

**ARGUMENTASI SALAFI TENTANG KEBEBASAN BERAGAMA  
DALAM PERSPEKTIF AL-QUR`AN (STUDI KRITIS PANDANGAN  
MUHAMMAD IBN SHÂLIH AL-‘UTSAIMÎN)**

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:  
DARWO MARYONO  
NIM: 162510055

**PROGRAM STUDI MAGISTER ILMU AL-QUR`AN DAN TAFSIR  
KONSENTRASI ILMU TAFSIR  
PROGRAM PASCASARJANA  
INSTITUT PTIQ JAKARTA  
2020M. / 1442 H.**

## ABSTRAK

Kebebasan beragama menurut al-‘Utsaimîn hanya berlaku bagi orang-orang Yahudi dan Nasrani, itu pun dengan syarat jika mereka membayar jizyah. Menurutnya, kebebasan beragama tidak berlaku bagi orang murtad. Orang murtad tidak diakui atas kemurtadannya, ia dipaksa untuk kembali kepada Islam. Kalau tidak mau kembali kepada Islam, ia akan dibunuh.

Padahal menurut ‘Abd al-Muta’âl al-Sha’îdî, Al-Qur`an surat al-Baqarah ayat 256 menegaskan bahwa tidak ada paksaan dalam beragama dan surat al-Kahf ayat 29 menegaskan bahwa setiap orang diberikan kebebasan memilih agamanya. Hak kebebasan beragama yang seharusnya berlaku umum bagi siapa saja menurut dua ayat tersebut dibatasi pemberlakuannya oleh al-‘Utsaimîn.

Metode penulisan Tesis ini menggunakan metode tematik, karena menurut M. Quraish Shihab metode ini banyak memiliki keistimewaan, diantaranya adalah menafsirkan ayat dengan ayat atau dengan hadits nabi dan merupakan salah satu cara terbaik dalam menafsirkan Al-Qur`an.

Penelitian ini tidak setuju dengan konsep kebebasan beragama menurut al-‘Utsaimîn karena tidak sesuai dengan Al-Qur`an, hadis Nabi, prinsip keadilan dalam Islam dan bertentangan dengan hak asasi manusia. Penelitian setuju dengan konsep kebebasan beragama al-Sha’îdî yang sesuai dengan Al-Qur`an, hadis Nabi, prinsip keadilan dalam Islam dan hak asasi manusia.



## ملخص

وبحسب العثيمين ، فإن الحرية الدينية تنطبق على اليهود والمسيحيين فقط ، وذلك بشرط لو دفعوا الجزية. ووفقا لوجهة نظره ، فإن الحرية الدينية لا تنطبق على المرتدين. لا يعترف المرتد برده ، فيجبر على العودة إلى الإسلام. إذا كان لا يريد العودة إلى الإسلام ، فسيقتل.

في حين أن القرآن في سورة البقرة الآية ٢٥٦ ، بحسب عبد المتعال الصعيدي ، تؤكد أنه لا إكراه في الدين ، وتؤكد سورة الكهف الآية ٢٩ على أن لكل فرد حرية اختيار دينه. الحرية الدينية ، وهي حق لكل فرد ، بحسب هاتين الآيتين ، فإن تنفيذها يقبده العثيمين.

إن طريقة كتابة هذه الأطروحة تعتمد على المنهج الموضوعي ، لأن حسب وجهة نظر محمد قريش شهاب لهذه الطريقة ميزات عديدة ، منها تفسير الآية بآية أو بالحديث النبوي وهو من أفضل طرق تفسير القرآن.

هذا البحث لا يتفق مع مفهوم الحرية الدينية عند العثيمين لأنها لا تتفق مع القرآن والسنة النبوية ومبدأ العدل في الإسلام ومخالفة لحقوق الإنسان. يتفق البحث مع مفهوم الحرية الدينية للصعيدي المتوافق مع القرآن والسنة النبوية ومبدأ العدل في الإسلام وحقوق الإنسان.



## ABSTRACT

According to al-'Uthaymeen, freedom of religion only applies to Jews and Christians, even if they pay jizyah. According to him, freedom of religion does not apply to apostates. An apostate is not recognized for his apostasy, he is forced to return to Islam. If he doesn't want to return to Islam, he will be killed.

Whereas according to 'Abd al-Muta'âl al-Sha'îdî, Al-Qur`an surah al-Baqarah verse 256 emphasizes that there is no compulsion in religion and surah al-Kahf verse 29 emphasizes that everyone is given the freedom to choose his religion. According to these two verses, the right to freedom of religion, which should be generally accepted, is limited by al-'Uthaymeen.

This thesis uses a thematic method because according to M. Quraish Shihab this method has many features, one of which is interpreting verses by verse or the hadith of the prophet and is one of the best ways to interpret the Al-Qur`an.

This researches does not agree with the concept of religious freedom according to al-'Uthaymeen because it is not in accordance with the Al-Qur'an, the hadith of the Prophet, the principle of justice in Islam and is against human rights. The researches agrees with the concept of religious freedom al-Sha'îdî which is in accordance with the Al-Qur'an, the hadith of the Prophet, the principles of justice in Islam and human rights.



## PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

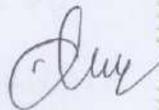
Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Darwo Maryono  
Nomor Induk Mahasiswa : 162510055  
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
Konsentrasi : Ilmu Tafsir  
Judul Tesis : Argumentasi Salafi tentang Kebebasan Beragama dalam Prespektif Al-Qur'an (Studi Kritis Pandangan Muhammad Ibn Shâlih al-'Utsaimîn)

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, 10 Oktober 2020  
Yang membuat pernyataan,



Darwo Maryono



## TANDA PERSETUJUAN TESIS

Argumentasi Salafi tentang Kebebasan Beragama dalam Prespektif Al-Qur'an  
(Studi Kritis Pandangan Muhammad Ibn Shâlih al-'Utsaimîn)

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.)

Disusun oleh:

Nama : Darwo Maryono

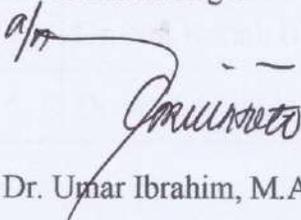
NIM : 162510055

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

Jakarta, 10 Oktober 2020

Menyetujui :

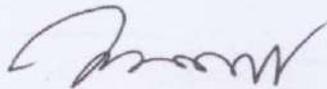
Pembimbing I

  
Dr. Umar Ibrahim, M.A.

Pembimbing II

  
Dr. Nur Rofiah, Bil Uzm

Mengetahui,  
Ketua Program Studi



Dr. Abd. Muid N, M.A.



## TANDA PENGESAHAN TESIS

Argumentasi Salafi tentang Kebebasan Beragama dalam Prespektif Al-Qur'an  
(Studi Kritis Pandangan Muhammad Ibn Shâlih al-'Utsaimîn)

Disusun oleh:

Nama : Darwo Maryono  
Nomor Induk Mahasiswa : 162510055  
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diajukan pada sidang munaqasah pada tanggal :

14 Oktober 2020

No	Nama Penguji	Jabatan dalam TIM	Tanda tangan
1.	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.	Ketua/Penguji I	
2.	Dr. Abd. Muid N. M.A.	Penguji II	
3.	Dr. Umar Ibrahim M.A.	Pembimbing I	
4.	Dr. Nur Rofiah Bil Uzm	Pembimbing II	
5.	Dr. Abd. Muid N. M.A.	Panitia/Sekretaris	

Jakarta, ...Desember 2020

Mengetahui,  
Direktur Program Pascasarjana  
Institut PTIQ Jakarta,

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



## PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

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

Catatan :

- a. Untuk huruf Alif (ا) tidak dilambangkan
- b. Konsonan yang ber-*syaddah* ditulis dengan rangkap, misalnya: رَبَّّ ditulis rabba.
- c. Vokal panjang (*madd*): *fathah* (baris di atas) di tulis Â atau â.
- d. Vokal panjang (*madd*): *kasrah* (baris di bawah) ditulis Î atau î.
- e. Vokal panjang (*madd*): *dhammah* (baris di depan) ditulis Û atau û.
- f. kata sandang alif + lam (الْ) baik diikuti huruf qamariyah maupun huruf syamsiyah ditulis al, misalnya الْبَقْرَةُ ditulis al-Baqarah atau النَّحْلُ ditulis al-Nahl.



## **KATA PENGANTAR**

Alhamdulillah, segala puji syukur penulis panjatkan kehadiran Allah SWT, atas segala karunia dan rahmat-Nya, sehingga tesis ini dapat diselesaikan. Sholawat dan salam semoga senantiasa dilimpahkan kepada Nabi Muhammad SAW, keluarganya dan para sahabatnya serta umatnya yang senantiasa mengikuti ajaran-ajarannya sampai akhir masa. Amin.

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 hormat dan menghaturkan terima kasih yang sebesar-besarnya, 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. Umar Ibrahim, M.A. Dan Dr. Nur Rofiah Bil Uzm atas bimbingan, arahan dan waktu yang telah diluangkan kepada penulis untuk berdiskusi selama menjadi dosen perkuliahan dan dosen pembimbing Tesis ini.
5. Kepala Perpustakaan beserta staf Institut PTIQ Jakarta
6. Segenap Civitas Institut PTIQ Jakarta, para dosen terutama Ibu Dr. Nur Arfiyah Febriani dan Ibu Dr. Nur Rofiah, Bil Uzm yang telah memberikan masukan dan saran pada saat menentukan judul Tesis ini.

7. Istriku tercinta Syamrotul Karimah dan kelima putra-putriku tersayang Hafshoh, Daud, Ahmad Syakir, Muhammad Syakir dan Mahmud Syakir.
8. Semua pihak yang telah membantu dalam menyelesaikan Tesis ini, dan teman-teman perkuliahan terutama Ustadz Iwan Satiri dan Ustadz Abdullah Safe'i.

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 masyarakat umum dan bagi penulis khususnya serta anak dan keturunan penulis di kemudian hari. Amin.

Jakarta, 11 Oktober 2020  
Penulis

Darwo Maryono

## DAFTAR ISI

Judul.....	i
Abstrak.....	iii
Pernyataan Keaslian Tesis .....	ix
Halaman Persetujuan Pembimbing.....	xi
Halaman Pengesahan Penguji .....	xiii
Pedoman Transliterasi.....	xv
Kata Pengantar .....	xvii
Daftar Isi .....	xix
Daftar Singkatan .....	xxi
Daftar Tabel .....	xxiii
<b>BAB I. PENDAHULUAN.....</b>	<b>1</b>
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Identifikasi Masalah .....	6
C. Pembatasan dan Perumusan Masalah.....	6
D. Tujuan Penelitian .....	6
E. Manfaat Penelitian.....	7
F. Kerangka Teori .....	7
G. Tinjauan Pustaka .....	10
H. Metode Penelitian .....	13
I. Jadwal Penelitian .....	17
J. Sistematika Penulisan.....	18
<b>BAB II. BIOGRAFI MUHAMMAD IBN SHĀLIH AL-‘UTSAIMĪN</b>	<b>21</b>

A. Latar Belakang Pendidikannya .....	21
B. Karya-Karyanya .....	26
C. Metode dan Pendekatan dalam Karya-karyanya yang Terkait dengan Kebebasan Beragama .....	34
<b>BAB III. KONSEP KEBEBASAN BERAGAMA.....</b>	<b>63</b>
A. Sejarah dan Pengertian.....	63
B. Cakupan Hak Kebebasan Beragama .....	81
C. Diskursus Konsep Kebebasan Beragama Dalam Islam .....	94
<b>BAB IV. KEKUATAN ARGUMENTASI KONSEP KEBEBASAN BERAGAMA MUHAMMAD IBN SHÂLIH AL-‘UTSAIMÎN .....</b>	<b>143</b>
A. Pandangan Para Mufasir Salafi Kontemporer tentang Konsep Kebebasan Beragama.....	143
B. Konsep Kebebasan Beragama Menurut Pandangan Muḥammad Ibn Shâlih Al-‘Utsaimîn.....	171
C. Metode dan Pendekatan Penafsiran Al-Qur`an Muḥammad Ibn Shâlih Al-‘Utsaimîn tentang Ayat-ayat Kebebasan Beragama.	183
D. Nilai Keadilan Dalam Konsep Kebebasan Beragama Menurut Pandangan Muḥammad Ibn Shâlih Al-‘Utsaimîn.....	198
<b>BAB V. PENUTUP .....</b>	<b>215</b>
A. Kesimpulan .....	215
B. Saran.....	217
<b>DAFTAR PUSTAKA .....</b>	<b>219</b>
<b>RIWAYAT HIDUP .....</b>	<b>246</b>

## DAFTAR SINGKATAN

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



## DAFTAR TABEL

Tabel : Pedoman Transliterasi Arab-Latin.....	v
Table : Jadwal Penelitian .....	17



# **BAB I PENDAHULUAN**

## **A. Latar Belakang Masalah**

Kebebasan beragama merupakan persoalan yang sangat penting untuk setiap orang, apalagi ketika ia hidup dalam lingkungan masyarakat yang majemuk seperti di Indonesia. Urgensi kebebasan beragama bagi setiap individu adalah karena kebebasan beragama adalah salah satu dari hak asasinya sebagai manusia. Tanpa kebebasan beragama ia seperti manusia yang sudah dirampas kemanusiaannya. Karena kebebasan beragama adalah hak asasi pertama yang menetapkannya sebagai seorang manusia.<sup>1</sup>

Hak setiap orang untuk memeluk agama adalah hak asasi bersifat kodrati yang melekat pada manusia sejak berada dalam kandungan sebagai pemberian dari Tuhan Yang Maha Esa. Hak ini dijamin oleh hukum nasional maupun hukum internasional.<sup>2</sup>

Kebebasan beragama sebagai hak asasi manusia dalam lingkup internasional dinyatakan dalam DUHAM (Deklarasi Universal Hak Asasi

---

<sup>1</sup> Sayyid Quthb, *Fî Zhilâl al-Qur`ân*, Kairo: Dâr al-Syurûq, 2003, cet. XXXII, jilid 1, hal. 291.

<sup>2</sup> Pieter Radjawane, "Kebebasan Beragama Sebagai Hak Konstitusi Di Indonesia", dalam *Jurnal SASI* Vol. 20 No. 1 Bulan Januari – Juni 2014, hal. 30.

Manusia) atau UDHR (*Universal Declaration of Human Rights*). Pada pasal 18 DUHAM menyatakan:

*“Everyone has the right to freedom of thought, conscience and religion; this 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.”*<sup>3</sup> (Setiap orang memiliki hak kebebasan berpikir, hati nurani, dan agama. Hak ini juga mencakup hak mengubah agama dan kepercayaan, serta mengimplementasikan agama atau kepercayaannya pada pengajaran, praktik, dan beribadah, baik secara sendiri maupun di dalam komunitas dengan orang lain.)<sup>4</sup>

Sedangkan dalam lingkup nasional, kebebasan beragama dijamin dalam konstitusi negara, yaitu UUD 1945 pasal 28 E ayat 1 dan 2 sebagai berikut: (1) “Setiap orang bebas memeluk agama dan beribadat menurut agamanya, memilih pendidikan dan pengajaran, memilih pekerjaan, memilih kewarganegaraan, memilih tempat tinggal di wilayah negara dan meninggalkannya, serta berhak kembali.” (2) “Setiap orang berhak atas kebebasan meyakini kepercayaan, menyatakan pikiran dan sikap, sesuai dengan hati nuraninya.”<sup>5</sup>

Hal yang sama juga terdapat pada pasal 29 ayat 2 yang berbunyi: “Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu.”<sup>6</sup>

Juga dalam UU No. 39 tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia pasal 22 disebutkan: (1) Setiap orang bebas memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu. (2) Negara menjamin kemerdekaan setiap orang memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu.<sup>7</sup>

Tidak kalah penting, melalui UU No. 12 tahun 2005, pemerintah Indonesia juga sudah melegalkan Konvensi Internasional tentang Hak-Hak Sipil dan Politik (*International Covenant on Civil and Political Rights/ICCPR*). Pasal 18 Konvensi ini menyebutkan: “ (1) Setiap orang

<sup>3</sup> <http://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights/>. Diakses pada 30 Maret 2018.

<sup>4</sup> Haryo Budi Nugroho, “Deklarasi Universal Hak-hak Asasi Manusia”, dalam *Jurnal Hukum Internasional*, Vol. 4 No. 1 Oktober 2006, hal. 138.

<sup>5</sup> Kementerian Agama RI, *Kebebasan Beragama dan Hak Asasi Manusia*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qura`an, 2010, hal. 414.

<sup>6</sup> Alamsyah M. Dja’far *et. al.*, *Buku Sumber: Hak atas kebebasan Agama atau Berkeyakinan di Indonesia*, Jakarta: Wahid Foundation, 2016, cet. I, hal. 117.

<sup>7</sup> Undang-Undang Nomor 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia, hal. 5. Didownload dari: <http://www.dpr.go.id/jdih/index/id/440>. Diakses pada 18 Februari 2020.

berhak atas kebebasan berpikir, berkeyakinan dan beragama. Hak ini mencakup kebebasan untuk menganut atau menerima suatu agama atau kepercayaan atas pilihannya sendiri, dan kebebasan, baik secara individu maupun bersama-sama dengan orang lain, dan baik di tempat umum atau tertutup, untuk menjalankan agama atau kepercayaannya dalam kegiatan ibadah, ketaatan, pengamalan dan pengajaran. (2) Tidak seorang pun boleh dipaksa sehingga mengganggu kebebasannya untuk menganut atau menerima suatu agama atau kepercayaannya sesuai pilihannya. Dan (4) Para Negara Peserta Konvensi ini berjanji untuk dapat menghormati kebebasan orang tua (di mana dapat diterangkan), para wali yang sah untuk memastikan bahwa pendidikan agama dan budi pekerti anak mereka sesuai dengan keyakinan mereka sendiri.”<sup>8</sup>

Islam sebagai agama yang sempurna dengan Al-Qur`an sebagai kitab sucinya yang selalu dapat diterapkan di setiap zaman dan tempat juga merespon isu kebebasan beragama ini dalam banyak ayat. Bahkan itu terjadi sejak berabad-abad yang lalu.

Buku-buku tafsir Al-Qur`an dan fikih nyaris bersepakat menganggap ayat “tidak ada paksaan dalam beragama” (al-Baqarah/2: 256) sebagai salah satu prinsip pokok terbesar dan salah satu pilar agung toleransi agama Islam. Islam tidak membolehkan memaksa seorang pun untuk memeluknya dan tidak membolehkan seorang pun memaksa pemeluknya untuk keluar darinya.<sup>9</sup>

Ayat di atas memuat dua perspektif hukum. *Pertama*, hukum agama menggarisbawahi tidak boleh ada sedikit pun paksaan dalam beragama. *Kedua*, hukum agama mengharamkan menekan atau membebani manusia untuk beriman dan berkeyakinan dalam kondisi terpaksa. Sejalan dengan hakikat pembentukan iman, paksaan akan mengakibatkan manusia bekerja karena pengaruh luar, bukan keinginan dari hati nurani. Demikian yang disampaikan oleh Budhy Munawar-Rachman ketika mengutip pendapat Zakiyudin Baidhawi.<sup>10</sup>

Persoalan iman seseorang harus benar-benar bersumber dari kesadaran hati yang ikhlas, tulus, dan tanpa ada paksaan dari siapa pun. Iman yang dipaksakan kepada seseorang, selain berlawanan dengan

---

<sup>8</sup> Ihsan Ali-Fauzi dan Saiful Mujani (ed.), *Gerakan Kebebasan Sipil: Studi dan Advokasi Kritis atas Perda Syari'ah*, Jakarta: Nalar, 2009, cet. I, hal. 27-28 dan lihat juga: <http://icjr.or.id/mengenal-kovenan-internasional-hak-sipil-dan-politik/>. Diakses pada 17 April 2018.

<sup>9</sup> Râsyid al-Ghanûsyî, *al-Hurriyyât al-`Âmmah Fî al-Daulah al-Islâmiyyah*, Beirut: Markaz Dirâsât al-Wihdah al-`Arabiyyah, 1993, cet. I, hal. 44.

<sup>10</sup> Budhy Munawar-Rachman, *Islam dan Liberalisme*, Jakarta: Friedrich Naumann Stiftung, 2011, cet. I, hal. 251.

kebebasan manusia, juga berlawanan dengan kehendak dan iradah Allah.<sup>11</sup>

Bahkan di antara tujuan dan alasan dilakukannya perang dalam Islam, menurut Al-Qur`an, adalah karena adanya tindakan pemaksaan agama dan keyakinan. Hal ini seperti disebutkan dalam ayat, “*Dan perangilah mereka itu, sehingga tidak ada fitnah lagi dan (sehingga) ketaatan itu hanya semata-mata untuk Allah. Jika mereka berhenti (dari memusuhi kamu), maka tidak ada permusuhan (lagi), kecuali terhadap orang-orang yang zalim.*” (al-Baqarah/2: 193).

Semua dalil dan argumentasi di atas membuktikan pengakuan Islam terhadap kebebasan beragama. Banyak buku telah ditulis oleh para ulama untuk menjelaskan hal ini, terutama dari kalangan ulama moderat kontemporer.

Namun demikian ada sekelompok umat Islam yang tidak mengakui kebebasan beragama ini dan menganggapnya bukan dari ajaran Islam. Kelompok umat Islam ini biasa dikenal dengan sebutan kelompok Salafi atau Wahabi atau Salafi Wahabi.<sup>12</sup> Hal ini ditandai dengan fatwa-fatwa ulama yang menjadi rujukan kelompok tersebut tentang masalah kebebasan beragama. Di antara ulama otoritatif di kalangan mereka yang menolak prinsip kebebasan beragama adalah Muḥammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn.

Pendapat al-‘Utsaimîn yang tidak mengakui adanya prinsip kebebasan beragama dalam Islam jelas bertentangan dengan semua argumentasi yang dikemukakan di atas. Pendapatnya ini juga bertentangan dengan hukum dasar/konstitusi (*al-Nizhâm al-‘Asâsî li al-Hukm*) Kerajaan Saudi Arabia sendiri yang merupakan negara asal Muḥammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn. Pada pasal 26 Konstitusi Kerajaan Saudi Arabia disebutkan bahwa negara melindungi hak asasi manusia sesuai dengan syariat Islam (تحمي الدولة حقوق الإنسان، وفق الشريعة الإسلامية).<sup>13</sup>

Lembaga Hak Asasi Manusia Kerajaan Saudi Arabia menegaskan dalam *website* resminya bahwa kebebasan beragama merupakan hak asasi

<sup>11</sup> Budhy Munawar-Rachman, *Islam dan Liberalisme*, hal. 250.

<sup>12</sup> Sebutan ini diakui keabsahannya oleh Ibn Bâz dalam salah satu fatwanya. ‘Abd al-‘Azîz Ibn ‘Abd Allâh Ibn Bâz, *Fatâwâ Nûr ‘ala al-Darb*, t.d., jilid 1, hal. 16-17.

<sup>13</sup> <https://www.boe.gov.sa/ShowPDF.aspx?filename=1013378e-27a4-4ca6-a3a8-cd416f569437&SystemID=4&VersionID=240> (diakses pada 16 Februari 2019) atau <https://www.boe.gov.sa/ViewSystemDetails.aspx?lang=ar&SystemID=4&VersionID=240> (diakses pada 16 Februari 2019).

manusia yang dijamin oleh syariat Islam dan Konstitusi Kerajaan Saudi Arabia.<sup>14</sup>

Sementara itu duta besar Saudi Arabia di Mesir dan utusan tetap Saudi di Liga Arab, Ahmad Ibn ‘Abd al-‘Azîz, juga menegaskan bahwa kebebasan beribadah non muslim di Kerajaan Saudi Arabia dijamin oleh negara. Mereka dapat melaksanakan syiar-syiar mereka di tempat-tempat mereka. Ada peraturan perundangan yang mengizinkan kalangan non muslim yang tinggal di Saudi Arabia untuk melaksanakan ibadah mereka di dalam rumah-rumah dan gedung-gedung diplomat mereka.<sup>15</sup>

Dan kalau dibiarkan tanpa bantahan, dikhawatirkan pendapat tersebut akan berpotensi melahirkan pandangan-pandangan negatif terhadap Islam yang *rahmatan lil ‘âlamîn*. Karena pendapat tersebut mengesankan bahwa Islam bertentangan dengan hak asasi manusia dan ini jelas kurang menguntungkan bagi masa depan dakwah Islam, terutama di tengah tantangan dakwah yang semakin kompleks. Ditambah lagi, pendapat tersebut bertentangan juga dengan hukum dan perundang-undangan yang berjalan di Indonesia serta hukum internasional.

Ditambah lagi, pendapat al-‘Utsaimîn ini bukan hanya menolak kebebasan beragama sebagai bagian dari ajaran Islam. Bahkan ada fatwanya yang memvonis kafir terhadap orang yang meyakini adanya kebebasan beragama dalam Islam.<sup>16</sup> Kalau fatwa semacam ini diadopsi akan sangat berbahaya karena akan menjadi bibit sikap-sikap intoleran di tengah masyarakat yang selanjutnya berpotensi membahayakan perdamaian dan kerukunan umat beragama. Hal ini karena masyarakat Indonesia merupakan masyarakat heterogen. Yang dibutuhkan di tengah masyarakat yang heterogen adalah sikap saling memahami, menghargai, dan menghormati di antara anggota masyarakatnya, termasuk di dalamnya saling memahami, menghargai, dan menghormati pemahaman agama masing-masing anggota masyarakat yang tentunya sangat beragam meski dalam satu agama.

Di sinilah urgensi penelitian ini. Penulis ingin mengupas argumentasi Salafi tentang kebebasan beragama dalam perspektif Al-Qur`an (Studi

---

<sup>14</sup> <http://www.hrc.gov.sa/ar-sa/HumanRightsInSaudi/Pages/FreedomOfReligion.aspx> (diakses 16 Februari 2019).

<sup>15</sup> <https://sabq.org/zRsF8B> (diakses 13 Agustus 2019).

<sup>16</sup> Muḥammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn, *Majmu’ Fatâwâ wa Rasâil Fadhîlat al-Syaikh Muḥammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn*, Riyâdh: Dâr al-Wathan li al-Nasyr, 1413 H, cet. Terakhir, Jilid 3, hal. 99; Muḥammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn, *Fatâwâ Arkân al-Islâm*, Riyâdh: Dâr al-Tsurayyâ li al-Nasyr, 1422 H, cet. I, hal. 195 dan Khâlid Ibn ‘Abd al-Rahmân al-Juraisî (ed.), *al-Fatâwâ al-Syar’iyyah fî al-Masâil al-‘Ashriyyah min Fatâwâ ‘Ulâmâ` al-Balad al-Ḥaram*, t.tp., Muassasah al-Juraisî, 1999, cet. I, hal. 1653-1654.

Kritis Pandangan Muḥammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn), sejauh mana kekuatan argumentasi mereka.

## **B. Identifikasi Masalah**

Berdasarkan uraian latar belakang masalah dan fokus penelitian di atas timbul beberapa masalah yang dapat diidentifikasi sebagai berikut:

1. Sosio kultural masyarakat di mana Muḥammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn hidup
2. Pandangan Muḥammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn terhadap pandangan para ahli tafsir terkait kebebasan beragama
3. Penafsiran para ahli tafsir dalam menafsirkan ayat-ayat tentang kebebasan beragama

## **C. Pembatasan dan Perumusan Masalah**

### **1. Pembatasan Masalah**

Mengingat banyaknya masalah yang diidentifikasi di atas, serta luasnya cakupan permasalahan dalam penelitian ini agar lebih fokus dan akurat, maka masalah yang akan dibahas dibatasi pada argumentasi Salafi tentang kebebasan beragama dalam perspektif Al-Qur`an (Studi Kritis Pandangan Muḥammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn).

Dari permasalahan tersebut pertanyaan penelitian (*research question*) ini adalah:

- a. Bagaimana sosio kultural masyarakat di mana Muḥammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn hidup?
- b. Bagaimana pandangan Muḥammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn terhadap pandangan para ahli tafsir terkait kebebasan beragama?
- c. Bagaimana penafsiran para ahli tafsir dalam menafsirkan ayat-ayat tentang kebebasan beragama?

### **2. Perumusan Masalah**

Dari penjelasan identifikasi masalah dan pembatasan masalah yang dikemukakan tersebut di atas, maka dapat dirumuskan masalah penelitian adalah argumentasi salafi tentang kebebasan beragama dalam perspektif Al-Qur`an (Studi Kritis Pandangan Muḥammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn).

## **D. Tujuan Penelitian**

Tujuan penelitian ini adalah untuk memberikan jawaban terhadap perumusan masalah di atas yaitu:

1. Untuk mengetahui sosio kultural masyarakat di mana Muḥammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn hidup.
2. Untuk mengetahui pandangan Muḥammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn terhadap pandangan para ahli tafsir terkait kebebasan beragama.

3. Untuk mengetahui penafsiran para ahli tafsir dalam menafsirkan ayat-ayat tentang kebebasan beragama.

## **E. Manfaat Penelitian**

Penelitian ini diharapkan dapat berguna baik secara teoritis maupun praktis sebagai bahan informasi atau masukan bagi berbagai pihak mengenai argumentasi salafi tentang kebebasan beragama dalam perspektif Al-Qur`an (Studi Kritis Pandangan Muḥammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn). Adapun manfaat penelitian tersebut yaitu:

### **1. Manfaat Teoritis**

Penelitian ini diharapkan bisa menjadi literatur tambahan mengenai argumentasi salafi tentang kebebasan beragama dalam perspektif Al-Qur`an (Studi Kritis Pandangan Muḥammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn) bagi khazanah ilmu pengetahuan secara umum dan bagi kajian keilmuan Tafsir al-Quran. Selain itu, penelitian ini diharapkan dapat menjadi bahan perbandingan bagi peneliti lain yang hendak melakukan penelitian yang sama.

### **2. Manfaat Praktis**

Penelitian ini diharapkan dapat memberikan manfaat terutama bagi kaum muslimin Indonesia mengenai argumentasi salafi tentang kebebasan beragama dalam perspektif Al-Qur`an (Studi Kritis Pandangan Muḥammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn) agar dapat mencegah atau mengatasi konflik yang mungkin akan terjadi atau telah terjadi akibat tidak adanya sikap toleran yang merupakan buah dari memahami konsep kebebasan beragama dalam Islam. Mengingat bangsa Indonesia adalah bangsa yang heterogen dan hidup dalam kebinekaan. Semoga penelitian ini juga meluaskan wawasan penulis dalam menyelami esensi-esensi baik yang tersurat maupun tersirat tentang kebebasan beragama dalam Al-Qur`an.

## **F. Kerangka Teori**

Kebebasan beragama adalah kebebasan yang dimiliki setiap individu untuk menentukan suatu kepercayaan atau agama yang menurut mereka paling benar dan mengantarkan kepada keselamatan tanpa ada yang menghalangi atau memaksanya.<sup>17</sup>

Hak yang paling asasi bagi manusia adalah hak untuk bebas memilih dan menentukan sendiri keyakinannya. Oleh karena itulah agama dan

---

<sup>17</sup> Damrizal, “Kebebasan Beragama Dalam Perspektif Abdurrahman Wahid”, dalam *Jurnal Manthiq*, Vol. 1, No. 2, 2016, hal. 118.

keyakinan tidak boleh dipaksakan, karena pemaksaan dalam hal itu otomatis akan menghilangkan nilai keyakinan itu sendiri.<sup>18</sup>

Selain diatur dan dijamin oleh undang-undang yang berlaku secara nasional, kebebasan beragama sebagai salah satu hak asasi manusia juga diatur dalam peraturan yang berlaku secara internasional yaitu Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia (DUHAM) dan Kovenan Internasional Hak Sipil dan Politik. Dalam DUHAM kebebasan beragama diatur dalam pasal 18, yang berbunyi: “*Setiap orang memiliki hak kebebasan berpikir, hati nurani, dan agama. Hak ini juga meliputi hak untuk mengganti agama dan kepercayaan, serta untuk mengimplementasikan agama atau kepercayaannya pada pengajaran, praktik, dan beribadah, baik secara sendiri maupun di dalam komunitas dengan orang lain.*”<sup>19</sup>

Dalam Kovenan Internasional Hak Sipil dan Politik diatur dalam pasal 18, yang berbunyi: “(1) Setiap orang berhak atas kebebasan berpikir, berkeyakinan dan beragama. Hak ini mencakup kebebasan untuk menganut atau menerima suatu agama atau kepercayaan atas pilihannya sendiri, dan kebebasan, baik secara individu maupun bersama-sama dengan orang lain, dan baik di tempat umum atau tertutup, untuk menjalankan agama atau kepercayaannya dalam kegiatan ibadah, ketaatan, pengamalan dan pengajaran. (2) Tidak seorang pun boleh dipaksa sehingga mengganggu kebebasannya untuk menganut atau menerima suatu agama atau kepercayaannya sesuai pilihannya. Dan (4) Para Negara Peserta Konvensi ini berjanji untuk dapat menghormati kebebasan orang tua (di mana dapat diterangkan), para wali yang sah untuk memastikan bahwa pendidikan agama dan budi pekerti anak mereka sesuai dengan keyakinan mereka sendiri.”<sup>20</sup>

Kebebasan beragama dijamin dalam kontitusi negara, yaitu UUD 1945 pasal 28 E ayat 1 dan 2 sebagai berikut: (1) “Setiap orang bebas memeluk agama dan beribadat menurut agamanya, memilih pendidikan dan pengajaran, memilih pekerjaan, memilih kewarganegaraan, memilih tempat tinggal di wilayah negara dan meninggalkannya, serta berhak kembali.” (2) “Setiap orang berhak atas kebebasan meyakini kepercayaan, menyatakan pikiran dan sikap, sesuai dengan hati nuraninya.”<sup>21</sup>

---

<sup>18</sup> Budhy Munawar-Rahman (ed.), *Kutipan Pencerahan Nurcholish Madjid Tentang Islam Rahmatan lil 'Alamin*, Malang: Pusat Studi Agama dan Multikulturalisme (PUSAM) Universitas Muhammadiyah Malang (UMM), 2017, cet. I, hal. 9.

<sup>19</sup> Haryo Budi Nugroho, “Deklarasi Universal Hak-hak Asasi Manusia”, dalam *Jurnal Hukum Internasional*, hal. 138.

<sup>20</sup> Ihsan Ali-Fauzi dan Saiful Mujani (ed.), *Gerakan Kebebasan Sipil: Studi dan Advokasi Kritis atas Perda Syari'ah*, hal. 27-28.

<sup>21</sup> Kementrian Agama RI, *Kebebasan Beragama dan Hak Asasi Manusia*, hal. 414.

Hal yang sama juga terdapat pada pasal 29 ayat 2 yang berbunyi: “Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu.”<sup>22</sup>

Juga dalam Undang-Undang Nomor tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia pasal 22 disebutkan: (1) Setiap orang bebas memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu. (2) Negara menjamin kemerdekaan setiap orang memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu.<sup>23</sup>

Dalam Islam, Al-Qur`an ternyata memiliki konsep kebebasan beragama yang sama dengan apa yang ditegaskan dalam aturan hukum nasional maupun internasional seperti diuraikan di atas.

Buku-buku tafsir Al-Qur`an dan fikih nyaris bersepakat menganggap ayat “tidak ada paksaan dalam beragama” (al-Baqarah/2: 256) sebagai salah satu prinsip pokok terbesar dan salah satu pilar agung toleransi agama Islam. Islam tidak membolehkan memaksa seorang pun untuk memeluknya dan tidak membolehkan seorang pun memaksa pemeluknya untuk keluar darinya. Demi menjamin tidak adanya paksaan dalam beragama, Islam mewajibkan kaum muslimin memiliki kekuatan agar dapat melawan orang yang berupaya memfitnah (menghalang-halangi) mereka dari agama mereka. Islam juga memerintahkan kaum muslimin mendakwahi musuh-musuh mereka dengan cara yang bijaksana (hikmah) dan nasihat yang baik untuk menjelaskan jalan kebenaran dari jalan kesesatan.<sup>24</sup>

Teori kebebasan beragama dalam Islam sejalan dengan konstitusi negara kita, UUD 1945, dan aturan hukum internasional, DUHAM dan Kovenan Internasional Hak Sipil dan Politik. Setiap orang berhak memilih agama sesuai dengan keyakinannya tanpa ada paksaan serta berhak untuk berganti agama sesuai dengan keyakinannya tanpa ada tekanan dan intimidasi.

Namun di saat yang sama ada seorang tokoh Salafi, yaitu Muḥammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn, yang memiliki teori yang bertentangan dengan teori kebebasan beragama di atas. Ia menganggap Islam tidak mengakui kebebasan beragama. Menurutnya, pandangan yang membolehkan adanya kebebasan beragama adalah pandangan yang salah. Hal senada juga

---

<sup>22</sup> Alamsyah M. Dja’far *et. al.*, *Buku Sumber: Hak atas kebebasan Agama atau Berkeyakinan di Indonesia*, hal. 117.

<sup>23</sup> Undang-Undang Nomor 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia, hal. 7. Didownload dari: <http://www.dpr.go.id/jdih/index/id/440>. Diakses pada 18 Februari 2020.

<sup>24</sup> Râsyid al-Ghanûsyî, *al-Ḥurriyyât al-‘Āmmah Fî al-Dawlah al-Islâmiyyah*, hal. 44.

disampaikan oleh salah satu gurunya, Ibn Bâz.<sup>25</sup> Bahkan sampai ada fatwanya yang mengkafirkan orang yang meyakini adanya kebebasan beragama.<sup>26</sup>

Penelitian ini dilakukan untuk mengetahui argumentasi salafi tentang kebebasan beragama dalam perspektif Al-Qur`an (Studi Kritis Pandangan Muḥammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn) dan membandingkannya dengan argumentasi tokoh-tokoh Islam moderat yang setuju dengan kebebasan beragama sehingga kita mengetahui kekuatan argumentasi konsep kebebasan beragama Muḥammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn, karena mengingat dampak negatif dari penolakan konsep kebebasan beragama bagi kehidupan berbangsa dan bernegara.

Walaupun ada juga tokoh-tokoh Salafi lainnya yang mengakui kebebasan beragama secara teoritis. Tetapi ketika membahas orang yang keluar dari agama Islam (murtad), orang-orang ini sama saja sikapnya dengan Muḥammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn yang berpandangan bahwa orang murtad harus dihukum mati.<sup>27</sup> Pengakuannya terhadap kebebasan beragama hanyalah secara parsial, tidak mengakui sepenuhnya. Sehingga sebenarnya mereka tidak mengakui kebebasan beragama, karena kebebasan beragama yang dimaksud di sini adalah seperti yang dicantumkan dalam DUHAM, Kovenan Internasional Hak Sosial dan Politik, UUD 1945 dan UU No. 39 tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia.

## G. Tinjauan Pustaka

Penelitian ini terinspirasi oleh disertasi ‘Adnân Ibrâhîm yang berjudul *Hurriyyah al-I’tiqâd fî al-Islâm wa Mu’taridhâtuhâ: al-Qitâl wa al-Dzimmah wa al-Jizyah wa Qatl al-Murtad*. Karya ini sangat kaya referensi dan argumentasi karena menampilkan argumentasi dari yang pro maupun kontra dengan kebebasan berkeyakinan. Yang menarik dalam

<sup>25</sup> <https://binbaz.org.sa/fatawa/4881>. Diakses pada 3/4/2018 pukul 8.52 WIB.

<sup>26</sup> Muḥammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn, *Majmu’ Fatâwâ wa Rasâil Fadhîlat al-Syaikh Muḥammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn*, hal. 99; Muḥammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn, *Fatâwâ Arkân al-Islâm*, hal. 195 dan Khâlid Ibn ‘Abd al-Rahmân al-Juraisî (ed.), *al-Fatâwâ al-Syar’iyyah fî al-Masâil al-‘Ashriyyah min Fatâwâ ‘Ulâmâ’ al-Balad al-Ḥaram*, hal. 1653-1654.

<sup>27</sup> ‘Abd Allâh Ibn ‘Îd Ibn Shâlih al-Mâlikî, “*Mauqif al-Islâm min al-Ikrâh ‘alâ al-Ḥaqq: Dirâsat Tahlîliyyah*.” Tesis. Mekah: Umm al-Qura University (Jâmi’at Umm al-Qurâ), 2007, hal. 251-256; Shâlih Ibn Dirbâsy al-Zahrânî, “*Hurriyyah al-I’tiqâd fî al-Islâm*”, dalam *Jurnal al-Taseel*, Vol. 6, 2012, hal. 99; dan Muḥammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn, *Tafsîr al-Qur`ân al-Karîm Sûrat Âl ‘Imrân*, Dammâm: Dâr Ibn al-Jauzî, 1435 H, cet. III, jilid 1, hal. 502-503.

disertasi tersebut adalah ketika nama Abdurrahman Wahid,<sup>28</sup> mantan Presiden RI ke-4<sup>29</sup> dan mantan Ketua Umum PBNU,<sup>30</sup> disebutkan dalam buku tersebut sebagai salah satu ulama yang setuju dengan kebebasan berkeyakinan.

Selanjutnya penulis menelaah buku *al-Hurriyyah al-Dîniyyah fi al-Islâm* karya ‘Abd al-Muta’âl al-Sha’îdî. Penulisnya menafsirkan surah al-Kahf ayat 29 yang kesimpulannya adalah Allah swt memberikan kebebasan memilih kepada manusia untuk menjadi orang beriman atau orang kafir, bukan bermakna ancaman sebagaimana penafsiran para mufassir klasik pada umumnya.<sup>31</sup>

Dalam buku *al-Hurriyyah al-Fikriyyah wa al-Dîniyyah: Ru`yah Islâmiyyah Jadîdah*, penulisnya menyatakan bahwa penindasan dan menyakiti orang untuk mengubah agamanya dianggap sebagai ‘*fitnah*’ menurut Al-Qur`an, sebagaimana tertera dalam ayat 191, 193, dan 217 surah al-Baqarah.<sup>32</sup> Buku ini juga membahas kaidah dan aturan implementasi kebebasan beragama<sup>33</sup> serta jaminan-jaminan perlindungan kebebasan beragama.<sup>34</sup> Dua hal ini sangat penting untuk dipahami agar jelas batasan dan maksud dari kebebasan beragama.

Buku berikutnya yang sangat menarik untuk memahami lebih jauh tentang kebebasan beragama dalam perspektif Al-Qur`an adalah buku karya ‘Alî Muḥammad Muḥammad al-Shallâbî dengan judul *al-Hurriyyât min al-Qur`ân al-Karîm: Hurriyyah al-Tafkîr wa al-Ta`bîr wa al-I`tiqâd wa al-Hurriyyât al-Syakhshiyyah*. al-Shallâbî menyebutkan bahwa salah satu tujuan jihad dalam Islam adalah melindungi kebebasan berkeyakinan.<sup>35</sup> Hal ini menguatkan teori dan pandangan yang

<sup>28</sup> ‘Adnân Ibrâhîm, *Hurriyyah al-I`tiqâd fi al-Islâm wa Mu`taridhâtuhâ: al-Qitâl wa al-Dzimmah wa al-Jizyah wa Qatl al-Murtad*. Disertasi. Wina: Universitas Wina, 2014, hal. 849.

<sup>29</sup> Muhammad Mirza, *Gus Dur Sang Penakluk*, Jombang: Pustaka Warisan Islam, 2010, hal. 29 dan [https://id.wikipedia.org/wiki/Abdurrahman\\_Wahid](https://id.wikipedia.org/wiki/Abdurrahman_Wahid). Diakses pada 17/4/2018.

<sup>30</sup> Muhammad Mirza, *Gus Dur Sang Penakluk*, hal. 20.

<sup>31</sup> ‘Abd al-Muta’âl al-Sha’îdî, *al-Hurriyyah al-Dîniyyah fi al-Islâm*, Kairo: Dâr al-Kitâb al-Mishrî, 2012, hal. 71.

<sup>32</sup> Yahyâ Ridhâ Jâd, *al-Hurriyyah al-Fikriyyah wa al-Dîniyyah: Ru`yah Islâmiyyah Jadîdah*, Kairo: al-Dâr al-Mashriyyah al-Lubnâniyyah, 2013, cet. I, hal. 35.

<sup>33</sup> Yahyâ Ridhâ Jâd, *al-Hurriyyah al-Fikriyyah wa al-Dîniyyah: Ru`yah Islâmiyyah Jadîdah*, hal. 87.

<sup>34</sup> Yahyâ Ridhâ Jâd, *al-Hurriyyah al-Fikriyyah wa al-Dîniyyah: Ru`yah Islâmiyyah Jadîdah*, hal. 96.

<sup>35</sup> ‘Alî Muḥammad Muḥammad al-Shallâbî, *al-Hurriyyât min al-Qur`ân al-Karîm: Hurriyyah al-Tafkîr wa al-Ta`bîr wa al-I`tiqâd wa al-Hurriyyât al-Syakhshiyyah*, Beirut: Dâr Ibn Hazm, 2013, cet. I, hal. 125.

mengatakan bahwa kebebasan beragama termasuk hal yang prinsip dan mendasar dalam Islam.

Untuk menelusuri teori kebebasan beragama menurut Salafi penulis menelaah buku-buku yang ditulis oleh para ulama mereka, di antaranya: *al-Hurriyyah al-Dîniyyah wa 'Uqûbah al-Riddah: Munâqasyât wa Rudûd* karya 'Utsman 'Alî Hasan. 'Utsman berpandangan, Islam menentang pemaksaan dalam beragama. Namun ketika seseorang sudah memeluk Islam, ia tidak boleh berganti agama lagi karena dengan ia berganti agama maka ia menjadi murtad. Dan sanksi orang murtad adalah dibunuh apabila tidak bertobat.<sup>36</sup>

Penulis menemukan kesimpulan senada dengan kesimpulan 'Utsman pada buku *'Uqûbat al-Irtidâd 'an al-Dîn bayna al-Adillat al-Syar'iyah wa Syubuhât al-Munkirîn* karya 'Abd al-'Azhîm Ibrâhîm al-Math'anî (1993). Hanya saja buku ini lebih fokus membahas tentang sanksi bagi orang yang murtad.

Sedangkan dalam tesis yang berjudul *Mauqif al-Islâm min al-Ikrâh 'alâ al-Haqq: Dirâsat Ta'shîliyyah* karya 'Abd Allâh Ibn 'Îd Ibn Shâlih al-Mâlikî, penulis menemukan penjelasan lebih detail tentang sikap Islam terhadap pemaksaan mengikuti kebenaran, termasuk di dalamnya pemaksaan memeluk agama. Penulisnya menyatakan, pemaksaan mengikuti kebenaran ada dua macam: yang dibenarkan dan yang tidak dibenarkan dalam Islam. Teori ini menarik untuk dikaji lebih jauh dalam penelitian ini.<sup>37</sup>

Selanjutnya, penulis menelusuri konsep kebebasan beragama menurut Muhammad Ibn Shâlih al-'Utsaimîn dalam buku tafsir Al-Qur`ân karyanya, yaitu Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm dan dalam kumpulan fatwa-fatwanya di antaranya: *Majmu' Fatâwâ wa Rasâil Fadhîlat al-Syaikh Muhammad Ibn Shâlih al-'Utsaimîn, Fatâwâ Arkân al-Islâm, dan al-Fatâwâ al-Syar'iyah fî al-Masâil al-'Ashriyyah min Fatâwâ 'Ulâmâ' al-Balad al-Haram*.

Disamping literatur yang tersebut di atas, penelitian ini juga menggunakan sumber dari Al-Qur`an dan terjemahannya, kitab-kitab tafsir, kitab-kitab hadis baik dalam bahasa Arab maupun bahasa Indonesia dan buku-buku kajian Islam yang berhubungan dengan argumentasi salafi tentang kebebasan beragama dalam perspektif Al-Qur`an. Seperti buku *"Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis Al-*

<sup>36</sup> 'Utsman 'Alî Hasan, "al-Hurriyyah al-Dîniyyah wa 'Uqûbat al-Riddah: Munâqasyât wa Rudûd", dalam *Journal of Faculty of Sharia, Law & Islamic Studies*, 2004, No. 22, Pages 161-220.

<sup>37</sup> 'Abd Allâh Ibn 'Îd Ibn Shâlih al-Mâlikî, "Mauqif al-Islâm min al-Ikrâh 'alâ al-Haqq: Dirâsat Ta'shîliyyah", *Tesis*, Mekah: Umm al-Qura University, 2007, hal. 227.

*Qur`an*” oleh Abd. Moqsih Ghazali (2009), buku “*Apakah Kebebasan Beragama = Bebas Pindah Agama?: Perspektif Hukum Islam dan HAM*” oleh Tri Wahyu Hidayati (2008), buku “*Berislam Secara Toleran: Teologi Kerukunan Umat Beragama*” oleh Irwan Masduki (2011), buku “*Reorientasi Pembaruan Islam: Sekulerisme, Liberalisme, dan Pluralisme Paradigma Baru Islam Indonesia*” oleh Budhy Munawar-Rachman (2011), buku “*Islam dan Liberalisme*” oleh Budhy Munawar-Rachman (2011), buku “*Pluralisme Agama Menurut Al-Qur`an: Telaah Aqidah dan Syari`ah*” oleh Muhammad Amin Suma (2004), dan buku “*Al-Qur`an Kitab Toleransi: Tafsir Tematik Islam Rahmatan Lil `Alamin*” oleh Zuhairi Misrawi (2017).

## H. Metode Penelitian

### 1. Jenis Penelitian dan Sumber Data Penelitian

Penelitian ini termasuk dalam jenis penelitian kepustakaan (*library research*). Data-data penelitian ini seluruhnya diperoleh dari bahan-bahan pustaka tertulis yang berupa buku, skripsi, tesis, disertasi, makalah, jurnal ilmiah, atau literatur-literatur lain.

Sumber data primer adalah sumber data yang diambil dari orang pertama.<sup>38</sup> Karena penelitian ini tentang argumentasi Salafi tentang kebebasan beragama dalam perspektif Al-Qur`an (Studi Kritis Pandangan Muḥammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn) maka sumber data pokok (primer) yang hendak dikaji dalam penelitian ini adalah buku-buku karya Muḥammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn yaitu Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm dan kumpulan fatwa-fatwanya seperti *Majmu’ Fatâwâ wa Rasâil Fadhîlat al-Syaikh Muḥammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn*, *Fatâwâ Arkân al-Islâm*, dan *al-Fatâwâ al-Syar’iyyah fî al-Masâil al-‘Ashriyyah min Fatâwâ ‘Ulâmâ` al-Balad al-Haram*.

Selain itu juga buku-buku orang yang berafiliasi kepada kelompok Salafi yang membahas tentang kebebasan beragama, yaitu *al-Hurriyyah al-Dîniyyah wa ‘Uqûbat al-Riddah: Munâqasyât wa Rudûd* karya ‘Utsman ‘Alî Ḥasan, dan *Mauqif al-Islâm min al-Ikrâh ‘alâ al-Haqq: Dirâsat Ta`shîliyyah* karya ‘Abd Allâh Ibn ‘Îd Ibn Shâlih al-Mâlikî.

Data primer lainnya adalah buku-buku lain yang membahas kebebasan beragama karya ulama non Salafi sebagai pembanding langsung argumentasi ulama-ulama Salafi, yaitu *Hurriyyah al-I’tiqâd fî al-Islâm wa Mu’taridhâtuhâ: al-Qitâl wa al-Dzimmah wa al-Jizyah wa Qatl al-Murtad* karya ‘Adnân Ibrâhîm, *al-Hurriyyah al-Dîniyyah fî al-*

---

<sup>38</sup> Zaimudin *et al.*, *Panduan Penyusunan Tesis dan Disertasi*, Jakarta: Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta, 2014, cet. II, hal. 15.

*Islâm* karya ‘Abd al-Muta’âl al-Sha’îdî, *al-Hurriyyah al-Fikriyyah wa al-Dîniyyah: Ru`yah Islâmiyyah Jadîdah* karya Yahyâ Ridhâ Jâd, dan *al-Hurriyyât min al-Qur`ân al-Karîm: Hurriyah al-Ta`fîkîr wa al-Ta`bîr wa al-I`tiqâd wa al-Hurriyyât al-Syakhshiyah* karya ‘Alî Muḥammad Muḥammad al-Shallâbî.

Selain itu, data-data primer lainnya adalah sebagai berikut:

- a. Al-Qur'an dan terjemahannya Departemen Agama RI.
- b. Buku-buku Tafsir Al-Qur`an di antaranya adalah:
  - 1) *Al-Qur`an dan Tafsirnya Edisi yang disempurnakan* Departemen Agama RI.
  - 2) *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an* karya M. Quraish Shihab.
  - 3) *Tafsîr al-Qur`ân al-`Âzhîm* karya Abû al-Fidâ` Ismâ`îl Ibn ‘Umar Ibn Katsîr.
  - 4) *Tafsîr al-Fakhr al-Râzî* karya Imam Muḥammad al-Râzî.
  - 5) *al-Jâmi` li Ahkâm al-Qur`ân* karya Abû ‘Abd Allâh Muḥammad Ibn Ahmad Ibn Abî Bakr al-Qurthubî.
  - 6) *Mahâsin al-Ta`wîl* karya Muḥammad Jamâl al-Dîn al-Qâsimî.
  - 7) *Fî Zhilâl al-Qur`ân* karya Sayyid Quthb.
  - 8) *Jâmi` al-Bayân `an Ta`wîl Ây al-Qur`ân* karya Abû Ja`far Muḥammad Ibn Jarîr al-Thabarî.
  - 9) *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr* karya Muḥammad al-Thâhir Ibn ‘Âsyûr.
  - 10) *Tafsîr al-Marâghî* karya Ahmad Mushthafâ al-Marâghî.
  - 11) *Tafsîr al-Qur`ân al-Hakîm al-Syahîr bi Tafsîr al-Manâr* karya Muḥammad Rasyîd Ridhâ.
  - 12) *al-Tafsîr al-Munîr fî al-`Aqîdah wa al-Syarî`ah wa al-Manhaj* karya Wahbah al-Zuhailî.
  - 13) *al-Tafsîr al-Hadîts: Tartîb al-Suwar wa Hasaba al-Nuzûl* karya Muḥammad ‘Izzah Darwazah.
  - 14) *al-Tafsîr al-Qur`ânî li al-Qur`ân* karya ‘Abd al-Karîm al-Khathîb.
  - 15) *Taysîr al-Karîm al-Rahmân fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân* karya ‘Abd al-Rahmân Ibn Nâshir Ibn ‘Abd Allâh al-Sa`dî.
  - 16) *al-Tafsîr al-Wasîth li al-Qur`ân al-Karîm* karya Muḥammad Sayyid al-Thanthâwî.
- c. Buku-buku hadis di antaranya adalah:
  - 1) *Shahîh al-Bukhari* karya Imam Bukhari.
  - 2) *Shahîh Muslim* karya Imam Muslim.
  - 3) *Sunan al-Tirmidzî* karya Abû ‘Îsa al-Tirmidzî.
  - 4) *Sunan Ibn Mâjah* karya Muḥammad Ibn Yazîd Ibn Mâjah.

- 5) *Sunan al-Nasâ`î* karya al-Nasâ`î.
- 6) *Sunan Abî Daud* karya Abû Dâwud Sulaimân.
- 7) *Musnad Ahmad Ibn Hanbal* karya Ahmad Ibn Hanbal.

Sedangkan data-data pendukung (sekunder) baik yang ada hubungan langsung maupun tidak langsung adalah sebagai berikut:

- a. Buku-buku tafsir yang dianggap memadai dan mewakili.
- b. Buku-buku yang berisikan pengetahuan tentang Al-Qur`an, atau yang dikenal dengan *'Ulûm al-Qur`ân*.
- c. Kamus-kamus yang memuat daftar kata-kata al-Qur`an, yang isinya merupakan petunjuk praktis untuk menemukan ayat-ayat dan kamus-kamus lain yang relevan dengan pembahasan.
- d. Buku-buku kajian keislaman.
- e. Sumber-sumber lain yang relevan dengan pembahasan.

## 2. Teknik Input dan Analisis Data

Teknik input data atau teknik pengumpulan data merupakan cara yang dilakukan peneliti untuk mengungkap atau menjangkau informasi dari berbagai macam sumber sesuai lingkup penelitian. Teknik pengumpulan data sangat ditentukan oleh metodologi penelitian. Untuk input data penelitian kualitatif dapat diperoleh melalui kuesioner, wawancara, catatan pengamatan, pengambilan foto, perekaman audio dan video.<sup>39</sup>

Sehubungan dengan keterkaitan input data dengan metodologi penelitian, maka penulis melakukan input data atau pengumpulan data dengan menggunakan metode tafsir *maudhû`i* (tematik). Pada metode ini input data atau pengumpulan data dilakukan dengan cara mengumpulkan ayat-ayat Al-Qur`an dari berbagai surah yang berhubungan dengan topik argumentasi salafi tentang kebebasan beragama dalam perspektif Al-Qur`an.

Metode tafsir *maudhû`i* (tematik) adalah suatu metode yang memfokuskan pembahasan pada satu tema tertentu, lalu mencari pendapat Al-Qur`an tentang tema tersebut dengan jalan mengumpulkan semua ayat yang membahasnya, menganalisis, dan menyelaminya ayat demi ayat, lalu mengumpulkannya dalam pikiran ayat yang bersifat umum dihubungkan dengan yang khusus, yang *muthlaq* dikaitkan dengan yang *muqayyad*, dan lain-lain, seraya memperluas ulasan dengan hadis-hadis yang berhubungan untuk kemudian dikonklusikan

---

<sup>39</sup> V. Wiratna Sujarweni, *Metodologi Penelitian*, Yogyakarta: Pustaka Baru Press, 2014, hal. 74.

dalam satu tulisan pendapat menyeluruh dan tuntas menyangkut tema yang dibahas itu.<sup>40</sup>

Menurut al-Farmawi, sebagaimana dikutip oleh Nur Arfiyah Febriani, metode ini mempunyai sejumlah kelebihan, yaitu:

- a. Metode ini mengumpulkan semua ayat yang mempunyai tema yang sama. Ayat yang satu menafsirkan ayat yang lain. Karena itu, metode ini juga, serupa dengan tafsir *bi al-ma`tsûr*, dalam beberapa hal, sehingga lebih mendekati kebenaran.
- b. Peneliti dapat melihat hubungan antar ayat yang mempunyai tema yang sama. Oleh karena itu, metode ini dapat mengetahui esensi, panduan, keelokan dan kesempurnaan Al-Qur`an.
- c. Peneliti dapat mengetahui ide Al-Qur`an yang lengkap dari ayat-ayat yang mempunyai tema yang sama.
- d. Metode ini dapat menghilangkan persepsi pertentangan antar ayat-ayat Al-Qur`an yang selama ini disampaikan oleh pihak-pihak tertentu yang bermaksud buruk, dan dapat menghilangkan persepsi permusuhan antara agama dan ilmu pengetahuan.
- e. Metode ini sesuai dengan tuntutan zaman modern yang mewajibkan kita memformulasikan hukum-hukum universal yang bersumber dari Al-Qur`an bagi seluruh wilayah Islam.
- f. Melalui metode ini, seluruh pendakwah dapat mengetahui semua tema dalam Al-Qur`an. Melalui metode ini pula mereka dapat mengetahui hukum-hukum Allah dengan cara yang gamblang dan mendetail, serta membantu kita untuk menguak misteri dan hal ihwal Al-Qur`an sehingga hati dan akal kita merasa lega dengan ketentuan-ketentuan yang telah diberlakukan-Nya kepada kita.
- g. Metode ini secara umum dapat menolong para penuntut ilmu untuk mengetahui panduan Al-Qur`an tanpa perlu berlelah-lelah menyimak beraneka ulasan dalam buku-buku tafsir.<sup>41</sup>

Ahmad Sayyid al-Kumi, ketua jurusan tafsir Universitas al-Azhar sampai tahun 1981, adalah yang pertama kali memprakarsai metode ini. Tetapi, prosedur-prosedur menjalankan metode ini secara jelas disampaikan oleh ‘Abd al-Hayy al-Farmawi dalam bukunya *al-Bidayah fi al-Tafsir al-Maudu’i* (1977).

Langkah-langkah penafsiran Al-Quran dengan metode tematik dalam bentuk dan tata cara yang disampaikan oleh Ahmad Sayyid al-

---

<sup>40</sup> M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, Tangerang: Lentera Hati, 2015, cet. III, hal. 385.

<sup>41</sup> Nur Arfiyah Febriani, *Ekologi Berwawasan Gender Dalam Perspektif Al-Qur`an*, Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2014, cet. I, hal. 36-37.

Kumi, sebagaimana dikutip oleh Nur Arfiyah Febriani, menggunakan langkah-langkah sebagai berikut:

- a. Menentukan pembahasan Al-Quran yang akan diteliti secara tematik.
- b. Menelusuri dan mengoleksi ayat-ayat sesuai tema yang dibahas.
- c. Menyusun ayat-ayat tersebut secara kronologis (sebab turunnya), mengawalkan ayat Makiyah dari Madaniyah dan disertai penjelasan mengenai latar belakang turunnya ayat.
- d. Memahami hubungan (*munâsabah*) ayat-ayat tersebut.
- e. Merumuskan tema pembahasan dalam kerangka yang sistematis (*outline*).
- f. Menyempurnakan pembahasan dengan hadis-hadis yang berhubungan dengannya.<sup>42</sup>

## I. Jadwal Penelitian

Agar penelitian berlangsung secara efektif dan efisien, maka penulis membuat jadwal penelitian tesis. Adapun batas waktu yang diharapkan untuk menyelesaikannya sekitar 10 bulan, dimulai dari bulan Desember 2018 dan berakhir pada bulan September 2019. Ada beberapa kegiatan yang direncanakan dan dijadwalkan dalam penelitian ini. Jadwal penelitian yang penulis rencanakan tersebut tertulis dalam tabel berikut:

No	Kegiatan	Bulan ke-									
		1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
1	Pembuatan proposal	X									
2	Ujian proposal		X								
3	Pelaksanaan penelitian	X	X	X	X	X	X				
4	Pengolahan data, analisis data, dan penyusunan laporan							X			

<sup>42</sup> Nur Arfiyah Febriani, *Ekologi Berwawasan Gender Dalam Perspektif Al-Qur'an*, hal. 37-38.

5	Ujian progress report I								X		
6	Ujian progress report II									X	
7	Ujian tesis tertutup										X
8	Perbaikan tesis										X

## J. Sistematika Penulisan

Dalam penulisan tesis ini, sistematikanya akan dibagi menjadi lima bab. Masing-masing bab akan dibagi-bagi lagi menjadi sub bab-sub bab. Dan secara detail dapat diuraikan sebagai berikut:

Bab pertama berisi pendahuluan yang menguraikan latar belakang masalah penelitian, identifikasi masalah, pembatasan dan perumusan masalah, tujuan dan manfaat penelitian, metode penelitian, kerangka teori, tinjauan pustaka, metode penelitian, dan sistematika penulisan.

Adapun bab kedua mengkaji biografi Muhammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn dari mulai latar belakang pendidikan, karya-karya, dan cara pandangannya dalam beragama.

Yang berikutnya bab ketiga, di dalamnya membahas tentang konsep kebebasan beragama yang mencakup sejarah dan pengertiannya, cakupan hak kebebasan beragama, dan diskursus konsep kebebasan beragama dalam Islam.

Pada bab keempat menjelaskan kekuatan argumentasi konsep kebebasan beragama Muhammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn. Dalam bab ini dibahas tentang pandangan para mufasir Salafi Kontemporer tentang konsep kebebasan beragama, konsep kebebasan beragama Muhammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn, metode dan pendekatan penafsiran Al-Qur`an Muhammad Ibn Shâlih Al-‘Utsaimîn tentang ayat-ayat kebebasan beragama, dan nilai keadilan dalam konsep kebebasan beragama menurut pandangan Muhammad Ibn Shâlih Al-‘Utsaimîn.

Akhirnya pada bab kelima yakni bab penutup, penulis mengemukakan beberapa kesimpulan secara menyeluruh mengenai argumentasi Salafi tentang kebebasan beragama dalam perspektif Al-Qur`an (Studi Kritis Pandangan Muhammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn). Hal itu karena penelitian ini dimaksudkan untuk penegas jawaban atas permasalahan yang telah disampaikan sebelumnya dalam perumusan

masalah. Setelah itu penulis melengkapi tesis ini dengan daftar pustaka sebagai rujukan.



## **BAB II**

### **BIOGRAFI MUHAMMAD IBN SHĀLIH AL-‘UTSAIMĪN**

#### **A. Latar Belakang Pendidikannya**

##### **1. Keluarganya**

Nama lengkapnya adalah Muḥammad Ibn Shālih Ibn ‘Utsaimīn al-Muqbil al-Wuhaibī al-Tamīmī. Nama kunyahnya adalah Abu ‘Abd Allāh. Ia dilahirkan di kota ‘Unaizah, salah satu kota di wilayah Qasīm, 27 Ramadhan 1347 H.

Ia memiliki tiga saudara kandung. Pertama, Dr. ‘Abdullāh yang menjadi Kepala Jurusan Sejarah Universitas Raja Sa’ud di Riyadh, Sekertaris Jenderal Hadiah Raja Faishal, dan anggota Majelis Syura. Kedua, Ustadz ‘Abd al-Raḥmān yang menjadi Kepala Bidang Manajemen dan Administrasi Keuangan Kota Sains dan Teknologi Raja ‘Abd al-‘Azīz (*King Abdulaziz City for Science and Technology* [KACST]). Ketiga, istri dari sepupu Muḥammad al-Sulaimān al-‘Utsaimīn.<sup>1</sup>

Ibn ‘Utsaimīn menikah dengan seorang perempuan bernama Karīmah Muḥammad Ibrāhīm Manshūr al-Turkiy. Darinya ia memiliki delapan anak. Lima laki-laki, yaitu ‘Abdullāh, ‘Abd al-Raḥmān,

---

<sup>1</sup> ‘Ishām Ibn ‘Abd al-Mun’im al-Marrī, *al-Durr al-Tsamīn fī Tarjamat Faqīh al-Ummah al-‘Allāmah Ibn ‘Utsaimīn*, Iskandariyah: Dār al-Bashīrah, t.th, hal. 20.

Ibrâhîm, ‘Abd al-‘Azîz, dan ‘Abd al-Raḥîm, dan tiga perempuan. Dari mereka ia mempunyai dua puluh cucu.<sup>2</sup>

Ibn ‘Utsaimîn wafat pada usia 74 tahun pada hari Rabu 15 Syawwâl 1421 H di Rumah Sakit Militer Jeddah karena sudah lama menderita sakit kanker dan pneumonia (radang paru-paru).<sup>3</sup>

## 2. Perjalanannya dalam Menuntut Ilmu

‘Ishâm Ibn ‘Abd al-Mun’im al-Marrî, salah seorang murid Ibn ‘Utsaimîn, membagi perjalanan gurunya ini menjadi empat fase.

### a. Fase Pertama:

Ibn ‘Utsaimîn dilahirkan di tengah keluarga yang terkenal agamis dan istiqamah. Tahap pertama perjalanannya menuntut ilmu dimulai dengan berguru kepada kakek dari jalur ibunya Syaikh ‘Abd al-Raḥmân Ibn Sulaimân Âl Dâmigh. Ia belajar dan menyetorkan bacaan Al-Qur`an kepadanya dengan melihat. Di madrasah gurunya ini juga Ibn ‘Utsaimîn belajar menulis, menghitung dan beberapa bidang sastra.<sup>4</sup> Sedangkan hafalan Al-Qur`annya ia setorkan kepada gurunya yang lain, ‘Alî Ibn ‘Abd Allâh al-Syahîtan, selama enam bulan.<sup>5</sup> Ia dapat menghafal Al-Qur`an di luar kepala dalam usia yang belum genap 14 tahun.<sup>6</sup>

Ia diberikan kecerdasan dan kebersihan jiwa, cita-cita tinggi, dan semangat dalam menuntut ilmu sehingga ia rajin menghadiri majelis-majelis para ulama yang mengajarkan ilmunya. Di antaranya adalah majelis ilmu yang diajar oleh ahli tafsir dan fikih ‘Abd al-Raḥmân Ibn Nâshir al-Sa’dî.

### b. Fase Kedua:

al-Sa’dî menugaskan dua muridnya untuk mengajar murid-murid yang masih kecil. Dua murid tersebut adalah ‘Alî al-Shâlihiy dan Muḥammad Ibn ‘Abd al-‘Azîz al-Muthawwa’. Kepada yang kedua Ibn ‘Utsaimîn belajar *Mukhtashar al-‘Aqîdah al-Wâsithiyyah, Minhâj al-Sâlikîn fî al-Fiqh* (kedua buku ini karya al-Sa’dî), *al-Âjurumiyyah, Alfîyyah Ibn Mâlik* dalam ilmu nahwu dan sharaf.

<sup>2</sup> ‘Ishâm Ibn ‘Abd al-Mun’im al-Marrî, *al-Durr al-Tsamîn fî Tarjamat Faqîh al-Ummah al-‘Allâmah Ibn ‘Utsaimîn*, hal. 19.

<sup>3</sup> ‘Ishâm Ibn ‘Abd al-Mun’im al-Marrî, *al-Durr al-Tsamîn fî Tarjamat Faqîh al-Ummah al-‘Allâmah Ibn ‘Utsaimîn*, hal. 394.

<sup>4</sup> Muḥammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn, *Ahkâm min al-Qur`ân al-Karîm*, Riyadh: Madâr al-Wathan li al-Nasyr, 2013, cet. II, hal. 7.

<sup>5</sup> ‘Ishâm Ibn ‘Abd al-Mun’im al-Marrî, *al-Durr al-Tsamîn fî Tarjamat Faqîh al-Ummah al-‘Allâmah Ibn ‘Utsaimîn*, hal. 23-24.

<sup>6</sup> Muḥammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn, *al-Ilmâm bi Ba’dh Âyât al-Ahkâm Tafsîran wa Istimbâthan*, Qashîm: Mu`assasah al-Syaikh Muḥammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn al-Khairiyyah, 1436 H, cet. I, hal. 7.

Di antara guru Ibn ‘Utsaimîn selain kedua murid al-Sa’dî di atas adalah ‘Abd al-Rahmân Ibn ‘Audân, salah seorang ulama dan qadhi di ‘Unaizah. kepadanya ia belajar ilmu *farâ'idh* dan fikih. Sebagaimana ia juga berguru kepada ‘Abd al-Razzâq ‘Afifi dalam bidang nahwu dan balaghah saat ia ditugaskan mengajar di kota ‘Unaizah.<sup>7</sup>

c. Fase Ketiga:

Setelah selesai belajar kepada al-Muthawwa’ umurnya sekitar 18 tahun. Ia telah menjadi pemuda yang matang, kritis, dan cerdas. Dengan selesai berguru kepada al-Muthawwa’ ia telah melalui tahapan belajar yang telah digariskan oleh al-Sa’dî sebagai guru utama pertamanya. Pada tahap-tahap sebelumnya Ibn ‘Utsaimîn telah menguasai dasar-dasar ilmu agama yang cukup bagus dan dasar ilmu agama yang paling utama adalah hafalan Al-Qur`annya yang kuat.

Pada tahap ini Ibn ‘Utsaimîn melanjutkan perjalanannya dalam menuntut ilmu dengan belajar langsung kepada al-Sa’dî yang bergelar *‘Allâmah al-Qashîm*.<sup>8</sup> Ibn ‘Utsaimîn mendapatkan perhatian khusus dari gurunya ini karena memiliki kecerdasan yang melebihi teman-teman sebayanya. Hubungan keduanya juga sangat erat bukan hanya sekedar hubungan murid dan guru tetapi juga karena ada hubungan nasab antara keduanya.<sup>9</sup> al-Sa’dî disebut sebagai guru besar pertamanya karena ia lebih banyak mengambil ilmu dan metode belajar mengajar dari gurunya ini dibanding guru-gurunya yang lain. Juga karena ia banyak terpengaruh oleh gurunya ini dalam hal metode dan cara belajarnya, cara mengajar, dan kedisiplinannya mengikuti dalil.<sup>10</sup>

al-Sa’dî memberikan pengaruh besar kepada Ibn ‘Utsaimîn dalam ilmu, akhlak, dakwah, cara mengajar, karya-karyanya, dan cara bersikapnya terhadap orang lain. Ini berdasarkan kesaksian dari Ibn ‘Utsaimîn sendiri ketika menceritakan gurunya tersebut:

“Ia orang yang cukup langka di masanya dalam hal ibadah, ilmu dan akhlaknya karena ia memperlakukan semua orang baik

<sup>7</sup> Muḥammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn, *Aḥkâm min al-Qur`ân al-Karîm*, hal. 8.

<sup>8</sup> Gelar yang diberikan kepada al-Sa’dî oleh ‘Abd Allâh Ibn Muḥammad Ibn Aḥmad ath-Thayyâr dalam karyanya *Atsar ‘Allâmah al-Qashîm*. ‘Abd Allâh Ibn Muḥammad Ibn Aḥmad al-Thayyâr, *Atsar ‘Allâmah al-Qashîm*, t.tp., t.p., 1412 H. Buku ini didownload dari <https://www.alukah.net/library/0/21614/> pada 8 Februari 2020.

<sup>9</sup> ‘Ishâm Ibn ‘Abd al-Mun`im al-Marrî, *al-Durr al-Tsamîn fî Tarjamat Faqîh al-Ummah al-‘Allâmah Ibn ‘Utsaimîn*, hal. 30.

<sup>10</sup> Muḥammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn, *al-Ilmâm bi Ba’dh Âyât al-Aḥkâm Tafsiiran wa Istinbâthan*, hal. 8.

dewasa maupun anak kecil sesuai dengan proporsinya. Ia biasa mencari orang-orang fakir untuk memenuhi kebutuhan mereka dengan tangannya sendiri. Ia sangat sabar dalam menghadapi perilaku buruk dan gangguan dari orang lain. Ia suka memaafkan kesalahan orang lain dengan memberikan pemakluman atas kesalahannya.”<sup>11</sup>

Ibn ‘Utsaimîn belajar kepada gurunya ini dalam bidang ilmu tafsir, fikih dan ushul fikih, farâidh, mushthalah hadis, tauhid serta nahwu dan sharaf.<sup>12</sup> Di antara buku-buku yang ia sebutkan yang dipelajarinya kepada gurunya ini adalah *Qathr al-Nadâ wa Ball al-Shadâ* karya Ibnu Hisyâm, *Zâd al-Mustaqni’ fî Ikhtishâr al-Muqni’*, *al-‘Aqîdah al-Wâsithiyyah*, *al-Muntaqâ fî al-Ḥadîts*, dan buku-buku lainnya.<sup>13</sup>

Setelah tujuh tahun belajar kepada al-Sa’dî, tepatnya pada tahun 1371 H, ia diberi tugas mengajar murid-murid kelas pemula dengan bimbingan dan arahan langsung dari gurunya ini.

Di atas telah dijelaskan di atas metode inilah yang digunakan oleh al-Sa’dî dalam mendidik murid-muridnya. Murid yang sudah dikategorikan senior diberi tugas mengajar murid-murid pemula. Setelah Ibn ‘Utsaimîn belajar dalam kelas pemula kepada al-Muthawwa’, sekarang ia naik tingkat menjadi guru untuk kelas pemula di bawah arahan gurunya langsung, al-Sa’dî.

Tidak berselang lama, pada tahun itu pula, *Ma’had ‘Ilmî* di Riyâdh mulai dibuka. Ide untuk melanjutkan studinya ke lembaga itu pun mulai menggoda murid yang rajin ini. Ia pun meminta saran kepada orang-orang yang ada di sekitarnya, di antaranya al-Shâlihî. al-Shâlihî pun menyarankannya untuk mewujudkan ide bagus itu. Dan tentunya setelah minta izin kepada guru besarnya, al-Sa’dî.<sup>14</sup>

Dari sini mulailah fase baru dan penting dalam kehidupan Ibn ‘Utsaimîn. Ia sering mondar-mandir antara Riyâdh dan ‘Unaizah dan bagaimana ia mengumpulkan antara madrasah hadis dan fikih.

---

<sup>11</sup> ‘Abd Allâh Ibn Muḥammad al-Thayyâr dan Sulaimân Ibn ‘Abd Allâh Abâ al-Khail, *Fiqh al-Syaikh Ibn Sa’dî*, Riyâdh: Dâr al-‘Âshimah, 1996, cet. I, Juz 1, hal. 76.

<sup>12</sup> ‘Ishâm Ibn ‘Abd al-Mun’im al-Marrî, *al-Durr al-Tsamîn fî Tarjamat Faqîh al-Ummah al-‘Allâmah Ibn ‘Utsaimîn*, hal. 45.

<sup>13</sup> ‘Ishâm Ibn ‘Abd al-Mun’im al-Marrî, *al-Durr al-Tsamîn fî Tarjamat Faqîh al-Ummah al-‘Allâmah Ibn ‘Utsaimîn*, hal. 46.

<sup>14</sup> ‘Ishâm Ibn ‘Abd al-Mun’im al-Marrî, *al-Durr al-Tsamîn fî Tarjamat Faqîh al-Ummah al-‘Allâmah Ibn ‘Utsaimîn*, hal. 47.

d. Fase Keempat:

Tidak diragukan lagi bahwa fase ini adalah fase transformasi penting dalam kehidupan Ibn ‘Utsaimîn. Di fase ini terbuka cakrawala baru dalam ilmu pengetahuannya.

Pada tahun 1372 H dan setahun setelah dibukanya *Ma’had ‘Ilmi*, Ibn ‘Utsaimîn mulai belajar di *ma’had* tersebut. Saat itu *Ma’had ‘Ilmi* menerapkan sistem akselerasi. Hal ini diceritakan sendiri oleh Ibn ‘Utsaimîn:

“Saya masuk di *Ma’had ‘Ilmi* sejak tahun kedua. Saya melanjutkan ke sana atas arahan dari ‘Alî al-Shâlihî, dan setelah minta izin kepada gurunya, al-Sa’dî. Saat itu *ma’had* terbagi menjadi dua jalur: jalur khusus dan umum. Saya sendiri masuk di jalur khusus. Yang ingin akselerasi dengan melompat ke tingkat selanjutnya ia harus belajar saat liburan, kemudian ikut ujian pada awal tahun kedua. Jika lulus, ia dapat naik tingkat ke tingkat selanjutnya. Dengan mengambil jalur akselerasi ini saya dapat menghemat waktu belajar.”

Dari keterangan ini dapat diketahui usianya sudah 25 tahun saat masuk ke *Ma’had ‘Ilmi*. Usia yang cukup matang dari sisi ilmu dan fisik. Kematangan ilmunya diperoleh setelah melewati fase ketiga, yaitu saat menjadi murid para ulama ‘Unaizah, terutama Ibn al-Sa’dî.

Dengan kematangan tersebut ia sudah memiliki kompetensi untuk mengambil faidah dari para guru di *ma’had* dan menyerap ilmu-ilmu mereka. Saat itu di *Ma’had ‘Ilmi* berkumpul para ulama pilihan yang jarang sekali ditemukan berkumpul dalam satu tempat. Ada Muḥammad al-Amîn al-Syinqithî (ahli tafsir), ‘Abd al-‘Azîz Ibn ‘Abdullâh Ibn Bâz (ahli hadis), dan ‘Abd al-Razzâq ‘Afîfî (ahli fikih), dan lain-lain.

Sedangkan pimpinan *ma’had* saat itu dipegang oleh Muḥammad Ibn Ibrâhîm Ibn ‘Abd al-Lathîf Ibn ‘Abd al-Raḥmân Ibn Ḥasan Ibn Muḥammad Ibn ‘Abd al-Waḥhâb. Dialah pemilik ide pendirian *Ma’had ‘Ilmi* tersebut. Ia menyampaikan idenya kepada raja Saudi dan sang raja pun menyetujui ide tersebut.<sup>15</sup>

Selama belajar di *Ma’had ‘Ilmi* Riyadh ia juga banyak mengambil ilmu dari guru-guru lain yang mengajar di *ma’had* tersebut. Di antaranya ‘Abd al-‘Azîz Ibn Rasyîd (ahli fikih) dan ‘Abd al-Raḥmân al-Afrîqî (ahli hadis). Ia juga datang ke masjid

---

<sup>15</sup> ‘Ishâm Ibn ‘Abd al-Mun’im al-Marrî, *al-Durr al-Tsamîn fî Tarjamat Faqîh al-Ummah al-‘Allâmah Ibn ‘Utsaimîn*, hal. 48-49.

untuk belajar kepada ‘Abd al-‘Azîz Ibn ‘Abdullâh Ibn Bâz buku *Shahîh al-Bukhârî*, buku-buku karya Ibn Taimiyah, ilmu hadis, dan fikih perbandingan madzhab.<sup>16</sup>

Ibn Bâz ini adalah guru besar kedua bagi Ibn ‘Utsaimîn karena besarnya pengaruh gurunya ini kepadanya setelah pengaruh al-Sa’dî yang menjadi guru besar pertama baginya. Ia berkata tentang gurunya ini, “Saya terpengaruh oleh Syaikh Abd al-‘Azîz Ibn Bâz *hafizhahullah* dalam hal perhatiannya terhadap hadis dan kemuliaan akhlakannya serta sifatnya yang mudah menolong orang lain.”<sup>17</sup>

Kemudian pada tahun 1374 H ia kembali ke kota kelahirannya, ‘Unaizah, untuk melanjutkan belajar kepada guru besar pertamanya, al-Sa’dî, dan melanjutkan studinya yang berafiliasi kepada Fakultas Syariah Universitas Islam Imam Muhammad Ibn Saud sampai lulus menjadi sarjana.<sup>18</sup>

## B. Karya-Karyanya

Ibn ‘Utsaimîn meninggalkan banyak karya ilmiah di banyak bidang, baik dalam bentuk audio maupun tulisan dalam bidang akidah, fikih, hadis, akhlak, *sulûk*, muamalah dan lain-lain. Hal ini memudahkan orang-orang dalam mengambil faidah darinya baik dari kalangan awam maupun para penuntut ilmu.

Antusiasme masyarakat terhadap karya-karya ilmiah tersebut sangat besar. Hal itu dikarenakan kepercayaan mereka terhadap kapasitas dan kompetensi Ibn ‘Utsaimîn sehingga ia layak untuk berijtihad mengeluarkan hukum syar’i, berfatwa dan menulis buku.

Karya-karya Ibn ‘Utsaimîn memiliki keistimewaan dengan kejelasan bahasanya, kandungannya, tidak bertele-tele, tidak rumit, tidak terlalu panjang yang dapat membuat bosan dan juga tidak terlalu singkat yang menyebabkan tidak mengena pada inti persoalan.

Setiap persoalan didukung dengan dalil-dalil yang shahih, penjelasan alasan-alasan yang relevan, serta analogi-analogi yang jelas. Ditambah penyusunan bab yang tepat, pembagian yang tepat dalam hal-hal yang membutuhkan pembagian.<sup>19</sup>

Di sini penulis membagi karya-karya Ibn ‘Utsaimîn dalam dua bagian. Bagian pertama tentang karya-karya khusus di bidang tafsir Al-Qur`an. Bagian kedua tentang karya-karya di luar bidang tafsir Al-Qur`an.

<sup>16</sup> Muḥammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn, *Aḥkâm min al-Qur`ân al-Karîm*, hal. 8-9.

<sup>17</sup> Muḥammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn, *Fath̃ al-Mu`în fî al-Ta`lîq ‘alâ Iqtidhâ` al-Shirâth al-Mustaqîm*, t.tp., Dâr al-Anshâr, t.th, hal. 16.

<sup>18</sup> Muḥammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn, *Aḥkâm min al-Qur`ân al-Karîm*, hal. 9.

<sup>19</sup> Nâshir Ibn Musfir al-Zahrânî, *Ibn ‘Utsaimîn al-Imâm al-Zâhid*, Dammâm: Dâr Ibn al-Jauzî, 2001, cet. I, hal. 32.

## 1. Karya Khusus Dalam Bidang Tafsir Al-Qur`an

al-Buraidî mengklasifikasi karya-karya Ibn ‘Utsaimîn dalam bidang tafsir Al-Qur`an menjadi lima klasifikasi:

### a. Tafsir Langsung Dari Mushaf Al-Qur`an

Tafsir ini karya tafsir Ibn ‘Utsaimîn yang paling luas. Ia memulainya dari surat *al-Fâtiḥah* pada tahun 1407 H dan baru sampai ayat 52 surat *al-An`âm* ia sudah wafat. Yang sudah dicetak dari pelajaran tafsir tersebut adalah sebagai berikut:

#### 1) *Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm: al-Fâtiḥah - al-Baqarah*

Diterbitkan pertama kali pada bulan Shafar 1423 H oleh penerbit Dâr Ibn al-Jauzî, Dammam, KSA. Terdiri dari 3 jilid dengan jumlah halaman lebih dari 1300 halaman. Dan muqaddimah jilid pertama berisi buku *Ushûl fî al-Tafsîr*.

#### 2) *Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm: Sûrat Âli ‘Imrân*

Cetakan ketiga diterbitkan pada tahun 1435 H oleh penerbit Dâr Ibn al-Jauzî, Dammam, KSA. Terdiri dari 2 jilid. Jilid 1 sampai ayat 103 dan berisi 612 halaman. Sedangkan jilid 2 sampai akhir surat ayat 200 dan berisi 608 halaman.

