

**KEBEBASAN BERAGAMA PERSPEKTIF THÂHIR IBN ‘ÂSYÛR
DALAM TAFSIR AT-TAHRÎR WA AT-TANWÎR**

TESIS

Diajukan kepada Program Studi Magister Ilmu Al-Quran dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua untuk
memperoleh gelar Megister bidang Ilmu Tafsir (M.Ag.)



Oleh:
MUHAMAD RIPAI
NIM: 182510034

**PROGRAM STUDI ILMU AL-QURAN DAN TAFSIR
KONSENTRASI ILMU TAFSIR
PROGRAM PASCASARJANA
INSTITUT PTIQ JAKARTA
2022 M./1443 H**

ABSTRAK

Kesimpulan tesis ini adalah bahwa kebebasan beragama dalam penafsiran Ibn ‘Âsyûr dimaknai sebagai kebebasan bagi semua orang untuk memilih, meyakini, maupun memeluk agamanya masing-masing. Ibn ‘Âsyûr tetap meyakini bahwa Islam adalah satu-satunya agama yang benar. Prinsip ini sebagai bentuk keimanan manusia, yang meyakini bahwa keberadaan Allah memang wujud. Namun di luar itu, Islam memberikan menghormatan kepada keyakinan maupun agama lain. Islam meskipun mengajak umat di luar Islam untuk memeluk agama Islam, akan tetapi memberikan ruang yang luas bagi pemeluk agama-agama selain Islam untuk diyakini/dianut oleh pemeluk agama yang lain. Prinsip-prinsipnya terdiri dari tiga bentuk. *Pertama*, batasan-batasan kebebasan beragama, yang mencakup; tetap meyakini Allah sebagai Tuhan, meyakini bahwa agama Islam adalah agama paling benar, tidak melanggar syariat agama selain syariatnya sendiri, menjadikan *maqâshid al-syari’ah* sebagai metodenya, menjadikan tauhid sebagai prinsip utama, toleransi dengan pemeluk agama lain, dan tidak memaksakan orang lain memilih keyakinan atau agamanya. *Kedua*, alasan dibolehkannya berpindah agama, adalah karena beberapa hal, yaitu; agama sebagai hasil wahyu yang suci, manusia diberikan akal sehat memilih yang benar, keimanan dan kekufuran sudah jelas adanya, agama mengajarkan rasionalitas, agama melarang seseorang tidak beriman, dan adanya janji dan ancaman. Dan *ketiga*, larangan berpindah-pindah agama secara bebas, karena beberapa hal, yaitu; merendahkan kesucian wahyu ilahi, komitmen beragama sebagai dasar utama, menimbulkan gejolak karena mencampuradukan keimanan dan kekufuran, konsekuensi hukuman murtad, dan kebebasan bukan masuk dalam kategori konversi agama.

Kesimpulan ini berbeda dengan pandangan beberapa tokoh yang menyebut bahwa kebebasan beragama merupakan pelanggaran yang pelakunya harus dihukum, bahkan dapat dihukum mati, sebagaimana keterangan hadis Nabi. Tokoh yang berpandangan ini misalnya Abdurrahman Al-Juzairî dan Nazila Ganea.

Pandangan ini juga sekaligus berbeda dengan pandangan kelompok liberal. Kelompok ini berpandangan bahwa dalam urusan memilih agama umat manusia bebas menentukan kehendaknya mana agama yang cocok. Orang yang beragama dibolehkan pindah dari satu agama ke agama yang lain. Tokoh yang setuju dengan pandangan kedua ini seperti Yunus Khotib dan Abdul Aziz Sachadina.

Kebebasan beragama yang didefinisikan oleh Thâhir Ibn ‘Âsyûr relevan dalam konteks keindonesiaan. Setidaknya karena beberapa alasan. Pertama, karena Ibn ‘Âsyûr tidak memutlakkan dan membebaskan pindah-pindah agama, namun karena alasan-alasan tertentu. Ini sejalan dengan konteks Indonesia sebagai bangsa yang beragam agama, sehingga tidak ada kesan

mempermainkan agama. Kedua, kebebasan beragama menurut Ibn ‘Âsyûr tidak boleh menyalahkan atau menganggap remeh agama yang lain. Dan ketiga, kebebasan beragama menurut Ibn ‘Âsyûr harus dipertimbangkan matang-matang bagi siapapun yang ingin pindah agama, agar tidak terkena hukum syariat yang memang melarangnya dan agar tidak timbul gejolak di masyarakat.