#### 3) *Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm: Sûrat al-Nisâ`*

Cetakan pertama diterbitkan pada tahun 1430 H oleh penerbit Dâr Ibn al-Jauzî, Dammam, KSA. Terdiri dari 2 jilid. Jilid 1 sampai ayat 79 dan berisi 623 halaman. Sedangkan jilid 2 sampai akhir surat ayat 176 dan berisi 592 halaman.

#### 4) *Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm: Sûrat al-Mâidah*

Cetakan kedua diterbitkan pada tahun 1435 H oleh penerbit Dâr Ibn al-Jauzî, Dammam, KSA. Terdiri dari 2 jilid. Jilid I sampai ayat 50 dan berisi 536 halaman. Sedangkan jilid 2 sampai akhir surat ayat 120 dan berisi 630 halaman.

#### 5) *Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm: Sûrat al-An`âm*

Cetakan pertama diterbitkan pada tahun 1433 H oleh penerbit Dâr Ibn al-Jauzî, Dammam, KSA. Hanya 1 jilid, hanya sampai ayat 53, dan berisi 295 halaman.

### b. Komentar Atas Tafsîr al-Jalâlain

Tafsir ini dimulai dari surat *al-Nûr* sampai ayat 45 surat *al-Zukhruf*, namun ia belum menyelesaikannya. Hal ini karena asal dari karya tafsir ini adalah pelajaran tafsir yang disampaikan khusus pada liburan musim panas kepada para penuntut ilmu setiap pagi dari pukul 8 pagi sampai pukul 10 atau 11 pagi. Dan pelajaran tafsir terakhir yang disampaikan pada tahun wafat Ibn ‘Utsaimîn adalah ayat 45 surat *al-Zukhruf*. Oleh karena itu, tafsir surat *al-Zukhruf* sebagai tafsir Al-Qur`an terakhir tentang komentar dan catatan Ibn

‘Utsaimîn atas *Tafsîr al-Jalâlain* dan itu pun hanya sampai ayat 45.<sup>20</sup>

Secara rinci karya tafsir Ibn ‘Utsaimîn yang masuk kategori ini adalah sebagai berikut:

- 1) *Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm: Sûrat al-Nûr.*
  - 2) *Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm: Sûrat al-Furqân.*
  - 3) *Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm: Sûrat al-Syu`arâ`.*
  - 4) *Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm: Sûrat al-Naml.*
  - 5) *Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm: Sûrat al-Qashash.*
  - 6) *Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm: Sûrat al-‘Ankabût.*
  - 7) *Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm: Sûrat al-Rûm.*
  - 8) *Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm: Sûrat Luqmân.*
  - 9) *Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm: Sûrat al-Sajdah.*
  - 10) *Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm: Sûrat al-Ahzâb.*
  - 11) *Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm: Sûrat Saba`.*
  - 12) *Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm: Sûrat Fâthir.*
  - 13) *Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm: Sûrat Yâsîn.*
  - 14) *Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm: Sûrat al-Shâffât.*
  - 15) *Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm: Sûrat Shâd.*
  - 16) *Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm: Sûrat al-Zumar.*
  - 17) *Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm: Sûrat Ghâfir.*
  - 18) *Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm: Sûrat Fushshilat.*
  - 19) *Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm: Sûrat al-Syûrâ.*
  - 20) *Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm: Sûrat al-Zukhruf.*
- c. Hukum-hukum dari Al-Qur`an

Karya Ibn ‘Utsaimîn yang berkaitan dengan hukum-hukum dalam Al-Qur`an adalah *Ahkâm min al-Qur`ân al-Karîm*. Asal buku ini adalah tafsir Al-Qur`an khusus membahas berbagai faidah dan hukum yang ada dalam Al-Qur`an yang disiarkan di radio. Pembahasannya hanya sampai ayat ke 30 dari surat Âli ‘Imrân. Buku ini dicetak oleh penerbit Madâr al-Wathan li al-Nasyr dalam dua jilid. Naskah ini pada edisi cetakan II terbit tahun 2013. Jilid pertama setebal 682 halaman dan jilid kedua setebal 664 halaman.<sup>21</sup>

- d. Pembahasan Sebagian Ayat Hukum

Karya Ibn ‘Utsaimîn ini berjudul *al-Ilmâm bi Ba’dh Âyât al-Ahkâm Tafsîran wa Istinbâthan*. Karya ini asalnya adalah buku

---

<sup>20</sup> ‘Ishâm Ibn ‘Abd al-Mun`im al-Marrî, *al-Durr al-Tsamîn fî Tarjamat Faqîh al-Ummah al-‘Allâmah Ibn ‘Utsaimîn*, hal. 350 dan Muḥammad Ibn Shâlih Ibn ‘Utsaimîn, *Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm: Sûrat al-Zukhruf*, Qashîm: Mu`assasah Muḥammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn al-Khairiyyah, 1436 H, cet. I, hal. 172.

<sup>21</sup> Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Ibrâhîm al-Buraidî, *Juhûd al-Syaikh Ibn ‘Utsaimîn wa Ârâ`uhu fî al-Tafsîr wa ‘Ulûm Al-Qur`ân*, Riyadh: Maktabah al-Rusyid, 2005, cet. I, hal. 78.

panduan untuk *ma'had-ma'had 'ilmî* tingkat *mutassithah* (setingkat SMP) dan *tsânawiyah* (setingkat SMA) di bawah Universitas Islam Imam Muhammad Ibn Saud. Buku ini adalah karya Ibn 'Utsaimîn yang pertama ditulis dalam bidang tafsir.<sup>22</sup>

e. Tafsir Sebagian Juz, surat dan Ayat Secara Acak

1) Tafsir Surat-surat *Mufashshal*

Tafsir surat-surat *mufashshal* dicetak dalam dua buku. *Pertama*, *Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm: al-Hujurât, Qâf, al-Dzâriyât, al-Thûr, al-Najm, al-Qamar, al-Rahmân, al-Wâqi'ah, al-Hadîd*, dan *kedua*, *Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm: Juz 'Amma*.

Asal kedua karya tafsir ini adalah pelajaran tafsir yang disampaikan kepada orang-orang awam, bukan khusus untuk para penuntut ilmu. Dimulai dari tafsir juz 'Amma. Setelah selesai dari juz 30, ia memulai lagi dari surat *al-Hujurât*. Belum selesai dari menyempurnakan pelajaran tafsir surat-surat *mufashshal* ini, ajal sudah menjemputnya. Pelajaran tafsir ini baru sampai pada ayat ke-16 surat *al-Mujâdilah*. Dan tafsir surat *al-Mujâdilah* tidak dimasukkan dalam buku tafsir kedua dari tafsir surat-surat *mufashshal*.

Kedua karya ini diterbitkan oleh penerbit Dâr al-Tsurayyâ li al-Nasyr. *Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm: al-Hujurât, Qâf, al-Dzâriyât, al-Thûr, al-Najm, al-Qamar, al-Rahmân, al-Wâqi'ah, al-Hadîd* yang naskahnya penulis miliki dalam bentuk e-book adalah cetakan I yang terbit tahun 2004 dan dicetak dengan ketebalan 448 halaman. Sedangkan *Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm: Juz 'Amma* yang naskahnya penulis miliki dalam bentuk e-book juga adalah cetakan II yang terbit tahun 2002 dan dicetak setebal 360 halaman. Dalam cetakan buku tafsir ini diawali dengan tafsir surat *al-Fâtihah*.

2) Tafsir Surat *al-Kahf*

Karya Ibn 'Utsaimîn tentang tafsir surat *al-Kahf* ini berjudul *Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm: Sûrat al-Kahf*. Cetakan I buku ini diterbitkan oleh penerbit Dâr Ibn al-Jauzî pada cetakan pertamanya dengan ketebalan 158 halaman. Karya ini ditranskrip oleh Shâlih al-Shâlih, anggota dewan pengajar Universitas Malik Sa'ûd cabang Qasîm, dari kaset tafsir surat *al-Kahf*, kemudian hasilnya diperiksa sendiri oleh Ibn 'Utsaimîn sendiri. Pekerjaan Shâlih al-Shâlih ini dibantu oleh 'Alî Ibn Sâlim Bâwazîr, salah

---

<sup>22</sup> Ahmad Ibn Muhammad Ibn Ibrâhîm al-Buraidî, *Juhûd al-Syaikh Ibn 'Utsaimîn wa Ârâ'uhi fi al-Tafsîr wa 'Ulûm Al-Qur`ân*, hal. 82.

satu murid Ibn ‘Utsaimîn. Dan sebelum dicetak dan diterbitkan, naskah transkrip tafsir ini diperiksa lagi oleh Komite Ilmiah Mu`assasah al-Syaikh Muḥammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn.<sup>23</sup>

### 3) Tafsir Ayat Kursi

Karya Ibn ‘Utsaimîn tentang tafsir ayat Kursy berjudul *Tafsîr Âyah al-Kursî*. Karya ini tergolong buku kecil karena hanya setebal 32 halaman. Buku ini cetakan pertama dengan penerbit Dâr al-Madâ`in al-‘Ilmiyyah terbit pada tahun 2002. Faidah dari ayat Kursi yang disebutkan dalam karya ini mencapai 40 faidah.<sup>24</sup>

Tafsir ayat Kursi ini dijelaskan dari halaman 3 sampai halaman 25. Dan faidah yang terkandung dari ayat ini dijelaskan mulai halaman 25 sampai halaman 32.<sup>25</sup>

### 4) Tafsir Ayat *al-Thahârah* dari Surat *al-Mâ`idah*

Karya ini juga hanya buku kecil yang berisikan 49 halaman. Tafsir ayat *al-Thahârah* ini tidak diambil dari tafsir surat *al-Mâ`idah*. Karena asalnya adalah ceramah yang pernah disampaikan oleh Ibn ‘Utsaimîn yang kemudian ditranskrip dan dicetak dalam buku tersendiri. Buku ini dicetak oleh penerbit Dâr al-Nafâ`is Kuwait.<sup>26</sup>

### 5) Tafsir Ayat-ayat Sepuluh Wasiat dalam Surat *al-An`âm*

Karena begitu pentingnya sepuluh wasiat dalam surat *al-An`âm* ini, Ibn ‘Utsaimîn menafsirkan dalam sebuah ceramah yang selanjutnya isinya ditranskrip dan dicetak dalam *Majmu` Fatâwâ wa Rasâil*.<sup>27</sup> Penjelasannya tertulis dalam 29 halaman dan perlu diketahui bahwa ia juga menafsirkan ayat sepuluh wasiat ini dalam buku *al-Qaul al-Mufîd*.<sup>28</sup>

<sup>23</sup> Muḥammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn, *Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm: Sûrat al-Kahf*, Dammâm: Dâr Ibn al-Jauzî, 1423 H, cet. I, hal. 5-6.

<sup>24</sup> Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Ibrâhîm al-Buraidî, *Juhûd al-Syaikh Ibn ‘Utsaimîn wa Ârâ`uhu fî al-Tafsîr wa ‘Ulûm Al-Qur`ân*, hal. 95.

<sup>25</sup> Muḥammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn, *Tafsîr Âyah al-Kursî*, Kairo: Dâr al-Madâ`in al-‘Ilmiyyah, 2002, cet. I.

<sup>26</sup> Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Ibrâhîm al-Buraidî, *Juhûd al-Syaikh Ibn ‘Utsaimîn wa Ârâ`uhu fî al-Tafsîr wa ‘Ulûm Al-Qur`ân*, hal. 95.

<sup>27</sup> Muḥammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn, *Majmu` Fatâwâ wa Rasâil Fadḥîlat al-Syaikh Muḥammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn*, Riyâdh: Dâr al-Tsurâyyâ li al-Nasyr, 1996, cet. I, jilid 7, hal. 277-309.

<sup>28</sup> Muḥammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn, *al-Qaul al-Mufîd ‘alâ Kitâb al-Tauḥîd*, t.tp., Dâr al-‘Âshimah, t.th., juz 1, hal. 31-39 dan Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Ibrâhîm al-Buraidî, *Juhûd al-Syaikh Ibn ‘Utsaimîn wa Ârâ`uhu fî al-Tafsîr wa ‘Ulûm Al-Qur`ân*, hal. 96.

6) Tafsir firman Allah swt “*Yâ Nisâ` al-Nabiyy*”

Karya ini sangat berharga dalam menjelaskan ayat ini. Ditranskrip dari kaset dan ditambahi dengan beberapa faidah dan koreksi. Kemudian dicetak dalam bentuk buku kecil. Ibn ‘Utsaimîn juga menafsirkan ayat ini dalam tafsir surat *al-Ahzâb*.<sup>29</sup>

## 2. Karya-karya non Tafsir Al-Qur`an

Di antara karya-karya Ibn ‘Utsaimîn di luar bidang tafsir Al-Qur`an adalah sebagai berikut:

- 1) *Al-Ibdâ` fî Kamâl al-Syar` wa al-Ibtidâ`*.
- 2) *Atsar al-Ma`âshî `alâ al-Fard wa al-Mujtama`*.
- 3) *Ahkâm al-Udhhiyyah wa al-Dzakâh*.
- 4) *Sab`ûna Su`âlan `an Ahkâm al-Janâ`iz*.
- 5) *Sittûna Su`âlan `an Ahkâm al-Haidh*.
- 6) *Ahkâm al-Shiyâm wa Fatâwâ al-I`tikâf*.
- 7) *Ahkâm Qashr al-Shalâh li al-Musâfir*.
- 8) *Al-Ikhtiyârât wa al-Tarjîhât, dikumpulkan dan disusun oleh `Abdullâh Ibn Yûsuf al-Hâfi*.
- 9) *Irsyâd al-`Ibâd ilâ Ma`rifatillâh wa Tauhîdih*.
- 10) *Izâlat al-Sitâr `an al-Jawâb al-Mukhtâr li Hidâyat al-Muhtâr*.
- 11) *As`ilah min Ba`dh Bâ`i`i al-Sayyârât*.
- 12) *As`ilah Muhimmah*.
- 13) *As`ilah wa Ajwibah `an Alfâzh wa Mafâhîm fî Mizân al-Syarî`ah*.
- 14) *As`ilah wa Ajwibah fî Shalât al-`Idain*.
- 15) *Asmâ` Allâh wa Shifâtuh*.
- 16) *Ushûl al-Tafsîr*.
- 17) *Al-Ushûl min `Ilm al-Ushûl*.
- 18) *I`lâm al-Musâfirîn bi Ba`dh Âdâb wa Ahkâm al-Safar*.
- 19) *Aqsâm al-Mudâyanah*.
- 20) *Ba`dh al-Adzkâr wa al-Ad`iyyah al-Yaumiyyah (leaflet)*.
- 21) *Al-Bayân al-Mumti` fî Takhrîj Ahâdîts al-Raudh al-Murbi`*.
- 22) *Al-Tahdzîr min Fitnah al-Takfîr*.
- 23) *Tashîl al-Farâ`idh*.
- 24) *Taqrîb al-Tadmuriyyah*.
- 25) *Al-Tamassuk bi al-Sunnah al-Nabawiyyah wa Âtsâruh*.
- 26) *Tanbîh al-Afhâm bi Syarh `Umdat al-Ahkâm (li al-Marhalah al-Mutawassithah li al-Ma`âhid al-`Ilmiyyah)*.

---

<sup>29</sup> Muḥammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn, *Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm: Sûrat al-Ahzâb, Qashîm: Mu`assasah al-Syaikh Muḥammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn al-Khairiyyah*, 1436 H, cet. I, hal. 217-253 dan Ahmad Ibn Muḥammad Ibn Ibrâhîm al-Buraidî, *Juhûd al-Syaikh Ibn ‘Utsaimîn wa Ârâ`uhu fî al-Tafsîr wa ‘Ulûm Al-Qur`ân*, hal. 97.

- 27) *Al-Taubah.*
- 28) *Taujihât li al-Mu`minât haula al-Tabarruj wa al-Sufûr.*
- 29) *Taujih al-Râghibîn ilâ Ikhtiyârât al-Syaikh Ibn al- 'Utsaimîn -jam` wa i`dâd Muḥammad Ibn `Abdullâh al-Dziyâb.*
- 30) *Al-Tauḥîd wa Ma`nâ al-Syahâdatain wa Hukm al-Mutâba`ah.*
- 31) *Tsamâniyah wa Arba`ûn Su`âlan fî al-Shiyâm.*
- 32) *Huqûq Da`at ilaihâ al-Fithrah wa Qarrarathâ al-Syarî`ah.*
- 33) *Huqûq al-Râ`i wa al-Ra`iyyah.*
- 34) *Hukm Târik al-Shalâh.*
- 35) *Al-Hikmah min Irsâl al-Rusul.*
- 36) *Al-Khilâf baina al-`Ulamâ`, Asbâbuh wa Mauqifunâ Minhu.*
- 37) *Daur al-Mar`ah fî Ishlâḥ al-Mujtama`.*
- 38) *Al-Ribâ – Shuwaruhu wa Aqsâm al-Nâs Fîh.*
- 39) *Risâlah ilâ al-Du`âh.*
- 40) *Risâlah fî Aḥkâm al-Mayyit wa Ghaslih.*
- 41) *Risâlah fî anna al-Thalâq al-Tsalâts Wâḥidah walau bi Kalimât.*
- 42) *Risâlah fî al-Hijâb.*
- 43) *Risâlah fî al-Dimâ` al-Thabi`iyyah li al-Nisâ`.*
- 44) *Risâlah fî Zakât al-Huliyy.*
- 45) *Risâlah fî Shifat al-Shalâh.*
- 46) *Risâlah fî al-Shalâh wa al-Thahârah li Ahl al-A`dzâr.*
- 47) *Risâlah fî Qashr al-Shalâh li al-Mubta`atsîn.*
- 48) *Risâlah fî al-Mash` `alâ al-Khuffain.*
- 49) *Risâlah fî Mawâqith al-Shalâh.*
- 50) *Risâlah fî al-Wushûl ilâ al-Qamar.*
- 51) *Rasâ`il wa Fatâwâ fî al-Mash` `alâ al-Khuffain wa al-Tayammum.*
- 52) *Rasâ`il Fiqhiyyah.*
- 53) *Zâd al-Dâ`iyyah ilâllâh `Azza wa Jalla.*
- 54) *Al-Zawâj.*
- 55) *Su`âl wa Jawâb.*
- 56) *Syarḥ Ushûl al-Imân -Nubdzah fî al-`Aqîdah.*
- 57) *Syarḥ Tsalâtsah al-Ushûl.*
- 58) *Syarḥ Hadîts Jibril `alaihi al-Salâm.*
- 59) *Syarḥ Riyâdh al-Shâlihîn min Kalâm Sayyid al-Mursalîn (7 jilid).*
- 60) *Syarḥ al-`Aqîdah al-Wâsithiyyah li Syaikh al-Islâm Ibn Taimiyyah (2 jilid).*
- 61) *Syarḥ al-Ushûl al-Sittah.*
- 62) *Syarḥ Kasyf al-Syubuhât.*
- 63) *Syarḥ Lum`ah al-I`tiqâd.*
- 64) *Syarḥ Muqaddimah al-Tafsîr li Syaikh al-Islâm Ibn Taimiyyah.*
- 65) *Al-Syarḥ al-Mumti` `alâ Zâd al-Mustaqni` (15 jilid).*
- 66) *Al-Shahwah al-Islâmiyyah Dhawâbith wa Taujihât.*

- 67) *Shifat al-Hajj wa al-'Umrah.*
- 68) *Al-Dhiyâ` al-Lâmi` min al-Khuthab wa al-Jawâmi`.*
- 69) *Al-Thâ'ah wa al-Ma'shiyyah wa Atsaruhâ fî al-Mujtama`.*
- 70) *'Aqîdah Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah.*
- 71) *Al-Fatâwâ al-Ijtimâ'iyah.*
- 72) *Fatâwâ Arkân al-Islâm* (buku terakhir yang dicetak semasa hidupnya karena 3 minggu setelah itu ia wafat).
- 73) *Fatâwâ al-Ta'ziyyah.*
- 74) *Fatâwâ al-Hajj wa al-'Umrah wa al-Ziyârah.*
- 75) *Al-Fatâwâ al-Dzahabiyyah fî al-Ruqâ al-Syar'iyah.*
- 76) *Fatâwâ al-Shaid.*
- 77) *Fatâwâ Manâr al-Islâm* (3 jilid).
- 78) *Al-Fatâwâ al-Makkiyyah.*
- 79) *Al-Fatâwâ al-Nisâ'iyah.*
- 80) *Fatâwâ wa Taujihât fî al-Ijâzah wa al-Rihlât.*
- 81) *Fatâwâ wa Rasâ'il fî al-Afrâh.*
- 82) *Fath Dzî al-Jalâl wa al-Ikrâm bi Syarh Bulûgh al-Marâm* (kitâb al-Thahârah).
- 83) *Fath Rabb al-Bariyyah bi Talkhîsh al-Hamawiyyah* (merupakan buku ringkasan karya Ibn Taimiyyah yang berjudul al-Hamawiyyah dan ini buku pertama yang ditulis sendiri olehnya pada tahun 1380 H).
- 84) *Fushûl fî Huḡm al-Shiyâm wa al-Tarâwîh wa al-Zakâh.*
- 85) *Al-Qadhâ` wa al-Qadar.*
- 86) *Al-Qawâ'id al-Mutslâ fî Shifâtillâh wa Asmâ'ih al-Husnâ.*
- 87) *Al-Qaul al-Mufîd 'alâ Kitâb al-Tauhîd* (3 jilid).
- 88) *Kitâb al-'Ilm.*
- 89) *Liqâ` al-Bâb al-Maftûh.*
- 90) *Lum'ah al-I'tiqâd al-Hâdî ilâ Sabîl al-Rasyâd.*
- 91) *Majâlis Syahr Ramadhân.*
- 92) *Majmû'ah As'ilah fî Bai' wa Syirâ` al-Dzahab.*
- 93) *Majmû'ah Durûs wa Fatâwâ al-Haram al-Makkiyy min 'Âm 1408 – 1411 H.*
- 94) *Majmû'ah Fatâwâ wa Rasâ'il Fadhîlah al-Syaikh Muḡammad Ibn Shâlih al-'Utsaimîn*, dikumpulkan dan dipersiapkan oleh Fahd Ibn Nâshir al-Sulaimân, terbit dalam 29 jilid.
- 95) *Mahâdzîr al-Kawâfirât* (leaflet).
- 96) *Mukhtârât min I'lâm al-Muwaqqi'în.*
- 97) *Mukhtârât min Iqtidhâ` al-Shirâth al-Mustaqîm.*
- 98) *Mukhtârât min Zâd al-Ma'âd.*
- 99) *Mukhtârât min al-Thuruq al-Hukmiyyah.*

- 100) *Mukhtârât min Fatâwâ al-Shalâh.*
- 101) *Musykilât al-Syabâb fî Dhau` al-Kitâb wa al-Sunnah.*
- 102) *Mushthalah al-Hadîts.*
- 103) *Makârim al-Akhlâq.*
- 104) *Min Ahkâm al-Udhhiyyah.*
- 105) *Manâsik al-Hajj wa al-`Umrah wa al-Masyrû`fî al-Ziyârah.*
- 106) *Al-Muntaqâ min Badâ`i` al-Fawâ`id.*
- 107) *Manzhûmah fî al-Ushûl wa al-Qawâ`id al-Fiqhiyyah.*
- 108) *Min Munkarât al-Afrâh.*
- 109) *Al-Manhaj li Murîd al-`Umrah wa al-Hajj.*
- 110) *Nubdzah fî al-Shiyâm.*
- 111) *Nail al-Arib fî Qawâ`id Ibn Rajab.*

### **C. Metode dan Pendekatan dalam Karya-karyanya yang Terkait dengan Kebebasan Beragama**

Ibn `Utsaimîn secara eksplisit menyinggung persoalan seputar kebebasan beragama dalam karya-karyanya sebagai berikut: *Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm: Sûrat al-Baqarah, Sûrat Âli `Imrân, Sûrat al-Nisâ`, dan Sûrat al-Kahf, Fatâwâ Arkân al-Islâm, Majmu` Fatâwâ wa Rasâil Fadhîlat al-Syaikh Muḥammad Ibn Shâlih al-`Utsaimîn* jilid 3, *Mudzakkirat Fiqh* jilid 4, *Fath̃ Dzî al-Jalâl wa al-Ikrâm bi Syarḥ Bulûgh al-Marâm* jilid 5, dan *al-Syarḥ al-Mumti` `alâ Zâd al-Mustaqni`* jilid 14.

Dari judulnya dapat diketahui bahwa karya Ibn `Utsaimîn yang memuat persoalan kebebasan beragama termasuk dalam kategori karya tafsir Al-Qur`an dan kumpulan fatwa. Di sini yang akan penulis bahas secara detil adalah metode dan pendekatan Ibn `Utsaimîn dalam menafsirkan Al-Qur`an dalam karyanya *Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm* karena program studi penulis pada saat ini adalah Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir.

#### **1. Metode Tafsir Al-Qur`an**

Karya-karya tafsir, baik yang dihasilkan para mufasir ataupun karya-karya penelitian yang dihasilkan para peneliti dari kalangan sarjana, bentuk penyajiannya berbeda-beda. Metode penyajian ini sering disebut dengan istilah metode tafsir.<sup>30</sup> Terkait dengan Ibn `Utsaimîn, metode penyajian dan metode tafsir yang digunakannya dalam karya-karya tafsirnya dapat dikatakan sama saja. Karena karya-karya tafsirnya hasil dari transkrip pelajaran-pelajaran tafsir yang disampaikan olehnya di berbagai kesempatan.

---

<sup>30</sup> H. Abd. Muin Salim, *et al., Metodologi Penelitian Tafsîr Maudhû`i*, Yogyakarta: Pustaka al-Zikra, 2017, cet. II, hal. 37-38.

Kata metode berasal dari bahasa Yunani, *methodos*, yang berarti cara atau jalan. Dalam bahasa Inggris, kata ini ditulis *method*, sedangkan bangsa Arab menerjemahkannya dengan *tharîqah* dan *manhaj*. Dalam bahasa Indonesia, kata tersebut mengandung arti: cara yang teratur dan terpikir baik-baik untuk mencapai maksud (dalam ilmu pengetahuan dan sebagainya); cara kerja yang bersistem untuk memudahkan pelaksanaan suatu kegiatan guna mencapai tujuan yang ditentukan.<sup>31</sup>

Dari pengertian di atas dapat disimpulkan bahwa metode tafsir Al-Qur`an adalah cara yang teratur dan terpikir baik-baik untuk mencapai pemahaman yang benar tentang apa yang dimaksud Allah dalam ayat-ayat Al-Qur`an yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. Metode tafsir Al-Qur`an merupakan kerangka atau kaidah yang digunakan ketika menafsirkan ayat-ayat Al-Qur`an.<sup>32</sup>

Dengan memperhatikan bentuk atau format penulisan karya tafsir dapat dibedakan metode-metode penulisan tafsir atas beberapa metode, antara lain: a. metode *tahlîlî*, b. metode *ijmâlî*, c. metode *muqâran*, d. metode *maudhû`î*, e. metode *mausû`î* (ensiklopedis), dan f. metode *mu`jamî* (leksikal).<sup>33</sup>

Banyak cara pendekatan dan corak tafsir yang mengandalkan nalar, sehingga akan sangat luas pembahasannya apabila kita bermaksud menelusurinya satu demi satu. Untuk itu agaknya lebih mudah dan efisien bila bertitik tolak dari pandangan al-Farmawi yang membagi metode tafsir menjadi empat macam metode, yaitu *tahlîlî*, *ijmâlî*, *muqâran*, dan *maudhû`î*.<sup>34</sup>

#### a. Metode *Tahlîlî*

Metode *tahlîlî*, atau yang dinamai oleh Muḥammad Bâqir al-Shadr sebagai metode *tajzî`î*,<sup>35</sup> adalah suatu metode tafsir yang mufasirnya berusaha menjelaskan kandungan ayat-ayat Al-Qur`an dari berbagai seginya dengan memperhatikan runtutan ayat-ayat Al-Qur`an sebagaimana tercantum di dalam mushaf.<sup>36</sup>

<sup>31</sup> Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia Edisi Kedua*, Jakarta: Balai Pustaka, 1995, cet. IV, hal. 652.

<sup>32</sup> Ahmad Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsir*, Bandung: Tafakur, 2011, cet. III, hal. 98.

<sup>33</sup> H. Abd. Muin Salim, *et al.*, *Metodologi Penelitian Tafsir Maudhû`î*, hal. 38.

<sup>34</sup> ‘Abd al-Ḥayy al-Farmâwî, *Metode Tafsir Maudhû`î: Suatu Pengantar*, diterjemahkan oleh Suran A. Jamrah dari judul *al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Maudhû`î: Dirâsah Manhajîyyah Maudhû`îyyah*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1994, cet. I, hal. 11.

<sup>35</sup> Muḥammad Bâqir al-Shadr, *al-Madrasah al-Qur`âniyyah*, t.tp., Dâr al-Kitâb al-Islâmî, 2013, cet. II, hal. 8.

<sup>36</sup> Muhammad Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur`an*, Bandung: Mizan, 1995, cet. XI, hal. 86.

Dibandingkan dengan metode tafsir lainnya, metode *tahlîlî* adalah yang paling tua. Dalam melakukan penafsiran, mufasir memberikan perhatian sepenuhnya kepada semua aspek yang terkandung dalam ayat yang ditafsirkan untuk menghasilkan makna yang benar dari setiap bagian ayat. Dalam menafsirkan Al-Qur`an mufasir biasanya melakukan hal-hal sebagai berikut:

- 1) Menerangkan hubungan (*munâsabah*) antara satu ayat dengan ayat yang lain maupun antara satu surat dengan surat yang lain.
- 2) Menjelaskan sebab turunnya ayat.
- 3) Menganalisis kosa kata (*mufradât*) dan lafaz dari sudut pandang bahasa Arab.
- 4) Menjelaskan kandungan dan maksud ayat secara umum.
- 5) Menerangkan unsur-unsur *fashâhah*, *bayân*, dan instrumen *i'jâz*-nya bila dianggap perlu.
- 6) Menjelaskan kesimpulan hukum dari ayat yang bermakna luas, khususnya apabila ayat-ayat yang ditafsirkan adalah ayat-ayat hukum.
- 7) Menerangkan makna dan maksud penjelasan dari ayat yang bersangkutan.<sup>37</sup>

Metode tafsir *tahlîlî* digunakan sebagian mufasir pada masa lalu dan terus berkembang hingga sekarang. Kitab-kitab tafsir yang menggunakan metode ini ialah kitab tafsir karya al-Alûsî, Fakhr al-Dîn al-Râzî, Ibnu Jarîr al-Thabarî, Imam al-Baidhâwî, al-Naisabûrî, Tafsir al-Jalâlain, dan kitab tafsir yang ditulis oleh Muḥammad Farîd Wajdî.<sup>38</sup> Metode ini juga yang paling banyak dipakai oleh buku-buku tafsir yang ada. Fahd al-Rûmî juga menyebutkan contoh karya-karya tafsir yang menggunakan metode ini, di antaranya: tafsir al-Thabarî, al-Khâzin, al-Tsa'labî, al-Wâhidî, al-Baghawî, Ibnu 'Athiyah, al-Syaukânî, Ibnu Katsîr dan lain-lain.<sup>39</sup>

Walaupun metode ini dinilai sangat luas dipakai dalam karya-karya tafsir, namun tidak menyelesaikan satu pokok bahasan, karena seringkali satu pokok bahasan diuraikan kelanjutannya pada ayat lain.<sup>40</sup>

---

<sup>37</sup> Abd al-Hayy al-Farmâwî, *Metode Tafsîr Maudhû'î: Suatu Pengantar*, diterjemahkan oleh Suran A. Jamrah dari judul *al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Maudhû'î: Dirâsah Manhajîyyah Maudhû'îyyah*, hal. 173.

<sup>38</sup> H. Abd. Muin Salim, *et al.*, *Metodologi Penelitian Tafsîr Maudhû'î*, hal. 39. Judul karya tafsir Muḥammad Farîd Wajdî adalah *Shafwat al-'Irfân fî Tafsîr al-Qur`ân*.

<sup>39</sup> Fahd Ibn 'Abd al-Rahmân Ibn Sulaimân al-Rûmî, *Buhûts fî Ushûl al-Tafsîr wa Manâhijih*, t. tp., Maktabah al-Taubah, 1419 H, cet. IV, hal. 58.

<sup>40</sup> H. Abd. Muin Salim, *et al.*, *Metodologi Penelitian Tafsîr Maudhû'î*, hal. 39.

Tafsir *tahlîlî* memiliki kelebihan yang sangat khas dibandingkan tafsir yang menggunakan metode lainnya. Kelebihan tafsir *tahlîlî* antara lain, keluasan dan keutuhannya dalam memahami Al-Qur`an. Melalui metode *tahlîlî*, seseorang diajak untuk memahami Al-Qur`an dari awal (surat *al-Fâtiḥah*) hingga akhir (surat *al-Nâs*), atau, ia diajak untuk memahami ayat dan surat dalam Al-Qur`an secara utuh dan menyeluruh. Cara memahami secara urut seperti inilah yang dilakukan para sahabat. Metode ini terkesan memunculkan sikap yang sangat hati-hati dan penuh tanggung jawab dalam memahami pesan moral Al-Qur`an. Metode *tahlîlî* juga menyajikan pembahasan Al-Qur`an sangat luas yang meliputi berbagai aspek, seperti kebahasaan, sejarah, dan hukum.

Sebagai sebuah metode yang bersifat relatif karena hasil karya manusia, metode tafsir *tahlîlî* tidak bisa lepas dari kelemahan, antara lain, kajian metode tafsir *tahlîlî* kurang mendalam, tidak detail, dan tidak tuntas dalam pembahasan dan penyelesaian tema-tema yang dibicarakan. Penafsiran Al-Qur`an dengan metode tafsir *tahlîlî* pun memerlukan waktu sangat panjang dan menuntut ketekunan dan kesabaran yang tinggi. Di sisi lain, metode tafsir *tahlîlî* ini tidak sistematis seperti kritik yang disampaikan oleh Rasyîd Ridhâ.<sup>41</sup>

Sementara itu, menurut Mahmûd Syaltût, buku-buku tafsir yang menggunakan metode ini menyulitkan pembaca untuk mendapatkan petunjuk Al-Qur`an yang menenangkan hati dan menyulitkannya menemukan inspirasi yang mengilhaminya dalam mengarungi kehidupan. Metode ini seringkali memalingkan ayat Al-Qur`an dari makna asalnya dan membuat pembaca memahami kesimpulan makna yang sebenarnya tidak terkandung dalam ayat bersangkutan sehingga memaksanya untuk mengambil pendapat adanya nasakh pada ayat bersangkutan. Dalam tafsir *tahlîlî* dengan corak ideologi dan madzhabi seringkali ideologi dan madzhab tertentu memaksa pembaca untuk memahami ayat dengan pemahaman yang sesuai dengan pemahaman ideologi dan madzhab bersangkutan. Hal demikian menjadi Al-Qur`an sebagai cabang setelah sebelumnya menjadi pokok, sebagai pengikut setelah sebelumnya menjadi yang diikuti, dan sebagai yang ditimbang setelah sebelum menjadi timbangan kebenaran. Terakhir, “bencana” metode ini yang menimbulkan kerancuan dalam hubungan Al-Qur`an dengan fikih dan akidah menjadi sebab kekacauan pemikiran dalam hubungan

---

<sup>41</sup> Ahmad Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsir*, hal. 104-105.

Al-Qur`an dengan makna-makna ayat-ayatnya. Kekacauan ini mengakibatkan manusia berpaling dari Al-Qur`an dan menyimak para mufasir Al-Qur`an.<sup>42</sup>

b. Metode *Ijmâlî*

Metode *ijmâlî* (global) yaitu menafsirkan Al-Qur`an dengan cara singkat dan global, tanpa uraian panjang lebar.<sup>43</sup> Tafsir dengan metode ini lebih mirip dengan *tarjamah ma'nawiyah* yang penulisnya tidak menerjemahkan Al-Qur`an kata per kata tapi menjelaskan makna umum ayat-ayat Al-Qur`an dan terkadang menambahkan hal-hal seperti sebab turunnya ayat, kisah, dan lain-lain yang diperlukan dalam menjelaskan makna ayat bersangkutan.<sup>44</sup>

Langkah operasional metode ini ialah setiap ayat Al-Qur`an diulas dengan sangat sederhana, tanpa ada pengembangan makna dengan memperkaya wawasan yang lain. Hal ini menyebabkan penafsiran yang dilakukan hanya menekankan aspek pemahaman yang ringkas tapi padat dan bersifat global.

Dalam metode ini, seorang mufasir berupaya untuk menjelaskan makna-makna Al-Qur`an dengan memberi uraian ringkas dan mudah dipahami oleh pembaca dalam semua tingkatan, baik tingkatan orang yang memiliki pengetahuan dasar sampai pada orang yang berpengetahuan luas.

Dengan kata lain, dalam metode tafsir *ijmâlî* setiap ayat hanya sekadar ditafsirkan secara global dan tidak diletakkan sebagai obyek yang harus dianalisa secara tajam dan berwawasan luas, sehingga masih menyisakan sesuatu yang dangkal, karena penyajian yang dilakukan tidak terlalu jauh dari gaya bahasa Al-Qur`an, sehingga membaca tafsir yang dihasilkan dengan memakai metode *ijmâlî*, layaknya membaya ayat Al-Qur`an.

Uraian yang ringkas dan padat membuat tafsir dengan metode *ijmâlî* mirip dengan ayat yang ditafsirkan. Tujuan dan target metode *ijmâlî* yang dipakai oleh para mufasir memang sangat mudah untuk dibaca karena tidak mengandalkan pendekatan analitis, tetapi dilakukan dengan pola tafsir yang mudah dan sederhana, walaupun masih menyisakan sesuatu yang harus ditelaah ulang.

---

<sup>42</sup> Maḥmūd Syaltūt, *al-Islâm wa al-'Alâqât al-Dauliyyah fî al-Silm wa al-Harb*, t.tp.: Maktab Syaikh al-Jâmi' al-Azhar li al-Syu`ûn al-'Âmmah, t.th., hal. 7-9.

<sup>43</sup> 'Alî Ḥasan al-'Arîdh, *Târîkh Ilm al-Tafsîr wa Manâhij al-Mufasssîrîn*, diterjemahkan oleh Ahmad Akrom dengan judul Sejarah dan Metodologi Tafsir, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1994, cet. II, hal. 73.

<sup>44</sup> Fahd Ibn 'Abd al-Raḥmân Ibn Sulaimân al-Rûmî, *Buḥûts fî Ushûl al-Tafsîr wa Manâhijih*, hal. 60.

Dengan metode *ijmâlî* pembaca diharapkan bisa memahami kandungan inti ayat-ayat Al-Qur`an sebagai kitab suci yang berfungsi sebagai pedoman dan pemberi petunjuk hidup manusia.

Ciri khas metode *ijmâlî*, antara lain, *pertama*, mufasir menafsirkan setiap ayat dari awal sampai akhir secara urut, tanpa upaya memberikan perbandingan dan tanpa diberikan judul, seperti yang terjadi pada metode komparatif (*muqâran*) dan metode tematik (*maudhû`î*).

*Kedua*, penafsiran yang sangat singkat dan bersifat global membuat metode ini sulit memunculkan ide-ide lain untuk memperkaya wawasan penafsiran selain dari sang mufasir sendiri. Oleh karena itu, tafsir *ijmâlî* dilakukan secara ringkas, sehingga membaca tafsir dengan metode ini mengesankan sama dengan membaca Al-Qur`an.

*Ketiga*, dalam tafsir-tafsir *ijmâlî* tidak semua ayat ditafsirkan dengan penjelasan yang ringkas, terdapat beberapa ayat tertentu (sangat terbatas) yang ditafsirkan agak luas, tetapi tidak sampai mengarah pada penafsiran yang bersifat analitis. Artinya, walaupun ada beberapa ayat yang ditafsirkan agak panjang, hanya sebatas penjelasan yang tidak analitis dan tidak komparatif.

Setiap metode tentu saja memiliki kelebihan dan kekurangan sehingga dalam menyingkap makna Al-Qur`an, ada yang tidak bisa secara utuh menyentuh makna dan pesan dasar yang ingin disampaikan oleh Al-Qur`an. Kelebihan pada metode *ijmâlî* terletak pada proses dan bentuknya yang mudah dibaca dan sangat ringkas serta bersifat global, sehingga bisa terhindar dari upaya-upaya penafsiran yang berasal dari cerita-cerita *isrâiliyât*.

Pengaruh cerita-cerita *isrâiliyât* dalam penafsiran yang menggunakan metode *ijmâlî* bisa diantisipasi karena penyajian tafsirnya singkat dan padat, sehingga sangat tidak memungkinkan seorang mufasir memasukkan unsur-unsur lain, seperti penafsiran dengan cerita-cerita *isrâiliyât*.<sup>45</sup>

Penafsiran Al-Qur`an dengan metode *ijmâlî* tampak sederhana, mudah, dan praktis, serta pesan-pesan Al-Qur`an yang disajikan pun mudah dicerna. Inilah kelebihan yang sesungguhnya tepat dikatakan oleh metode tafsir *ijmâlî* jika dibandingkan metode tafsir lainnya. Di sisi lain, kelemahan metode tafsir *ijmâlî* terletak pada sifatnya yang

---

<sup>45</sup> H. Abd. Muin Salim, *et al.*, *Metodologi Penelitian Tafsîr Maudhû`î*, hal. 40-42.

sederhana sehingga telaah dan kajiannya terkesan kurang mendalam dan sepotong-sepotong (tidak komprehensif).<sup>46</sup>

Di antara karya-karya tafsir yang menggunakan metode ini antara lain, *Taisîr al-Karîm al-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Mannân* karya ‘Abd al-Rahmân al-Sa’dî, *al-Taisîr fî Ahâdîts al-Tafsîr* karya Muḥammad al-Makkî al-Nâshirî, *Tafsîr al-Ajzâ` al-‘Asyrah al-Ûlâ* karya Maḥmûd Syaltût, dan lain-lain.<sup>47</sup>

### c. Metode *Muqâran*

Metode *muqâran* yaitu metode penafsiran yang digunakan oleh seorang mufasir dengan cara mengambil sebuah ayat atau beberapa Al-Qur`an, menjelaskan topik-topik dalam ayat-ayat tersebut, kemudian mengumpulkan dalil-dalil yang berkaitan dengan topik bersangkutan baik dari ayat-ayat Al-Qur`an, hadis Nabi, pendapat sahabat, tabi`in, pendapat para mufasir, atau teks kitab suci agama lain, kemudian melakukan perbandingan antara dalil-dalil dan pendapat-pendapat itu, memaparkan argumentasi masing-masing pendapat, menjelaskan pendapat yang kuat dan membantah pendapat yang lemah.<sup>48</sup>

Kajian tafsir dengan metode ini dapat dikelompokkan menjadi tiga, yaitu:

#### 1) Perbandingan antara ayat-ayat Al-Qur`an.

Seorang mufasir membandingkan antara ayat-ayat yang memiliki persamaan redaksi atau ayat-ayat yang memiliki redaksi berbeda. Obyek kajian tafsir ini pada persoalan redaksi ayat-ayat Al-Qur`an, yang terkadang satu ayat dengan ayat lainnya maknanya saling melengkapi.

#### 2) Perbandingan ayat Al-Qur`an dengan hadis.

Mufasir membandingkan ayat-ayat Al-Qur`an dengan hadis Nabi saw yang terlihat bertentangan. Seorang mufasir berusaha menemukan titik temu di antara keduanya. Hadis yang terlihat bertentangan dengan Al-Qur`an harus ditentukan terlebih dahulu nilai hadis tersebut. Dan hadis itu harus sahih. Setelah itu, mufasir menganalisis latar belakang terjadinya pertentangan antara keduanya.

#### 3) Perbandingan pendapat ulama tafsir dengan penafsiran Al-Qur`an.

<sup>46</sup> Ahmad Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsir*, hal. 106.

<sup>47</sup> Fahd Ibn ‘Abd al-Rahmân Ibn Sulaimân al-Rûmî, *Buḥûts fî Ushûl al-Tafsîr wa Manâhijih*, hal. 60.

<sup>48</sup> Fahd Ibn ‘Abd al-Rahmân Ibn Sulaimân al-Rûmî, *Buḥûts fî Ushûl al-Tafsîr wa Manâhijih*, hal. 60.

Dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur`an terdapat perbedaan di antara para mufasir. Perbedaan itu dapat terjadi karena banyak faktor, di antaranya perbedaan hasil ijtihad, latar belakang, sejarah, wawasan dan sudut pandang masing-masing. Oleh karena itu, mufasir berusaha mencari, menggali, menemukan titik temu di antara perbedaan-perbedaan itu apabila mungkin serta memilih pendapat terkuat dari pendapat-pendapat yang ada setelah mengupas kualitas argumen masing-masing pendapat.<sup>49</sup>

d. Metode *Maudhû`î*

Metode *maudhû`î* (tematik) yaitu suatu metode di mana mufasirnya berupaya menghimpun ayat-ayat Al-Qur`an dari berbagai surat dan yang berkaitan dengan persoalan atau topik yang ditetapkan sebelumnya. Kemudian penafsir membahas dan menganalisis kandungan ayat-ayat tersebut sehingga menjadi satu kesatuan yang utuh.<sup>50</sup>

Menurut Muḥammad Bâqir al-Shadr, metode ini disebut juga metode *tauhîdî*. Menurutnya, metode *tauhîdî* adalah suatu metode penafsiran di mana mufasirnya mengkaji Al-Qur`an tentang salah satu tema kehidupan yang berkaitan dengan aspek akidah, sosial, atau yang berhubungan dengan alam.<sup>51</sup> Menurut Mushthafâ Muslim, tafsir *maudhû`î* adalah ilmu yang membahas berbagai persoalan sesuai dengan maksud-maksud Al-Qur`an dalam satu surat atau lebih.<sup>52</sup>

Menurut `Abd al-Sattâr Fathullâh Sa`îd, tafsir *maudhû`î* adalah ilmu yang membahas persoalan-persoalan Al-Qur`an yang sama makna atau tujuannya dengan cara menghimpun ayat-ayatnya yang terpecah-pecah, mengkajinya dengan cara khusus dan syarat khusus untuk menjelaskan maknanya dan mengetahui unsur-unsurnya dan mengaitkan ayat-ayat tersebut dengan sebuah pengikat (tema) yang menghimpunnya.<sup>53</sup>

Menurut al-Farmâwî, sebagaimana dikutip oleh Nur Arfiyah Febriani, metode ini memiliki beberapa keistimewaan, yaitu:

<sup>49</sup> H. Abd. Muin Salim, *et al.*, *Metodologi Penelitian Tafsîr Maudhû`î*, hal. 43.

<sup>50</sup> Muhammad Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur`an*, hal. 87.

<sup>51</sup> Muḥammad Bâqir al-Shadr, *al-Tafsîr al-Maudhû`î wa al-Falsafah al-Ijtimâ`iyyah fî al-Madrasah al-Qur`âniyyah*, Beirut: al-Dâr al-`Âlamîyyah, 1989, cet. I, hal. 19.

<sup>52</sup> Mushthafâ Muslim, *Mabâhîts fî al-Tafsîr al-Maudhû`î*, Damaskus: Dâr al-Qalam, 2000, cet. III, hal. 16.

<sup>53</sup> `Abd al-Sattâr Fathullâh Sa`îd, *al-Madkhal ilâ al-Tafsîr al-Maudhû`î*, Kairo: Dâr al-Tauzî` wa al-Nasyr al-Islâmiyyah, 1991, cet. II, hal. 20.

- 1) Metode ini menghimpun semua ayat yang memiliki kesamaan tema. Ayat yang satu menafsirkan ayat yang lain. Karena itu, metode ini juga, dalam beberapa hal, serupa dengan tafsir *bi al-ma`tsûr*, sehingga lebih mendekati kebenaran.
- 2) Peneliti dapat melihat keterkaitan antar ayat yang memiliki kesamaan tema. Oleh karena itu, metode ini dapat menangkap makna, petunjuk dan kefasihan Al-Qur`an.
- 3) Peneliti dapat menangkap ide Al-Qur`an yang sempurna dari ayat-ayat yang memiliki kesamaan tema.
- 4) Metode ini dapat menyelesaikan kesan kontradiksi antar ayat-ayat Al-Qur`an yang selama ini dilontarkan oleh pihak-pihak tertentu yang bermaksud jahat, dan dapat menghilangkan kesan permusuhan antara agama dan ilmu pengetahuan.
- 5) Metode ini sesuai dengan tuntutan zaman modern yang mengharuskan kita merumuskan hukum-hukum universal yang bersumber dari Al-Qur`an bagi seluruh wilayah Islam.
- 6) Dengan metode ini, semua juru dakwah dapat menangkap seluruh tema dalam Al-Qur`an. Metode ini pun memungkinkan mereka untuk sampai pada hukum-hukum Allah dengan cara yang jelas dan mendalam, serta memastikan kita untuk menyingkap rahasia dan seluk-beluk Al-Qur`an sehingga hati dan akal kita merasa puas terhadap aturan-aturan yang telah diterapkan-Nya kepada kita.
- 7) Metode ini dapat membantu para pelajar secara umum untuk sampai pada petunjuk Al-Qur`an tanpa harus merasa lelah dan bertele-tele menyimak beragam uraian dalam kitab-kitab tafsir.<sup>54</sup>

Menurut Quraish Shihab, dengan metode ini mufasir berusaha mengoleksi ayat-ayat Al-Qur`an yang bertebaran di beberapa surat dan mengkaitkannya dengan suatu tema yang telah ditentukan. Selanjutnya mufasir melakukan analisis terhadap kandungan ayat-ayat tersebut sehingga tercipta satu kesatuan yang utuh. Metode ini pertama kali digagas dan dicetuskan oleh Ahmad Sayyid al-Kûmî, ketua jurusan tafsir Universitas al-Azhar sampai tahun 1981, sebagai bentuk terbaru metode tafsir tematik.<sup>55</sup> Namun, langkah-langkah

---

<sup>54</sup> Nur Arfiah Febriani, *Ekologi Berwawasan Gender Dalam Perspektif Al-Qur`an*, Bandung: PT Mizan Pustaka, 2014, cet. I, hal. 37-38.

<sup>55</sup> Hal ini karena di masa sebelum al-Kûmî metode tematik ini terbatas bahasannya dalam satu surat tertentu, seperti yang dilakukan oleh Syâthibi dan Mahmud Syaltut yang hidup jauh setelahnya. Oleh al-Kûmî, metode diarahkan pembahasannya kepada tema tertentu yang ditemukan pada ayat-ayat yang membahas tema itu pada seluruh lembaran Al-Qur`an, tidak terbatas pada satu surat tertentu. Bentuk itulah yang dewasa ini dikenal secara populer dengan metode tafsir *maudh`î* (tematik). M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, Ciputat:

operasional metode ini secara gamblang dikemukakan oleh ‘Abd al-Hayy al-Farmâwî dalam bukunya *al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Maudhû’î* (1977).<sup>56</sup>

Prosedur penafsiran Al-Qur`an dengan metode tematik dalam format dan prosedur yang diperkenalkan oleh Ahmad Sayyid al-Kûmî adalah sebagai berikut:

- 1) Menentukan bahasan Al-Qur`an yang akan diteliti secara tematik.
- 2) Melacak dan mengoleksi ayat-ayat sesuai topik yang diangkat.
- 3) Menata ayat-ayat tersebut secara kronologis (sebab turunnya), mendahulukan ayat Makiyah dari Madaniyah dan disertai pengetahuan tentang latar belakang turunnya ayat.
- 4) Mengetahui korelasi (*munâsabah*) ayat-ayat tersebut.
- 5) Menyusun tema bahasan dalam kerangka yang sistematis (outline).
- 6) Melengkapi bahasan dengan hadis-hadis terkait.<sup>57</sup>

Menurut ‘Abd al-Hayy al-Farmâwî dan Mushthafâ Muslim, sebagaimana dikutip oleh Ahmad Izzan, ada beberapa langkah yang harus dilakukan oleh seseorang yang hendak membahas masalah-masalah tertentu berdasarkan tafsir *maudhû’î*. Langkah-langkah tersebut adalah sebagai berikut:

- 1) Memilih dan menetapkan topik (objek) kajian yang akan dibahas berdasarkan ayat-ayat Al-Qur`an.
- 2) Mengumpulkan atau menghimpun ayat-ayat Al-Qur`an yang membahas topik atau objek tersebut.
- 3) Mengurutkan tertib turunnya ayat-ayat itu berdasarkan waktu atau masa penurunannya.
- 4) Mempelajari penafsiran ayat-ayat yang telah dihimpun itu dengan penafsiran yang memadai dan mengacu pada kitab-kitab tafsir yang ada dengan mengindahkan ilmu *munâsabah* dan hadis.
- 5) Menghimpun hasil penafsiran di atas sedemikian rupa untuk kemudian mengistimbatkan unsur-unsur asasi darinya.

---

Penerbit Lentera Hati, 2015, cet. III, hal. 387-388; Abû Ishâq Ibrâhîm Ibn Mûsâ Ibn Muḥammad al-Lakhmî al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât*, Khubar: Dâr Ibn ‘Affân, 1997, cet. I, jilid 4, hal. 269-274; dan Muḥammad Sâlim Abû ‘Ashî, *Ulûm Al-Qur`ân ‘inda al-Syâthibî min Khilâl Kitâbihi al-Muwâfaqât*, Kairo: Dâr al-Bashâ`ir, 2005, cet. I, hal. 151-154.

<sup>56</sup> Muhammad Quraisih Shihab, *Membumikan Al-Qur`an*, hal. 114.

<sup>57</sup> Nur Arfiah Febriani, *Ekologi Berwawasan Gender Dalam Perspektif Al-Qur`an*, hal. 38 dan Ahmad al-Sayyid al-Kûmî, *et.al.*, *al-Tafsîr al-Maudhû’î li Al-Qur`ân al-Karîm*, t.tp., t.p., 1982, cet. I, hal. 23-24.

- 6) Mufasir mengarahkan pembahasan pada tafsir ijmâlî dalam pemaparan berbagai pemikiran untuk membahas topik atau permasalahan yang ditafsirkan.
- 7) Membahas unsur-unsur dan makna-makna ayat untuk mengaitkannya sedemikian rupa berdasarkan metode ilmiah yang benar-benar sistematis.
- 8) Memaparkan kesimpulan tentang hakikat jawaban Al-Qur`an terhadap topik atau permasalahan yang dibahas.<sup>58</sup>

Menurut Ahmad Izzan, kelebihan metode tafsir *maudhû`î* adalah penafsiran dengan metode ini sangat luas, mendalam, tuntas, dan dinamis. Sedangkan kelemahannya adalah tidak dapat menafsirkan ayat-ayat Al-Qur`an secara keseluruhan seperti yang dapat dilakukan dengan metode tafsir *tahlîlî* dan *ijmâlî*.<sup>59</sup>

Lebih detil lagi Abdul Mustaqim memaparkan kelebihan metode *maudhû`î* dalam dua poin. *Pertama*, metode *maudhû`î* mencoba memahami ayat-ayat Al-Qur`an sebagai satu kesatuan, tidak secara parsial ayat per ayat, sehingga memungkinkan untuk memperoleh pemahaman mengenai konsep Al-Qur`an secara utuh. Metode *maudhû`î* ini mengharuskan seseorang untuk memahami ayat-ayat Al-Qur`an secara proporsional sehingga menempatkan suatu ayat pada “tempatnya” tanpa memaksakan pra-konsepsi tertentu terhadap ayat-ayat Al-Qur`an. Dengan demikian, pemahaman ayat-ayat Al-Qur`an model ini akan berbeda secara diametral dengan model pemahaman tradisional yang cenderung parsial, sehingga bisa menegaskan kesan pertentangan antar ayat yang demikian dominan dalam penafsiran tradisional.

*Kedua*, metode *maudhû`î* dapat bersifat praktis bisa langsung bermanfaat bagi masyarakat karena kita bisa memilih tema-tema tertentu untuk dikaji. Seseorang bisa mengkaji problem tertentu yang terjadi di masyarakat dengan merujuk pada konsep Al-Qur`an melalui metode ini. Cara ini lebih bisa mengantarkan pada pemahaman yang lebih obyektif mengenai pandangan Al-Qur`an atas problem tertentu dalam masyarakat, disamping juga lebih efisien karena “mengesampingkan” pembahasan terhadap ayat-ayat yang tidak relevan dengan obyek yang dikaji.<sup>60</sup>

---

<sup>58</sup> Ahmad Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsir*, hal. 115 dan Mushthafâ Muslim, *Mabâhîts fi al-Tafsîr al-Maudhû`î*, hal. 37-39.

<sup>59</sup> Ahmad Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsir*, hal. 116.

<sup>60</sup> Abdul Mustaqim, *Madzahibut Tafsir*, Yogyakarta: Nun Pustaka Yogyakarta, 2003, cet. I, hal. 98-99.

## 2. Corak Tafsir Al-Qur`an<sup>61</sup>

Corak, dalam literatur sejarah tafsir biasanya digunakan sebagaimana terjemahan dari bahasa Arab, al-laun, yang arti dasarnya adalah warna. Corak tafsir yang dimaksud di sini adalah, nuansa khusus atau sifat khusus yang memberikan warna tersendiri terhadap sebuah penafsiran. Sebagaimana sudah dimaklumi, bahwa tafsir sebagai salah satu bentuk ekspresi intelektual dari seorang mufasir dalam menjelaskan pengertian ujaran-ujaran Al-Qur`an sesuai dengan kemampuan manusiawinya tentu akan menggambarkan minat dan horison pengetahuan sang mufasirnya.

Corak-corak tafsir yang dibahas dalam sejarah perkembangan tafsir menurut al-Farmâwî, sebagaimana yang dikutip oleh Islah Gusmian, di antaranya:

- a. *al-Tafsîr bi al-Ma`tsûr*, yaitu tafsir yang bersumber pada ayat Al-Qur`an sendiri, atau yang dinukil dari Nabi Muhammad saw, sahabat, maupun dari tabi'in.<sup>62</sup> Contohnya: *Jâmi' al-Bayân fî Tafsîr al-Qur`ân* karya Ibnu Jarîr al-Thabarî.
- b. *al-Tafsîr bi al-Ra`y*, yaitu tafsir yang menggunakan ijihad setelah menguasai berbagai disiplin ilmu terkait. Contohnya: *Mafâtih al-Ghaib* karya Fakhr al-Râzî.

Menurut al-Dzahabî, ada lima sumber tafsir yang wajib dijadikan sumber penafsiran oleh mufasir *al-tafsîr bi al-ra`y* agar tafsirnya dibolehkan (*al-tafsîr bi al-ra`y yang al-mahmûd*), yaitu: 1) kembali kepada Al-Qur`an sendiri, yaitu memeriksa seluruh Al-Qur`an dengan teliti, mengumpulkan ayat-ayat dalam satu tema, dan kemudian membandingkan antara satu ayat dengan yang lain, 2) mengutip hadis yang diriwayatkan dari Rasûlullâh saw sambil selalu waspada dari hadis-hadis *dha'îf* dan *maudhû'* karena jumlah

---

<sup>61</sup> Menurut Abdul Mustaqim, klasifikasi corak tafsir Al-Qur`an seperti dalam pembahasan ini termasuk dalam kajian madzhab-madzhab tafsir dilihat dari sisi perspektif atau pendekatan yang dipakai seorang mufasir. Abdul Mustaqim, *Madzhabut Tafsir*, Yogyakarta: hal. 6.

<sup>62</sup> Ada perbedaan pendapat di kalangan sarjana muslim dalam mendefinisikan dan mengkategorikan tafsir *bi al-ma`tsûr*. Ada yang mengkategorikan sebagai salah satu mazhab, metode, dan corak tafsir. Menurut Yunus Hasan Abidu, tafsir *bi al-ma`tsûr* adalah menjelaskan makna-makna ayat Al-Qur`an dan menguraikannya dengan apa yang ada di dalam Al-Qur`an, sunnah shahihah, atau pendapat para sahabat. Yunus Hasan Abidu, *Tafsir Al-Qur`an: Sejarah Tafsir dan Metode Para Mufasir*, Jakarta: Gaya Media Pratama, 2007, cet. I, hal. 4; Nûr al-Dîn 'Itr, *'Ulûm al-Qur`ân al-Karîm*, Damaskus: Maktabah al-Shabâh, 1993, cet. I, hal. 74; Fahd Ibn 'Abd al-Rahmân Ibn Sulaimân al-Rûmî, *Buhûts fî Ushûl al-Tafsîr wa Manâhijih*, hal. 71; Fâthimah Muḥammad Mârdînî, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Damaskus: Bait al-Hikmah, 2009, cet. I, hal. 48.

keduanya cukup banyak, 3) mengutip perkataan Sahabat, karena tafsir Sahabat menurut para ulama sama dengan hadis *marfû'* kepada Rasûlullâh saw, 4) mengambil kemutlakan bahasa sambil selalu waspada dari memalingkan makna ayat kepada makna yang tidak ditunjukkan oleh *zhâhir* ayat, dan 5) menafsirkan dengan konteks makna pembicaraan dan dikuatkan oleh aturan syariat.<sup>63</sup> Sedangkan menurut Suyûthî, ketika mengutip dari al-Zarkasyî, sebagaimana dikutip oleh Shubhî al-Shâlih, hanya ada empat sumber *al-tafsîr bi al-ra'y*, dari nomor 2 sampai nomor 4. al-Dzahabî menambahkan nomor 1 dari empat poin yang disebutkan oleh ketiga ulama tersebut.

Menurut al-Dzahabî, tafsir *bi al-ra'y al-mahmûd* yang dibolehkan oleh para ulama adalah tafsir yang sesuai dengan kaidah-kaidah bahasa Arab, sesuai dengan dalil-dalil syar'i dari al-Kitâb dan al-Sunnah, serta memenuhi syarat-syarat tafsir Al-Qur'an yang telah dijelaskan oleh para ulama.

Sedangkan tafsir *bi al-ra'y al-madzmûm* yang dilarang oleh para ulama adalah tafsir yang tidak sesuai dengan kaidah-kaidah bahasa Arab, tidak sesuai dengan dalil-dalil syar'i dari al-Kitâb dan al-Sunnah, serta tidak memenuhi syarat-syarat tafsir Al-Qur'an yang telah dijelaskan oleh para ulama.<sup>64</sup>

- c. *al-Tafsîr al-Shûfî* (corak tasawuf), yaitu tafsir yang menggunakan analisis sufistik atau mena`wilkan ayat Al-Qur'an dari sudut esoterik atau berdasarkan isyarat tersirat yang tampak oleh seorang sufi dalam *suluk*-nya. Contohnya: *Haqâiq al-Qur`ân* karya al-Sulamî.
- d. *al-Tafsîr al-Fiqhî* (corak fikih atau hukum), yaitu tafsir yang berkaitan dengan ayat-ayat hukum. Contohnya: *Ahkâm al-Qur`ân* karya Jashshâsh.
- e. *al-Tafsîr al-Falsafî* (corak teologi dan atau filsafat), yaitu tafsir yang menggunakan analisis disiplin ilmu-ilmu filsafat. Contohnya: *Mafâtih al-Ghaib* karya Fakhr al-Râzî.

---

<sup>63</sup> Muḥammad Husain al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, Kairo: Dâr al-Ḥadîts, 2012, juz 1, hal. 235-236. Shubhî al-Shâlih, *Mabâhîts fî 'Ulûm al-Qur`ân*, Beirut: Dâr al-'Ilm wa al-Malâ'yîn, 1977, cet. X, hal. 292, Jalâl al-Dîn 'Abd al-Rahmân Ibn Abî Bakr al-Suyûthî, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur`ân*, t.tp.: Mujamma' al-Malik Fahd li Thibâ'ah al-Mushaf al-Syarîf, t.th., juz 6, hal. 2285-2288, dan Badr al-Dîn Muḥammad Ibn 'Abd Allâh al-Zarkasyî, *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur`ân*, Kairo: Dâr al-Turâts, 1984, cet. III, jilid 2, hal. 156-161.

<sup>64</sup> Muḥammad Husain al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, juz 1, hal. 228 dan Nûr al-Dîn 'Itr, *'Ulûm al-Qur`ân al-Karîm*, hal. 87.

- f. *al-Tafsîr al-'Ilmî* (corak penafsiran ilmiah), yaitu penafsiran yang menggali kandungan Al-Qur`an berdasarkan teori ilmu pengetahuan. Contohnya: *al-Qur`ân wa al-'Ilm al-Ḥadîts* karya 'Abd al-Razzâq Naufal.
- g. *al-Tafsîr al-Adabî al-Ijtimâ'î* (corak sastra budaya kemasyarakatan), yaitu tafsir yang menitikberatkan penjelasan ayat Al-Qur`an dari segi ketelitian redaksinya kemudian menyusun kandungan ayat tersebut dengan tujuan utama memaparkan tujuan Al-Qur`an. Contohnya: *Tafsîr al-Manâr* karya Rasyîd Ridhâ.<sup>65</sup>
- h. Corak Sastra Bahasa. Corak ini timbul akibat banyaknya orang non-Arab yang memeluk agama Islam, serta akibat kelemahan-kelemahan orang Arab sendiri di bidang sastra, sehingga dirasakan kebutuhan untuk menjelaskan kepada mereka tentang keistimewaan dan kedalaman arti kandungan Al-Qur`an. Contoh: *Irsyâd al-'Aql al-Salîm ilâ Mazâyâ al-Kitâb al-Karîm* karya Abû al-Su'ûd Muḥammad Ibn Muḥammad al-Hanafî.<sup>66</sup>

### 3. Pendekatan Tafsir Al-Qur`an

Pengertian pendekatan tafsir di sini dimaknai sebagai titik pijak keberangkatan dari proses tafsir. Itu sebabnya, dengan pendekatan tafsir yang sama bisa saja melahirkan corak tafsir yang berbeda-beda. Ada dua pendekatan: (1) berorientasi pada teks dalam dirinya yang kemudian disebut pendekatan tekstual, dan (2) berorientasi pada konteks pembaca (penafsir), yang kemudian disebut pendekatan kontekstual.

#### a. Pendekatan Tekstual

Pendekatan tekstual dalam studi tafsir merupakan suatu usaha dalam memahami makna tekstual dari ayat-ayat Al-Qur`an. Pada pendekatan tekstual, praktik tafsir lebih berorientasi pada teks dalam dirinya. Kontekstualitas suatu teks lebih dilihat sebagai posisi suatu wacana dalam konteks internalnya atau intra teks. Bahkan pendekatan tekstual cenderung menggunakan analisis yang bergerak dari refleksi (teks) ke praksis (konteks) yaitu memfokuskan pembahasan pada gramatikal-tekstual. Praksis yang menjadi muaranya adalah lebih bersifat kearaban, sehingga pengalaman lokal (sejarah dan budaya) di mana seorang penafsir dengan

---

<sup>65</sup> Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia Dari Hermeneutika Hingga Ideologi*, Yogyakarta: LKiS Yogyakarta, 2013, cet. I, hal.112-113.

<sup>66</sup> Menurut Yunahar Ilyas, poin pertama dan kedua masuk dalam kategori bentuk tafsir Al-Qur`an. Tambahan corak kedelapan ini dan penamaan corak dalam tanda kurung dari poin ketiga adalah menurut ijtihadnya. Yunahar Ilyas, *Kuliah Uhumul Qur'an*, Yogyakarta: Itqan Publishing, 2014, cet. III, hal. 284-285.

audiensnya berada tidak menempati posisi yang signifikan atau bahkan sama sekali tidak punya peran. Teori ini didukung oleh argumentasi bahwa Al-Qur`an sebagai teks suci telah sempurna pada dirinya sendiri.<sup>67</sup>

Jadi penafsiran tekstual menekankan pada pemahaman teks, dan kurang mengaitkan dengan situasi lahirnya teks, maupun dengan sosio-kultural yang menyertainya. Dengan demikian kesan yang ditimbulkannya mengarah pada pemahaman yang rigid dan sempit, sehingga sulit untuk dikontekskan dengan masa sekarang. Pada akhirnya pembacaan tersebut akan sulit juga diterima dan diterapkan di tengah masyarakat.<sup>68</sup>

Pandangan yang lebih maju dalam konteks ini, adalah bahwa dalam memahami suatu wacana/teks, seseorang harus melacak konteks penggunaannya pada masa di mana teks itu muncul. Ahsin Muhammad misalnya, menegaskan bahwa kontekstualisasi pemahaman Al-Qur`an merupakan upaya penafsir dalam memahami ayat Al-Qur`an bukan melalui harfiah teks, tapi dari konteks (*siyâq*) dengan melihat faktor-faktor lain, seperti situasi dan kondisi di mana ayat Al-Qur`an diturunkan. Dengan demikian penafsir harus mempunyai cakrawala pemikiran yang luas, seperti mengetahui sejarah hukum Islam secara detil, mengetahui situasi dan kondisi pada waktu hukum itu ditetapkan, mungkin *'illah* dari suatu hukum dan seterusnya.<sup>69</sup>

Jadi, pengertian kontekstualitas dalam pendekatan tekstual cenderung bersifat kearaban, karena teks Al-Qur`an turun pada masyarakat Arab. Ini artinya, masyarakat Arab adalah sebagai audiensnya.<sup>70</sup>

Dalam tradisi penafsiran Al-Qur`an, pendekatan tekstual ini sering digunakan oleh sebagian ilmuwan untuk menamakan pendekatan *atsarî* (*al-tafsîr bi al-ma`tsûr*) dalam penafsiran Al-Qur`an. Penafsiran ini dinilai paling otoritatif oleh banyak

<sup>67</sup> M. Solahudin, "Pendekatan Tekstual dan Kontekstual Dalam Penafsiran Al-Qur`an," dalam *Al-Bayan: Jurnal Studi Al-Qur`an dan Tafsir* 1, 2 (Desember 2016), hal. 115.

<sup>68</sup> Izzatu Tazkiyah, "Paradigma Tekstual Atau Kontekstual Dalam Penafsiran Quraish Shihab; Ayat-ayat Yang Disinyalir Misogibis Sebagai Studi Kasus," dalam *Jurnal Ilmiah Pesantren*, Vol. 5, Nomor 1, Januari-Juni 2019, hal. 622.

<sup>69</sup> Aksin Muhammad, "Asbab al-Nuzul dan Kontekstualisasi Al-Qur`an", makalah disampaikan dalam Stadium General HMJ Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 10 Oktober 1992, hal. 7.

<sup>70</sup> Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia Dari Hermeneutika Hingga Ideologi*, hal. 274-275.

ilmuwan.<sup>71</sup> Pendekatan *atsarî* ini oleh banyak sarjana sering didefinisikan sebagai mazhab atau gerakan sarjana tradisional yang menentang aliran teologi (*mutakallimîn*) dengan cara menjunjung tekstualisme dalam menafsirkan Al-Qur`an. Meski demikian, kelompok yang memegang teguh tradisi tekstualisme ini tidak berarti selalui tekstual dalam segala penafsiran.

Dalam beberapa kasus tertentu, paradigma tekstualisme ternyata sangat sulit atau bahkan tidak dapat diterapkan untuk penafsiran sebuah teks. Sebagai alternatifnya, kelompok yang sangat patuh pada tekstualisme cenderung bersikap apologetik.<sup>72</sup>

Pendekatan tekstual menekankan pemahaman teks berbasis riwayat, yang sering berbasis pada pembacaan teks secara literal. Tekanan tekstualisme dalam tafsir (yang saya rujuk sebagai “pendekatan tekstual”) bertujuan untuk mempertahankan pemahaman berbasis riwayat setepat mungkin dan mendukung pemahaman itu dengan mengutip serangkain teks, misalnya teks Al-Qur`an dan hadis, serta *atsar* (pendapat para teolog, ulama fikih, dan mufasir gernerasi awal). Pada masa modern, tekstualisme secara erat dihubungkan dengan aliran salafisme kontemporer; namun, pendekatan ini seharusnya dipahami sebagai pendekatan yang lebih tersebar luas, mengingat banyak pemikiran tradisional dalam pendapat ayat-ayat hukum dan teologi didasarkan pada pendekatan tekstual seperti ini.<sup>73</sup>

Abdullah Saeed mengomentari orang-orang tekstualis ini, sebagaimana dikutip oleh Leni Lestari dalam tulisannya,<sup>74</sup> *the textualists seek to maintain the exegesis of the Qur`an as handed down by tradition and argue for a strict following of the text as well as the ‘authorized’ interpretations within the tradition.*<sup>75</sup>

Pendekatan tekstual, tampaknya kemudian mengkristal menjadi suatu metode, yang oleh al-Qardhâwî disebut dengan

<sup>71</sup> Fadhl Hasan ‘Abbâs, *Itqân al-Burhân fi ‘Ulûm al-Qur`ân*, Amman: Dâr al-Nafâ`is, 2010, cet. II, jilid 2, hal. 195.

<sup>72</sup> Ahmad Ubaydi Hasbillah, *Nalar Tekstual Ahli Hadis*, Ciputat: Yayasan Wakaf Darus-Sunnah, 2018, cet. I, hal. 65-66.

<sup>73</sup> Abdullah Saeed, *Al-Qur`an Abad 21: Tafsir Kontekstual*, diterjemahkan oleh Ervan Nurtawab dari *Reading the Qura`an in the Twenty-first Century: A Contextualist Approach*, Bandung: Penerbit Mizan, 2016, cet. I, hal. 38.

<sup>74</sup> Leni Lestari, “Refleksi Abdullah Saeed Tentang Pendekatan Kontekstual Terhadap Ayat-Ayat Ethicolegal Dalam Alquran,” dalam *Jurnal At-Tibyan* Vol. II No.1 Januari–Juni 2017, hal. 21.

<sup>75</sup> Abdullah Saeed, *Islamic Thought; An Introduction*, New York: Routledge, 2006, hal. 31-32.

*madrasah zhâhiriyyah* sebagai tandingan dari *madrasah mu'aththilat al-nushûsh* (penganulir teks). Menurutnya, *madrasah zhâhiriyyah* adalah madrasah yang lebih bergantung kepada teks-teks partikular, memahaminya dengan pemahaman literal dan jauh dari maksud syariat yang ada dibalikinya. Mereka mengingkari adanya *ta' lil al-ahkâm* (alasan hukum) atau dikaitkannya hukum dengan suatu hikmah, dan maksud, sebagaimana mereka mengingkari qiyas.<sup>76</sup>

Menurut Adis Duderija, sebagaimana dikutip Yusuf Rahman, pendekatan tekstual digunakan oleh muslim Salafi atau neo tradisional Salafi (NTS). Walaupun kelompok ini juga bisa disebut dengan Neo Ahli Hadis Salafisme, karena kelompok ini menganut faham dan mazhab Ahli Hadis pada masa awal Islam.<sup>77</sup> Yang menjadi representasi kelompok NTS ini di antaranya adalah Nâshir al-Dîn al-Albânî, ‘Abdullah Ibn Bâz, Muḥammad al-Madkhâlî, dan Muḥammad Ibn Shâlih al-Utsaimîn, serta beberapa pendukungnya di Barat, seperti Jamal Zarabazoo dan Bilal Philips.<sup>78</sup>

#### b. Pendekatan Kontekstual

Pendekatan kedua adalah pendekatan yang berorientasi pada konteks pembaca (penafsir) teks Al-Qur`an. Model pendekatan ini disebut pendekatan kontekstual. Dalam pendekatan ini, kontekstualitas dalam pendekatan tekstual, yaitu latar belakang sosial historis di mana teks muncul dan diproduksi menjadi variabel penting. Namun semuanya itu, dan ini yang lebih penting, harus ditarik ke dalam konteks pembaca (penafsir) di mana ia hidup dan berada, dengan pengalaman budaya, sejarah, dan sosialnya sendiri. Oleh karena itu, sifat gerakannya adalah dari bawah ke atas: dari praksis (konteks) menuju refleksi (teks).<sup>79</sup>

Perhatian utama seorang mufasir kontekstual adalah berusaha mengaitkan makna sebuah teks Al-Qur`an tertentu sebagaimana ia dipahami oleh para penerima wahyu pertamanya pada awal abad ke-7 M di Makkah dan Madinah menuju konteks-konteks yang muncul

---

<sup>76</sup> M. Sadik, “Al-Qur`an Dalam Perdebatan Pemahaman Tekstual dan Kontekstual,” dalam *Jurnal Hunafa*, Vol. 6, No. 1, April, 2009, hal. 60 dan Yûsuf al-Qardhâwî, *Dirâsah fî Fiqh Maqâshid al-Syari`ah*, Kairo: Dâr al-Syurûq, 2008, cet. III, hal. 39.

<sup>77</sup> Yusuf Rahman, “Penafsiran Tekstual dan Kontekstual Terhadap Al-Qur`an dan Hadis (Kajian Terhadap Muslim Salafi dan Muslim Progresif),” *Journal of Qur`ân and Hadîts Studies*, Vol. 1, No. 2 (2012), hal. 297.

<sup>78</sup> Yusuf Rahman, “Penafsiran Tekstual dan Kontekstual Terhadap Al-Qur`an dan Hadis (Kajian Terhadap Muslim Salafi dan Muslim Progresif),” *Journal of Qur`ân and Hadîts Studies*, hal. 298.

<sup>79</sup> Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia Dari Hermeneutika Hingga Ideologi*, hal. 276.

pada periode-periode selanjutnya. Konteks-konteks yang baru ini bisa bersifat politik, sosial, keagamaan, budaya, hukum, atau ekonomi. Para mufasir yang mengadopsi pendekatan ini bertujuan secara terus-menerus memperbarui kembali pesan asli teks Al-Qur`an dalam kaitannya dengan berbagai situasi, waktu, tempat dan lingkungan yang baru.

Al-Qur`an sendiri menyatakan bahwa ia dikomunikasikan kepada umat manusia dalam bahasa Arab sebagai petunjuk (*hudan li al-nâs*). Menurut Al-Qur`an, Tuhan selalu berkomunikasi dengan para nabi-Nya dalam bahasa mereka sendiri, yang membuat umat manusia mampu memahami dan mengikuti kehendaknya sebagaimana diungkapkan dalam bahasa mereka. Jadi, sementara mempertahankan keyakinan yang kuat kepada dimensi keilahan Al-Qur`an sebagai firman Tuhan, adalah mungkin juga untuk mengaitkan dimensi Al-Qur`an yang bersifat duniawi ini. Mufasir kontekstual berusaha menjembatani celah tersebut -bahkan dalam pemahaman yang sangat terbatas- antara yang ilahiah dan yang duniawi, dengan menekankan bahwa pemahaman akan teks, maknanya, tujuannya dan apa yang sedang dikomunikasikan adalah mungkin, karena ia telah diwahyukan dalam sebuah bahasa tertentu dan konteks yang khusus.<sup>80</sup>

Di antara ciri penafsiran kontekstual adalah model tafsir ini menekankan konteks sosio-historis dalam proses penafsirannya. Ciri lainnya, tafsir ini lebih melihat nilai etis dari ketetapan legal (*the ethico-legal content*) Al-Qur`an, daripada makna literalnya. Berbeda dengan tafsir tekstual yang secara ketat mendasarkan pemaknaan teks pada unsur linguistik dan keterangan riwayat, tafsir kontekstual melihat bahwa unsur politik, sosial, sejarah, budaya, dan ekonomi adalah hal-hal penting dalam upaya memahami makna teks (pada saat diturunkan, pada saat teks itu ditafsirkan, dan kemudian pada saat diterapkan). Berbeda dengan tafsir tradisionalis, yang cenderung teologis-filosofis, tafsir kontekstual lebih cenderung sosiologis, aksiologis, dan antropologis, karena tujuannya yang ingin memenuhi kebutuhan kaum Muslim di era kontemporer sekarang ini.<sup>81</sup>

---

<sup>80</sup> Abdullah Saeed, *Al-Qur`an Abad 21: Tafsir Kontekstual*, diterjemahkan oleh Ervan Nurtawab dari *Reading the Qura`an in the Twenty-first Century: A Contextualist Approach*, hal. 145.

<sup>81</sup> Muhammad Hasbiyallah, "Paradigma Tafsir Kontekstual: Upaya Membumikan Nilai-Nilai Al-Qur`an," dalam *Jurnal al-Dzikra* Vol. 12 No. 1, Juni Tahun 2018, hal. 34.

Menurut Adis Duderija, sebagaimana dikutip Yusuf Rahman, pendekatan kontekstual digunakan oleh muslim Progresif. Tokoh-tokoh yang dianggap merepresentasikan kelompok ini di antara adalah Khaled Abou El Fadhl, Omid Safi, Farid Esack, Ebrahim Moosa, Kecia Ali, Amina Wadud, Fazlur Rahman, Muhammad Syahrûr, Nashr Hâmid Abû Zaid dan Muhammad Arkoun.<sup>82</sup>

Ditinjau dari metode berpikir, tafsir keagamaan yang bercorak kontekstual didasarkan pada sejumlah paradigma: *pertama*, karakteristik misi risalah Muhammad saw sebagai rahmat bagi semua harus dipertahankan dan dilanjutkan oleh umat Islam sepeninggal beliau. Nilai-nilai moral fundamental seperti kekhusukan dalam ritual,<sup>83</sup> kesucian jiwa,<sup>84</sup> ketabahan saat mengalami ujian,<sup>85</sup> kejujuran,<sup>86</sup> persaudaraan,<sup>87</sup> egaliterianisme,<sup>88</sup> kebebasan,<sup>89</sup> keadilan,<sup>90</sup> solidaritas sosial,<sup>91</sup> dan empati,<sup>92</sup> harus senantiasa dijunjung tinggi.

*Kedua*, setiap lingkungan masyarakat memiliki nilai-nilai luhur dan kearifan yang perlu dilestarikan. Kedatangan Islam bukan untuk merombak total semua yang ada sebelumnya. Kedatangan Islam bertujuan untuk mengakomodir hal-hal yang sudah baik, menyempurnakan hal-hal yang belum sempurna, serta mengoreksi dan meluruskan bagian-bagian tertentu yang dipandang masih keliru.

*Ketiga*, inti ajaran Islam adalah akidah dan akhlak, yang selanjutnya diimplementasikan lewat penerapan syariah. Dengan kata lain, syariah sesungguhnya merupakan instrumen untuk menegakkan akidah dan akhlak yang islami secara komprehensif. Semua pemikiran syariah, strategi, dan langkah penerapannya harus didesain dengan spirit dan landasan fundamentalnya. Oleh karena itu, semua paham dan cara-cara yang ditempuh untuk memperjuangkan Islam yang bertentangan dengan kemuliaan

---

<sup>82</sup> Yusuf Rahman, "Penafsiran Tekstual dan Kontekstual Terhadap Al-Qur`an dan Hadis (Kajian Terhadap Muslim Salafi dan Muslim Progresif)," dalam *Journal of Qur`an and Hadîts Studies*, hal. 299.

<sup>83</sup> QS. Al-Mukminûn/23: 1-2.

<sup>84</sup> QS. Al-Syams/91: 9-10.

<sup>85</sup> QS. Al-Baqarah/2: 155-157.

<sup>86</sup> QS. Ghâfir/40: 28.

<sup>87</sup> QS. Al-Hujurat/49: 10.

<sup>88</sup> QS. Al-Nisâ`/4: 1; QS. Ghâfir/40: 67, dan QS. Al-Mursalât/77: 20.

<sup>89</sup> QS. Âli 'Imrân/3: 145; QS. Fâthir/35: 8; dan QS. Al-Mukminûn/23: 88-89.

<sup>90</sup> QS. Al-Nahl/16: 90.

<sup>91</sup> QS. Al-Mâidah/5: 2 dan QS. Âli 'Imrân/3: 104.

<sup>92</sup> QS. Al-Mâ`ûn/107: 1-5.

martabat kemanusiaan harus dihindari, misalnya dakwah dan perjuangan menegakkan syariah lewat caci maki, pemaksaan, intimidasi, tindak kekerasan, dan perusakan.<sup>93</sup>

Pendekatan kontekstual memiliki kelebihan dan juga kekurangan sebagaimana pendekatan-pendekatan yang lain. Di antara kelebihanannya adalah, *pertama*, tafsir kontekstual dinilai lebih mampu merespon masalah-masalah sosial kemanusiaan yang terus berkembang. *Kedua*, dinilai lebih responsif dalam menangani masalah secara kongkrit. Hal tersebut karena tafsir kontekstual dibangun berdasarkan pertimbangan situasi yang kongkrit, dan bukan atas argumen ideologis dan teologis. *Ketiga*, tafsir kontekstual dinilai lebih mampu berdialog dengan dinamika kehidupan, rasionalitas, dan alam pikiran masyarakat modern. Dengan pola pikir demikian, kaum muslimin dapat berdampingan dan merespon secara kritis-konstruktif berbagai permasalahan kemanusiaan.

Sedangkan kekurangan pendekatan tafsir kontekstual di antaranya adalah, *pertama*, tafsir kontekstual dikhawatirkan dapat memperluas peluang munculnya tafsir sewenang-wenang atas teks-teks agama yang didasarkan pada selera dan dorongan hawa nafsu. Hal itu disebabkan karena setiap teks, peristiwa, dan situasi dapat dipahami secara berbeda, tergantung pada perspektif, pendekatan, motif, dan kepentingan yang mendasarinya. Akibatnya, pemahaman keagamaan akan mengikuti selera para penafsir dengan segenap kelemahan, motif dan kepentingannya sehingga dikhawatirkan agama akan hilang terbawa arus perkembangan zaman karena terus-menerus didekonstruksi oleh tafsir-tafsir baru yang terus bermunculan.