Metode yang digunakan adalah tematik tokoh, yaitu dengan menganalisa ayat-ayat tentang kebebasan beragama dalam penafsiran Thâhir Ibn ‘Âsyûr. Pendekatan yang digunakan, selain kualitatif, adalah tafsir *maqâshidi*, *maqâshid AlQur‘an*, dan hermeneutika.

Kata Kunci: Thâhir Ibn ‘Âsyûr, Kebebasan Beragama, Tafsir *Maqâshidi*, *Maqâshid AlQur‘an*.

المخص

وخلاصة هذه البحث أن الحرية الدينية في تفسير ابن عاشور تُفسّر على أنها حرية لكل فرد في اختيار دينه أو الإيمان به أو اعتناقه. استمر ابن آشور في الاعتقاد بأن الإسلام هو الدين الحق الوحيد. هذا المبدأ هو شكل من أشكال الإيمان البشري، الذي يؤمن بوجود الله. لكن بعد ذلك يحترم الإسلام المعتقدات والأديان الأخرى. على الرغم من أن الإسلام يدعو الأشخاص من خارج الإسلام إلى اعتناق الإسلام، إلا أنه يوفر مساحة واسعة لمعتنقي ديانات أخرى غير الإسلام ليطمئنون تصديقهم / اتباعهم من قبل أتباع الديانات الأخرى. تأخذ المبادئ الثلاثة أشكال. أولاً القيود المفروضة على الحرية الدينية والتي تشمل؛ الاستمرار في الإيمان بالله، والاعتقاد بأن الإسلام هو الدين الحقيقي، ولا تنتهك الشريعة الدينية بخلاف شرائعها، وجعل المقشد السري هو الأسلوب، وجعل التوحيد هو المبدأ الأساسي، والتسامح مع أتباع الديانات الأخرى والدين لأنه لا يجبر. ثانياً: سبب جواز تغيير الديانة إلى عدة أمور، وهي: الدين نتيجة الوحي المقدس، يُعطى البشر الحس السليم لاختيار الشخص الصحيح، والإيمان والكفر واضحان، والدين يعلم العقلانية، والدين يحرم الإنسان من عدم الإيمان، وهناك وعود وتهديدات. وثالثاً، تحريم تغيير الأديان بحرية لعدة أسباب، هي: إهانة قدسية الوحي الإلهي، والالتزام الديني كأساس رئيسي، وإحداث اضطراب بسبب الاختلاط بين الإيمان والكفر، وعواقب عقوبة الردة، والحرية ليست مدرجة في فئة التحول الديني.

وهذا الاستنتاج يختلف عن آراء عدة شخصيات تقول إن حرية الدين جريمة يجب معاقبة مرتكبيها، بل والإعدام، كما جاء في الحديث النبوي. من بين الشخصيات التي تتبنى وجهة النظر هذه، عبد الرحمن الجزائري ونظيلة جانية.

يختلف هذا الرأي أيضاً عن آراء الجماعات الليبرالية. وترى هذه المجموعة أنه في المسائل المتعلقة باختيار الدين، يكون للإنسان الحرية في تحديد إرادته أي دين مناسب. يسمح للمتدينين بالتغيير من دين إلى آخر. الشخصيات التي تتفق مع هذا الرأي الثاني هما يونس خطيب وعبد العزيز السخنة.

حرية الدين التي حددها ظاهر بن عسير ذات صلة في سياق إندونيسيا. على الأقل لسبب ما. أولاً ، لأن ابن آشور لم يكن مطلقاً وحراً في تغيير الأديان ، ولكن لأسباب معينة. يتماشى هذا مع سياق إندونيسيا كدولة ذات ديانات متنوعة ، لذلك لا يوجد انطباع للعب مع الدين. ثانياً ، يجب ألا تلوم حرية الدين حسب ابن آشور الأديان الأخرى أو تقلل من شأنها. وثالثاً ، يجب مراعاة الحرية الدينية عند ابن آشور بعناية لكل من يريد تغيير الدين ، حتى لا يتعرض للشريعة الإسلامية التي تحرمها ، وحتى لا يكون هناك اضطراب في المجتمع.

الطريقة المستخدمة هي الصفة الموضوعية ، أي من خلال تحليل آيات عن الحرية الدينية في تفسير ظاهر بن صير. النهج المتبع ، بالإضافة إلى الكيفي ، هو تفسير المقاصد ، ومقاصد القرآن ، والتأويل.

الكلمات المفتاحية: ظاهر بن صير ، الحرية الدينية ، مقاصدي تفسير ، مقاصد القرآن.