*Kedua*, tafsir kontekstual berpotensi mendorong terjadinya perpecahan sosial di kalangan umat karena perbedaan pendapat menjadi tidak terkendali. Tidak adanya kriteria yang jelas dan dapat dipatuhi mengenai kualifikasi orang-orang yang boleh melakukan ijtihad, mendorong munculnya mujtahid yang boleh jadi belum memiliki kompetensi melakukan ijtihad, sekalipun memiliki keahlian pada bidang-bidang studi keagamaan.<sup>94</sup>

---

<sup>93</sup> Ahmad Faisal, "Tafsir Kontekstual Berwawasan Gender," dalam *Jurnal Al-Ulum*, Vol. 13 No. 2, Desember 2013, hal. 473-475; Miftahul Huda, "Manhaj Fikih Islam Kultural," dalam *Jurnal Manahij*, Vol. 6, No. 1, 2012, hal. 18.

<sup>94</sup> Ahmad Faisal, "Tafsir Kontekstual Berwawasan Gender," dalam *Jurnal Al-Ulum*, hal. 482-483.

#### 4. Metode dan Pendekatan Tafsir Ibn ‘Utsaimîn

Dari keempat metode tafsir Al-Qur`an di atas, *Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm* karya Ibn ‘Utsaimîn lebih mirip menggunakan metode *tahlîlî*. Hanya saja karya tafsir ini tidak lengkap menafsirkan seluruh Al-Qur`an. Sedangkan corak tafsirnya menggunakan corak tafsir *bi al-ma`tsûr* dan tafsir *bi al-ra`y al-mahmûd* (pendapat yang terpuji).<sup>95</sup>

Tafsir *bi al-ra`y al-mahmûd* adalah tafsir yang bersumberkan dari Al-Qur`an dan Sunnah Rasul saw dan mufasirnya menguasai bahasa Arab dan berbagai gaya bahasanya serta menguasai kaidah-kaidah dan prinsip-prinsip syariah.<sup>96</sup>

Menurut al-Dzahabî, tafsir *bi al-ra`y* yang dilarang oleh para ulama adalah tafsir yang tidak sesuai dengan kaidah-kaidah bahasa Arab, tidak sesuai dengan dalil-dalil syar`i dari al-Kitâb dan al-Sunnah, serta tidak memenuhi syarat-syarat tafsir Al-Qur`an yang telah dijelaskan oleh para ulama.<sup>97</sup>

Oleh karena itu, mufasir yang ingin menafsirkan Al-Qur`an dengan tafsir *bi al-ra`y* harus menguasai sejumlah ilmu yang dibutuhkan agar ia dapat menafsirkan Al-Qur`an dengan tafsir *bi al-ra`y* yang dapat diterima.

Ilmu-ilmu yang wajib dikuasai oleh seorang mufasir agar tafsirnya terhindar dari kesalahan dan sekaligus dapat mencegahnya dari berpendapat atas nama Allah tanpa ilmu adalah sebagai berikut: 1) ilmu bahasa Arab, 2) ilmu nahwu, 3) ilmu *sharf*, 4) ilmu *isytiqâq*, 5) ilmu *ma`âni*, 6) ilmu *bayân*, 7) ilmu *badî*, 8) ilmu *qirâ`ât*, 9) ilmu *ushûl al-dîn*, 10) ilmu *ushûl al-fiqh*, 11) ilmu *asbâb al-nuzûl*, 12) ilmu *al-qashash*, 13) ilmu *nâsikh* dan *mansûkh*, 14) hadis-hadis yang menjelaskan untuk menafsirkan hal-hal yang masih global dan belum jelas dan untuk membantu mufasir menjelaskan hal-hal yang bermasalah, 15) ilmu *mauhibah*, yaitu ilmu yang diwariskan Allah kepada orang yang mengamalkan ilmunya,<sup>98</sup> dan 16) hal-hal yang termasuk aksiomatis dalam ilmu modern.<sup>99</sup>

Dalam hal pendekatan tafsir, Ibn ‘Utsaimîn lebih banyak menggunakan pendekatan tekstual. Hal ini dipengaruhi oleh mazhab

<sup>95</sup> Ahmad Ibn Muhammad Ibn Ibrahim al-Buraidî, *Juhûd al-Syaikh Ibn ‘Utsaimîn wa Ârâ`uh fî al-Tafsîr wa ‘Ulûm al-Qur`ân*, hal. 778.

<sup>96</sup> Ahmad Ibn Muhammad Ibn Ibrâhîm al-Buraidî, *Juhûd al-Syaikh Ibn ‘Utsaimîn wa Ârâ`uh fî al-Tafsîr wa ‘Ulûm al-Qur`ân*, hal. 251.

<sup>97</sup> Muhammad Husain al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, juz 1, hal. 228.

<sup>98</sup> Muhammad Husain al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, juz 1, hal. 229-231 dan Jalâl al-Dîn ‘Abd al-Rahmân Ibn Abî Bakr al-Suyûthî, *al-Itqân fî ‘Ulûm al-Qur`ân*, juz 6, hal. 2293-2297.

<sup>99</sup> Fâthimah Muhammad Mârdînî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, hal. 79.

teologis yang dianutnya, yaitu mazhab Salafi<sup>100</sup> atau Neo Tradisional Salafi.<sup>101</sup>

Tekstualisme mazhab Salafi memiliki karakter-karakter dasar yang secara umum bisa disimpulkan dalam lima hal berikut; *pertama*, teks-teks rujukan yang otoritatif tidak terbatas hanya pada Al-Qur`an dan hadis semata, tetapi juga pandangan Sahabat, *Tâbi`în*, bahkan murid-murid *Tâbi`în*. *Kedua*, otoritas hadis mutawatir sama dengan hadis ahad, dan karena itu, semua hadis yang dinilai sahih dianggap setara dengan Al-Qur`an. *Ketiga*, kritisisme hadis dalam ilmu hadis menjadi penentu penerimaan dan penolakan suatu hadis, tanpa ada pertimbangan-pertimbangan lain sebagaimana ditemukan dalam mazhab-mazhab fikih. *Keempat*, sikap mereka yang tegas dalam membatasi dari penggunaan qiyas, dan segala jenis interpretasi berbasis akal pikiran maupun pengalaman-pengalaman spiritual. *Kelima*, metode interpretasi mereka yang sangat literal terhadap teks-teks agama, baik Al-Qur`an dan hadis.<sup>102</sup>

Ahmad Ibn Hanbal,<sup>103</sup> menurut Ibn Qayyim, dianggap sebagai Imam Ahli Sunnah.<sup>104</sup> Para imam hadis dan Sunnah setelahnya adalah para pengikutnya sampai hari kiamat.<sup>105</sup> Menurut ‘Imârah, Ahmad Ibn Hanbal merumuskan metode tekstual dalam memahami Islam, baik dalam masalah pokok maupun cabang, dengan berpedoman pada *al-*

<sup>100</sup> Menurut Faqihuddin, penamaan yang lebih bisa diterima oleh kalangan Salafi sendiri adalah istilah “Salafi” dibandingkan penamaan Salafi Wahabi. Hal ini disebabkan karena istilah “Wahabi” dianggap mendiskreditkan, pejoratif, dan tidak mencerminkan keutuhan dan orisinalitas keislaman mereka. Istilah “Salafi” lebih diterima mereka dan dipergunakan untuk menunjukkan identitas dan metode interpretasi mereka. Faqihuddin Abdul Qadir, “Metode Interpretasi Teks-teks Agama Dalam Mazhab Salafi Saudi Mengenai Isu-isu Gender,” dalam *Jurnal Holistik*, Vol. 13 No. 02 Desember 2012/1434 H, hal. 147.

<sup>101</sup> Ahmad Ibn Muhammad Ibn Ibrâhîm al-Buraidî, *Juhûd al-Syaikh Ibn ‘Utsaimîn wa Ârâ’uh fî al-Tafsîr wa ‘Ulûm al-Qur`ân*, hal. 779 dan Yusuf Rahman, “Penafsiran Tekstual dan Kontekstual Terhadap Al-Qur`an dan Hadis (Kajian Terhadap Muslim Salafi dan Muslim Progresif),” *Journal of Qur`ân and Hadîts Studies*, hal. 298.

<sup>102</sup> Faqihuddin Abdul Qadir, “Metode Interpretasi Teks-teks Agama Dalam Mazhab Salafi Saudi Mengenai Isu-isu Gender,” dalam *Jurnal Holistik*, hal. 149.

<sup>103</sup> Muhammad ‘Imârah, *al-Salaf wa al-Salafiyyah*, Kairo: Jumhuriyyah Mishr al-‘Arabiyyah Wizârah al-Auqâf, 2008, hal. 36.

<sup>104</sup> Gelar Imam Ahli Sunnah yang disematkan kepada Ahmad Ibn Hanbal, di antara sebab terbesarnya adalah karena peristiwa *mihnah khalq* Al-Qur`an yang dialaminya pada masa hidupnya. Ahmad Sâlim dan ‘Amr Basyûnî, *Mâ Ba’da al-Salafiyyah: Qirâ’ah Naqdiyyah fî al-Khithâb al-Salafî al-Mu’âshir*, Beirut: Markaz Namâ li al-Buhûts wa al-Dirâsât, 2015, cet. I, hal. 93.

<sup>105</sup> Abû ‘Abd Allâh Muhammad Ibn Abî Bakr Ibn Ayyûb al-Ma’ruf bi Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *I’lâm al-Muwaqqi’în ‘an Rabb al-‘Âlamîn*, Dammâm: Dâr Ibn al-Jauzî, 1423 H, cet. I, jilid 2, hal. 49.

*nushûsh* (teks-teks wahyu dari Al-Qur`an dan *al-Sunnah*)<sup>106</sup> dan *al-ma`tsûrât* (riwayat tentang pendapat Sahabat).<sup>107</sup>

Ibn Qayyim menyebutkan lima pokok pendekatan tekstual menurut Ahmad Ibn Hanbal secara berurutan: *pertama*, *al-nushûsh* (teks-teks wahyu dari Al-Qur`an dan *al-Sunnah*). Selama ada nash maka wajib berfatwa dan berpendapat dengan nash tersebut. Tidak boleh berpaling kepada pendapat dan orang yang menyelisihinya, siapa pun dia. Tidak boleh mendahulukan amalan, pendapat, qiyas, perkataan seorang Sahabat, ataupun ijmak daripada hadis sahih.

*Kedua*, fatwa Sahabat. Jika ada sebagian Sahabat yang memiliki fatwa dan tidak diketahui ada Sahabat lain yang menyelisihinya dalam masalah bersangkutan, wajib mengambil fatwa Sahabat tersebut. Tidak boleh mendahulukan amalan, pendapat, ataupun qiyas daripada fatwa Sahabat tersebut.

*Ketiga*, apabila ada perbedaan pendapat di antara para Sahabat, dipilih pendapat yang paling mendekati kepada Al-Qur`an dan *al-Sunnah*. Tidak boleh keluar dari pendapat-pendapat Sahabat yang ada. Apabila masih ragu dan belum yakin dengan kebenaran salah satu pendapat tersebut, ia harus menyampaikan perbedaan pendapat yang ada apa adanya dan tidak boleh memastikan kebenaran pada satu pendapat.

*Keempat*, mengambil riwayat hadis mursal dan hadis *dha`if* jika memang benar-benar tidak ada riwayat lain yang membatalkannya. Hadis *dha`if* ini lebih disukainya dibanding qiyas. Menurut Abû Zahrah, poin keempat ini masuk ke poin pertama, sehingga ia merangkum pokok mazhab yang disebutkan Ibnu Qayyim sebenarnya hanya ada empat.<sup>108</sup>

*Kelima*, qiyas dalam kondisi darurat dan terpaksa, yaitu apabila dalam masalah bersangkutan tidak ditemukan nash, perkataan Sahabat atau salah satu dari mereka, hadis mursal atau *dha`if*.<sup>109</sup>

<sup>106</sup> Muḥammad Abû Zahrah, *Ibn Hanbal: Hayâtuhu wa 'Ashruhu – Ârâ`uhu wa Fiqhuhu*, Kairo: Dâr al-Fikr al'Arabî, t.th, hal. 255 dan 'Abd Allâh Ibn 'Abd al-Muḥsin al-Turkî, *Ushûl Madzhab al-Imâm Ahmad: Dirâsah Ushûliyyah Muqâranah*, Mu`assasah al-Risâlah, 1990, cet. III, hal. 102.

<sup>107</sup> Muḥammad 'Imârah, *al-Salafiyyah*, Sousse: Dâr al-Ma'ârif li al-Thibâ'ah wa al-Nasyr, t.th, hal. 25.

<sup>108</sup> Muḥammad Abû Zahrah, *Ibn Hanbal: Hayâtuhu wa 'Ashruhu – Ârâ`uhu wa Fiqhuhu*, hal. 239.

<sup>109</sup> Muḥammad 'Imârah, *al-Salafiyyah*, hal. 23-24; Bakr 'Abd Allâh Abû Zaid, *al-Madkhal al-Mufashshal ilâ Fiqh al-Imâm Ahmad Ibn Hanbal wa Takhrîjât al-Ashḥâb*, t.tp., Dâr al-'Âshimah, 1417 H, cet. I, hal. 152-156; Muḥammad Abû Zahrah, *Ibn Hanbal: Hayâtuhu wa 'Ashruhu – Ârâ`uhu wa Fiqhuhu*, hal. 237-238.

Untuk memahami metode penafsiran Ibn ‘Utsaimîn perlu dipahami bagaimana metodenya dalam memberikan pelajaran tafsir kepada murid-muridnya:

*Pertama*, tafsir umum. Dalam memberikan pelajaran tafsir ini ia tidak terikat pada kitab tafsir. Pelajaran tafsir ini ada yang disampaikan khusus untuk para penuntut ilmu dan ada yang disampaikan kepada orang-orang umum. Untuk yang pertama ia memulai tafsirnya dari mulai awal Al-Qur`an sampai surat al-An`âm dan ia belum menyelesaikan tafsir surat ini. Sedangkan untuk yang kedua ia menafsirkan surat-surat al-Mufashshal dan ayat-ayat Al-Qur`an tidak secara berurutan.

*Kedua*, pelajaran tafsir yang terikat dengan tafsir *al-Jalâlain*. Tetapi dalam menafsirkan Al-Qur`an ia tidak hanya menyampaikan apa yang ada dalam tafsir tersebut. Dalam menyampaikan tafsir ini ia sampai pada surat *al-Zukhruf* dan ia juga belum menyelesaikannya.

*Ketiga*, tafsir yang terpisah-pisah. Tafsir ini disampaikan ketika ia menjelaskan ayat-ayat yang dilewatinya saat menjelaskan suatu kitab tertentu. Tafsir model ini jumlahnya banyak. Seringkali ia menafsirkan ayat-ayat bersangkutan secara panjang lebar dan ia menyampaikan pendapat terkuat menurutnya ketika ada perbedaan pendapat di dalamnya.<sup>110</sup>

Menurut al-Buraidî, sumber-sumber yang dijadikan rujukan oleh Ibn ‘Utsaimîn dalam menafsirkan Al-Qur`an di antaranya adalah sebagai berikut:

*Pertama*, buku-buku dan pendapat-pendapat Ibn Taimiyyah. Di antara yang disebutkan langsung namanya yaitu: 1) *Syarh Hadîts al-Nuzûl*, 2) al-Tis`îniyyah (buku bantahan kepada *‘Asyâirah*, 3) *al-Fatwâ al-Hamawiyah*, 4) *al-‘Aqîdah al-Wâsithiyyah*, 5) *Dar` Ta`ârudh al-‘Aql wa al-Naql*, 6) *Muqaddimah al-Tafsîr*, 7) *Naqdh al-Ta`sîs*.

*Kedua*, buku-buku dan pendapat-pendapat Ibnu Qayyim. Di antara yang disebutkan langsung namanya yaitu: 1) *Madârij al-Sâlikîn fî Manâzil Iyyâka Na`budu wa Iyyâka Nast`în*, 2) *Ighâtu al-Lahafân fî Mashâyid al-Syaithân*, 3) *Miftâh Dâr al-Sa`âdah*, 4) *al-Shawâ`iq al-Mursalâh ‘alâ al-Jahmiyyah wa al-Mu`aththilah*, 5) *al-Tibyân fî Aqsâm al-Qur`ân*.

*Ketiga*, buku-buku tafsir Al-Qur`an, di antaranya: 1) tafsir Ibn Jarîr al-Thabarî (*Jâmi` al-Bayân ‘an Ta`wîl Ây al-Qur`ân*), 2) tafsir Ibn Katsîr (*Tafsîr al-Qur`ân al-‘Azhîm*), 3) tafsir al-Baghâwî (*Ma`âlim al-Tanzîl*), 4) tafsir al-Zamaksyarî (*al-Kasysyâf*), 5) tafsir Ibn Abî Hâtîm,

---

<sup>110</sup> Nâshir Ibn Musfir al-Zahrânî, *Ibn ‘Utsaimîn al-Imâm al-Zâhid*, hal. 726-727.

6) tafsir al-Tsa'labî (*al-Kasyf wa al-Bayân*), 7) tafsir al-Mâwardî (*al-Nukat wa al-'Uyûn*), 8) tafsir al-Qurthûbî (*al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur`ân*), 9) tafsir *al-Jalâlain* (karya Jalâl al-Dîn al-Mahallî dan Jalâl al-Dîn al-Suyûthî), 10) tafsir al-Khâzin (*Lubâb al-Ta`wîl wa Ma`ânî al-Tanzîl*), 11) tafsir al-Alûsî (Rûh al-Ma`ânî), 12) tafsir al-Syaukânî (*Fath al-Qadîr*), 13) tafsir al-Syinqithî (*Adhwâ` al-Bayân*), 14) tafsir Ibn 'Asyûr (*al-Tahrîr wa al-Tanwîr*), 15) tafsir Muḥammad Rasyîd Ridhâ (tafsir al-Manâr), 16) tafsir gurunya, 'Abd al-Rahmân al-Sa'dî (*Taisîr al-Karîm al-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Mannân*), 17) *Ma`ânî al-Qur`ân* karya al-Farrâ`.

*Keempat*, buku-buku hadis dan penjelasannya, terutama *Shahîh al-Bukhârî* dan *Shahîh Muslim*.

*Kelima*, buku-buku aqidah. Selain buku-buku aqidah karya Ibn Taimiyyah dan Ibnu Qayyim yang disebutkan di atas, Ibn 'Utsaimîn juga mengambil faidah dari buku-buku aqidah yang lain, di antaranya: 1) kitab al-Tauḥîd karya Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhâb, 2) *al-Nûniyyah* karya al-Qahthânî, 3) 'Aqidah al-Safârînî (*al-Durrah al-Mudhiyyah fî 'Aqidah al-Firqah al-Mardhiyyah* dan syarahnya *Lawâmi' al-Anwâr al-Bahiyah wa Sawâthi' al-Asrâr al-Atsariyyah*), 4) Tsalâtsah al-Ushûl karya Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhâb, 5) *Jauhar al-Tauḥîd* karya Ibrâhîm al-Laqqânî.

*Keenam*, buku-buku bahasa Arab dan I'râb di antaranya: 1) *Alfiyyah Ibn Mâlik*, 2) *Hasyiyah al-Khudharî 'alâ Syarh Ibn 'Aqîl li Alfiyyah Ibn Mâlik*, 3) *al-Mughnî* karya Ibn Hisyâm (*Mughnî al-Labîb 'an Kutub al-A`ârîb*).

*Ketujuh*, buku-buku lainnya, di antaranya: 1) *Manzhûmah fî Ushûl al-Fiqh wa Qawâ'id Fiqhiyyah* karya Ibnu 'Utsaimîn, 2) *Muqaddimah Ibn Khaldûn*, 3) *al-Bidâyah wa al-Nihâyah* karya Ibn Katsîr.<sup>111</sup>

## 5. Ciri Umum Metode Tafsir Ibn 'Utsaimîn

Ibn 'Utsaimîn adalah seorang ensiklopedis. Ia belajar dan memperdalam ilmu syariah, dan ini memberikan pengaruh jelas terhadap karya tafsirnya.

Ia sengaja mendekati tafsir Al-Qur`an kepada orang-orang awam, terutama kepada murid-murid dan para penuntut ilmu yang mengambil faidah darinya. Dalam menyampaikan tafsir Al-Qur`an, ungkapan-ungkapan yang dipakai mudah dipahami, jelas, dan sederhana. Oleh karena itu, karya tafsir tidak berisi banyak pendapat para ulama dan persoalan-persoalan cabang yang jauh dari inti pembahasan tafsir yang terkadang ditemukan dalam beberapa karya

<sup>111</sup> Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Ibrâhîm al-Buraidî, *Juhûd al-Syaikh Ibn 'Utsaimîn wa Ârâ'uh fî al-Tafsîr wa 'Ulûm al-Qur`ân*, hal. 124-146.

tafsir yang lain. Karya tafsirnya juga tidak mengandung pembahasan-pembahasan aspek *balâghah* yang rumit dan *i'râb-i'râb* yang terlalu panjang.

Meskipun begitu, karya tafsirnya juga menggunakan metode atau corak penafsiran seperti halnya tafsir-tafsir yang lain. Ada penjelasan Al-Qur`an dengan Al-Qur`an, menghimpun ayat-ayat yang mirip maknanya, penjelasan Al-Qur`an dengan *al-sunnah*, menyebutkan ragam bacaan ayat (*qirâ`ât*) dan menjelaskan makna serta *i'râb*-nya, menjelaskan ayat-ayat yang sulit dipahami, menyebutkan sebab turunnya ayat dan sedikit mencantumkan syair-syair dalam menguatkan argumentasi dari aspek bahasa Arab, kaidah nahwu atau persoalan lainnya.

Ketika ia harus memilih mana pendapat terkuat dari pendapat-pendapat ulama yang ada, ia selalu memilih pendapat terkuat berdasarkan kaidah yang relevan. Dan ketika ia harus meluruskan pemahaman suatu ayat yang terlanjur keliru dipahami, ia pun tidak segan-segan untuk melakukannya saat menafsirkan suatu ayat.<sup>112</sup>

#### 6. Ciri Khas Metode Penafsirannya:<sup>113</sup>

Menurut 'Abd al-Rahmân al-Shâlih al-Dahsy, rambu-rambu dasar metode penafsiran Ibn 'Utsaimîn ada tujuh poin:

*Pertama*, menjelaskan secara rinci tentang hukum-hukum dalam Al-Qur`an serta menjelaskan pendapat yang *râjih* (terkuat) beserta dalil-dalilnya tanpa fanatik terhadap mazhab tertentu.

Contoh dalam hal ini terlalu banyak untuk disebutkan. Hal ini karena ia seorang ahli fikih dan sekaligus mujtahid. Setiap kali menafsirkan ayat-ayat hukum, ia selalu menjelaskan hukum-hukum berkaitan dengan ayat bersangkutan secara rinci.

*Kedua*, menyebutkan persoalan-persoalan fikih kontemporer yang berkaitan dengan ayat yang sedang dibahas serta menjelaskan hukumnya.

*Ketiga*, memahami dan mengaitkan ayat dengan realitas kontemporer. Contohnya, ketika menafsirkan ayat 223 dari surat al-Baqarah, ia menyebutkan bahwa ajakan untuk membatasi keturunan adalah salah satu konspirasi musuh-musuh Islam yang ingin agar umat Muslim tidak berjumlah banyak. Karena kalau umat Muslim berjumlah banyak, itu akan membuat mereka takut dan tidak lagi membutuhkan

<sup>112</sup> Nâshir Ibn Musfir al-Zahrâni, *Ibn 'Utsaimîn al-Imâm al-Zâhid*, hal. 727-728.

<sup>113</sup> 'Ishâm Ibn 'Abd al-Mun'im al-Marrî, *al-Durr al-Tsamîn fî Tarjamat Faqîh al-Ummah al-'Allâmah Ibn 'Utsaimîn*, hal. 208-216 dan Nâshir Ibn Musfir al-Zahrâni, *Ibn 'Utsaimîn al-Imâm al-Zâhid*, hal. 729-737.

mereka. Ini adalah salah satu persoalan kontemporer yang dibahas olehnya saat menafsirkan Al-Qur`an.<sup>114</sup>

*Keempat*, perhatian terhadap sisi pendidikan yang dibahas dalam ayat. Hal ini terlihat dalam dua aspek: *pertama*, aspek nasihat, dan *kedua*, aspek pengarahan dan anjuran kepada para penuntut ilmu.

*Kelima*, perhatian terhadap aspek bahasa. Dalam tafsirnya ia memberikan perhatian besar terhadap aspek bahasa. Ia menjelaskan makna ayat melalui renungan terhadap aspek *i`râb*, aspek sharaf, atau aspek *balâghah*. Renungan-renungan terhadap aspek-aspek tersebut bertujuan untuk memberikan contoh penerapan dari kaidah-kaidah ilmu tersebut. Yang paling jelas menunjukkan hal ini adalah ketika ia menjelaskan *i`râb* beberapa ayat dengan *i`râb* yang sangat rinci.

*Keenam*, menggali dan menyimpulkan faidah-faidah dari ayat. Faidah-faidah yang disimpulkan dan digali dari ayat Al-Qur`an adalah bagian yang tidak bisa dipisahkan dalam metode penafsirannya. Urgensi faidah-faidah ini ditandai dengan disendirikannya pembahasannya setiap kali selesai membahas ayat atau beberapa ayat yang telah dijelaskan tafsirnya. Di sisi lain ia sering membahas secara luas suatu faidah. Karena ia tidak hanya membahas faidah yang berhubungan langsung dengan ayat bersangkutan, tetapi sering diikuti penjelasan yang lebih rinci berkaitan dengan suatu faidah atau diikuti penjelasan hal yang masih mengundang banyak pertanyaan berikut jawaban atas pertanyaan-pertanyaan tersebut.

*Ketujuh*, banyak menyebutkan kaidah-kaidah ilmiah sekaligus penerapannya dalam ayat, baik kaidah bahasa Arab, nahwu, ushul fikih, dan lain-lain. Di antara contohnya adalah sebagai berikut:

- a. Keberadaan suatu hukum itu tergantung ada atau tidaknya *illah* (alasan).
- b. Hukum asalnya, sifat itu terdapat pada yang disifati sampai benar-benar jelas diketahui ketiadaannya darinya.
- c. Barang siapa yang memperhatikan syariah, ia akan menemukan bahwa syariah memberikan perhatian lebih besar kepada makna (substansi) dibandingkan perhatiannya kepada redaksi (persoalan formal).
- d. Tidak seharusnya memberikan pernyataan yang umum pada saat dikhawatirkan akan disalahpahami.
- e. Yang dijadikan pegangan dan patokan adalah keumuman redaksi, bukan kekhususan sebab.

---

<sup>114</sup> Muḥammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn, *Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm: Sûrat al-Baqarah*, Dammâm: Dâr Ibn al-Jauzî, 1423 H, cet. I, jilid 2, hal. 88.

- f. Ketika terjadi perselisihan, kita harus mengembalikan masalahnya kepada kitab Allah dan sunnah Rasul-Nya.
- g. Redaksi umum (*al-‘Âm*) tidak secara pasti (*qath’î*) menunjukkan kepada seluruh individu anggotanya, tetapi hanya secara dugaan saja (*zhannî*).



### **BAB III**

## **KONSEP KEBEBASAN BERAGAMA**

### **A. Sejarah dan Pengertian**

#### **1. Pengertian Kebebasan Beragama**

Istilah kebebasan beragama adalah frasa yang tersusun dari dua kata “kebebasan” dan “beragama”. Secara etimologis, kebebasan bersumber dari kata bebas, yang berarti lepas sama sekali (tidak terhalang dan terganggu sehingga boleh bergerak, berbicara, dan berbuat dengan leluasa). Selain itu, bebas juga mempunyai makna lepas dari kewajiban, tuntutan, tidak terikat atau terbatas oleh aturan-aturan, dan merdeka.<sup>1</sup> Dan kebebasan bermakna keadaan bebas dan kemerdekaan.<sup>2</sup>

Sedangkan secara terminologis, menurut Isaiah Berlin, sebagaimana dikutip oleh Rohidin, kebebasan terbagi menjadi dua: dalam bentuk positif dan negatif. Kebebasan dalam bentuk positif bermakna ‘apa atau siapa’, yang bertindak sebagai sumber hukum yang bisa menentukan seseorang untuk menjadi, melakukan, atau

---

<sup>1</sup> Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia Edisi Kedua*, Jakarta: Balai Pustaka, 1995, cet. IV, hal. 103.

<sup>2</sup> Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia Edisi Kedua*, hal. 104.

mendapatkan suatu kebebasan, sementara dalam bentuk negatif berkaitan dengan ruang lingkup tempat seseorang harus dilindungi atau dihormati untuk menjadi atau melakukan sesuatu sebagaimana yang diinginkannya tanpa ada larangan atau paksaan dari pihak lain.<sup>3</sup>

Dalam Kamus Hukum *Black's*, kebebasan dimaknai sebagai sebuah kemerdekaan dari berbagai macam larangan, kecuali larangan yang telah diatur di dalam undang-undang. Definisi kebebasan yang disebutkan dalam kamus tersebut adalah kebebasan dalam bentuknya yang positif. Sejalan dengan definisi tersebut, kebebasan manusia tidak bersifat mutlak, tetapi dibatasi oleh peraturan hukum. Kebebasan dalam bentuk positif adalah kebebasan dalam sebuah bingkai aturan, sehingga dalam tataran praktis setiap manusia mempunyai hak untuk melaksanakan ataupun tidak melaksanakan sesuatu, selama hal tersebut tidak menyalahi ketentuan perundang-undangan yang ada. Lain halnya dalam bentuk negatif, yang mana kebebasan tersebut berkaitan dengan ruang lingkup, di mana seseorang harus dilindungi dan dihormati untuk menjadi atau melakukan sesuatu seperti yang diinginkannya tanpa ada larangan atau paksaan dari pihak lain. Kebebasan dalam bentuk negatif ini dapat dilihat dalam kamus John Kersey, yang mendefinisikan kebebasan sebagai kemerdekaan meninggalkan atau bebas meninggalkan. Jadi, manusia bebas untuk tidak mengerjakan atau meninggalkan suatu hal.<sup>4</sup>

Sedangkan kata kedua (beragama) berasal dari kata agama. 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.<sup>5</sup>

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

---

<sup>3</sup> Rohidin, *Konstruksi Baru Kebebasan Beragama*, Yogyakarta: FH UII Press, 2015, cet. I, hal. 43.

<sup>4</sup> <https://www.dictio.id/t/apa-yang-dimaksud-dengan-kebebasan-menurut-hukum/119053>. Diakses pada 11 Februari 2020.

<sup>5</sup> Rohidin, *Konstruksi Baru Kebebasan Beragama*, hal. 44.

turun-temurun. Mengartikan agama demikian sebab di dalam agama ada nilai-nilai universal yang abadi, tetap, dan berlaku seterusnya.<sup>6</sup>

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.<sup>7</sup> Sedang *religious* bermakna sesuatu yang sangat mendalam, ketakwaan, atau kesalehan. Menurut Olaf Schuman berpendapat, baik *religio* maupun *religion* berasal dari kata yang sama, yakni *religaree* yang bermakna “mengikat kembali”; atau kata *relegare* yang bermakna “menolak, melalui, menjauhkan.”<sup>8</sup>

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.<sup>9</sup> 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.<sup>10</sup>

Biasanya, *al-dîn* digunakan untuk mengistilahkan agama dalam bahasa Arab. Kata *al-dîn* sendiri memiliki banyak arti. Ibn Manzhûr 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*).<sup>11</sup> Muhammad Ibnu

<sup>6</sup> Hasan Shadily, *Ensiklopedi Indonesia*, Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 1980, jilid 1, hal. 105, dalam Abd. Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama*, Depok: KataKita, 2009, cet. II, hal. 42.

<sup>7</sup> AS Hornby, *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*, Oxford: Oxford University Press, 1987, hal. 713, dalam Abd. Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama*, hal. 43.

<sup>8</sup> Olaf Schuman, *Keluar dari Benteng Pertahanan*, Jakarta: Grasindo, 1996, hal. 5, dalam Abd. Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama*, hal. 43-44.

<sup>9</sup> Paul Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, USA: Macmillan Reference, t.th., Vol. VII, hal. 140, dalam Abd. Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama*, hal. 45.

<sup>10</sup> Lebih lanjut lihat Abd. Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama*, hal. 45.

<sup>11</sup> Ibn Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, t.th., jilid 2, 1468-1469.

Shalih berpendapat, *al-dîn* memiliki arti amal atau balasan terhadap amal itu.<sup>12</sup>

Kamus Besar Bahasa Indonesia 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).<sup>13</sup>

Ahmad Tafsir berpendapat, definisi agama dapat dikelompokkan menjadi dua. Yang pertama adalah pengertian agama yang menguatkan kepercayaan atau keimanan, yang kedua menguatkan segi agama sebagai peraturan mengenai cara hidup. Gabungan keduanya bisa jadi menjadi pengertian agama yang lebih pantas. Agama adalah sistem keyakinan dan praktik sejalan dengan keyakinan tersebut. Atau, agama adalah peraturan mengenai tata cara hidup, lahir-batin.<sup>14</sup>

Harun Nasution menyebutkan berbagai definisi tentang agama yang disampaikan beberapa pakar, yaitu: 1) pengakuan terhadap adanya relasi manusia dengan kekuatan ghaib yang harus ditaati; 2) pengakuan terhadap adanya kekuatan ghaib yang menguasai manusia; 3) mengikatkan diri pada pada suatu bentuk hidup yang mengandung pengakuan pada suatu sumber yang berada di luar diri manusia dan yang mempengaruhi perbuatan-perbuatan manusia; 4) kepercayaan kepada suatu kekuatan ghaib yang menimbulkan cara hidup tertentu; 5) suatu sistem tingkah laku (*code of conduct*) yang bersumber dari suatu kekuatan ghaib; 6) pengakuan terhadap adanya kewajiban-kewajiban yang diyakini bersumber pada suatu kekuatan ghaib; 7) pemujaan terhadap kekuatan ghaib yang muncul dari perasaan lemah dan perasaan takut terhadap kekuatan misterius yang terdapat dalam alam sekitar manusia; 8) ajaran-ajaran yang diwahyukan Tuhan kepada manusia melalui seorang Rasul.<sup>15</sup>

Demikian kompleksnya pendefinisian agama. Definisi yang dikemukakan para ahli pun tak selalu komprehensif. Sebagian terlihat parsial karena hanya menyangkut sebagian dari realitas agama.

---

<sup>12</sup> Muḥammad Ibn Shâlih Ibn ‘Utsaimîn, *Tafsîr Sûrat al-Fâtihah*, Riyâdh: Mu`assasah al-Syaikh Muḥammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn al-Khairiyyah, 1434 H, cet. II, hal. 51.

<sup>13</sup> <https://kbbi.web.id/agama.html>. Diakses pada 11 Februari 2020.

<sup>14</sup> Ahmad Tafsir, *Filsafat Umum*, Bandung: PT. Remaja Rosda Karya, 2005, cet. XIV, hal. 9.

<sup>15</sup> Harun Nasution, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*, Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia (UI-Press), 2015, cet. V, jilid 1, hal. 2.

Definisi adalah suatu batasan (*hadd*), sementara agama tak bisa dibatasi (*lâ yuhaddu*). Tetapi, untuk memudahkan, perlu disebutkan unsur pokok yang lazim menyangga suatu agama.<sup>16</sup> Harun Nasution menyimpulkan, agama mempunyai elemen-elemen sebagai berikut:

*Pertama*, kekuatan ghaib. Manusia merasa dirinya lemah dan butuh kepada kekuatan ghaib itu sebagai tempat minta tolong. Oleh sebab itu, manusia merasa harus menciptakan relasi baik dengan kekuatan ghaib tersebut. Relasi baik ini dapat direalisasikan dengan menaati perintah dan larangan kekuatan ghaib itu. Berdasarkan pada elemen yang pertama, dapat disebutkan bahwa agama sesungguhnya bertumpu pada kekuatan-kekuatan nonempiris atau supraempiris.

*Kedua*, keyakinan manusia bahwa kesejahteraan di dunia ini dan hidupnya di akhirat tergantung pada adanya relasi baik dengan kekuatan ghaib yang dimaksud. Dengan hilangnya relasi baik itu, kesejahteraan dan kebahagiaan yang dicari akan hilang juga.

*Ketiga*, tanggapan manusia yang bersifat emosional. Tanggapan itu bisa mengambil bentuk perasaan takut sebagaimana pada agama-agama primitif atau perasaan cinta seperti pada agama-agama monoteisme. Selanjutnya, tanggapan mengambil bentuk penyembahan yang terdapat dalam agama-agama primitif, atau pemujaan yang terdapat dalam agama-agama monoteisme. Lebih lanjut lagi, tanggapan itu mengambil bentuk cara hidup tertentu bagi masyarakat yang bersangkutan.

*Keempat*, paham adanya yang kudus (*sacred*) dan suci dalam bentuk kekuatan ghaib, dalam bentuk kitab yang mengandung ajaran-ajaran agama bersangkutan, dan dalam bentuk tempat-tempat umum.<sup>17</sup>

Menurut Leonard Swidler dan Paul Mojzes, sebagaimana dikutip oleh John A. Titaley, pengertian agama yang biasa dipakai dalam studi keagamaan adalah pengertian agama yang secara singkat mencakup empat Cs. Keempat Cs tersebut adalah *creed*, *code*, *cult*, dan *community*. *Creed* adalah keyakinan tentang sesuatu yang secara absolut dinilai betul bagi kehidupan manusia. Kebenaran itu dapat berbentuk dewa atau Tuhan atau *Ilâh*, namun juga dapat berbentuk yang bukan itu, seperti misalnya kesenangan, gagasan dan lain-lain. *Code* adalah pedoman berperilaku (tata tindak) yang timbul akibat adanya keyakinan di atas. Maksudnya, tindakan manusia terjadi berlandaskan pemahaman atas keyakinan di atas. Tindakan-tindakan ini termasuk dalam kategori tindak etis. *Cult* merupakan usaha manusia

---

<sup>16</sup> Abd. Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama*, hal. 49-50.

<sup>17</sup> Harun Nasution, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*, jilid 1, hal. 3.

untuk mengharmonisasikan dirinya dengan yang diyakini tadi, baik sebagai cara untuk memahami kehendak-Nya atau memperbaiki kembali kesalahan manusia yang bertentangan dengan kehendak keyakinan tadi. *Community* yakni adanya kenyataan suatu umat (komunitas) yang terikat dalam keyakinan, tindakan etik dan kultus tadi. Jika suatu institusi sosial telah memenuhi persyaratan keempat Cs itu, maka institusi sosial tersebut dapat disebut sebagai agama.<sup>18</sup>

Meskipun demikian, di dalam instrumen-instrumen HAM, agama dan keyakinan tidak didefinisikan secara kaku serta tidak secara khusus mengacu kepada agama-agama formal yang terlembaga.<sup>19</sup> Sebagaimana yang disebutkan pada paragraf 2 Komentar Umum No. 22 terhadap Pasal 18 Kovenan Internasional Hak Sipil dan Politik: *“Istilah “kepercayaan” dan “agama” harus dipahami secara luas. Pasal 18 tidak membatasi penerapannya hanya pada agama-agama tradisional atau agama-agama dan kepercayaan-kepercayaan yang memiliki karakteristik institusional atau praktik-praktik yang serupa dalam agama-agama tradisional tersebut.”*<sup>20</sup>

Meskipun pembahasan mengenai definisi agama belum final, bukan berarti konsep kebebasan beragama tidak bisa dirumuskan dan dijalankan.<sup>21</sup>

Menurut Zakiyudin Baidhawi, sebagaimana dikutip oleh Abdillah Halim, 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 dan meyakini setiap agama *monoteistik*, agama *nonmonoteistik*, maupun agama lokal (*tribal religion*). 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 sebagai agama nonmonoteistik di antaranya adalah Manicheanisme, Zoroaster, Hindu, Budha, Konghucu, Tao, dan

---

<sup>18</sup> John A. Titaley, “Hubungan Agama Dan Negara Dalam Menjamin Kebebasan Beragama Di Indonesia,” dalam Chandra Setiawan dan Asep Mulyana (ed.), *Kebebasan Beragama atau Berkepercayaan di Indonesia*, Jakarta: Komnas HAM, 2006, hal. 25-26.

<sup>19</sup> Iqbal Hasanuddin, “Hak Atas Kebebasan Beragama/Berkeyakinan,” dalam *Jurnal SOCIETAS DEI* Vol. 4, No. 1 April 2017, hal. 102.

<sup>20</sup> Komnas HAM, *Komentar Umum Kovenan Internasional Hak Sipil dan Politik dan Kovenan Internasional Hak Ekonomi Sosial dan Budaya*, Jakarta: Komnas HAM, 2009, hal. 50.

<sup>21</sup> Rohidin, *Konstruksi Baru Kebebasan Beragama*, hal. 45.

sebagainya. Sementara itu, animisme dan dinamisme masuk ke dalam golongan agama lokal.<sup>22</sup>

Kebebasan berkeyakinan (berakidah) adalah hak individu memeluk prinsip dan keyakinan yang disukainya tanpa ada intervensi dari negara. Biasanya istilah ini juga digunakan sebagai sinonim kebebasan beragama. Istilah ini mencakup hak melaksanakan syiar-syiar keagamaan baik di dalam maupun di luar tempat ibadah.<sup>23</sup>

Menurut al-Khalîlî *et al.*, kebebasan berkeyakinan (berakidah) dan kebebasan beribadah adalah hak seseorang dalam meyakini agama atau prinsip apapun yang ia yakini atau benarkan dasar-dasarnya, tanpa ada pemaksaan untuk meyakini akidah yang menyelisihinya, dengan syarat, ketika diekspresikan secara terang-terangan, tidak mengganggu kebebasan orang lain.<sup>24</sup>

Menurut Zakiyudin Baidhawi, sebagaimana dikutip oleh Abdillah Halim, kebebasan berkeyakinan adalah pengakuan hak, perlindungan dan pemberian kesempatan yang sama kepada setiap individu untuk memiliki pandangan hidup apa pun, baik pandangan hidup bercorak keagamaan maupun sekuler. Setiap orang berhak memunyai pandangan hidup humanis, sekuleris, ateis, kapitalis, sosialis, religius, neoliberalis, dan sebagainya. Setiap individu pun berhak atas perlindungan dan akses untuk mengungkapkan dan menyebarkan pandangan hidup mereka masing-masing.<sup>25</sup>

Menurut Tsarwat Badawî, sebagaimana dikutip oleh Ibrâhîm Majîdîlah, 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

---

<sup>22</sup> Abdillah Halim, "Kebebasan Beragama dan Norma-normanya," dalam *Jurnal Al Mabsut*, Vol. 6, No. 01 (2013), hal. 7.

<sup>23</sup> Inâs Mushthafâ 'Ifat (Ed.), *al-Mausû'ah al-'Arabiyyah al-Muyassarah*, Beirut: al-Maktabah al-'Ashriyyah, 2009, cet. III, hal. 1355.

<sup>24</sup> al-Majma' al-Mulkî li Buḥûts al-Ḥadhârah al-Islâmiyyah (Mu`assasah Âl al-Bayt), *al-Mûjaz fî al-Huqûq fî al-Islâm*, Amman: t.p., 1995, hal. 61.

<sup>25</sup> Abdillah Halim, "Kebebasan Beragama dan Norma-normanya," dalam *Jurnal Al Mabsut*, hal. 7.

kebebasan itu selama tidak melanggar aturan umum dan dengan menjaga etika.<sup>26</sup>

## 2. Sejarah Kebebasan Beragama

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 ia seperti manusia yang sudah dirampas kemanusiaannya. Karena kebebasan beragama merupakan hak asasi pertama yang menetapkannya sebagai seorang manusia.<sup>27</sup>

Sejarah kebebasan beragama dimulai sejak diputuskannya Piagam Madinah pada abad ke 7 Masehi. 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.<sup>28</sup>

Pada tahun 622 Masehi, Rasûlullâh saw melakukan perjanjian dengan masyarakat Madinah. Peristiwa itu kemudian terkenal dalam sejarah Islam sebagai Perjanjian Madinah. Di sini, 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.<sup>29</sup>

---

<sup>26</sup> Ibrâhîm Majîdîlah, “*Hurriyyat al-Mu'taqad Baina al-Naskh wa al-Ihkâm*,” dalam *Majallah Yatafakkarûn*, Edisi VII, Ribâth: Mu`assasah Mu`minûn bilâ Hudûd, 2015, hal. 137.

<sup>27</sup> Sayyid Quthb, *Fî Zhilâl al-Qur`ân*, Kairo: Dâr al-Syurûq, 2003, cet. XXXII, jilid 1, hal. 291.

<sup>28</sup> Ahmâd 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.

<sup>29</sup> Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*, Jakarta: Penerbit PARAMADINA, 2002, cet. II, hal. 494.

Piagam Madinah ini menegaskan sejumlah poin yang selanjutnya menjadi pondasi bagi koeksistensi antara berbagai kelompok masyarakat sipil. Piagam ini menjadi konstitusi negara Islam pertama. Poin-poin yang ditegaskan piagam ini yaitu: 1) Masyarakat saat itu sebagai masyarakat yang majemuk dengan kelompok yang berbeda-beda; 2) tampil sebagai negara politik di bawah kepemimpinan Rasûlullâh saw; 3) mengakui kebebasan berkeyakinan dan mengekspresikannya bagi anggota masyarakatnya yang berbeda-beda agamanya; 4) bersatunya masyarakat kesukuan di Madinah dalam wadah negara Islam dan Islam menjadi rujukan pertama dan asas bagi segala persoalan politik, sosial, dan ekonomi mereka; 5) menganggap Yahudi sebagai bagian dari komunitas politik dan berpartisipasi aktif baik dalam kondisi perang maupun damai.<sup>30</sup>

Dokumentasi isi piagam ini secara lengkap dapat dilihat dalam *Sîrah Ibn Hisyâm*<sup>31</sup> dan ditulis ulang dengan diberikan penomoran yang rapi oleh Muḥammad Hamîdullâh.<sup>32</sup> Hamîdullâh menulis karyanya tersebut dari banyak referensi. Ia mengkaji dan meneliti berbagai riwayat berkaitan dengan piagam ini dan meneliti kesahihan teks-teksnya. Karyanya ini asalnya merupakan tesis yang ia tulis untuk mendapatkan gelar magister di bawah bimbingan Prof. Dr. ‘Âisyah ‘Abd al-Rahmân.<sup>33</sup>

Dalam Piagam Madinah pasal 25 ditegaskan bahwa setiap warga negara Madinah memiliki kebebasan untuk memilih agama dan keyakinannya. Bunyi teks pasal 25 adalah sebagai berikut:

وَإِنَّ يَهُودَ بَنِي عَوْفٍ أُمَّةٌ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ لِلْيَهُودِ دِينُهُمْ وَلِلْمُسْلِمِينَ دِينُهُمْ مَوَالِيَهُمْ  
وَأَنْفُسُهُمْ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ وَأَثَمَ فَإِنَّهُ لَا يُوتَعُ إِلَّا نَفْسَهُ وَأَهْلَ بَيْتِهِ<sup>34</sup>

<sup>30</sup> Musyâtq Basyîr al-Ghazâlî dan Muḥammad Jawwâd Nur al-Dîn Fakh al-Dîn, *Watsîqat al-Madînah Dirâsah fî al-Mashâdir al-Islâmiyyah al-Mubakkirah wa Ârâ` al-Mustasyriqîn – Qirâ`ah fi al-Nash wa Tahlîl al-Bunûd*, dalam *Jurnal Adab al-Kufa*, Vol. 1, No. 12, tahun 2012, hal. 145.

<sup>31</sup> Ibn Hisyâm, *al-Sîrah al-Nabawiyyah*, Beirut: Dâr Ihyâ` al-Turâts al-‘Arabî, t.th., jilid 2, hal. 147-150. al-Suhailî juga mencantumkan teks piagam ini dalam *Syarḥ al-Sîrah al-Nabawiyyah li Ibn Hisyâm*. ‘Abd al-Rahmân al-Suhailî, *al-Raudh al-Unuf fi Syarḥ al-Sîrah al-Nabawiyyah li Ibn Hisyâm*, t.tp., Dâr al-Kutub al-Islâmiyyah, 1967, jilid 4, hal. 240-243.

<sup>32</sup> Muḥammad Hamîdullâh, *Majmu’at al-Watsâ’iq al-Siyâsiyyah li al-‘Ahd al-Nabawî wa al-Khilâfah al-Râsyidah*, Beirut: Dar an Nafâ`is, 1987, cet. VI, hal. 59-62.

<sup>33</sup> Muhammad Salîm al-‘Awwâ, *Fî al-Nizhâm al-Siyâsî li al-Daulah al-Islâmiyyah*, Kairo: Dâr al-Syurûq, 2006, cet. II, hal. 49.

<sup>34</sup> Muḥammad Hamîdullâh, *Majmu’at al-Watsâ’iq al-Siyâsiyyah li al-‘Ahd al-Nabawî wa al-Khilâfah al-Râsyidah*, hal. 61.

*Kaum Yahudi dari Bani 'Auf adalah satu umat dengan kaum mukminin. Bagi kaum Yahudi agama mereka, dan bagi kaum muslimin agama mereka. Juga (kebebasan ini berlaku) bagi sekutu-sekutu dan diri mereka sendiri, kecuali bagi yang zalim dan jahat. Hal demikian akan merusak diri dan keluarganya.*

Di antara hal yang bisa disimpulkan dari pasal 25 piagam ini adalah bahwa piagam ini menjamin kebebasan berkeyakinan bagi setiap warga negara Madinah. Islam yang agung ini menjamin kebebasan asasi pada setiap individu. Karena negara Islam menjamin kebebasan berkeyakinan bagi para warga negaranya. Keberadaan sebagian warga negaranya yang nonmuslim tidak berpengaruh terhadap kebebasan ini karena semua warga negara harus diperlakukan secara baik tanpa membedakan apa agama dan keyakinannya.<sup>35</sup>

Rekam jejak historis hak kebebasan beragama selanjutnya terjadi pada masa kekhalifahan 'Umar Ibn al-Khaththâb. Ia menjabat sebagai *Amîr al-Mu`minîn* kurang lebih selama 10 tahun lamanya, sejak tahun 13 H/634 M – 23 H/644 M. Di masa kepemimpinannya inilah Negara Kota Madinah pada tahun 18 H/639 M di bawah Panglima Perang 'Amr Ibn al-'Âsh dan Abû 'Ubaidah Ibn al-Jarrâh berhasil membebaskan wilayah al-Quds atau Baitul Maqdis, Yerusalem (Negara Palestina saat ini) dari jajahan Kekaisaran Romawi Timur yang menganut ajaran Kristen Ortodoks dengan tanpa menumpahkan darah setetes pun. Uskup Nasrani Shafarinus (Sophronius), dari patriak Yerusalem dan beberapa pejabat yang berkuasa pada saat itu menyepakati untuk menyerahkan kunci kota al-Quds dengan sukarela. Sebagai imbalannya 'Umar Ibn al-Khaththâb mengadakan *al-Uhdat al-'Umarîyyah* (perjanjian 'Umar Ibn al-Khaththâb) atau Perjanjian Aelia (Îliyâ), di mana Islam menjamin keamanan semua pemeluk agama untuk menjalankan ibadah dengan tenang tanpa gangguan dan ancaman dari pihak mana pun.<sup>36</sup>

Isi perjanjian itu adalah sebagai berikut:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ هَذَا مَا أَعْطَى عَبْدُ اللَّهِ عُمَرُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ أَهْلَ إِبِلْيَاءَ مِنَ  
الْأَمَانِ، أَعْطَاهُمْ أَمَانًا لِأَنْفُسِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ، وَلِكُنَائِسِهِمْ وَصُلْبَانِهِمْ، وَسَقِيمَتِهَا وَبَرِيئَتِهَا  
وَسَائِرِ مِلَّتِهَا، أَنَّهُ لَا تُسَكَّنُ كُنَائِسُهُمْ وَلَا تُهَدَمُ، وَلَا يُنْتَقَصُ مِنْهَا وَلَا مِنْ حَيْرَتِهَا، وَلَا

<sup>35</sup> Jâsim Muḥammad Râsyid al-'Îsâwî, *al-Watsiqah al-Nabawîyyah wa al-Ahkâm al-Syar'îyyah al-Mustafâdah Minhâ*, Sharjah: Dâr al-Shahâbah, 2006, cet. I, hal. 183.

<sup>36</sup> Muhamad Tisna Nugraha, *Sejarah Pendidikan Islam: Memahami Kemajuan Peradaban Islam Klasik Hingga Modern*, Yogyakarta: Diandra Kreatif, 2019, cet. I, hal. 42-43.

مِنْ صَلِيْبِهِمْ، وَلَا مِنْ شَيْءٍ مِنْ أَمْوَالِهِمْ، وَلَا يُكْرَهُونَ عَلَى دِينِهِمْ، وَلَا يُضَارُّ أَحَدٌ مِنْهُمْ...<sup>٣٧</sup>

*“Dengan nama Allah Yang Maha Pengasih, Maha Penyayang. Inilah jaminan keamanan yang diberikan oleh hamba Allah, Umar, Amîr al-Mu`minîn, kepada penduduk Aelia. Umar memberikan jaminan keamanan/perlindungan, hak hidup, hak milik harta, bangunan-bangunan gereja, salib-salib mereka, orang-orang yang lemah, orang-orang merdeka dan semua pemeluk agama. Gereja-gereja mereka tidak boleh diduduki, tidak boleh dihancurkan, yang ada dalam gereja tidak boleh dikurangi sesuatu pun atau diambil dari tempatnya; tidak juga salibnya, tidak harta benda mereka. Penduduknya tidak boleh dipaksa untuk menjalankan keyakinan agama mereka. Tidak boleh ada satu orang pun dari mereka yang dilukai...”<sup>38</sup>*

Jauh setelah Perjanjian Aelia menetapkan kebebasan beragama bagi warga negara Aelia, baru kemudian kebebasan beragama diakui sebagai salah satu hak asasi manusia secara internasional oleh Perserikatan Bangsa-Bangsa (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, Ceko Slowakia, 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

---

<sup>37</sup> Abû Ja'far Muḥammad Ibn Jarîr al-Thabarî, *Târîkh al-Thabarî: Târîkh al-Umam wa al-Mulûk*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1987, cet. I, jilid 2, hal. 449, Abû Ja'far Muḥammad Ibn Jarîr al-Thabarî, *Târîkh al-Umam wa al-Mulûk: Târîkh al-Thabarî*, Ammân: Bait al-Afkâr al-Dauliyyah, t.th., hal. 628-629, Shâlih Kharîsât, *Tahdzîb Târîkh al-Thabarî: Târîkh al-Umam wa al-Mulûk*, ‘Ammân: Dâr al-Fikr li al-Nasyr wa Taizî’, 1993, cet. II, hal. 262.

<sup>38</sup> Husein Muhammad, “Perjanjian Aelia; Konvensi Umar untuk Jaminan Kebebasan Beragama,” dalam <https://islami.co/perjanjian-aelia-konvensi-umar-untuk-jaminan-kebebasan-beragama/>. Diakses 19 Februari 2020.

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 A 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.<sup>39</sup>

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.<sup>40</sup>

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.*<sup>41</sup>

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,

---

<sup>39</sup> Tri Wahyu Hidayati, *Apakah Kebebasan Beragama = Bebas Pindah Agama?*, Surabaya: JPBOOKS, 2008, cet. I, hal. 108-109.

<sup>40</sup> <https://ohcr.org/EN/UDHR/Pages/Languages.aspx?LangID=inz>. Diakses pada 12 Februari 2020.

<sup>41</sup> [https://undocs.org/A/RES/217\(III\)](https://undocs.org/A/RES/217(III)). Diakses pada 12 Februari 2020.

melaksanakan ibadahnya dan mentaatinya, baik sendiri maupun bersama-sama dengan orang lain, di muka umum maupun sendiri.<sup>42</sup>

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:

- a. *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 umum atau tertutup, untuk menjalankan agama dan kepercayaannya dalam kegiatan ibadah, penataan, pengamalan, dan pengajaran).
- b. *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).
- c. *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).
- d. *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

---

<sup>42</sup> <https://ohcr.org/EN/UDHR/Pages/Languages.aspx?LangID=inz>. Diakses pada 12 Februari 2020.

tua, dan apabila diakui, wali hukum yang sah, untuk memastikan bahwa pendidikan agama dan moral bagi anak-anak mereka sesuai dengan keyakinan mereka sendiri).<sup>43</sup>

Komentar Umum No. 22 menyatakan bahwa “*Hak atas berpikir, berkeyakinan, dan beragama (yang termasuk kebebasan untuk menganut kepercayaan) dalam pasal 18.1 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.*”<sup>44</sup>

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 (*forum internum*) 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 keberadaan spiritualnya dan mempertahankannya di depan publik (*forum eksternum*). 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.<sup>45</sup>

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

<sup>43</sup> Teks aslinya lihat di: *International Covenant on Civil and Political Rights*, hal. 178 yang didownload dari: <https://treaties.un.org/doc/publication/unts/volume%20999/volume-999-i-14668-english.pdf> dan terjemahannya lihat di: Kovenan Internasional Hak-Hak Sipil dan Politik, hal. 7 yang didownload dari: <https://hukumonline.com/pusatdata/detail/24213/undangundang-nomor-12-tahun-2005>. Diakses 18 Februari 2020. *International Covenant on Civil and Political Rights* dipublikasikan secara online dan parsial dari *United Nations Treaty Series*.

<sup>44</sup> Komnas HAM, *Komentar Umum Kovenan Internasional Hak Sipil dan Politik dan Kovenan Internasional Hak Ekonomi Sosial dan Budaya*, hal. 50.

<sup>45</sup> Yossa A. Nainggolan *et al.*, *Pemaksaan Terselubung Hak Atas Kebebasan Beragama Dan Berkeyakinan*, Jakarta: Komnas HAM, 2009, hal. 5-6.

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).<sup>46</sup>

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:<sup>47</sup>

- 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-bahan yang diperlukan berkeyakinan berkaitan dengan upacara atau adat-istiadat suatu agama atau kepercayaan;
- d. Menulis, menerbitkan dan menyebarluaskan berbagai penerbitan yang relevan di bidang 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;

---

<sup>46</sup> Teks aslinya lihat di: *International Covenant on Civil and Political Rights*, hal. 178 yang didownload dari: <https://treaties.un.org/doc/publication/unts/volume%20999/volume-999-i-14668-english.pdf> dan terjemahannya lihat di: Kovenan Internasional Hak-Hak Sipil dan Politik, hal. 7 yang didownload dari: <https://hukumonline.com/pusatdata/detail/24213/undangundang-nomor-12-tahun-2005>. Diakses 18 Februari 2020. *International Covenant on Civil and Political Rights* dipublikasikan secara online dan parsial dari *United Nations Treaty Series*.

<sup>47</sup> Iqbal Hasanuddin (ed.), *Membela Kebebasan Beragama/Berkeyakinan*, Jakarta: LSAF, 2013, hal.66.

- 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 (1) tentang kejahatan genosida (*Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide*);<sup>48</sup> (2) tentang hak-hak ekonomi, sosial, dan budaya (*International Covenant on Economic, Social, and Cultural Rights*);<sup>49</sup> (3) tentang pengurangan segala bentuk diskriminasi atas perempuan (*Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women*);<sup>50</sup> dan (4) instrumen tentang hak-hak anak (*Convention on the Rights of the Child*)<sup>51, 52</sup>.

Dengan diadopsi dan disahkan PBB, otomatis kedua instrumen HAM tersebut (UDHR dan ICCPR) menjadi rujukan utama negara-negara 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 negara-negara 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*

<sup>48</sup> Dalam konvensi yang diadopsi dan disahkan dalam Sidang Umum PBB pada 9 Desember 1948 tersebut, kebebasan beragama disinggung dalam pasal (*article*) II.

<sup>49</sup> Kovenan PBB yang disahkan dalam Sidang Umumnya pada 16 Desember 1966 ini memuat soal kebebasan beragama dalam Pasal 2 ayat (2) dan Pasal 13 ayat (1) dan (3).

<sup>50</sup> Konvensi ini diadopsi dan disahkan dalam Sidang Umum PBB pada 18 Desember 1979. Isu kebebasan beragama disinggungnya dalam Pasal 5 dan 6.

<sup>51</sup> Dalam konvensi yang diadopsi dan disahkan oleh Sidang Umum PBB pada 20 November 1989 ini, isu kebebasan beragama diakomodasi pada Pasal 2 ayat (1) dan (2); Pasal 14 ayat (1), (2), dan (3); Pasal 20 ayat (1), (2), dan (3); Pasal 29 ayat (1); dan Pasal 30.

<sup>52</sup> Fawaizul Umam, *Kala Beragama Tak Lagi Merdeka: Majelis Ulama Indonesia dalam Praksis Kebebasan Beragama*, Jakarta: PRENADAMEDIA GROUP, 2015, cet. I, hal. 42-43.

*protect*), menghormati (*to respect*), dan memenuhi (*to fulfill*) segenap bentuk HAM yang diketengahkan kovenan tersebut.<sup>53</sup>

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 dilakukan oleh negara maupun pelaku dari unsur nonnegara, di antaranya massa intoleran dan/atau 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.

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.<sup>54</sup>

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.<sup>55</sup>

---

<sup>53</sup> Fawaizul Umam, *Kala Beragama Tak Lagi Merdeka: Majelis Ulama Indonesia dalam Praksis Kebebasan Beragama*, hal. 43.

<sup>54</sup> 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.

<sup>55</sup> 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.*

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 kebebasan beragama lazim dirujuk 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.<sup>56</sup>

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 universalisme<sup>57</sup> HAM pun ditentang dengan prinsip relativisme budaya.<sup>58</sup>

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

*Blora (Prov. Jawa Tengah), Kotamadya Solo (Prov. Jawa Tengah)*, Jakarta: Komnas HAM, 2009, hal. 12 dan 15.

<sup>56</sup> Fawaizul Umam, *Kala Beragama Tak Lagi Merdeka: Majelis Ulama Indonesia dalam Praksis Kebebasan Beragama*, hal. 43-44.

<sup>57</sup> Menurut 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 ia 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.

<sup>58</sup> Teori 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.

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 hadir kebanyakan dari negara yang tidak mau menandatangani UDHR yang digagas PBB, karena menganggap bahwa UDHR itu bertentangan dengan nilai-nilai keislaman.<sup>59</sup>

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:<sup>60</sup>

- a. Pasal 10 (a) “Prinsip al-Qur`an tidak ada paksaan dalam agama” 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.
- b. Pasal 12 (e) Tak 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.
- c. Pasal 13 Setiap orang memiliki hak kebebasan hati nurani dan ibadah sesuai dengan keyakinan agamanya.<sup>61</sup>

*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

---

<sup>59</sup> Tri Wahyu Hidayati, *Apakah Kebebasan Beragama = Bebas Pindah Agama?*, hal. 116-117.

<sup>60</sup> Akhmad Muammar, “Kebebasan Beragama dan Problematika HAM Universal,” dalam *Jurnal Kalimah* Vol. II, No. I, Maret 2013, hal. 73.

<sup>61</sup> Lihat naskah aslinya di: <http://www.alhewar.com/ISLAMDECL.html>. Diakses pada 19 Februari 2020.

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.<sup>62</sup>

## **B. Cakupan Hak Kebebasan Beragama**

### **1. Hak Beragama atau Berkeyakinan**

Pengertian kebebasan beragama mencakup hak untuk memiliki atau menentukan suatu agama atau kepercayaan, di mana hak tersebut adalah hak meyakini atau tidak meyakini suatu agama sama sekali, baik yang teistik maupun nonteistik, dan untuk mengimplementasikan bentuk-bentuk ritual keagamaan baik secara individual maupun di masyarakat dan di tempat umum atau pribadi seperti yang diatur di dalam hak asasi manusia.<sup>63</sup>

Kemudian, Siti Musdah Mulia memerinci esensi kebebasan beragama atau berkeyakinan menjadi delapan unsur di bawah ini:

- a. Adanya kebebasan internal. Artinya bahwa setiap orang mempunyai kebebasan berpikir, berkeyakinan dan beragama. Hak ini mencakup kebebasan untuk menganut atau menetapkan agama atau kepercayaan atas pilihannya sendiri termasuk untuk berpindah agama dan keyakinan.
- b. Adanya kebebasan eksternal, artinya bahwa setiap orang memiliki kebebasan, baik secara individu atau berkelompok memmanifestasikan agama atau keyakinannya di dalam pengajaran dan peribadahnya.
- c. Tidak ada paksaan, artinya bahwa tidak seorangpun dapat menjadi pelaku pemaksaan yang dapat mengurangi kebebasannya untuk memiliki atau mengadopsi suatu agama atau keyakinan yang menjadi pilihannya.
- d. Tidak diskriminatif, yang artinya negara berkewajiban untuk menghormati dan menjamin kebebasan beragama atau kepercayaan semua individu di dalam wilayah kekuasaannya tanpa membedakan suku, warna kulit, jenis kelamin, bahasa, agama dan keyakinan, politik atau pendapat, penduduk: asli atau pendatang, serta asal usulnya.

---

<sup>62</sup> Lihat naskah aslinya di *Cairo Declaration of Human Rights*, hal. 6 dan 8 yang didownload dari: [https://www.oic-iphrc.org/en/data/docs/legal\\_instruments/OIC\\_HRRIT/571230.pdf](https://www.oic-iphrc.org/en/data/docs/legal_instruments/OIC_HRRIT/571230.pdf). Diakses pada 19 Februari 2020.

<sup>63</sup> Al Khanif, *Hukum dan Kebebasan Beragama di Indonesia*, Yogyakarta: Laksbang Mediatama, 2010, hal. 108.

- e. Penghargaan terhadap hak orang tua dan wali, yang maksudnya bahwa negara berkewajiban untuk menghormati kebebasan orangtua, dan wali yang sah (jika ada) untuk menjamin bahwa pendidikan agama dan moral bagi anak-anaknya sesuai dengan keyakinannya sendiri.
- f. Adanya kebebasan lembaga dan status legal, yang maksudnya bahwa aspek vital dari kebebasan beragama atau berkeyakinan bagi komunitas keagamaan adalah untuk berorganisasi atau berserikat. Oleh karena itu, komunitas keagamaan mempunyai kebebasan dalam beragama atau berkeyakinan termasuk di dalamnya hak kemandirian di dalam pengaturan organisasinya.
- g. Pembatasan yang diizinkan adalah pada kebebasan eksternal. Artinya bahwa kebebasan untuk menjalankan agama atau kepercayaan seseorang hanya dapat dibatasi oleh undang-undang, dan itupun semata-mata demi kepentingan melindungi keselamatan dan ketertiban publik, kesehatan atau kesusilaan umum, serta dalam rangka melindungi hak-hak asasi dan kebebasan orang lain (sesuai dengan ketentuan pelaksanaan hak asasi manusia dalam Deklarasi HAM PBB dan pasal-pasal HAM UUD 1945 Amandemen).
- h. *Non-Derogability*, diartikan bahwa negara tidak boleh mengurangi kebebasan beragama atau berkeyakinan dalam keadaan apapun dan atas alasan apapun. (Tentu saja hal ini lebih diarahkan pada hal kebebasan internal karena bila diarahkan pada hal kebebasan eksternal hal ini akan bertentangan dengan penjelasan no. g di atas).<sup>64</sup>

Dalam kaitan ini, Dawam Rahardjo merumuskan sepuluh prinsip kebebasan beragama dan berkeyakinan, dikaitkan dengan kehidupan berbangsa dan bernegara, terutama di Indonesia.

Kesepuluh aspek berikut ini, beberapa poin di antaranya, masih cukup problematis.

- a. Kebebasan untuk memilih atau menentukan agama dan kepercayaan yang dianut, termasuk menganut aliran kepercayaan apapun, serta kebebasan untuk melaksanakan ibadah menurut agama dan keyakinan masing-masing. Kebebasan jenis ini sudah sangat

---

<sup>64</sup> Sartini, "Etika Kebebasan Beragama," dalam *Jurnal Filsafat* Vol.18, Nomor 3, Desember 2008, hal. 257-258. Delapan elemen ini juga disebutkan oleh Nicola Colbran dalam makalahnya. Nicola Colbran, "Hak Kebebasan Beragama atau Berkepercayaan," disampaikan dalam acara Workshop "Memperkuat Justisiabilitas Hak-hak Ekonomi, Sosial, dan Budaya: Prospek dan Tantangan," diselenggarakan oleh Pusat Studi HAM UII, bekerjasama dengan NCHR University of Oslo Norway, di Yogyakarta, 13-15 Nopember 2007, hal. 2.

dipahami, menjadi bahan ceramah dan pidato pejabat. Namun dalam implementasi masih terdapat banyak masalah. Isu “aliran sesat” dalam berbagai aliran keagamaan merupakan manifestasi dari problem ini.

- b. Kebebasan beragama berarti pula kebebasan untuk tidak beragama. Hal ini secara eksplisit diakui dalam ICCPR, yang harus dijamin hak hidupnya bukan saja penganut teis dan nonteis, tapi juga ateis. Dalam konteks Indonesia, walaupun UUD 1945 menyatakan bahwa “negara berdasar Ketuhanan Yang Maha Esa” sebagai sila pertama Pancasila, namun kebebasan beragama juga berarti kebebasan untuk tidak percaya pada Tuhan. Hal yang penting, penganut ateisme tersebut tidak mengganggu orang lain, misalnya dengan menunjukkan sikap antiagama, merendahkan orang yang beragama atau menghina Tuhan di muka umum.
- c. Kebebasan beragama berarti juga kebebasan untuk berpindah agama. Dalam Islam berpindah agama merupakan problem yang sangat berat, yang melakukannya dicap sebagai murtad. Murtad dalam Islam mendapat ancaman dibunuh, harus bercerai dengan isteri atau suami yang pindah agama, tidak mendapat hak warisan. Meski demikian, sebagai konsekuensi kebebasan beragama, kenyataan orang berpindah agama harus diterima.
- d. Kebebasan beragama berarti bebas untuk menyebarkan agama (dakwah), asal dilakukan tidak melalui kekerasan maupun paksaan secara langsung maupun tidak langsung. Kegiatan untuk mencari pengikut dengan pembagian makanan, pengobatan gratis, beasiswa kepada anak-anak tidak mampu dengan syarat harus masuk ke agama tertentu, adalah usaha tidak etis karena merendahkan martabat manusia dengan “membeli” keyakinan seseorang.
- e. Ateisme sebagai paham yang dipropagandakan, yang bersifat antiagama dan anti Tuhan bisa dilarang pemerintah Indonesia karena bertentangan dengan Pancasila, khususnya sila Ketuhanan Yang Maha Esa. Dalam kaitan ini dilarang mencela atau menghina suatu agama sebagaimana diperbolehkan di negara-negara yang berdasar ateisme. Namun hal ini tidak berarti dilarang mempelajari dan membaca karya-karya kaum ateis seperti Karl Marx, Freud atau Feurbach. Apalagi kalau mempelajari tersebut dalam konteks ilmiah.
- f. Atas dasar kebebasan beragama dan pluralisme, negara harus bersikap adil terhadap semua agama dan keyakinan. Peraturan pemerintah yang bersifat membendung penyebaran agama atau membatasi keyakinan ibadah bertentangan dengan prinsip kebebasan beragama dan berkeyakinan.

- g. Tidak ada alasan bagi negara untuk melarang pernikahan beda agama, jika hal ini menjadi keputusan pribadi dan keluarga dengan pertimbangan matang. Hal yang menjadi tanggung jawab negara adalah memastikan bahwa perkawinan tersebut tercatat. Hal ini memang cukup berat dalam hukum perkawinan di Indonesia. Meskipun praktik nikah beda agama banyak terjadi di Indonesia, namun sejauh ini hukum perkawinan di Indonesia masih sulit menerima prinsip ini.
- h. Dalam pendidikan setiap siswa atau mahasiswa diberi hak untuk menentukan agama yang dipilih untuk dipelajari. Peran orang tua untuk menentukan pilihan ini tentu sangat besar, tapi juga tergantung pada tingkat kematangan usia seorang anak. Semakin tinggi tingkat kedewasaan, maka semakin mempunyai independensi dalam menentukan pelajaran agama yang dipilih.
- i. Dalam perkembangan hidup beragama, setiap warga berhak untuk membentuk aliran keagamaan tertentu, bahkan mendirikan agama baru, asal tidak mengganggu ketenteraman umum dan melakukan praktik-praktik yang melanggar hukum dan tata susila atau penipuan dengan kedok agama. Kebebasan ini berlaku pula bagi mereka yang ingin mendirikan perkumpulan untuk maksud kesehatan atau kecerdasan emosional dan spiritual berdasar ajaran beberapa agama, selama tidak mengharuskan keimanan pada suatu akidah agama sebagai syarat.
- j. Negara maupun suatu otoritas keagamaan, jika ada, tidak boleh membuat keputusan hukum (*legal decision*) yang menyatakan suatu aliran keagamaan “sesat dan menyesatkan” kecuali aliran itu melakukan praktik yang melanggar hukum atau tata susila yang dibuktikan melalui proses peradilan yang fair dan adil.

Konstitusi Indonesia Pasal 28J, berikut Kovenan Hak Sipil dan Politik Pasal 18 ayat (3) menjelaskan bahwa *forum internum* atas hak ini tidak boleh dibatasi tanpa pengecualian. *Forum internum* adalah sebuah wilayah tempat beradanya pengakuan batin personal seorang individu. Di sinilah tempat beradanya keyakinan spiritual individual yang secara persis hanya diketahui oleh sang empunya sendiri. Orang lain tidak mungkin untuk memastikannya. Oleh karena itu, wilayah ini sebenarnya tidak dapat dan tidak mungkin diintervensi oleh individu lain atau entitas lain yang berada di luar diri sang empunya *forum* tersebut.

*Forum internum* mencakup kebebasan individu untuk memilih agama atau keyakinan tertentu yang diyakininya dan untuk menganutnya serta melaksanakan agama dan keyakinannya itu di

dalam lingkup privat. Kebebasan seorang individu untuk memilih dan memeluk agamanya tersebut termasuk di dalamnya hak untuk berganti agama jika pada saatnya individu yang bersangkutan merasa perlu mengganti agama dan keyakinannya tersebut. Dengan demikian berganti agama merupakan bagian dari spektrum *forum internum*. Hal lain yang perlu dicatat, Pasal 18 Kovenan Internasional Hak Sipil dan Politik, juga menjamin hak individu untuk tidak mempunyai satu agama yang diyakininya.

Selain itu, *forum internum* tidak hanya menjamin perlindungan terhadap hak untuk memilih dan memiliki, melainkan juga pelaksanaannya. Pelaksanaan yang dimaksud dalam *forum internum* adalah pelaksanaan dalam ruang privat. Sedangkan pelaksanaan pada ruang publik, sekali lagi, sebagaimana pada *forum eksternum* dapat dibatasi.<sup>65</sup>

## 2. Hak Menyembah (*Right to Worship*)

Salah satu dari implementasi kebebasan beragama dan berkeyakinan adalah hak untuk menyembah. Istilah hak untuk menyembah digunakan sebagai terjemahan dari term *right to worship*. Walaupun istilah hak menyembah kurang familiar digunakan dalam konteks masyarakat Indonesia. Yang lebih familiar digunakan adalah hak beribadat, namun istilah ibadah sendiri mempunyai arti yang terlalu luas. Istilah ibadah dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia memiliki arti ibadah; segala usaha lahir dan batin sesuai dengan perintah Tuhan untuk mendapatkan keseimbangan hidup, baik untuk diri sendiri, keluarga, masyarakat maupun terhadap alam semesta; dan upacara keagamaan.

Kegiatan penyembahan di banyak ajaran agama atau keyakinan dapat dilakukan secara individual maupun berjamaah. Kegiatan ini dapat dilakukan di tempat umum atau pribadi. Dalam tradisi Islam misalnya, shalat dapat dilakukan sendirian maupun berjamaah, baik di rumah, masjid, maupun lapangan umum. Kegiatan doa atau membaca kitab suci dalam tradisi umat Kristiani atau agama lainnya pun dapat dilakukan secara individual maupun berjamaah di dalam rumah, gereja, pura, atau vihara, maupun di tempat-tempat umum lainnya.

Praktik seperti ini menyatakan bahwa ritual penyembahan tidak hanya selalu dikerjakan di dalam suatu bangunan yang secara khusus digunakan untuk beribadat, akan tetapi juga di tempat-tempat lainnya yang bukan tempat beribadat, atau tempat terbuka yang dianggap suci. Beberapa kelompok keagamaan, bahkan terpaksa untuk melakukan

---

<sup>65</sup> Yossa A. Nainggolan *et al.*, *Pemaksaan Terselubung Hak Atas Kebebasan Beragama Dan Berkeyakinan*, hal. 7.

kegiatan penyembahan di tempat-tempat yang bukan digunakan secara khusus sebagai tempat ibadah, disebabkan tempat yang terbatas atau izin bangunan tempat ibadah dimaksud tidak ada. Kelompok-kelompok ini biasanya memanfaatkan rumah atau bangunan lainnya sebagai tempat melakukan ritual penyembahan.<sup>66</sup>

Konstitusi, peraturan perundang-undangan yang berlaku di Indonesia, serta berbagai instrumen hukum internasional menjamin hak untuk menyembah sebagai bagian dari kemerdekaan menjalankan ibadah atau praktik keagamaan. Sejak 1945, hak menjalankan ibadah telah dijamin oleh Konstitusi Negara Republik Indonesia melalui Pasal 29 ayat (2)-nya yang berbunyi: “*Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu.*”<sup>67</sup>

Pada tahun 2000, jaminan hak menjalankan ibadah diperkuat kembali dalam perubahan Konstitusi di dalam Pasal 28E (1) UUD 1945 yang mengaskan bahwa: “*Setiap orang berhak memeluk agama dan beribadat menurut agamanya, ...*”<sup>68</sup>

Di tingkat Undang-Undang, Pasal 22 ayat (1) Undang-Undang Nomor 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia mengatur hal yang sejalan dengan aturan dalam Konstitusi, yaitu: “*Setiap orang bebas memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu.*”<sup>69</sup>

Aturan yang lebih jelas disebutkan di dalam Pasal 18 ayat (1) Kovenan Internasional Hak Sipil dan Politik sebagaimana telah dilegalkan oleh Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2005<sup>70</sup> yang menyebutkan bahwa “*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, berkeyakinan dan beragama. Hak ini mencakup kebebasan untuk menentukan agama

---

<sup>66</sup> Alamsyah M. Dja'far *et al.*, *Buku Sumber: Hak atas kebebasan Agama atau Berkeyakinan di Indonesia*, Jakarta: Wahid Foundation, cet. I, 2016, hal. 147-148.

<sup>67</sup> Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia 1945. <http://www.dpr.go.id/jdih/uu1945>. Diakses pada 18 Februari 2020.

<sup>68</sup> Perubahan Kedua Undang-Undang Dasar 1945. <http://www.dpr.go.id/jdih/uu1945>. Diakses pada 18 Februari 2020.

<sup>69</sup> Undang-Undang Nomor 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia, hal. 7. Didownload dari: <http://www.dpr.go.id/jdih/index/id/440>. Diakses pada 18 Februari 2020.

<sup>70</sup> <http://www.dpr.go.id/jdih/index/id/53>.

atau kepercayaan atas pilihannya sendiri, dan kebebasan, baik sendiri maupun bersama-sama dengan orang lain, baik di tempat umum atau tertutup, untuk menjalankan agama dan kepercayaannya dalam kegiatan ibadah, penataan, pengamalan, dan pengajaran).<sup>71</sup>

Pasal 80 Undang-Undang Nomor 13 Tahun 2003 tentang ketenagakerjaan memberikan jaminan yang sama di bidang ketenagakerjaan. Pasal ini menyebutkan: “*Pengusaha wajib memberikan kesempatan secukupnya kepada pekerja/buruh untuk melaksanakan ibadah yang diwajibkan oleh agamanya.*”<sup>72</sup>

Pasal 175 KUHP yang mengatur sanksi bagi orang yang menghalang-halangi kegiatan ibadah yang dilakukan di tempat ibadah, dapat digunakan untuk dasar memberikan hukuman pidana kepada segala macam gangguan terhadap kegiatan peribadatan dalam bentuk ritual penyembahan atau upacara keagamaan. Pasal ini berbunyi, “*Barang siapa dengan kekerasan atau ancaman kekerasan merintangi pertemuan keagamaan yang bersifat umum dan diizinkan, atau upacara keagamaan yang diizinkan, atau upacara penguburan jenazah diancam dengan pidana penjara paling lama satu tahun empat bulan.*”<sup>73</sup>

Berlandaskan berbagai peraturan tersebut, terlihat bahwa hak untuk menjalankan ibadat atau mengimplementasikan agama mencakup hak untuk menyembah yang bisa dilaksanakan secara individual maupun berjamaah, di tempat-tempat umum atau terbuka, maupun di tempat-tempat khusus, pribadi, atau tertutup. Dalam hal ini, ritual penyembahan, baik yang berupa doa bersama, sembahyang, salat, kebaktian, puja, upacara keagamaan, maupun bentuk kegiatan penyembahan lainnya, dapat dilakukan di manapun menurut hukum. Bahkan gangguan terhadap kegiatan penyembahan dapat dikenakan sanksi pidana.<sup>74</sup>

---

<sup>71</sup> Teks aslinya lihat di: *International Covenant on Civil and Political Rights*, hal. 178 yang didownload dari: <https://treaties.un.org/doc/publication/unts/volume%20999/volume-999-i-14668-english.pdf> dan terjemahannya lihat di: Kovenan Internasional Hak-Hak Sipil dan Politik, hal. 7 yang didownload dari: <https://hukumonline.com/pusatdata/detail/24213/undangundang-nomor-12-tahun-2005>. Diakses 18 Februari 2020. *International Covenant on Civil and Political Rights* dipublikasikan secara online dan parsial dari *United Nations Treaty Series*.

<sup>72</sup> Undang-Undang Nomor 13 Tahun 2003, hal. 33. Didownload dari: <http://www.dpr.go.id/jdih/index/id/196>. Diakses pada 18 Februari 2020.

<sup>73</sup> Letezia Tobing, “Sanksi Hukum Jika Menghalangi Orang Melaksanakan Ibadah,” dalam <https://www.hukumonline.com/klinik/detail/ulasan/lt5847e61e0dbd6/jerat-hukum-bagi-pihak-yang-menghalang-halangi-kegiatan-keagamaan/>. Diakses pada 18 Februari 2020.

<sup>74</sup> Alamsyah M. Dja'far *et al.*, *Buku Sumber: Hak atas kebebasan Agama atau Berkeyakinan di Indonesia*, hal. 149.

Pembatasan kegiatan ritual penyembahan dapat dilakukan suatu pengaturan larangan, penerapan persyaratan, serta ketentuan perizinan. Tetapi berbeda dengan kegiatan mendirikan rumah ibadat yang dibutuhkan suatu izin khusus, kegiatan ritual penyembahan tidak membutuhkannya. Bahkan menurut Pasal 10 ayat (4) Undang-Undang Nomor 9 Tahun 1998 tentang Kemerdekaan Menyampaikan Pendapat Di Muka Umum, pemberitahuan secara tertulis pun tidak diperlukan bagi ritual keagamaan. Sebaliknya, sebagai bagian dari HAM, jaminan perlindungan terhadap kegiatan ini seharusnya diberikan oleh negara. Berbeda halnya jika suatu ritual penyembahan dilakukan di tempat-tempat yang berpotensi mengganggu hak orang lain, seperti misalnya penggunaan jalanan umum sebagai lokasi menyembah. Seharusnya kegiatan semacam ini terlebih dahulu memperoleh izin dari pihak yang berwenang untuk memastikan perlindungan bagi kelompok yang mengerjakan hak beribadahnya serta hak orang lain pengguna jalan.<sup>75</sup>

Hak beragama dan berkeyakinan termasuk dalam *nonderogable rights*, sehingga tidak dapat dikurangi. Tetapi tidak semua aspek hak dan kebebasan beragama dan berkeyakinan berada dalam wilayah hak yang tidak dapat dikurangi dalam keadaan apa pun (*nonderogable rights*). Konstitusi Indonesia Pasal 28J, berikut Kovenan Hak Sipil dan Politik Pasal 18 (3) menyatakan bahwa *forum internum* atas hak ini tidak boleh dibatasi tanpa pengecualian, sementara wilayah ‘menjalankan’ atau implementasi dari hak dan kebebasan beragama dan berkeyakinan (*forum externum*) dapat dibatasi.<sup>76</sup>

Hak untuk menyembah adalah kegiatan yang dapat dibatasi. Meski begitu, Undang-Undang harus mengatur pembatasan tersebut, dengan tujuan hanya untuk menjamin pelegalan serta penghargaan atas hak dan kebebasan dasar orang lain, dan untuk memenuhi tuntutan yang adil sesuai pertimbangan keselamatan, kesehatan, moral, dan ketertiban umum dalam suatu masyarakat demokratis.<sup>77</sup>

### **3. Hak dan Kebebasan Mendirikan Tempat Ibadah**

Ibadah adalah salah satu unsur penting dari kebebasan beragama, karena ibadah adalah menifestasi dari agama itu sendiri. Pasal 18 Kovenan Hak Sipil dan Politik melegalkan hak untuk mengimplementasikan agama baik secara individual maupun

---

<sup>75</sup> Alamsyah M. Dja'far *et al.*, *Buku Sumber: Hak atas kebebasan Agama atau Berkeyakinan di Indonesia*, hal. 150.

<sup>76</sup> Yossa A. Nainggolan *et al.*, *Pemaksaan Terselubung Hak Atas Kebebasan Beragama Dan Berkeyakinan*, hal. 6.

<sup>77</sup> Alamsyah M. Dja'far *et al.*, *Buku Sumber: Hak atas kebebasan Agama atau Berkeyakinan di Indonesia*, hal. 150.

berjamaah, baik di muka umum maupun ketika sendiri. Bentuk implementasi ini adalah beribadah dan melaksanakan upacara-upacara, khotbah-khotbah, dan membangun dan memelihara tempat ibadah atau pertemuan pemeluk agama bersangkutan yang dapat diakses secara bebas.<sup>78</sup>

Berbagai bentuk implementasi agama dan keyakinan dilindungi oleh hukum internasional yang disebutkan dalam panduan yang dibuat OSCE/ODIHR. Kebebasan beribadah, kebebasan untuk mengajarkan agama dan berbagai kegiatan keagamaan lainnya juga termasuk di dalamnya. Kebebasan beribadah mencakup kebebasan untuk pertemuan keagamaan, kebebasan bagi kelompok keagamaan untuk melaksanakan ritual dan seremoni keagamaan, termasuk berbagai praktik yang terkait erat dengan kebebasan tersebut seperti menggunakan atau menampilkan simbol agama dan membangun dan memelihara tempat ibadah yang bebas dan dapat diakses oleh penggunanya.<sup>79</sup>

Hal yang sama juga dinyatakan dalam panduan yang dibuat Uni Eropa, terkait dengan hak mengimplementasikan agama adalah hak bagi komunitas agama untuk mendapatkan legalitas dan tanpa intervensi, termasuk untuk mendirikan dan mengelola secara bebas dan aksesibel tempat ibadah atau tempat perkumpulan keagamaan.<sup>80</sup> Bahkan dalam rekomendasinya, negara maupun pihak-pihak yang berpengaruh dalam masyarakat, baik agamawan atau bukan didorong oleh EU agar bersuara terkait dengan berbagai pelanggaran. Juga para pejabat publik hendaknya mengatasi tindakan-tindakan pelanggaran tersebut, khususnya dalam kasus pejabat negara yang secara aktif mendorong atau membenarkan serangan terhadap individu, kelompok, properti termasuk tempat ibadah, tempat pertemuan keagamaan atau situs-situs bersejarah.<sup>81</sup>

---

<sup>78</sup> Concluding Document of the Vienna Follow-up Meeting of the CSCE (Vienna, 15 January 1989) hal. 7 didownload dari [https://www.cvce.eu/en/obj/concluding\\_document\\_of\\_the\\_vienna\\_follow\\_up\\_meeting\\_of\\_the\\_csce\\_vienna\\_15\\_january\\_1989-en-2a0e70b8-c4b2-4c20-a71b-f12b96776cc2.html](https://www.cvce.eu/en/obj/concluding_document_of_the_vienna_follow_up_meeting_of_the_csce_vienna_15_january_1989-en-2a0e70b8-c4b2-4c20-a71b-f12b96776cc2.html).

<sup>79</sup> OSCE/ODIHR, *Guidelines on the Legal Personality of Religious or Belief Communities*, Warsaw: OSCE Office for Democratic Institutions and Human Rights ODIHR, 2014, hal. 15.

<sup>80</sup> Council of the European Union, "EU Guidelines on the promotion and protection of freedom of religion or belief", dihasilkan dalam Foreign Affairs Council Meeting, Luxembourg, 24 June 2013, hal. 4.

<sup>81</sup> Council of the European Union, "EU Guidelines on the promotion and protection of freedom of religion or belief", dihasilkan dalam Foreign Affairs Council Meeting, Luxembourg, 24 June 2013, hal. 9.

Menurut Pastorelli dan Ferrari,<sup>82</sup> sebagian besar Konstitusi Eropa mengakui hak mendirikan tempat ibadah sebagai salah satu hak atas kebebasan beragama dan berkeyakinan. Ini merupakan kemajuan signifikan dibandingkan situasi Eropa sebelumnya. Pada masa sebelumnya, Konstitusi Eropa memposisikan persoalan tempat ibadah dalam konteks hubungan antara negara dengan komunitas agama. Dalam konteks ini hak mendirikan tempat ibadah berkaitan erat dengan relasi yang baik antara negara dengan komunitas agama. Apabila relasi tersebut kurang baik, maka hak tersebut bisa diabaikan atau dibatasi, seperti dialami sejumlah kelompok minoritas di banyak negara. Namun ketika sistem toleransi beragama diubah dengan sistem kebebasan beragama, muncul pendekatan baru terhadap persoalan tempat ibadah. Memiliki tempat ibadah dianggap sebagai implementasi dari kebebasan beragama yang merupakan hak dari setiap orang. Dalam perspektif baru ini posisi komunitas agama independen atau merdeka dari intervensi negara, mereka mempunyai hak untuk mempunyai tempat ibadah dan hak ini tidak bisa bertumpu pada persetujuan pejabat administrasi dan tidak bisa dibatasi pada komunitas keagamaan yang telah terdaftar atau diakui baik di tingkat nasional maupun lokal.<sup>83</sup>

Selanjutnya, pada paragraf 4 Komentar Umum No. 22 terhadap Pasal 18 Kovenan Hak Sipil dan politik menjelaskan makna ibadah terdiri dari upacara dan ritual keagamaan yang merupakan ungkapan langsung dari ajaran agama/kepercayaan. Selain itu, juga berbagai kegiatan keagamaan yang terpadu dengan kegiatan upacara keagamaan seperti menjalankan hari libur/hari keagamaan, pemasangan dan penggunaan objek/symbol keagamaan dan pembangunan rumah ibadah.<sup>84</sup>

---

<sup>82</sup> Silvio Ferrari adalah Profesor Hukum dan Agama di Universitas Milan dan Universitas Katolik Leuven. Sabrina Pastorelli adalah peneliti di Institut Hukum Internasional. Silvio Ferrari dan Sabrina Pastorelli, "The Public Space: The Formal and Substantive Neutrality of the Public Sphere", *RELIGARE Working Paper* No. 4, September 2010, hal. 1.

<sup>83</sup> Silvio Ferrari dan Sabrina Pastorelli, "The Public Space: The Formal and Substantive Neutrality of the Public Sphere", *RELIGARE Working Paper* No. 4, September 2010, hal. 5.

<sup>84</sup> Siti Aminah dan Uli Parulian Sihombing, *Memahami Kebijakan Rumah Ibadah*, Jakarta: ILRC, 2010, hal. 4 dan Komnas HAM, *Komentar Umum Kovenan Intenasional Hak Sipil dan Politik dan Kovenan Intenasional Hak Ekonomi Sosial dan Budaya*, hal. 50-51.

#### 4. Hak Menjalankan Hari Raya Keagamaan dan Hari Istirahat

Pasal 28 E dan Pasal 29 ayat (1) dan (2) Undang-Undang Dasar 1945, UU 39 Tahun 1999 Tentang Hak Asasi Manusia, dan Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia ataupun dalam Pasal 18 Kovenan Internasional Hak Sipil dan Politik (KIHSP) tidak menyebutkan secara langsung jaminan hukum perayaan hari raya dan istirahat. Kita bisa melihatnya pada Paragraf 4 Komentar Umum 22 Kovenan Internasional Hak Sipil dan Politik yang merupakan penjelasan Pasal 18 kovenan tersebut. Paragraf 4 Komentar Umum 22 Kovenan Internasional Hak Sipil dan Politik menyebutkan: *“Kebebasan untuk menjalankan agama atau kepercayaan dapat dilakukan “baik secara individu maupun bersama-sama dengan orang lain, dan baik di tempat umum atau tertutup”. Kebebasan untuk menjalankan agama dan kepercayaan dalam ibadah, ketaatan, pengamalan, dan pengajaran mencakup berbagai kegiatan. Konsep ibadah mencakup kegiatan ritual dan seremonial yang merupakan pengungkapan langsung dari kepercayaan seseorang, penggunaan cara-cara dan obyek-obyek ritual, penunjukan simbol-simbol, dan menjalankan hari raya dan hari istirahat.”*<sup>85</sup>

Dari penjelasan ini kita bisa melihat, bahwa merayakan hari raya, adalah cabang dari kebebasan memanifestasikan agama atau kepercayaan.

Indonesia sebagai negara yang mengesahkan Kovenan Internasional Hak Sipil dan Politik (KIHSP) melalui Undang-Undang No. 11 Tahun 2005 menjadi salah satu negara yang terikat oleh kovenan tersebut. Indonesia juga terikat terhadap interpretasi otoritatif dari Komentar Umum KIHSP tersebut. Indonesia harus menghargai hak setiap orang dan/atau warga negaranya untuk memperingati hari raya keagamaan dan hari istirahat.

Komisi Nasional Hak Asasi Manusia (Komnas HAM) merangkum cakupan hak kebebasan beragama dan berkeyakinan sebagai berikut:

- a. Hak ini terdiri dari kebebasan beragama, berpikir, dan berhati nurani.<sup>86</sup>

---

<sup>85</sup> Komnas HAM, *Komentar Umum Kovenan Intenasional Hak Sipil dan Politik dan Kovenan Intenasional Hak Ekonomi Sosial dan Budaya*, hal. 50-51.

<sup>86</sup> Kebebasan berpikir disebutkan lebih dulu daripada kebebasan beragama. Hal ini karena seseorang akan meyakini hasil proses berpikirnya. Seseorang yang berpikir dengan bebas laksana air yang mengalir di sungai. Terkadang alirannya kuat, terkadang lemah, tergantung unsur-unsur yang mempengaruhi alirannya. Unsur-unsur yang mempengaruhi proses berpikir seseorang di antaranya adalah membaca, meneliti, mengkaji, dialog, diskusi, eksperimen, kerja keras dalam melakukan semua itu. Ketika seseorang berpikir dengan

- b. Hak menentukan agama atau kepercayaan atas pilihannya sendiri, termasuk untuk tidak menentukan agama atau kepercayaan apapun.
- c. Kebebasan untuk menjalankan agama dan kepercayaannya, dalam kegiatan ibadah, pentaatan, pengamalan, dan pengajaran.
- d. Kebebasan menjalankan agama dapat dilakukan secara individual maupun berjamaah dengan orang lain, baik di tempat umum atau tertutup.
- e. Tidak dapat dipaksa sehingga terganggu kebebasannya untuk memeluk atau menentukan agama atau kepercayaannya sesuai dengan pilihannya.
- f. Kebebasan menetapkan agama atau kepercayaan tidak dapat dibatasi.
- g. Kebebasan menjalankan 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 mendasar orang lain.
- h. Negara menjamin kebebasan orang tua termasuk wali hukum yang sah, diakui untuk memastikan bahwa pendidikan agama dan moral bagi anak-anak mereka sesuai dengan keyakinan mereka sendiri.
- i. Kebebasan orang tua dalam hubungan dengan negara untuk memastikan pendidikan agama atau moral bagi anak-anak sesuai keyakinan mereka, tidak menghilangkan hak anak untuk kebebasan berpikir, berhati nurani dan beragama.<sup>87</sup>

Kebebasan beragama dan berkeyakinan memiliki cakupan empat unsur yang harus ada. Tanpa keempat unsur ini kebebasan beragama dan berkeyakinan tidak memiliki makna dan esensi, hanya sekadar istilah tanpa hakikat.

*Pertama*, membenarkan dan mempercayai bahwa keyakinannya benar. Ia tidak boleh dilarang untuk menyatakan keyakinannya tersebut atau memaksanya untuk menyatakan apa yang berbeda dengan keyakinannya.

---

bebas, sangat logis ketika ia diakui kebebasannya untuk mengubah keyakinannya, mengajak orang lain untuk meyakini keyakinannya, dan mempertahankan keyakinannya tersebut. ‘Adnân Ibrâhîm, “*Hurriyyat al-’Itiqâd fi al-Islâm wa Mu’taridhâtuhâ: al-Qitâl wa al-Dzimmah wa al-Jizyah wa Qatl al-Murtad.*” *Disertasi*. Wina: Universitas Wina, 2014, hal. 95.

<sup>87</sup> Komnas HAM, “Draft Standar Norma dan *Setting* Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan,” hal. 7-8. Didownload dari: [https://www.komnasham.go.id/files/1568610816draft-standar-norma-dan-setting-\\$ZIH.pdf](https://www.komnasham.go.id/files/1568610816draft-standar-norma-dan-setting-$ZIH.pdf). Pada 18 Februari 2020.

*Kedua*, menyatakan keyakinannya dan menyampaikannya kepada orang lain, untuk mengeluarkannya dari lingkup pribadi kepada lingkup masyarakat; demi menyatakan keyakinannya sebagai penjelasan tentang hakikat keyakinannya, menjelaskan konsepnya, menjelaskan dalil-dalil dan bukti-bukti kebenarannya, dan menyampaikan pembelaannya terhadap keyakinannya.

*Ketiga*, kebebasan berperilaku sesuai dengan konsekuensi keyakinannya, seperti mengerjakan syiar-syiar ibadah, mengadakan perayaan hari besar keagamaan, beradaptasi dengan keyakinannya secara teoritis dalam kehidupan pribadi, keluarga, dan masyarakat, serta aspek-aspek perilaku lainnya sebagai implementasi dari konsekuensi keyakinannya.

*Keempat*, kebebasan berdakwah kepada keyakinannya, menyebarkannya di tengah masyarakat agar menjadi keyakinan mereka berikut kebebasan media, yang menjadi konsekuensinya, dalam berbagai sarannya untuk menyampaikan dan mempublikasikan informasi tentang keyakinannya. Juga kebebasan berkumpul dan berorganisasi dalam rangka keberlangsungan dan penyebaran keyakinannya.<sup>88</sup>

### C. Diskursus Konsep Kebebasan Beragama Dalam Islam

Isu kebebasan beragama sampai saat ini masih menjadi isu yang sensitif di tengah umat Muslim. Hal ini ditandai dengan beragamnya perspektif dalam memandang persoalan kebebasan beragama dari sisi pemaknaan dan implementasinya dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara.

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 akidah yang muncul dari hati dan tidak ada seorang pun yang berkuasa atasnya kecuali hanya Allah swt.<sup>89</sup>

#### 1. Dalil-dalil primer dari Al-Qur`an tentang kebebasan beragama:

a. al-Baqarah/2: 256

Allah swt berfirman:

---

<sup>88</sup> Yahyâ Ridhâ Jâd, *al-Hurriyyah al-Fikriyyah wa al-Dîniyyah: Ru`yah Islâmiyyah Jadîdah*, Kairo: al-Dâr al-Mishriyyah al-Lubnâniyyah, 2013, cet. I, hal. 84-85.

<sup>89</sup> Belhâj Mûnîr, *al-Haqq fî Hurriyyât al-Mu`taqad wa Mumârasat al-Sya`â`ir al-Dîniyyah*, Tesis, Oran: Universitas Oran, 2012, hal. 36. Didownload dari: <https://theses.univ-oran1.dz/document/THA3164.pdf> pada 24 Februari 2020.

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. (al-Baqarah/2: 256).*

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-Qaffâl dan Abû Muslim berpendapat, ayat ini ingin menyatakan bahwa keimanan dilandaskan atas suatu pilihan sadar, bukan atas paksaan.<sup>90</sup> Menurut Muḥammad Nawawî al-Jâwî, ayat ini tidak membenarkan pemaksaan untuk masuk dalam suatu agama.<sup>91</sup> Menurut Ibn al-Anbârî, agama yang sebenarnya bukanlah yang ditampilkan secara lahiriah karena adanya pemaksaan tanpa diyakini oleh hati. Agama yang sebenarnya adalah yang diyakini oleh hati.<sup>92</sup>

Dari perspektif tata bahasa Arab,<sup>93</sup> 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

<sup>90</sup> Muḥammad al-Râzî Fakhr al-Dîn Ibn al-‘Allâmah Dhiyâ` al-Dîn ‘Umar al-musytahir bi Khathîb al-Rayy, *Tafsîr al-Fakhr al-Râzî al-musytahir bi al-Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtîḥ al-Ghaib*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1981, cet. I, jilid 7, hal. 15. Kalimat senada juga disampaikan oleh al-Zamakhsharî ketika menafsirkan ayat ini. Abû al-Qâsim Jârullâh Maḥmûd Ibn ‘Umar al-Zamakhsharî al-Khawârizmî, *Tafsîr al-Kasysyâf*, Beirut: Dâr al-Ma’rifah, 2009, cet. III, hal. 146.

<sup>91</sup> Muḥammad Ibn ‘Umar Nawawî al-Jâwî, *Marâḥ Labîd li Kasyf Ma’nâ al-Qur`ân al-Majîd*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997, cet. I, jilid 1, hal. 94.

<sup>92</sup> Abû al-Faraj Jamâl al-Dîn ‘Abd al-Raḥmân Ibn ‘Alî Ibn Muḥammad 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.

<sup>93</sup> Abd. Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama*, hal. 217-218.

juga dikemukakan dengan *lafzh 'âm*.<sup>94</sup> *Dalâlat 'âm* menurut ushul fikih Hanafiyah adalah *qath'î* sehingga tak mungkin *ditakhshîsh* apalagi *dinaskh* dengan dalil yang *zhannî*.<sup>95</sup>

Al-Qurthubî menjelaskan riwayat yang menerangkan sebab turunnya ayat ini sebagai berikut: *pertama*, Sulaimân Ibn Mûsâ menyatakan, ayat ini *dinaskh* oleh ayat lain yang membolehkan umat Islam membunuh umat lain. Ia menambahkan, Nabi Muhammad telah memaksa dan memerangi orang-orang nonmuslim yang tinggal di Arab agar memeluk Islam.<sup>96</sup> Menurut Ibn Katsîr, ada banyak ulama yang berpendapat bahwa ayat ini berlaku untuk *Ahl al-Kitâb* dan orang-orang yang masuk ke dalam agama mereka sebelum *dinaskh* dan mengalami perubahan jika mereka membayar retribusi (*jizyah*).<sup>97</sup> Ia juga mengutip pandangan sekelompok ulama yang menyatakan bahwa ayat tersebut sudah *dinaskh* oleh ayat perang (*âyat al-qitâl*). Menurut pendapat ini, seluruh manusia wajib diajak masuk agama Islam. Seandainya tidak mau memeluk Islam dan tak mau membayar *jizyah*, mereka wajib diperangi. Ibn Katsîr sendiri berpendirian, ayat tersebut merupakan perintah supaya umat Islam tak memaksa masuk Islam kepada orang lain.<sup>98</sup>

*Kedua*, ayat tersebut tak *dinaskh*. Tapi, ia turun secara khusus kepada *Ahl al-Kitâb*. Mereka tak 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, Qatâdah, al-Hasan, dan al-

<sup>94</sup> Salah satu bentuk *lafzh 'âm* adalah *ism nakirah* yang dinafikan (*al-nakirah al-manfiyyah* atau *al-nakirah fî siyâq al-nafyi*), misalnya, *lâ dhara wa lâ dhirâra, lâ junâha 'alaikum*.

<sup>95</sup> Pendapat berbeda dikemukakan ulama Syafi'iyah. Menurut mereka, *dalâlat lafzh 'âm* adalah *zhannî* (tidak tegas) sehingga bisa *dinaskh juz'î* (dihapus) atau *ditakhshîsh*. Misalnya, dengan hadis *âhâd* yang *dalâlatnya* adalah *qath'î* (tegas).

<sup>96</sup> Abû 'Abd Allâh Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Abî Bakr al-Qurthubî, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur`ân*, Beirut: Mu`assasah al-Risâlah, 2006, cet. I, jilid 4, hal. 280.

<sup>97</sup> Menurut al-'Asymâwî, *jizyah* adalah retribusi sebagai bukti loyalitas kepada pemerintah pusat, bukan sebagai ganti keberadaan *Ahl al-Kitâb* di atas agama selain Islam, dan bagi *Ahl al-Kitâb* yang mampu mengangkat senjata, *jizyah* sebagai ganti kontribusinya dalam jihad. Kewajiban membayar *jizyah* tidak gugur dengan Islam seperti yang berlaku di negeri-negeri yang ditaklukkan di zaman *Futûhât Islâmiyyah*, rakyatnya tetap membayar *jizyah* ke pemerintah pusat saat itu. Muḥammad Sa'id al-'Asymâwî, *Jauhar al-Islâm*, t.tp.: Maktabah Madbûlî al-Shaghîr, 1996, cet. IV, hal. 98.

<sup>98</sup> Abû al-Fidâ' Ismâ'il Ibn 'Umar Ibn Katsîr al-Qurasyî al-Dimasyqî, *Tafsîr al-Qur`ân al-'Azhîm*, Riyâdh: Dâr al-Thaibah li al-Nasyr wa al-Tauzî', 1999, cet. II, jilid 1, hal. 682-683.

Dhahhâk. Para ulama tersebut memperkuat argumennya dengan riwayat Zaid Ibn Aslam dari bapaknya. Ia mendengar ‘Umar Ibn Khaththâb 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.<sup>99</sup>

Sementara itu, pendapat lain menyebutkan bahwa sebab turun ayat tersebut sebagai berikut. *Pertama*, diriwayatkan oleh Abû Daud, al-Nasâ’î, Ibn Hibbân, Ibn Jarîr dari Ibn ‘Abbâs. Ia 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 Banî Nadhîr diusir, warga Banî Nadhîr banyak mengasuh anak-anak kaum Anshar. Kaum Anshar pun berkata, ‘Kami tidak akan meninggalkan anak-anak kami.’ Maka Allah swt menurunkan ayat ini.<sup>100</sup>

*Kedua*, ayat itu turun terkait seorang laki-laki Anshâr, dari Bani Salim Ibn ‘Auf, ia bernama al-Hushain.<sup>101</sup> al-Hushain adalah seorang muslim yang mempunyai dua anak beragama Kristen. Ia mengeluh kepada Nabi, apakah dirinya boleh memaksa kedua anaknya masuk Islam, padahal anaknya hanya mau memeluk Kristen. Dengan kejadian tersebut, Allah menurunkan ayat yang melarang pemaksaan dalam urusan agama.<sup>102</sup>

Dalam tafsir ensiklopediknya, *Jâmi’ al-Bayân ‘an Ta`wîl Ây al-Qur`ân*, al-Thabarî mengelaborasi beberapa pendapat tentang makna dan *asbâb al-nuzûl* ayat ini.<sup>103</sup> Pandangan al-Thabarî sendiri

<sup>99</sup> Abû ‘Abd Allâh Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Abî Bakr al-Qurthubî, *al-Jâmi’ li Ahkâm al-Qur`ân*, jilid 4, hal. 281.

<sup>100</sup> Muḥammad Rasyîd Ridhâ, *Tafsîr al-Qur`ân al-Hakîm al-Syahîr bi Tafsîr al-Manâr*, Kairo: Dâr al-Manâr, 1947, cet. II, jilid 3, hal. 36. Lihat juga Abû al-Fidâ’ Ismâ’îl Ibn ‘Umar Ibn Katsîr al-Qurasyî al-Dimasyqî, *Tafsîr al-Qur`ân al-‘Azhîm*, jilid 1, hal. 682.

<sup>101</sup> Menurut al-Tsa’labî, namanya Abû al-Hushain. Abû Ishâq Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Ibrâhîm al-Tsa’labî, *al-Kasyf wa al-Bayân fî Tafsîr al-Qur`ân al-ma`rûf bi Tafsîr al-Tsa’labî*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2004, cet. I, jilid 1, hal. 421.

<sup>102</sup> Abû al-Fidâ’ Ismâ’îl Ibn ‘Umar Ibn Katsîr al-Qurasyî al-Dimasyqî, *Tafsîr al-Qur`ân al-‘Azhîm*, jilid 1, hal. 682.

<sup>103</sup> Mun’im Sirry, “*Lâ Ikrâha fî al-Dîn* (Tidak Ada Paksaan Dalam Agama): Menafsirkan Tafsir Al-Qur`an Bersama Paul Ricoeur,” dalam Syafa’atun Almirzanah dan

biasanya diawali dengan frase “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*. Di luar kelompok ini bisa diperangi, karena Rasulullah pernah memaksa sebuah komunitas (*qaum*), dan ketika mereka menolak masuk Islam, Rasulullah memerintahkan untuk membunuh mereka.<sup>104</sup>

al-Thabarî menolak ayat ini telah dihapus dengan ayat perang karena konteks kedua ayat itu berbeda. Ia perlu merespon satu pendapat yang diriwayatkan oleh Ibn ‘Abbâs, bahwa ayat tersebut turun dalam kaitannya dengan sekelompok orang dari kaum Anshar yang bermaksud memaksa anak-anaknya masuk Islam, dan tak ada hubungannya dengan soal *jizyah*. Ia bereaksi, “Kebenaran riwayat itu tidak dapat dipertanggungjawabkan.” Jika pun riwayat itu benar, katanya lebih lanjut, peristiwa itu harus dipahami terjadi pada mereka yang menganut agama pengikut Taurât (*dânû bi dîn ahl al-aurâh*) sebelum Islam menjadi agama yang *established*. Setelah itu, pilihannya hanya satu: mereka masuk Islam atau membayar *jizyah*.<sup>105</sup>

Ketika menafsirkan ayat ini, al-Râzî membawa perbedaan pendapat ulama ke ranah perdebatan antara Mu’tazilah dan Fukaha. Makna “*lâ ikrâha fî al-dîn*” yang sesuai dengan pandangan Mu’tazilah, menurutnya, adalah: Allah tidak membangun keimanan dia atas paksaan dan tekanan, tapi atas dasar kemantapan dan pilihan. al-Râzî 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 yakfir*” (barang siapa mau, maka dia beriman; dan barang siapa mau maka dia boleh kafir).<sup>106</sup> Sementara para fukaha berpendapat, demikian tulis al-Râzî, ayat itu berlaku

Sahiron Syamsuddin (ed.), *Upaya Integrasi Hermeneutika Dalam Kajian Qur`an dan Hadis: Teori dan Aplikasi*, Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga, 2011, cet. II, Buku 2, hal. 77-78.

<sup>104</sup> Abû Ja’far Muhammad Ibn Jarîr al-Thabarî, *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 4, hal. 553.

<sup>105</sup> Abû Ja’far Muhammad Ibn Jarîr al-Thabarî, *Tafsîr al-Thabarî: Jâmi’ al-Bayân ‘an Ta`wîl Ây al-Qur`ân*, jilid 4, hal. 554.

<sup>106</sup> al-Kahf/18: 29.

khusus bagi *Ahl al-Kitâb* dan Majusi. Mereka tidak diperangi jika membayar *jizyah*. Bagaimana dengan orang-orang kafir yang masuk Yahudi atau Kristen? Fukaha 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.<sup>107</sup>

Beberapa kitab tafsir klasik yang dijadikan referensi dalam tulisan ini membicarakan *asbâb al-nuzûl* ayat ini secara cukup detail. Al-Thabarî bahkan mencurahkan pembahasan sepenuhnya pada soal *asbâb al-nuzûl*. Namun menurut Mun'im Sirry, di antara kitab tafsir klasik yang berhasil mensistematiskan beragam pandangan tentang *asbâb al-nuzûl* adalah tafsir Ibn al-Jauzî.

Jan Dammen McAulife, editor *The Encyclopaedia of the Qur'an* yang terkenal itu, sebagaimana dikutip Mun'im Sirry, memuji tafsir Ibn al-Jauzî ini sebagai "tidak terlalu panjang atau singkat" dibanding kitab-kitab tafsir klasik dan modern.

Dari Ibn al-Jauzî pula kita dapat melihat dengan mudah dan jelas adanya kontradiksi seputar konteks diturunkannya ayat "*lâ ikrâha fî al-dîn*" itu. Ibn al-Jauzî memulai pembahasannya begini, "Mengenai sebab turunnya ayat "*lâ ikrâha fî al-dîn*" terdapat empat pendapat." Kemudian dia memerinci: *pertama*, terkait seorang perempuan Anshar yang tidak memiliki anak, ia berjanji pada dirinya sendiri jika ia memiliki anak ia akan menjadikannya beragama Yahudi; *kedua*, terkait seorang laki-laki yang kedua anaknya masuk agama Kristen. Laki-laki tersebut tidak akan membiarkan keduanya sampai masuk Islam. *Ketiga*, terkait sekelompok orang yang menyusukan anaknya kepada kaum perempuan Banû Nashîr yang beragama Yahudi. Ketika Rasulullah mengusir Banû Nashîr, mereka berjanji akan masuk Yahudi dan pergi bersama Banû Nashîr. Tetapi, keluarganya melarang dan memaksa mereka untuk tetap beragama Islam. Dan *keempat*, terkait

---

<sup>107</sup> Mun'im Sirry, "*Lâ Ikrâha fî al-Dîn* (Tidak Ada Paksaan Dalam Agama): Menafsirkan Tafsir Al-Qur'an Bersama Paul Ricoeur," dalam Syafa'atun Almirzanah dan Sahiron Syamsuddin (ed.), *Upaya Integrasi Hermeneutika Dalam Kajian Qur'an dan Hadis: Teori dan Aplikasi*, Buku 2, hal. 79 dan Muḥammad al-Râzî Fakhr al-Dîn Ibn al-'Allâmah Dhiyâ' al-Dîn 'Umar al-musyahir bi Khatîb al-Rayy, *Tafsîr al-Fakhr al-Râzî al-musyahir bi al-Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtiḥ al-Ghaib*, jilid 7, hal. 15-16.

seorang laki-laki Anshar yang memaksa pembantunya, yang bernama Shabîh, masuk Islam.<sup>108</sup>

b. Yûnus/10: 99

Ayat kedua yang semakin menegaskan bahwa Islam mengakui kebebasan beragama dan berkeyakinan seperti ayat di atas adalah firman Allah swt:

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? (Yûnus/10: 99).*

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 dilakukan-Nya 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 sendiri yang akan melakukan, dan sebagaimana diterangkan dalam

---

<sup>108</sup> Mun'im Sirry, "Lâ Ikrâha fî al-Dîn (Tidak Ada Paksaan Dalam Agama): Menafsirkan Tafsir Al-Qur`an Bersama Paul Ricoeur," dalam Syafa'atun Almirzanah dan Sahiron Syamsuddin (ed.), *Upaya Integrasi Hermeneutika Dalam Kajian Qur`an dan Hadis: Teori dan Aplikasi*, Buku 2, hal. 83-84 dan Abû al-Faraj Jamâl al-Dîn 'Abd al-Rahmân Ibn 'Alî Ibn Muḥammad Ibn al-Jauzî al-Qurasyî al-Baghdâdî, *Zâd al-Masîr fî 'Ilm al-Tafsîr*, jilid 1, hal. 305.

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.<sup>109</sup>

Menurut Abû 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 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.<sup>110</sup>

Muhammad Abû 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 ia harus menjaga agama yang telah dipilihnya. Sehingga ia tidak boleh dipaksa memilih agama yang bukan pilihannya.

Oleh karena itu, Abû 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 ia 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.<sup>111</sup>

Ketika menafsirkan ayat 92 surat al-Nisâ`, Ibn ‘Âsyûr memberikan ulasan yang sangat bagus tentang nilai kebebasan

---

<sup>109</sup> Muchlis M. Hanafi (ed.), *Etika Berkeluarga, Bermasyarakat, Dan Berpolitik (Tafsir Al-Qur`an Tematik)*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur`an, 2012, cet. II, hal. 73.

<sup>110</sup> Muhammad Abû Zahrah, *Zahrat al-Tafâsîr*, Kairo: Dâr al-Fikr al-‘Arabî, 1987, cet. I, hal. 3637-3638.

<sup>111</sup> Muhammad Abû Zahrah, *Tanzhîm al-Islâm li al-Mujtama’*, Kairo: Dâr al-Fikr al-‘Arabî, t.th., hal. 182 dan Muhammad Abû Zahrah, *al-‘Alâqât al-Dauliyyah fî al-Islâm*, Kairo: Dâr al-Fikr al-‘Arabî, 1995, hal. 30.

dalam Islam. Ia 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 ia harus berusaha menghidupkannya kembali seperti menghidupkan bangkai dan itu jelas sesuatu hal yang mustahil.<sup>112</sup>

Jika kebebasan begitu berharga dalam Islam, kebebasan beragama pun memiliki kedudukan yang tinggi dalam Islam. Bahkan, Islam tidak hanya menetapkan prinsip kebebasan beragama.<sup>113</sup> Allah swt berfirman:

﴿لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَا نُنْفِسِكُمْ وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ﴾

*Bukanlah kewajibanmu menjadikan mereka mendapat petunjuk, akan tetapi Allah-lah yang memberi petunjuk (memberi taufiq) siapa yang dikehendaki-Nya. Dan apa saja harta yang baik yang kamu nafkahkan (di jalan Allah), maka pahalanya itu untuk kamu sendiri. Dan janganlah kamu membelanjakan sesuatu melainkan karena mencari keridhaan Allah. Dan apa saja harta yang baik yang kamu nafkahkan, niscaya kamu akan diberi pahalanya dengan cukup sedang kamu sedikitpun tidak akan dianiaya (dirugikan). (al-Baqarah/2: 272)*

Ketika menafsirkan ayat ini Sayyid Quthb berkomentar, “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 mengimplemen-  
tasikannya. 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. Islam menetapkan hak orang-orang yang membutuhkan untuk mendapatkan bantuan dan pertolongan, selama mereka tidak sedang

<sup>112</sup> Muḥammad al-Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, Tunis: al-Dâr al-Tûnusiyyah li al-Nasyr, 1984, jilid 5, hal. 159.

<sup>113</sup> Washfi ‘Âsyûr Abû Zaid, *al-Hurriyyah al-Dîniyyah wa Maqâshiduhâ fî al-Islâm*, Kairo: Dâr al-Salâm, 2009, cet. I, hal. 34.

dalam kondisi perang dengan umat muslim, tanpa memandang keyakinan mereka. Islam menetapkan bahwa pahala orang-orang yang mendermakan sebagian hartanya terjaga di sisi Allah dalam segala kondisi selama infak yang diberikan hanya mencari wajah Allah (ikhlas). Ini merupakan bentuk “kejutan” bagi umat manusia yang disumbangkan oleh Islam dan tidak ada yang mengetahui hakikat “kejutan” ini kecuali umat muslim:

وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلِأَنْفُسِكُمْ وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ

*Dan apa saja harta yang baik yang kamu nafkahkan (di jalan Allah), maka pahalanya itu untuk kamu sendiri. Dan janganlah kamu membelanjakan sesuatu melainkan karena mencari keridhaan Allah. Dan apa saja harta yang baik yang kamu nafkahkan, niscaya kamu akan diberi pahalanya dengan cukup sedang kamu sedikitpun tidak akan dianiaya (dirugikan). (al-Baqarah/2: 272).”<sup>114</sup>*

c. Hûd/11: 28

Allah swt berfirman:

قَالَ يٰقَوْمِ اَرَأَيْتُمْ اِنْ كُنْتُ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَعَاوَنِي رَحْمَةً مِّن عِنْدِهِ ۗ فَعَمَّيْتُ عَلَيْكُمْ اَنْلِزِمُكُمْوَهَا وَاَنْتُمْ لَهَا كَرِهُونَ

*Berkata Nuh: "Hai kaumku, bagaimana pikiranmu, jika aku ada mempunyai bukti yang nyata dari Tuhanku, dan diberinya aku rahmat dari sisi-Nya, tetapi rahmat itu disamarkan bagimu. Apakah akan kami paksakan kamu menerimanya, padahal kamu tiada menyukainya?" (Hûd/11: 28)*

Ketika sedang berdakwah kepada kaumnya agar mereka beribadah kepada Allah, Nuh as menyampaikan kepada mereka, beritahukan kepadaku jika aku di atas 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*”

<sup>114</sup> Sayyid Quthb, *Fî Zhilâl al-Qur`ân*, jilid 1, hal. 315.

adalah *istifhâm inkârî* yang maknanya, kami tidak boleh memaksa kalian karena Allah melarang pemaksaan dalam beragama.<sup>115</sup>

Pengingkaran 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.<sup>116</sup>

Dari penelusuran kitab-kitab tafsir, ayat ini satu-satunya ayat yang menunjukkan kebebasan beragama dan berkeyakinan yang tidak dianggap *mansûkh*. Namun ia ditakwilkan dengan takwilan yang tidak menafikan kandungan maknanya. Ayat ini dianggap sebagai sindiran yang menganjurkan manusia untuk merenung, bertadabbur, dan beriman.<sup>117</sup>

Kandungan ayat ini tidak bisa dibantah dengan alasan bahwa kandungan ayat ini hanya berlaku terbatas pada syariat sebelum syariat yang dibawa Nabi Muhammad (*syar' u man qablanâ*), 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 menghendaki manusia untuk memilih sendiri agama yang

---

<sup>115</sup> Muḥammad Jamâl al-Dîn al-Qâsimî, *Tafsîr al-Qâsimî al-musammâ Mahâsin al-Ta`wîl*, t.tp.: Dâr Ihyâ` al-Kutub al-`Arabiyyah, 1957, cet. I, jilid 9, hal. 3430; Muḥammad al-Thâhir Ibn `Âsyûr, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, Tunis: al-Dâr al-Tûnusiyyah li al-Nasyr, 1984, jilid 12, hal. 50-51; dan Abû al-Su`ûd Ibn Muḥammad al-`Imâdî al-Ḥanafî, *Tafsîr Abî al-Su`ûd au Irsyâd al-`Aql al-Salîm ilâ Mazâyâ al-Kitâb al-Karîm*, Riyâdh: Maktabah al-Riyâdh al-Ḥadîtsah, t.th., jilid 3, hal. 33-34.

<sup>116</sup> Abû `Abd Allâh Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Abî Bakr al-Qurthubî, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur`ân*, jilid 11, hal. 103.

<sup>117</sup> Muḥammad Jamâl al-Dîn al-Qâsimî, *Tafsîr al-Qâsimî al-musammâ Mahâsin al-Ta`wîl*, t.tp.: Dâr Ihyâ` al-Kutub al-`Arabiyyah, 1957, cet. I, jilid 9, hal. 3430; Muḥammad al-Thâhir Ibn `Âsyûr, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, Tunis: al-Dâr al-Tûnusiyyah li al-Nasyr, 1984, jilid 12, hal. 50-51; dan Abû al-Su`ûd Ibn Muḥammad al-`Imâdî al-Ḥanafî, *Tafsîr Abî al-Su`ûd au Irsyâd al-`Aql al-Salîm ilâ Mazâyâ al-Kitâb al-Karîm*, Riyâdh: Maktabah al-Riyâdh al-Ḥadîtsah, t.th., jilid 3, hal. 33-34.

diinginkannya. Dari sisi lain, tabiat dakwah para Nabi sama saja dari sisi metode (*manhaj*) dan tugas-tugasnya.<sup>118</sup>

d. al-Kahf/18: 29

Allah swt berfirman:

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

Dan katakanlah: "Kebenaran itu datangnnya 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. (al-Kahf/18: 29)

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 pengarahannya kepada orang-orang yang tidak mempedulikan orang-orang yang mengabaikan dengan ajaran kebenaran yang dibawanya.<sup>119</sup>

Mayoritas mufasir menafikan makna kebebasan memilih yang terkandung dalam ayat ini dengan beralasan bahwa ayat ini

<sup>118</sup> Tugas para Rasul dalam Al-Qur`an adalah memberi peringatan (*indzâr*), kabar gembira (*tabsyîr*), menyampaikan (*tablîgh*), bersaksi atas kaum dan umatnya (*al-syahâdah 'alâ al-ummah*), membenarkan dakwah dan rasul-rasul terdahulu (*al-tashdîq*), menjelaskan kitab suci dan kebenaran kepada kaumnya (*al-bayân*), mengajak kepada ketaatan kepada Allah (*al-da'wah*), membacakan ayat-ayat Allah (*tilâwat âyâtillâh*), menyucikan dan mengajarkan al-Kitâb dan al-Hikmah (*al-tazkiyah wa ta'lim al-Kitâb wa al-Hikmah*), mengingatkan (*al-tadzkir*), memberi wejangan (*al-wa'zh*), memberi nasihat (*al-nushh*), dan Rasul tidak bertanggungjawab atas pilihan kaumnya (*nafy mas'uliyat al-rasûl 'an ikhtiyâr qaumih*). 'Abd al-Rahmân Hulalî, *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-Tsaqafî al-'Arabî, 2001, cet. I, hal. 70-81.

<sup>119</sup> 'Abd al-Rahmân Hulalî, *Hurriyyat al-I'tiqâd fî al-Qur`ân al-Karîm: Dirâsah fî Isykâliyyât al-Riddah wa al-Jihâd wa al-Jizyah*, hal. 57.

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 ‘Alî Ibn Abî Thâlib, Ibn ‘Abbâs, Mujahid dan Ibn Zaid.<sup>120</sup> Berdasarkan pendapat ini, ayat ini seakan-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.<sup>121</sup>

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 zalim 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 di sini 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

---

<sup>120</sup> Jalâl al-Dîn al-Suyûthî, *al-Durr al-Mantsûr fî al-Tafsîr bi al-Ma`tsûr*, Kairo, Markaz Hajr li al-Buhûts wa al-Dirâsât al-Arabiyyah wa al-Islâmiyyah, 2003, cet. I, jilid 9, hal. 529, Muḥammad Ibn ‘Alî Ibn Muḥammad al-Syaukânî, *Fath̃ al-Qadîr al-Jâmi’ Baina Fannai al-Riwâyah wa al-Dirâyah min ‘Ilm al-Tafsîr*, t.tp.: Dâr al-Wafâ`, t.th., jilid 3, hal. 390, Abû al-Fadhl Syihâb al-Dîn al-Sayyid Maḥmûd al-Alûsî al-Baghdâdî, *Rûh al-Ma`ânî fî Tafsîr al-Qur`ân al-‘Azhîm wa al-Sab’ al-Matsânî*, Beirut: Dâr Ihyâ` al-Turâts al-‘Arabî, t.th., jilid 25, hal. 267, ‘Alâ` al-Dîn ‘Alî Ibn Muḥammad Ibn Ibrâhîm al-Baghdâdî al-syahîr bi al-Khâzin, *Tafsîr al-Khâzin al-musammâ Lubâb al-Ta`wîl fî Ma`ânî al-Tanzîl*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2004, cet. I, jilid 3, hal. 163, Muḥammad al-Râzî Fakhr al-Dîn Ibn al-‘Allâmah Dhiyâ` al-Dîn ‘Umar al-musytahîr bi Khathîb al-Rayy, *Tafsîr al-Fakhr al-Râzî al-musytahîr bi al-Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtîḥ al-Ghaib*, jilid 21, hal 121, Abû ‘Abd Allâh Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Abî Bakr al-Qurthubî, *al-Jâmi’ li Ahkâm al-Qur`ân*, jilid 13, hal. 260, Abû Ja’far Muḥammad Ibn Jarîr al-Thabarî, *Tafsîr al-Thabarî: Jâmi’ al-Bayân ‘an Ta`wîl Ây al-Qur`ân*, jilid 15, hal. 244-245.

<sup>121</sup> ‘Abd al-Raḥmân Hulalî, *Hurriyyat al-I’tiqâd fî al-Qur`ân al-Karîm: Dirâsah fî Isyâliyyât al-Riddah wa al-Jihâd wa al-Jizyah*, hal. 59.

adalah neraka, bahkan kekal di dalamnya. Kebebasan beragama dan berkeyakinan di sini adalah karena ketika ada orang yang memilih menjadi orang kafir maka tidak ada ancaman dunia baginya, adanya ancaman akhirat saja.<sup>122</sup>

Muhammad Salîm al-‘Awwâ menegaskan pula, meskipun ayat ini “*fa man syâ`a falyu`min wa man syâ`a falyakfur*” menurut para mufasir 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.<sup>123</sup>

e. al-Zumar/39: 14-15

Allah swt berfirman:

قُلِ اللَّهُ أَعْبُدْ مُخْلِصًا لَهُ دِينِي ﴿١٤﴾ فَأَعْبُدُوا مَا شِئْتُمْ مِّنْ دُونِهِ ۗ قُلِ إِنَّ  
 الْخَيْرِينَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ وَأَهْلِيهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ۗ أَلَا ذَٰلِكَ هُوَ  
 الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ ﴿١٥﴾

*Katakanlah: "Hanya Allah saja Yang aku sembah dengan memurnikan ketaatan kepada-Nya dalam (menjalankan) agamaku". Maka sembahlah olehmu (hai orang-orang musyrik) apa yang kamu kehendaki selain Dia. Katakanlah: "Sesungguhnya orang-orang yang rugi ialah orang-orang yang merugikan diri mereka sendiri dan keluarganya pada hari kiamat". Ingatlah yang demikian itu adalah kerugian yang nyata. (al-Zumar/39: 14-15)*

Konteks ayat ini menceritakan dialog Rasulullah saw dengan kaumnya dan bagaimana sikapnya terhadap *Ilâh* yang berhak diibadahi untuk menjelaskan kepada mereka bahwasanya tidak ada tidak ada yang berhak diibadahi kecuali Allah semata. Adapun kaumnya, silakan mereka beribadah kepada berhala atau sembah-sembahan lainnya selain-Nya. Ia juga menjelaskan kepada mereka

<sup>122</sup> ‘Abd al-Muta’âl al-Sha’îdî, *al-Hurriyyah al-Dîniyyah fî al-Islâm*, Kairo: Dâr al-Kitâb al-Mishrî, 2012, hal. 67-69.

<sup>123</sup> Muhammad Salîm al-‘Awwâ, *al-Haqq fî al-Ta’bîr*, Kairo: Dâr al-Syurûq, 2003, cet. II, hal. 12-13; Muhammad Salîm al-‘Awwâ, *Fî Ushûl al-Nizhâm al-Jinâ’î al-Islâmî*, Kairo: Dâr al-Syurûq, 2006, cet. II, hal. 199-200.

tempat kembali mereka jika mereka memilih jalan penyembahan kepada selain-Nya.<sup>124</sup>

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 tidak mempedulikannya dan ibadah kepada selain-Nya tidak membahayakannya.<sup>125</sup>

Sebagian besar mufasir memaknai kandungan ayat ini adalah ancaman, peringatan keras, kecaman dan teguran serta kiasan atas kemurkaan Allah. Mereka menyerupakan perintah di ayat ini dengan ayat “*i`malû mâ syi`tum*”.<sup>126</sup> Sedangkan mufasir yang berpendapat bahwa perintah di ayat ini untuk memilih, mereka berpendapat ayat ini *mansûkh*.<sup>127</sup>

Ibn al-Jauzî membantah pendapat yang mengatakan bahwa ayat ini *mansûkh* oleh *âyat al-saif*. Ia menulis, pendapat tersebut batil. Karena, seandainya ayat ini bermakna perintah, maka ia benar *mansûkh*. Namun, jika perintah ini bermakna ancaman, tidak ada alasan untuk mengatakan bahwa perintah ini *mansûkh*.<sup>128</sup>

Quraish Shihab secara tidak langsung memaknai ayat ini juga sebagai perintah untuk memilih, menjadi orang bertauhid dengan beribadah hanya kepada Allah atau sebaliknya, menjadi orang musyrik. Ia menulis, ayat di atas melanjutkan perintahnya kepada Nabi saw. bahwa: “Sampai-kanlah 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.”<sup>129</sup>

<sup>124</sup> Abû Ja’far Muhammad Ibn Jarîr al-Thabarî, *Tafsîr al-Thabarî: Jâmi’ al-Bayân ‘an Ta`wîl Ây al-Qur`ân*, jilid 20, hal. 180-181.

<sup>125</sup> Abû al-Qâsim Jârullâh Mahmûd Ibn ‘Umar al-Zamakhsharî al-Khawârizmî, *Tafsîr al-Kasyshâf*, hal. 937 dan Muḥammad al-Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, Tunis: al-Dâr al-Tûnusiyyah li al-Nasyr, 1984, jilid 23, hal. 359.

<sup>126</sup> Fushshilat/41: 40.

<sup>127</sup> Abû ‘Abd Allâh Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Abî Bakr al-Qurthubî, *al-Jâmi’ li Ahkâm al-Qur`ân*, jilid 18, hal. 259 dan Muḥammad Ibn ‘Alî Ibn Muḥammad al-Syaukânî, *Fathḥ al-Qadîr al-Jâmi’ Baina Fannai al-Riwâyah wa al-Dirâyah min ‘Ilm al-Tafsîr*, jilid 4, hal. 599.

<sup>128</sup> Abû al-Faraj Jamâl al-Dîn ‘Abd al-Raḥmân Ibn ‘Alî Ibn Muḥammad Ibn al-Jauzî al-Qurasyî al-Baghdâdî, *Zâd al-Masîr fi ‘Ilm al-Tafsîr*, jilid 7, hal. 169.

<sup>129</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, Ciputat: Lentera Hati, 2009, cet. I, Vol. XI, hal. 463.

Hal senada juga dijelaskan oleh ‘Izzat Darwazah ketika menafsirkan ayat ini. Ia 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.<sup>130</sup>

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*”.<sup>131</sup>

f. al-Kâfirûn/109: 1-6

Allah swt berfirman:

قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ ﴿١﴾ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ﴿٢﴾ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ ﴿٣﴾ وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدْتُمْ ﴿٤﴾ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ ﴿٥﴾ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ﴿٦﴾

*Katakanlah: "Hai orang-orang kafir. Aku tidak akan menyembah apa yang kamu sembah. Dan kamu bukan penyembah Tuhan yang aku sembah. Dan aku tidak pernah menjadi penyembah apa yang kamu sembah, dan kamu tidak pernah (pula) menjadi penyembah Tuhan yang aku sembah. Untukmu agamamu, dan utukkulah, agamaku". (al-Kâfirûn/109: 1-6)*

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*.<sup>132</sup>

<sup>130</sup> Muḥammad ‘Izzat Darwazah, *al-Tafsîr al-Ḥadîts: Tartîb al-Suwar wa Hasab al-Nuzûl*, Beirut: Dâr al-Gharb al-Islâmî, 2000, cet. II, jilid 5, hal. 67.

<sup>131</sup> ‘Abd al-Rahmân Hulalî, *Hurriyyat al-’Iṭiqâd fî al-Qur`ân al-Karîm: Dirâsah fî Isyâliyyât al-Riddah wa al-Jihâd wa al-Jizyah*, hal. 63.

<sup>132</sup> Muḥammad ‘Izzat Darwazah, *al-Tafsîr al-Ḥadîts: Tartîb al-Suwar wa Hasab al-Nuzûl*, jilid 2, hal. 25.

Gaya bahasa surat ini menggunakan perangkat nasy, 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 akidahnya 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. Surat ini memberikan perbedaan jelas dan menegaskan kemandirian masing-masing agama dan keyakinan satu sama lain. Surat 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.<sup>133</sup>

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 surat 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 *âyat al-saif*.<sup>134</sup> Sedangkan pendapat menakwilkan ayat-ayat ini adalah dengan memahami ayat-ayat ini sebagai ancaman dan peringatan keras,<sup>135</sup> atau maksudnya sekadar membedakan kaum muslim dengan orang-orang kafir dalam hal ibadah dan agama dan

---

<sup>133</sup> Sayyid Quthb, *Fî Zhilâl al-Qur`ân*, jilid 6, hal. 3991-3992 dan `Abd al-Rahmân Hualî, *Hurriyyat al-Itiqâd fî al-Qur`ân al-Karîm: Dirâsah fî Isykâliyyât al-Riddah wa al-Jihâd wa al-Jizyah*, hal. 64.

<sup>134</sup> Muḥammad Ibn Yûsuf al-syahîr bi Abî Hayyân al-Andalusî, *Tafsîr al-Bahr al-Muḥîth*, Beirut: Dâr al-Kutub al-`Ilmiyyah, 1993, cet. I, jilid 8, hal. 523, `Alâ` al-Dîn `Alî Ibn Muḥammad Ibn Ibrâhîm al-Baghdâdî al-syahîr bi al-Khâzin, *Tafsîr al-Khâzin al-musammâ Lubâb al-Ta`wîl fî Ma`ânî al-Tanzîl*, jilid 4, hal. 486, Abû al-Faraj Jamâl al-Dîn `Abd al-Rahmân Ibn `Alî Ibn Muḥammad Ibn al-Jauzî al-Qurasyî al-Baghdâdî, *Zâd al-Masîr fî `Ilm al-Tafsîr*, jilid 9, hal. 254, dan Abû al-Fadhl Syihâb al-Dîn al-Sayyid Maḥmûd al-Alûsî al-Baghdâdî, *Rûh al-Ma`ânî fî Tafsîr al-Qur`ân al-`Azhîm wa al-Sab` al-Matsânî*, jilid 30, hal. 254.

<sup>135</sup> `Alâ` al-Dîn `Alî Ibn Muḥammad Ibn Ibrâhîm al-Baghdâdî al-syahîr bi al-Khâzin, *Tafsîr al-Khâzin al-musammâ Lubâb al-Ta`wîl fî Ma`ânî al-Tanzîl*, jilid 4, hal. 486 dan Wahbah al-Zuhailî, *al-Tafsîr al-Munîr fî al-`Aqîdah wa al-Syarî`ah wa al-Manhaj*, Damaskus: Dâr 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.<sup>136</sup>

Merespon pendapat *naskh*, Hulalî menulis, pendapat *naskh* hanya berlaku pada ayat-ayat Al-Qur`an yang bertentangan, itu pun jika riwayat mengenainya benar-benar sahih. Dan itu tidak berlaku dalam surat 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, seperti halnya kesimpulan dari surat ini. Ini pun juga tidak bertentangan dengan persoalan dakwah dan jihad.

Adapun kemungkinan makna ancaman dan peringatan keras dalam surat ini, lanjut Hulalî, itu sama sekali tidak disinggung dalam ayat-ayat surat ini. Karena surat 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, surat ini membicarakannya secara seimbang, tanpa penentua sikap kepada keduanya baik positif maupun negatif. Konteks dan redaksi ayat surat 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.<sup>137</sup>

## 2. Dalil-dalil Sekunder dari Al-Qur`an *al-Sunnah* tentang Kebebasan Beragama:

### a. Perbedaan Pendapat Adalah Tabiat Manusia Yang Merupakan Kehendak Allah

Di antara kebenaran Al-Qur`an yang menyinggung kebebasan beragama dan berkeyakinan yang dianugerahkan kepada manusia adalah bahwa kehendak Allah pada manusia menghendaki mereka untuk berbeda-beda dalam berpendapat, karena Allah menciptakan mereka untuk memilih dan menguji mereka dengan *taklîf*.

---

<sup>136</sup> Abû Muḥammad ‘Alî Ibn Aḥmad Ibn Sa’îd Ibn Hazm, *al-Muḥallâ*, t.tp.: Idârat al-Thibâ’ah al-Munîriyah, t.th., jilid 11, hal. 195 dan Muḥammad Ḥusain al-Thabâthabâ’î, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qur`ân*, Beirut: Mu`assasah al-A’lamî li al-Mathbû’ât, 1997, cet. I, jilid 20, hal. 432.

<sup>137</sup> ‘Abd al-Raḥmân Ḥulalî, *Ḥurriyyat al-I’tiqâd fî al-Qur`ân al-Karîm: Dirâsah fî Isyâliyyât al-Riddah wa al-Jihâd wa al-Jizyah*, hal. 65-66.

Ayat-ayat Al-Qur`an yang menegaskan hal ini saling menguatkan satu sama lain dan sangat jelas:

Kehendak Allah dalam menguji manusia menghendaki manusia tidak menjadi satu umat:

1) al-Mâ'idah/5: 48

وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لَيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ ط  
فَأَسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ  
فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿٤٨﴾

*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. (al-Mâ'idah/5: 48)*

2) Hûd/11: 118-119

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً ۗ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا  
مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ ۗ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ ۗ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ  
الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴿١١٩﴾

*Jikalau Tuhanmu menghendaki, tentu Dia menjadikan manusia umat yang satu, tetapi mereka senantiasa berselisih pendapat, kecuali orang-orang yang diberi rahmat oleh Tuhanmu. Dan untuk itulah Allah menciptakan mereka. Kalimat Tuhanmu (keputusan-Nya) telah ditetapkan: sesungguhnya Aku akan memenuhi neraka Jahannam dengan jin dan manusia (yang durhaka) semuanya. (Hûd/11: 118-119)*

3) al-Nahl/16: 93

وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي  
مَنْ يَشَاءُ ۗ وَلِتَسْأَلَنَّ عَمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٩٣﴾

*Dan kalau Allah menghendaki, niscaya Dia menjadikan kamu satu umat (saja), tetapi Allah menyesatkan siapa yang*

dikehendaki-Nya dan memberi petunjuk kepada siapa yang dikehendaki-Nya. Dan sesungguhnya kamu akan ditanya tentang apa yang telah kamu kerjakan. (al-Nahl/16: 93)

4) al-Syûrâ/42: 8

وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُدْخِلُ مَنْ يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ  
وَالظَّالِمُونَ مَا لَهُمْ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ ﴿٨﴾

Dan kalau Allah menghendaki niscaya Allah menjadikan mereka satu umat (saja), tetapi Dia memasukkan orang-orang yang dikehendaki-Nya ke dalam rahmat-Nya. Dan orang-orang yang zalim tidak ada bagi mereka seorang pelindungpun dan tidak pula seorang penolong. (al-Syûrâ/42: 8)

#### b. Pembatasan Tugas Para Rasul

Seandainya memaksakan agama disyariatkan di semua agama atau di semua masa, niscaya para Rasul adalah orang pertama yang ditugaskan melakukan atau mempraktikannya. Tetapi ketika kenyataannya justru sebaliknya, yaitu bahwa kebebasan beragama dan berkeyakinan merupakan hukum asal, maka justru para Rasul-lah yang menjadi para pelindung dan penjaga kebebasan ini dan yang melaksanakan kebebasan ini. Mereka memberikan pengarahan kepada manusia sesuai dengan tugas-tugas yang dibebankan Allah kepada mereka dan tidak ada satu pun tugas untuk memaksakan agama atau melarang kebebasan mereka. Bahkan ketika para Rasul membayangkan tanggung jawab mereka tentang berpalingnya kaumnya dan mereka lebih memilih kebatilan dibandingkan kebenaran, Allah menenangkan mereka bahwa mereka tidak bertanggung jawab atas pilihan mereka dan para Rasul hanya boleh mengajak dan berdialog, tidak lebih.<sup>138</sup>

Tugas-tugas para Rasul sebagaimana dibatasi oleh Al-Qur`an termasuk dasar yang menjadi landasan dalam memperkuat kebebasan beragama dan berkeyakinan.<sup>139</sup>

Tugas para Rasul dalam Al-Qur`an adalah memberi peringatan (*indzâr*),<sup>140</sup> kabar gembira (*tabsyîr*),<sup>141</sup> menyampaikan (*tablîgh*),<sup>142</sup>

<sup>138</sup> ‘Abd al-Rahmân Hulâlî, *Hurriyyat al-I’tiqâd fî al-Qur`ân al-Karîm: Dirâsah fî Isykâliyyât al-Riddah wa al-Jihâd wa al-Jizyah*, hal. 70.

<sup>139</sup> Muḥammad ‘Imârah, *al-Islâm wa Huqûq al-Insân*, Kuwait: ‘Âlam al-Ma’rifah, 1985, hal. 21.

bersaksi atas kaum dan umatnya (*al-syahâdah 'alâ al-ummah*),<sup>143</sup> membenarkan dakwah dan rasul-rasul terdahulu (*al-tashdîq*),<sup>144</sup> menjelaskan kitab suci dan kebenaran kepada kaumnya (*al-bayân*),<sup>145</sup> mengajak kepada ketaatan kepada Allah (*al-da'wah*),<sup>146</sup> membacakan ayat-ayat Allah (*tilâwat âyâtillâh*),<sup>147</sup> menyucikan dan mengajarkan al-Kitâb dan al-Hikmah (*al-tazkiyah wa ta'lim al-Kitâb wa al-Hikmah*),<sup>148</sup> mengingatkan (*al-tadzki'r*),<sup>149</sup> memberi wejangan (*al-wa'zh*),<sup>150</sup> dan memberi nasihat (*al-nushhâ*).<sup>151</sup>

Sebagaimana terdapat banyak ayat lainnya yang menafikan tanggung jawab Rasulullah dari pilihan kaumnya yang tidak benar dan yang menjelaskan bahwa ia bukan panjaga (*hafîzh*)<sup>152</sup> dan (*wakîlan*),<sup>153</sup> orang yang berkuasa (*mushaithir*),<sup>154</sup> dan juga bukan pemaksa (*jabbâr*)<sup>155</sup> terhadap mereka.<sup>156</sup>

Dengan ini tidak ditemukan isyarat sedikit pun bahwa para Rasul telah memaksa seseorang dalam beragama. Yang ada justru sebaliknya, Allah melarang memberi tekanan dalam berdakwah dan berdialog dengan nonmukmin. Barang siapa yang tidak beriman, ia

<sup>140</sup> Seperti: al-An'âm/6: 19, 51, 92, Hûd/11: 12, Ibrâhîm/14: 44, Ghâfir/40: 18, dan Nûh/71: 1.

<sup>141</sup> Seperti: Yûnus/10: 2, al-Kahf/18: 2, Yâsîn/36: 11, Maryam/19: 97, al-A'râf/7: 188, Hûd/11: 2, al-Baqarah/2: 25, dan al-Ahzâb/33: 47.

<sup>142</sup> Âli 'Imrân/3: 20, al-Mâ'idah/5: 92, 99, al-Ra'd/13: 40, al-Nahl/16: 82, al-Nûr/24: 54, dan al-Ankabût/29: 18.

<sup>143</sup> al-Baqarah/2: 143, al-Nisâ'/4: 41, 159, al-Mâ'idah/5: 44, al-Nahl/16: 84, 89, al-Hajj/22: 78, al-Qashash/28: 75, dan al-Muzzammil/73: 15.

<sup>144</sup> Âli 'Imrân/3: 50, 81, al-Mâ'idah/5: 46, al-Shaff/61: 6, dan al-Baqarah/2: 101.

<sup>145</sup> al-Mâ'idah/5: 15, 19, Ibrâhîm/14: 4, al-Nahl/16: 44, 64, al-Zukhruf/43: 63, dan al-Dukhkhân/44: 13.

<sup>146</sup> al-Anfâl/8: 24, Yûsuf/12: 108, al-Ra'd/13: 36, Ibrâhîm/14: 9, al-Nahl/16: 125, al-Kahf/18: 57, al-Hajj/22: 67, al-Qashash/28: 87, al-Ahzâb/33: 46, al-Mu'minûn/23: 73, Ghâfir/40: 41-42, al-Syûrâ/42: 13, 15, al-Hadîd/57: 8, dan Nûh/71: 5-9.

<sup>147</sup> al-Baqarah/2: 129, 151, Âli 'Imrân/3: 164, al-An'âm/6: 130, al-Ra'd/13: 30, al-Zumar/39: 71, dan al-Jumu'ah/62: 2.

<sup>148</sup> al-Baqarah/2: 129, 151, Âli 'Imrân/3: 164, al-Taubah/9: 103, dan al-Nâzi'ât/79: 18.

<sup>149</sup> al-Thûr/52: 29, Qâf/50: 45, al-Dzâriyât/51: 55, al-A'lâ/87: 9, dan al-Ghâsiyah/88: 21.

<sup>150</sup> al-Nisâ'/4: 63, al-Syu'arâ'/26: 136, Luqmân/31: 13, dan Saba'/34: 46.

<sup>151</sup> al-A'râf/7: 62, Hûd/11: 34, al-A'râf/7: 68, 79, dan 93.

<sup>152</sup> al-Nisâ'/4: 80, al-An'âm/6: 104, 107, Hûd/11: 86, dan al-Syûrâ/42: 48.

<sup>153</sup> al-An'âm/6: 66, 107, Yûnus/10: 108, al-Isrâ'/17: 54, al-Furqân/25: 43, al-Zumar/39: 41, dan al-Syûrâ/42: 6.

<sup>154</sup> al-Ghâsiyah/88: 22.

<sup>155</sup> Qâf/50: 45.

<sup>156</sup> 'Abd al-Rahmân Hulalî, *Hurriyyat al-I'tiqâd fî al-Qur`ân al-Karîm: Dirâsah fî Isyâliyyât al-Riddah wa al-Jihâd wa al-Jizyah*, hal. 70-81.

bebas bertanggung jawab atas pilihannya. Tugas para Rasul bukan memaksanya.<sup>157</sup>

c. Ajakan Untuk Berpikir Dan Meninggalkan Taklid

Prinsip kebebasan merupakan fokus utama dalam pemikiran Islam yang cemerlang. Karena, Islam datang membebaskan manusia dalam segala aspek kebebasan. Dimulai dari membebaskannya dari perbudakan.<sup>158</sup> Kemudian membebaskan akal manusia dari ilusi khurafat dan mitos, sampai pada kebebasan berpikir dan kebebasan berkeyakinan dan beragama.<sup>159</sup>

Ketika Al-Qur`an berbicara tentang tujuan-tujuan risâlah kenabian Muhammad saw dalam kehidupan dunia, salah satu tujuannya adalah membebaskan manusia dari segala macam ikatan dan belenggu. Allah swt berfirman:

الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي  
التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمْ  
الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي  
كَانَتْ عَلَيْهِمْ

*(Yaitu) orang-orang yang mengikut Rasul, Nabi yang ummi yang (namanya) mereka dapati tertulis di dalam Taurat dan Injil yang ada di sisi mereka, yang menyuruh mereka mengerjakan yang ma'ruf dan melarang mereka dari mengerjakan yang mungkar dan menghalalkan bagi mereka segala yang baik dan mengharamkan bagi mereka segala yang buruk dan membuang dari mereka beban-beban dan belenggu-belenggu yang ada pada mereka. (al-A'râf/7: 157)*

Sakralisasi Islam terhadap kebebasan manusia sampai batas menjadikan akal manusia sebagai jalan untuk mengetahui wujud

<sup>157</sup> 'Abd al-Rahmân Hûlalî, *Hurriyyat al-I'tiqâd fî al-Qur`ân al-Karîm: Dirâsah fî Isyâliyyât al-Riddah wa al-Jihâd wa al-Jizyah*, hal. 81.

<sup>158</sup> Muhammad Quthb menjelaskan lebih banyak lagi bagaimana cara Islam mengatasi fenomena perbudakan secara bertahap dengan tujuan memberikan persamaan antara sesama manusia dalam karyanya: Muhammad Quthb, *Syubuhât Haula al-Islâm*, Kairo: Dâr al-Syurûq, 1992, cet. XXI, hal. 37-63.

<sup>159</sup> 'Ashim Hafnî, "al-Hurriyyah fî al-Islâm: al-Riddah Baina Hurriyyat al-'Aqîdah wa al-Khurûj 'alâ al-Jamâ'ah," dalam *Majallah al-Muslim al-Mu'âshir*, tahun XXXIII, No. 132, hal. 103.

*Dzât Ilâhiyyah*. Oleh karena itu, Islam membebaskan jalan iman dari pengaruh hal-hal yang di luar kebiasaan (*al-khawâriq*) dan mukjizat-mukjizat yang bersifat materi (*al-mu'jizât al-mâddiyyah*) dan dari pengaruh kekuasaan teks dan riwayat, bahkan dari pengaruh kekuasaan para Rasul dan Nabi.

Kekuatan argumentasi teks suci akibat dari kebenaran Rasulullah yang menyampaikannya. Kebenaran Rasulullah akibat dari kebenaran wujud *Dzât Ilâhiyyah* yang mengutusnyanya dan mewahyukan teks-teks suci itu. Jadi, harus didahului dengan iman kepada *Dzât Ilâhiyyah* itu untuk membenarkan risâlah Rasulullah dan teks suci yang dibawanya. Dan, tidak ada jalan untuk sampai ke sana kecuali dengan akal yang bebas dari kekuasaan para Rasul dan pengaruh hal-hal di luar kebiasaan dan kekuasaan riwayat.<sup>160</sup>

Berdasarkan *muqaddimah* ini, maka keyakinan yang benar tidak akan dihasilkan kecuali melalui jalan proses berpikir yang benar. Iman tidak akan diterima kecuali muncul dari proses berpikir yang bebas, kepuasan hati, dan keyakinan yang mantap tanpa ada sedikit pun keraguan. Iman yang lahir dari taklid atau pemaksaan tidak dianggap iman yang sah karena keduanya bukan jalan menuju iman. Taklid merupakan ketundukan kepada kekuasaan masyarakat dan sakralisasi kepada nenek moyang, yang itu menghilangkan kekuasaan akal dan berpikir. Sehingga, taklid dan pemaksaan dua hal yang sama dari sisi tidak adanya pilihan. Keduanya tidak berguna sebagai jalan menuju iman karena keduanya bukan sarana untuk meyakinkan hati atau berpikir yang merupakan landasan iman.<sup>161</sup>

Al-Qur`an penuh dengan isyarat dan petunjuk baik yang jelas maupun yang samar yang mengajak untuk menggunakan akal dan pikiran, serta menggali dalil atas suatu kebenaran melalui penelitian dan perenungan:

سُرِّيهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴿٥٣﴾

*Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kekuasaan) Kami di segala wilayah bumi dan pada diri mereka sendiri, hingga jelas bagi mereka bahwa Al-Quran itu adalah*

<sup>160</sup> Muḥammad ‘Imârah, *al-Islâm wa Huqûq al-Insân*, hal. 20-21.

<sup>161</sup> Muḥammad Abû Zahrah, *al-‘Alâqât al-Dauliyyah fî al-Islâm*, hal. 29-30.

*benar. Tiadakah cukup bahwa sesungguhnya Tuhanmu menjadi saksi atas segala sesuatu? (Fushshilât/41: 53)*

Di dalam Al-Qur`an kata kerja “*‘aqala*” terulang sekitar 50 kali. Ada 800 ayat lebih mengajak untuk merenung dan menggunakan akal.<sup>162</sup> Demikian pula ayat-ayat yang menggunakan redaksi “*al-nazhr*” secara eksplisit, mewajibkannya dan menganjurkannya, yang jumlahnya lebih dari 50 ayat. Ayat-ayat itu menggunakan kata kerja perintah (*fi’l al-amr*) untuk menegaskan bahwa “*al-nazhr*” adalah sebuah kewajiban dari Tuhan (*farîdhah ilâhiyyah*) yang diwajibkan oleh Allah kepada manusia. Bahkan ayat-ayat tadabbur mewajibkan manusia untuk melakukan perenungan dan memikirkan ayat-ayat Al-Qur`an. Oleh karena itu, tidak ada hal-hal sakral yang tidak bisa untuk diteliti, direnungkan, dipikirkan, dan dikritik.<sup>163</sup>

Berikut ini di antara ayat-ayat Al-Qur`an yang menunjukkan kebenaran yang telah penulis jelaskan di atas:

- 1) Ajakan memikirkan ayat-ayat Allah

كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١٩﴾

*Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepadamu supaya kamu berfikir. (al-Baqarah/2: 219)*

كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾

*Demikianlah Kami menjelaskan tanda-tanda kekuasaan (Kami) kepada orang-orang berfikir. (Yûnus/10: 24)*

- 2) Ajakan memikirkan makhluk Allah

وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ

*dan mereka memikirkan tentang penciptaan langit dan bumi ... (Âli ‘Imrân/3: 191)*

<sup>162</sup> Mahdî Fadhullâh, *al-‘Aql wa al-Syarî‘ah*, Beirut: Dâr al-Thalî‘ah, 1995, cet. I, hal. 16.

<sup>163</sup> Muḥammad ‘Imârah, *al-Islâm wa Huquq al-Insân*, hal. 25 dan ‘Abd al-Rahmân Hulalî, *Hurriyyat al-I’tiqâd fî al-Qur`ân al-Karîm: Dirâsah fî Isyâliyyât al-Riddah wa al-Jihâd wa al-Jizyah*, hal. 83.

أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ

*Dan apakah mereka tidak memperhatikan kerajaan langit dan bumi dan segala sesuatu yang diciptakan Allah. (al-A'râf/7: 185)*

3) Ajakan memikirkan Al-Qur`an

أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ  
أُخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾

*Maka apakah mereka tidak memperhatikan Al Quran? Kalau kiranya Al Quran itu bukan dari sisi Allah, tentulah mereka mendapat pertentangan yang banyak di dalamnya. (al-Nisâ/4: 82)*

أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا ﴿١٤﴾

*Maka apakah mereka tidak memperhatikan Al Quran ataukah hati mereka terkunci? (Muhammad/47: 24)*

4) Ajakan memikirkan berbagai persoalan

قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ ﴿٥٠﴾

*Katakanlah: "Apakah sama orang yang buta dengan yang melihat?" Maka apakah kamu tidak memikirkan(nya)?" (al-An'âm/6: 50)*

وَتِلْكَ الْأَمْثَلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾

*Dan perumpamaan-perumpamaan itu Kami buat untuk manusia supaya mereka berfikir. (al-Hasyr/59: 21)*

5) Ajakan meninggalkan taklid

وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ  
ءَابَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ ءَابَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ

Dan apabila dikatakan kepada mereka: "Ikutilah apa yang telah diturunkan Allah," mereka menjawab: "(Tidak), tetapi kami hanya mengikuti apa yang telah kami dapati dari (perbuatan) nenek moyang kami". "(Apakah mereka akan mengikuti juga), walaupun nenek moyang mereka itu tidak mengetahui suatu apapun, dan tidak mendapat petunjuk?". (al-Baqarah/2: 170)

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَىٰ الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْلَوْا كَانُوا آبَاءَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿١٧٠﴾

Apabila dikatakan kepada mereka: "Marilah mengikuti apa yang diturunkan Allah dan mengikuti Rasul". Mereka menjawab: "Cukuplah untuk kami apa yang kami dapati bapak-bapak kami mengerjakannya". Dan apakah mereka itu akan mengikuti nenek moyang mereka walaupun nenek moyang mereka itu tidak mengetahui apa-apa dan tidak (pula) mendapat petunjuk?. (al-Mâ'idah/5: 104)

6) Ajakan mengambil tanggung jawab intelektual

فَإِنْ ءَامَنُوا بِمِثْلِ مَا ءَامَنْتُمْ بِهِ ۖ فَقَدِ اهْتَدَوْا ۗ وَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ ۖ فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿١٣٧﴾

Maka jika mereka beriman kepada apa yang kamu telah beriman kepadanya, sungguh mereka telah mendapat petunjuk; dan jika mereka berpaling, sesungguhnya mereka berada dalam permusuhan (dengan kamu). Maka Allah akan memelihara kamu dari mereka. Dan Dialah Yang Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui. (al-Baqarah/2: 137)

فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسَلَمْتُ وَجْهِي لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ ۗ وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ ءَأَسَلَمْتُمْ ۖ فَإِنِ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا ۗ وَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ ۗ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ ﴿١٣٧﴾

Kemudian jika mereka mendebat kamu (tentang kebenaran Islam), maka katakanlah: "Aku menyerahkan diriku kepada Allah dan (demikian pula) orang-orang yang mengikutiku". Dan katakanlah kepada orang-orang yang telah diberi Al Kitab dan kepada orang-orang yang ummi: "Apakah kamu (mau) masuk Islam". Jika mereka masuk Islam, sesungguhnya mereka telah mendapat petunjuk, dan jika mereka berpaling, maka kewajiban kamu hanyalah menyampaikan (ayat-ayat Allah). Dan Allah Maha Melihat akan hamba-hamba-Nya. (Âli 'Imrân/3: 20)

#### 7) Ajakan berdialog dan menyampaikan pendapat

وَيْلٌ لِّكُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ ﴿٧﴾ يَسْمَعُ آيَاتِ اللَّهِ تُتْلَىٰ عَلَيْهِ ثُمَّ يُصِرُّ مُسْتَكْبِرًا  
كَأَن لَّمْ يَسْمَعْهَا فَبَشِّرُهُ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٨﴾ وَإِذَا عَلِمَ مِنْ آيَاتِنَا شَيْئًا اتَّخَذَهَا  
هُزُوًا أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ ﴿٩﴾

Kecelakaan besarlah bagi tiap-tiap orang yang banyak berdusta lagi banyak berdosa. Dia mendengar ayat-ayat Allah dibacakan kepadanya kemudian dia tetap menyombongkan diri seakan-akan dia tidak mendengarnya. Maka beri kabar gembiralah dia dengan azab yang pedih. Dan apabila dia mengetahui barang sedikit tentang ayat-ayat Kami, maka ayat-ayat itu dijadikan olok-olok. Merekalah yang memperoleh azab yang menghinakan. (al-Jâtsiyah/45: 7-9)

#### d. Kebebasan Beragama dalam *al-Sunnah al-Nabawiyah*

Ada banyak riwayat hadis yang kandungannya menetapkan kebebasan beragama dan berkeyakinan. Hadis-hadis ini sesuai dengan Al-Qur`an yang sama-sama menetapkan kebebasan beragama dan berkeyakinan. Di antara hadis-hadis tersebut adalah sebagai berikut:

##### 1) Menyambung tali kekerabatan (silaturahmi) dengan keluarganya yang musyrik

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: لَمَّا أَنْزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ {وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ}، دَعَا رَسُولُ  
اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قُرَيْشًا، فَاجْتَمَعُوا فَعَمَّ وَخَصَّ، فَقَالَ: «يَا بَنِي كَعْبِ بْنِ  
لُؤَيٍّ، أَنْقِدُوا أَنْفُسَكُمْ مِنَ النَّارِ، يَا بَنِي مُرَّةَ بْنِ كَعْبٍ، أَنْقِدُوا أَنْفُسَكُمْ مِنَ النَّارِ، يَا  
بَنِي عَبْدِ شَمْسٍ، أَنْقِدُوا أَنْفُسَكُمْ مِنَ النَّارِ، يَا بَنِي عَبْدِ مَنَافٍ، أَنْقِدُوا أَنْفُسَكُمْ مِنَ

النَّارِ، يَا بَنِي هَاشِمٍ، أَنْقِدُوا أَنْفُسَكُمْ مِنَ النَّارِ، يَا بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، أَنْقِدُوا أَنْفُسَكُمْ مِنَ النَّارِ، يَا فَاطِمَةُ، أَنْقِذِي نَفْسَكَ مِنَ النَّارِ، فَإِنِّي لَا أَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا، غَيْرَ أَنَّ لَكُمْ رَحْمًا سَأُبَلِّغُهَا بِئِلَافِهَا»<sup>164</sup>

*Abu Hurairah berkata, ketika turun ayat 'Berilah peringatan kepada kaum kerabatmu yang terdekat,' (al-Syu'arâ`/26: 214) Rasulullah menyeru kaum Quraisy hingga mereka semua berkumpul. Kemudian beliau berbicara secara umum dan secara khusus. Beliau bersabda, "Wahai Bani Ka'ab bin Lu'ay, selamatkanlah diri kalian dari neraka. Wahai Bani Murrah bin Ka'ab, selamatkanlah diri kalian dari neraka. Wahai Bani Abdu Syams, selamatkanlah diri kalian dari neraka. Wahai Bani Abdu Manaf, selamatkanlah diri kalian dari neraka. Wahai Bani Hasyim, selamatkanlah diri kalian dari neraka. Wahai Bani Abdul Muththalib, selamatkanlah diri kalian dari neraka. Wahai Fatimah, selamatkanlah dirimu dari neraka. Sesungguhnya aku tidak memiliki kekuatan sedikit pun untuk menolak keburukan yang Allah kehendaki untuk kalian. Hanya saja kalian adalah kerabatku, maka aku akan menyambung tali kekerabatan tersebut (silaturahmi)."*

## 2) Nabi saw dan Pamannya (Abû Thâlib)

Terdapat riwayat yang disebutkan oleh al-Bukhârî dan Muslim dalam kedua kitab *Shahîh*nya sebagai berikut:

عَنِ الرَّهْرِيِّ، عَنِ ابْنِ الْمَيْسَبِ، عَنْ أَبِيهِ، أَنَّ أَبَا طَالِبٍ لَمَّا حَضَرَتْهُ الْوَفَاةُ، دَخَلَ عَلَيْهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعِنْدَهُ أَبُو جَهْلٍ، فَقَالَ: «أَيُّ عَمِّ، قُلْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، كَلِمَةً أَحَاجُّ لَكَ بِهَا عِنْدَ اللَّهِ» فَقَالَ أَبُو جَهْلٍ وَعَبْدُ اللَّهِ بِنُ أَبِي أُمَيَّةَ: يَا أَبَا طَالِبٍ، تَزَعَبُ عَنْ مَلَّةِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، فَلَمْ يَزَلَا يُكَلِّمَانِهِ، حَتَّى قَالَ آخِرَ شَيْءٍ كَلَّمَهُمْ بِهِ: عَلَى مَلَّةِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ، مَا لَمْ أَتَّعِزُّهُ» فَتَزَلَّتْ: { مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَى مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ

<sup>164</sup> Abû al-Husain Muslim Ibn al-Hajjâj al-Qusyairî al-Naisâbûrî, *Shahîh Muslim*, Riyâdh: Dâr Thaibah, 2006, cet. I, *Kitâb al-Imân: Bâb fî Qaulihi Ta'âlâ: Wa andzir 'asyîrataka*, No. hadis 348, hal. 114.

أَصْحَابُ الْجَحِيمِ { [التوبة: ١١٣]. وَنَزَلَتْ: {إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ} [القصص: ٥٦] ١٦٥

Dari al-Zuhri dari Ibn al-Musayyab dari bapaknya bahwa ketika menjelang wafatnya Abû Thâlib, Nabi shallâllahu 'alaihi wasallam masuk menemuinya sementara di sampingnya ada Abu Jahal. Beliau berkata, "Wahai pamanku, katakanlah lâ ilâha illallâh. Suatu kalimat yang akan aku pergunakan untuk menyelamatkan engkau di sisi Allah". Maka berkata Abû Jahal dan 'Abdullâh Ibn Abû Umayyah, "Wahai Abû Thâlib, apakah kamu membenci agama 'Abd al- Muththalib?". Keduanya terus saja mengajak Abû Thâlib berbicara hingga kalimat terakhir yang diucapkannya kepada mereka adalah dia tetap mengikuti agama 'Abd al-Muththalib. Maka Nabi shallâllahu 'alaihi wasallam bersabda, "Aku akan tetap memintakan ampun untukmu selama aku tidak dilarang". Maka turunlah firman Allah Ta'âlâ yang artinya, "Tidak patut bagi Nabi dan orang-orang beriman untuk memohonkan ampun bagi orang-orang musyrik sekalipun mereka itu adalah kerabat-kerabat mereka setelah jelas bagi mereka (kaum mukmin) bahwa mereka adalah penghuni neraka jahim." (al-Taubah/9: 113) Dan turun pula firman Allah Ta'âlâ yang artinya, "Sesungguhnya engkau (wahai Muhammad) tidak akan dapat memberi petunjuk kepada orang yang engkau cintai ..." (al-Qashsh/28: 56)

Riwayat ini sangat jelas menunjukkan bahwa Nabi hanya sekadar mengajak pamannya untuk masuk Islam dengan mengucapkan lâ ilâha illallâh. Dalam riwayat ini tidak ada sedikit pun indikator yang menunjukkan Nabi memaksa pamannya untuk masuk Islam. Dan menurut riwayat ini Abû Thâlib meninggal dunia dengan tetap menganut agama kaumnya dan menolak masuk Islam.<sup>166</sup> Meskipun, selama

<sup>165</sup> Abû 'Abd Allâh Ibn Muhammad Ibn Ismâ'il al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî*, Damaskus: Dâr Ibn Katsîr, 2002, *Kitâb Manâqib al-Anshâr: Bâb Qishshat Abî Thâlib*, No. hadis 3884, cet. I, hal. 950 dan Abû al-Husain Muslim Ibn al-Hajjâj al-Qusyairî al-Naisâbûrî, *Shahîh Muslim, Kitâb al-Imân: Bâb Awwal al-Imân Qaul Lâ ilâha illallâh*, No. hadis 39, hal. 33.

<sup>166</sup> Meskipun Syiah menyelisih pendapat ini dan berpendapat Abu Thâlib seorang muslim. Ada banyak ulama Ahli Sunnah yang juga sependapat dengan pendapat Syiah ini, di antaranya: al-Taqî al-Subkî, al-Qurthubî, al-Suyûthî, al-Sya'rânî, Ahmad Ibn al-Husain al-Maushilî al-Hanafî, al-Ajhûrî, al-Tilmisânî, Muhammad Salâmah al-Qudhâ'î, Muhammad Ibn Rasûl al-Barzanjî, Muhammad Mu'în al-Sindî, Abû al-Hudâ al-Shayyâdî, dan lain-lain.

hidupnya pamannya menghabiskan umurnya untuk menolong dan melindungi Nabi dari gangguan setiap orang yang mencoba menyakitinya.<sup>167</sup>

### 3) Piagam Madinah

Dalam Piagam Madinah pasal 25 ditegaskan bahwa setiap warga negara Madinah memiliki kebebasan untuk memilih agama dan keyakinannya. Bunyi teks pasal 25 adalah sebagai berikut:

وَإِنَّ يَهُودَ بَنِي عَوْفٍ أُمَّةٌ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ لِلْيَهُودِ دِينُهُمْ وَلِلْمُسْلِمِينَ دِينُهُمْ  
مَوَالِيهِمْ وَأَنْفُسُهُمْ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ وَأَتَمَّ فَإِنَّهُ لَا يُوتَعُ إِلَّا نَفْسَهُ وَأَهْلَ بَيْتِهِ.<sup>168</sup>

*Kaum Yahudi dari Bani 'Auf adalah satu umat dengan kaum mukminin. Bagi kaum Yahudi agama mereka, dan bagi kaum muslimin agama mereka. Juga (kebebasan ini berlaku) bagi sekutu-sekutu dan diri mereka sendiri, kecuali bagi yang zalim dan jahat. Hal demikian akan merusak diri dan keluarganya.*

Di antara hal yang bisa disimpulkan dari pasal 25 piagam ini adalah bahwa piagam ini menjamin kebebasan berkeyakinan bagi setiap warga negara Madinah. Islam yang agung ini menjamin kebebasan asasi pada setiap individu. Karena negara Islam menjamin kebebasan berkeyakinan bagi para warga negaranya. Keberadaan sebagian warga negaranya yang nonmuslim tidak berpengaruh terhadap kebebasan ini karena semua warga negara harus diperlakukan secara baik tanpa membedakan apa agama dan keyakinannya.<sup>169</sup>

Keterangan ini terdapat dalam buku berikut: Ahmad Ibn Zainî Dahîlân, *Asnâ al-Mathâlib fî Najât Abî Thâlib*, Amman: Dâr al-Imâm al-Nawawî, 2007, cet. II, hal. 26-28 dan 114 dan 'Adnân Ibrâhîm, "Hurriyyat al-I'tiqâd fî al-Islâm wa Mu'taridhâtuhâ: al-Qitâl wa al-Dzimmah wa al-Jizyah wa Qatl al-Murtad," *Disertasi*, hal. 280.

<sup>167</sup> Ahmad Ibn 'Alî Ibn Hajar al-'Asqalanî, *Fatḥh al-Bârî*, Riyâdh: t.p., 2001, cet. I, jilid 7, hal. 233, Abû al-Fidâ' Ismâ'îl Ibn 'Umar Ibn Katsîr al-Qurasyî al-Dimasyqî, *al-Bidâyah wa al-Nihâyah*, Beirut: Bait al-Afkâr al-Dauliyyah, 2004, jilid 2, hal. 419 dan Abû al-Fidâ' Ismâ'îl Ibn 'Umar Ibn Katsîr al-Qurasyî al-Dimasyqî, *al-Bidâyah wa al-Nihâyah*, Kairo: Hajr li al-Thibâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzî' wa al-I'lân, 1997, cet. I, jilid 4, hal. 304.

<sup>168</sup> Muḥammad Hamîdullâh, *Majmu'at al-Watsâ'iq al-Siyâsiyyah li al-'Ahd al-Nabawî wa al-Khilâfah al-Râsyidah*, hal. 61.

<sup>169</sup> Jâsim Muḥammad Râsyid al-'Îsâwî, *al-Watsîqah al-Nabawiyyah wa al-Ahkâm al-Syar'iyyah al-Mustafâdah Minhâ*, hal. 183.

4) Ancaman bagi yang membunuh *Ahli Dzimmah*

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ قَتَلَ قَتِيلًا مِنْ أَهْلِ الدِّمَّةِ لَمْ يَرِحْ رَائِحَةَ الْجَنَّةِ، وَإِنَّ رِيحَهَا لَيُوجَدُ مِنْ مَسِيرَةِ أَرْبَعِينَ عَامًا.<sup>170</sup>

*'Abdullâh Ibn 'Amr meriwayatkan, Rasulullah saw bersabda, "Barang siapa membunuh ahli dzimmah (orang kafir yang berada dalam perlindungan pemerintahan Islam) maka ia tidak akan mencium bau wanginya surga, padahal bau wanginya tersebut dapat tercium dari jarak empat puluh tahun perjalanan."*

## 5) Rasulullah dan orang-orang yang murtad secara terang-terangan

عَنْ جَابِرِ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ قَالَ جَاءَ أَعْرَابِيٌّ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَبَايَعَهُ عَلَى الْإِسْلَامِ فَجَاءَ مِنَ الْعَدِ مَحْمُومًا فَقَالَ أَقْلَنِي فَأَبَى ثَلَاثَ مَرَّاتٍ فَقَالَ الْمَدِينَةُ كَالْكَبِيرِ تَنْفِي خَبَثُهَا وَيَنْصَعُ طَيْبُهَا.<sup>171</sup>

*Jâbir meriwayatkan, ada seorang Arab Badui menemui Nabi. Lalu ia berbaiat untuk masuk Islam. Keesokan harinya ia datang lagi dalam keadaan menderit sakit demam. Lalu ia berkata, "Batalkan baiatku." Namun beliau tidak mengabulkannya. Permintaannya itu dilakukan hingga tiga kali. Maka beliau bersabda, "Madinah itu seperti alat penempa besi, yang membersihkan orang-orang jelek darinya dan akan menyeleksi orang-orang yang baik saja untuk tinggal di dalamnya."*

## 6) Penulis wahyu murtad

عَنْ أَنَسِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: كَانَ رَجُلًا نَصْرَانِيًّا فَأَسْلَمَ، وَقَرَأَ الْبَقْرَةَ وَالْ عِمْرَانَ، فَكَانَ يَكْتُبُ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَعَادَ نَصْرَانِيًّا، فَكَانَ يَقُولُ: مَا يَدْرِي مُحَمَّدٌ إِلَّا مَا كَتَبْتُ لَهُ فَأَمَاتَهُ اللَّهُ فَدَفَنُوهُ، فَأَصْبَحَ وَقَدْ لَفَظَتْهُ الْأَرْضُ،

<sup>170</sup> Ahmad Ibn Muhammad Ibn Hanbal, *al-Musnad*, Kairo: Dâr al-Hadîts, 1995, cet. I, No. Hadis 6745, jilid 6, hal. 288.

<sup>171</sup> Abû 'Abd Allâh Ibn Muhammad Ibn Ismâ'il al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî, Kitâb Fadhâ'il al-Madînah: Bâb al-Madînah tanfî al-khabats*, No. hadis 1883, cet. I, hal. 453.

فَقَالُوا: هَذَا فِعْلُ مُحَمَّدٍ وَأَصْحَابِهِ لَمَّا هَرَبَ مِنْهُمْ، نَبَشُوا عَنْ صَاحِبِنَا فَأَلْقَوْهُ، فَحَفَرُوا لَهُ فَأَعْمَقُوا، فَأَصْبَحَ وَقَدْ لَفِظَتْهُ الْأَرْضُ، فَقَالُوا: هَذَا فِعْلُ مُحَمَّدٍ وَأَصْحَابِهِ، نَبَشُوا عَنْ صَاحِبِنَا لَمَّا هَرَبَ مِنْهُمْ فَأَلْقَوْهُ، فَحَفَرُوا لَهُ وَأَعْمَقُوا لَهُ فِي الْأَرْضِ مَا اسْتَطَاعُوا، فَأَصْبَحَ وَقَدْ لَفِظَتْهُ الْأَرْضُ، فَعَلِمُوا: أَنَّهُ لَيْسَ مِنَ النَّاسِ، فَأَلْقَوْهُ<sup>١٧٢</sup>

*Anas radhiyallâhu 'anhu berkata, ada seorang laki-laki Nashrani masuk Islam lalu membaca surah al-Baqarah serta Âlu 'Imrân. Dia biasa menulis untuk Nabi shallallâhu 'alaihi wa sallam. Tapi kemudian dia kembali kepada agama Nashrani dan berkata; "Tidak ada yang diketahui Muhammad melainkan apa yang aku tulis untuknya". Kemudian Allah mewafatkannya lalu mereka (teman-temannya) menguburkan-nya. Pada keesokan harinya, jasadnya dimuntahkan oleh bumi, maka teman-temannya berkata, "Ini adalah perbuatan Muhamad dan sahabat-sahabatnya karena teman kita ini berpaling dari agama mereka, lalu mereka membongkar kuburannya dan mencampakkannya". Maka mereka kembali menguburkannya dan menggali lubangnya lebih dalam. Namun keesokan harinya, jasadnya kembali dimuntahkan oleh bumi, maka teman-temannya berkata, "Ini adalah perbuatan Muhamad dan sahabat-sahabatnya karena teman kita ini berpaling dari agama mereka, lalu mereka membongkar kuburan teman kita ini dan mencampakkannya". Maka mereka kembali menguburkannya dan menggali lubangnya lebih dalam lagi sebatas yang mereka mampu. Akan tetapi kembali pada keesokan harinya jasadnya itu dimuntahkan kembali oleh bumi hingga mereka menyadari bahwa kejadian itu bukan perbuatan manusia dan akhirnya mereka mencampakkannya begitu saja.*

7) al-Hushain dan Ayat “*lâ ikrâha fî al-dîn*”

Ibn ‘Abbâs meriwayatkan, ayat itu turun terkait seorang laki-laki Anshâr, dari Bani Salim Ibn ‘Auf, ia bernama al-Hushain.<sup>173</sup> al-Hushain adalah seorang muslim yang memiliki

<sup>172</sup> Abû ‘Abd Allâh Ibn Muhammad Ibn Ismâ’îl al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî, Kitâb al-Manâqib: Bâb ‘Alâmât al-Nubuwwah fî al-Islâm*, No. hadis 3617, cet. I, hal. 890.

<sup>173</sup> Menurut al-Tsa’labî, namanya Abû al-Hushain. Abû Ishâq Ahmad Ibn Muḥammad Ibn Ibrâhîm al-Tsa’labî, *al-Kasyf wa al-Bayân fî Tafṣîr al-Qur`ân al-ma`rûf bi Tafṣîr al-Tsa`labî*, jilid 1, hal. 421.

dua anak Kristen. Ia mengadu kepada Nabi, apakah dirinya boleh memaksa dua anaknya masuk Islam, sementara anaknya hanya mau memeluk Kristen. Dengan kejadian tersebut, Allah menurunkan ayat yang melarang pemaksaan dalam urusan agama.<sup>174</sup>

8) Syarat Perjanjian Hudaibiyah

Terdapat dalam buku-buku Sirah Nabawiah, “*Tulislah, ini adalah perdamaian antara Muhammad bin Abdullah dengan Suhail bin Amr. Keduanya bersepakat untuk menghentikan perang selama sepuluh tahun, masing-masing pihak saling memberikan rasa aman dan saling menahan diri atas pihak lainnya selama jangka waktu tersebut. Barangsiapa di antara orang-orang Quraisy datang kepada Muhammad tanpa seizin walinya maka ia harus dikembalikan kepadanya, dan barangsiapa di antara pengikut Muhammad datang kepada orang-orang Quraisy maka ia tidak harus dikembalikan kepadanya.*”<sup>175</sup>

Ini persetujuan yang jelas dari Nabi saw untuk tidak mengejar orang-orang murtad. Seandainya hukuman bagi orang murtad merupakan salah satu *hadd syar’i*, tidak mungkin Nabi saw akan melepaskannya.<sup>176</sup>

### 3. Kebebasan Beragama Sebagai *Maqâshid al-Syarî’ah*

Dalam perspektif *maqâshid al-syarî’ah*, ketika para fukaha tidak menjadikan kebebasan sebagai salah satu dari *maqâshid al-syarî’ah* yang lima atau enam<sup>177</sup> kemungkinan besar karena kebebasan sudah termasuk dari *maqâshid al-syarî’ah* tersebut dari sisi ia merupakan asas dan pondasi serta dasar dari *maqâshid al-syarî’ah* itu sendiri. Juga, karena kebebasan merupakan dasar hak asasi manusia secara umum. Serta, karena tujuan syariat adalah mewujudkan kemaslahatan besar bagi manusia berupa lima *maqâshid al-syarî’ah* tersebut. Kebebasan adalah fitrah manusia yang merupakan syarat terrealisasikannya lima *maqâshid al-syarî’ah* tersebut.

<sup>174</sup> Abû al-Fidâ’ Ismâ’il Ibn ‘Umar Ibn Katsîr al-Qurasyî al-Dimasyqî, *Tafsîr al-Qur`ân al-‘Azhîm*, jilid 1, hal. 682.

<sup>175</sup> Ibn Hisyâm, *al-Sîrah al-Nabawiyah*, jilid 3, hal. 332.

<sup>176</sup> ‘Adnân Ibrâhîm, “*Hurriyyat al-I’tiqâd fî al-Islâm wa Mu’taridhâtuhâ: al-Qitâl wa al-Dzimmah wa al-Jizyah wa Qatl al-Murtad.*” *Disertasi*, hal. 309.

<sup>177</sup> *Maqâshid al-syarî’ah* yang lima adalah menjaga agama (*hifzh al-dîn*), menjaga nyawa (*hifzh al-nafs*), menjaga keturunan (*hifzh al-nasl*), menjaga akal (*hifzh al-‘aql*), dan menjaga harta (*hifzh al-mâl*). Yang berpendapat ada enam, menambahkan menjaga kehormatan (*hifzh al-‘irdh*). Washfî ‘Âsyûr Abû Zaid, *al-Hurriyyah al-Dîniyyah wa Maqâshiduhâ fî al-Islâm*, hal. 26.

Asas menjaga agama adalah tidak adanya paksaan dalam beriman kepada agama tersebut karena tidak ada paksaan dalam beragama. *Hifzh al-dîn* ini tidak akan terwujud kecuali dengan adanya kebebasan berkeyakinan. Kebebasan berkeyakinan merupakan asas dari kebebasan manusia.<sup>178</sup>

Berbeda dengan pandangan para fukaha, Thaha Jâbir al-‘Ulwânî menyebutkan secara eksplisit, kebebasan berkeyakinan adalah salah satu *maqâshid al-syarî’ah* penting yang ditetapkan al-Qur`ân dan al-Qur`ân menjamin adanya berbagai macam kebebasan dari mulai kebebasan berkeyakinan, kebebasan berekspresi, dan kebebasan-kebebasan lainnya yang menjaga aspek kemanusiaan manusia.<sup>179</sup>

Ketika menerangkan bahwa menjaga kemanusiaan manusia termasuk salah satu *maqâshid al-syarî’ah*, ‘Abd al-Majîd al-Najjâr merinci lagi poin-poin yang termasuk cakupan pembahasan ini. Di antaranya adalah menjaga kebebasan manusia. Salah satu kebebasan manusia yang harus dijaga adalah kebebasan beragama dan berkeyakinan.<sup>180</sup>

Para pakar *maqâshid al-syarî’ah* lainnya yang menyebutkan secara eksplisit kebebasan beragama dan berkeyakinan sebagai salah satu *maqâshid al-syarî’ah* di antaranya yaitu Ibn ‘Âsyûr,<sup>181</sup> Ahmad al-Raisûnî,<sup>182</sup> dan ‘Allâl al-Fâsî.<sup>183</sup>

Ketika dikatakan bahwa Allah swt mensyariatkan kebebasan beragama dan berkeyakinan dan mengharamkan pemaksaan dalam beragama bukan berarti bahwa, menurut syariat, siapa saja dibolehkan untuk mencela agama, atau, menurutnya, sama saja antara orang yang beriman dan orang yang kafir kepada Allah, atau ia lebih memilih agama-agama selain Islam, bahkan ateisme, daripada agama Islam yang dibawa Nabi Muhammad. Ia berhak untuk meyakini apa saja dan

<sup>178</sup> Washfî ‘Âsyûr Abû Zaid, *al-Hurriyyah al-Dîniyyah wa Maqâshiduhâ fî al-Islâm*, hal. 26.

<sup>179</sup> Thaha Jâbir al-‘Ulwânî, *Lâ Ikrâha fî al-Dîn: Isykâliyyat al-Riddah wa al-Murtaddîn Min Shadr al-Islâm ilâ al-Yaum*, Herndon: al-Ma’had al-‘Âlamî li al-Fikr al-Islâmî, 2006, cet. II, hal. 91.

<sup>180</sup> ‘Abd al-Majîd al-Najjâr, *Maqâshid al-Syarî’ah bi Ab’âd Jadîdah*, Beirut: Dâr al-Gharb al-Islâmî, 2008, cet. II, hal. 106.

<sup>181</sup> Muḥammad al-Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *Maqâshid al-Syarî’ah al-Islâmiyyah*, Amman: Dâr al-Nafâ’is, 2001, cet. II, hal. 396 dan Muḥammad al-Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *Ushûl al-Nizhâm al-Ijtimâ’î fî al-Islâm*, Tunis: al-Syarikah al-Tûnusiyyah li al-Tauzî’, t.th., cet. II, hal. 170-171.

<sup>182</sup> Ahmad al-Raisûnî, *al-Kulliyyât al-Asâsiyyah li al-Syarî’ah al-Islâmiyyah*, Kairo: Dâr al-Kalimâ li al-Nasyr wa al-Tauzî’, 2013, cet. I, hal. 135-143.

<sup>183</sup> ‘Allâl al-Fâsî, *Maqâshid al-Syarî’ah al-Islâmiyyah wa Makârimuhâ*, t.tp.: Dâr al-Gharb al-Islâmî, 1993, cet. V, hal. 251-255.

berpandangan apa pun. Namun kita sebagai muslim berhak mengatakan bahwa pendapat-pendapatnya batil. Haknya dalam meyakini atau mengatakan suatu pendapat tidak berarti mengakui kebenarannya. Tapi, maksud kebebasan beragama dan berkeyakinan adalah tidak ada hukuman syar'i atasnya selain dalil, bukti dan berdebat dengan cara yang terbaik.<sup>184</sup>

Kebebasan beragama dan berkeyakinan juga bukan berarti membolehkan kekafiran atau orang kafir tidak bertanggungjawab di hadapan Allah swt kelak di hari kiamat. Ini hanya masalah hak yang berlaku di dunia di mana kebenaran bagi manusia bersifat relatif, berbeda-beda menurut setiap orang, tergantung daya tangkap dan pemahamannya. Tidak seorang pun akan menghukumi orang lain, jika ia telah sungguh-sungguh berusaha mencari kebenaran, bahwa ia telah mengikuti hawa nafsu dan membangkang dari kebenaran. Sebagaimana kebebasan ini tidak berarti membolehkan orang menghibur diri dengan berpindah-pindah agama karena kebebasan beragama dan berkeyakinan tidak terpisah dari tanggung jawab.<sup>185</sup>

#### 4. *al-Riddah* dan Kebebasan Beragama

Salah satu persoalan yang bersinggungan dan bertentangan langsung dengan kebebasan beragama dan berkeyakinan dalam Islam dengan kebebasan ini adalah hukuman mati bagi orang murtad (*qatl al-murtad*). Jika seseorang boleh meninggalkan agamanya, apa pun agamanya, untuk masuk Islam dengan penuh ketenangan hati dan keyakinan, maka ia pun boleh meninggalkan Islam untuk masuk ke agama lain atau sama sekali menjadi tidak beragama dengan menjadi agnostik atau ateis karena sebab yang sama yang memasukkannya ke dalam agama Islam, yaitu ketenangan hati dan keyakinan.

Selama manusia masih hidup selalu ada kemungkinan perubahan dalam pendapat dan sikapnya, baik benar maupun salah. Hal itu karena ia akan selalu menemukan pendapat-pendapat dan dalil-dalil yang baru ia ketahui. Sebagaimana halnya akan menemukan syubhat-syubhat yang baru.

Bukan hanya manusia saja yang saling berkonflik, pemikiran dan ideologi juga saling berperang dan berkonflik lengkap dengan medan perang, perangkat dan senjatanya. Apa yang dilihat sebagai dalil oleh seseorang, orang lain memandangnya sebagai syubhat. Apa yang

---

<sup>184</sup> Hasan Ibn Farhân al-Mâlikî, *Hurriyyat al-I'tiqâd fî al-Qur`ân al-Karîm wa al-Sunnah al-Nabawiyah Ma'a Tafshîl fî Ahâdîts Hadd al-Riddah wa Siyâqât al-Fuqahâ` wa Ahl al-Hadîts*, hal. 20 didownload dari: <https://almaliky.org/subject.php?id=1749>. Diakses pada 27 Februari 2020.

<sup>185</sup> 'Abd al-Rahmân Hulâlî, *Hurriyyat al-I'tiqâd fî al-Qur`ân al-Karîm: Dirâsah fî Isyâliyyât al-Riddah wa al-Jihâd wa al-Jizyah*, hal. 29.

dipahami dari satu sisi, bisa jadi akan dipahami berbeda dari sisi atau berbagai sisi yang lain. Apa yang hari ini diyakini seseorang sebagai kebenaran, bisa jadi besok sudah tidak diyakininya lagi sebagai kebenaran. Demikian pula sebaliknya.

Kemungkinan perubahan dan pergantian dalam pilihan pemikiran dan keyakinan akan selalu ada. Oleh karena itu, merupakan suatu keadilan dan hal yang rasional ketika seseorang selalu memiliki kesempatan untuk selalu berubah. Bukannya sebaliknya, kesempatan itu dihalangi darinya dengan hukuman bunuh karena meninggalkan kebenaran final menurut pembunuhnya. Bahkan, asumsi ini, kebenaran final menurut si pembunuh, masih memberikan kesempatan kepadanya untuk kembali kepada kebenaran tersebut dengan penuh keyakinan, sebagaimana pada hari ini ia tinggalkan dengan penuh keyakinan atau karena suatu keraguan dan kebimbangan yang menggoncangkan keyakinan dan pendiriannya.

Namun, jumhur ulama dari berbagai mazhab berpandangan bahwa orang murtad harus dibunuh. Pendapat ini bertentangan dengan kalimat-kalimat pengantar di atas. Pada gilirannya, pendapat ini bertentangan dengan kebebasan beragama dan berkeyakinan.<sup>186</sup>

#### a. Definisi *al-Riddah*

Definisi *al-riddah* secara etimologi adalah kembali dari sesuatu kepada yang lain.<sup>187</sup> Menurut al-Fayyûmî, *irtadda al-syakhshu* (orang telah murtad): *radda nafsahu ilâ al-kufr* (mengembalikan dirinya kepada kekafiran) *wa al-ism* (kata bendanya): *al-riddah* (kemurtadan).<sup>188</sup>

Sedangkan definisi *al-riddah* secara terminologi menurut al-Mausû'ah al-Fiqhiyyah, *al-riddah: kufr al-muslim bi qaul sharîh au lafzh yaqtadhîhi au fi'l yatadhammanahu*<sup>189</sup> (kemurtadan adalah kekafiran muslim disebabkan perkataan yang jelas atau kata-kata yang berkonsekwensi kekafiran atau perbuatan yang mengandung kekafiran).

<sup>186</sup> 'Adnân Ibrâhîm, "Hurriyyat al-I'tiqâd fi al-Islâm wa Mu'taridhâtuhâ: al-Qitâl wa al-Dzimmah wa al-Jizyah wa Qat'l al-Murtad," *Disertasi*, hal. 95.

<sup>187</sup> Wahbah al-Zuhailî, *al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuh*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 1985, cet. II, jilid 6, hal. 183 dan Ahmad Rasyâd Thâhûn, *Hurriyyat al-'Aqîdah fi al-Syarî'ah al-Islâmiyyah*, Kairo: It'râk li al-Nasyr wa al-Tauzî', 1998, cet. I, hal. 319

<sup>188</sup> Ahmad Ibn Muḥammad Ibn 'Alî al-Fayyûmî, *al-Mishbâh al-Munîr fi Gharîb al-Syarḥ al-Kabîr li al-Râfi'î*, t.tp.: Mathba'ah al-Taqqaddum al-'Ilmiyyah, 1323 H, cet. I, jilid 1, hal. 111.

<sup>189</sup> Wizârat al-Auqâf wa al-Syu'ûn al-Islâmiyyah, *al-Mausû'ah al-Fiqhiyyah*, Kuwait: Thibâ'at Dzât al-Salâsil, 1983, cet. II, jilid 22, hal. 180.

Menurut Abû Zahrah, orang murtad adalah orang yang keluar dari Islam setelah sebelumnya beragama Islam karena ia telah kembali ke belakang setelah sebelumnya mendapatkan petunjuk dan jalan kebenaran.<sup>190</sup>

Menurut ‘Adnân Ibrâhîm, merangkum dari kitab-kitab fikih 5 mazhab,<sup>191</sup> *al-riddah* adalah kembali dari agama Islam kepada kekafiran, baik dengan niat, perbuatan, atau perkataan yang menjadikan kafir, baik perkataannya dengan tujuan mengolok-olok, membangkang, atau karena keyakinan.<sup>192</sup>

b. Hubungan *al-Riddah* dengan Dalil-dalil Primer dari Al-Qur`an tentang Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan

Mayoritas mufasir tidak menghubungkan pembahasan masalah *al-riddah* dengan ayat-ayat tersebut kecuali sangat jarang.<sup>193</sup> Itu pun hanya pada ayat “*lâ ikrâha fî al-dîn*”. Kita bisa menemukannya pada pendapat al-Thabarî ketika ia memilih pendapat mengkhususkan (*takhshîsh*) keumuman ayat “*lâ ikrâha fî al-dîn*”. Argumentasinya dalam mengkhususkan ayat ini dengan kasus pemaksaan orang yang murtad dari agamanya.<sup>194</sup>

Kita juga dapat menemukan sebuah isyarat yang disampaikan Abû Hayyân dalam tafsirnya ketika ia menulis, ada yang berpendapat, orang yang keluar kepada selain Islam tidak dikatakan bahwa ia dipaksa tetap beragama Islam.<sup>195</sup> Pendapat ini dianggap kemungkinan berhubungan dengan masalah *al-riddah* karena ia tidak menjelaskan siapa yang keluar kepada selain agama Islam, apakah ia keluar dari Islam atau dari agama lain.

Menurut Ibn Hazm, tidak ada seorang pun umat Islam yang menyelisihinya bahwa ayat ini tidak dipahami seperti bunyi tekstualnya, karena umat Islam bersepakat atas pemaksaan orang yang murtad dari agamanya.<sup>196</sup>

<sup>190</sup> Muḥammad Abû Zahrah, *al-Jarîmah wa al-‘Uqûbah fî al-Fiqh al-Islâmî: al-‘Uqûbah*, Kairo: Dâr al-Fikr al-‘Arabî, t.th., hal. 154.

<sup>191</sup> al-Ḥanafiyah, al-Mâlikiyyah, al-Syâfi’iyah, al-Ḥanâbilah, dan al-Zhâhiriyyah.

<sup>192</sup> ‘Adnân Ibrâhîm, “Ḥurriyyat al-‘I’tiqâd fî al-Islâm wa Mu’taridhâtuhâ: al-Qitâl wa al-Dzimmah wa al-Jizyah wa Qatl al-Murtad,” *Disertasi*, hal. 721.

<sup>193</sup> Oleh karena itu, penulis tidak akan membatasi pada pendapat para mufasir saja, tapi pendapat mereka dan ulama-ulama lainnya yang membahas masalah ini.

<sup>194</sup> Abû Ja’far Muḥammad Ibn Jarîr al-Thabarî, *Tafsîr al-Thabarî: Jâmi’ al-Bayân ‘an Ta’wîl Ây al-Qur`ân*, jilid 4, hal. 554.

<sup>195</sup> Muḥammad Ibn Yûsuf al-syahîr bi Abî Hayyân al-Andalusî, *Tafsîr al-Baḥr al-Muḥîth*, jilid 2, hal. 292.

<sup>196</sup> Abû Muḥammad ‘Alî Ibn Aḥmad Ibn Sa’id Ibn Hazm, *al-Muḥallâ*, jilid 11, hal. 195.

Dari kalangan ulama belakangan (*muta`akhkhirîn*) kita menemukan Ibn ‘Âsyûr berpendapat, setelah menjelaskan uraian filosofis hukuman bunuh bagi orang murtad, ini bukan termasuk pemaksaan dalam beragama yang dinafikan firman Allah swt “*lâ ikrâha fî al-dîn*”. Karena pemaksaan dalam beragama adalah memaksakan manusia keluar dari agamanya dan masuk dalam agama Islam. Sedangkan ini pemaksaan untuk tetap dalam agama Islam.<sup>197</sup>

Dari paparan beberapa pendapat di atas dapat kita lihat, *qatl al-murtad* dikeluarkan dari keumuman ayat “*lâ ikrâha fî al-dîn*”. *Qatl al-murtad* dianggap sebagai pemaksaan yang legal. Pendapat ini dilihat dari perspektif *takhshish* ayat “*lâ ikrâha fî al-dîn*”. Ayat yang berbunyi umum dipahami sebagai ayat yang dikhususkan dengan kasus *qatl al-murtad*.<sup>198</sup>

Dari buku-buku ulama kontemporer yang membahas masalah *al-riddah* dapat ditemukan pendapat yang berargumentasi dengan keumuman ayat dan ‘*illat* dalam ayat. Pendapat ini menganggap *qatl al-murtad* masuk dalam larangan memaksakan agama, karena tidak ada bedanya antara memaksakan agama Islam kepada orang yang belum masuk agama Islam (*al-ikrâh fî al-ibtidâ*) dan memaksakan agama Islam kepada orang yang sudah masuk Islam untuk tetap beragama Islam (*al-ikrâh fî al-dawâm*). Keislaman orang dalam dua kondisi tersebut adalah keislaman yang rusak.

#### c. *al-Riddah* dalam Al-Qur`an

Berikut ini ayat-ayat dalam Al-Qur`an yang menyebutkan *lafzh al-riddah* atau yang menunjukkan maknanya.

Dalam Al-Qur`an *lafzh al-riddah* disebutkan dalam ayat-ayat berikut:

##### 1) al-Baqarah/2: 109

وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِّنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كَفَّارًا  
حَسَدًا مِّنْ عِنْدِ أَنفُسِهِمْ مِّنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْتَفُوا  
وَأَصْفَحُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرٍ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٠٩﴾

*Sebahagian besar Ahli Kitab menginginkan agar mereka dapat mengembalikan kamu kepada kekafiran setelah kamu beriman,*

<sup>197</sup> Muḥammad al-Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, Tunis: al-Dâr al-Tûnusiyah li al-Nasyr, 1984, jilid 2, hal. 336-337.

<sup>198</sup> ‘Abd al-Raḥmân Hulalî, *Hurriyyat al-I’tiqâd fî al-Qur`ân al-Karîm: Dirâsah fî Isyâliyyât al-Riddah wa al-Jihâd wa al-Jizyah*, hal. 107.

karena dengki yang (timbul) dari diri mereka sendiri, setelah nyata bagi mereka kebenaran. Maka maafkanlah dan biarkanlah mereka, sampai Allah mendatangkan perintah-Nya. Sesungguhnya Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu. (al-Baqarah/2: 109)

2) al-Baqarah/2: 217

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ ۗ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَن  
سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ ۗ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ ۗ مِنْهُ أَكْبَرُ  
عِنْدَ اللَّهِ ۗ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ ۗ وَلَا يَزَالُونَ يُقْتَلُونَكُم حَتَّىٰ  
يَرُدُّوكُم عَن دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَعُوا ۗ وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُم عَن دِينِهِ ۗ  
فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ ۗ  
وَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ ۗ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٢١٧﴾

Mereka bertanya kepadamu tentang berperang pada bulan Haram. Katakanlah: "Berperang dalam bulan itu adalah dosa besar; tetapi menghalangi (manusia) dari jalan Allah, kafir kepada Allah, (menghalangi masuk) Masjidilharam dan mengusir penduduknya dari sekitarnya, lebih besar (dosanya) di sisi Allah. Dan berbuat fitnah lebih besar (dosanya) daripada membunuh. Mereka tidak henti-hentinya memerangi kamu sampai mereka (dapat) mengembalikan kamu dari agamamu (kepada kekafiran), seandainya mereka sanggup. Barangsiapa yang murtad di antara kamu dari agamanya, lalu dia mati dalam kekafiran, maka mereka itulah yang sia-sia amalannya di dunia dan di akhirat, dan mereka itulah penghuni neraka, mereka kekal di dalamnya. (al-Baqarah/2: 217)

Fitnah di sini maksudnya adalah memaksa kaum muslim untuk meninggalkan agama mereka dengan kekuatan dan menyakiti mereka.<sup>199</sup>

3) Âli ‘Imrân/3: 100

<sup>199</sup> Muḥammad ‘Izzat Darwazah, *al-Tafsîr al-Ḥadîts: Tartîb al-Suwar wa Hasab al-Nuzûl*, jilid 6, hal. 383.

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن تُطِيعُوا فَرِيقًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ  
يَرُدُّوكُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ كَافِرِينَ ﴿١٠٠﴾

*Hai orang-orang yang beriman, jika kamu mengikuti sebahagian dari orang-orang yang diberi Al Kitab, niscaya mereka akan mengembalikan kamu menjadi orang kafir sesudah kamu beriman. (Âli ‘Imrân/3: 100)*

4) Âli ‘Imrân/3: 149

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن تُطِيعُوا الَّذِينَ كَفَرُوا يَرُدُّوكُم عَلَىٰ  
أَعْقَابِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ ﴿١٤٩﴾

*Hai orang-orang yang beriman, jika kamu mentaati orang-orang yang kafir itu, niscaya mereka mengembalikan kamu ke belakang (kepada kekafiran), lalu jadilah kamu orang-orang yang rugi. (Âli ‘Imrân/3: 149)*

5) al-Mâ'idah/5: 54

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا مَن يَرْتَدَّ مِنكُم عَن دِينِهِ ۖ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ  
بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ ۖ أَذَلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ  
يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ۚ ذَٰلِكُمْ فَضْلُ اللَّهِ  
يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٥٤﴾

*Hai orang-orang yang beriman, barangsiapa di antara kamu yang murtad dari agamanya, maka kelak Allah akan mendatangkan suatu kaum yang Allah mencintai mereka dan merekapun mencintai-Nya, yang bersikap lemah lembut terhadap orang yang mukmin, yang bersikap keras terhadap orang-orang kafir, yang berjihad dijalan Allah, dan yang tidak takut kepada celaan orang yang suka mencela. Itulah karunia Allah, diberikan-Nya kepada siapa yang dikehendaki-Nya, dan Allah Maha Luas (pemberian-Nya), lagi Maha Mengetahui. (al-Mâ'idah/5: 54)*

6) Muḥammad/47: 25

إِنَّ الَّذِينَ أَرْتَدُّوا عَلَىٰ أَدْبَارِهِم مِّن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ الشَّيْطَانُ  
سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمَلَىٰ لَهُمْ ﴿٧٥﴾

*Sesungguhnya orang-orang yang kembali ke belakang (kepada kekafiran) sesudah petunjuk itu jelas bagi mereka, syaitan telah menjadikan mereka mudah (berbuat dosa) dan memanjangkan angan-angan mereka. (Muhammad/47: 25)*

Al-Qur`an menerangkan *al-riddah* dengan ungkapan lain, seperti kafir setelah iman (*al-kufr ba'da al-îmân*) atau anjuran untuk itu dalam ayat-ayat berikut:

7) Âli 'Imrân/3: 72-73

وَقَالَتْ طَآئِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ ءَأَمِنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَى الَّذِينَ ءَامَنُوا  
وَجَهَ النَّهَارِ وَكَفَرُوا ءَاخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿٧٢﴾ وَلَا تَوَمَّنُوا إِلَّا  
لِمَنْ تَبِعَ دِينَكُمْ قُلْ إِنَّ الْهُدَىٰ هُدَىٰ اللَّهِ أَنْ يُؤْتَىٰ أَحَدٌ مِّثْلَ مَا  
أُوْتِيتُمْ أَوْ يُحَاجُّوكُمْ عِنْدَ رَبِّكُمْ قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ  
يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٧٣﴾

*Segolongan (lain) dari Ahli Kitab berkata (kepada sesamanya): "Perlihatkanlah (seolah-olah) kamu beriman kepada apa yang diturunkan kepada orang-orang beriman (sahabat-sahabat Rasul) pada permulaan siang dan ingkarilah ia pada akhirnya, supaya mereka (orang-orang mukmin) kembali (kepada kekafiran). Dan janganlah kamu percaya melainkan kepada orang yang mengikuti agamamu. Katakanlah: "Sesungguhnya petunjuk (yang harus diikuti) ialah petunjuk Allah, dan (janganlah kamu percaya) bahwa akan diberikan kepada seseorang seperti apa yang diberikan kepadamu, dan (jangan pula kamu percaya) bahwa mereka akan mengalahkan hujjahmu di sisi Tuhanmu". Katakanlah: "Sesungguhnya karunia itu di tangan Allah, Allah memberikan karunia-Nya kepada siapa yang dikehendaki-Nya; dan Allah Maha Luas karunia-Nya) lagi Maha Mengetahui." (Âli 'Imrân/3: 72-73)*

8) Âli 'Imrân/3: 86-90

كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعَدَ إِيْمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ  
 وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿٨٦﴾ أُولَئِكَ  
 جَزَاءُهُمْ أَنَّ عَلَيْهِمْ لَعْنَةَ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴿٨٧﴾ خَلِيدِينَ  
 فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ ﴿٨٨﴾ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا  
 مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٨٩﴾ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا  
 بَعَدَ إِيْمَانِهِمْ ثُمَّ أَزْدَادُوا كُفْرًا لَنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُولَئِكَ هُمُ  
 الضَّالُّونَ ﴿٩٠﴾

*Bagaimana Allah akan menunjuki suatu kaum yang kafir sesudah mereka beriman, serta mereka telah mengakui bahwa Rasul itu (Muhammad) benar-benar rasul, dan keterangan-keteranganpun telah datang kepada mereka? Allah tidak menunjuki orang-orang yang zalim. Mereka itu, balasannya ialah: bahwasanya laknat Allah ditimpakan kepada mereka, (demikian pula) laknat para malaikat dan manusia seluruhnya. Mereka kekal di dalamnya, tidak diringankan siksa dari mereka, dan tidak (pula) mereka diberi tangguh. kecuali orang-orang yang taubat, sesudah (kafir) itu dan mengadakan perbaikan. Karena sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. Sesungguhnya orang-orang kafir sesudah beriman, kemudian bertambah kekafirannya, sekali-kali tidak akan diterima taubatnya; dan mereka itulah orang-orang yang sesat. (Âli ‘Imrân/3: 86-90)*

9) al-Nisâ`/4: 88-89

﴿فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِتْنَةٍ وَاللَّهُ أَرَكْسَهُمْ بِمَا كَسَبُوا أَتْرِيدُونَ  
 أَنْ تَهْدُوا مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ سَبِيلًا ﴿٨٨﴾  
 وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً فَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ

أُولِيَاءَ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَخُذُوهُمْ وَأَقْتُلُوهُمْ  
حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وُليَاءَ وَلَا نَصِيرًا ﴿٨٩﴾

*Maka mengapa kamu (terpecah) menjadi dua golongan dalam (menghadapi) orang-orang munafik, padahal Allah telah membalikkan mereka kepada kekafiran, disebabkan usaha mereka sendiri? Apakah kamu bermaksud memberi petunjuk kepada orang-orang yang telah disesatkan Allah? Barangsiapa yang disesatkan Allah, sekali-kali kamu tidak mendapatkan jalan (untuk memberi petunjuk) kepadanya. Mereka ingin supaya kamu menjadi kafir sebagaimana mereka telah menjadi kafir, lalu kamu menjadi sama (dengan mereka). Maka janganlah kamu jadikan di antara mereka penolong-penolong(mu), hingga mereka berhijrah pada jalan Allah. Maka jika mereka berpaling, tawan dan bunuhlah mereka di mana saja kamu menemuinya, dan janganlah kamu ambil seorangpun di antara mereka menjadi pelindung, dan jangan (pula) menjadi penolong. (al-Nisâ`/4: 88-89)*

Maksud berpaling (*al-tawallî*) dalam ayat ini, dengan melihat konteksnya (*al-siyâq*), bukanlah berpaling dalam arti *i'râdh*, tetapi maksudnya adalah membantu musuh dalam memerangi kaum muslim. Oleh karena itu, dalam ayat ini orang yang melakukan *al-tawallî* diperintahkan untuk ditawan dan dibunuh. Kedua hal ini hanya terjadi ketika terjadi perang. Merupakan hal yang adil ketika orang yang memerangi kaum muslim juga harus dilawan dengan memerangi mereka sebagai bentuk pembelaan diri.

Kita memerangi orang-orang seperti itu tanpa perlu melihat akidahnya, apakah dia munafik, murtad secara terang-terangan, atau bahkan muslim yang tertindas dan terpaksa. Karena perang di sini tidak ada kaitannya dengan persoalan akidah, tetapi karena mereka semua memerangi kaum muslim. Oleh karena itu, pada ayat selanjutnya (90 dan 91) disebutkan secara eksplisit, jika mereka membiarkan kita, dan tidak memerangi kita serta mengemukakan perdamaian kepada kita maka tidak ada alasan bagi kita untuk menawan dan membunuh mereka.<sup>200</sup>

#### 10) al-Nisâ`/4: 137

<sup>200</sup> ‘Adnân Ibrâhîm, “Hurriyyat al-I’tiqâd fi al-Islâm wa Mu’taridhâtuhâ: al-Qitâl wa al-Dzimmah wa al-Jizyah wa Qatl al-Murtad,” *Disertasi*, hal. 320.



*Hai Nabi, berjihadlah (melawan) orang-orang kafir dan orang-orang munafik itu, dan bersikap keraslah terhadap mereka. Tempat mereka ialah jahannam. Dan itu adalah tempat kembali terburuk. Mereka (orang-orang munafik itu) bersumpah dengan (nama) Allah, bahwa mereka tidak mengatakan (sesuatu yang menyakitimu). Sesungguhnya mereka telah mengucapkan perkataan kekafiran, dan telah menjadi kafir sesudah Islam dan menginginkan apa yang tidak dapat mereka capai, dan mereka tidak mencela (Allah dan Rasul-Nya), kecuali karena Allah dan Rasul-Nya telah melimpahkan karunia-Nya kepada mereka. Maka jika mereka bertaubat, itu adalah lebih baik bagi mereka, dan jika mereka berpaling, niscaya Allah akan mengazab mereka dengan azab yang pedih di dunia dan akhirat; dan sekali-kali mereka tidak mempunyai pelindung dan tidak (pula) penolong di muka bumi. (al-Taubah/9: 73-74)*

14) al-Nahl/16: 106

مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ  
بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ  
وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿١٠٦﴾

*Barangsiapa yang kafir kepada Allah sesudah dia beriman (dia mendapat kemurkaan Allah), kecuali orang yang dipaksa kafir padahal hatinya tetap tenang dalam beriman (dia tidak berdosa), akan tetapi orang yang melapangkan dadanya untuk kekafiran, maka kemurkaan Allah menimpanya dan baginya azab yang besar. (al-Nahl/16: 106)*

15) al-Zumar/39: 65

لَئِنْ أَشْرَكَتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿٦٥﴾

*Jika kamu mempersekutukan (Tuhan), niscaya akan hapuslah amalmu dan tentulah kamu termasuk orang-orang yang merugi. (al-Zumar/39: 65)*

d. Analisis Ayat-Ayat di Atas:

Dari perenungan kumpulan ayat di atas dapat dituliskan kesimpulan sebagai berikut:

1) Kemurtadan kaum mukmin dari agamanya merupakan tujuan politik mendasar bagi orang-orang kafir dan ahli kitab (Âli

‘Imrân/3: 100 dan 149). Bahkan hal itu merupakan keinginan terbesar mereka yang dibangun atas dasar kedengkian (al-Baqarah/2: 109). Mereka terus-menerus memerangi kaum mukmin demi memurtadkan kaum mukmin dari agama mereka (al-Baqarah/2: 217). Ditambah, upaya menghembuskan keraguan dengan menampakkan iman di permulaan siang dan kekafiran di akhir siang (Âli ‘Imrân/3: 72-73). Puncaknya, sekelompok mereka mempraktikannya sehingga ia beriman, kemudian kafir, kemudian beriman, kemudian kafir, kemudian bertambah kekafirannya (al-Nisâ`/4: 137).

- 2) Kemurtadan kaum mukmin juga merupakan tujuan orang-orang munafik. Orang-orang munafik ini digambarkan oleh Al-Qur`an bahwa mereka telah mengatakan kalimat kekafiran dan mereka pun kafir setelah berislam. Dalam arti, mereka menyatakan kekafirannya setelah sebelumnya menyatakan keislamannya (bukan keimanannya). Al-Qur`an menjadikan mereka dan orang yang kafir setelah beriman sama saja (al-Nisâ`/4: 88-89 dan al-Taubah/9: 73-74).
- 3) Sesungguhnya orang-orang yang kafir setelah beriman adalah segolongan orang yang sudah maklum di tengah masyarakat. Al-Qur`an telah membicarakan mereka dan kesudahan nasib mereka. Al-Qur`an mengecualikan dari mereka yang bertaubat dan menjelaskan ada di antara mereka segolongan orang yang terus-menerus di atas kekafirannya dan justru bertambah kekafirannya (Âli ‘Imrân/3: 72-73 dan al-Nisâ`/4: 137).
- 4) Sikap Al-Qur`an terhadap *al-riddah* dan *al-kufr ba`da al-îmân* adalah sebagai berikut:
  - a) Al-Qur`an memerintahkan orang-orang beriman untuk memaafkan dan berlapang dada setelah menjelaskan keinginan Ahli Kitab memurtadkan mereka dari agama mereka (al-Baqarah/2: 109). Al-Qur`an memberikan petunjuk kepada Rasulullah agar tidak mempedulikan upaya sekelompok Ahli Kitab yang ingin meniupkan keraguan terhadap orang-orang beriman melalui *al-riddah*, yaitu dengan memerintahkan Rasulullah agar menjelaskan bahwa petunjuk itu milik Allah dan keutamaan ada di tangan Allah yang diberikan oleh-Nya kepada siapa saja yang menghendaknya (Âli ‘Imrân/3: 72-73).
  - b) Al-Qur`an memberi petunjuk kepada orang-orang beriman agar tidak taat dan loyal kepada orang-orang kafir dan munafik yang menginginkan kemurtadan mereka dari agama

mereka (Âli ‘Imrân/3: 100, 149 dan al-Nisâ`/4: 88-89) dan Al-Qur`an mengancam orang-orang beriman akan mengganti mereka dengan yang lebih baik daripada mereka ketika mereka murtad dari agama mereka (al-Mâ`idah/5: 54).

- c) Al-Qur`an menjelaskan balasan orang-orang yang murtad dari agamanya dan orang-orang yang kafir setelah beriman, yaitu terhapusnya pahala amal di dunia dan akhirat, kekal di neraka, terlaknat, tidak ada pengurangan siksa di neraka, petunjuk dijauhkan dari mereka karena mereka dianggap sebagai orang-orang zalim, tidak diampuni dosa-dosanya dan tidak diterima taubatnya bagi yang kemurtadannya berulang kali dan bertambah kekafirannya (al-Baqarah/2: 217, Âli ‘Imrân/3: 86-90, al-Nisâ`/4: 137, al-Mâ`idah/5: 5, al-An`âm/6: 88 dan al-Zumar/39: 65).
- d) Al-Qur`an memotivasi agar bertaubat dari kemurtadan (Âli ‘Imrân/3: 86-90 dan al-Taubah/9: 73-74).
- e) Al-Qur`an menjelaskan Allah tidak murka dan tidak akan menyiksa orang-orang yang kafir setelah beriman karena terpaksa selama hatinya tenang dalam keimanan (al-Nahl/16: 106).

Dari kesimpulan-kesimpulan yang digali dari ayat-ayat di atas dapat dilihat tidak ada satu pun yang menyatakan adanya hukuman dunia sebagai balasan atas kemurtadan dan kekafiran setelah iman. Ini sejalan dengan keumuman ayat “*lâ ikrâha fî al-dîn*” dan ayat-ayat yang lain.

Kesimpulan ini semakin dikuatkan dengan adanya orang-orang yang kafir setelah beriman dan mereka diminta untuk bertaubat, namun mereka tidak mau bertaubat, bahkan terus-menerus dalam kekafirannya dan bahkan semakin bertambah kekafirannya. Ada juga yang bertaubat, kemudian kembali kepada kekafiran dan terus-menerus dalam kekafirannya dan semakin bertambah kekafirannya.

Kebenaran kesimpulan ini semakin kuat dengan tidak adanya perhatian Al-Qur`an terhadap upaya Ahli Kitab untuk menjadikan hal tersebut sebagai sarana untuk meniupkan keraguan terhadap orang-orang beriman, karena Al-Qur`an telah menjelaskan tabiat iman, petunjuk dan kebenaran.<sup>201</sup>

---

<sup>201</sup> ‘Abd al-Rahmân Hualâfî, *Hurriyyat al-I’tiqâd fî al-Qur`ân al-Karîm: Dirâsah fî Isykâliyyât al-Riddah wa al-Jihâd wa al-Jizyah*, hal. 112.

**BAB IV**  
**KEKUATAN ARGUMENTASI KONSEP KEBEBASAN BERAGAMA**  
**MUHAMMAD IBN SHĀLIH AL-‘UTSAIMĪN**

**A. Pandangan Para Mufasir Salafi Kontemporer tentang Konsep Kebebasan Beragama**

**1. Definisi Salafi Kontemporer**

Term Salafi secara etimologi merupakan derivatif dari akar kata kerja *sa-la-fa* yang berarti lewat, berlalu, dan mendahului.<sup>1</sup> Dan kata benda *salaf* artinya orang yang lebih dulu, nenek moyang, leluhur,<sup>2</sup> pendahulu,<sup>3</sup> amal, perbuatan yang telah diperbuat,<sup>4</sup> pinjaman yang tidak ada manfaatnya bagi yang meminjamkan, dan sama dengan jual beli jenis *salam*.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir Kamus Arab – Indonesia*, Surabaya: Penerbit Pustaka Progressif, 1997, cet. XIV, hal. 651.

<sup>2</sup> Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir Kamus Arab – Indonesia*, hal. 651 dan Majd al-Dīn Muḥammad Ibn Ya’qūb al-Fairuz`âbâdî, *al-Qâmûs al-Muḥîth*, Beirut: Mu`assasah al-Risâlah, 2005, cet. VIII, hal. 820.

<sup>3</sup> Atabik Ali dan Ahmad Zuhdi Muhdlor, *Kamus Kontemporer Arab Indonesia*, Yogyakarta: Muti Karya Grafika, 1998, hal.1079.

<sup>4</sup> Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir Kamus Arab – Indonesia*, hal. 651; Majd al-Dīn Muḥammad Ibn Ya’qūb al-Fairuz`âbâdî, *al-Qâmûs al-Muḥîth*, hal. 820.

<sup>5</sup> Mujamma’ al-Lughah al-‘Arabiyyah Jumhûriyyah Mishr al-‘Arabiyyah, *al-Mu’jam al-Wasîth*, Kairo: Maktabah al-Syurûq al-Dauliyah, 2004, cet. IV, hal. 444.

Arti *salaf* secara etimologi ini juga berdasarkan firman Allah swt sebagai berikut:

فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ

... Orang-orang yang telah sampai kepadanya larangan dari Tuhannya, lalu terus berhenti (dari mengambil riba), maka baginya apa yang telah diambilnya dahulu (sebelum datang larangan) ... (al-Baqarah/2: 275).

Abû Hayyân menafsirkan kata '*salafa*' pada ayat di atas: yang telah berlalu.<sup>6</sup>

Juga firman Allah swt sebagai berikut:

فَجَعَلْنَاهُمْ سَلَفًا وَمَثَلًا لِلْآخِرِينَ

dan Kami jadikan mereka sebagai pelajaran dan contoh bagi orang-orang yang kemudian. (al-Zukhrûf/43: 56).

al-Râghib al-Ashfahânî menafsirkan kata '*salafan*' pada ayat ini: pelajaran yang telah berlalu.<sup>7</sup>

Sedangkan dalam *al-Sunnah*, Rasulullah saw bersabda,

إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ إِذَا أَرَادَ رَحْمَةً أُمَّةٍ مِنْ عِبَادِهِ، قَبَضَ نَبِيَّهَا قَبْلَهَا، فَجَعَلَهُ لَهَا فَرْطًا وَسَلَفًا  
بَيْنَ يَدَيْهَا ...<sup>8</sup>

Sesungguhnya apabila Allah 'Azza wa Jalla hendak memberikan rahmat kepada suatu umat di antara hamba-hamba-Nya, Dia mematikan Nabi-Nya terlebih dahulu sebelum umat itu, maka jadilah Nabi itu sebagai perintis dan pendahulu bagi umat itu .... (HR. Muslim).

Dalam hadis lain Rasulullah saw bersabda kepada Fatimah,

... وَنِعَمَ السَّلْفُ أَنَا لَكَ ...<sup>9</sup>

<sup>6</sup> Muḥammad Ibn Yûsuf al-Syahîr bi Abî Ḥayyân al-Andalusî, *Tafsîr al-Baḥr al-Muḥîṭh*, jilid 2 hal. 346.

<sup>7</sup> Abû al-Qâsim al-Ḥusain Ibn Muḥammad al-ma'rûf bi al-Râghib al-Ashfahânî, *al-Mufradât fî Gharîb al-Qur`ân*, Beirut: Dâr al-Ma'rifah, t.th., hal. 239.

<sup>8</sup> Abû al-Ḥusain Muslim Ibn al-Ḥajjâj al-Qusyairî al-Naisâbûrî, *Shahîḥ Muslim*, Riyâdh: Dâr Thaibah al-Nasyr wa al-Tauzî', 2006, cet. I, jilid 2, hal. 1086, no. hadis 24 (2288), kitâb *al-Fadhâ'il*, bâb *Idzâ arâda Allâh ta'âlâ rahmata ummatin qabadha nabiyyahâ qablahâ*.

... Dan sebaik-baik pendahulu bagimu adalah aku ...(HR. Muslim).

Menurut Ibn Manzhûr, makna salaf secara etimologi juga berarti nenek moyang dan kerabatmu yang usia dan keutamannya di atasmu. Oleh karena itu, *al-tâbi'în* yang hidup di masa awal Islam disebut *al-salaf al-shâlih*.<sup>10</sup>

Adapun secara terminologi, *salaf* diartikan generasi pertama umat Islam dari kalangan sahabat, *tâbi'în*, dan *tâbi'î al-tâbi'în* pada tiga masa yang mendapatkan kemuliaan dan keutamaan yang mereka sesuai dengan *al-Kitâb* dan *al-Sunnah*. Barang siapa yang pendapatnya<sup>11</sup> menyelisihi *al-Kitâb* dan *al-Sunnah* maka ia bukan termasuk kategori salaf meskipun hidup di tengah sahabat, *tâbi'în*, dan *tâbi'î al-tâbi'în*.<sup>12</sup> Generasi pertama umat Islam ini disebut juga *al-salaf al-shâlih*.<sup>13</sup>

Setiap orang yang mengikuti jejak dan jalan *al-salaf al-shâlih* ini disebut salafî<sup>14</sup> dan kelompoknya disebut *salafîyyah*.<sup>15</sup> Nama salafî ini sebagai bentuk penisbatan kepada mereka dan sebagai pembeda dengan orang-orang yang menyelisihi jalan dan manhaj salaf.<sup>16</sup> Term *al-salaf al-shâlih* juga sinonim dari term *Ahl al-Sunnah*<sup>17</sup> wa *al-*

<sup>9</sup> Abû al-Husain Muslim Ibn al-Hajjâj al-Qusyairî al-Naisâbûrî, *Shahîh Muslim*, jilid 2, hal. 1147, no. hadis 99 (2450), kitâb *al-Fadhâ'il al-Shahabah*, bâb *Fadhâ'il Fâthimah Binti al-Nabiyy 'alaiha al-Shalât wa al-Salâm*.

<sup>10</sup> Ibn Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, t.th., jilid 3, hal. 2026.

<sup>11</sup> 'Abd Allâh Ibn 'Abd al-Hamîd al-Atsarî merinci lagi bukan hanya pendapatnya, tetapi lebih spesifik lagi yaitu dalam akidah, hukum, dan perilaku harus sesuai dengan pemahaman salaf. 'Abd Allâh Ibn 'Abd al-Hamîd al-Atsarî, *al-Wajîz fî 'Aqîdat al-Salaf al-Shâlih Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah*, Istanbul: al-Dâr al-Atsariyyah li al-Tarjamah wa al-Thibâ'ah wa al-Nasyr, 1435 H, cet. X, hal. 28.

<sup>12</sup> 'Alâ' Bakr, *Malâmih Ra'isiyyah li al-Manhaj al-Salafî*, Manshurah: Maktabah Fayyâdh li al-Thibâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzî', 2011, cet. I, hal. 16.

<sup>13</sup> 'Abd al-Qâdir al-Arnâ'ûth, *al-Wajîz fî Manhaj al-Salaf al-Shâlih*, Damaskus: Dâr al-Ma'mûn li al-Turâts, 1990, cet. I, hal. 9 dan Abû 'Ubaidah Masyhûr Ibn Hasan Âl Salmân, *al-Salafîyyah al-Naqiyyah wa Barâ'tuhâ min al-'A'mâl al-Radiyyah*, t.tp.: al-Dâr al-Atsariyyah, 2011, cet. I, hal. 15.

<sup>14</sup> 'Îsâ Mâl Allâh Farj, *al-Mukhtashar al-Hatsîts fî Bayân 'Ushûl Manhaj al-Salaf 'Ashhâb al-Hadîts fî Talaqqî al-Dîn wa Fahmih wa al-'Amal bih wa al-Da'wah Ilaih*, Kuwait: Ghirâs, 2007, cet. I, hal. 17

<sup>15</sup> Sa'id Muḥammad Mûsâ Husain Idrîs al-Salafî, *al-Arba'ûn Hadîtsan al-Nabawiyyah fî Minhâj al-Da'wah al-Salafîyyah*, Kairo: Dâr al-Imâm Ahmad, 2008, cet. I, hal. 19 dan 'Amr 'Abd al-Mun'im Salîm, *al-Manhaj al-Salafî 'inda al-Syaikh Nâshir al-Dîn al-Albânî*, t.d., hal. 14.

<sup>16</sup> 'Abd Allâh Ibn 'Abd al-Hamîd al-Atsarî, *al-Wajîz fî 'Aqîdat al-Salaf al-Shâlih Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah*, hal. 32; 'Abd al-Salâm Ibn Sâlim Ibn Rajâ' al-Suḥaimî, *Kun Salafîyyan 'alâ al-Jâddah*, Kairo: Dâr al-Minhâj, 2005, cet. I, hal. 15.

<sup>17</sup> Disebut *Ahl al-Sunnah* karena komitmen mereka dengan sabda Rasulullah saw,

*Jamâ'ah, Ahl al-Atsar, Ahl al-Hadîts, al-Thâ'ifah al-Manshûrah, al-Firqah al-Nâjiyah, Ahl al-Ittibâ', al-Ghurabâ',*<sup>18</sup> dan *al-Salafîyyûn.*<sup>19</sup>

Abû Mu'âdz Hasan al-'Irâqî mengatakan wajibnya menisbatkan diri kepada manhaj salaf dengan mengutip pernyataan dua ulama rujukan salafi yaitu Ibnu Taimiyah dan Shâlih al-Fauzân.<sup>20</sup> Hal yang sama juga dinyatakan oleh Sa'id Muḥammad Mûsâ Husain Idrîs al-Salafî.<sup>21</sup>

Ibnu Taimiyah berkata,

لَا عَيْبَ عَلَى مَنْ أَظْهَرَ مَذْهَبَ السَّلَفِ وَأَنْتَسَبَ إِلَيْهِ وَاعْتَزَى إِلَيْهِ بَلْ يَجِبُ قَبُولُ ذَلِكَ مِنْهُ بِالِاتِّفَاقِ. فَإِنَّ مَذْهَبَ السَّلَفِ لَا يَكُونُ إِلَّا حَقًّا.<sup>22</sup>

Shâlih al-Fauzân berkata,

الجماعة السلفية هي الجماعة التي على الحق وهي التي يجب الانتماء إليها والعمل معها والانتساب إليها، وما عداها من الجماعات يجب أن لا تعتبر من جماعات الدعوة لأنها مخالفة؛ وكيف تتبع فرقة مخالفة لجماعة أهل السنة وهدى السلف الصالح.<sup>23</sup>

عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمُهَدِّدِينَ بَعْدِي عَضُوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِدِ

*Kalian harus berpegang teguh dengan sunnahku, dan sunnah Khulafâ' al-Râsyidîn yang mendapatkan petunjuk setelahku. Pegang teguh semua itu. Fahd Ibn 'Abd al-Rahman ibn Sulaimân al-Rûmî, Ittijâhât al-Tafsîr fî al-Qarn al-Râbi' 'Asyar, Riyâdh: Mu'assasah al-Risâlah, 1997, cet. III, hal. 88. Hadis lengkapnya terdapat di Abû 'Îsâ Muḥammad Ibn 'Îsâ Ibn Sûrah, al-Jâmi' al-Shahîh wa Huwa Sunan al-Tirmidzî, t.tp.: Syarikah Maktabah wa Mathba'ah Mushthafâ al-Bâbî al-Halabî wa Aulâduh, 1975, cet. II, jilid 5, hal. 44, no. hadis 2676, kitâb al-'Ilm, bâb Mâ Jâ'a fî al-Akhdz bi al-Sunnah wa Ijtinâb al-Bida'.*

<sup>18</sup> 'Abd Allâh Ibn 'Abd al-Hamîd al-Atsarî, *al-Wajîz fî 'Aqîdat al-Salaf al-Shâlih Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah*, hal. 38.

<sup>19</sup> Sa'id Muḥammad Mûsâ Husain Idrîs al-Salafî, *al-Arba'ûn Hadîtsan al-Nabawiyyah fî Minhâj al-Da'wah al-Salafîyyah*, hal. 24.

<sup>20</sup> Abû Mu'âdz Hasan al-'Irâqî, *al-Durar al-Dzahabiyyah fî 'Ushûl wa Minhâj al-Da'wah al-Salafîyyah wa Ma'ahâ Hîwâr Muhimm fî al-Qadhiyyah al-'Irâqiyyah*, Kairo: Dâr al-Imâm Ahmad, 2008, cet. I, hal. 20.

<sup>21</sup> Sa'id Muḥammad Mûsâ Husain Idrîs al-Salafî, *al-Arba'ûn Hadîtsan al-Nabawiyyah fî Minhâj al-Da'wah al-Salafîyyah*, hal. 19.

<sup>22</sup> Taqiyy al-Dîn Ahmad Ibn Taimiyah al-Harrânî, *Majmû'at al-Fatâwâ*, Manshûrah: Dâr al-Wafâ', 2005, cet. III, jilid 4, hal. 91.

<sup>23</sup> Shâlih Ibn Fauzân al-Fauzân, *al-Ijâbât al-Muhimmah fî al-Masyâkil al-Mulimmah*, Riyâdh: Maktabah al-Rusyd, 2009, cet. III, juz 1, hal. 112; Shâlih Ibn Fauzân al-Fauzân, *al-Ijâbât al-Muhimmah fî al-Masyâkil al-Mudlahimmah*, Riyâdh: t.p., 1425 H, juz 1, hal. 155 dan

lihat

juga:

<https://www.sahab.net/forums/index.php?app=forums&module=forums&controller=topic&iid=129355>. Diakses 12 Mei 2018.

Tiga generasi pertama umat Islam<sup>24</sup> tersebut diyakini memiliki keutamaan dan wajib menisbatkan diri kepada mereka karena merekalah generasi yang mendapatkan pujian dan sanjungan langsung dari Nabi saw melalui sabdanya,<sup>25</sup>

خَيْرُ النَّاسِ قَرْنِي ثُمَّ الَّذِينَ يُلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يُلُونَهُمْ ...<sup>٢٦</sup>

“Sebaik-baik manusia adalah (orang-orang yang hidup di) masaku, kemudian orang-orang setelah mereka, kemudian orang-orang setelah mereka ....” (HR. al-Bukhârî dan Muslim)

Seorang salafi berarti seorang yang mengaku mengikuti jalan generasi pertama umat Islam dari kalangan sahabat, *tâbi'în*, dan *tâbi'î al-tâbi'în* pada tiga masa yang mendapatkan kemuliaan dan keutamaan yang mereka sesuai dengan *al-Kitâb* dan *al-Sunnah* dalam seluruh sisi ajaran dan pemahaman mereka.<sup>27</sup>

Term kontemporer menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia memiliki arti pada waktu yang sama; semasa; sewaktu; pada masa kini; dan dewasa ini.<sup>28</sup> Dalam perspektif sejarah filsafat barat, filsafat barat kontemporer adalah yang berkembang pada pertengahan abad XIX hingga sekarang.<sup>29</sup> Ada lagi yang berpendapat, filsafat barat kontemporer dimulai sejak akhir abad XIX sampai sekarang.<sup>30</sup>

Jadi, seorang Salafi Kontemporer adalah seorang Salafi yang hidup sejak pertengahan abad XIX sampai masa kini. Dengan

<sup>24</sup> Penulis menemukan sebuah buku yang menyebutkan bahwa definisi salaf secara terminologi adalah para sahabat, tâbi'în dan para pengikut mereka dengan baik dari kalangan empat generasi pertama yang mendapatkan keutamaan dan kebaikan. Sa'id Muḥammad Mûsâ Husain Idrîs al-Salafî, *al-Arba'ûn Hadîtsan al-Nabawîyyah fî Minhâj al-Da'wah al-Salafîyyah*, hal. 16.

<sup>25</sup> Abû 'Umar Hâ'y Ibn Sâlim al-Hâ'y, *al-Fawâ'id al-Sunniyyah fî Fadhl al-Intimâ' ilâ al-Da'wah al-Salafîyyah*, Riyâdh: Dâr al-Bashâ'ir, 2004, cet. I, hal. 11.

<sup>26</sup> Abû 'Abdillâh Ibn Muḥammad Ibn Ismâ'îl al-Bukhârî, *Shahîḥ al-Bukhârî*, Damaskus: Dâr Ibn Katsîr, 2002, cet. I, hal. 1602, no. hadis 2652, 3651, dan 6429; Abû al-Husain Muslim Ibn al-Hajjâj al-Qusyairî al-Naisâbûrî, *Shahîḥ Muslim*, jilid 2, hal. 1178, no. hadis 2533, kitâb *al-Fadhâ'il al-Shahâbah*, bâb *Fadhl al-Shahâbah tsumma alladzîna yalûnahum*; dan Ahmad Ibn Muḥammad Ibn Ḥanbal, *al-Musnad*, Kairo: Dâr al-Ḥadîts, 1995, cet. I, juz 3, hal. 503, no. hadis 3594.

<sup>27</sup> M. Misbah, “Tradisi Keilmuan Pesantren Salafî,” dalam *Jurnal Ibda'* Vol. 12, No. 2, Juli – Desember 2014, hal. 244.

<sup>28</sup> Kamus Besar Bahasa Indonesia versi daring: <https://kbbi.web.id/kontemporer.html>. Diakses 11 Maret 2020.

<sup>29</sup> Syarifudin, “Konstruksi Filsafat Barat Kontemporer,” dalam *Jurnal Substantia*, Vol. 13, No. 2, Oktober 2011, hal. 234.

<sup>30</sup> [https://id.m.wikipedia.org/wiki/Filsafat\\_kontemporer](https://id.m.wikipedia.org/wiki/Filsafat_kontemporer). Diakses 11 Maret 2020.

ungkapan lain yang lebih rinci, seorang Salafi Kontemporer adalah seorang yang mengikuti jalan generasi pertama umat Islam dari kalangan sahabat, *tâbi'în*, dan *tâbi'î al-tâbi'în* pada tiga masa yang mendapatkan kemuliaan dan keutamaan yang mereka sesuai dengan *al-Kitâb* dan *al-Sunnah* dalam seluruh sisi ajaran dan pemahaman mereka yang hidup sejak pertengahan abad XIX sampai masa kini.

## 2. Mufasir Salafi Kontemporer

### a. Prinsip-prinsip Tafsir Al-Qur`an Salafi Kontemporer

Sebelum membahas siapa saja mufasir Salafi Kontemporer, perlu diketahui terlebih dahulu prinsip-prinsip mereka dalam menafsirkan Al-Qur`an. Prinsip-prinsip (*usus*) tafsir Salafi Kontemporer adalah sebagai berikut:

#### 1) *Tafsîr al-Qur`ân bi al-Qur`ân*

Maksudnya adalah menafsirkan Al-Qur`an dengan Al-Qur`an itu sendiri. Penafsiran suatu ayat dijelaskan dengan ayat yang lain. Penjelasan dalam suatu ayat yang masih global, dijelaskan lebih rinci dalam ayat yang lain. Penjelasan yang terlalu singkat pada suatu ayat dijelaskan lebih luas dalam ayat yang lain.<sup>31</sup> Menurut Ibn Katsîr, prinsip ini merupakan cara menafsirkan Al-Qur`an yang paling baik,<sup>32</sup> sebagaimana juga dikutip oleh Samî, editor *Tafsîr al-Qur`ân al-'Azhîm*, dalam pengantar editor kitab tersebut.<sup>33</sup>

#### 2) *Tafsîr al-Qur`ân bi al-Sunnah*

Maksudnya adalah menafsirkan Al-Qur`an dengan riwayat hadis Nabi saw. Karena *al-Sunnah* yang menjelaskan dan menerangkan Al-Qur`an. Menurut Muḥammad Ibn Idrîs al-Syâfi'î, sebagaimana dikutip oleh Ibn Taimiyah, setiap hukum yang ditetapkan oleh Rasulullah saw adalah apa yang dipahami olehnya dari Al-Qur`an.<sup>34</sup> Menurut Ibn Taimiyah, sudah seharusnya diketahui, jika Al-Qur`an dan hadis diketahui

---

<sup>31</sup> Mannâ' al-Qaththân, *Mabâhîts fî 'Ulûm al-Qur`ân*, Kairo: Maktabah Wahbah, 2000, cet. XI, hal. 321.

<sup>32</sup> Abû al-Fidâ' Ismâ'îl Ibn 'Umar Ibn Katsîr al-Qurasyî al-Dimasyqî, *Tafsîr al-Qur`ân al-'Azhîm*, Riyâdh: Dâr al-Thaibah li al-Nasyr wa al-Tauzî', 1999, cet. II, jilid 1, hal. 7.

<sup>33</sup> Abû al-Fidâ' Ismâ'îl Ibn 'Umar Ibn Katsîr al-Qurasyî al-Dimasyqî, *Tafsîr al-Qur`ân al-'Azhîm*, jilid 1, Muqaddimah al-Taḥqîq, hal. 8.

<sup>34</sup> Taqiyy al-Dîn Aḥmad Ibn Taimiyah al-Harrânî, *Majmû'at al-Fatâwâ*, jilid 13, hal. 195.

tafsirnya dari Nabi saw, maka dalam menafsirkannya tidak perlu lagi kepada pendapat para ahli bahasa.<sup>35</sup>

3) *Tafsîr al-Qur`ân bi Aqwâl al-Shahâbah*

Karena para sahabat Nabi orang yang paling tahu tentang Al-Qur`an dan kondisi-kondisi yang khusus berkaitan dengan mereka. Hal itu karena mereka menyaksikannya langsung. Sebagai misal, tentang kondisi dan rahasia bahasa Arab, adat kebiasaan bangsa Arab saat turun Al-Qur`an, adat kebiasaan orang-orang Yahudi dan Nasrani saat itu, luasnya pemahaman mereka, sebab turunnya suatu ayat dan kejadian-kejadian yang melingkupi ayat-ayat Al-Qur`an saat turunnya. Oleh karena itu, tafsir mereka dapat diterima di kalangan ulama *ahl al-sunnah wa al-jamâ`ah*, terutama para ulama dan sahabat senior seperti empat *khulafâ` al-râsyidîn*, Ibn Mas`ûd dan Ibn `Abbâs.<sup>36</sup>

4) *I'tibâr Aqwâl al-Tâbi`în*

Karena mereka menimba ilmu dari para sahabat, mendiskusikan dan menanyakan hal-hal yang tidak mereka pahami tentang Al-Qur`an kepada mereka. Seperti perkataan Mujâhid Ibn Jabr, saya membaca Al-Qur`an di hadapan Ibn `Abbâs dari *sûrat al-Fâtihah* sampai *sûrat al-Nâs* tiga kali putaran. Setiap berhenti dari satu ayat saya menanyakannya kepadanya.<sup>37</sup> Pendapat para tâbi`în di sini dikatakan dipertimbangkan karena ada sebagian ulama *Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ`ah* yang menganggap pendapat mereka *hujjah mulzimah* dan ada yang menganggap sebaliknya.<sup>38</sup> Hanya saja kelompok kedua ini tetap mengambil pendapatnya dan mengistimewakannya daripada pendapat ulama setelah mereka.<sup>39</sup>

---

<sup>35</sup> Taqiyy al-Dîn Aḥmad Ibn Taimiyah al-Ḥarrânî, *Majmû'at al-Fatâwâ*, jilid 13, hal. 18.

<sup>36</sup> Fahd Ibn `Abd al-Raḥman Ibn Sulaimân al-Rûmî, *Ittijâhât al-Tafsîr fî al-Qarn al-Râbi` 'Asyar*, hal. 88.

<sup>37</sup> Taqiyy al-Dîn Aḥmad Ibn Taimiyah al-Ḥarrânî, *Majmû'at al-Fatâwâ*, jilid 13, hal. 198.

<sup>38</sup> Seperti pendapat Syu`bah Ibn al-Ḥajjâj dan Ibn `Aqîl yang melarang merujuk kepada pendapat *tâbi`în*. Taqiyy al-Dîn Aḥmad Ibn Taimiyah al-Ḥarrânî, *Muqaddimah fî Ushûl al-Tafsîr*, t.tp.: t.p., 1972, cet. II, `Adnân Zarzûr (ed), hal. 105 dan Muḥammad Ibn Shâlih al-Utsaimîn, *Syarh Muqaddimah al-Tafsîr Syaikh al-Islâm Ibn Taimiyyah*, Riyâdh: Dâr al-Warthan, t.th, hal. 139 dan Muḥammad Hâdî Ma`rifah, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn fî Tsaubih al-Qasyîb*, Masyhad: al-Jâmi`ah al-Ridhawiyah li al-'Ulûm al-Islâmiyyah, 1425 H, jilid 1, hal. 359.

<sup>39</sup> Fahd Ibn `Abd al-Raḥman ibn Sulaimân al-Rûmî, *Ittijâhât al-Tafsîr fî al-Qarn al-Râbi` 'Asyar*, hal. 89.

5) *Tafsîr al-Qur`ân bi 'Umûm Lughat al-'Arab*

Karena Al-Qur`an turun dengan bahasa Arab yang jelas. Untuk memahami Al-Qur`an harus menelaah penjelasan kosa kata (*mufradât al-alfâzh*) dan kandungan maknanya (*madlûlâtuhâ*) sesuai dengan posisinya dalam kalimat. Makna kata dalam bahasa Arab berbeda-beda sesuai dengan perbedaan *i'râbnya*. Dari sinilah pentingnya mempelajari ilmu al-nahw dan *al-tashrîf*. Dengan ilmu *al-tashrîf* ini, kata yang belum jelas maknanya akan diketahui kejelasan maknanya berikut bentuk-bentuk *mashtar*, dan derivasinya.<sup>40</sup>

6) Mewaspada *al-Tafsîr bi al-Ra'y al-Mujarrad*

Salafi Kontemporer mewaspada penafsiran Al-Qur`an dengan sekadar pendapat berdasarkan firman Allah swt,

وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ

*Dan janganlah kamu mengikuti apa yang kamu tidak mempunyai pengetahuan tentangnya. (al-Isrâ`/17: 36)*

إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ

*Sesungguhnya syaitan itu hanya menyuruh kamu berbuat jahat dan keji, dan mengatakan terhadap Allah apa yang tidak kamu ketahui. (al-Baqarah/2: 169)*

Juga berdasarkan sabda Nabi saw,

مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِعَيْرِ عِلْمٍ فَلَيْسَ مَقْعَدُهُ مِنَ النَّارِ.<sup>41</sup>

*Barang siapa menafsirkan Al-Qur`an tanpa ilmu, siapkanlah tempat duduknya di neraka. (HR. Ahmad dan Tirmidzi). Dan,*

مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ فَأَصَابَ فَقَدْ أَخْطَأَ.<sup>42</sup>

<sup>40</sup> Mannâ' al-Qaththân, *Mabâhith fi 'Ulûm al-Qur`ân*, hal. 322.

<sup>41</sup> Ahmad Ibn Hanbal, *Musnad al-Imâm Ahmad Ibn Hanbal*, Beirut: Mu'assasah al-Risâlah, 1995, cet. I, no. hadis 2069, jilid 3, hal. 490 dan Abû 'Îsâ Muḥammad Ibn 'Îsâ Ibn Sûrah, *al-Jâmi' al-Shahîh wa Huwa Sunan al-Tirmidzî*, jilid 5, hal. 199, no. hadis 2950, kitâb *Tafsîr al-Qur`ân 'an Rasûlillâh shallallâhu 'alaihi wa sallam, bâb Mâ Jâ'a fî alladzî yufassiru al-Qur`ân bi ra'yih*.

<sup>42</sup> Ahmad Ibn al-Husain Ibn 'Alî Ibn Mûsâ al-Khusrujirdî al-Khurasânî Abû Bakr al-Baihaqî, *Syu'ab al-Îmân*, Riyâdh: Maktabah al-Rusyid, 2003, cet. I, jilid 3, no. hadis 2081, hal. 540 dan Abû 'Îsâ Muḥammad Ibn 'Îsâ Ibn Sûrah, *al-Jâmi' al-Shahîh wa Huwa Sunan*

*Barang siapa menafsirkan Al-Qur`an dengan pendapatnya, seandainya pun penafsirannya benar maka ia telah salah.* (HR. al-Baihaqi dan Tirmidzi)

7) *Al- 'Ibrah bi 'Umûm al-Lafzh Lâ bi Khushûsh al-Sabab*

Risalah Islam bersifat universal yang berlaku bagi seluruh manusia. Allah swt berfirman,

قُلْ يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا

*Katakanlah: "Hai manusia sesungguhnya aku adalah utusan Allah kepadamu semua."* (al-A'râf/7: 158)

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا

*Dan Kami tidak mengutus kamu, melainkan kepada umat manusia seluruhnya sebagai pembawa berita gembira dan sebagai pemberi peringatan.* (Saba`/34: 28)

Ketika syariat Islam tidak berlaku khusus untuk kelompok tertentu, tetapi untuk seluruh manusia di setiap waktu dan tempat, maka tidak mengherankan ketika kitab sucinya juga kitab yang berlaku universal. Allah swt berfirman,

إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ

*... itu tidak lain hanyalah pengajaran bagi semesta alam.* (Yûsuf/12: 104)

وَأَوْحَىٰ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنَ لِأُنذِرْكُمْ بِهِ ۖ وَمَنْ بَلَغَ

*Dan Al-Quran ini diwahyukan kepadaku supaya dengan dia aku memberi peringatan kepadamu dan kepada orang-orang yang sampai Al-Quran (kepadanya).* (al-An`âm/6: 19)

Berdasarkan ayat-ayat Al-Qur`an di atas, Salafi Kontemporer membangun sebuah kaidah dalam membahas ayat-ayat Al-Qur`an bahwa Al-Qur`an bersifat komprehensif, tidak berlaku khusus hanya pada sebab turunnya ayat.

Menurut Ibn Taimiyah, pada dasarnya, semua perintah, larangan, dan pembolehan yang ditujukan kepada Nabi saw juga

berlaku kepada umatnya sebagai bentuk partisipasi umatnya dengannya baik dalam masalah hukum maupun yang lainnya hingga adanya dalil pengkhususan. Ketika ada hukum berlaku kepada kepadanya maka juga berlaku kepada umatnya jika tidak dikhususkan. Ini adalah mazhab salaf dan para fukaha.<sup>43</sup> Ia menegaskan lagi bahwa membatasi keumuman Al-Qur`an hanya pada sebab-sebab turunnya ayat adalah tidak dibenarkan.<sup>44</sup> Inilah yang dimaksud dengan kaidah *syar'iyah* yang disampaikan oleh para ulama salaf dengan ungkapan '*al-'Ibrah bi 'Umûm al-Lafzh Lâ bi Khushûsh al-Sabab*'.<sup>45</sup>

- 8) Tidak membahas apa yang disamakan oleh Al-Qur`an Allah swt berfirman,

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

*Dan janganlah kamu mengikuti apa yang kamu tidak mempunyai pengetahuan tentangnya. Sesungguhnya pendengaran, penglihatan dan hati, semuanya itu akan diminta pertanggungjawabnya. (al-Isrâ`/17: 36)*

Dan dalam firman Allah swt,

وَمَا أُوتِيتُمْ مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٥﴾

*... dan tidaklah kamu diberi pengetahuan melainkan sedikit. (al-Isrâ`/17: 85)*

Terdapat isyarat yang memberikan petunjuk kepada kita bahwa pada makhluk Allah terdapat rahasia-rahasia yang tidak diketahui manusia. Ibadah shalat sebagai misal. Dari sisi jumlah rakaat dan waktunya. Dalam hal nisab-nisab zakat dan ukuran-ukuran tebusan (*kaffârât*) terdapat isyarat lain yang jelas bahwa kewajiban-kewajiban yang dibebankan Allah tidak mampu dipahami manusia apa saja rahasia-rahasia di baliknya. Mereka

<sup>43</sup> Taqiyy al-Dîn Ahmad Ibn Taimiyah al-Harrânî, *Majmû'at al-Fatâwâ*, jilid 15, hal. 51-52.

<sup>44</sup> Taqiyy al-Dîn Ahmad Ibn Taimiyah al-Harrânî, *Majmû'at al-Fatâwâ*, jilid 15, hal. 211.

<sup>45</sup> Fahd Ibn 'Abd al-Rahman ibn Sulaimân al-Rûmî, *Ittijâhât al-Tafsîr fî al-Qarn al-Râbi* 'Asyar, hal. 91.

hanya bisa mengimani dan mematuhi sehingga jujur penghambaan mereka dan tulus iman mereka.<sup>46</sup>

9) Meminimalisir *al-Isrâ`iliyyât*

Salafi Kontemporer membagi *al-Isrâ`iliyyât* menjadi tiga:

*Pertama*, yang sesuai dengan syariat kita sehingga boleh meriwayatkannya untuk memperkuat, bukan untuk diyakini.

*Kedua*, yang menyelisih syariat kita maka tidak boleh meriwayatkannya.

*Ketiga*, yang tidak sesuai dengan syariat kita dan tidak pula menyelisihinya maka tidak mengapa untuk menceritakannya tanpa mempercayainya dan tanpa mendustakannya.<sup>47</sup>

Menurut Ibn Katsîr, *al-Isrâ`iliyyât* yang dibenarkan oleh syariat kita, maka kita tidak memerlukannya. Karena yang ada pada syariat kita sudah cukup. Sedangkan yang disalahkan oleh syariat kita, maka ia tertolak, tidak boleh diceritakan kecuali untuk mengingkari dan mambataalkannya.<sup>48</sup>

Mengomentari jenis yang ketiga di atas, Ibnu Katsîr menulis, *al-Isrâ`iliyyât* yang tidak sesuai dengan syariat kita dan tidak pula menyelisihinya maka kita tidak mempercayainya dan tidak pula mendustakannya. Kita bersikap mendiamkannya. Banyak dari ulama salaf yang membolehkan meriwayatkan *al-Isrâ`iliyyât* jenis ini. Banyak dari *al-Isrâ`iliyyât* jenis ini yang tidak ada faidah dan manfaatnya dalam agama. Seandainya ada faidahnya terhadap manusia bagi urusan agama mereka niscaya syariat Islam yang sempurna dan komprehensif ini telah menjelaskannya.<sup>49</sup>

b. Beberapa Profil Singkat Mufasir Salafi Kontemporer

1) Muḥammad al-Amîn al-Syinqîthî

Nama lengkapnya adalah Muḥammad al-Amîn Ibn Muḥammad al-Mukhtâr Ibn ‘Abd al-Qâdir Ibn Muḥammad Ibn Aḥmad Nûh Ibn Muḥammad Ibn Sayyidî Aḥmad Ibn al-Mukhtâr. Ia dilahirkan pada 1325 H/ 1907 M di Kiffa, salah satu kota di

<sup>46</sup> Fahd Ibn ‘Abd al-Raḥman ibn Sulaimân al-Rûmî, *Ittijâhât al-Tafsîr fî al-Qarn al-Râbi* ‘Asyar, hal. 92.

<sup>47</sup> Fahd Ibn ‘Abd al-Raḥman ibn Sulaimân al-Rûmî, *Ittijâhât al-Tafsîr fî al-Qarn al-Râbi* ‘Asyar, hal. 93.

<sup>48</sup> Abû al-Fidâ` Ismâ`îl Ibn ‘Umar Ibn Katsîr al-Qurasyî al-Dimasyqî, *al-Bidâyah wa al-Nihâyah*, Beirut: Bait al-Afkâr al-Dauliyyah, 2004, jilid 1, hal. 26.

<sup>49</sup> Abû al-Fidâ` Ismâ`îl Ibn ‘Umar Ibn Katsîr al-Qurasyî al-Dimasyqî, *Tafsîr al-Qur`ân al-‘Azhîm*, jilid 5, hal. 347-348.

Mauritania.<sup>50</sup> Nasab kabilahnya (al-Jaknî) kembali ke Bani Himyar. Penduduk di Mauritania terdiri dari dua keturunan, Arab dan Ajam. Pertanian dan perindustrian adalah sumber mata pencaharian mayoritas orang Ajam. Asal mereka dari keturunan Negro. Mayoritas keturunan Arab hidup sebagai penuntut ilmu dan berdagang serta ada yang perantau. Sementara mata pencaharian penduduk asli adalah berdagang dan ada juga menjadi penyamun.<sup>51</sup>

al-Jaknî terkenal sebagai suku yang sangat senang dengan ilmu pengetahuan dan berperang. Tetapi mereka juga menjaga diri dari tindakan perampokan terhadap harta orang lain. Menuntut ilmu telah menjadi tradisi mereka semenjak generasi awal. Tradisi itu dilakukan tanpa mengenal keadaan, baik ketika menetap maupun saat dalam perjalanan. Karena itu, sangat wajar jika sejak kecil dan saat ayahnya meninggal al-Syinqîthî telah mampu membaca *juz`amma*. Bahkan ia bisa menghafal Al-Qur`an (30 Juz) saat berusia 10 tahun, di bawah bimbingan paman dari jalur ibunya, yang bernama `Abd Allâh Ibn Muḥammad al-Mukhtâr Ibn Ibrâhîm Ibn Aḥmad Nûh.<sup>52</sup>

Kemudian al-Syinqîthî belajar *rasm mushaf`Utsmânî* dan tajwid kepada sepupunya, Sayyidî Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Muḥammad al-Mukhtâr sampai mendapatkan sanad sampai kepada Nabi saw dalam qiraat Nâfi' dengan riwayat Warsy melalui jalur Abû Ya'qûb al-Azraq dan Qâlûn dari riwayat Abû Nasyîth.

Ia juga belajar berbagai ilmu lainnya seperti fikih, adab, nahw, sirah nabawiah, nasab bangsa Arab, dan lain-lain.

Di antara guru-gurunya yaitu Ibn Aḥmad al-Afram, Aḥmad Ibn `Umar, Muḥammad al-Ni`mah Ibn Zaidân, dan Aḥmad Ibn Mûd. Kepada mereka semua ia belajar ilmu nahw, sharaf, ushûl fikih, balâghah, sebagian tafsir dan hadis. Adapun ilmu logika (*manthiq*) dan ilmu berdebat (*âdâb al-bahts wa al-munâzharah*)

---

<sup>50</sup> Mauritania adalah sebuah negara dengan nama resmi Republik Islam Mauritania. Sebuah negara di wilayah Maghrib di Afrika Utara Barat. Mauritania negara kesebelas terbesar di Afrika dan di sebelah barat berbatasan dengan Samudra Atlantik, di sebelah utara dan tenggara berbatasan dengan Maroko dan Sahara Barat, di sebelah timur laut berbatasan dengan Aljazair, di bagian timur berbatasan dengan Mali, dan di bagian barat daya berbatasan dengan Senegal. <https://id.m.wikipedia.org/wiki/Mauritania>.

<sup>51</sup> Muḥammad al-Amîn Ibn Muḥammad al-Mukhtâr al-Jaknî al-Syinqîthî, *Mansak al-Imâm al-Syinqîthî*, Riyâdh: Dâr al-Wathan, 1996, cet. I, jilid 1, hal. 13-14.

<sup>52</sup> Muḥammad al-Amîn Ibn Muḥammad al-Mukhtâr al-Jaknî al-Syinqîthî, *Mansak al-Imâm al-Syinqîthî*, jilid 1, hal. 15.

ia dapatkan dengan banyak menelaah sendiri. Dan ia terus belajar, menelaah dan melakukan kajian secara mandiri hingga seakan-akan ia ahli dalam segala bidang ilmu.<sup>53</sup>

Setelah kurang lebih dari 66 tahun hidup dan mengamalkan ilmunya, al-Syinqîthî wafat pada waktu Dhuha hari Kamis 17 Dzulhijjah 1393 H di Makkah al-Mukarramah. Jenazah beliau dishalatkan oleh `Abd al-`Azîz Ibn Bâz beserta kaum Muslimin. Jenazah al-Syinqîthî dimakamkan di pekuburan Ma`lâ.<sup>54</sup>

Di antara karya-karyanya adalah sebagai berikut:

- a) *Nazhm fî Ansâb al-`Arab.*
  - b) *Rajaz fî Furû` Madzhab Mâlik.*
  - c) *Alfiyyah fî al-Manthiq.*
  - d) *Nazhm fî al-Farâ`idh.*
  - e) *Syarh `alâ Sullam al-Akhdharî fî al-Manthiq.*
  - f) *Al-Rihlah ilâ Baitillâh al-Haram.*
  - g) *Man` Jawâz al-Majâz fî al-Munazzal li al-Ta`abbud wa al-I`jâz.*
  - h) *Daf` Îhâm al-Idhthirâb `an Âyât al-Kitâb.*
  - i) *Mudzakkirah Ushûl al-Fiqh `alâ Raudhat al-Nâzhir.*
  - j) *Âdâb al-Bahts wa al-Munâzharah.*
  - k) *Adhwâ` al-Bayân fî Îdhâh al-Qur`ân bi al-Qur`ân.*
  - l) *Bayân al-Nâsikh wa al-Mansûkh fî Ây al-Dzîkr al-Hakîm.*
  - m) *Syarh `alâ Marâqî al-Su`ûd.*
  - n) *Fatwâ fî al-Ta`lîl bi al-Hikmah.*
  - o) *Wijhat al-Nazhr fî Hukm al-Sa`y fauq Saqf al-Mas`â.*
  - p) *Risâlah fî Hukm al-Shalâh fî al-Thâ`irah.*
- 2) `Abd al-Rahmân Ibn Nâshir al-Sa`dî

Nama lengkapnya adalah `Abd al-Rahmân Ibn Nâshir Ibn `Abdullâh Ibn Nâshir Ibn Hamd Âl Sa`dî. Lahir di kota `Unaizah, Qashîm, pada tanggal 12 Muharram 1307 H. Ia seorang yatim piatu. Ibunya wafat terlebih dahulu saat ia masih berusia empat tahun. Kemudian ayahnya menyusul wafat saat ia berusia tujuh tahun.<sup>55</sup> Hidupnya ditanggung ibu tirinya hingga ia beranjak remaja. Kemudian ia hidup bersama kakak tertuanya,

<sup>53</sup> Muḥammad al-Amîn Ibn Muḥammad al-Mukhtâr al-Jaknî al-Syinqîthî, *Mansak al-Imâm al-Syinqîthî*, jilid 1, hal. 15-16.

<sup>54</sup> Muḥammad al-Amîn Ibn Muḥammad al-Mukhtâr al-Jaknî al-Syinqîthî, *Adhwâ` al-Bayân fî Îdhâh al-Qur`ân bi al-Qur`ân*, Jeddah: Dâr `Âlam al-Fawâ'id, 1426 H, cet. I, Muqaddimah jilid 1, hal. 39.

<sup>55</sup> M. Thoriqul Huda dan Luthfiyah, "Toleransi Menurut `Abd al-Rahmân Ibn Nâshir al-Sa`dî," dalam dalam *Jurnal al-Tadabbur* Vol. 04 No. 1 Mei 2019, hal. 26.

Hamd, dan tumbuh menjadi remaja yang baik. Ia anak yang cerdas dan cinta ilmu sejak belia. Ia berhasil menghafal Al-Qur`an dengan hafalan yang kuat sejak usia 11 tahun.<sup>56</sup>

Ayahnya, Nâshir Âlu Sa'dî, lahir pada tahun 1234 H. Ia seorang penghawal Al-Qur`an dan ahli ibadah yang mencintai ilmu dan para ulama. Meskipun tidak termasuk sebagai ulama, ia dikenal sebagai imam masjid yang banyak memberikan ceramah kepada jamaah, terutama sehabis shalat Ashar dan Isya. Sedangkan nasab dari jalur ibu, ibunya adalah puteri dari keturunan Âlu 'Utsaimîn yang masih satu *qabilah* dengan Banî Tamîm.<sup>57</sup>

Al-Sa'dî termasuk ulama yang produktif menyusun dan menulis karya ilmiah. Oleh karena itu, sangat wajar bila ia dapat menulis dan menyusun banyak karya ilmiah dalam berbagai disiplin ilmu agama. Sudah ada sekitar empat puluhan karya ilmiahnya yang telah dicetak.

Di antara karya ilmiahnya dalam bidang Al-Qur`an, tafsir, dan ilmunya: *Taisîr al-Lathîf al-Mannân fî Khulâshah Tafsîr al-Qur`ân*, *Taisîr al-Karîm al-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Mannân*, *al-Qawâ'id al-Hisân li Tafsîr al-Qur`ân*, *al-Mawâhib al-Rabbâniyyah min al-Âyât al-Qur`âniyyah*, *Fawâ'id Mustanbathah min Qishshat Yûsuf 'alaihi al-Salâm*, dan *al-Dalâ'il al-Qur`âniyyah fî anna al-'Ulûm al-Nâfi'ah al-'Ashriyyah Dâkhilah fî al-Dîn al-Islâmî*.<sup>58</sup>

Setelah 79 tahun menghabiskan usianya dalam belajar, mengajar, menyusun karya ilmiah, dan melayani Islam, pada tanggal 23 Jumâdâ al-Ûlâ 1376 H al-Sa'dî wafat di kota 'Unaizah, Qashîm. Setelah shalat zhuhur, salah seorang muridnya, Sulaimân al-Bassâm, memimpin shalat jenazah di Masjid dan ia dikubur di pekuburan al-Syawahniyyah, 'Unaizah bagian utara.<sup>59</sup>

---

<sup>56</sup> Muḥammad Ibn 'Abd al-Rahmân al-Sa'dî *et. al.*, *Majmû' Mu'allafât al-Syaikh al-'Allâmah 'Abd al-Rahmân Ibn Nâshir al-Sa'dî*, Qatar: Wizârat al-Auqâf wa al-Syu'ûn al-Islâmiyyah, 2011, cet. I, jilid 1, hal. 48

<sup>57</sup> Rahendra Maya, "*al-Aḥwâl al-Syakhshiyyah* Perspektif al-Sa'dî (Studi Terhadap Kitab *Manhaj al-Sâlikîn wa Taudhîh al-Fiqh fî al-Dîn*)," dalam *Jurnal al-Tadabbur* Vol. 2 No. 03 tahun 2017, hal. 711.

<sup>58</sup> Rahendra Maya, "Pemikiran al-Sa'dî Tentang Kriteria Pegawai Profesional," dalam *Jurnal ad-Deenar* Vol. 2 No. 01 tahun 2018, hal. 9.

<sup>59</sup> Muḥammad Ibn 'Abd al-Rahmân al-Sa'dî *et. al.*, *Majmû' Mu'allafât al-Syaikh al-'Allâmah 'Abd al-Rahmân Ibn Nâshir al-Sa'dî*, jilid 1, hal. 337.

### 3) Abû Bakr Jâbir al-Jazâ`irî

Abû Bakr Jâbir al-Jazâ`irî memiliki nama lengkap Abû Bakr Jâbir Ibn Mûsâ Ibn ‘Abd al-Qâdir Ibn Jâbir al-Jazâ`irî. Ia lahir di desa Liwa, dekat Tolga, yang hari ini terletak di negara bagian Biskra, di selatan Aljazair pada tahun 1921.<sup>60</sup> Ayahnya bernama Mûsâ Ibn ‘Abd al-Qâdir. Ibunya adalah seorang yang salihah dan pandai dalam mendidik anak. Ibunya yang mengajarnya dan membimbingnya menghafal Al-Qur`an serta menanamkan akhlak mulia seperti sifat jujur dan amanah. Ia belajar membaca dan menulis saat masih di kampung halamannya.<sup>61</sup>

Ia belajar *al-Âjurûmiyyah* dalam bidang nahwu, *Manzhûmah Ibn ‘Âsyir* dalam fikih mazhab Maliki, dan *Mushthalah Hadîts* kepada ‘Îsâ Ma’tûfi, seorang ulama dari kota Biskra yang didatangkan ke rumahnya untuk mengajarnya ilmu.

Kemudian ia pindah ke kota Biskra untuk belajar kepada para ulamanya, seperti Na’îm al-Nu’aimî dan al-Thayyib al-‘Aqabî. Ia *mulâzamah* kepada al-Thayyib al-‘Aqabî karena gurunya ini pernah belajar akidah salafiyah kepada *Masyâyikh al-Da’wah* di Masjid Nabawi, Madinah al-Munawwarah. al-Jazâ`irî belajar tafsir Al-Qur`an kepada gurunya ini selama beberapa tahun dan ia banyak terpengaruh olehnya.

Pada tahun 1372 H, setelah menunaikan ibadah haji, ia mulai menetap di kota Madinah al-Munawwarah. Ia pun mulai belajar kepada ulama Madinah, di antaranya ‘Umar Bary, Muḥammad al-Hâfîzh, Muḥammadal-Khayâl, dan ‘Abd al-‘Azîz Ibn Shâlih, kepala Qâdhî dan Khathîb Masjid Nabawi.

Pada tahun 1374 H, al-Jazâ`irî mendapatkan ijâzah dari pimpinan Qâdhî Mekah al-Mukarramah untuk mengajar di Masjid Nabawi sampai masa pensiun tahun 1406 H.<sup>62</sup>

al-Jazâ`irî juga cukup produktif menulis dan menyusun karya ilmiah. Di antara karya ilmiahnya adalah sebagai berikut:

- a) *Rasâ`il al-Jazâ`irî*
- b) *Minhâj al-Muslim*
- c) *‘Aqîdat al-Mu`min*
- d) *Al-Mar`ah al-Muslimah*
- e) *Al-Daulah al-Islâmiyyah*
- f) *Al-Dharûrât al-Fiqhiyyah*

<sup>60</sup> [https://ar.wikipedia.org/wiki/أبو\\_بكر\\_الجزائري](https://ar.wikipedia.org/wiki/أبو_بكر_الجزائري) . Diakses 31 Maret 2020.

<sup>61</sup> <https://www.saaid.net/Doat/gamdi/31.htm>. Diakses 31 Maret 2020.

<sup>62</sup> <https://www.saaid.net/Doat/gamdi/31.htm>. Diakses 31 Maret 2020.

- g) *Risâlah fî al-Fiqh al-Mâlikî*
- h) *Hâdzâ al-Ḥabîb Muhammad Shallallahu ‘alaihi wa sallam ..  
Yâ Muhibb fî al-Sîrah*
- i) *Kamâl al-Ummah fî Shalâh ‘Aqîdatihâ*
- j) *Hâ`ulâ`I Hum al-Yahûd*
- k) *Al-Tashawwuf Yâ ‘Ibâd Allâh*
- l) *Aisar al-Tafâsîr li Kalâm al-‘Aliyy al-Kabîr*

Pada tanggal 4 Dzûlhijjah 1439 H yang bertepatan dengan 15 Agustus 2018 ia menghembuskan nafas terakhirnya di Madinah dan jenazahnya dishalati di Masjid Nabawi lalu dikubur di pekuburan Baqî'.<sup>63</sup>

### 3. Pandangan Para Mufasir Salafi Kontemporer tentang Konsep Kebebasan Beragama

Untuk mengetahui padangan para mufasir Salafi Kontemporer tentang konsep kebebasan beragama, kita perlu menelaah bagaimana penafsiran mereka terhadap ayat-ayat Al-Qur`an yang secara langsung memperkuat kebebasan beragama.

a. al-Baqarah/2: 256

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ۚ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ۚ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ  
وَيُؤْمِنُ 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. (al-Baqarah/2: 256)*

Ketika menafsirkan ayat ini, Abû Bakr Jâbir al-Jazâ`irî menulis, setelah menyebutkan sifat-sifat keagungan dan kesempurnaan-Nya dalam ayat Kursi Allah swt menginformasikan bahwasanya tidak ada paksaan dalam agama-Nya. Yaitu ketika ada beberapa orang Anshar hendak memaksa anak-anak mereka yang memeluk agama Yahudi dan Nasrani untuk masuk ke dalam agama Islam. Oleh karena itu, Yahudi, Nasrani dan orang-orang seperti mereka wajib membayar jizyah dan agamanya diakui sehingga mereka tidak

<sup>63</sup> <https://markzaldawli.yoo7.com/t36176-topic>. Diakses 31 Maret 2020.

keluar dari agamanya kecuali atas pilihan dan keinginan mereka sendiri yang merdeka. Sedangkan kaum paganis (*al-watsaniyyûn*) dan orang-orang yang tidak beragama selain kesyirikan dan kekafiran, mereka diperangi sampai mereka masuk dalam agama Islam untuk menyelamatkan mereka dari kebodohan dan kekafiran serta kesesatan dan kesengsaraan.<sup>64</sup>

al-Jazâ'irî di sini membedakan Yahudi dan Nasrani dengan kaum paganis. Ketika membicarakan Yahudi dan Nasrani, ia memberikan pengkhususan perlakuan dengan pernyataannya, "Yahudi, Nasrani dan orang-orang seperti mereka wajib membayar jizyah dan agamanya diakui sehingga mereka tidak keluar dari agamanya kecuali atas pilihan dan keinginan mereka sendiri yang merdeka." Dari pernyataan ini dapat dipahami bahwa al-Jazâ'irî mengakui kebebasan beragama bagi Yahudi dan Nasrani.

Berbeda ketika berbicara kaum paganis (*al-watsaniyyûn*). Ia menulis, "Sedangkan kaum paganis (*al-watsaniyyûn*) dan orang-orang yang tidak beragama selain kesyirikan dan kekafiran, mereka diperangi sampai mereka masuk dalam agama Islam untuk menyelamatkan mereka dari kebodohan dan kekafiran serta kesesatan dan kesengsaraan."

Menurut al-Jazâ'irî, kaum paganis tidak memiliki kebebasan beragama karena menurutnya, mereka diperangi sampai masuk Islam. Kalau tidak mau masuk Islam tetap saja akan diperangi. Karena di sini ia tidak memberikan pengecualian sedikit pun bagi kaum paganis ini.

Saat menafsirkan ayat ini, al-Sa'dî menulis, Allah swt menginformasikan bahwasanya tidak ada paksaan dalam beragama karena itu tidak diperlukan. Juga, karena paksaan itu hanya boleh terhadap perkara yang samar panji-panjinya, tidak jelas peninggalannya, atau suatu perkara yang sangat dibenci oleh jiwa. Adapun agama yang lurus dan jalan yang lurus ini panji-panjinya telah jelas, telah nampak jalan-jalannya, telah gamblang perkaranya, telah diketahui mana jalan yang benar dan mana jalan yang sesat. Oleh karena itu, jika orang yang diberi petunjuk (*al-muwaffaq*) sedikit mau berpikir, ia akan segera memilih agama yang lurus ini. Sebaliknya, orang yang niatnya buruk, keinginannya rusak, dan buruk jiwanya, ketika ia melihat kebenaran justru ia lebih memilih kebatilan. Ketika ia melihat yang baik justru malah cenderung

---

<sup>64</sup> Abû Bakr Jâbir al-Jazâ'irî, *Aisar al-Tafâsîr li Kalâm al-'Alî al-Kabîr*, Jeddah: Râsim li al-Dî'âyah wa al-I'lân, 1990, cet. III, jilid 1, hal. 246.

kepada yang buruk. Orang seperti ini, Allah tidak butuh untuk memaksanya memeluk Islam karena tidak ada hasil dan faidahnya. Lagi pula, orang yang dipaksa beriman, imannya tidak sah.<sup>65</sup>

Membaca penafsiran al-Sa'di di atas, seolah-olah ia mendukung penuh kebebasan beragama. Terutama ketika membaca salah satu pernyataannya di atas, "Allah swt menginformasikan bahwasanya tidak ada paksaan dalam beragama karena itu tidak diperlukan." Juga pernyataannya di akhir paragraf di atas, "Orang seperti ini, Allah tidak butuh untuk memaksanya memeluk Islam karena tidak ada hasil dan faidahnya. Lagi pula, orang yang dipaksa beriman, imannya tidak sah."

Namun persepsi tersebut mungkin akan berubah ketika penulis membandingkan pendapatnya tentang hukum orang murtad dalam buku-bukunya yang lain. Seperti pendapatnya, dalam buku *Manhaj al-Sâlikîn*, yang menyatakan bahwa orang murtad akan dihukum bunuh ketika tidak mau bertaubat kembali kepada Islam.

Pernyataan lengkapnya adalah sebagai berikut, "Orang murtad adalah orang yang keluar dari agama Islam kepada kekafiran dengan perbuatan, perkataan, keyakinan, atau keragu-raguan. Para ulama telah menyebutkan rincian perkara-perkara yang mengeluarkan hamba dari Islam. Semuanya mengerucut kepada mengingkari semua atau sebagian ajaran yang dibawa oleh Rasulullah saw. Barang siapa yang murtad, ia diminta bertaubat selama tiga hari. Kalau kembali kepada Islam maka itu yang diharapkan. Tetapi jika ia tidak mau kembali lagi kepada Islam, ia dibunuh."<sup>66</sup>

Saat menjawab pertanyaan mengapa Islam tidak memaksa seorang pun dengan kekuatan pedang untuk memeluknya, Nâshih 'Ulwân<sup>67</sup> menulis, karena pemaksaan akan *pertama*, menekan dan

<sup>65</sup> 'Abd al-Rahmân Ibn Nâshir Ibn 'Abd Allâh al-Sa'dî, *Taysîr al-Karîm al-Rahmân fi Tafsîr al-Kalâm al-Mannân*, Beirut: Muassasah al-Risâlah, 2002, cet. I, hal. 111.

<sup>66</sup> 'Abd al-Rahmân Ibn Nâshir Ibn 'Abd Allâh al-Sa'dî, *Manhaj al-Sâlikîn* dalam *al-Majmû'ah al-Kâmilah li Muallafât al-Syaikh 'Abd al-Rahmân Ibn Nâshir al-Sa'dî*, 'Unaizah: Markaz Shâlih Ibn Shâlih al-Tsaqafî, 1990, jilid 12, hal. 78.

<sup>67</sup> Nama lengkapnya adalah 'Abd Allâh Nâshih 'Ulwân. Lahir pada tahun 1928 di kota Aleppo, Suria, dan wafat pada tanggal 29 Agustus 1987 di Jeddah, Arab Saudi. Ia seorang ulama yang sekaligus ahli fikih, juru dakwah dan *murabbî*. Ia juga cukup produktif menulis karya ilmiah. Ada sekitar 44 judul buku yang telah ia tulis semasa hidupnya. Di antara karya ilmiahnya yang paling populer adalah *Tarbiyat al-Aulâd fi al-Islâm*. Karya-karya ilmiahnya yang lain di antaranya adalah *Ahkâm al-Zakâh 'alâ Dhau' al-Madzâhib al-Arba'ah*, *Nizhâm al-Riqq fi al-Islâm*, *Hukm al-Islâm fi Wasâ'il al-I'lâm*, dan *Hurriyat al-I'tiqâd fi al-Syari'ah al-Islâmiyyah*. <http://abdullahelwan/serah.php>.

menghinakan manusia, *kedua*, menghancurkan dan membunuh kepribadian manusia, *ketiga*, mewariskan dan menanamkan kedengkian dalam hati dan jiwa, *keempat*, menyebabkan kebencian, dendam, dan akan melahirkan reaksi balas dendam ketika ada kesempatan untuk membalasnya, *kelima*, memperburuk citra dakwah Islam baik secara internal maupun eksternal, *keenam*, membuat iman yang dipaksa tidak diterima di sisi Allah karena Allah hanya menerima amal yang ikhlas, sedangkan orang terpaksa akan mengerjakan amal karena rasa takut yang menyelimutinya, bukan mengerjakannya secara ikhlas karena Allah. Selama imannya karena terpaksa maka ia tidak diterima.<sup>68</sup>

Mufasir Salafi Kontemporer yang secara eksplisit menyebutkan kebebasan beragama dalam tafsirnya adalah ‘Abd al-Rahmân Ibn Muḥammad al-Dausarî<sup>69</sup> dalam magnum opusnya *Shafwat al-Âtsâr wa al-Mafâhîm min Tafsîr al-Qur`ân al-‘Azhîm*.

Saat menafsirkan ayat ini al-Dausarî menulis, dalam memahami ayat ini, sebagian mufasir dan penulis kontemporer yang berupaya membela Islam bersikap lembek. Mereka memuji-muji Islam dengan adanya kebebasan beragama dan berkeyakinan. Namun pujian mereka sampai melebihi batas sehingga pemahaman mereka melanggar kaidah-kaidah Islam dan syariat. Padahal sebenarnya ayat ini hanya untuk menetapkan tidak adanya pemaksaan dalam beragama Islam bagi orang yang bergama dengan agama yang dibawa Nabi sebelum Nabi Muhammad saw. Namun jika ayat ini dipahami menjadi pelindung bagi orang-orang *mulhid*, murtad, dan

---

[http://islamsyria.com/site/show\\_cvs/549](http://islamsyria.com/site/show_cvs/549), dan [https://ar.wikipedia.org/wiki/عبد\\_الله\\_ناصر\\_علوان](https://ar.wikipedia.org/wiki/عبد_الله_ناصر_علوان).

Diakses 18 April 2020.

<sup>68</sup> ‘Abd Allâh Nâshih ‘Ulwân, *Hurriyat al-I’tiqâd fî al-Syarî’ah al-Islâmiyyah*, t.tp.: Dâr al-Salâm, t.th., hal. 19.

<sup>69</sup> Nama lengkapnya ‘Abd al-Rahmân Ibn Muḥammad Ibn Khalf Ibn ‘Abd Allâh Ibn Fahd Âl Nâdir al-Dausarî. Dari *qabilah* al-Dawâsir. Ia dilahirkan di kota Bahrain tahun 1332 H dan wafat pada 16 Dzûlqa`dah 1399 H di London. Ia tumbuh dan berkembang di Kuwait lalu pindah ke Kerajaan Saudi Arabia. Ia aktif berdakwah dan membantah pemikiran-pemikiran yang merusak dan menyimpang dari Islam. Ia memiliki sejumlah karya ilmiah, di antaranya tafsir *Shafwat al-Âtsâr wa al-Mafâhîm min Tafsîr al-Qur`ân al-‘Azhîm*. Yang dipublikasikan sebagiannya melalui siaran radio di Kerajaan Arab Saudi. Edisi cetaknya hanya baru sampai jilid 9 yang baru selesai dari sûrat al-Mâ`idah. Sulaimân Ibn Nâshir al-Thayyâr, *Hayât al-Dâ`iyah al-Syaikh ‘Abd al-Rahmân Ibn Muḥammad al-Dausarî*, t.tp.: Maktabah al-Rusyd, t.th., hal. 39 dan 447.

orang-orang yang membatalkan perjanjian Islam semisal mereka, maka pemahaman ini tidak bisa dibenarkan.<sup>70</sup>

Ia melanjutkan, bagi orang-orang paganis hanya ada dua pilihan: Islam atau pedang (diperangi). Sedangkan Ahli Kitab, mereka wajib diperangi, bukan untuk memaksa masuk agama Islam, tetapi agar mereka tunduk kepada hukum Islam. Jika mereka mau tunduk kepada hukum Islam dengan tetap memeluk agamanya dan membayar jizyah, maka wajib menghentikan memerangi mereka dengan syarat mereka komitmen menampakkan kehinaan (*al-shaghâr*) dan Islam menjadi agama yang terhormat, tidak boleh merendharkannya.

Adapun orang yang salah paham sehingga memahami bahwa Islam memberikan kebebasan bagi orang-orang *mulhid* yang murtad dari kalangan nasionalis ideologis (*al-qaumiyyîn al-'aqâ'idiiyyîn*), komunis (*al-syuyû'iiyyîn*), eksistensialis (*al-wujûdiiyyîn*), atau orang-orang semacam mereka, maka ini adalah kedustaan atas nama Islam. Karena Rasulullah saw bersabda, “*Barang siapa mengganti agamanya, bunuhlah dia.*”<sup>71</sup> Ini adalah perintah yang berlaku umum untuk membunuh orang murtad dari agamanya, bahkan dari kalangan *Ahl al-Dzimmah*. Sehingga seorang Yahudi atau Nasrani yang mengganti agamanya dengan agama selain Islam wajib dibunuh. Dan juga, Abu Bakar, *khulafâ' al-râsyidîn* pertama, telah memerangi *ahl al-riddah* setelah Rasulullah saw wafat. Para fukaha muslim pada setiap mazhab menulis bab al-riddah yang berisi penjelasan rinci tentang macam-macam orang-orang murtad dan wajibnya membunuh mereka. Rasulullah saw bersabda dalam sebuah hadis sahih,<sup>72</sup> “Darah seorang mukmin tidak halal kecuali karena tiga alasan: janda atau duda yang berzina, membunuh orang lain, dan orang yang meninggalkan agamanya serta melepaskan diri dari jamaah kaum muslim.”<sup>73</sup>

---

<sup>70</sup> ‘Abd al-Rahmân Ibn Muḥammad al-Dausarî, *Shafwat al-Âtsâr wa al-Mafâhîm min Tafsi'r al-Qur`ân al-'Azhîm*, Riyâdh: Dâr al-Mughnî li al-Nasyr wa al-Tauzî', 2004, cet. I, jilid 3, hal. 469-470.

<sup>71</sup> Abû 'Abd Allâh Ibn Muḥammad Ibn Ismâ'îl al-Bukhârî, *Shahîḥ al-Bukhârî*, hal. 743, no. hadis 3017, kitâb *al-Jihâd wa al-Sair*: bâb *Lâ Yu'adzdzabu bi 'Adzâb Allâh*.

<sup>72</sup> Abû 'Abd Allâh Ibn Muḥammad Ibn Ismâ'îl al-Bukhârî, *Shahîḥ al-Bukhârî*, hal. 1701, no. hadis 6878, kitâb *al-Diyât*: bâb *Qaul Allâh anna al-nafs bi al-naf* dan Abû al-Husain Muslim Ibn al-Hajjâj al-Qusyairî al-Naisâbûrî, *Shahîḥ Muslim*, hal. 798, no. hadis 1676, kitâb *al-Qasâmah wa al-Muḥâribîn wa al-Qishâsh wa al-Diyât*: bâb *Mâ Yubâhu bihi Dam al-Muslim*.

<sup>73</sup> ‘Abd al-Rahmân Ibn Muḥammad al-Dausarî, *Shafwat al-Âtsâr wa al-Mafâhîm min Tafsi'r al-Qur`ân al-'Azhîm*, jilid 3, hal. 471.

Sementara itu al-Qâsimî memberikan penafsiran yang sama dengan penafsiran Ibn Katsîr. al-Qâsimî menulis, janganlah kalian memaksa seorang pun untuk masuk agama Islam karena Islam agama yang sudah jelas bukti-bukti kebenarannya. Islam tidak perlu memaksa seorang pun agar mau memeluknya. Tetapi, barang siapa yang diberi petunjuk oleh Allah kepada Islam, dilampirkan dadanya, dan diberi cahaya mata batinnya (*bashîrahnya*) ia akan memeluknya di karena sudah jelas baginya. Sebaliknya, barang siapa yang hatinya telah buta, masuknya ia dalam agama Islam karena terpaksa tidak akan bermanfaat baginya.<sup>74</sup>

Nasîb al-Rifâ'î,<sup>75</sup> yang meringkas kitab tafsir Ibn Katsîr, ketika menafsirkan ayat ini juga menyebutkan penafsiran Ibn Katsîr apa adanya. Namun dengan sedikit catatan kaki yang menganjurkan agar manusia memahami dan mentadabburi Islam sebagaimana yang Allah kehendaki.<sup>76</sup>

Hal senada juga dilakukan oleh al-Thawiyân dalam tafsirnya ketika menafsirkan ayat ini.<sup>77</sup> Hal ini karena salah satu sumber utama kitab tafsirnya adalah tafsir Ibn Katsîr.<sup>78</sup>

Setelah membantah pendapat yang mengatakan bahwa ayat ini *mansûkh* dengan ayat yang mengizinkan perang, 'Izzah Darwazah menulis, kami telah membahas masalah ini ketika memberi catatan pada tafsir *sûrat al-Kâfirûn* tentang kebebasan beragama dalam Islam bagi setiap orang yang beragama. Kami berkesimpulan bahwa prinsip kebebasan beragama yang terkandung dalam *sûrat al-Kâfirûn* ini dan dalam ayat yang sedang kita bahas ini, adalah perkara yang *muḥkam*, tidak *mansûkh*.<sup>79</sup>

<sup>74</sup> Muḥammad Jamâl al-Dîn al-Qâsimî, *Tafsîr al-Qâsimî al-musammâ Mahâsin al-Ta`wîl*, t.tp.: Dâr Ihya` al-Kutub al-'Arabiyyah, 1957, cet. I, jilid 3, hal. 664 dan Abû al-Fidâ' Ismâ'îl Ibn 'Umar Ibn Katsîr al-Qurasyî al-Dimasyqî, *Tafsîr al-Qur`ân al-'Azhîm*, jilid 1, hal. 682.

<sup>75</sup> Nama lengkapnya adalah Muḥammad Nasîb al-Rifâ'î. Pimpinan Jam'iyyah al-Da`wah al-Salafiyyah li al-Shirâth al-Mustaqîm, Aleppo, Suriah. Salah seorang ulama Salafi Suriah, Muḥammad Bahjat al-Baithâr, menyebutkan al-Rifâ'î sebagai Ustâdz Muhaqqiq Salafi. Muḥammad Nasîb al-Rifâ'î, *Taisîr al-'Alî al-Qadîr li Ikhtishâr Tafsîr Ibn Katsîr: al-Taqdîm*, Riyâdh: Maktabah al-Ma`ârif, 1989, jilid 1, hal. 22.

<sup>76</sup> Muḥammad Nasîb al-Rifâ'î, *Taisîr al-'Alî al-Qadîr li Ikhtishâr Tafsîr Ibn Katsîr*, jilid 1, hal. 220.

<sup>77</sup> Aḥmad Ibn Shâlih Ibn Ibrâhîm al-Thawiyân, *Taisîr al-Tafsîr*, Riyâdh: Dâr al-Ḥadhârah li al-Nasyr wa al-Tauzî', 2015, cet. II, hal. 42.

<sup>78</sup> Aḥmad Ibn Shâlih Ibn Ibrâhîm al-Thawiyân, *Taisîr al-Tafsîr*, hal. , .

<sup>79</sup> Muḥammad 'Izzat Darwazah, *al-Tafsîr al-Ḥadîth: Tartîb al-Suwar wa Ḥasab al-Nuzûl*, Beirut: Dâr al-Gharb al-Islâmî, 2000, cet. II, jilid 6, hal. 471-472.

## b. Yûnus/10: 99

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَن 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? (Yûnus/10: 99).*

al-Jazâ`irî menulis, firman Allah swt “وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَن فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ” mengandung dua makna. *Pertama*, Allah menawarkan iman kepada penduduk Mekah, menganjurkannya, dan mencela mereka ketika mereka tidak beriman. Hal ini tidak boleh dipahami bahwa Allah tidak mampu menjadikan mereka semua beriman. Bahkan seandainya Allah berkehendak mereka beriman niscaya mereka pun beriman sebagaimana seandainya Allah menghendaki seluruh penduduk bumi beriman, mereka semua pun akan beriman. *Kedua*, hiburan kepada Rasulullah untuk meringankan rasa sakit dan sedih karena kaumnya tidak beriman. Padahal ia telah mengajak mereka dengan penuh semangat dan sungguh-sungguh siang dan malam. Lalu Allah memberitahukan kepadanya bahwasanya seandainya Allah menghendaki seluruh penduduk bumi beriman niscaya mereka pun pasti beriman. Akan tetapi ini adalah masalah *taklîf* yang akan menyebabkan adanya balasan. Oleh karena itu, mereka hanya ditawarkan untuk beriman tanpa ada paksaan. Barang siapa beriman, ia selamat. Barang siapa yang tidak beriman, ia binasa. Hal ini dibuktikan dengan firman Allah swt “أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا” “مُؤْمِنِينَ”, maksudnya, engkau tidak berhak dan tidak ditugaskan untuk memaksa mereka.<sup>80</sup>

al-Asyqar<sup>81</sup> menulis, “وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَن فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا” berkumpul di atas iman, mereka tidak bercerai-berai dan berselisih dalam hal

<sup>80</sup> Abû Bakr Jâbir al-Jazâ`irî, *Aisar al-Tafâsîr li Kalâm al-‘Alî al-Kabîr*, jilid 2, hal. 510-511.

<sup>81</sup> Nama lengkapnya adalah Muḥammad Ibn Sulaimân Ibn ‘Abd Allâh Ibn Muḥammad al-Asyqar (1349 H – 1430 H). Pernah menjabat sekretaris di Maktabah Wizârat al-Auqâf al-Kuwaitiyyah. Juga pernah menjadi peneliti dan ahli pada penulisan Ensiklopedia Fikih Kuwait. Setelah lulus dari Fakultas Syariah, ia melanjutkan magister, lalu program doktoral di Universitas al-Azhar Kairo. Judul disertasinya adalah *Af’âl al-Rasûl Shallallâhu ‘alaihi wa sallam wa Dalâlatuhâ fî al-Adillah al-Syar’iyyah*. Di antara karya ilmiahnya

iman. Akan tetapi Tuhanmu tidak menghendaki hal itu karena itu menyelisihi maslahat yang diinginkan Allah swt, yaitu hikmah yang sempurna. “أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ” sesungguhnya itu di luar batas kemampuanmu, wahai Muhammad, tidak pula di bawah kekuasaanmu.<sup>82</sup>

c. Hûd/11: 28

قَالَ يَقَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَعَآتَنِي رَحْمَةً مِّن عِنْدِهِ  
فَعَمَّيْتُ عَلَيْكُمْ أَنْزِلُكُمْوهَا وَأَنْتُمْ لَهَا كَرِهُونَ

*Nuh berkata: "Hai kaumku, bagaimana pikiranmu, jika aku ada mempunyai bukti yang nyata dari Tuhanku, dan diberinya aku rahmat dari sisi-Nya, tetapi rahmat itu disamakan bagimu. Apakah akan kami paksakan kamu menerimanya, padahal kamu tiada menyukainya?" (Hûd/11: 28)*

Ketika menafsirkan ayat ini al-Qâsimî menulis, “أَنْزِلُكُمْوهَا وَأَنْتُمْ لَهَا” maksudnya adalah apakah kami akan memaksa dan menekan kalian untuk menerimanya dan menjadikannya petunjuk sementara kalian tidak menyukainya dan tidak memilihnya. Padahal tidak boleh ada pemaksaan dalam beragama.<sup>83</sup>

Sementara al-Qinnûjî<sup>84</sup> menulis penafsiran lain dalam karya tafsirnya, makna ayat ini adalah beritahukan kepadaku, jika aku berada di atas bukti nyata yang menunjukkan kebenaran kenabian, hanya saja itu masih samar menurut pandangan kalian, apakah

adalah *al-Wâdhih fî Ushûl al-Fiqh li al-Mubtadi`în* dan *Zubdat al-Tafsîr* ringkasan kitab tafsir *Fath al-Qadîr* karya al-Syaukânî. <https://islamhouse.com/ar/author/175351/>. Diakses 2 April 2020.

<sup>82</sup> Muḥammad Sulaimân ‘Abd Allâh al-Asyqar, *Zubdat al-Tafsîr bi Hâmisy Mushḥaf al-Madînah al-Munawwarah*, Qatar: Wizârat al-Auqâf wa al-Syu`ûn al-Islâmiyyah, 2007, hal. 220.

<sup>83</sup> Muḥammad Jamâl al-Dîn al-Qâsimî, *Tafsîr al-Qâsimî al-musammâ Mahâsin al-Ta`wîl*, jilid 9, hal. 3430.

<sup>84</sup> Nama lengkapnya adalah Abû al-Thayyib Shiddîq Khân Ibn Ḥasan Ibn ‘Alî Ibn Luthf Allâh al-Ḥusainî al-Bukhârî al-Qinnûjî al-Hindî. Termasuk ulama hadis, tafsir, dan ushûl fiqh. Dilahirkan tanggal 19 Jumâdâ al-Ûlâ 1248 H di Bareilly, Uttar Pradesh, India. Ia ulama yang sangat produktif berkat kemampuannya yang luar biasa dalam menulis. Karya ilmiahnya berjumlah 222 kitab. 56 kitab di antaranya dalam bahasa Arab. Di antara karya ilmiahnya adalah *Fath al-Bayân fî Maqâshid al-Qur`ân*, ‘*Aun al-Bârî bi Hill Adillat al-Bukhârî*, *Syarḥ Iktishâr Muslim li al-Mundzirî*, dan *Misk al-Khitâm Syarḥ Bulûgh al-Marâm*. Abû al-Thayyib Shiddîq Ibn Ḥasan Ibn ‘Alî al-Ḥusainî al-Qinnûjî al-Bukhârî, *Fath al-Bayân fî Maqâshid al-Qur`ân*, Beirut: Maktabah al-‘Ashriyyah, 1992, jilid 1, hal. 6-7.

mungkin kami akan memaksa kalian untuk mengetahuinya sedangkan kalian tidak menyukainya dan tidak merenungkannya. Sesungguhnya tidak ada yang bisa melakukannya kecuali oleh Allah 'Azza wa Jalla.<sup>85</sup>

d. 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 الْوُجُوهَ ۚ 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. (al-Kahf/18: 29)*

Ketika menafsirkan ayat ini, al-'Adawî<sup>86</sup> menulis, makna ayat ini adalah katakanlah wahai Muhammad, kepada orang-orang yang kami lalaikan hati mereka dari mengingat Kami: wahai manusia! Kebenaran itu berasal dari Tuhanmu. Dia lah yang memberikan *taufiq* dan yang melantarkan manusia. Dia lah yang memberikan petunjuk dan menyesatkan manusia. Dia memberikan petunjuk kepada siapa saja yang dikehendaki-Nya sehingga ia beriman. Dia yang menyesatkan siapa saja yang dikehendaki-Nya sehingga ia menjadi kafir. Aku tidak bertanggung jawab sedikit pun terhadap pilihan masing-masing orang. Allah memberikan kebenaran kepada

<sup>85</sup> Abû al-Thayyib Shiddîq Ibn Ḥasan Ibn 'Alî al-Ḥusain al-Qinnûjî al-Bukhârî, *Fath al-Bayân fî Maqâshid al-Qur`ân*, jilid 6, hal. 169.

<sup>86</sup> Nama lengkapnya adalah Abû 'Abd Allâh Mushthafâ Ibn al-'Adawî. Dilahirkan tahun 1374 H di Minyet Samannoud, al-Dakhiliyah, Mesir. Latar belakang pendidikan asalnya adalah teknik, tepatnya mekanika teknik. Setelah itu belajar langsung kepada ulama hadis Yaman, Muqbil Ibn Hâdî al-Wâdi'î, selama empat tahun. Ia mendirikan masjid kecil di tempat kelahirannya dan ia mulai mengajar di masjid tersebut di bidang ilmu hadis, tafsir dan fikih. Ia juga produktif menghasilkan karya ilmiah. Di antara karya ilmiahnya adalah *al-Jâmi' li Ahkâm al-Nisâ'*, *al-Bayân fî Ma'ânî Kalimât al-Qur`ân*, *al-Nûr al-Sârî fî Syarḥ Shahîḥ al-Bukhârî*, dan *al-Tashîl li Ta'wîl al-Tanzîl*. [https://ar.wikipedia.org/wiki/مصطفى\\_العدوي](https://ar.wikipedia.org/wiki/مصطفى_العدوي) dan <http://mostafaaladwy.com/pageother-1120.html>. Diakses 2 April 2020.

siapa saja yang dikehendaki-Nya sekalipun ia orang lemah. Dia menghalangi kebenaran dari siapa saja yang dikehendaki-Nya sekalipun ia orang kuat dan kaya. Aku tidak akan mengusir orang-orang mukmin karena mengikuti hawa nafsu kalian. Jika kalian mau, silakan beriman. Dan jika kalian mau, silakan kafir. Ini bukan keringanan dan pilihan antara iman dan kafir, tetapi ini adalah ancaman dan peringatan keras. Artinya, jika kalian kafir, neraka telah disiapkan untuk kalian, dan jika kalian beriman, bagi kalian surga.<sup>87</sup>

Saat menjelaskan firman Allah swt “*fa man syâ`a falyu`min wa man syâ`a falyakfur*”, al-Syinqîthî menulis, *zhâhir* ayat ini, berdasarkan teks bahasa Arabnya, bermakna memberikan pilihan (*al-takhyîr*) antara *kufir* (kekafiran) dan iman. Tetapi, maksud dari ayat ini bukanlah *al-takhyîr*. Maksud sebenarnya dari ayat ini adalah ancaman (*al-tahdîd*) dan menakut-nakuti (*al-takhwîf*). Ancaman dengan dengan ungkapan yang nampaknya memberikan pilihan adalah salah satu bentuk ungkapan yang digunakan dalam bahasa Arab.

Dalil dari Al-Qur`an bahwa maksud ayat ini sebagai ancaman dan untuk menakut-nakuti adalah lanjutan ayat setelahnya,

إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ  
كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا

*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.* (al-Kahf/18: 29)

Ini adalah dalil yang paling jelas bahwa maksud ayat ini adalah sebagai ancaman dan untuk menakut-nakuti. Karena, kalau seandainya maksud ayat ini untuk memberikan pilihan antara *kufir* dan iman, tidak akan ada ancaman dengan azab yang pedih bagi orang-orang zalim, yang maksudnya di sini adalah orang-orang

---

<sup>87</sup> Abû ‘Abd Allâh Mushthafâ Ibn al-‘Adawî, *al-Tashîl li Ta`wil al-Tanzîl Tafsîr Sûrat al-Kahfî Su`âl wa Jawâb*, Thantha: Maktabah Makkah, 2004, cet. III, hal. 131.

kafir berdasarkan ayat “*wa man syâ`a falyakfur*”. Dan ini sudah sangat jelas.<sup>88</sup>

e. al-Kâfirûn/109: 1-6

قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ ﴿١﴾ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ﴿٢﴾ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ ﴿٣﴾ وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدْتُمْ ﴿٤﴾ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ ﴿٥﴾ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ﴿٦﴾

*Katakanlah: "Hai orang-orang kafir. Aku tidak akan menyembah apa yang kamu sembah. Dan kamu bukan penyembah Tuhan yang aku sembah. Dan aku tidak pernah menjadi penyembah apa yang kamu sembah, dan kamu tidak pernah (pula) menjadi penyembah Tuhan yang aku sembah. Untukmu agamamu, dan utukkulah, agamaku". (al-Kâfirûn/109: 1-6)*

Saat menafsirkan surat ini, ‘Izzah Darwazah menulis, surat ini mengandung prinsip qurani yang agung sejak periode awal dakwah Rasulullah dalam menetapkan kebebasan beragama, beribadah, dan berdakwah untuk menghormatinya serta mengajak manusia untuk bersikap obyektif dan berlaku adil di antara mereka berkaitan dengan kebebasan-kebebasan tersebut.

Penting disebutkan di sini, bahwa prinsip ini bukan hanya ditetapkan dalam surat ini saja atau pada fase Mekah saja saat Nabi saw masih lemah dan kaum muslim masih sedikit dan tertindas, tetapi juga ditetapkan dalam banyak ayat *Makkiyyah* dan dengan gaya bahasa yang beraneka ragam. Seperti dapat dipahami dari ayat-ayat berikut:

إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَذِهِ الْبَلَدَةِ الَّذِي حَرَّمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ ﴿١١﴾ وَأَنْ أَتْلُوا الْقُرْآنَ فَمَنْ أَهْتَدَىٰ فَأِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ ۗ وَمَنْ ضَلَّ فَقُلْ إِنَّمَا أَنَا مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١٢﴾

*Aku hanya diperintahkan untuk menyembah Tuhan negeri ini (Mekah) Yang telah menjadikannya suci dan kepunyaan-Nya-lah segala sesuatu, dan aku diperintahkan supaya aku termasuk orang-orang yang berserah diri. Dan supaya aku membacakan Al Quran*

<sup>88</sup> Muḥammad al-Amîn Ibn Muḥammad al-Mukhtâr al-Jaknî al-Syinqîthî, *Adhwâ` al-Bayân fî Idhâh al-Qur`ân bi al-Qur`ân*, jilid 4, hal. 119-120.

(kepada manusia). Maka barangsiapa yang mendapat petunjuk maka sesungguhnya ia hanyalah mendapat petunjuk untuk (kebaikan) dirinya, dan barangsiapa yang sesat maka katakanlah: "Sesungguhnya aku (ini) tidak lain hanyalah salah seorang pemberi peringatan". (al-Naml/27: 91-92)

قُلْ إِنَّمَا يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ وَاحِدٌ ۖ فَهَلْ أَنتُمْ مُسْلِمُونَ ﴿١٧٨﴾ فَإِن تَوَلَّوْا فَعُقَلْ  
 ءَاذَنْتُكُمْ عَلَىٰ سَوَاءٍ ۖ وَإِن أَدْرَىٰ أَقْرَبُ أَمْ بَعِيدٌ مَّا تُوعَدُونَ ﴿١٧٩﴾ إِنَّهُ يَعْلَمُ الْجَهْرَ  
 مِنَ الْقَوْلِ وَيَعْلَمُ مَا تَكْتُمُونَ ﴿١٨٠﴾ وَإِن أَدْرَىٰ لَعَلَّهُ فِتْنَةٌ لَّكُمْ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ

Katakanlah: "Sesungguhnya yang diwahyukan kepadaku adalah: "Bahwasanya Tuhanmu adalah Tuhan Yang Esa. maka hendaklah kamu berserah diri (kepada-Nya)". Jika mereka berpaling, maka katakanlah: "Aku telah menyampaikan kepada kamu sekalian (ajaran) yang sama (antara kita) dan aku tidak mengetahui apakah yang diancamkan kepadamu itu sudah dekat atau masih jauh?". Sesungguhnya Dia mengetahui perkataan (yang kamu ucapkan) dengan terang-terangan dan Dia mengetahui apa yang kamu rahasiakan. Dan aku tiada mengetahui, boleh jadi hal itu cobaan bagi kamu dan kesenangan sampai kepada suatu waktu. (al-Anbiyâ`/21: 108-111)

Prinsip ini juga ditetapkan dalam banyak ayat Madaniyyah, seperti ayat berikut:<sup>89</sup>

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ۗ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ۚ فَمَن 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. (al-Baqarah/2: 256)

<sup>89</sup> Muḥammad ‘Izzat Darwazah, *al-Tafsîr al-Ḥadîts: Tartîb al-Suwar wa Hasab al-Nuzûl*, jilid 2, hal. 27-28.

## B. Konsep Kebebasan Beragama Menurut Pandangan Muhammad Ibn Shâlih Al-‘Utsaimîn

al-‘Utsaimîn tidak menulis buku khusus tentang kebebasan beragama. Untuk mengetahui konsep kebebasan beragama menurut pandangannya, harus menelusuri dalam buku-bukunya yang sangat banyak.

Konsep kebebasan beragama menurut pandangan al-‘Utsaimîn dapat dilihat jelas di beberapa bukunya. Di antaranya:

1. *Majmu’ Fatâwâ wa Rasâ’il Fadhîlat al-Syaikh Muhammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn* (jilid 3, hal. 99-100),
2. *Fatâwâ Arkân al-Islâm* (hal. 195),
3. *Fath Dzî al-Jalâl wa al-Ikrâm bi Syarh Bulûgh al-Marâm* (jilid 5, hal. 315-322),
4. *al-Syarh al-Mumti’ ‘alâ Zâd al-Mustaqni’* (jilid 14, hal. 441),
5. *Mudzakkirat Fiqh* (jilid 4, hal. 43-46)
6. *Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm: Sûrat al-Baqarah* (ayat 256),
7. *Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm: Sûrat Âli ‘Imrân* (ayat 86 dan 90),
8. *Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm: Sûrat al-Nisâ`* (ayat 137), dan
9. *Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm: Sûrat al-Kahf* (ayat 29).

Namun, dari beberapa karya al-‘Utsaimîn di atas, yang secara eksplisit menyinggung kebebasan beragama hanya dalam dalam tiga buku, yaitu *Majmu’ Fatâwâ wa Rasâ’il Fadhîlat al-Syaikh Muhammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn* (jilid 3, hal. 99-100), dan *Fatâwâ Arkân al-Islâm* (hal. 195). Juga dalam fatwa-fatwanya yang terdapat dalam buku-buku yang menulis fatwanya yang tidak tercantum dalam kumpulan buku fatawanya, seperti *al-‘Awâshim mimmâ fî Kutub Sayyid Quthb min al-Qawâshim* karya Rabî’ Ibn Hâdî ‘Umair al-Madkhalî hal. 56-57 dan *Zahr al-Basâtîn min Mawâqif al-‘Ulamâ’ wa al-Rabbâniyyîn* karya Sayyid Ibn Hûsain al-‘Affânî hal. 198-200.

Oleh karena itu, penulis akan mengutip secara lengkap teks fatwa al-‘Utsaimîn dari ketiga buku tersebut. Adapun penafsiran al-‘Utsaimîn tentang ayat-ayat kebebasan beragama dalam buku-buku tafsirnya akan dibahas di pembahasan khusus tentang hal tersebut.

Adapun buku *Fath Dzî al-Jalâl wa al-Ikrâm bi Syarh Bulûgh al-Marâm* (jilid 5, hal. 315-322), *al-Syarh al-Mumti’ ‘alâ Zâd al-Mustaqni’* (jilid 14, hal. 441), dan *Mudzakkirat Fiqh* (jilid 4, hal. 43-46) membahas masalah *hukm al-murtadd* dalam fikih Islam.

### 1. Fatwa Muhammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn tentang Kebebasan Beragama

Teks asli fatwanya adalah sebagai berikut:

وهذا سؤال أيضا وجه لفضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين:

يا شيخ ! ما رأيكم فيمن يقول : (الإسلام لا يقرر حرية العبادة لأتباعه وحدهم إنما يقرر هذا الحق لأصحاب ديانات مخالفة ويكلف المسلمين أن يدافعوا عن هذا الحق للجميع ، ويأذن لهم في القتال تحت هذه الراية - راية ضمان الحرية للجميع المتدينين - ، وبذلك يحقق أنه نظام عالمي حر يستطيع الجميع أن يعيش في ظله آمنين مستمتعين بحرياتهم الدينية على قدم المساواة مع المسلمين وفي حماية المسلمين) ؟

فأجاب فضيلته قائلاً:

(الحمد لله رب العالمين ، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وأصحابه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

هناك قاعدة شرعية وعقلية تقول : من ادعى شيئاً فعليه الدليل.

فهذا الرجل الذي يدعي أن الناس أحرار في أديانهم وأنهم يختارون من الأديان ما يريدون ، وأنهم إذا اختاروا ديناً غير الإسلام فهم كأهل الإسلام ، لأن كلا له حرته ، نقول له : هذه دعوى فأت لها بدليل ، فإن لم تأت بدليل فإنها باطلة بالنص والإجماع.

قال الله تبارك وتعالى : { أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ \* مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ } وقال تعالى : { أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ... } ، وقال تعالى : { قُلْ لَا يَسْتَوِي الْحَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْحَبِيثِ } ، وقال الله تبارك وتعالى في المؤمنين أنفسهم : { لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلْ أُولَئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِنَ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدِ وَقَاتَلُوا وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ }

فهذا القائل لهذه المقالة نقول : إنه مدع ، والمدعي عليه البينة، وهذه الدعوى مردودة بالقرآن وبإجماع المسلمين على ذلك ، صحيح أن الإنسان لا يجبر على الدين الإسلامي إذا بذل الجزية واستكان للدين الإسلامي وذل أمامه ، فإننا لا نلزمه أن يتدين ، ولكننا نعلم أن مأواه جهنم وبئس المصير، أما إذا نابذ ولم يخضع لحكم

الإسلام في بذل الجزية وعدم العدوان على الإسلام وأهله ، فإننا نقاتله حتى تكون كلمة الله هي العليا، نقاتله بأمر ربنا الذي خلقنا والذي خلقهم ، والله عز وجل يقول: { الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا } وقال: { وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ } وكل من دان بغير دين الإسلام الذي بعث الله به محمدا صلى الله عليه وسلم فهو خاسر، ولا ينفعه تدينه هذا، بل هو من أصحاب النار، حتى إن النبي صلى الله عليه وسلم قال عن اليهود والنصارى مع أنهم أهل كتاب : إذا سمعوا بمحمد صلى الله عليه وسلم ثم لم يؤمنوا ويتبعوه فإنهم يكونون من أصحاب النار، فعلى هذا القائل أن يراجع نفسه ، وأن يحكم عقله ، وأن يتقي ربه ، وألا يكون جمادا لا يفرق بين الخبيث والطيب ، وبين المؤمن التقى والكافر الشقي).

يا شيخ ! ما حكم من يقول هذا؟

(حكمه أن يبلغ ويبين له الحق ، فإن اهتدى، فذلك المطلوب، وإن لم يهتد، فلولاة الأمور أن يجروا عليه ما يقتضيه الشرع الإسلامي، ما يقتضيه الدين الإسلامي) اهـ.<sup>90</sup>

Terjemahan teks fatwa di atas adalah sebagai berikut:

Ada pertanyaan ditujukan kepada Muḥammad Ibn Shālih al-Utsaimîn:

Syaikh, apa pendapat Anda mengenai orang yang mengatakan, “Islam tidak menetapkan kebebasan beribadah untuk para pemeluknya saja, tetapi juga untuk para pemeluk agama lain dan mewajibkan kaum muslim untuk membela hak ini bagi semua dan mengizinkan mereka untuk berperang di bawah panji ini, panji yang menjamin kebebasan bagi semua orang beragama. Dengan begitu Islam menjadi sistem dunia bebas yang semua orang dapat hidup di bawah naungannya dengan aman menikmati kebebasan beragama mereka secara setara bersama umat Islam dan dalam perlindungan mereka?”

<sup>90</sup> Rabî' Ibn Hâdî 'Umair al-Madkhalî, *al-'Awâshim mimmâ fi Kutub Sayyid Quthb min al-Qawâshim*, Kairo: Dâr al-Minhâj, 2008, cet. I, hal. 56-57 dan Sayyid Ibn Ḥusain al-'Affânî, *Zahr al-Basâtin min Mawâqif al-'Ulamâ' wa al-Rabbâniyyin*, Kairo: Dâr al-'Affânî, t.th, jilid 3, hal. 198-200.

Ia menjawab:

Segala puji bagi Allah Tuhan semesta alam. Semoga shalawat dan salam selalu terlimpahkan kepada Nabi kita Muhammad, beserta keluarga, para sahabat dan orang-orang yang mengikutinya dengan baik sampai hari kiamat.

Ada kaidah *syar'iyah* dan logika yang mengatakan: barang siapa mengklaim sesuatu maka ia harus mendatangkan dalilnya. Orang yang mengklaim bahwa semua orang bebas dalam beragama, mereka bebas memilih agama apa saja yang mereka mau, dan jika mereka memilih agama selain Islam maka mereka sama seperti umat Islam; karena masing-masing memilih kebebasan untuk memilih agamanya.

Kami katakan kepadanya: Klaim ini silakan datangkan dalilnya. Kalau Anda tidak mendatangkan dalilnya maka itu adalah klaim batil berdasarkan *nash* dan *ijmâ'* (konsensus). Allah swt berfirman:

أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ ﴿٣٥﴾

*Maka apakah patut Kami menjadikan orang-orang Islam itu sama dengan orang-orang yang berdosa (orang kafir)? (al-Qalam/68:35)*

أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ ﴿٣٨﴾

*Apakah orang-orang beriman itu sama dengan orang-orang yang fasik? Mereka tidak sama. (al-Sajdah/32:18)*

قُلْ لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ فَاتَّقُوا اللَّهَ يَأُولِي  
الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿١١٠﴾

*Katakanlah: "Tidak sama yang buruk dengan yang baik, meskipun banyaknya yang buruk itu menarik hatimu, maka bertakwalah kepada Allah hai orang-orang berakal, agar kamu mendapat keberuntungan". (al-Mâ'idah/5: 100)*

Allah berfirman tentang orang-orang beriman sendiri:

لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَتْلَ أَوْلِيَّتِكَ أَكْبَرُ دَرَجَةً مِنَ الَّذِينَ  
أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدُ وَقَتَّلُوا وَلَا وَعَدَ اللَّهُ الْخُسْفَىٰ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿١٢٠﴾

*Tidak sama di antara kamu orang yang menafkahkan (hartanya) dan berperang sebelum penaklukan (Mekah). Mereka lebih tinggi derajatnya daripada orang-orang yang menafkahkan (hartanya) dan berperang sesudah itu. Allah menjanjikan kepada masing-masing*

*mereka (balasan) yang lebih baik. Dan Allah mengetahui apa yang kamu kerjakan. (al-Hadîd/57: 10)*

Berkaitan dengan orang yang mengatakan pernyataan di atas, kami katakan: ia seorang pengklaim dan orang yang mengklaim harus mendatangkan bukti. Klaim ini tertolak dengan Al-Qur'an dan ijma' umat Islam atas hal itu. Benar bahwa orang tidak boleh dipaksa untuk beragama Islam jika ia membayar jizyah, tunduk kepada agama Islam, dan merendahkan diri di hadapannya. Kami tidak memaksanya untuk memeluknya. Akan tetapi kami tahu bahwa tempatnya kelak adalah neraka jahanam dan itu adalah seburuk-buruk tempat kembali. Adapun jika ia menentang dan tidak tunduk kepada hukum Islam dalam membayar jizyah dan dalam hal tidak menyerang Islam dan memeluknya maka kami akan memerangnya hingga kalimat Allah menjadi yang tertinggi. Kami akan memerangnya berdasarkan perintah Tuhan kami yang menciptakan kami dan mereka. Allah swt berfirman:

... الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ  
الْإِسْلَامَ دِينًا ... ﴿٣﴾

*Pada hari ini telah Kusempurnakan untuk kamu agamamu, dan telah Ku-cukupkan kepadamu nikmat-Ku, dan telah Ku-ridhai Islam itu jadi agama bagimu. (al-Mâ'idah/5: 3)*

وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿٨٥﴾

*Barangsiapa mencari agama selain agama Islam, maka sekali-kali tidaklah akan diterima (agama itu) daripadanya, dan dia di akhirat termasuk orang-orang yang rugi. (Âli 'Imrân/3: 85)*

Barang siapa yang beragama dengan selain agama Islam yang Allah mengutus Muhammad saw dengannya maka ia adalah orang yang merugi. Agama pilihannya tidak bermanfaat untuknya, bahkan ia termasuk penghuni neraka. Hingga Nabi saw bersabda tentang Yahudi dan Nasrani, padahal mereka ahli kitab, jika mereka pernah mendengar tentang Muhammad saw kemudian mereka tidak beriman dan mengikutinya maka mereka termasuk calon penghuni neraka. Orang yang mengatakan pernyataan di atas harus memeriksa dirinya sendiri, akal nya dan bertakwa kepada Tuhannya dan jangan menjadi seperti batu yang tidak bisa membedakan antara hal yang buruk dengan yang baik dan antara orang beriman bertakwa dengan orang kafir lagi sengsara.

Wahai Syaikh, apa hukum orang yang memberikan pernyataan seperti pernyataan itu?

“Hukumnya, kebenaran harus disampaikan dan dijelaskan kepadanya, jika ia mendapatkan petunjuk maka itu yang diharapkan. Tetapi jika ia tidak mendapatkan petunjuk, maka pihak berwenang harus memberlakukan konsekwensi dari syariat dan hukum Islam kepadanya.”

## 2. Fatwa Muhammad Ibn Shâlih al-Utsaimîn tentang Kafirnya Orang yang Membolehkan Kebebasan Beragama

Teks asli fatwanya adalah sebagai berikut:

(٤٥٩) وسئل فضيلة الشيخ: نسمع ونقرأ كلمة: "حرية الفكر"، وهي دعوة إلى حرية الاعتقاد، فما تعليقكم على ذلك؟ .

فأجاب بقوله: تعليقنا على ذلك أن الذي يجيز أن يكون الإنسان حر الاعتقاد، يعتقد ما شاء من الأديان فإنه كافر؛ لأن كل من اعتقد أن أحدًا يسوغ له أن يتدين بغير دين محمد، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فإنه كافر بالله - عز وجل - يستتاب، فإن تاب وإلا وجب قتله.

والأديان ليست أفكارًا، ولكنها وحي من الله - عز وجل - ينزله على رسله، ليسير عباده عليه، وهذه الكلمة - أعني كلمة فكر - التي يقصد بها الدين: يجب أن تحذف من قواميس الكتب الإسلامية؛ لأنها تؤدي إلى هذا المعنى الفاسد، وهو أن يقال عن الإسلام: فكر، والنصرانية فكر، واليهودية فكر - وأعني بالنصرانية التي يسميها أهلها بالمسيحية - فيؤدي إلى أن تكون هذه الشرائع مجرد أفكار أرضية يعتنقها من شاء من الناس، والواقع أن الأديان السماوية أديان سماوية من عند الله - عز وجل - يعتنقها الإنسان على أنها وحي من الله تعبد بها عباده، ولا يجوز أن يطلق عليها "فكر" .

وخلاصة الجواب: أن من اعتقد أنه يجوز لأحد أن يتدين بما شاء وأنه حر فيما يتدين به فإنه كافر بالله - عز وجل - لأن الله تعالى يقول: {وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ} . ويقول: {إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ} . فلا يجوز لأحد أن يعتقد

أن دينًا سوى الإسلام جائز يجوز للإنسان أن يتعبد به بل إذا اعتقد هذا فقد صرح أهل العلم بأنه كافر كفرًا مخرجًا عن الملة.<sup>91</sup>

Terjemahan fatwa di atas adalah sebagai berikut:

(459) Ada pertanyaan ditujukan kepada Muḥammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn:

Kami mendengar dan membaca istilah ‘kebebasan berpikir’. Istilah ini mengajak kepada kebebasan berkeyakinan. Bagaimana komentar Anda atas istilah tersebut?

Ia menjawab: Komentar kami atas istilah tersebut, bahwa orang yang membolehkan orang bebas berkeyakinan, sehingga meyakini agama apa saja yang ia kehendaki, orang seperti itu adalah orang kafir. Karena setiap orang yang meyakini bahwa ada seseorang yang boleh beragama dengan selain agama Muhammad saw, maka dia kafir kepada Allah ‘Azza wa Jalla yang harus diminta bertaubat. Jika ia bertaubat maka taubatnya diterima. Tetapi, jika tidak mau bertaubat, ia harus dibunuh.

Karena, agama berbeda dengan pemikiran. Agama merupakan wahyu dari Allah ‘Azza wa Jalla yang diturunkan kepada para Rasul-Nya agar para hamba-Nya berjalan di atasnya. Kata ini, pemikiran yang maksudnya agama, harus dihapus dari kamus buku-buku Islam. Karena ia menyebabkan pengertian yang rusak. Karena pengertian yang rusak ini, akan ada yang berkata bahwa Islam, Nasrani dan Yahudi, semua itu adalah pemikiran. Pengertian ini menyebabkan syariat-syariat agama ini dianggap hanya sekadar pemikiran manusia yang boleh dipeluk oleh siapa saja yang menginginkannya. Padahal kenyataannya, agama-agama tersebut adalah agama samawi yang bersumber dari Allah ‘Azza wa Jalla, yang diyakini manusia sebagaimana wahyu dari Allah sebagai sarana beribadah kepada Allah oleh hamba-hamba-Nya. Agama-agama samawi tersebut tidak boleh disebut sebagaimana pemikiran.

---

<sup>91</sup> Muḥammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn, *Majmu’ Fatâwâ wa Rasâil Fadhîlat al-Syaikh Muḥammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn*, Riyâdh: Dâr al-Wathan li al-Nasyr, 1413 H, cet. Terakhir, jilid 3, hal. 99; Muḥammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn, *Fatâwâ Arkân al-Islâm*, Riyâdh: Dâr al-Tsurayyâ li al-Nasyr, 1422 H, cet. I, hal. 195; Khâlid Ibn ‘Abd al-Rahmân al-Juraisî (ed.), *al-Fatâwâ al-Syar’iyyah fî al-Masâil al-Ashriyyah min Fatâwâ ‘Ulamâ’ al-Balad al-Haram*, t.tp., Muassasah al-Juraisî, 1999, cet. I, hal. 1653-1654; Rabî’ Ibn Hâdî ‘Umair al-Madkhalî, *al-‘Awâshim mimmâ fî Kutub Sayyid Quthb min al-Qawâshim*, hal. 55-56; dan Sayyid Ibn Ḥusain al-‘Affânî, *Zahr al-Basâtîn min Mawâqif al-‘Ulamâ’ wa al-Rabbâniyyîn*, jilid 3, hal. 197-198.

Kesimpulannya, barang siapa yang meyakini seseorang boleh beragama dengan agama apa saja dan ia bebas memilih agama apa saja yang dikehendakinya, maka dia adalah orang yang kafir kepada Allah 'Azza wa Jalla, karena Allah Ta'âlâ berfirman,

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

Barangsiapa mencari agama selain agama Islam, maka sekali-kali tidaklah akan diterima (agama itu) daripadanya, dan dia di akhirat termasuk orang-orang yang rugi. (Âli 'Imrân/3: 85) ... dan,

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ

Sesungguhnya agama (yang diridhai) disisi Allah hanyalah Islam. (Âli 'Imrân/3: 19)

Oleh karena itu, siapa pun tidak boleh meyakini ada selain agama Islam yang boleh menjadi sarana beribadah bagi manusia. Jika ia meyakini, para ulama dengan tegas menyatakan bahwa orang seperti itu kafir yang membuatnya keluar dari agama Islam.

### 3. Hukum Murtad Menurut Pandangan Muḥammad Ibn Shâlih al-'Utsaimîn

Dalam *Mudzakkirat Fiqh*,<sup>92</sup> al-'Utsaimîn menulis, murtad secara bahasa berarti kembali (*al-râji*). Sedangkan secara terminologi, orang murtad adalah orang yang kafir setelah masuk Islam. Dari definisi tersebut, orang kafir asli seperti Yahudi, Nasrani dan penganut *duhriyyah* (*al-Duhrî*)<sup>93</sup> tidak masuk dalam cakupan orang murtad.

Hukum orang murtad: diajak supaya bertaubat dan kembali dari kekafirannya. Jika ia kembali dan bertaubat kepada Allah maka kita tidak menghukumnya dengan *ta'zîr*, karena menghukumnya dengan *ta'zîr* akan membuatnya lari dari Islam, kita justru menerima pertaubatannya kembali kepada Islam. Kalau ia menolak kembali kepada Islam, maka ia diminta bertaubat selama masa tiga hari. Kalau ia mau bertaubat maka itu yang diharapkan. Kalau ia tetap menolak

<sup>92</sup> Muḥammad Ibn Shâlih Ibn 'Utsaimîn, *Mudzakkirat Fiqh*, Kairo: Dâr al-Ghad al-Jadîd, 2007, cet. I, jilid 4, hal. 43 dan Muḥammad Ibn Shâlih Ibn 'Utsaimîn, *Fatḥh Ḍẓî al-Jalâl wa al-Ikrâm bi Syarḥ Bulûgh al-Marâm*, Kairo: al-Maktabah al-Islâmiyyah, 2006, cet. I, jilid 5, hal. 316.

<sup>93</sup> *al-Duhrî* adalah orang mulhid yang tidak beriman kepada hari akhirat dan yang berpendapat bahwa masa (waktu) dunia akan kekal. Abû al-Fatḥh Muḥammad Ibn 'Abd al-Karîm al-Syahrastânî, *al-Milal wa al-Nihâl*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992, cet. II, hal. 4.

bertaubat, ia dijatuhi hukuman bunuh dengan status sebagai orang kafir, bukan sebagai *hadd* baginya. Ketika begitu keadaannya, ia tidak dimandikan, tidak dikafani, tidak dishalati, tidak dikubur di pekuburan kaum Muslim, dan tidak didoakan agar mendapatkan rahmat dan ampunan dari Allah karena ia telah kafir. Allah swt berfirman,

وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰ أَحَدٍ مِّنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِ ۚ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ  
وَرَسُولِهِ ۚ وَمَاتُوا وَهُمْ فَاسِقُونَ ﴿٨٤﴾

*Dan janganlah kamu sekali-kali menyembahyangkan (jenazah) seorang yang mati di antara mereka, dan janganlah kamu berdiri (mendoakan) di kuburnya. Sesungguhnya mereka telah kafir kepada Allah dan Rasul-Nya dan mereka mati dalam keadaan fasik. (al-Taubah/9: 84)*

Sedangkan sebab-sebab yang menjadikan orang murtad ada banyak sekali. Namun menurut al-'Utsaimîn, kalau sebab kemurtadan dan kekafirannya karena persoalan ilmiah, adalah karena mengingkari (*al-jahd*) dan kalau sebabnya karena persoalan amaliah, adalah karena sombong (*al-istikbâr*).<sup>94</sup>

Pandangannya yang menyatakan bahwa orang murtad dijatuhi hukuman bunuh bersandar kepada beberapa riwayat hadis.

*Pertama,*

لَا يَجِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُّسْلِمٍ، يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّي رَسُولُ اللَّهِ، إِلَّا بِأَخْدَى ثَلَاثٍ:  
النَّفْسِ بِالنَّفْسِ، وَالثَّيِّبِ الزَّانِي، وَالْمَارِقِ مِنَ الدِّينِ التَّارِكِ لِلْجَمَاعَةِ.<sup>95</sup>

*Darah seorang muslim -yang bersaksi bahwasanya tiada Tuhan kecuali Allah dan bahwasanya aku adalah utusan Allah- tidak halal kecuali karena tiga alasan: membunuh orang lain, janda atau duda yang berzina, dan orang yang meninggalkan agamanya serta melepaskan diri dari jamaah kaum muslim.*

<sup>94</sup> Muḥammad Ibn Shâlih Ibn 'Utsaimîn, *Mudzakkirat Fiqh*, jilid 4, hal. 44 dan Muḥammad Ibn Shâlih Ibn 'Utsaimîn, *Fath Dzî al-Jalâl wa al-Ikrâm bi Syarh Bulûgh al-Marâm*, jilid 5, hal. 316.

<sup>95</sup> Abû 'Abd Allâh Ibn Muḥammad Ibn Ismâ'îl al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî*, hal. 1701, no. hadis 6878, kitâb *al-Diyât*: bâb *Qaul Allâh anna al-nafs bi al-naf* dan Abû al-Husain Muslim Ibn al-Hajjâj al-Qusyairî al-Naisâbûrî, *Shahîh Muslim*, hal. 798, no. hadis 1676, kitâb *al-Qasâmah wa al-Muhâribîn wa al-Qishâsh wa al-Diyât*: bâb *Mâ Yubâhu bihi Dam al-Muslim*.

Namun, menurut al-‘Utsaimîn, tidak setiap orang boleh melakukan eksekusi hukuman mati kepada orang murtad. Karena yang memiliki wewenang untuk bisa melakukan eksekusi hukuman mati adalah pemimpin negara (*al-imâm*). Karena kalau setiap orang bisa melakukannya maka potensi munculnya kekacauan (*fitnah*) dan keburukan akan sangat besar.<sup>96</sup>

Meskipun orang murtad boleh dibunuh, seandainya ada orang yang membunuhnya, si pembunuh harus dihukum dengan *ta'zîr*, karena ia mendahului langkah *al-imâm*. Kecuali jika ia bergabung kepada *Dâr al-Harb*, negara yang sedang terlibat perang dengan kita, ketika itu setiap orang boleh membunuhnya, karena ia berubah status menjadi sama dengan orang-orang kafir yang memerangi (*muhâribîn*).<sup>97</sup>

*Kedua,*

عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ، فِي رَجُلٍ أَسْلَمَ ثُمَّ تَهَوَّدَ: لَا أَجْلِسُ حَتَّى يُقْتَلَ، فَضَاءَ اللَّهُ وَرَسُولِهِ ،  
فَأَمَرَ بِهِ ، فُقْتِلَ . متفق عليه .<sup>98</sup>

*Dari Mu'adz Ibn Jabal, ia berkata tentang orang yang masuk Islam kemudian memeluk agama Yahudi, "Aku tidak akan duduk sebelum ia dibunuh sesuai dengan keputusan Allah dan Rasul-Nya." Lalu ia diperintahkan untuk membunuhnya. Dan ia pun dibunuh.*<sup>99</sup>

<sup>96</sup> Muḥammad Ibn Shâlih Ibn ‘Utsaimîn, *al-Syarḥ al-Mumtî* ‘alâ Zâd al-Mustaqni’, Riyâdh: Dâr Ibn al-Jauzî, 1424 H, cet. I, jilid 14, hal. 441.

<sup>97</sup> Muḥammad Ibn Shâlih Ibn ‘Utsaimîn, *al-Syarḥ al-Mumtî* ‘alâ Zâd al-Mustaqni’, jilid 14, hal. 442.

<sup>98</sup> Muḥammad Ibn Shâlih Ibn ‘Utsaimîn, *Fath̃ Dz̃ al-Jalâl wa al-Ikrâm bi Syarḥ Bulûgh al-Marâm*, jilid 5, hal. 315. Hadis lengkapnya terdapat di: Abû al-Ḥusain Muslim Ibn al-Ḥajjâj al-Qusyairî al-Naisâbûrî, *Shahîḥ Muslim*, hal. 885, no. hadis 15, kitâb *al-Imârah*: bâb *al-Nahy ‘an Thalab al-Imârah wa al-Ḥirsh ‘alaihâ* dan Abû ‘Abd Allâh Ibn Muḥammad Ibn Ismâ‘îl al-Bukhârî, *Shahîḥ al-Bukhârî*, hal. 1712-1713, no. hadis 6923, kitâb *Istîtâbat al-Murtaddîn wa al-Mu‘ânidîn wa Qitâlihim*: bâb *Hukm al-Murtadd wa al-Murtaddah wa Istîtâbatihim*.

<sup>99</sup> Hadis lengkapnya berbunyi: *dari jalur Abû Burdah, ia berkata, Abû Mûsâ berkata, "Saya pernah menemui Nabi shallallâhu ‘alaihi wa sallam bersama dengan dua orang dari Banî Asy’ariyyîn, seorang berada di sisi kananku dan seorang lagi di sisi kiriku. Keduanya minta diberi jabatan. Sementara saat itu Nabi shallallâhu ‘alaihi wa sallam sedang bersiwak. Lantas beliau bersabda, 'Bagaimana pendapatmu, wahai Abû Mûsâ, atau wahai Abdullâh Ibn Qais?'. " Abû Mûsâ berkata, "Saya pun menjawab, "Demi Zat yang mengutusmu dengan kebenaran, saya tidak lebih tahu apa yang ada dalam jiwa mereka berdua, dan saya tidak menduga jika keduanya akan meminta jabatan". " Abû Mûsâ berkata, "Dan seakan-akan saya melihat siwak beliau yang di bawah bibirnya, sudah usang. Lalu beliau bersabda, 'Sekali-kali saya tidak, atau saya tidak akan memberikan jabatan kepada*

*Ketiga,*

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ». . رواه البخاري. ١٠٠

*Dari Ibn ‘Abbâs, ia berkata, Nabi saw bersabda, “Barang siapa yang mengganti agamanya, bunuhlah ia.”<sup>101</sup>*

*Keempat,*

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، أَنَّ أَعْمَى كَانَتْ لَهُ أُمٌّ وَلِدٌ تَشْتُمُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَتَقَعُ فِيهِ، فَيَنْهَاهَا، فَلَا تَنْتَهِي، فَلَمَّا كَانَتْ ذَاتَ لَيْلَةٍ، أَخَذَ الْمِعْوَلَ فَجَعَلَهُ فِي بَطْنِهَا، وَانْكَأَ

---

orang yang menginginkannya, namun pergilah kamu wahai Abû Mûsâ, atau wahai Abdullâh Ibn Qais!.” Lantas beliau mengutusnyanya ke negeri Yaman diikuti oleh Mu’adz Ibn Jabal. Ketika Mu’adz menemui Abû Mûsâ, maka Abû Mûsâ berkata, sembari memberikan bantal kepadanya, “Silakan duduk!” Tiba-tiba Mu’adz Ibn Jabal melihat seorang laki-laki yang terikat, lalu Mu’adz berkata, “Siapakah laki-laki ini?” Abû Mûsâ menjawab, “Dulunya dia adalah seorang Yahudi yang telah masuk Islam, namun ia kembali lagi kepada agamanya yang semula, agama yang buruk, yaitu Yahudi.” Mu’adz berkata, “Saya tidak akan duduk sebelum orang ini dibunuh sesuai dengan ketentuan hukum Allah dan Rasul-Nya.” Abû Mûsâ berkata, “Duduklah dulu.” Mu’adz menjawab, “Saya tidak akan duduk sebelum orang ini dibunuh sesuai dengan ketentuan hukum Allah dan Rasul-Nya.” (ia mengucapkannya sampai tiga kali). Maka, Abû Mûsâ pun memerintahkan supaya laki-laki Yahudi itu dibunuh. Kemudian keduanya saling mengingatkan untuk selalu melakukan shalat malam. Salah satu dari keduanya, yakni Mu’adz, berkata, “Adapun saya tetap akan tidur dan juga akan melaksanakan shalat. Saya mengharapkan dalam tidurku ini (pahala) yang juga saya harapkan dalam shalatku.” Faishal Ibn ‘Abd al-‘Azîz Âlu Mubâarak, *Bulûghul Marâm dan Penjelasannya*, diterjemahkan oleh Imam Fauji dan Ikhwanuddin Abdillah dari judul *Mukhtashar al-Kalâm ‘alâ Bulûgh al-Marâm*, Jakarta: Ummul Qura, 2015, cet. II, hal. 926.

<sup>100</sup> Muḥammad Ibn Shâlih Ibn ‘Utsaimîn, *Fatḥh Dẓi al-Jalâl wa al-Ikrâm bi Syarḥ Bulûgh al-Marâm*, jilid 5, hal. 316. Hadis lengkapnya terdapat di: Abû ‘Abd Allâh Ibn Muḥammad Ibn Ismâ‘îl al-Bukhârî, *Shahîḥ al-Bukhârî*, hal. 743, no. hadis 3017, kitâb *al-Jihâd wa al-Sair*: bâb *Lâ Yu’adzdzabu bi ‘Adzâb Allâh*.

<sup>101</sup> Faishal Ibn ‘Abd al-‘Azîz Âlu Mubâarak, *Bulûghul Marâm dan Penjelasannya*, diterjemahkan oleh Imam Fauji dan Ikhwanuddin Abdillah dari judul *Mukhtashar al-Kalâm ‘alâ Bulûgh al-Marâm*, hal. 926. Hadis lengkapnya terdapat di: Abû ‘Abd Allâh Ibn Muḥammad Ibn Ismâ‘îl al-Bukhârî, *Shahîḥ al-Bukhârî*, hal. 743, no. 3017, kitâb *al-Jihâd wa al-Sair*, bâb *Lâ Yu’adzdzabu bi ‘adzâbillâh*.

عَلَيْهَا فَفَقَّتْهَا، فَبَلَغَ ذَلِكَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: «أَلَا اشْهَدُوا أَنَّ دَمَهَا هَدْرٌ». ١٠٢.

Dari Ibn ‘Abbâs, bahwa ada seorang tunanetra memiliki Umm al-Walad (budak wanita yang mempunyai anak dari majikannya) yang selalu mencela dan memaki-maki Nabi saw. Ia melarang perempuan itu, namun ia menolak berhenti. Pada suatu malam, si tunanetra itu mengambil cangkul yang tajam, lalu ia letakkan di atas perut Umm al-Walad, lalu ia bertumpu padanya dan tewaslah perempuan itu. Informasi itu sampai kepada Nabi saw dan beliau bersabda, “Ketahuilah bahwa darahnya menjadi sia-sia.” (HR. Abû Dâwud dan para perwinya *tsiqât*, dapat dipercaya).<sup>103</sup>

Menurut al-‘Utsaimîn, syarat orang dihukumi telah murtad ada lima:

- a. *Bâligh* (dewasa).
- b. Berakal.
- c. Karena pilihan sendiri, bukan karena paksaan.
- d. Karena keinginan dan kesengajaan.
- e. Mengetahui yang dilakukan merupakan kemurtadan menurut syariat.<sup>104</sup>

<sup>102</sup> Muḥammad Ibn Shâlih Ibn ‘Utsaimîn, *Fatḥh Dẓî al-Jalâl wa al-Ikrâm bi Syarḥ Bulûgh al-Marâm*, jilid 5, hal. 322. Hadis lengkapnya terdapat di: Abû Dâwud Sulaimân Ibn al-Asy’ats al-Sijistânî al-Azdî, *Sunan Abî Dâwud*, Beirut: Dâr Ibn Hazm, 1997, cet. I, jilid 4, hal. 344-345, kitâb *al-Hudûd*, bâb *al-Hukm fî man Sabba al-Nabiyya shallallâhu ‘alaihi wa sallam*.

<sup>103</sup> Faishal Ibn ‘Abd al-‘Azîz Âlu Mubârak, *Bulûghul Marâm dan Penjelasannya*, diterjemahkan oleh Imam Fauji dan Ikhwanuddin Abdillah dari judul *Mukhtashar al-Kalâm ‘alâ Bulûgh al-Marâm*, hal. 927.

<sup>104</sup> Muḥammad Ibn Shâlih Ibn ‘Utsaimîn, *al-Syarḥ al-Mumtî ‘alâ Zâd al-Mustaqni*, jilid 14, hal. 452.

## C. Metode dan Pendekatan Penafsiran Al-Qur`an Muḥammad Ibn Shâlih Al-‘Utsaimîn tentang Ayat-ayat Kebebasan Beragama

### 1. Penafsiran Muḥammad Ibn Shâlih Al-‘Utsaimîn tentang Ayat-ayat Kebebasan Beragama

#### a. 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

*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. (al-Baqarah/2: 256)*

Saat menafsirkan ayat ini, Muḥammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn menyatakan, firman Allah swt “*lâ ikrâha fî al-dîn*” adalah berbentuk kalimat *al-nafy*. Tetapi apakah bermakna *al-nahy*, yang berarti janganlah kalian memaksa seorang pun beragama; atau bermakna *al-nafy*, yang berarti tidak ada seorang pun yang masuk Islam karena dipaksa, tetapi harus karena pilihan, karena firman Allah swt setelah itu “*qad tabayyana al-rusydu min al-ghayy*”? Jawabannya, firman Allah swt “*lâ ikrâha fî al-dîn*” mengandung dua makna tersebut (*al-nahy* dan *al-nafy*). “*al-Ikrâh*” bermakna memaksakan sesuatu.<sup>105</sup>

Ia menyimpulkan di antara faidah tafsir ayat ini adalah bahwasanya tidak ada seorang pun dipaksa dalam beragama karena sudah jelas jalan kebenaran dari jalan kesesatan berdasarkan firman Allah swt “*lâ ikrâha fî al-dîn*”. Ini jika kita berpendapat bahwa ayat ini bermakna *khabariyah*. Sedangkan jika ayat ini bermakna *insyâ`iyah*, maka dapat diambil kesimpulan bahwa tidak boleh seorang pun dipaksa dalam beragama. *al-Sunnah* telah menjelaskan bagaimana kita memperlakukan orang-orang kafir, yaitu dengan mengajarkannya agar masuk Islam. Jika mereka menolak, maka diajak

<sup>105</sup> Muḥammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn, *Tafsîr al-Qur`ân al-Karîm: Sûrat al-Baqarah*, Dammâm: Dâr Ibn al-Jauzî, 1423 H, cet. I, jilid 3, hal. 264.

untuk membayar jizyah. Dan jika masih menolak juga, kita perangi mereka.<sup>106</sup>

Menurutnya, jalan kebenaran telah jelas daripada jalan kesesatan dengan empat hal:

*Pertama*, dengan *al-Kitâb*. Dalam kitab yang agung ini Allah swt membedakan antara kebenaran dan kebatilan, kebaikan dan kerusakan, jalan kebenaran dan jalan kesesatan. Sebagaimana firman Allah swt, “*Dan Kami telah menurunkan al-Kitâb sebagai penjelas bagi segala sesuatu.*”<sup>107</sup> Ini adalah *thuruq al-bayân* yang paling kuat.

*Kedua*, dengan *sunnah* Nabi saw. Karena *sunnah* Nabi menjelaskan dan menafsirkan lafaz-lafaz Al-Qur`an yang kurang jelas. *Sunnah* Nabi juga memerinci ayat-ayat Al-Qur`an yang masih global, serta menjelaskan penyempurnaan-penyempurnaan yang telah diisyaratkan oleh Al-Qur`an. Hal ini sebagaimana firman Allah swt, “*Dan Kami turunkan kepadamu Al Quran, agar kamu menerangkan pada umat manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan supaya mereka memikirkan.*”<sup>108</sup>

*Ketiga*, petunjuk Nabi saw dalam cara beribadah, cara bermuamalah, dan cara berdakwah. Dengan itu semua kebaikan Islam menjadi jelas bagi orang-orang kafir maupun bukan orang kafir dan menjadi jelas jalan kebenaran daripada jalan kesesatan.

*Keempat*, perilaku *al-Khulafâ` al-Râsyidîn*. Yang paling pertama adalah empat *al-Khulafâ` al-Râsyidîn*, yaitu Abu Bakar, ‘Umar, ‘Utsmân, dan ‘Alî. Dengan teladan dari mereka Islam menjadi jelas dan gamblang. Demikian pula melalui para sahabat Nabi yang hidup pada masa mereka secara global. Dengan teladan perilaku mereka jalan kebenaran menjadi jelas daripada jalan kesesatan.<sup>109</sup>

---

<sup>106</sup> Muḥammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn, *Tafsîr al-Qur`ân al-Karîm: Sûrat al-Baqarah*, jilid 3, hal. 267.

<sup>107</sup> Al-Nahl/16: 87.

<sup>108</sup> al-Nahl/16: 44.

<sup>109</sup> Muḥammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn, *Tafsîr al-Qur`ân al-Karîm: Sûrat al-Baqarah*, jilid 3, hal. 265.

b. 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  
الْوُجُوهَ 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. (al-Kahf/18: 29)*

Saat menafsirkan ayat ini al-‘Utsaimîn menyatakan, perintah dalam firman Allah “*falyakfur*” adalah untuk mengancam, bukan untuk membolehkan, sebagaimana ada orang yang mengancam orang lain lalu berkata, “Jika kamu benar, lakukan begini.”

Yang menjadi dalil pendapat ini adalah firman Allah setelahnya, “*Sesungguhnya Kami telah sediakan bagi orang-orang zalim itu neraka, yang gejolaknya mengepung mereka.*” Maksudnya, neraka telah dipersiapkan bagi orang yang kafir. Maksud “*orang-orang zalim*” dalam ayat tersebut adalah orang-orang kafir. Buktinya adalah frasa “*falyakfur.*”<sup>110</sup>

Dalam *Syarh Riyâdh al-Shâlihîn*, ketika menafsirkan ayat ini, al-‘Utsaimîn menyampaikan penafsiran yang mirip dengan penafsiran yang disampaikan dalam tafsir ayat ini. al-‘Utsaimîn menyampaikan, barang siapa yang hendak beriman, silakan beriman, baginya pahala yang besar, dan barang siapa yang hendak kafir, silakan kafir, baginya hukuman yang pedih dan ia akan masuk sebagai bagian dari kaum zalim sebagaimana firman Allah swt “*wa al-kâfirûna hum al-zhâlimûn.*”<sup>111</sup>

Ayat ini mengandung ancaman bagi yang tidak beriman kepada Allah ‘Azza wa Jalla dan bahwasanya kebenaran yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw dari Tuhan semesta alam sudah jelas dan nyata. Barang siapa yang mendapatkan petunjuk, sungguh ia telah

<sup>110</sup> Muḥammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn, *Tafsîr al-Qur’ân al-Karîm: Sûrat al-Kahf*, Dammâm: Dâr Ibn al-Jauzî, 1423 H, cet. I, hal. 62-63.

<sup>111</sup> al-Baqarah/2: 254.

mendapatkan taufik. Kita memohon petunjuk kepada Allah bagi kita, dan barang siapa yang sesat, *wa al-'iyyâdzu billâh*, sungguh ia telah dihinakan, *wa Allâhu al-musta'ân*.<sup>112</sup>

c. al-Kâfirûn/109: 1-6

قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ ﴿١﴾ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ﴿٢﴾ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ ﴿٣﴾ وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدْتُمْ ﴿٤﴾ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ ﴿٥﴾ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ﴿٦﴾

*Katakanlah: "Hai orang-orang kafir. Aku tidak akan menyembah apa yang kamu sembah. Dan kamu bukan penyembah Tuhan yang aku sembah. Dan aku tidak pernah menjadi penyembah apa yang kamu sembah, dan kamu tidak pernah (pula) menjadi penyembah Tuhan yang aku sembah. Untukmu agamamu, dan utukkulah, agamaku". (al-Kâfirûn/109: 1-6)*

Saat menafsirkan *sûrat* ini al-'Utsaimîn menyatakan, sebagian ulama berpendapat bahwa *sûrat* ini turun sebelum jihad diwajibkan, karena setelah jihad diwajibkan, orang kafir tidak diakui agamanya kecuali dengan membayar *jizyah*, jika mereka termasuk Ahli Kitab.

Tetapi pendapat yang benar, ayat ini tidak bertentangan dengan perintah berjihad sehingga kita katakan bahwa ayat ini *mansûkh*. Jadi, ayat ini tetap berlaku dan kita wajib berlepas diri dari agama orang-orang Yahudi, Nasrani, dan orang-orang musyrik setiap saat. Oleh karena itu, kita mengakui agama orang-orang Yahudi dan Nasrani jika mereka membayar *jizyah*. Kita beribadah kepada Allah dan mereka pun beribadah kepada Tuhan yang mereka ibadahi.

*Sûrat* ini mengandung pernyataan berlepas diri dari ibadah kepada selain Allah, baik pada Tuhan yang disembah maupun pada perbuatan ibadahnya. *Sûrat* ini juga mengandung perintah agar ikhlas hanya kepada Allah 'Azza wa Jalla dan agar kita tidak beribadah kecuali hanya kepada Allah semata, tiada sekutu bagi-Nya.<sup>113</sup>

<sup>112</sup> Muḥammad Ibn Shâlih al-'Utsaimîn, *Syarḥ Riyâdh al-Shâlihîn min Kalâm Sayyid al-Mursalîn*, Riyâdh: Madâr al-Wathan li al-Nasyr, 1426 H, jilid 2, hal. 414.

<sup>113</sup> Muḥammad Ibn Shâlih al-'Utsaimîn, *Tafsîr al-Qur`ân al-Karîm: Juz` 'Amma*, Riyâdh: Dâr al-Tsurayyâ lial-Nasyr, 2002, cet. II, hal. 338.

## d. Âli ‘Imrân/3: 86

كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ  
الْبَيِّنَاتُ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿٨٦﴾

*Bagaimana Allah akan menunjuki suatu kaum yang kafir sesudah mereka beriman, serta mereka telah mengakui bahwa Rasul itu (Muhammad) benar-benar rasul, dan keterangan-keteranganpun telah datang kepada mereka? Allah tidak menunjuki orang-orang yang zalim. (Âli ‘Imrân/3: 86)*

Ketika menafsirkan ayat ini, Muḥammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn menyampaikan, “*kaifa*” adalah pertanyaan yang bermakna kecil kemungkinannya (*al-istib’âd*), maksudnya, sangat kecil kemungkinan Allah akan menganugerahkan petunjuk kepada orang-orang yang kafir setelah beriman, yakni yang murtad setelah sebelumnya beriman dan mengenal kebenaran. Kecil sekali kemungkinan mereka akan mendapatkan petunjuk. Hal itu karena barang siapa yang telah mengenal kebenaran kemudian berbalik darinya (murtad), kejahatannya lebih besar daripada orang yang belum mengenal kebenaran, belum masuk ke dalamnya dan tetap di atas kekafirannya.

Oleh karena itu, kami katakan: orang kafir murtad lebih berbahaya daripada orang kafir asli baik di dunia maupun di akhirat. Di dunia orang kafir asli dibiarkan di atas agamanya dan tidak dipaksa untuk meninggalkan agamanya. Di saat yang sama, orang murtad tidak diakui atas kemurtadannya, bahkan ia dipaksa untuk masuk Islam kembali atau kalau tidak mau masuk Islam kembali, ia akan dibunuh karena ada sabda Nabi saw, “*Barang siapa mengganti agamanya, bunuhlah ia.*” (HR. Bukhari)<sup>114</sup>

Jadi maksud ayat “*kaifa yahdî Allâhu qauman kafarû ba’da îmânihim*” adalah kecil sekali kemungkinan Allah akan menganugerahkan petunjuk kepada orang-orang yang kafir setelah beriman. Adapun orang-orang yang memang aslinya kafir, betapa

<sup>114</sup> Faishal Ibn ‘Abd al-‘Azîz Âlu Mubârak, *Bulûghul Marâm dan Penjelasannya*, diterjemahkan oleh Imam Fauji dan Ikhwannuddin Abdillâh dari judul *Mukhtashar al-Kalâm ‘alâ Bulûgh al-Marâm*, hal. 926. Hadis lengkapnya terdapat di: Abû ‘Abd Allâh Ibn Muḥammad Ibn Ismâ‘îl al-Bukhârî, *Shahîḥ al-Bukhârî*, hal. 743, no. 3017, kitâb *al-Jihâd wa al-Sair*, bâb *Lâ Yu’adzdzabu bi ‘adzâbillâh*.

banyak orang-orang yang mendapatkan petunjuk dan bersaksi bahwa Rasulullah itu benar setelah sebelumnya mereka kafir.<sup>115</sup>

e. Âli ‘Imrân/3: 90

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ أَزْدَادُوا كُفْرًا لَنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُولَٰئِكَ هُمُ  
الضَّالُّونَ ﴿٩٠﴾

*Sesungguhnya orang-orang kafir sesudah beriman, kemudian bertambah kekafirannya, sekali-kali tidak akan diterima taubatnya; dan mereka itulah orang-orang yang sesat. (Âli ‘Imrân/3: 90)*

Ketika menafsirkan ayat ini al-‘Utsaimîn menyampaikan, “*inna alladzîna kafarû ba’da îmânihim*” mereka adalah orang-orang murtad, karena sebelumnya mereka beriman kemudian kafir.

“*Tsumma izdâdû kufuran*” maksudnya mereka jatuh pada tingkat kekafiran yang paling tinggi. “*lan tuqbala taubatuhum*” jika mereka bertaubat sebelum mati (saat ajal datang). Saat itu taubat mereka tidak akan diterima. Hal ini berdasarkan firman Allah swt,

وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّىٰ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي  
تُبْتُ الْكَفَرَ وَلَا الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ أُولَٰئِكَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴿١٨﴾

*Dan taubat itu tidaklah diterima Allah dari orang-orang yang mengerjakan kejahatan (yang) hingga apabila datang ajal kepada seseorang di antara mereka, (barulah) ia mengatakan: “Sesungguhnya saya bertaubat sekarang.” Dan (taubat) orang-orang yang mati tidak (pula diterima) sedang mereka di dalam kekafiran. Bagi orang-orang itu Kami telah sediakan siksa yang pedih. (al-Nisâ`/4: 18)*

Jadi, firman Allah “*tsumma izdâdû kufuran lan tuqbala taubatuhum*” ketika kematian datang. Adapun jika mereka bertaubat sebelum kematian datang, telah dijelaskan bahwa jika mereka bertaubat dan melakukan *ishlâh*, sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.<sup>116</sup>

Jadi kesimpulan penafsiran ayat ini menurut al-‘Utsaimîn, sesungguhnya orang-orang murtad yang semakin bertambah

<sup>115</sup> Muḥammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn, *Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm Sûrah Âli ‘Imrân*, Riyâdh: Dâr Ibn al-Jauzî, 1435 H, cet. III, jilid 1, hal. 502-503.

<sup>116</sup> Muḥammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn, *Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm Sûrah Âli ‘Imrân*, jilid 1, hal. 520.



Firman Allah “*wa lâ li yahdiyahum sabîlâ*”, “*sabîlâ*” adalah jalan kepada kebaikan, sehingga maksud firman Allah “*wa lâ li yahdiyahum sabîlâ*”, Allah tidak mungkin memberikan petunjuk jalan kepada kebaikan.<sup>117</sup>

## 2. Metode dan Pendekatan Penafsiran Al-Qur`an Muḥammad Ibn Shâlih Al-‘Utsaimîn tentang Ayat-ayat Kebebasan Beragama

### a. Metode Penafsiran Al-Qur`an Muḥammad Ibn Shâlih Al-‘Utsaimîn tentang Ayat-ayat Kebebasan Beragama

Pada bab II telah disampaikan bahwa metode tafsir Al-Qur`an ada empat, yaitu *tahlîlî*, *ijmâlî*, *muqâran*, dan *maudhû’î*. Pengertian, kelebihan dan kekurangan masing-masing metode juga sudah dijelaskan dalam bab tersebut.

Dalam bab tersebut dijelaskan metode tafsir Al-Qur`an al-‘Utsaimîn lebih mirip menggunakan metode *tahlîlî*. Hanya saja karya tafsirnya tidak lengkap menafsirkan seluruh Al-Qur`an.

Kesimpulan metode tafsir Al-Qur`an yang digunakan al-‘Utsaimîn dalam karya tafsirnya adalah metode *tahlîlî* karena dalam penafsiran al-‘Utsaimîn tentang ayat-ayat kebebasan beragama terdapat beberapa ciri-ciri metode *tahlîlî*, di antaranya adalah sebagai berikut:

- 1) Menganalisis kosa kata (*mufradât*) dan lafaz dari perspektif bahasa Arab.
- 2) Memaparkan kandungan dan maksud ayat secara umum.
- 3) Menjelaskan kesimpulan hukum dari ayat yang bermakna luas, khususnya apabila ayat-ayat yang ditafsirkan adalah ayat-ayat hukum.
- 4) Menerangkan makna dan maksud penjelasan dari ayat yang bersangkutan.

Sedangkan menurut penelitian Ahmad al-Buraidî, corak tafsirnya menggunakan corak tafsir *bi al-ma`tsûr* dan tafsir *bi al-ra`y al-mahmûd* (pendapat yang terpuji).<sup>118</sup> Ini juga sesuai dengan kesimpulan penulis tentang corak penafsiran al-‘Utsaimîn tentang ayat-ayat kebebasan beragama. Kesimpulan ini berdasarkan pernyataan al-‘Utsaimîn dalam bukunya, *Ushûl fî al-Tafsîr*, bahwa rujukan dalam menafsirkan Al-Qur`an ada lima, yaitu:

<sup>117</sup> Muḥammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn, *Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm Sârah al-Nisâ`*, Riyâdh: Dâr Ibn al-Jauzî, 1430 H, cet. I, jilid 2, hal. 338-339.

<sup>118</sup> Ahmad Ibn Muḥammad Ibn Ibrahim al-Buraidî, *Juhûd al-Syaikh Ibn ‘Utsaimîn wa Ârâ`uh fî al-Tafsîr wa ‘Ulûm al-Qur`ân*, Riyâdh: Maktabah al-Rusyd, 2005, cet. I, hal. 778.

- 1) Firman Allah swt, sehingga Al-Qur`an menafsirkan Al-Qur`an, karena Allah yang menurunkannya dan Dia lah yang lebih tahu dengan keinginan-Nya.<sup>119</sup>

Sebagai misal, ketika menafsirkan ayat 90 sûrat Âli ‘Imrân, al-‘Utsaimîn menafsirkan “*lan tuqbala taubatuhum,*”<sup>120</sup> jika mereka bertaubat sebelum mati (saat ajal datang). Saat itu taubat mereka tidak akan diterima. Hal ini berdasarkan firman Allah swt,

وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّىٰ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ  
الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ إِلَيْنَ وَلَا الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارًا أُولَٰئِكَ  
أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴿١٨﴾

*Dan tidaklah taubat itu diterima Allah dari orang-orang yang mengerjakan kejahatan (yang) hingga apabila datang ajal kepada seseorang di antara mereka, (barulah) ia mengatakan: "Sesungguhnya saya bertaubat sekarang". Dan tidak (pula diterima taubat) orang-orang yang mati sedang mereka di dalam kekafiran. Bagi orang-orang itu telah Kami sediakan siksa yang pedih. (al-Nisâ`/4: 18)*

- 2) Sabda Rasulullah saw, sehingga Al-Qur`an ditafsirkan dengan *al-Sunnah*, karena Rasulullah saw adalah penyampai firman Allah, sehingga ia lebih tahu dengan maksud firman-Nya.<sup>121</sup>

Sebagai misal, ketika menafsirkan ayat 86 sûrat Âli ‘Imrân, al-‘Utsaimîn menyebutkan sebuah riwayat hadis yang disebutkan oleh al-Bukhârî dalam kitab *Shahîhnya* untuk menguatkan penafsirannya terhadap ayat ini. Ia menyampaikan, oleh karena itu, kami katakan: orang kafir murtad lebih berbahaya daripada orang kafir asli baik di dunia maupun di akhirat. Di dunia orang kafir asli dibiarkan di atas agamanya dan tidak dipaksa untuk

<sup>119</sup> Muḥammad Ibn Shâlih Al-‘Utsaimîn, *Ushûl fî al-Tafsîr*, t.tp.: al-Maktabah al-Islâmiyyah, 2001, cet. I, hal. 25; Muḥammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn, *Syarḥ Ushûl fî al-Tafsîr*, Riyâdh: Mu`assasah al-Risâlah, 1434 H, cet. I, hal. 193 dan Muḥammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn, *Tafsîr al-Qur`ân al-Karîm: al-Fâtihah - al-Baqarah*, jilid 1, hal. 30.

<sup>120</sup> Muḥammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn, *Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm Sûrah Âli ‘Imrân*, jilid 1, hal. 520.

<sup>121</sup> Muḥammad Ibn Shâlih Al-‘Utsaimîn, *Ushûl fî al-Tafsîr*, hal. 25; Muḥammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn, *Syarḥ Ushûl fî al-Tafsîr*, hal. 197 dan Muḥammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn, *Tafsîr al-Qur`ân al-Karîm: al-Fâtihah - al-Baqarah*, jilid 1, hal. 30.

meninggalkan agamanya. Di saat yang sama, orang murtad tidak diakui atas kemurtadannya, bahkan ia dipaksa untuk masuk Islam kembali atau kalau tidak mau masuk Islam kembali, ia akan dibunuh karena ada sabda Nabi saw, “*Barang siapa mengganti agamanya, bunuhlah ia.*” (HR. Bukhari)<sup>122</sup>

- 3) Perkataan sahabat Nabi, terutama para ulama sahabat dan yang memiliki perhatian terhadap tafsir Al-Qur`an. Hal ini karena Al-Qur`an turun menggunakan bahasa mereka dan di masa mereka, karena mereka orang yang paling jujur dalam mencari kebenaran setelah para nabi, paling selamat dari hawa nafsu, dan paling bersih dari penyimpangan yang menghalangi seseorang dari *taufiq* kepada kebenaran.<sup>123</sup>
- 4) Perkataan para tâbi`în yang memiliki perhatian mengambil tafsir dari para sahabat. Karena tâbi`în manusia terbaik setelah sahabat Nabi dan lebih selamat dari hawa nafsi dibanding orang-orang setelah mereka. Di masa mereka, bahasa Arab juga belum banyak mengalami perubahan, sehingga mereka orang yang paling dekat dengan kebenaran dalam memahami Al-Qur`an dibandingkan orang-orang setelah mereka.<sup>124</sup>
- 5) Pemaknaan kata dari tinjauan *syar`i* atau *lughawî* (bahasa) sesuai dengan konteksnya.<sup>125</sup>

Sebagai misal, saat menafsirkan ayat 29 *sûrat al-Kahf*, al-‘Utsaimîn menyatakan, perintah dalam firman Allah “*falyakfur*” adalah untuk mengancam, bukan untuk membolehkan, sebagaimana ada orang yang mengancam orang lain lalu berkata, “Jika kamu benar, lakukan begini.” Yang menjadi dalil pendapat ini adalah firman Allah setelahnya, “*Sesungguhnya Kami telah sediakan bagi orang-orang zalim itu neraka, yang gejolaknya*

---

<sup>122</sup> Faishal Ibn ‘Abd al-‘Azîz Âlu Mubâarak, *Bulûghul Marâm dan Penjelasannya*, diterjemahkan oleh Imam Fauji dan Ikhwanuddin Abdillah dari judul *Mukhtashar al-Kalâm ‘alâ Bulûgh al-Marâm*, hal. 926. Hadis lengkapnya terdapat di: Abû ‘Abd Allâh Ibn Muḥammad Ibn Ismâ’îl al-Bukhârî, *Shahîḥ al-Bukhârî*, hal. 743, no. 3017, kitâb *al-Jihâd wa al-Sair*, bâb *Lâ Yu’adzdzabu bi ‘adzâbillâh*.

<sup>123</sup> Muḥammad Ibn Shâliḥ Al-‘Utsaimîn, *Ushûl fî al-Tafsîr*, hal. 26; Muḥammad Ibn Shâliḥ al-‘Utsaimîn, *Syarḥ Ushûl fî al-Tafsîr*, hal. 201-203 dan Muḥammad Ibn Shâliḥ al-‘Utsaimîn, *Tafsîr al-Qur`ân al-Karîm: al-Fâtiḥah - al-Baqarah*, jilid 1, hal. 31

<sup>124</sup> Muḥammad Ibn Shâliḥ Al-‘Utsaimîn, *Ushûl fî al-Tafsîr*, hal. 26; Muḥammad Ibn Shâliḥ al-‘Utsaimîn, *Syarḥ Ushûl fî al-Tafsîr*, hal. 208-209 dan Muḥammad Ibn Shâliḥ al-‘Utsaimîn, *Tafsîr al-Qur`ân al-Karîm: al-Fâtiḥah - al-Baqarah*, jilid 1, hal. 32.

<sup>125</sup> Muḥammad Ibn Shâliḥ Al-‘Utsaimîn, *Ushûl fî al-Tafsîr*, hal. 27; Muḥammad Ibn Shâliḥ al-‘Utsaimîn, *Syarḥ Ushûl fî al-Tafsîr*, hal. 212 dan Muḥammad Ibn Shâliḥ al-‘Utsaimîn, *Tafsîr al-Qur`ân al-Karîm: al-Fâtiḥah - al-Baqarah*, jilid 1, hal. 32.

*mengepung mereka.*” Maksudnya, neraka telah dipersiapkan bagi orang yang kafir. Maksud “*orang-orang zalim*” dalam ayat tersebut adalah orang-orang kafir. Buktinya adalah frasa “*falyakfur.*”<sup>126</sup>

Kesimpulan bahwa corak penafsiran al-‘Utsaimîn tentang ayat-ayat kebebasan beragama menggunakan corak tafsir *bi al-ma`tsûr* juga dikuatkan lagi setelah mengetahui penafsirannya tentang ayat-ayat kebebasan beragama di atas. Sebagai misal, saat menafsirkan ayat 256 *sûrat al-Baqarah*, al-‘Utsaimîn menyebutkan, jalan kebenaran telah jelas daripada jalan kesesatan dengan empat hal, *pertama, al-Kitâb, kedua, sunnah* Nabi saw, *ketiga*, petunjuk Nabi saw dalam cara beribadah, cara bermuamalah, dan cara berdakwah, *keempat*, perilaku empat *al-Khulafâ` al-Râsyidîn*, yaitu, Abu Bakar, ‘Umar, ‘Utsmân, dan ‘Alî. Dengan teladan dari mereka, Islam menjadi jelas dan gamblang. Demikian pula melalui para sahabat Nabi yang hidup pada masa mereka secara global.<sup>127</sup>

Penafsiran al-‘Utsaimîn tentang ayat-ayat kebebasan beragama dikategorikan juga tafsir *bi al-ra`y al-mahmûd* (pendapat yang terpuji), sebagaimana juga kesimpulan penelitian al-Buraidî. Hal ini karena penafsirannya *bersumberkan* dari Al-Qur`an dan *Sunnah* Rasul saw dan mufasirnya menguasai bahasa Arab dan berbagai gaya bahasanya serta menguasai kaidah-kaidah dan prinsip-prinsip syariah.<sup>128</sup>

b. Pendekatan Penafsiran Al-Qur`an Muḥammad Ibn Shâlih Al-‘Utsaimîn tentang Ayat-ayat Kebebasan Beragama

Pendekatan penafsiran Al-Qur`an al-‘Utsaimîn tentang ayat-ayat kebebasan beragama sama dengan pendekatan tafsir Al-Qur`an tentang ayat-ayat lainnya, yaitu pendekatan tekstual. Hal ini disebabkan karena, selain mazhab teologis Salafi yang dianutnya, juga karena corak tafsirnya yang menggunakan corak tafsir *bi al-ma`tsûr*. Menurut Ahmad Ubaydi Hasbillah, dalam tradisi penafsiran Al-Qur`an, pendekatan tekstual ini sering digunakan oleh sebagian ilmuwan yang menggunakan corak tafsir *bi al-ma`tsûr*

<sup>126</sup> Muḥammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn, *Tafsîr al-Qur`ân al-Karîm: Sûrat al-Kahf*, hal. 62-63.

<sup>127</sup> Muḥammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn, *Tafsîr al-Qur`ân al-Karîm: Sûrat al-Baqarah*, jilid 3, hal. 265.

<sup>128</sup> Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Ibrâhîm al-Buraidî, *Juhûd al-Syaikh Ibn ‘Utsaimîn wa Ârâ`uh fî al-Tafsîr wa ‘Ulûm al-Qur`ân*, hal. 251.

dalam penafsiran Al-Qur`an.<sup>129</sup> Menurut Fadhl Hasan ‘Abbâs, corak tafsir *bi al-ma`tsûr*, yang olehnya disebut dengan term *al-tafsîr al-atsarî*,<sup>130</sup> dinilai paling otoritatif oleh banyak ilmuwan.<sup>131</sup>

Menurut Adis Duderija, sebagaimana dikutip Yusuf Rahman, al-Utsaimîn, dengan tokoh-tokoh lainnya, seperti Nâshir al-Dîn al-Albânî, ‘Abdullah Ibn Bâz, dan Muḥammad al-Madkhalî, adalah tokoh-tokoh yang merepresentasikan muslim Salafi atau neo tradisional Salafi (NTS). Kelompok ini yang menurut Adis, banyak menggunakan pendekatan tekstual dalam memahami teks-teks agama.<sup>132</sup>

Pendekatan tekstual menandakan pemahaman teks berlandas riwayat, yang sering berlandas pada pembacaan teks secara literal. Tekanan tekstualisme dalam tafsir bertujuan untuk mempertahankan pemahaman berlandas riwayat sakurat mungkin dan mendukung pemahaman itu dengan mengutip serangkain teks, misalnya teks Al-Qur`an dan hadis, serta atsar (pendapat para teolog, ulama fikih, dan mufasir generasi awal).<sup>133</sup>

Abdullah Saeed mengomentari orang-orang tekstualis ini, sebagaimana dikutip oleh Leni Lestari dalam tulisannya,<sup>134</sup> *the textualists seek to maintain the exegesis of the Qur`an as handed down by tradition and argue for a strict following of the text as well as the ‘authorized’ interpretations within the tradition.*<sup>135</sup>

Misal pendekatan tekstual yang digunakan al-Utsaimîn dalam penafsiran ayat-ayat Al-Qur`an tentang kebebasan beragama adalah ketika ia menafsirkan ayat 86 *sûrat Âli ‘Imrân*. al-‘Utsaimîn

<sup>129</sup> Ahmad Ubaydi Hasbillah, *Nalar Tekstual Ahli Hadis*, Ciputat: Yayasan Wakaf Darus-Sunnah, 2018, cet. I, hal. 65.

<sup>130</sup> Sementara Fâthimah Muḥammad Mârdînî menyebut tafsir *bi al-ma`tsûr* dengan term lain lagi, yaitu *al-tafsîr al-naqlî*. Fâthimah Muḥammad Mârdînî, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Damaskus: Bait al-Ḥikmah, 2009, cet. I, hal. 49.

<sup>131</sup> Fadhl Hasan ‘Abbâs, *Itqân al-Burhân fî ‘Ulûm al-Qur`ân*, Amman: Dâr al-Nafâ`is, 2010, cet. II, jilid 2, hal. 195.

<sup>132</sup> Yusuf Rahman, “Penafsiran Tekstual dan Kontekstual Terhadap Al-Qur`an dan Hadis (Kajian Terhadap Muslim Salafi dan Muslim Progresif),” *Journal of Qur`ân and Hadîs Studies*, Vol. 1, No. 2 (2012), hal. 297-298.

<sup>133</sup> Abdullah Saeed, *Al-Qur`an Abad 21: Tafsir Kontekstual*, diterjemahkan dari *Reading the Qura`an in the Twenty-first Century: A Contextualist Approach* oleh Ervan Nurtawab, Bandung: Penerbit Mizan, 2016, cet. I, hal. 38.

<sup>134</sup> Leni Lestari, “Refleksi Abdullah Saeed Tentang Pendekatan Kontekstual Terhadap Ayat-Ayat Ethicolegal Dalam Alquran,” dalam *Jurnal At-Tibyan* Vol. II No.1 Januari–Juni 2017, hal. 21.

<sup>135</sup> Abdullah Saeed, *Islamic Thought; An Introduction*, New York: Routledge, 2006, hal. 31-32.

menyebutkan sebuah riwayat hadis yang disebutkan oleh al-Bukhârî dalam kitab *Shahîhnya* untuk menguatkan penafsirannya terhadap ayat ini. Ia menyampaikan, oleh karena itu, kami katakan: orang kafir murtad lebih berbahaya daripada orang kafir asli baik di dunia maupun di akhirat. Di dunia orang kafir asli dibiarkan di atas agamanya dan tidak dipaksa untuk meninggalkan agamanya. Di saat yang sama, orang murtad tidak diakui atas kemurtadannya, bahkan ia dipaksa untuk masuk Islam kembali atau kalau tidak mau masuk Islam kembali, ia akan dibunuh karena ada sabda Nabi saw, “*Barang siapa mengganti agamanya, bunuhlah ia.*” (HR. Bukhari)<sup>136</sup>

Kesimpulan penafsiran al-‘Utsaimîn terhadap ayat ini, bahwa orang murtad yang tidak mau bertaubat harus dibunuh, tidak hanya berdasarkan dalil riwayat hadis di atas, tetapi juga berdasarkan riwayat-riwayat hadis lainnya,<sup>137</sup> yaitu:

*Pertama,*

لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ، يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّي رَسُولَ اللَّهِ، إِلَّا بِأَحَدِي  
ثَلَاثٍ: النَّفْسُ بِالنَّفْسِ، وَالزَّيْبُ الزَّيْبِ، وَالْمَارِقُ مِنَ الدِّينِ التَّارِكُ لِلْجَمَاعَةِ.<sup>١٣٨</sup>

*Darah seorang muslim -yang bersaksi bahwasanya tiada Tuhan kecuali Allah dan aku adalah utusan Allah- tidak halal kecuali karena tiga alasan: membunuh orang lain, janda atau duda yang berzina, dan orang yang meninggalkan agamanya serta melepaskan diri dari jamaah kaum muslim.*

*Kedua,*

<sup>136</sup> Faishal Ibn ‘Abd al-‘Azîz Âlu Mubâarak, *Bulûghul Marâm dan Penjelasannya*, diterjemahkan oleh Imam Fauji dan Ikhwanuddin Abdillah dari judul *Mukhtashar al-Kalâm ‘alâ Bulûgh al-Marâm*, hal. 926. Hadis lengkapnya terdapat di: Abû ‘Abd Allâh Ibn Muḥammad Ibn Ismâ’îl al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî*, hal. 743, no. 3017, kitâb *al-Jihâd wa al-Sair*, bâb *Lâ Yu’adzdzabu bi ‘adzâbillâh*.

<sup>137</sup> Muḥammad Ibn Shâlih Ibn ‘Utsaimîn, *al-Syarḥ al-Mumtî’ ‘alâ Zâd al-Mustaqni’*, jilid 14, hal. 441; Muḥammad Ibn Shâlih Ibn ‘Utsaimîn, *Fath Dzî al-Jalâl wa al-Ikrâm bi Syarḥ Bulûgh al-Marâm*, jilid 5, hal. 315; dan Muḥammad Ibn Shâlih Ibn ‘Utsaimîn, *Fath Dzî al-Jalâl wa al-Ikrâm bi Syarḥ Bulûgh al-Marâm*, jilid 5, hal. 322.

<sup>138</sup> Abû ‘Abd Allâh Ibn Muḥammad Ibn Ismâ’îl al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî*, hal. 1701, no. hadis 6878, kitâb *al-Diyât*: bâb *Qaul Allâh anna al-nafs bi al-naf* dan Abû al-Ḥusain Muslim Ibn al-Ḥajjâj al-Qusyairî al-Naisâbûrî, *Shahîh Muslim*, hal. 798, no. hadis 1676, kitâb *al-Qasâmah wa al-Muḥâribîn wa al-Qishâsh wa al-Diyât*: bâb *Mâ Yubâhu bihi Dam al-Muslim*.

عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ، فِي رَجُلٍ أَسْلَمَ ثُمَّ تَهَوَّدَ: لَا أَجْلِسُ حَتَّى يُقْتَلَ، قَضَاءُ اللَّهِ وَرَسُولِهِ، فَأَمَرَ بِهِ، فَقُتِلَ. متفق عليه<sup>139</sup>

*Dari Mu'adz Ibn Jabal, ia berkata tentang orang yang masuk Islam kemudian memeluk agama Yahudi, "Aku tidak akan duduk sebelum ia dibunuh sesuai dengan keputusan Allah dan Rasul-Nya." Lalu diperintahkan untuk membunuhnya. Dan ia pun dibunuh.*

*Ketiga,*

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، أَنَّ أَعْمَى كَانَتْ لَهُ أُمٌّ وَلِدٍ تَشْتُمُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَتَفْعُ فِيهِ، فَيَنْهَاهَا، فَلَا تَنْتَهِي، فَلَمَّا كَانَتْ ذَاتَ لَيْلَةٍ، أَخَذَ الْمِعْوَلَ فَجَعَلَهُ فِي بَطْنِهَا، وَاتَّكَأَ عَلَيْهَا فَفَتَلَهَا، فَبَلَغَ ذَلِكَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: «أَلَا اشْهَدُوا أَنَّ دَمَهَا هَدْرٌ». ١٤٠

*Dari Ibn 'Abbâs, bahwa ada seorang tunanetra memiliki Umm al-Walad (budak wanita yang mempunyai anak dari majikannya) yang selalu mencela dan memaki-maki Nabi saw. Ia melarang perempuan itu, namun ia menolak berhenti. Pada suatu malam, si tunanetra itu mengambil cangkul yang tajam, lalu ia letakkan di atas perut Umm al-Walad, lalu ia bertumpu padanya dan tewaslah perempuan itu. Informasi itu sampai kepada Nabi saw dan beliau bersabda, "Ketahuilah bahwa darahnya menjadi sia-sia." (HR. Abû Dâwud dan para perwinya tsiqât, dapat dipercaya).<sup>141</sup>*

Di sini terlihat jelas bahwa al-'Utsaimîn menggunakan pendekatan tekstual dalam menafsirkan ayat 86 sûrat *Âli 'Imrân*.

<sup>139</sup> Muḥammad Ibn Shâlih Ibn 'Utsaimîn, *Fatḥh Dẓi al-Jalâl wa al-Ikrâm bi Syarḥ Bulûgh al-Marâm*, jilid 5, hal. 315. Hadis lengkapnya terdapat di: Abû al-Husain Muslim Ibn al-Hajjâj al-Qusyairî al-Naisâbûrî, *Shahîḥ Muslim*, hal. 885, no. hadis 15, kitâb *al-Imârah: bâb al-Nahy 'an Thalab al-Imârah wa al-Hirsh 'alaihâ* dan Abû 'Abd Allâh Ibn Muhammad Ibn Ismâ'il al-Bukhârî, *Shahîḥ al-Bukhârî*, hal. 1712-1713, no. hadis 6923, kitâb *Istitâbat al-Murtaddîn wa al-Mu'ânidîn wa Qitâlihim: bâb Ḥukm al-Murtadd wa al-Murtaddah wa Istitâbatihim*.

<sup>140</sup> Muḥammad Ibn Shâlih Ibn 'Utsaimîn, *Fatḥh Dẓi al-Jalâl wa al-Ikrâm bi Syarḥ Bulûgh al-Marâm*, jilid 5, hal. 322. Hadis lengkapnya terdapat di: Abû Dâwud Sulaimân Ibn al-Asy'ats al-Sijistânî al-Azdî, Sunan Abî Dâwud, jilid 4, hal. 344-345, kitâb *al-Ḥudûd*, bâb *al-Ḥukm fî man Sabba al-Nabiyya shallallâhu 'alaihi wa sallam*.

<sup>141</sup> Faishal Ibn 'Abd al-'Azîz Âlu Mubârak, *Bulûghul Marâm dan Penjelasannya*, diterjemahkan oleh Imam Fauji dan Ikhwanuddin Abdillah dari judul *Mukhtashar al-Kalâm 'alâ Bulûgh al-Marâm*, hal. 927.

Karena pendekatan tekstual menandakan pemahaman teks berlandas riwayat, yang sering berlandas pada pembacaan teks secara literal. Kesimpulan penafsirannya terhadap ayat tersebut ditentukan oleh riwayat-riwayat hadis yang menjadi sandaran utama penafsirannya terhadap ayat ini. Padahal dalam ayat ini tidak terdapat perintah membunuh orang yang murtad apabila tidak bertaubat. Ancaman dalam ayat ini hanya menyebutkan bahwa kecil sekali kemungkinan Allah akan memberikan petunjuk kepada orang murtad, yang dalam redaksi ayat ini berbunyi “*kafarû ba'da imanihim.*”

Kalau ditelusuri ayat-ayat tentang kebebasan beragama dan tentang *al-riddah* dalam Al-Qur`an, juga tidak ada satu ayat pun yang mengungkapkan perintah untuk membunuh orang murtad atau hukuman duniawi lainnya. Ancaman-ancaman hukuman terhadap orang murtad, semuanya berkaitan dengan ancaman hukuman di akhirat, tidak ada ancaman hukuman mati di dunia.<sup>142</sup>

Pendapat al-‘Utsaimîn sebagai salah satu tokoh yang merepresentasikan kelompok Salafi ternyata juga bersesuaian dengan tokoh-tokoh Salafi Kontemporer lainnya. Di antaranya ‘Abd al-‘Azîz Ibn ‘Abd Allâh Ibn Bâz,<sup>143</sup> Muḥammad Shâlih al-Munajjid,<sup>144</sup> dan Rabi’ Ibn Hâdî ‘Umair al-Madkhalî.<sup>145</sup>

## D. Nilai Keadilan Dalam Konsep Kebebasan Beragama Menurut Pandangan Muḥammad Ibn Shâlih Al-‘Utsaimîn

### 1. Definisi Keadilan

Kata “keadilan” berasal dari kata dasar “adil” yang memiliki konfiks ke-an. Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia daring, adil memiliki tiga arti, *pertama*, sama berat; tidak berat sebelah; tidak memihak; *kedua*, berpihak kepada yang benar; berpegang pada

---

<sup>142</sup> ‘Abd Allâh al-Qaisî, *Audat al-Qur`ân*, t.tp.: al-Ahdal, 2019, cet. II, hal. 513-515; Thaha Jâbir al-‘Ulwânî, *Lâ Ikrâha fî al-Dîn: Isykâliyyat al-Riddah wa al-Murtaddîn Min Shadr al-Islâm ilâ al-Yaum*, Herndon: al-Ma’had al-‘Âlamî li al-Fikr al-Islâmî, 2006, cet. II, hal. 90; Muḥammad Salîm al-‘Awwâ, *Fî Ushûl al-Nizhâm al-Jinâ’î al-Islâmî*, Kairo: Dâr al-Syurûq, 2006, cet. II, hal. 181; Muḥammad Baltâjî, *al-Jinâyât wa ‘Uqûbâtuhâ fî al-Islâm wa Huqûq al-Insân*, Kairo: Dâr al-Salâm, 2003, cet. I, hal. 20; Jamâl al-Bannâ, *Hurriyyat al-Fikr wa al-I’tiqâd fî al-Islâm*, Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, t.th., hal. 15; Jamâl al-Bannâ, *Tafnîd Da’wâ Hadd al-Riddah*, hal. 12 e-book yang didownload dari [www.kotobarabia.com](http://www.kotobarabia.com) tanggal 22 April 2020.

<sup>143</sup> <https://www.binbaz.org.sa/noor/9240> (diakses pada 29 Januari 2018) dan <https://binbaz.org.sa/fatawa/4881> (diakses pada 3 April 2018).

<sup>144</sup> <https://almunajjid.com/1494>. Diakses pada 29 Januari 2018.

<sup>145</sup> <http://rabee.net/ar/articles.php?cat=8&id=178>. Diakses pada 15 Juli 2018.

kebenaran, dan *ketiga*, sepatutnya; tidak sewenang-wenang.<sup>146</sup> Sedangkan kata keadilan dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia memiliki makna sifat (perbuatan, perlakuan, dan sebagainya) yang adil.<sup>147</sup>

Menurut Atabik Ali dan Ahmad Zuhdi Muhdlor, '*adl* bermakna keadilan (*'adâlah*), kelurusan/kejujuran (*istiqâmah*), keseimbangan/sikap tengah-tengah (*i'tidâl*), yang adil (*'âdil*), pembalasan (*jazâ'*), kewajiban (*farîdhah*), kesunatan (*nâfilah*), ukuran/takaran (*kail*), dan kesederhanaan (*al-qashd fî al-umûr*).<sup>148</sup>

Ahmad Warson Munawwir memberikan tambahan makna '*adl* dari yang dicantumkan oleh Atabik Ali dan Ahmad Zuhdi Muhdlor. Menurut Munawwir *al-'adl wa al-'adâlah: dhidd al-zhulm* bermakna keadilan, kejujuran/ketulusan hati (*istiqâmat al-khuluq*), pembalasan (*al-jazâ'*), kewajiban (*al-farîdhah*), kesunatan (*al-nâfilah*), tebusan (*al-fidâ'*), yang adil (*al-'âdil*), yang sama/sepadan (*al-nazhîr*), ukuran/takaran (*al-kail*), kesederhanaan/tidak melampaui batas (*al-qashd fî al-umûr*), kejujuran (*al-istiqâmah*), sama/rata (*al-sawiyah*), perkara yang tengah-tengah (*al-amr al-mutawassith*).<sup>149</sup>

Menurut Mujamma' al-Lughah al-'Arabiyyah, *al-'adâlah* dan '*udûlah* adalah *mashdar* dari *fî'l 'adula - ya'dulu*.<sup>150</sup> Menurut Ibn Manzhûr, *al-'adâlah wa al-'udûlah wa al-ma'dilah wa al-ma'dalah* semuanya bermakna keadilan.<sup>151</sup> Hal yang sama juga disampaikan oleh al-Fairûz Âbâdî dalam kamusnya.<sup>152</sup>

Menurut al-Ashfahânî, sebagaimana dikutip oleh Muhammadiyah Amin, kata '*adl* berarti 'memberi pembagian yang sama'. Sementara itu, pakar lain mendefinisikan kata '*adl* dengan 'penempatan sesuatu pada tempat yang semestinya'. Ada juga yang menyatakan bahwa '*adl* adalah 'memberikan hak kepada pemiliknya melalui jalan terdekat'.

<sup>146</sup> <https://kbbi.web.id/adil.html>. Diakses 12 April 2020.

<sup>147</sup> <https://kbbi.web.id/adil.html>. Diakses 12 April 2020.

<sup>148</sup> Atabik Ali dan Ahmad Zuhdi Muhdlor, Kamus Kontemporer Arab Indonesia (*Qâmûs Krâbyâk al-'Ashrî 'Arabî Indûnîsî*), hal. 1277.

<sup>149</sup> Ahmad Warson Munawwir, Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia Edisi Kedua, Surabaya: Pustaka Progresif, 1997, hal. 905-906.

<sup>150</sup> Mujamma' al-Lughah al-'Arabiyyah Jumhuriyat Mishr al-'Arabiyyah, *al-Mu'jam al-Wasîth*, hal. 588.

<sup>151</sup> Ibn Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, jilid 4, hal. 2839.

<sup>152</sup> Majd al-Dîn Muḥammad Ibn Ya'qûb al-Fairûz Âbâdî, *al-Qâmûs al-Muḥîth*, hal. 1030.

Hal ini sejalan dengan pendapat al-Maraghî memberikan makna kata ‘*adl* dengan ‘menyampaikan hak kepada pemiliknya secara efektif’.<sup>153</sup>

Kata ‘*adl* di dalam Al-Qur`an memiliki aspek dan objek yang beragam, begitu pelakunya. Keberagaman tersebut mengakibatkan keragaman makna ‘*adl* (keadilan). Menurut penelitian M. Quraish Shihab, bahwa -paling tidak- ada empat makna keadilan. *Pertama*, ‘*adl* (keadilan) dalam arti ‘sama’. Pengertian ini yang paling banyak terdapat dalam Al-Qur`an, antara lain pada QS. al-Nisâ`/4: 3, 58, dan 129, QS. al-Syûrâ/42: 15, QS. al-Mâ`idah/5: 8, QS. al-Nahl/16: 76, 90, dan QS. al-Hujurât//49: 9. Kata ‘*adl* (keadilan) dalam arti ‘sama (persamaan)’ pada ayat-ayat tersebut yang dimaksud adalah persamaan di dalam hak. Di dalam QS. al-Nisâ`/4: 58, misalnya ditegaskan, *Wa idzâ hakamtum baina al-nâsi an tahkumû bi al-`adl (apabila kamu menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil)*. Kata ‘*adl* (keadilan) dalam ayat ini diartikan ‘sama’, yang mencakup sikap dan perlakuan hakim pada saat proses pengambilan keputusan. Yakni, menuntun hakim untuk menetapkan pihak-pihak yang bersengketa di dalam posisi yang sama, misalnya tempat duduk, penyebutan nama (dengan atau tanpa embel-embel penghormatan), keceriaan wajah, lesungguhan mendengarkan, memikirkan ucapan mereka, dan sebagainya, yang termasuk di dalam proses pengambilan keputusan.<sup>154</sup>

*Kedua*, ‘*adl* (keadilan) dalam arti ‘seimbang’. Pengertian dini dikemukakan di dalam QS. al-Mâ`idah/5: 95 dan QS. al-Infithâr/82: 7. Pada ayat yang disebutkan terakhir, misalnya dinyatakan, *Alladzî khalaqâka fasawwâka fa`adalaka ([Allah] yang telah menciptakan kamu lalu menyempurnakan kejadianmu dan menjadikan [susunan tubuhmu seimbang])*. M. Quraish Shihab menjelaskan, bahwa keseimbangan ditemukan pada suatu kelompok yang di dalamnya terdapat beragam bagiany menuju satu tujuan tertentu, selama syarat dan kadar tertentu terpenuhi oleh setiap bagian. Dengan terhimpunnya syarat yang ditetapkan, kelompok itu dapat bertahan dan berjalan memenuhi tujuan kehadirannya. Jadi, seandainya ada salah satu anggota tubuh manusia berlebih atau berkurang dari kadar atau syarat yang seharusnya maka pasti tidak akan terjadi keseimbangan (keadilan). Keadilan di dalam pengertian ‘keseimbangan’ ini menimbulkan keyakinan bahwa Allah Yang Mahabijaksana dan Maha

---

<sup>153</sup> M. Quraish Shihab (Ed.), *Ensiklopedia Al-Qur`an: Kajian Kosa Kata*, Jakarta: Lentera Hati, 2007, cet. I, jilid 1, hal. 6.

<sup>154</sup> M. Quraish Shihab (Ed.), *Ensiklopedia Al-Qur`an: Kajian Kosa Kata*, jilid 1, hal. 6.

Mengetahui menciptakan serta mengelola segala sesuatu dengan ukuran, kadar, dan waktu tertentu guna mencapai tujuan. Keyakinan ini nantinya mengantarkan kepada pengertian ‘Keadilan Ilahi’.

*Ketiga*, ‘*adl* (keadilan) dalam arti ‘perhatian terhadap hak-hak individu dan memberikan hak-hak itu kepada setiap pemiliknya’. Pengertian inilah yang didefinisikan dengan ‘menempatkan sesuatu pada tempatnya’ atau ‘memberi pihak lain haknya melalui jalan yang terdekat’. Lawannya adalah ‘kezaliman’, yakni pelanggaran terhadap hak-hak pihak lain. Pengertian ini disebutkan di dalam QS. al-An’âm/6: 152, *Wa idzâ qultum fa’dilû wa lau kâna dzâ qurbâ (Dan apabila kamu berkata, maka hendaklah kamu berlaku adil kendatipun dia adalah kerabat[mu])*. Pengertian ‘*adl* seperti ini melahirkan keadilan sosial.

*Keempat*, ‘*adl* dalam arti ‘yang dinisbahkan kepada Allah’. ‘*Adl* di sini berarti ‘memelihara kewajaran atas berlanjutnya eksistensi, tidak mencegah kelanjutan eksistensi dan perolehan rahmat sewaktu terdapat banyak kemungkinan untuk itu’. Jadi, keadilan Allah pada dasarnya merupakan rahmat dan kebaikan-Nya. Keadilan Allah mengandung konsekuensi bahwa rahmat Allah swt tidak tertahan untuk diperoleh sejauh makhluk itu dapat meraihnya. Allah memiliki hak atas semua yang ada, sedangkan semua yang ada tidak memiliki sesuatu di sisi-Nya. Di dalam pengertian inilah harus dipahami kandungan QS. Âli ‘Imrân/3: 18, yang menunjukkan Allah swt sebagai *Qâ`imun bi al-gisth (Yang menegakkan keadilan)*.<sup>155</sup>

Sedangkan definisi keadilan secara terminologi, yang paling penting menurut Khâlid Muḥammad Gharîb ada dua definisi.<sup>156</sup>

*Pertama*, menurut Miskawaih:

فأما العدالة فهي فضيلة للنفس تحدث لها من اجتماع هذه الفضائل الثلاث التي عددناها وذلك عند مسالمة هذه القوى بعضها لبعض واستسلامها للقوة المميّزة حتى لا تتغالب ولا تتحرك لنحو مطلوباتها على سوم طبائعها ويحدث للإنسان بها سمة يختار بها أبدا الإنصاف من نفسه أولا ثم الإنصاف والاتصاف من غيره وله.<sup>157</sup>

<sup>155</sup> M. Quraish Shihab (Ed.), *Ensiklopedia Al-Qur`an: Kajian Kosakata*, jilid 1, hal. 6-7.

<sup>156</sup> Khâlid Muḥammad Gharîb Smâil, “al-‘Adâlah min Manzhûr Rasâ’il al-Nûr,” dalam *Majallah Jâmi’ah al-Syâriqah*, Vol. 15, No. 1 Juni 2018, hal. 71.

<sup>157</sup> Abû ‘Alî Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Ya’qûb Miskawaih, *Tahdzîb al-Akhlâq wa Tathîr al-A’râq*, Kairo: Maktabah al-Tsaqâfah al-Dîniyyah, t.th., hal. 27.

Keadilan adalah keutamaan jiwa hasil dari berkumpulnya tiga keutamaan (*al-hikmah*, *al-syajâ'ah*, dan *al-'iffah*), yaitu saat ketiga kekuatan ini saling berdamai satu sama lain dan saat menyerah kepada kekuatan pembeda sehingga satu sama lain tidak saling saling mengalahkan dan tidak bergerak memenuhi keinginan-keinginan buruknya. Kombinasi tiga keutamaan yang harmomis ini menghasilkan sebuah karakter yang menjadikan seseorang menjadi bersikap obyektif dan proporsional terhadap diri sendiri dan orang lain.

*Kedua*, menurut al-Ghazâlî,

وَالْعَدَالَةُ عِبَارَةٌ عَنِ اسْتِقَامَةِ السَّيْرَةِ وَالِدِّينِ. وَيَرْجِعُ حَاصِلُهَا إِلَى هَيْئَةٍ رَاسِخَةٍ فِي النَّفْسِ  
تُحْمَلُ عَلَى مُلَازِمَةِ التَّقْوَى وَالْمُرُوءَةِ جَمِيعًا حَتَّى تَحْصُلَ ثِقَةُ النَّفْسِ بِصِدْقِهِ.<sup>158</sup>

Keadilan adalah lurusnya kepribadian dan agama seseorang. Ia merupakan hasil dari karakter yang tertanam kuat dalam jiwa yang membawa dirinya untuk selalu bertakwa dan menjaga diri dari hal-hal yang merusak keluhuran budinya sampai menghasikan kepercayaan diri atas kebenaran dan kejujurannya.

Dalam *al-Mahshûl fî 'Ilm Ushûl al-Fiqh*, al-Râzî juga mendefinisikan keadilan dengan definisi yang sama dengan definisi yang disampaikan al-Ghazâlî di atas.<sup>159</sup>

Dari definisi-definisi para ulama di atas terlihat bahwa keadilan ini berasal dari *al-i'tidâl* dan harus memenuhi empat syarat:

*Pertama*, selalu menjaga ketaatan kepada Allah dan menjauhi segala bentuk maksiat.

*Kedua*, tidak melakukan dosa-dosa kecil (*al-shaghâ'ir*) dan segala hal yang menjadi cacat dalam agama dan kehormatan.

*Ketiga*, tidak melakukan hal-hal yang mubâh yang dapat menjatuhkan harga diri dan menyebabkan diri tercela.

*Keempat*, tidak boleh meyakini mazhab-mazhab yang ditolak oleh pokok-pokok syariat (*ushûl al-syar'*).<sup>160</sup>

Dari uraian di atas terlihat bahwa pandangan *muḥadditsîn* dan fukaha mendominasi pandangan para ulama selain mereka dalam mendefinisikan makna keadilan. Karena definisi-definisi keadilan yang

<sup>158</sup> Abû Hâmid Muḥammad Ibn Muḥammad al-Ghazâlî, *al-Mustashfâ min 'Ilm al-Ushûl*, Madînah: Syarikat al-Madînah al-Munawwarah li al-Thibâ'ah, t.th., jilid 2, hal. 231.

<sup>159</sup> Fakhr al-Dîn Muḥammad Ibn 'Umar Ibn al-Husain al-Râzî, *al-Mahshûl fî 'Ilm Ushûl al-Fiqh*, Riyâdh: Mu'assasah al-Risâlah, 1400 H, jilid 4, hal. 398-399.

<sup>160</sup> Abû al-Muzhaffar Manshûr Ibn Muḥammad Ibn 'Abd al-Jabbâr al-Sam'ânî, *Qawâthi' al-Adillah fî al-Ushûl*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Imiyah, 1997, cet. I, jilid 1, hal. 345.

disampaikan para ulama secara umum berasal dari definisi-definisi yang disampaikan oleh *muhadditsîn* dan fukaha dan definisi keadilan yang mereka sampaikan terbatas pada penjelasan keadilan periwayat hadis dan saksi. Tentu saja penjelasan definisi ini masih bersifat parsial dibandingkan konsep keadilan yang sangat luas dan komprehensif.<sup>161</sup>

## 2. Urgensi Keadilan

Al-Qur`an memberikan perhatian yang sangat besar terhadap keadilan. Al-Qur`an mengajak untuk menegakkan keadilan dalam segala aspek kehidupan. Banyak ayat dalam Al-Qur`an yang memerintahkan agar manusia berlaku adil dan melarang kebalikannya, yaitu kezaliman. Bahkan lebih jauh dari itu, Al-Qur`an menjadikan penegakan keadilan dan pencegahan terjadinya segala bentuk kezaliman merupakan tujuan utama diutusnya pada nabi dan rasul kepada umat manusia. Allah swt berfirman,

لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ  
بِالْقِسْطِ

*Sesungguhnya Kami telah mengutus rasul-rasul Kami dengan membawa bukti-bukti yang nyata dan telah Kami turunkan bersama mereka Al Kitab dan neraca (keadilan) supaya manusia dapat melaksanakan keadilan. (al-Hadîd/57: 25)*

Ibn Qayyim menyebutkan bahwa Allah swt telah mengutus para rasul-Nya dan menurunkan kitab-kitab suci-Nya agar keadilan dapat berlakubagi seluruh manusia, yaitu keadilan yang dengannya segenap bumi dan langit tegak. Ketika tanda-tanda keadilan tampak jelas dan wajahnya sudah muncul dengan cara apapun juga, maka di situlah syariat dan agama Allah. Allah telah menjelaskan jalan-jalan yang Dia syariatkan yang dimaksudkan agar keadilan dapat ditegakkan di tengah hamba-hamba-Nya serta agar manusia dapat menegakkannya kepada seluruh manusia. Oleh sebab itu, cara apapun yang dapat mengantarkan kepada penegakan keadilan, maka cara itu merupakan bagian dari agama yang sama sekali tidak menyimpang darinya.<sup>162</sup>

Setiap manusia, apa pun latar belakangnya, selalu ingin diperlakukan secara adil serta diposisikan sejajar dengan manusia

<sup>161</sup> Khâlid Muḥammad Gharîb Smâil, “al-‘Adâlah min Manzhûr Rasâ’il al-Nûr,” dalam *Majallah Jâmi’ah al-Syâriqah*, hal. 72.

<sup>162</sup> Abû ‘Abd Allâh Muḥammad Ibn Abî Bakr Ibn Ayyûb Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *al-Thuruq al-Hukmiyyah fî al-Siyâsah al-Syar’iyyah*, Jeddah: Dâr ‘Âlam al-Fawâ’id, 1428 H, cet. I, jilid 1, hal. 31.

lainnya. Keinginan semacam ini adalah bersifat fitri. Oleh karena itu, seruan untuk berlaku adil akan dikumandangkan oleh setiap agama sebagai seruan kebaikan yang bersifat universal. Hal ini, bukan saja mengindikasikan atas urgensiitas adil dalam konteks hubungan antar-agama, akan tetapi sebagai bentuk realisasi dari keinginan yang bersifat fitri tersebut demi tercapainya kehidupan yang harmonis di antara warga masyarakat, baik yang seagama maupun yang tidak seagama.<sup>163</sup>

Dalam firman Allah dinyatakan:

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا كُوْنُوْا قَوَّٰمِيْنَ لِلّٰهِ شُهَدَآءَ بِالْقِسْطِ ۗ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ  
شَنَّٰنُ قَوْمٍ عَلٰٓى اٰلٍ اَلَّا تَعْدِلُوْا اَعْدِلُوْا هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى ۗ وَاتَّقُوا اللّٰهَ ۚ اِنَّ اللّٰهَ  
خَبِيْرٌۢ بِمَا تَعْمَلُوْنَ ﴿٨﴾

*Hai orang-orang yang beriman hendaklah kamu jadi orang-orang yang selalu menegakkan (kebenaran) karena Allah, menjadi saksi dengan adil. Dan janganlah sekali-kali kebencianmu terhadap sesuatu kaum, mendorong kamu untuk berlaku tidak adil. Berlaku adillah, karena adil itu lebih dekat kepada takwa. Dan bertakwalah kepada Allah, sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan. (al-Mâ'idah/5: 8)*

Dalam ayat lain dinyatakan,

۞ يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا كُوْنُوْا قَوَّٰمِيْنَ بِالْقِسْطِ ۗ شُهَدَآءَ لِلّٰهِ وَلَوْ عَلٰى  
اَنْفُسِكُمْ اَوْ الْوَالِدِيْنَ وَالْاَقْرَبِيْنَ ۚ اِنْ يَكُنْ غَنِيًّا اَوْ فَقِيْرًا فَاَللّٰهُ اَوْلٰى بِهَمَّا  
فَلَا تَتَّبِعُوْا الْهَوٰى اَنْ تَعْدِلُوْا ۗ وَاِنْ تَلَوْا اَوْ تَعْرَضُوْا فَاِنَّ اللّٰهَ كَانَ بِمَا  
تَعْمَلُوْنَ خَبِيْرًا

*Wahai orang-orang yang beriman, jadilah kamu orang yang benar-benar penegak keadilan, menjadi saksi karena Allah biarpun terhadap dirimu sendiri atau ibu bapa dan kaum kerabatmu. Jika ia kaya ataupun miskin, maka Allah lebih tahu kemaslahatannya. Maka janganlah kamu mengikuti hawa nafsu karena ingin menyimpang dari*

<sup>163</sup> Departemen Agama RI, *Hubungan Antar-Umat Beragama (Tafsir Al-Qur'an Tematik)*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2008, cet. I, hal. 92.

*kebenaran. Dan jika kamu memutar balikkan (kata-kata) atau enggan menjadi saksi, maka sesungguhnya Allah adalah Maha Mengetahui segala apa yang kamu kerjakan.* (al-Nisâ`/4: 135)

Kata *qawwâmîn* menunjukkan arti keharusan. Yakni tidak boleh ada cacat sedikit pun dalam situasi dan kondisi apapun. Ayat ini ingin menegaskan bahwa salah satu indikasi keimanan seseorang adalah berlaku adil. Oleh karenanya, setiap orang beriman harus secara sungguh-sungguh untuk menegakkan keadilan, terutama di dalam peradilan, yakni ketika menjadi saksi walaupun terhadap orang-orang yang memiliki hubungan kekerabatan dengan dirinya seperti orang tua dan saudara, bahkan terhadap diri sendiri. Artinya, berlaku adil tersebut harus dilakukan karena mengharap rida Allah, bukan atas dasar *like and dislike*. Begitu juga bukan atas dasar kasihan, karena kefakiran dan keduafannya; atau karena motivasi-motivasi yang bersifat duniawi, jika ia adalah orang kaya atau seorang pejabat.<sup>164</sup>

Ayat ini juga mengalihkan perintah untuk berlaku adil kepada para istri dan para anak yatim, kepada keadilan yang bersifat umum atau segala macam hal. Namun, Al-Qur'an memberikan penekanan berlaku adil dalam masalah hukum dan persaksian. Sebab, berlaku adil di kedua hal itu pada hakikatnya akan melahirkan kemaslahatan dalam kehidupan kemasyarakatan secara umum. Sebaliknya, berlaku tidak adil dalam kedua halini, sekecil apapun, hanya akan melahirkan kerusakan dalam skala yang lebih luas.<sup>165</sup>

### 3. Prinsip-prinsip Keadilan

Bertolak dari kenyataan bahwa keadilan faktanya berkaitan dengan banyak hal, maka proses penegakan keadilan di semua bidang harus berlandaskan pada prinsip-prinsip berikut:

#### a. *al-Musâwâh* dan *al-Taswiyah*

Prinsip pertama dalam penegakan keadilan adalah *al-musâwâh*, yang maksudnya semua pihak memiliki derajat yang sama di depan hukum atau peradilan. Prinsip yang tidak kalah pentingnya adalah *al-taswiyah*, yaitu upaya memberikan hak yang sama kepada setiap orang. Itu hanya bisa diwujudkan dengan mengambil sesuatu dari orang yang tak berhak, dan mengembalikannya kepada yang berhak.

---

<sup>164</sup> Departemen Agama RI, *Hubungan Antar-Umat Beragama (Tafsir Al-Qur'an Tematik)*, hal. 95-96; Abû al-Qâsim Jârullâh Maĥmûd Ibn 'Umar al-Zamakhsyarî al-Khawârizmî, *Tafsîr al-Kasysyâf*, Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 2009, cet. III, hal. 264.

<sup>165</sup> Departemen Agama RI, *Hubungan Antar-Umat Beragama (Tafsir Al-Qur'an Tematik)*, hal. 96; Muĥammad al-Thâhir Ibn 'Âsyûr, *Tafsîr al-Taĥrîr wa al-Tanwîr*, Tunis: al-Dâr al-Tûnusiyah li al-Nasyr, 1984, jilid 5, hal. 224.

Sehingga, membahas persamaan, sebenarnya adalah membahas hak asasi manusia sebagai makhluk merdeka. Sebagai makhluk merdeka, manusia selalu mengharapkan terpenuhinya hak-hak mereka secara wajar atas nama keadilan. Merupakan sebuah kebohongan besar bila seruan penegakan keadilan tidak disertai dengan usaha mewujudkan prinsip persamaan hak tersebut. Persamaan hak inilah yang seyogyanya menjadi perhatian utama setiap penegak hukum, terutama mereka yang menjadi pihak berwenang. Keinginan sebagian orang untuk mendapat perlakuan istimewa dengan merugikan orang lain hanya akan mencederai rasa keadilan bersama. Karena itu, siapa pun tidak boleh diperlakukan secara tidak adil atas nama apa pun, bahkan atas nama agama sekalipun. Sebuah hadis menyatakan:

أَعْطَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَيْرَ الْيَهُودِ، أَنْ يَعْمَلُوهَا وَيَزْرَعُوهَا وَهُمْ شَطْرُ مَا يَخْرُجُ مِنْهَا.<sup>166</sup>

*Rasulullah memberi hak bekerja dan bercocok tanam kepada orang Yahudi di Khaibar, dan mereka berhak mendapatkan separuh dari hasil panennya. (HR. al-Bukhârî)*

Hadis ini menyatakan secara gamblang bahwa siapa pun berhak mendapatkan haknya secara penuh, sekalipun ia berasal dari agama yang berbeda.<sup>167</sup>

Dalam ayat yang lain ditegaskan:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ  
وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٣٨﴾

*Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana. (al-Mâ'idah/5: 38)*

<sup>166</sup> Abû 'Abd Allâh Ibn Muḥammad Ibn Ismâ'îl al-Bukhârî, *Shahîḥ al-Bukhârî*, hal. 606, no. 2499, kitâb *al-Syirkah*, bâb *Musyâra'at al-Dzimmî wa al-Musyrikîn fî al-Muzâra'ah*.

<sup>167</sup> Departemen Agama RI, *Hukum, Keadilan dan Hak Asasi Manusia (Tafsir Al-Qur'an Tematik)*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2010, cet. I, hal. 176-177.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ ۗ الْحُرُّ بِالْحُرِّ  
وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ ۖ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ ۗ

*Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu qishaash berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh; orang merdeka dengan orang merdeka, hamba dengan hamba, dan wanita dengan wanita. (al-Baqarah/2: 178)*

Kedua ayat di atas menunjukkan bahwa Islam tidak pernah membedakan status sosial dan jenis kelamin. Sanksi hukum harus diberlakukan kepada siapa saja, baik laki-laki maupun perempuan, tuan maupun hamba, pejabat maupun rakyat, muslim maupun nonmuslim, seperti ditunjukkan oleh redaksi-redaksi dalam ayat-ayat di atas yang bersifat umum.<sup>168</sup>

Kehancuran umat-umat masa lalu salah satunya diakibatkan oleh ketidaktegasan dalam penerapan sanksi hukum. Mereka menerapkannya secara tebang pilih. Rasulullah menjelaskan hal ini dalam sabdanya:

أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّمَا أَهْلَكَ الَّذِينَ قَبْلَكُمْ أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الشَّرِيفُ تَرَكُوهُ، وَإِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الضَّعِيفُ أَقَامُوا عَلَيْهِ الْحَدَّ، وَإِنَّمَا اللَّهُ لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ لَقَطَعْتُ يَدَهَا.<sup>169</sup>

*Hai manusia, sesungguhnya kebinasaan yang menimpa orang-orang sebelum kamu adalah apabila ada orang mulia yang mencuri, mereka biarkan saja. Apabila rakyat jelata yang mencuri maka mereka menghukumnya. Demi Allah, andaikata Fatimah binti Muhammad mencuri, niscaya aku sendiri yang akan memotong tangannya. (HR. al-Bukhârî dan Muslim, dengan redaksi dari riwayat Muslim)*

<sup>168</sup> Departemen Agama RI, *Hukum, Keadilan dan Hak Asasi Manusia (Tafsir Al-Qur`an Tematik)*, hal. 180.

<sup>169</sup> Abû ‘Abd Allâh Ibn Muḥammad Ibn Ismâ’îl al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî*, hal. 1680, no. 6787, kitâb al-*Hudûd*, bâb *Iqâmat al-Hudûd ‘alâ al-Syarîf wa al-Wadhî*; Abû al-Ḥusain Muslim Ibn al-Ḥajjâj al-Qusyairî al-Naisâbûrî, *Shahîh Muslim*, jilid 2, hal. 805, no. hadis 8 (1688), kitâb al-*Hudûd*, bâb *Qath’ al-Sâriq al-Syarîf wa Ghairih wa al-Nahy ‘an al-Syafâ’ah fî al-Hudûd*.

b. Proporsional

Prinsip keadilan selanjutnya ialah proporsional, yaitu menempatkan sesuatu pada posisi yang sesuai dengan proporsinya atau dengan kata lain, membagikan apa yang menjadi hak setiap orang. Dengan demikian, yang menjadi titik tekan pada kata adil adalah faktor proporsionalnya, bukan faktor kesamaan. Misalnya, orang tua yang mempunyai tiga anak dengan tingkat sekolah yang berbeda. Ia tidak bisa dikatakan adil jika ia memberi uang saku kepada mereka dalam jumlah yang sama. Betapa tidak, mereka memiliki keperluan yang berbeda; si sulung pasti memerlukan uang saku lebih banyak dibanding si bungsu. Dengan memberi jumlah uang saku yang sama, orang tua tersebut berarti telah mengecewakan sejumlah pihak, dan tidak memenuhi rasa keadilan. Dengan demikian, adil dalam hal ini adalah lawan kata dari zalim, yang pengertiannya adalah “menempatkan sesuatu pada posisi yang tidak sesuai dengan proporsinya.”

Dengan merujuk pada prinsip proposional ini, maka hakim bukanlah satu-satunya pihak yang diwajibkan untuk berlaku adil. Semua pihak harus pula menjalankan prinsip ini sesuai dengan kapasitasnya masing-masing. Orang yang dianugerahi kaya harta, contohnya, maka barometer keadilannya adalah dengan jalan apa ia mendapatkan kekayaan itu dan kemana ia membelanjakannya.<sup>170</sup>

#### 4. Nilai Keadilan Dalam Konsep Kebebasan Beragama Menurut Pandangan Muhammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn

Dalam fatwa al-‘Utsaimîn ia menyatakan dengan tegas bahwa ia tidak setuju dengan adanya kebebasan beragama, karena menurutnya, orang yang membolehkan orang bebas berkeyakinan sehingga meyakini agama apa saja yang ia kehendaki, orang seperti itu adalah orang kafir.

Hal ini disebabkan, menurut al-‘Utsaimîn, karena setiap orang yang meyakini bahwa ada seseorang yang boleh beragama dengan selain agama Muhammad saw, ia telah kafir kepada Allah ‘Azza wa Jalla dan wajib diperintahkan supaya bertaubat. Jika ia bertaubat maka taubatnya diterima. Tetapi, jika tidak mau bertaubat, ia harus dibunuh.<sup>171</sup>

---

<sup>170</sup> Departemen Agama RI, *Hukum, Keadilan dan Hak Asasi Manusia (Tafsir Al-Qur`an Tematik)*, hal. 182.

<sup>171</sup> Muhammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn, *Majmu’ Fatâwâ wa Rasâil Fadhîlat al-Syaikh Muhammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn*, jilid 3, hal. 99; Muhammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn, *Fatâwâ Arkân al-Islâm*, hal. 195; Khâlid Ibn ‘Abd al-Rahmân al-Juraisî (ed.), *al-Fatâwâ al-Syar’iyyah fî al-Masâil al-‘Ashriyyah min Fatâwâ ‘Ulâmâ` al-Balad al-Haram*, hal. 1653-1654; Rabi’ Ibn Hâdi ‘Umair al-Madkhâlî, *al-‘Awâshim mimma fî Kutub Sayyid*

Fatwa ini sebenarnya bukan fatwa yang aneh bagi orang-orang yang berpendapat adanya konsep kebebasan beragama dalam Islam. Karena pendapat seperti ini juga banyak dianut para mufasir pendahulu al-‘Utsaimîn. Pendapat serupa juga diutarakan oleh ulama-ulama Salafi kontemporer yang lain, di antaranya ‘Abd al-‘Azîz Ibn ‘Abd Allâh Ibn Bâz,<sup>172</sup> Muḥammad Shâlih al-Munajjid,<sup>173</sup> dan Rabî’ Ibn Hâdî ‘Umair al-Madkhalî.<sup>174</sup>

Ibn Bâz berkata:

الإسلام لا يقر حرية العقيدة. الإسلام يأمر بالعقيدة الصالحة ويلزم بما ويفرضها على الناس، ولا يجعلها حرة يختار الإنسان ما شاء من الأديان، فالقول بأن الإسلام يجيز حرية العقيدة هذا غلط.<sup>١٧٥</sup>

Menurut Ibn Bâz, Islam tidak mengakui kebebasan berkeyakinan. Islam memerintahkan akidah yang lurus dan mewajibkannya kepada manusia serta tidak menjadikan manusia bebas memilih agama apa saja yang dikehendakinya. Pendapat yang mengatakan bahwa Islam membolehkan kebebasan berkeyakinan adalah pendapat yang salah.

Mayoritas mufasir menafikan makna kebebasan memilih yang terkandung dalam ayat 29 *sûrat al-Kahf* 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 ‘Alî Ibn Abî Thâlib, Ibn ‘Abbâs, Mujahid dan Ibn Zaid.<sup>176</sup>

*Quthb min al-Qawâshim*, hal. 55-56; dan Sayyid Ibn Husain al-‘Affânî, *Zahr al-Basâtin min Mawâqif al-‘Ulamâ’ wa al-Rabbâniyyîn*, jilid 3, hal. 197-198.

<sup>172</sup> <https://www.binbaz.org.sa/noor/9240> (diakses pada 29 Januari 2018) dan <https://binbaz.org.sa/fatawa/4881> (diakses pada 3 April 2018).

<sup>173</sup> <https://almunajjid.com/1494>. Diakses pada 29 Januari 2018.

<sup>174</sup> <http://rabee.net/ar/articles.php?cat=8&id=178>. Diakses pada 15 Juli 2018.

<sup>175</sup> <https://binbaz.org.sa/fatawa/4881>. Diakses pada 3 April 2018.

<sup>176</sup> Jalâl al-Dîn al-Suyûthî, *al-Durr al-Mantsûr fî al-Tafsîr bi al-Ma’tsûr*, Kairo: Markaz Hajr li al-Buḥûts wa al-Dirâsât al-Arabiyyah wa al-Islâmiyyah, 2003, cet. I, jilid 9, hal. 529, Muḥammad Ibn ‘Alî Ibn Muḥammad al-Syaukânî, *Fath al-Qadîr al-Jâmi’ Baina Fannai al-Riwâyah wa al-Dirâyah min ‘Ilm al-Tafsîr*, t.tp.: Dâr al-Wafâ’, t.th., jilid 3, hal. 390, Abû al-Fadhîl Syihâb al-Dîn al-Sayyid Maḥmûd al-Alûsî al-Baghdâdî, *Rûh al-Ma’ânî fî Tafsîr al-Qur’ân al-‘Azhîm wa al-Sab’ al-Matsânî*, Beirut: Dâr Iḥyâ’ al-Turâts al-‘Arabî, t.th., jilid 25, hal. 267, ‘Alâ’ al-Dîn ‘Alî Ibn Muḥammad Ibn Ibrâhîm al-Baghdâdî al-syahîr bi al-Khâzin, *Tafsîr al-Khâzin al-musammâ Lubâb al-Ta’wil fî Ma’ânî al-Tanzîl*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2004, cet. I, jilid 3, hal. 163, Muḥammad al-Râzî Fakhr al-Dîn Ibn al-‘Allâmah Dhiyâ’ al-Dîn ‘Umar al-musytahir bi Khathîb al-Rayy, *Tafsîr al-Fakhr al-Râzî al-*

Nampaknya, fatwa ini dilandasi oleh asumsi al-‘Utsaimîn bahwa konsep kebebasan beragama otomatis membolehkan kekafiran. Padahal ini adalah dua hal yang berbeda. Ini merupakan bentuk kesalahpahaman yang harus diluruskan. Kesalahpahaman seperti ini juga pernah terjadi pada ‘Îsâ Munawwan.<sup>177</sup>

Keberadaan ayat 29 *sûrat al-Kahf* ini sebagai dalil adanya kebebasan beragama dan berkeyakinan sebenarnya adalah karena dalam ayat ini secara eksplisit ada perintah untuk memilih, apakah mau beriman ataukah mau kafir. Manusia diberikan kebebasan untuk memilih. Adapun bagian ayat selanjutnya yang menyebutkan ancaman neraka bagi orang-orang zalim 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 ataukah mau kafir. Kebebasan untuk memilih agama dan keyakinan di sini bukan berarti manusia dibolehkan kafir dalam Al-Qur`an. Karena ini merupakan dua hal yang berbeda. Makna boleh (*al-mubâh*) menurut syariat adalah perbuatan yang sekiranya dilakukan tidak berpahala dan sekiranya ditinggalkan tidak ada sanksi di akhirat. Sedangkan kekafiran jelas-jelas ancamannya adalah neraka, bahkan kekal di dalamnya. Kebebasan beragama dan berkeyakinan di sini adalah karena ketika ada orang yang memilih menjadi orang kafir maka tidak ada ancaman dunia baginya, adanya ancaman akhirat saja.<sup>178</sup>

Hal serupa juga disampaikan oleh Hulalî. Menurutnya, istilah kebebasan beragama sama sekali tidak bermaksud membolehkan kekafiran atau berarti tidak adanya pertanggungjawaban orang kafir di hadapan Allah swt. Kebebasan beragama hanya berkaitan dengan hak di dunia dengan asumsi bahwa kebenaran bagi manusia bersifat relatif yang akan berbeda-beda pada setiap orang tergantung daya tangkap dan pemahaman masing-masing orang. Seseorang tidak bisa menghukumi orang lain sebagai pengikut hawa nafsu dan

*musyahir bi al-Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtîh al-Ghaib*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1981, cet. I, jilid 21, hal 121, Abû ‘Abdillâh Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Abî Bakr al-Qurthubî, *al-Jâmi’ li Ahkâm al-Qur`ân*, Beirut: Mu`assasah al-Risâlah, 2006, cet. I, jilid 13, hal. 260, Abû Ja’far Muḥammad Ibn Jarîr al-Thabarî, *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, hal. 244-245.

<sup>177</sup> Mantan anggota Majelis Ulama Besar Mesir dan dosen fakultas Syariah Universitas al-Azhar. ‘Abd al-Muta’âl al-Sha’idî, *al-Hurriyyah al-Dîniyyah fî al-Islâm*, Kairo: Dâr al-Kitâb al-Mishrî, 2012, hal. 68.

<sup>178</sup> ‘Abd al-Muta’âl al-Sha’idî, *al-Hurriyyah al-Dîniyyah fî al-Islâm*, hal. 67-69.

pembangkok jika upayanya sungguh-sungguh dalam mencari kebenaran. Kebebasan beragama ini juga tidak bermaksud membolehkan berpindah agama sesuka hatinya karena kebebasan yang benar adalah kebebasan yang tidak terpisah dari tanggung jawab.<sup>179</sup> Dengan ungkapan lain kebebasan beragama yang dimaksud di sini adalah kebebasan beragama yang bertanggung jawab.

Fatwa al-‘Utsaimîn yang menyatakan dengan tegas bahwa ia tidak setuju dengan adanya kebebasan beragama bertentangan dengan pendapatnya sendiri ketika menafsirkan *sûrat* al-Kâfirûn/109: 1-6. Ketika menafsirkan *sûrat* al-Kâfirûn/109: 1-6, al-‘Utsaimîn seolah-olah setuju dengan adanya kebebasan beragama. Hal ini karena ia menyatakan, “Oleh karena itu, kita mengakui agama orang-orang Yahudi dan Nasrani jika mereka membayar *jizyah*. Kita beribadah kepada Allah dan mereka pun beribadah kepada Tuhan yang mereka ibadahi.”<sup>180</sup>

Kalau mengacu kepada penafsiran al-‘Utsaimîn terhadap *sûrat* al-Kâfirûn/109: 1-6, sebenarnya ia setuju dengan konsep kebebasan beragama. Setidaknya konsep kebebasan beragama yang dipahami olehnya mirip dengan konsep kebebasan beragama yang diutarakan oleh Shâlih Ibn Dirbâsy Ibn Mûsâ al-Zahrânî.<sup>181</sup>

Menurut al-Zahrânî, definisi kebebasan berkeyakinan dalam perspektif syariat adalah tidak memaksa orang kafir manapun yang membayar *jizyah*, selama ia membayarnya, untuk memeluk Islam. Adapun orang kafir yang tidak membayar *jizyah* maka tidak diterima darinya selain Islam. Apabila ia masuk Islam, ia tidak boleh mengubah akidahnya kepada akidah lain. Apabila ia mengubah akidahnya maka hukumannya adalah dibunuh sebagai *hadd*, bukan sebagai *ta'zîr*.<sup>182</sup>

Namun konsep kebebasan beragama yang diakui dalam penafsiran al-‘Utsaimîn terhadap *sûrat* al-Kâfirûn/109: 1-6 hanya berlaku bagi orang-orang Yahudi dan Nasrani dan itupun dengan syarat jika mereka membayar *jizyah*. Sedangkan ketika ia membahas hukum murtad saat menafsirkan ayat 86 *sûrat* Âli ‘Imrân ia menegaskan bahwa orang

---

<sup>179</sup> ‘Abd al-Rahmân Hulâlî, *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-Tsaqqafî al-‘Arabî, 2001, cet. I, hal. 29-30.

<sup>180</sup> Muḥammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn, *Tafsîr al-Qur`ân al-Karîm: Juz` ‘Amma*, hal. 338.

<sup>181</sup> Pimpinan redaksi *Jurnal al-Ta`shîl li al-Dirâsât al-Fikriyyah al-Mu`âshirah* tahun 2012.

<sup>182</sup> Shâlih Ibn Dirbâsy Ibn Mûsâ al-Zahrânî, “*Hurriyat al-I’tiqâd fî al-Islâm*,” dalam *Jurnal al-Ta`shîl li al-Dirâsât al-Fikriyyah al-Mu`âshirah*, No. VI, tahun III, tahun 1433 H / 2012, hal. 99.

murtad tidak diakui atas kemurtadannya, bahkan ia dipaksa untuk kembali kepada Islam atau kalau tidak mau kembali kepada Islam, ia akan dibunuh karena ada sabda Nabi saw, “*Barang siapa mengganti agamanya, bunuhlah dia.*”<sup>183</sup> (HR. Bukhari)<sup>184</sup>

Jadi, menurut al-‘Utsaimîn, kebebasan beragama tidak berlaku bagi orang murtad, bahkan ia dipaksa untuk kembali kepada Islam atau kalau tidak mau kembali kepada Islam, ia akan dibunuh. Pendapat serupa juga disampaikan oleh ulama Salafi kontemporer lainnya seperti ‘Abd Allâh Nâshih ‘Ulwân,<sup>185</sup> ‘Abd al-‘Azhîm Ibrâhîm al-Math’ânî,<sup>186</sup> ‘Abd Allâh Ibn ‘Îd Ibn Shâlih al-Mâlikî,<sup>187</sup> dan ‘Abd Allâh Ibn Sa’d Abâ Husain.<sup>188</sup>

Menurut Ibn ‘Âsyûr, salah seorang ulama yang sependapat dengan sanksi bunuh bagi orang murtad, di antara hikmah dan tujuan (*maqâshid*) orang murtad harus dibunuh adalah sebagai berikut:<sup>189</sup>

- a. Ketika orang masuk Islam dengan sukarela, maka ia menjadi bagian dari umat Islam. Keputusannya masuk Islam merupakan sebuah perjanjian yang harus ia tetapi. Ketika ia membatalkan perjanjian tersebut, itu akan menjadi contoh yang buruk yang harus dibersihkan dari tubuh umat Islam agar ikatan jamaah tidak lepas gara-gara kasus pada orang tersebut.

<sup>183</sup> Muḥammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn, *Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm Sûrah Âli ‘Imrân*, jilid 1, hal. 502-503.

<sup>184</sup> Faishal Ibn ‘Abd al-‘Azîz Âlu Mubârak, *Bulûghul Marâm dan Penjelasannya*, diterjemahkan oleh Imam Fauji dan Ikhwanuddin Abdillâh dari judul *Mukhtashar al-Kalâm ‘alâ Bulûgh al-Marâm*, hal. 926. Hadis lengkapnya terdapat di: Abû ‘Abd Allâh Ibn Muḥammad Ibn Ismâ’îl al-Bukhârî, *Shâhîh al-Bukhârî*, hal. 743, no. 3017, kitâb *al-Jihâd wa al-Sair*, bâb *Lâ Yu’adzdzabu bi ‘adzâbillâh*.

<sup>185</sup> ‘Abd Allâh Nâshih ‘Ulwân, *Hurriyyah al-I’tiqâd fî al-Syarî’ah al-Islâmiyyah*, t.tp.: Dâr al-Salâm, t.t., hal. 42-61 yang didownload dari: <http://abdullahelwan.net/id.php?id=20&type=booth&cat=read>. Diakses pada 14 Juli 2018.

<sup>186</sup> ‘Abd al-‘Azhîm Ibrâhîm al-Math’ânî, *Uqûbat al-Irtidâd ‘an al-Dîn baina al-Adillah al-Syar’iyyah wa Syubuhât al-Munkirîn*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1993, cet. I, hal. 85-92.

<sup>187</sup> ‘Abd Allâh Ibn ‘Îd Ibn Shâlih al-Mâlikî, “Mauqif al-Islâm min al-Ikrâh ‘alâ al-Haqq”, *Tesis*, Mekah: Universitas Umm al-Qurâ, 2007, hal. 289.

<sup>188</sup> ‘Abd Allâh Ibn Sa’d Abâ Husain, “Hurriyyat al-I’tiqâd baina al-Syarî’ah al-Islâmiyyah wa al-Qânûn al-Wadh’î”, *Tesis*, Riyâdh: Universitas Naif Arab Untuk Ilmu Keamanan, 2007, hal. 105-121.

<sup>189</sup> Washfî ‘Âsyûr Abû Zaid, *al-Hurriyyah al-Dîniyyah wa Maqâshiduhâ fî al-Islâm*, Kairo: Dâr al-Salâm, 2009, cet. I, hal. 47-48 dan Muḥammad al-Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *Ushûl al-Nizhâm al-Ijtimâ’î fî al-Islâm*, Tunis: al-Syarikah al-Tûnusiyyah li al-Taûzî’, t.th., cet. II, hal. 172.

- b. Agar orang yang masuk Islam tidak meremehkan dengan hanya sekadar masuk Islam secara coba-coba. Kalau menurutnya cocok, ia akan melanjutkan, dan kalau tidak cocok ia akan keluar darinya.
- c. Agar tidak menyebabkan salah paham pada orang-orang yang lemah akalnya bahwa ia hanya mencoba-coba agama Islam dan ternyata menurutnya agama ini tidak menyenangkan.
- d. Agar masuk agama Islam tidak menjadi sarana bagi pihak-pihak yang ingin memata-matai umat Islam.

Senada dengan Ibn ‘Âsyûr, Luthf Allâh Khûjah juga menyebutkan alasan mengapa orang murtad harus dibunuh. Tentunya apa yang disampaikan keduanya menguatkan pendapat al-‘Utsaimîn. Luthf Allâh Khûjah menulis, orang murtad sangat merugikan umat muslim dan agama Islam sendiri, karena: *pertama*, orang murtad telah mempermainkan agama sehingga kadang ia menampakkan diri sebagai muslim dan kadang menampakkan diri sebagai orang kafir.

*Kedua*, orang murtad menampakkan Islam dengan gambaran yang membuat orang lari dari Islam. Sebuah gambaran yang tidak mengandung sedikit pun aspek-aspek yang menjadi daya tarik bagi Islam, alasan-alasan yang membuat Islam harus eksis, serta alasan-alasan yang menjadikan Islam sebagaimana agama yang patut dipegangteguh.

*Ketiga*, atau kedua-duanya sekaligus. Semua itu berefek dan berakibat menghalangi orang dari jalan Allah dan menyesatkan manusia. Ditambah, kemurtadan itu sendiri merupakan puncak kekafiran.<sup>190</sup>

Hanya saja argumentasi dari Ibn ‘Âsyûr dan Luthf Allâh Khûjah ini memiliki banyak kelemahan. Kelemahan argumentasi keduanya di antaranya adalah karena dengan adanya ancaman sanksi bunuh bagi yang keluar dari agama Islam, ini sama saja dengan memaksa mereka untuk tetap beragama Islam. Dan ini jelas bertentangan dengan prinsip “*lâ ikrâha fî al-dîn*”. Seolah-olah kita harus memperbanyak pemeluk agama Islam sekalipun mereka dari kaum munafik dan kaum yang terpaksa masuk Islam yang sebenarnya benci agama Islam.<sup>191</sup>

Kalau membunuh orang murtad bertujuan agar tidak terjadi ‘fitnah’ bagi orang-orang yang lemah akalnya sehingga ia akan membahayakan akidah mereka dan menyebabkan mereka keluar dari Islam maka ini

---

<sup>190</sup> Luthf Allâh Khûjah, *Falsafat al-Hurriyyah al-Dîniyyah: Nazhrah ‘Aqdiyyah*, t.tp.: Râbitat al-‘Âlam al-Islâmî, 2009, buku bulanan, tahun ke-24, edisi ke-230, hal. 71-72.

<sup>191</sup> ‘Adnân Ibrâhîm, “Hurriyyat al-I’tiqâd fî al-Islâm wa Mu’taridhâtuhâ: al-Qitâl wa al-Dzimmah wa al-Jizyah wa Qatl al-Murtad,” *Disertasi*, Wina: Universitas Wina, 2014, hal. 1111.

juga argumentasi yang lemah. Justru ketika umat muslim diberikan kebebasan untuk memilih, apakah tetap menjadi muslim atau akan keluar dari Islam, akan terseleksi mana muslim yang jujur dan benar keislamannya dan mana yang dusta keislamannya. Dengan adanya muslim yang dusta keislamannya justru menjadi ‘fitnah’ bagi muslim lainnya karena mereka akan berpandangan bahwa agama Islam ini tidak mampu memperbaiki orang-orang yang jiwa dan perilakunya rusak tersebut. Mereka tidak mengetahui bahwa masalahnya ada pada orang-orang bermasalah tersebut, bukan pada agama Islam.<sup>192</sup>

Jika agama ini dilihat dari sisi akidah, nampak dengan jelas bahwa pondasi akidah adalah keyakinan, kerelaan jiwa dan ketenangan hati. Dengan begitu agama adalah urusan pribadi. Merupakan hal yang adil dan bijaksana ketika kelak setiap orang akan dihisab sendiri-sendiri.

Allah swt berfirman:

إِنَّ كُلَّ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتَى الرَّحْمَنِ عَبْدًا ﴿٩٣﴾ لَقَدْ أَحْصَاهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدًّا ﴿٩٤﴾ وَكُلُّهُمْ عَاتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا ﴿٩٥﴾

*Tidak ada seorangpun di langit dan di bumi, kecuali akan datang kepada Tuhan Yang Maha Pemurah selaku seorang hamba. Sesungguhnya Allah telah menentukan jumlah mereka dan menghitung mereka dengan hitungan yang teliti. Dan tiap-tiap mereka akan datang kepada Allah pada hari kiamat dengan sendiri-sendiri. (Maryam/19: 93-95)*

Jika demikian halnya, merupakan bentuk keadilan jika seseorang diberikan kebebasan memilih agama dan keyakinannya tanpa ada paksaan. Karena tidak ada gunanya pertanggungjawaban dan perhitungan di hari perhitungan tanpa adanya pilihan karena memilih adalah esensi dari kebebasan itu sendiri.

Substansi agama ini adalah perkara individual yang dibangun di atas pilihan individu juga. Oleh karena itu, setiap bentuk pemaksaan jelas bertentangan dengan tabiat agama ini.<sup>193</sup>

Selama kemurtadan orang yang murtad tidak diiringi tindakan memerangi umat muslim dan ia berdamai dengan umat muslim maka ia harus diperlakukan dengan baik dan adil. Ia termasuk dalam cakupan firman Allah swt:

<sup>192</sup> ‘Adnân Ibrâhîm, “Hurriyyat al-I’tiqâd fi al-Islâm wa Mu’taridhâtuhâ: al-Qitâl wa al-Dzimmah wa al-Jizyah wa Qatl al-Murtad,” *Disertasi*, hal. 1114.

<sup>193</sup> ‘Adnân Ibrâhîm, “Hurriyyat al-I’tiqâd fi al-Islâm wa Mu’taridhâtuhâ: al-Qitâl wa al-Dzimmah wa al-Jizyah wa Qatl al-Murtad,” *Disertasi*, hal. 997.

لَا يَنْهَىٰكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقْتُلُوا فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ  
 أَنْ تَبْرُوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴿٨﴾

*Allah tidak melarang kamu untuk berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tiada memerangimu karena agama dan tidak (pula) mengusir kamu dari negerimu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berlaku adil. (al-Mumtahanah/60: 8)*

Ketika menafsirkan ayat ini, ‘Abd al-Karîm al-Khathîb menulis, ayat yang mulia ini mengajak kepada prinsip universal yang menjadi landasan syariat yang toleran ini, yaitu prinsip persaudaran sesama manusia yang berdiri di atas keadilan dan kebaikan. Pemutusan hubungan yang diwajibkan Islam kepada umat muslim dengan orang-orang musyrik adalah pemutusan hubungan dengan orang-orang yang memutus silaturahmi, yang memerangi dan mengusir umat muslim dari negeri mereka. Pemutusan hubungan saat terjadi perang. Jika mereka tidak lagi menampakkan permusuhan, tidak memerangi dan membantu orang-orang yang memerangi umat muslim, maka sudah seharusnya umat muslim bersikap toleran, berlaku adil dan berbuat baik kepada mereka.<sup>194</sup>

Dalam tafsirnya, ketika menafsirkan ayat ini, al-Thabarî menulis, penafsiran yang paling mendekati kebenaran adalah pendapat yang mengatakan, Allah tidak melarang kalian berbuat baik, menyambung silaturahmi dan berlaku adil kepada orang-orang yang tidak memerangi kalian sebab urusan agama dari segala kelompok dan agama. Ayat ini mencakup semua orang yang memiliki kedua sifat tersebut (tidak memerangi kalian sebab urusan agama dan tidak juga mengusir kalian dari negeri kalian). Tidak ada pengkhususan dalam hal ini.<sup>195</sup>

Dalam tafsir al-Azhar, ketika menafsirkan ayat ini, Hamka menulis, para mufasir menerangkan ayat ini termasuk ayat *muḥkam*, maksudnya berlaku untuk selama-lamanya, tidak *mansûkh*. Pada setiap masa hendaklah kita berbuat baik, berlaku adil dan berkata jujur kepada orang yang tidak memusuhi kita dan tidak mengusir kita dari kampung halaman kita. Kita diharuskan menampilkan akhlak yang mulia.<sup>196</sup>

<sup>194</sup> ‘Abd al-Karîm Yûnus al-Khathîb, *al-Tafsîr al-Qur`ânî li al-Qur`ân*, t.tp.: Dâr al-Fikr al-‘Arabî, t.th., jilid 5, hal. 903.

<sup>195</sup> Abû Ja’far Muḥammad Ibn Jarîr al-Thabarî, *Tafsîr al-Thabarî: Jâmi’ al-Bayân ‘an Ta`wîl Ây al-Qur`ân*, jilid 22, hal. 574.

<sup>196</sup> Haji Abdulmalik Abdulkarim Amrullah, *Tafsir al-Azhar*, Singapura: Pustaka Nasional PTE LTD, t.th., jilid 9, hal. 7304.



## **BAB V**

### **PENUTUP**

#### **A. Kesimpulan**

Dari uraian bab-bab terdahulu, maka dapat ditarik kesimpulan. *Pertama*, pandangan Muḥammad Ibn Shāliḥ al-‘Utsaimîn tentang kebebasan beragama mengandung kontradiksi. Hal ini karena di beberapa tempat dalam karya-karyanya ia menolak dengan tegas adanya kebebasan beragama dalam Islam, sedangkan di tempat lainnya ia setuju dengan adanya kebebasan beragama.

Pandangan al-‘Utsaimîn yang menyatakan penolakannya terhadap kebebasan beragama adalah dalam dua fatwanya. Fatwa pertama dicantumkan oleh Rabî’ Ibn Hâdî ‘Umair al-Madkhalî dalam karyanya, *al-‘Awâshim mimmâ fî Kutub Sayyid Quthb min al-Qawâshim*, dan oleh Sayyid Ibn Ḥusain al-‘Affânî dalam karyanya, *Zahr al-Basâtîn min Mawâqif al-‘Ulamâ` wa al-Rabbâniyyîn*.

Fatwa kedua dicantumkan dalam dua buku di atas dan tiga buku lainnya, yaitu *Majmu’ Fatâwâ wa Rasâil Fadhîlat al-Syaikh Muḥammad Ibn Shāliḥ al-‘Utsaimîn*, *Fatâwâ Arkân al-Islâm* (kedua buku ini hanya kumpulan fatwa-fatwa al-‘Utsaimîn, dan *al-Fatâwâ al-Syar’iyyah fî al-*

*Masâil al-‘Ashriyyah min Fatâwâ ‘Ulâmâ’ al-Balad al-Haram* yang disusun oleh Khâlid Ibn ‘Abd al-Rahmân al-Juraiisî.

Pendapat al-‘Utsaimîn yang tidak setuju dengan adanya kebebasan beragama dalam Islam ini bersesuaian dengan pandangan para ulama Salafi Kontemporer lainnya, seperti ‘Abd al-‘Azîz Ibn ‘Abd Allâh Ibn Bâz, Muḥammad Shâlih al-Munajjid, dan Rabi’ Ibn Hâdi ‘Umair al-Madkhâlî.

Sedangkan pendapat al-‘Utsaimîn yang setuju dengan adanya kebebasan beragama dalam Islam adalah ketika menafsirkan *sûrat* al-Kâfirûn/109: 1-6. al-‘Utsaimîn mengakui agama orang-orang Yahudi dan Nasrani jika mereka membayar *jizyah*.

Konsep kebebasan beragama yang disetujui oleh al-‘Utsaimîn setidaknya sesuai dengan konsep kebebasan beragama menurut Shâlih Ibn Dirbâsy Ibn Mûsâ al-Zahrânî. Konsep kebebasan beragama yang disetujui oleh al-‘Utsaimîn hanya berlaku bagi orang-orang Yahudi dan Nasrani dan itupun dengan syarat jika mereka membayar *jizyah*. Sedangkan ketika ia membahas hukum murtad saat menafsirkan ayat 86 *sûrat* Âli ‘Imrân ia menegaskan bahwa orang murtad tidak diakui atas kemurtadannya, bahkan ia dipaksa untuk masuk Islam kembali atau kalau tidak mau masuk Islam kembali, ia akan dibunuh karena ada sabda Nabi saw, “*Barang siapa mengganti agamanya, bunuhlah ia.*” (HR. Bukhari)

Jadi, menurut al-‘Utsaimîn, kebebasan beragama tidak berlaku bagi orang murtad, bahkan ia dipaksa untuk masuk Islam kembali atau kalau tidak mau masuk Islam kembali, ia akan dibunuh. Pendapat serupa juga disampaikan oleh ulama Salafi kontemporer lainnya seperti ‘Abd Allâh Nâshih ‘Ulwân, ‘Abd al-‘Azhîm Ibrâhîm al-Math’ânî, ‘Abd Allâh Ibn ‘Îd Ibn Shâlih al-Mâlikî dan ‘Abd Allâh Ibn Sa’d Abâ Husain.

*Kedua*, penulis tidak setuju dengan pendapat al-‘Utsaimîn tersebut di atas karena bertentangan dengan dalil-dalil dari Al-Qur`an dan *al-Sunnah al-Nabawiyyah* serta penafsiran para mufasir dalam menafsirkan ayat-ayat tentang kebebasan beragama baik yang menjadi dalil-dalil primer maupun sekunder yang semuanya menegaskan bahwa kebebasan beragama berlaku umum bagi setiap orang, baik muslim, nonmuslim maupun orang murtad.

*Ketiga*, pendapat al-‘Utsaimîn tersebut juga bertentangan dengan hak asasi manusia (HAM) serta instrumen-instrumen HAM baik dalam lingkup internasional maupun nasional. Juga, bertentangan dengan UUD 1945 yang menjadi konstitusi Negara Kesatuan Republik Indonesia.

## B. Saran

Setelah penulis melakukan penelitian tentang Argumentasi Salafi tentang Kebebasan Beragama dalam Perspektif Al-Qur`an (Studi Kritis Pandangan Muḥammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn) dalam tesis ini, penulis hendak menyumbangkan beberapa saran untuk kelanjutan studi tema terkait dan saran yang berhubungan dengan Argumentasi Salafi tentang Kebebasan Beragama dalam Perspektif Al-Qur`an (Studi Kritis Pandangan Muḥammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn).

*Pertama*, temuan peneliti yang menyimpulkan adanya kontradiksi dalam pendapat Muḥammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn tentang konsep kebebasan beragama dalam penelitian ini berdasarkan data dan referensi yang penulis ketahui dari buku-buku karya al-‘Utsaimîn yang sudah tercetak sebatas pengetahuan penulis. Ketika ada buku-buku al-‘Utsaimîn yang baru, sangat mungkin bagi para peneliti lain untuk mengembangkannya dengan tambahan data-data dan referensi-referensi baru tersebut. Terutama berkaitan dengan karya tafsir al-‘Utsaimîn yang belum tercetak utuh 30 juz.

*Kedua*, pendapat al-‘Utsaimîn yang menyatakan bahwa kebebasan beragama tidak berlaku bagi orang murtad, bahkan ia dipaksa untuk masuk Islam kembali atau kalau tidak mau masuk Islam kembali, ia akan dibunuh, ini sangat berbahaya bagi ketertiban dan keamanan masyarakat apabila dipahami apa adanya. Karena pendapat tersebut jelas-jelas pendapat yang mengandung sikap diskriminasi. Oleh karena itu, saran penulis berikutnya kepada semua pihak terutama pemerintah untuk selalu berlaku adil terhadap seluruh warga negara dalam pemenuhan hak kebebasan beragama dan berkeyakinan tanpa membeda-bedakan agama, keyakinan, dan kepercayaannya dalam kehidupan bernegara baik di bidang hukum, politik, ekonomi dan bidang lainnya.

*Ketiga*, saran penulis kepada seluruh warga negara untuk selalu menghormati dan menghargai hak kebebasan beragama dan berkeyakinan setiap warga negara selama kebebasan tersebut dilaksanakan dengan penuh tanggung jawab dan tidak melanggar hak warga negara lain dan ketertiban umum. Hendaknya seluruh warga negara selalu bersikap toleran dengan setiap perbedaan yang ada, berbaik sangka kepada pemerintah dan kelompok lain, dan beretika yang baik dalam bermasyarakat sehingga tercipta kehidupan bermasyarakat dan bernegara yang harmonis, aman, dan penuh kedamaian.

*Wallâhu A`lam bi al-shawâb.*



## DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Qadir, Faqihuddin. "Metode Interpretasi Teks-teks Agama Dalam Mazhab Salafi Saudi Mengenai Isu-isu Gender," dalam *Jurnal Holistik*, Vol. 13 No. 02 Desember 2012/1434 H.
- ‘Abbâs, Fadhl Hasan. *Itqân al-Burhân fî ‘Ulûm al-Qur`ân*. Amman: Dâr al-Nafâ`is, 2010, cet, II, jilid 2.
- Abidu, Yunus Hasan. *Tafsir Al-Qur`an: Sejarah Tafsir dan Metode Para Mufasir*. Jakarta: Gaya Media Pratama, 2007, cet. I.
- Abâ Husain, ‘Abd Allâh Ibn Sa’d. "Hurriyyat al-I’tiqâd baina al-Syarî’ah al-Islâmiyyah wa al-Qânûn al-Wadh’î". *Tesis*, Riyâdh: Universitas Naif Arab Untuk Ilmu Keamanan, 2007.
- Abû ‘Ashî, Muḥammad Sâlim. *‘Ulûm Al-Qur`ân ‘inda al-Syâthibî min Khilâl Kitâbihi al-Muwâfaqât*. Kairo: Dâr al-Bashâ’ir, 2005, cet. I.
- Abû Zahrah, Muḥammad. *al-‘Alâqât al-Dauliyyah fî al-Islâm*. Kairo: Dâr al-Fikr al-‘Arabî, 1995, hal. 30.
- . *Ibn Hanbal: Hayâtuhu wa ‘Ashruhu – Ârâ`uhu wa Fiqhuhu*. Kairo: Dâr al-Fikr al’Arabî, t.th.
- . *al-Jarîmah wa al-‘Uqûbah fî al-Fiqh al-Islâmî: al-‘Uqûbah*. Kairo: Dâr al-Fikr al-‘Arabî, t.th.
- . *Tanzhîm al-Islâm li al-Mujtama’*. Kairo: Dâr al-Fikr al-‘Arabî, t.th..
- . *Zahrat al-Tafâsîr*. Kairo: Dâr al-Fikr al-‘Arabî, 1987, cet. I.
- Abû Zaid, Bakr ‘Abd Allâh. *al-Madkhal al-Mufashshal ilâ Fiqh al-Imâm Ahḡmad Ibn Hanbal wa Takhrîjât al-Ashḡâb*. t.tp., Dâr al-‘Ashimah, 1417 H, cet. I.
- Abû Zaid, Washfî ‘Âsyûr. *al-Hurriyyah al-Dîniyyah wa Maqâshiduhâ fî al-Islâm*. Kairo: Dâr al-Salâm, 2009, cet. I.
- al-‘Adawî, Abû ‘Abd Allâh Mushthafâ Ibn. *al-Tashîl li Ta`wîl al-Tanzîl Tafsîr Sûrat al-Kahf fî Su`âl wa Jawâb*. Thantha: Maktabah Makkah, 2004, cet. III.

al-‘Affânî, Sayyid Ibn Husain. *Zahr al-Basâtîn min Mawâqif al-‘Ulamâ` wa al-Rabbâniyyîn*. Kairo: Dâr al-‘Affânî, t.th, jilid 3.

Al Khanif. *Hukum dan Kebebasan Beragama di Indonesia*. Yogyakarta: Laksbang Mediatama, 2010.

Ali, Atabik dan Ahmad Zuhdi Muhdlor. *Kamus Kontemporer Arab Indonesia*. Yogyakarta: Muti Karya Grafika, 1998.

Ali-Fauzi, Ihsan dan Saiful Mujani (ed.). *Gerakan Kebebasan Sipil: Studi dan Advokasi Kritis atas Perda Syari’ah*. Jakarta: Nalar, 2009, cet. I.

Âlu Mubârak, Faishal Ibn ‘Abd al-‘Azîz. *Bulûghul Marâm dan Penjelasannya*. Diterjemahkan oleh Imam Fauji dan Ikhwanuddin Abdillah dari judul *Mukhtashar al-Kalâm ‘alâ Bulûgh al-Marâm*, Jakarta: Ummul Qura, 2015, cet. II.

Âl Salmân, Abû ‘Ubaidah Masyhûr Ibn Hasan. *al-Salafiyyah al-Naqiyyah wa Barâ`tuha min al-A`mâl al-Radiyyah*, t.tp.: al-Dâr al-Atsariyyah, 2011, cet. I.

Aminah, Siti dan Uli Parulian Sihombing. *Memahami Kebijakan Rumah Ibadah*. Jakarta: ILRC, 2010.

Amrullah, Haji Abdulmalik Abdulkarim. *Tafsir al-Azhar*. Singapura: Pustaka Nasional PTE LTD, t.th., jilid 9.

al-Andalusî, Muḥammad Ibn Yûsuf al-syahîr bi Abî Hayyân. *Tafsîr al-Bahr al-Muhîth*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993, cet. I, jilid 2.

----- . *Tafsîr al-Bahr al-Muhîth*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993, cet. I, jilid 8.

Ardani, Nur Afif *et al.*. “Relativisme Budaya Dalam Hak Asasi Manusia,” dalam *Jurnal Cakrawala Hukum* Vol. XIV, No. 01 tahun 2017.

al-‘Arîdh, ‘Alî Hasan. *Târîkh Ilm al-Tafsîr wa Manâhij al-Mufasssirîn*. Diterjemahkan oleh Ahmad Akrom dengan judul *Sejarah dan Metodologi Tafsir*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1994, cet. II.

Armiwulan, Hesti *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.

al-Arnâ`ûth, ‘Abd al-Qâdir. *al-Wajîz fî Manhaj al-Salaf al-Shâlih*. Damaskus: Dâr al-Ma`mûn li al-Turâts, 1990, cet. I.

al-Ashfahânî, Abû al-Qâsim al-Husain Ibn Muḥammad al-ma’rûf bi al-Râghib. *al-Mufradât fî Gharîb al-Qur`ân*, Beirut: Dâr al-Ma’rifah, t.th.

al-‘Asqalanî, Aḥmad Ibn ‘Alî Ibn Hajar. *Fatḥ al-Bârî*. Riyâdh: t.p., 2001, cet. I, jilid 7.

al-‘Asymâwî, Muḥammad Sa’îd. *Jauhar al-Islâm*. t.tp.: Maktabah Madbûlî al-Shaghîr, 1996, cet. IV.

al-Asyqar, Muḥammad Sulaimân ‘Abd Allâh. *Zubdat al-Tafsîr bi Hâmisyy Mushḥaf al-Madînah al-Munawwarah*. Qatar: Wizârat al-Auqâf wa al-Syu`ûn al-Islâmiyyah, 2007.

al-‘Awwâ, Muhammad Salîm. *al-Haqq fî al-Ta’bîr*. Kairo: Dâr al-Syurûq, 2003, cet. II.

-----, *Fî al-Nizhâm al-Siyâsî li al-Daulah al-Islâmiyyah*. Kairo: Dâr al-Syurûq, 2006, cet. II.

-----, *Fî Ushûl al-Nizhâm al-Jinâ`î al-Islâmî*. Kairo: Dâr al-Syurûq, 2006, cet. II.

al-Azdî, Abû Dâwud Sulaimân Ibn al-Asy’ats al-Sijistânî. *Sunan Abî Dâwud*. Beirut: Dâr Ibn Hazm, 1997, cet. I, jilid 4.

al-Baghdâdî, Abû al-Faraj Jamâl al-Dîn ‘Abd al-Raḥmân Ibn ‘Alî Ibn Muḥammad Ibn al-Jauzî al-Qurasyî. *Zâd al-Masîr fî ‘Ilm al-Tafsîr*. Beirut: al-Maktab al-Islâmî, 1984, cet. III, jilid 1.

-----, *Zâd al-Masîr fî ‘Ilm al-Tafsîr*. Beirut: al-Maktab al-Islâmî, 1984, cet. III, jilid 7.

- . *Zâd al-Masîr fî 'Ilm al-Tafsîr*. Beirut: al-Maktab al-Islâmî, 1984, cet. III, jilid 9.
- al-Baghdâdî, Abû al-Fadhîl Syihâb al-Dîn al-Sayyid Mahmûd al-Alûsî. *Rûh al-Ma'ânî fî Tafsîr al-Qur`ân al-'Azhîm wa al-Sab' al-Matsânî*. Beirut: Dâr Ihyâ` al-Turâts al-'Arabî, t.th., jilid 25.
- . *Rûh al-Ma'ânî fî Tafsîr al-Qur`ân al-'Azhîm wa al-Sab' al-Matsânî*. Beirut: Dâr Ihyâ` al-Turâts al-'Arabî, t.th., jilid 30.
- al-Baghdâdî, 'Alâ` al-Dîn 'Alî Ibn Muḥammad Ibn Ibrâhîm. *Tafsîr al-Khâzin al-musammâ Lubâb al-Ta`wîl fî Ma'ânî al-Tanzîl*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004, cet. I, jilid 3.
- . *Tafsîr al-Khâzin al-musammâ Lubâb al-Ta`wîl fî Ma'ânî al-Tanzîl*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004, cet. I, jilid 4.
- al-Baihaqî, Aḥmad Ibn al-Husain Ibn 'Alî Ibn Mûsâ al-Khusrujirdî al-Khurâsânî Abû Bakr. *Syu'ab al-Îmân*. Riyâdh: Maktabah al-Rusyd, 2003, cet. I.
- Bakr, 'Alâ`. *Malâmih Ra`îsiyyah li al-Manhaj al-Salafî*. Manshurah: Maktabah Fayyâdh li al-Thibâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzî', 2011, cet. I.
- Baltâjî, Muḥammad. *al-Jinâyât wa 'Uqûbâtuhâ fî al-Islâm wa Huqûq al-Insân*. Kairo: Dâr al-Salâm, 2003, cet. I.
- al-Bannâ, Jamâl. *Tafnîd Da'wâ Hadd al-Riddah*, hal. 12 e-book yang didownload dari [www.kotobarabia.com](http://www.kotobarabia.com) tanggal 22 April 2020.
- al-Bukhârî, Abû 'Abd Allâh Ibn Muhammad Ibn Ismâ'îl. *Shahîh al-Bukhârî*. Damaskus: Dâr Ibn Katsîr, 2002.
- al-Bukhârî, Abû al-Thayyib Shiddîq Ibn Ḥasan Ibn 'Alî al-Husain al-Qinnûjî. *Fath al-Bayân fî Maqâshid al-Qur`ân*. Beirut: Maktabah al-'Ashriyyah, 1992, jilid 1.
- . *Fath al-Bayân fî Maqâshid al-Qur`ân*. Beirut: Maktabah al-'Ashriyyah, 1992, jilid 6.

- al-Buraidî, Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Ibrâhîm. *Juhûd al-Syaikh Ibn ‘Utsaimîn wa Ârâ’uhu fî al-Tafsîr wa ‘Ulûm Al-Qur`ân*. Riyadh: Maktabah al-Rusyd, 2005, cet. I.
- Colbran, Nicola. “Hak Kebebasan Beragama atau Berkepercayaan,” disampaikan dalam acara Workshop “Memperkuat Justisiabilitas Hak-hak Ekonomi, Sosial, dan Budaya: Prospek dan Tantangan,” diselenggarakan oleh Pusat Studi HAM UII, bekerjasama dengan NCHR Univesity of Oslo Norway, di Yogyakarta, 13-15 Nopember 2007.
- Dahlân, Aḥmad Ibn Zainî. *Asnâ al-Mathâlib fî Najât Abî Thâlib*. Amman: Dâr al-Imâm al-Nawawî, 2007, cet. II.
- Damrizal. “Kebebasan Beragama Dalam Perspektif Abdurrahman Wahid,” dalam *Jurnal Manthiq*, Vol. 1, No. 2, 2016.
- Darwazah, Muḥammad ‘Izzat. *al-Tafsîr al-Ḥadîts: Tartîb al-Suwar wa Hasab al-Nuzûl*. Beirut: Dâr al-Gharb al-Islâmî, 2000, cet. II, jilid 2.
- . *al-Tafsîr al-Ḥadîts: Tartîb al-Suwar wa Hasab al-Nuzûl*. Beirut: Dâr al-Gharb al-Islâmî, 2000, cet. II, jilid 5.
- . *al-Tafsîr al-Ḥadîts: Tartîb al-Suwar wa Hasab al-Nuzûl*. Beirut: Dâr al-Gharb al-Islâmî, 2000, cet. II, jilid 6.
- Departemen Agama RI. *Hubungan Antar-Umat Beragama (Tafsir Al-Qur`an Tematik)*. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur`an, 2008, cet. I.
- . *Hukum, Keadilan dan Hak Asasi Manusia (Tafsir Al-Qur`an Tematik)*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur`an, 2010, cet. I.
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia Edisi Kedua*. Jakarta: Balai Pustaka, 1995, cet. IV.
- al-Dimasyqî, Abû al-Fidâ` Ismâ’îl Ibn ‘Umar Ibn Katsîr al-Qurasyî. *al-Bidâyah wa al-Nihâyah*. Beirut: Bait al-Afkâr al-Dauliyyah, 2004, jilid 2.
- . *al-Bidâyah wa al-Nihâyah*. Kairo: Hajr li al-Thibâ’ah wa al-Nasyr wa al-Tauzî’ wa al-I’lân, 1997, cet. I, jilid 4.

- . *Tafsîr al-Qur`ân al-`Azhîm*. Riyâdh: Dâr al-Thaibah li al-Nasyr wa al-Tauzî', 1999, cet. II, jilid 1.
- . *Tafsîr al-Qur`ân al-`Azhîm*. Riyâdh: Dâr al-Thaibah li al-Nasyr wa al-Tauzî', 1999, cet. II, jilid 5.
- Dja'far, Alamsyah M. *et al.*. *Buku Sumber: Hak atas kebebasan Agama atau Berkeyakinan di Indonesia*. Jakarta: Wahid Foundation, cet. I, 2016.
- al-Dausarî, `Abd al-Rahmân Ibn Muḥammad. *Shafwat al-Âtsâr wa al-Mafâhîm min Tafsîr al-Qur`ân al-`Azhîm*. Riyâdh: Dâr al-Mughnî li al-Nasyr wa al-Tauzî', 2004, cet. I, jilid 3.
- al-Dzahabî, Muḥammad Husain. *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn*. Kairo: Dâr al-Hadîts, 2012, juz 1.
- Edwards, Paul (ed.). *The Encyclopedia of Philosophy*. USA: Macmillan Reference, t.th., Vol. VII, dalam Abd. Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama*, Depok: KataKita, 2009, cet. II.
- Fadhullâh, Mahdî. *al-`Aql wa al-Syarî'ah*. Beirut: Dâr al-Thalî'ah, 1995, cet. I.
- Faisal, Ahmad. "Tafsir Kontekstual Berwawasan Gender," dalam *Jurnal Al-Ulum*, Vol. 13 No. 2, Desember 2013.
- al-Farmâwî, `Abd al-Hayy. *Metode Tafsîr Maudhû'î: Suatu Pengantar*. Diterjemahkan oleh Suran A. Jamrah dari judul *al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Maudhû'î: Dirâsah Manhajîyyah Maudhû'îyyah*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1994, cet. I.
- Farj, `Îsâ Mâl Allâh. *al-Mukhtashar al-Hatsîts fî Bayân `Ushûl Manhaj al-Salaf `Ashhâb al-Hadîts fî Talaqqî al-Dîn wa Fahmih wa al-`Amal bih wa al-Da`wah Ilaih*. Kuwait: Ghirâs, 2007, cet. I.
- al-Fâsî, `Allâl. *Maqâshid al-Syarî'ah al-Islâmiyyah wa Makârimuhâ*. t.tp.: Dâr al-Gharb al-Islâmî, 1993, cet. V.
- al-Fairuz`âbâdî, Majd al-Dîn Muhammad Ibn Ya'qûb. *al-Qâmûs al-Muḥîth*. Beirut: Mu`assasah al-Risâlah, 2005, cet. VIII.
- Fathuddin. "Kebebasan Beragama Dalam Bingkai Otoritas Negara," dalam *Jurnal Legislasi Indonesia* Vol. 12, No. 2 tahun 2015.

- al-Fauzân, Shâlih Ibn Fauzân. *al-Ijâbât al-Muhimmah fî al-Masyâkil al-Mulimmah*. Riyâdh: Maktabah al-Rusyd, 2009, cet. III, juz 1.
- , *al-Ijâbât al-Muhimmah fî al-Masyâkil al-Mudlahimmah*. Riyâdh: t.p., 1425 H, juz 1.
- al-Fayyûmî, Ahmad Ibn Muhammad Ibn ‘Alî. *al-Mishbâh al-Munîr fî Gharîb al-Syarh al-Kabîr li al-Râfi’i*. t.tp.: Mathba’ah al-Taqaddum al-‘Ilmiyyah, 1323 H, cet. I, jilid 1.
- Febriani, Nur Arfiyah. *Ekologi Berwawasan Gender Dalam Perspektif Al-Qur’an*. Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2014, cet. I.
- Ferrari, Silvio dan Sabrina Pastorelli, “The Public Space: The Formal and Substantive Neutrality of the Public Sphere”, *RELIGARE Working Paper* No. 4, September 2010.
- al-Ghanûsyî, Râsyid. *al-Hurriyyât al-‘Âmmah Fî al-Dawlah al-Islâmiyyah*. Beirut: Markaz Dirâsât al-Wihdah al-‘Arabiyyah, 1993, cet. I.
- Ghazali, Abd. Moqsith. *Argumen Pluralisme Agama*. Depok: KataKita, 2009, cet. II.
- al-Ghazâlî, Abû Hâmid Muhammad Ibn Muhammad. *al-Mustashfâ min ‘Ilm al-Ushûl*. Madînah: Syarikat al-Madînah al-Munawwarah li al-Thibâ’ah, t.th., jilid 2.
- al-Ghazâlî, Musytâq Basyîr dan Muhammad Jawwâd Nur al-Dîn Fakh al-Dîn. “Watsîqat al-Madînah Dirâsah fîal-Mashâdir al-Islâmiyyah al-Mubakkirah wa Ârâ` al-Mustasyriqîn – Qirâ`ah fi al-Nash wa Tahlîl al-Bunûd,” dalam *Jurnal Adab al-Kufa*, Vol. 1, No. 12, tahun 2012.
- Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia Dari Hermeneutika Hingga Ideologi*. Yogyakarta: LKiS Yogyakarta, 2013, cet. I.
- Hafnî, ‘Ashim. “al-Hurriyyah fî al-Islâm: al-Riddah Baina Hurriyyat al-‘Aqîdah wa al-Khurûj ‘alâ al-Jamâ’ah,” dalam *Majallah al-Muslim al-Mu’âshir*, tahun XXXIII, No. 132.
- Halim, Abdillah. “Kebebasan Beragama dan Norma-normanya,” dalam *Jurnal Al Mabsut*, Vol. 6, No. 01 (2013).

- Hamîdullâh, Muḥammad. *Majmu'at al-Watsâ'iq al-Siyâsiyyah li al-'Ahd al-Nabawî wa al-Khilâfah al-Râsyidah*. Beirut: Dar an Nafâ'is, 1987, cet. VI.
- Hanafi, Muchlis M. (ed.). *Etika Berkeluarga, Bermasyarakat, Dan Berpolitik (Tafsir Al-Qur'an Tematik)*. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2012, cet. II.
- al-Hanafî, Abû al-Su'ûd Ibn Muḥammad al-'Imâdî. *Tafsîr Abî al-Su'ûd au Irsyâd al-'Aql al-Salîm ilâ Mazâyâ al-Kitâb al-Karîm*. Riyâdh: Maktabah al-Riyâdh al-Hadîtsah, t.th., jilid 3.
- al-Harrânî, Taqiyy al-Dîn Ahmad Ibn Taimiyah. *Majmû'at al-Fatâwâ*. t.tp., Dâr al-Wafâ`, 2005, cet. III, jilid 4.
- . *Majmû'at al-Fatâwâ*. Manshûrah: Dâr al-Wafâ`, 2005, cet. III, jilid 13.
- . *Majmû'at al-Fatâwâ*. Manshûrah: Dâr al-Wafâ`, 2005, cet. III, jilid 15.
- . *Muqaddimah fî Ushûl al-Tafsîr*, t.tp.: t.p., 1972, cet. II, 'Adnân Zarzûr (ed).
- Hasan, 'Utsman 'Alî. "al-Hurriyyah al-Dîniyyah wa 'Uqûbat al-Riddah: Munâqasyât wa Rudûd," dalam *Journal of Faculty of Sharia, Law & Islamic Studies*, 2004, No. 22.
- Hasanuddin, Iqbal (ed.). *Membela Kebebasan Beragama/Berkeyakinan*. Jakarta: LSAF, 2013.
- . "Hak Atas Kebebasan Beragama/Berkeyakinan," dalam *Jurnal SOCIETAS DEI* Vol. 4, No. 1 April 2017.
- Hasbillah, Ahmad Ubaydi. *Nalar Tekstual Ahli Hadis*. Ciputat: Yayasan Wakaf Darus-Sunnah, 2018, cet. I.
- Hasbiyallah, Muhammad. "Paradigma Tafsir Kontekstual: Upaya Membumikan Nilai-Nilai Al-Qur'an," dalam *Jurnal al-Dzikra* Vol. 12 No. 1, Juni Tahun 2018.

- al-Hây, Abû ‘Umar Hây Ibn Sâlim. *al-Fawâ'id al-Sunniyyah fî Fadhl al-Intimâ' ilâ al-Da'wah al-Salafîyyah*. Riyâdh: Dâr al-Bashâ'ir, 2004, cet. I.
- Hidayati, Tri Wahyu. *Apakah Kebebasan Beragama = Bebas Pindah Agama?*. Surabaya: JPBOOKS, 2008, cet. I.
- Hornby, AS. *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*. Oxford: Oxford University Press, 1987, dalam Abd. Moqsih Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama*, Depok: KataKita, 2009, cet. II.
- Huda, Miftahul. “Manhaj Fikih Islam Kultural,” dalam *Jurnal Manahij*, Vol. 6, No. 1, 2012.
- Huda, M. Thoriqul dan Luthfiah. “Toleransi Menurut ‘Abd al-Rahman Ibn Nâshir al-Sa’dî,” dalam *Jurnal al-Tadabbur* Vol. 04 No. 1 Mei 2019.
- Hulalî, ‘Abd al-Rahmân. *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-Tsaqâfi al-‘Arabî, 2001, cet. I.
- Ibrâhîm, ‘Adnân. “Hurriyyat al-I'tiqâd fî al-Islâm wa Mu'taridhâtuhâ: al-Qitâl wa al-Dzimmah wa al-Jizyah wa Qatl al-Murtad”. *Disertasi*. Wina: Universitas Wina, 2014.
- Ibn ‘Âsyûr, Muḥammad al-Thâhir. *Maqâshid al-Syarî'ah al-Islâmiyyah*, Amman: Dâr al-Nafâ'is, 2001, cet. II.
- , *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*. Tunis: al-Dâr al-Tûnusiyyah li al-Nasyr, 1984, jilid 2.
- , *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*. Tunis: al-Dâr al-Tûnusiyyah li al-Nasyr, 1984, jilid 5.
- , *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*. Tunis: al-Dâr al-Tûnusiyyah li al-Nasyr, 1984, jilid 12.
- , *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*. Tunis: al-Dâr al-Tûnusiyyah li al-Nasyr, 1984, jilid 23.

- . *Ushûl al-Nizhâm al-Ijtimâ'î fî al-Islâm*. Tunis: al-Syarikah al-Tûnusiyyah li al-Tauzî', t.th., cet. II.
- Ibn Hanbal, Ahmad Ibn Muḥammad. *al-Musnad*. Kairo: Dâr al-Hadîts, 1995, cet. I, juz 3.
- . *al-Musnad*. Kairo: Dâr al-Hadîts, 1995, cet. I, jilid 6.
- . *Musnad al-Imâm Ahmad Ibn Hanbal*, Beirut: Mu`assasah al-Risâlah, 1995, cet. I, jilid 3.
- Ibn Hazm, Abû Muḥammad 'Alî Ibn Ahmad Ibn Sa'îd. *al-Muḥallâ*. t.tp.: Idârat al-Thibâ'ah al-Munîriyah, t.th., jilid 11.
- Ibn Hisyâm. *al-Sîrah al-Nabawiyyah*. Beirut: Dâr Ihyâ` al-Turâts al-'Arabî, t.th., jilid 2.
- . *al-Sîrah al-Nabawiyyah*. Beirut: Dâr Ihyâ` al-Turâts al-'Arabî, t.th., jilid 3.
- Ibn Manzhûr. *Lisân al-'Arab*. Kairo: Dâr al-Ma'ârif, t.th., jilid 2.
- Ibn Sûrah, Abû 'Îsâ Muḥammad Ibn 'Îsâ. *al-Jâmi' al-Shahîḥ wa Huwa Sunan al-Tirmidzî*. t.tp.: Syarikah Maktabah wa Mathba'ah Mushthafâ al-Bâbî al-Halabî wa Aulâduh, 1975, cet. II, jilid 5.
- 'Ifat, Înâs Mushthafâ (ed.). *al-Mausû'ah al-'Arabiyyah al-Muyassarah*. Beirut: al-Maktabah al-'Ashriyyah, 2009, cet. III.
- Ilyas, Yunahar. *Kuliah Ulumul Qur'an*. Yogyakarta: Itqan Publishing, 2014, cet. III.
- 'Imârah, Muḥammad. *al-Islâm wa Huqûq al-Insân*. Kuwait: 'Âlam al-Ma'rifah, 1985
- . *al-Salaf wa al-Salafiyyah*. Kairo: Jumhuriyyah Mishr al-'Arabiyyah Wizârah al-Auqâf, 2008.
- . *al-Salafiyyah*. Sousse: Dâr al-Ma'ârif li al-Thibâ'ah wa al-Nasyr, t.th.
- al-'Irâqî, Abû Mu'âdz Hasan. *al-Durar al-Dzahabiyyah fî 'Ushûl wa Minhâj al-Da'wah al-Salafiyyah wa Ma'ahâ Hiwâr Muhimm fî al-Qadhiyyah al-'Irâqiyyah*. Kairo: Dâr al-Imâm Ahmad, 2008, cet. I.

- al-‘Îsâwî, Jâsim Muḥammad Râsyid. *al-Watsîqah al-Nabawiyyah wa al-Ahkâm al-Syar’iyyah al-Mustafâdah Minhâ*. Sharjah: Dâr al-Shahâbah, 2006, cet. I.
- Izzan, Ahmad. *Metodologi Ilmu Tafsir*. Bandung: Tafakur, 2011, cet. III.
- ‘Itr, Nûr al-Dîn. *‘Ulûm al-Qur`ân al-Karîm*. Damaskus: Maktabah al-Shabâh, 1993, cet. I.
- Jâd, Yahyâ Ridhâ. *al-Hurriyyah al-Fikriyyah wa al-Dîniyyah: Ru`yah Islâmiyyah Jadîdah*. Kairo: al-Dâr al-Mishriyyah al-Lubnâniyyah, 2013, cet. I.
- al-Jauziyyah, Abû ‘Abd Allâh Muḥammad Ibn Abî Bakr Ibn Ayyûb al-Ma’ruf bi Ibn Qayyim. *I’lâm al-Muwaqqi’in ‘an Rabb al-‘Âlamîn*. Dammâm: Dâr Ibn al-Jauzî, 1423 H, cet. I, jilid 2.
- . *al-Thuruq al-Hukmiyyah fî al-Siyâsah al-Syar’iyyah*, Jeddah: Dâr ‘Âlam al-Fawâ'id, 1428 H, cet. I, jilid 1.
- al-Jâwî, Muḥammad Ibn ‘Umar Nawawî. *Marâh Labîd li Kasyf Ma'nâ al-Qur`ân al-Majîd*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997, cet. I, jilid 1.
- al-Jazâ`irî, Abû Bakr Jâbir. *Aisar al-Tafâsîr li Kalâm al-‘Alî al-Kabîr*. Jeddah: Râsim li al-Di’âyah wa al-I’lân, 1990, cet. III, jilid 1.
- . *Aisar al-Tafâsîr li Kalâm al-‘Alî al-Kabîr*. Jeddah: Râsim li al-Di’âyah wa al-I’lân, 1990, cet. III, jilid 2.
- al-Juraisî, Khâlîd Ibn ‘Abd al-Rahmân (ed.). *al-Fatâwâ al-Syar’iyyah fî al-Masâil al-Ashriyyah min Fatâwâ ‘Ulâmâ` al-Balad al-Haram*. t.tp.: Muassasah al-Juraisî, 1999, cet. I.
- Kementrian Agama RI, *Kebebasan Beragama dan Hak Asasi Manusia*. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur`an, 2010.
- Kharîsât, Shâlih. *Tahdzîb Târîkh al-Thabarî: Târîkh al-Umam wa al-Mulûk*. ‘Ammân: Dâr al-Fikr li al-Nasyr wa Taizî’, 1993, cet. II.
- al-Khathîb, ‘Abd al-Karîm Yûnus. *al-Tafsîr al-Qur`ânî li al-Qur`ân*. t.tp.: Dâr al-Fikr al-‘Arabî, t.th., jilid 5.

- al-Khawârizmî, Abû al-Qâsim Jârullâh Maḥmûd Ibn ‘Umar al-Zamakhsyarî. *Tafsîr al-Kasysyâf*. Beirut: Dâr al-Ma’rifah, 2009, cet. III.
- Khûjah, Luthf Allâh. *Falsafat al-Hurriyyah al-Dîniyyah: Nazhrah ‘Aqdiyyah*. t.tp.: Râbitat al-‘Âlam al-Islâmî, 2009, buku bulanan, tahun ke-24, edisi ke-230.
- Komnas HAM, *Komentar Umum Kovenan Intenasional Hak Sipil dan Politik dan Kovenan Intenasional Hak Ekonomi Sosial dan Budaya*. Jakarta: Komnas HAM, 2009.
- 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.
- al-Kûmî, Aḥmad al-Sayyid. *et.al., al-Tafsîr al-Maudhû’î li Al-Qur`ân al-Karîm*. t.tp., t.p., 1982, cet. I.
- Lestari, Lenni. “Refleksi Abdullah Saeed Tentang Pendekatan Kontekstual Terhadap Ayat-Ayat Ethicolegal Dalam Alquran,” dalam *Jurnal At-Tibyan* Vol. II No.1 Januari–Juni 2017.
- al-Madkhalî, Rabî’ Ibn Hâdî ‘Umair. *al-‘Awâshim mimmâ fî Kutub Sayyid Quthb min al-Qawâshim*. Kairo: Dâr al-Minhâj, 2008, cet. I.
- Majîdîlah, Ibrâhîm. “Hurriyyat al-Mu’taqad Baina al-Naskh wa al-Ihkâm,” dalam *Majallah Yatafakkarûn*, Edisi VII, Ribâth: Mu`assasah Mu`minûn bilâ Hudûd, 2015.
- al-Majma’ al-Mulkî li Buḥûts al-Ḥadhârah al-Islâmiyyah (Mu`assasah Âl al-Bayt). *al-Mûjaz fî al-Huqûq fî al-Islâm*. Amman: t.p., 1995.
- al-Mâlikî, ‘Abd Allâh Ibn ‘Îd Ibn Shâlih. “Mawqif al-Islâm min al-Ikrâh ‘alâ al-Haqq: Dirâsat Tahlîliyyah.” *Tesis*. Mekah: Umm al-Qura University (Jâmi’ah Umm al-Qurâ), 2007.
- al-Marrî, ‘Ishâm Ibn Abd al-Mun’im. *al-Durr al-Tsamîn fî Tarjamat Faqîh al-Ummah al-‘Allâmah Ibn ‘Utsaimîn*. Iskandariyah: Dâr al-Bashîrah, t.th.

- Ma'rifah, Muḥammad Hâdî. *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn fî Tsaubih al-Qasyîb*. Masyhad: al-Jâmi'ah al-Ridhawiyah li al-'Ulûm al-Islâmiyyah, 1425 H, jilid 1.
- Maya, Rahendra. “*al-Ahwâl al-Syakhshiyah* Perspektif al-Sa'dî (Studi Terhadap Kitab *Manhaj al-Sâlikîn wa Taudhîh al-Fiqh fî al-Dîn*),” dalam *Jurnal al-Tadabbur* Vol. 2 No. 03 tahun 2017.
- . “Pemikiran al-Sa'dî Tentang Kriteria Pegawai Profesional,” dalam *Jurnal ad-Deenar* Vol. 2 No. 01 tahun 2018.
- Mirza, Muhammad. *Gus Dur Sang Penakluk*. Jombang: Pustaka Warisan Islam, 2010.
- Misbah, M. “Tradisi Keilmuan Pesantren Salafi,” dalam *Jurnal Ibda`* Vol. 12, No. 2, Juli – Desember 2014.
- Miskawaih, Abû 'Alî Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Ya'qûb. *Tahdzîb al-Akhlâq wa Tathhîr al-A'râq*, Kairo: Maktabah al-Tsaqâfah al-Dîniyyah, t.th..
- Mujamma' al-Lughah al-'Arabiyyah Jumhûriyyah Mishr al-'Arabiyyah. *al-Mu'jam al-Wasîth*. Kairo: Maktabah al-Syurûq al-Dauliyah, 2004, cet. IV.
- Munawar-Rachman, Budhy. *Islam dan Liberalisme*. Jakarta: Friedrich Naumann Stiftung, 2011, cet. I.
- . *Kutipan Pencerahan Nurcholish Madjid Tentang Islam Rahmatan lil 'Alamin*. Malang: Pusat Studi Agama dan Multikulturalisme (PUSAM) Universitas Muhammadiyah Malang (UMM), 2017, cet. I.
- Munawwir, Ahmad Warson. *Al-Munawwir Kamus Arab – Indonesia*. Surabaya: Penerbit Pustaka Progressif, 1997, cet. XIV.
- al-Mâlikî, Hasan Ibn Farḥân. *Hurriyyat al-I'tiqâd fî al-Qur`ân al-Karîm wa al-Sunnah al-Nabawiyyah Ma'a Tafshîl fî Ahâdîts Hadd al-Riddah wa Siyâqât al-Fuqahâ` wa Ahl al-Hadîts*, didownload dari: <https://almaliky.org/subject.php?id=1749>. Diakses pada 27 Februari 2020.
- Mârdînî, Fâthimah Muḥammad. *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*. Damaskus: Bait al-Hikmah, 2009, cet. I.

- al-Math'ânî, 'Abd al-'Azhîm Ibrâhîm. *Uqûbat al-Irtidâd 'an al-Dîn baina al-Adillah al-Syar'iyah wa Syubuhât al-Munkirîn*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1993, cet. I.
- Muammar, Akhmad. "Kebebasan Beragama dan Problematika HAM Universal," dalam *Jurnal Kalimah* Vol. II, No. I, Maret 2013.
- Muhammad, Aksin. "Asbab al-Nuzul dan Kontekstualisasi Al-Qur'an." Makalah disampaikan dalam Stadium General HMJ Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 10 Oktober 1992.
- Muhammad, Husein. "Perjanjian Aelia; Konvensi Umar untuk Jaminan Kebebasan Beragama," dalam <https://islami.co/perjanjian-aelia-konvensi-umar-untuk-jaminan-kebebasan-beragama/>. Diakses 19 Februari 2020.
- Mûnîr, Belhâj. *al-Haqq fî Hurriyyât al-Mu'taqad wa Mumârasat al-Sya'â'ir al-Dîniyyah*. Tesis. Oran: Universitas Oran, 2012.
- Muslim, Mushthafâ. *Mabâhith fî al-Tafsîr al-Maudhû'î*. Damaskus: Dâr al-Qalam, 2000, cet. III.
- Mustaqim, Abdul. *Madzahibut Tafsir*. Yogyakarta: Nun Pustaka Yogyakarta, 2003, cet. I.
- Nainggolan, Yossa A. *et al. Pemaksaan Terselubung Hak Atas Kebebasan Beragama Dan Berkeyakinan*. Jakarta: Komnas HAM, 2009.
- al-Naisâbûrî, Abû al-Husain Muslim Ibn al-Hajjâj al-Qusyairî. *Shahîh Muslim*. Riyâdh: Dâr Thaibah, 2006, cet. I.
- al-Najjâr, 'Abd al-Majîd. *Maqâshid al-Syarî'ah bi Ab'âd Jadîdah*, Beirut: Dâr al-Gharb al-Islâmî, 2008, cet. II.
- Nasution, Harun. *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*. Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia (UI-Press), 2015, cet. V, jilid 1.
- Nugraha, Muhamad Tisna. *Sejarah Pendidikan Islam: Memahami Kemajuan Peradaban Islam Klasik Hingga Modern*. Yogyakarta: Diandra Kreatif, 2019, cet. I.

Nugroho, Haryo Budi. “Deklarasi Universal Hak-hak Asasi Manusia,” dalam *Jurnal Hukum Internasional*, Vol. 4 No. 1 Oktober 2006.

OSCE/ODIHR. *Guidelines on the Legal Personality of Religious or Belief Communities*. Warsaw: OSCE Office for Democratic Institutions and Human Rights ODIHR, 2014.

al-Qaisî, ‘Abd Allâh. *‘Audat al-Qur`ân*, t.tp.: al-Ahdal, 2019, cet. II.

al-Qardhâwî, Yûsuf. *Dirâsah fî Fiqh Maqâshid al-Syarî’ah*. Kairo: Dâr al-Syurûq, 2008, cet. III.

al-Qâsimî, Muḥammad Jamâl al-Dîn. *Tafsîr al-Qâsimî al-musammâ Mahâsin al-Ta`wîl*. t.tp.: Dâr Ihyâ` al-Kutub al-‘Arabiyyah, 1957, cet. I, jilid 3.

-----. *Tafsîr al-Qâsimî al-musammâ Mahâsin al-Ta`wîl*. t.tp.: Dâr Ihyâ` al-Kutub al-‘Arabiyyah, 1957, cet. I, jilid 9.

al-Qurthubî, Abû ‘Abd Allâh Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Abî Bakr. *al-Jâmi’ li Ahkâm al-Qur`ân*. Beirut: Mu`assasah al-Risâlah, 2006, cet. I, jilid 4.

-----. *al-Jâmi’ li Ahkâm al-Qur`ân*. Beirut: Mu`assasah al-Risâlah, 2006, cet. I, jilid 11.

-----. *al-Jâmi’ li Ahkâm al-Qur`ân*. Beirut: Mu`assasah al-Risâlah, 2006, cet. I, jilid 13.

-----. *al-Jâmi’ li Ahkâm al-Qur`ân*. Beirut: Mu`assasah al-Risâlah, 2006, cet. I, jilid 18.

Quthb, Muhammad. *Syubuhât Haula al-Islâm*. Kairo: Dâr al-Syurûq, 1992, cet. XXI.

Quthb, Sayyid. *Fî Zhilâl al-Qur`ân*. Kairo: Dâr al-Syurûq, 2003, cet. XXXII, jilid 1.

-----. *Fî Zhilâl al-Qur`ân*. Kairo: Dâr al-Syurûq, 2003, cet. XXXII, jilid 6.

Radjawane, Pieter. “Kebebasan Beragama Sebagai Hak Konstitusi Di Indonesia,” dalam *Jurnal SASI* Vol. 20 No. 1 Bulan Januari – Juni 2014.

- Rahardjo, Dawam. *Ensiklopedi Al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*. Jakarta: Penerbit PARAMADINA, 2002, cet. II.
- Rahman, Yusuf. "Penafsiran Tekstual dan Kontekstual Terhadap Al-Qur'an dan Hadis (Kajian Terhadap Muslim Salafi dan Muslim Progresif)," *Journal of Qur'an and Hadith Studies*, Vol. 1, No. 2 (2012).
- al-Raisûnî, Ahmad. *al-Kulliyât al-Asâsiyyah li al-Syarî'ah al-Islâmiyyah*. Kairo: Dâr al-Kalimah li al-Nasyr wa al-Tauzî', 2013, cet. I.
- al-Rayy, Muḥammad al-Râzî Fakhr al-Dîn Ibn al-'Allâmah Dhiyâ' al-Dîn 'Umar al-musytahir bi Khathîb. *Tafsîr al-Fakhr al-Râzî al-musytahir bi al-Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtîḥ al-Ghaib*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1981, cet. I, jilid 7.
- , *Tafsîr al-Fakhr al-Râzî al-musytahir bi al-Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtîḥ al-Ghaib*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1981, cet. I, jilid 21.
- al-Râzî, Fakhr al-Dîn Muḥammad Ibn 'Umar Ibn al-Husain. *al-Mahshûl fî 'Ilm Ushûl al-Fiqh*, Riyâdh: Mu`assasah al-Risâlah, 1400 H, jilid 4.
- Ridhâ, Muḥammad Rasyîd. *Tafsîr al-Qur`ân al-Hakîm al-Syahîr bi Tafsîr al-Manâr*. Kairo: Dâr al-Manâr, 1947, cet. II, jilid 3.
- al-Rifâ'î, Muḥammad Nasîb. *Taisîr al-'Alî al-Qadîr li Ikhtishâr Tafsîr Ibn Katsîr: al-Taqdîm*. Riyâdh: Maktabah al-Ma'ârif, 1989, jilid 1
- Rohidin, *Konstruksi Baru Kebebasan Beragama*. Yogyakarta: FH UII Press, 2015, cet. I.
- al-Rûmî, Fahd Ibn 'Abd al-Raḥmân Ibn Sulaimân. *Buhûts fî Ushûl al-Tafsîr wa Manâhijih*. t. tp., Maktabah al-Taubah, 1419 H, cet. IV.
- Sadik, M. "Al-Qur'an Dalam Perdebatan Pemahaman Tekstual dan Kontekstual," dalam *Jurnal Hunafa*, Vol. 6, No. 1, April, 2009.
- Saeed, Abdullah. *Al-Qur'an Abad 21: Tafsir Kontekstual*, diterjemahkan oleh Ervan Nurtawab dari *Reading the Qura'an in the Twenty-first Century: A Contextualist Approach*. Bandung: Penerbit Mizan, 2016, cet. I.
- , *Islamic Thought; An Introduction*. New York: Routledge, 2006.

- al-Sa'dî, 'Abd al-Rahmân Ibn Nâshir Ibn 'Abd Allâh. *Manhaj al-Sâlikîn* dalam *al-Majmû'ah al-Kâmilah li Muallafât al-Syaikh 'Abd al-Rahmân Ibn Nâshir al-Sa'dî*, 'Unaizah: Markaz Shâlih Ibn Shâlih al-Tsaqafî, 1990, jilid 12.
- , *Taysîr al-Karîm al-Rahmân fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân*. Beirut: Muassasah al-Risâlah, 2002, cet. I.
- al-Sa'dî, Muḥammad Ibn 'Abd al-Rahmân *et. al.* *Majmû' Mu'allafât al-Syaikh al-'Allâmah 'Abd al-Rahmân Ibn Nâshir al-Sa'dî*. Qatar: Wizârat al-Auqâf wa al-Syu'ûn al-Islâmiyyah, 2011, cet. I, jilid 1.
- Sa'id Muḥammad Mûsâ Husain Idrîs al-Salafî, *al-Arba'ûn Hadîtsan al-Nabawiyyah fî Minhâj al-Da'wah al-Salafiyyah*. Kairo: Dâr al-Imâm Aḥmad, 2008, cet. I.
- al-Salafî, Sa'id Muḥammad Mûsâ Husain Idrîs. *al-Arba'ûn Hadîtsan al-Nabawiyyah fî Minhâj al-Da'wah al-Salafiyyah*. Kairo: Dâr al-Imâm Aḥmad, 2008, cet. I.
- Sâlim, Aḥmad dan 'Amr Basyûnî, *Mâ Ba'da al-Salafiyyah: Qirâ'ah Naqdiyyah fî al-Khithâb al-Salafî al-Mu'âshir*. Beirut: Markaz Namâ` li al-Buḥûts wa al-Dirâsât, 2015, cet. I.
- Salîm, 'Amr 'Abd al-Mun'im. *al-Manhaj al-Salafî 'inda al-Syaikh Nâshir al-Dîn al-Albânî*. t.d..
- Salim, H. Abd. Muin *et al.* *Metodologi Penelitian Tafsîr Maudhû'î*. Jogyakarta: Pustaka al-Zikra, 2017, cet. II.
- Sa'id, 'Abd al-Sattâr Fathullâh. *al-Madkhal ilâ al-Tafsîr al-Maudhû'î*. Kairo: Dâr al-Tauzî' wa al-Nasyr al-Islâmiyyah, 1991, cet. II.
- al-Sam'ânî, Abû al-Muzhaffar Manshûr Ibn Muḥammad Ibn 'Abd al-Jabbâr. *Qawâthi' al-Adillah fî al-Ushûl*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Imiyyah, 1997, cet. I, jilid 1.
- Sartini. "Etika Kebebasan Beragama," dalam *Jurnal Filsafat* Vol.18, Nomor 3, Desember 2008.
- Schuman, Olaf. *Keluar dari Benteng Pertahanan*. Jakarta: Grasindo, 1996, dalam Abd. Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama*, Depok: KataKita, 2009, cet. II.

- Setiawan, Chandra dan Asep Mulyana (ed.), *Kebebasan Beragama atau Berkepercayaan di Indonesia*. Jakarta: Komnas HAM, 2006.
- Shadily, Hasan. *Ensiklopedi Indonesia*. Jakarta: Ihtiar Baru van Hoeve, 1980, jilid 1, dalam Abd. Moqsih Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama*, Depok: KataKita, 2009, cet. II.
- al-Shadr, Muḥammad Bâqir. *al-Madrasah al-Qur`âniyyah*. t.tp., Dâr al-Kitâb al-Islâmî, 2013, cet. II.
- . *al-Tafsîr al-Maudhû'î wa al-Falsafah al-Ijtimâ'iyah fî al-Madrasah al-Qur`âniyyah*. Beirut: al-Dâr al-`Âlamiyyah, 1989, cet. I.
- al-Sha'îdî, `Abd al-Muta'âl. *al-Hurriyyah al-Dîniyyah fî al-Islâm*. Kairo: Dâr al-Kitâb al-Mishrî, 2012.
- al-Shâlih, Shubḥî. *Mabâhith fî 'Ulûm al-Qur`ân*. Beirut: Dâr al-`Ilm wa al-Malâyi, 1977, cet. X.
- Shihab, M. Quraish. *Kaidah Tafsir*. Tangerang: Lentera Hati, 2015, cet. III.
- . *Membumikan Al-Qur`an*. Bandung: Mizan, 1995, cet. XI.
- . *Tafsîr al-Mishbâḥ*. Ciputat: Lentera Hati, 2009, cet. I, Vol. XI.
- Shihab, M. Quraish (ed.). *Ensiklopedia Al-Qur`an: Kajian Kosa Kata*. Jakarta: Lentera Hati, 2007, cet. I, jilid 1.
- al-Shallâbî, `Alî Muḥammad Muḥammad. *al-Hurriyyât min al-Qur`ân al-Karîm: Hurriyat al-Tafkîr wa al-Ta'bîr wa al-I'tiqâd wa al-Hurriyyât al-Syakhshiyah*. Beirut: Dâr Ibn Hazm, 2013, cet. I.
- al-Sha'îdî, `Abd al-Muta'âl. *al-Hurriyyat al-Dîniyyah fî al-Islâm*. Kairo: Dâr al-Kitâb al-Mishrî, 2012.
- Sirry, Mun'im. "Lâ Ikrâha fî al-Dîn (Tidak Ada Paksaan Dalam Agama): Menafsirkan Tafsir Al-Qur`an Bersama Paul Ricoeur," dalam Syafa'atun Almirzanah dan Sahiron Syamsuddin (ed.), *Upaya Integrasi Hermeneutika Dalam Kajian Qur`an dan Hadis: Teori dan Aplikasi*, Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga, 2011, cet. II, Buku 2.

- Smâil, Khâlid Muḥammad Gharîb. “al-‘Adâlah min Manzhûr Rasâ’il al-Nûr,” dalam *Majallah Jâmi’ah al-Syâriqah*, Vol. 15, No. 1 Juni 2018.
- Solahudin, M. “Pendekatan Tekstual dan Kontekstual Dalam Penafsiran Al-Qur’an,” dalam *Al-Bayan: Jurnal Studi Al-Qur’an dan Tafsir* 1, 2 (Desember 2016).
- al-Suhailî, ‘Abd al-Rahmân. *al-Raudh al-Unuf fî Syarḥ al-Sîrah al-Nabawiyah li Ibn Hisyâm*. t.tp.: Dâr al-Kutub al-Islâmiyyah, 1967, jilid 4.
- al-Suhaimî, ‘Abd al-Salâm Ibn Sâlim Ibn Rajâ’. *Kun Salafiyyan ‘alâ al-Jâddah*. Kairo: Dâr al-Minhâj, 2005, cet. I.
- al-Suyûthî, Jalâl al-Dîn. *al-Durr al-Mantsûr fî al-Tafsîr bi al-Ma’tsûr*. Kairo, Markaz Hajr li al-Buhûts wa al-Dirâsât al-Arabiyyah wa al-Islâmiyyah, 2003, cet. I, jilid 9.
- al-Syahrastânî, Abû al-Faḥ Muḥammad Ibn ‘Abd al-Karîm. *al-Milal wa al-Nihal*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1992, cet. II.
- Syaltût, Maḥmûd. *al-Islâm wa al-‘Alâqât al-Dauliyyah fî al-Silm wa al-Harb*. t.tp.: Maktab Syaikh al-Jâmi’ al-Azhar li al-Syu’ûn al-‘Âmmah, t.th.
- Syarifudin. “Konstruksi Filsafat Barat Kontemporer,” dalam *Jurnal Substantia*, Vol. 13, No. 2, Oktober 2011.
- al-Syâthibî, Abû Ishâq Ibrâhîm Ibn Mûsâ Ibn Muḥammad al-Lakhmî. *al-Muwâfaqât*. Khubar: Dâr Ibn ‘Affân, 1997, cet. I, jilid 4.
- al-Syaukânî, Muḥammad Ibn ‘Alî Ibn Muḥammad. *Faḥ al-Qadîr al-Jâmi’ Baina Fannai al-Riwâyah wa al-Dirâyah min ‘Ilm al-Tafsîr*. t.tp.: Dâr al-Wafâ’, t.th., jilid 3.
- , *Faḥ al-Qadîr al-Jâmi’ Baina Fannai al-Riwâyah wa al-Dirâyah min ‘Ilm al-Tafsîr*. t.tp.: Dâr al-Wafâ’, t.th., jilid 4.
- al-Syinqîthî, Muḥammad al-Amîn Ibn Muḥammad al-Mukhtâr al-Jaknî. *Adhwâ al-Bayân fî Îdhâḥ al-Qur`ân bi al-Qur`ân*, Jeddah: Dâr ‘Âlam al-Fawâ'id, 1426 H, cet. I, Muqaddimah jilid 1.

- . *Adhwâ` al-Bayân fî Îdhâh al-Qur`ân bi al-Qur`ân*, Jeddah: Dâr ‘Âlam al-Fawâ`id, 1426 H, cet. I, jilid 4.
- . *Mansak al-Imâm al-Syinqîthî*. Riyâdh: Dâr al-Wathan, 1996, cet. I, jilid 1.
- al-Syu’aibî, Ahmad Qâ`id. *Watsîqah al-Madînah al-Madhmûn wa al-Dalâlah*. Doha: Wizârat al-Awqâf wa al-Syu`ûn al-Islâmiyah, 2005.
- Sujarweni, V. Wiratna. *Metodologi Penelitian*. Yogyakarta: Pustaka Baru Press, 2014.
- al-Suyûthî, Jalâl al-Dîn ‘Abd al-Rahmân Ibn Abî Bakr. *al-Itqân fî ‘Ulûm al-Qur`ân*. t.tp.: Muja’ma’ al-Malik Fahd li Thibâ’ah al-Mushaf al-Syarîf, t.th., juz 6.
- Tafsir, Ahmad. *Filsafat Umum*. Bandung: PT. Remaja Rosda Karya, 2005, cet. XIV.
- Tazkiyah, Izzatu. “Paradigma Tekstual Atau Kontekstual Dalam Penafsiran Quraish Shihab; Ayat-ayat Yang Disinyalir Misogibis Sebagai Studi Kasus,” dalam *Jurnal Ilmiah Pesantren*, Vol. 5, Nomor 1, Januari-Juni 2019.
- al-Tsa’labî, Abû Ishâq Ahmad Ibn Muḥammad Ibn Ibrâhîm. *al-Kasyf wa al-Bayân fî Tafsîr al-Qur`ân al-ma`rûf bi Tafsîr al-Tsa’labî*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2004, cet. I, jilid 1.
- al-Thabarî, Abû Ja’far Muḥammad 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-I’lân, 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, Muḥammad Ḥusain. *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur`ân*. Beirut: Mu`assasah al-A`lamî li al-Mathbû`ât, 1997, cet. I, jilid 20.
- Thâḥûn, Aḥmad Rasyâd. *Hurriyyat al-'Aqîdah fî al-Syarî'ah al-Islâmiyyah*. Kairo: Îtrâk li al-Nasyr wa al-Tauzî', 1998, cet. I.
- al-Thawiyân, Aḥmad Ibn Shâlih Ibn Ibrâhîm. *Taisîr al-Tafsîr*. Riyâdh: Dâr al-Hadhârah li al-Nasyr wa al-Tauzî', 2015, cet. II.
- al-Thayyâr, 'Abd Allâh Ibn Muḥammad Ibn Aḥmad. *Atsar 'Allâmah al-Qashîm*. t.tp., t.p., 1412 H.
- al-Thayyâr, 'Abd Allâh Ibn Muḥammad dan Sulaimân Ibn 'Abd Allâh Abâ al-Khail. *Fiqh al-Syaikh Ibn Sa'dî*. Riyâdh: Dâr al-'Âshimah, 1996, cet. I, juz 1.
- al-Thayyâr, Sulaimân Ibn Nâshir. *Hayât al-Dâ'iyah al-Syaikh 'Abd al-Rahmân Ibn Muḥammad al-Dausarî*. t.tp.: Maktabah al-Rusyd, t.th.
- Titaley, John A. "Hubungan Agama Dan Negara Dalam Menjamin Kebebasan Beragama Di Indonesia," dalam Chandra Setiawan dan Asep Mulyana (ed.), *Kebebasan Beragama atau Berkepercayaan di Indonesia*, Jakarta: Komnas HAM, 2006.
- al-Turkî, 'Abd Allâh Ibn 'Abd al-Muḥsin. *Ushûl Madzhab al-Imâm Aḥmad: Dirâsah Ushûliyyah Muqâranah*. Mu`assasah al-Risâlah, 1990, cet. III.
- 'Ulwân, 'Abd Allâh Nâshih. *Hurriyat al-I'tiqâd fî al-Syarî'ah al-Islâmiyyah*. t.tp.: Dâr al-Salâm, t.th.
- al-'Ulwânî, Thaha Jâbir. *Lâ Ikrâha fî al-Dîn: Isykâliyyat al-Riddah wa al-Murtaddîn Min Shadr al-Islâm ilâ al-Yaum*. Herndon: al-Ma'had al-'Âlamî li al-Fikr al-Islâmî, 2006, cet. II.

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

al-‘Utsaimîn, Muḥammad Ibn Shâlih. *Aḥkâm min al-Qur`ân al-Karîm*. Riyadh: Madâr al-Wathan li al-Nasyr, 2013, cet. II.

-----. *Fatâwâ Arkân al-Islâm*. Riyâdh: Dâr al-Tsurayyâ li al-Nasyr, 1422 H, cet. I.

-----. *Fatḥ Dzî al-Jalâl wa al-Ikrâm bi Syarḥ Bulûgh al-Marâm*, Kairo: al-Maktabah al-Islâmiyyah, 2006, cet. I, jilid 5.

-----. *Fatḥ al-Mu`în fî al-Ta`lîq ‘alâ Iqtidhâ` al-Shirâth al-Mustaqîm*. t.tp.: Dâr al-Anshâr li al-Nasyr wa al-Tauzî’, t.th.

-----. *al-Ilmâm bi Ba`dh Âyât al-Aḥkâm Tafsîran wa Istinbâthan*. Qashîm: Mu`assasah al-Syaikh Muḥammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn al-Khairiyyah, 1436 H, cet. I.

-----. *Majmu’ Fatâwâ wa Rasâil Fadhîlat al-Syaikh Muḥammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn*. Riyâdh: Dâr al-Wathan li al-Nasyr, 1413 H, cet. terakhir, jilid 3

-----. *Majmu’ Fatâwâ wa Rasâil Fadhîlat al-Syaikh Muḥammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn*. Riyâdh: Dâr al-Tsurâyâyâ li al-Nasyr, 1996, cet. I, jilid 7.

-----. *Mudzakkirat Fiqh*, Kairo: Dâr al-Ghad al-Jadîd, 2007, cet. I, jilid 4.

-----. *al-Qaul al-Mufîd ‘alâ Kitâb al-Tauḥîd*. t.tp.: Dâr al-‘Âshimah, t.th., juz 1.

-----. *Syarḥ Muqaddimah al-Tafsîr Syaikh al-Islâm Ibn Taimiyyah*. Riyâdh: Dâr al-Warthan, t.th.

-----. *al-Syarḥ al-Mumtî ‘alâ Zâd al-Mustaqni’*, Riyâdh: Dâr Ibn al-Jauzî, 1424 H, cet. I, jilid 14.

-----. *Syarḥ Riyâdh al-Shâlihîn min Kalâm Sayyid al-Mursalîn*, Riyâdh: Madâr al-Wathan li al-Nasyr, 1426 H, jilid 2.

-----. *Syarḥ Ushûl fî al-Tafsîr*, Riyâdh: Mu`assasah al-Risâlah, 1434 H, cet. I.

- . *Tafsîr Âyah al-Kursî*. Kairo: Dâr al-Madâ`in al-‘Ilmiyyah, 2002, cet. I.
- . *Tafsîr al-Qur`ân al-Karîm: Juz` ‘Amma*, Riyâdh: Dâr al-Tsurayyâ lial-Nasyr, 2002, cet. II.
- . *Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm: Sûrat al-Ahzâb*. Qashîm: Mu`assasah al-Syaikh Muḥammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn al-Khairiyyah, 1436 H, cet. I.
- . *Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm Sûrah Âli ‘Imrân*, Riyâdh: Dâr Ibn al-Jauzî, 1435 H, cet. III, jilid 1.
- . *Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm: Sûrat al-Baqarah*. Dammâm: Dâr Ibn al-Jauzî, 1423 H, cet. I, jilid 2.
- . *Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm: Sûrat al-Baqarah*. Dammâm: Dâr Ibn al-Jauzî, 1423 H, cet. I, jilid 3.
- . *Tafsîr Sûrat al-Fâtihah*. Riyâdh: Mu`assasah al-Syaikh Muḥammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn al-Khairiyyah, 1434 H, cet. II.
- . *Tafsîr al-Qur`ân al-Karîm: al-Fâtihah - al-Baqarah*, Dammâm: Dâr Ibn al-Jauzî, 1423 H, cet. I, jilid 1.
- . *Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm: Sûrat al-Kahf*. Dammâm: Dâr Ibn al-Jauzî, 1423 H, cet. I.
- . *Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm Sûrah al-Nisâ`*, Riyâdh: Dâr Ibn al-Jauzî, 1430 H, cet. I, jilid 2.
- . *Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm: Sûrat al-Zukhruf*. Qashîm: Mu`assasah Muḥammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimîn al-Khairiyyah, 1436 H, cet. I.
- . *Ushûl fî al-Tafsîr*, t.tp.: al-Maktabah al-Islâmiyyah, 2001, cet. I.
- Wizârat al-Auqâf wa al-Syu`ûn al-Islâmiyyah. *al-Mausû`ah al-Fiqhiyyah*. Kuwait: Thibâ`at Dzât al-Salâsil, 1983, cet. II, jilid 22.
- al-Zahrânî, Shâlih Ibn Dirbâsy. “Hurriyyat al-I’tiqâd fî al-Islâm,” dalam *Jurnal al-Taseel*, Vol. 6, 2012, hal. 99.
- al-Zahrânî, Nâshir Ibn Musfir. *Ibn ‘Utsaimîn al-Imâm al-Zâhid*. Dammâm: Dâr Ibn al-Jauzî, 2001, cet. I

Zaimudin *et al.*. *Panduan Penyusunan Tesis dan Disertasi*. Jakarta: Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta, 2014, cet. II.

al-Zarkasyî, Badr al-Dîn Muhammad Ibn ‘Abd Allâh. *al-Burhân fî ‘Ulûm al-Qur`ân*. Kairo: Dâr al-Turâts, 1984, cet. III, jilid 2.

al-Zuhailî, 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.

<http://abdullahelwan/serah.php>. Diakses pada 18 April 2020.

<http://www.alhewar.com/ISLAMDECL.html>. Diakses pada 19 Februari 2020.

<https://almunajjid.com/1494>. Diakses pada 29 Januari 2018.

[https://ar.wikipedia.org/wiki/عبد\\_الله\\_ناصر\\_علوان](https://ar.wikipedia.org/wiki/عبد_الله_ناصر_علوان) . Diakses pada 18 April 2020.

<https://binbaz.org.sa/fatawa/4881>. Diakses pada 3 April 2018.

<https://www.binbaz.org.sa/noor/9240>. Diakses pada 29 Januari 2018.

<https://www.dictio.id/t/apa-yang-dimaksud-dengan-kebebasan-menurut-hukum/119053>. Diakses pada 11 Februari 2020.

<http://www.dpr.go.id/jdih/uu1945>. Diakses pada 18 Februari 2020.

<http://www.dpr.go.id/jdih/index/id/440>. Diakses pada 18 Februari 2020.

<http://www.dpr.go.id/jdih/index/id/196>. Diakses pada 18 Februari 2020.

<https://www.hukumonline.com/klinik/detail/ulasan/lt5847e61e0dbd6/jerat-hukum-bagi-pihak-yang-menghalang-halangi-kegiatan-keagamaan/>. Diakses pada 18 Februari 2020.

<http://icjr.or.id/mengenal-kovenan-internasional-hak-sipil-dan-politik/>. Diakses pada 17 April 2018.

[https://id.wikipedia.org/wiki/Abdurrahman\\_Wahid](https://id.wikipedia.org/wiki/Abdurrahman_Wahid). Diakses pada 17 April 2018.

[https://id.wikipedia.org/wiki/Filsafat\\_kontemporer](https://id.wikipedia.org/wiki/Filsafat_kontemporer). Diakses pada 11 Maret 2020.

[https://ar.wikipedia.org/wiki/مصطفى\\_العدوي](https://ar.wikipedia.org/wiki/مصطفى_العدوي). Diakses pada 2 April 2020.

<https://islamhouse.com/ar/author/175351/>. Diakses pada 2 April 2020.

[http://islamsyria.com/site/show\\_cvs/549](http://islamsyria.com/site/show_cvs/549). Diakses pada 18 April 2020.

[https://ar.wikipedia.org/wiki/أبو\\_بكر\\_الجزائري](https://ar.wikipedia.org/wiki/أبو_بكر_الجزائري). Diakses pada 31 Maret 2020.

<https://kbbi.web.id/adil.html>. Diakses pada 12 April 2020.

<https://kbbi.web.id/agama.html>. Diakses pada 11 Februari 2020.

<https://kbbi.web.id/kontemporer.html>. Diakses pada 11 Maret 2020.

[https://www.komnasham.go.id/files/1568610816draft-standar-norma-dan-setting-\\$ZIH.pdf](https://www.komnasham.go.id/files/1568610816draft-standar-norma-dan-setting-$ZIH.pdf). Diakses pada 18 Februari 2020.

<https://markzaldawli.yoo7.com/t36176-topic>. Diakses pada 31 Maret 2020.

<http://mostafaaladwy.com/pageother-1120.html>. Diakses pada 2 April 2020.

<https://ohcr.org/EN/UDHR/Pages/Languages.aspx?LangID=inz>. Diakses pada 12 Februari 2020.

[https://www.oic-iphrc.org/en/data/docs/legal\\_instruments/OIC\\_HRRIT/571230.pdf](https://www.oic-iphrc.org/en/data/docs/legal_instruments/OIC_HRRIT/571230.pdf). Diakses pada 19 Februari 2020.

<http://rabee.net/ar/articles.php?cat=8&id=178>. Diakses pada 15 Juli 2018.

<https://www.sahab.net/forums/index.php?app=forums&module=forums&controller=topic&id=129355>. Diakses 12 Mei 2018.

<https://www.saaid.net/Doat/gamdi/31.htm>. Diakses pada 31 Maret 2020.

[https://undocs.org/A/RES/217\(III\)](https://undocs.org/A/RES/217(III)). Diakses pada 12 Februari 2020.



## DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama : Darwo Maryono  
Tempat, tanggal lahir : Banyumas, 13 Maret 1980  
Jenis Kelamin : Laki-laki  
Alamat : Jl. Kalimantan B7 No. 5 Villa Bintaro Indah, RT  
006/RW 011 Kel. Jombang, Kec. Ciputat,  
Tangerang Selatan Banten 15414  
Email : [jalanlurus01@gmail.com](mailto:jalanlurus01@gmail.com)

### Riwayat Pendidikan :

1. SDN Pliken 3 Kembaran Banyumas Jawa Tengah, lulus tahun 1992.
2. SMPN 1 Sokaraja Banyumas Jawa Tengah, lulus tahun 1995.
3. SMKN 2 Purwokerto Banyumas Jawa Tengah, lulus tahun 1998.
4. Ma'had Aly Imam Syafi'i Cilacap Jawa Tengah, lulus tahun 2002.
5. Ma'had Tahfizh Al-Quran Abu Bakar ash-Shiddiq Yogyakarta, lulus tahun 2007.
6. IAI Al-Aqidah Jakarta, lulus tahun 2011.

### Riwayat Pekerjaan :

1. Akurator dan Penerjemah buku-buku berbahasa Arab di Inas Media Klaten dari tahun 2008-2010.
2. Staf Pengajar dan Imam Masjid Darul Khosyi'in Pesantren Hilal Bogor dari akhir tahun 2010-2014.
3. Master Trainer Cinta Quran dari tahun 2014-sekarang.
4. Direktur Rumah Tahfizh Quran Daar El Hijrah dari tahun 2019-sekarang.
5. Pimpinan Yayasan Daar El Hijrah Madani dari tahun 2019-sekarang.