ABSTRACT

The conclusion of this thesis is that religious freedom in Ibn 'Âsyûr's interpretation is interpreted as freedom for everyone to choose, believe in, or embrace their own religion. Ibn 'Assyria continued to believe that Islam is the only true religion. This principle is a form of human faith, which believes that the existence of God does exist. But beyond that, Islam gives respect to other beliefs and religions. Even though Islam invites people outside of Islam to embrace Islam, it provides a wide space for adherents of religions other than Islam to be believed/ followed by followers of other religions. The principles take three forms. First, the limitations on religious freedom, which include; continue to believe in Allah as God, believe that Islam is the truest religion, do not violate religious law other than its own, make *maqâshid* as-syari'ah as the method, make monotheism as the main principle, tolerance with adherents of other religions, and religion because it is not forced . Second, the reason it is permissible to change religions is due to several things, namely; religion as a result of holy revelation, humans are given common sense to choose the right one, faith and disbelief are clear, religion teaches rationality, religion forbids a person to not believe, and there are promises and threats. And third, the prohibition of changing religions freely, for several reasons, namely; degrading the sanctity of divine revelation, religious commitment as the main basis, causing turmoil because of mixing faith and disbelief, the consequences of apostasy punishment, and freedom are not included in the category of religious conversion.

This conclusion is different from the views of several figures who say that freedom of religion is an offense whose perpetrators must be punished, even punishable by death, as stated in the hadith of the Prophet. Figures with this view include Abdurrahman Al-Juzairî and Nazila Ganea.

This view is also at the same time different from the views of liberal groups. This group is of the view that in matters of choosing a religion, human beings are free to determine their will which religion is suitable. Religious people are allowed to change from one religion to another. Figures who agree with this second view are Yunus Khotib and Abdul Azis Sachadina.

Freedom of religion defined by Thahir Ibn 'Âsyûr is relevant in the context of Indonesia. At least for some reason. First, because Ibn 'Assyria did not absolute and free to change religions, but for certain reasons. This is in line with the context of Indonesia as a nation of diverse religions, so

there is no impression of playing games with religion. Second, freedom of religion according to Ibn 'Assyria should not blame or underestimate other religions. And thirdly, religious freedom according to Ibn 'Assyria must be considered carefully for anyone who wants to change religion, so as not to be exposed to sharia law which prohibits it and so that there is no turmoil in society.

The method used is thematic character, namely by analyzing verses about religious freedom in the interpretation of Thahir Ibn Âsyûr. The approach used, in addition to qualitative, is the interpretation of maqâshidi, maqâshid of the Qur'an, and hermeneutics.

Key Words: *Thâhir Ibn Âsyûr, Religious Freedom, Maqâshidi Tafsir, Maqâshid Al-Qur'an.*

PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Muhamad Ripai
Nomor Induk Mahasiswa : 182510034
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir
Judul Tesis : Kebebasan Beragama Perspektif
Thâhir Ibn 'Âsyûr dalam Tafsir *At-Tahrîr wa At-Tanwîr*

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 dikemudian 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, 23 Juni 2022
Yang membuat pernyataan,



Muhamad Ripai

TANDA PERSETUJUAN PEMBIMBING

Kebebasan Beragama Perspektif Thâhir Ibn 'Âsyûr dalam Tafsir *At-Tahrîr wa At-Tanwîr*

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

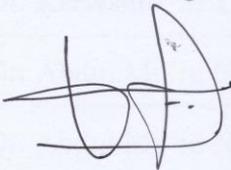
Disusun oleh:
Muhamad Ripai
NIM:
182510034

telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui untuk
selanjutnya dapat disidangkan.

Jakarta, 23 Juni 2022

Menyetujui :

Pembimbing I



Dr. Kerwanto, M.Ud

Pembimbing II



Dr. Abdul Muid N., MA

Mengetahui,

Ketua Program Studi



Dr. Abdul Muid N., MA

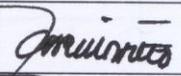
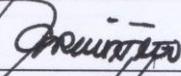
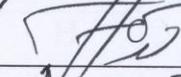
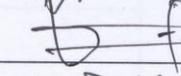
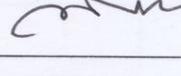
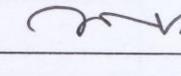
TANDA PENGESAHAN TESIS

Kebebasan Beragama Perspektif Thâhir Ibn 'Âsyûr dalam Tafsir *At-Tahrîr wa At-Tanwîr*

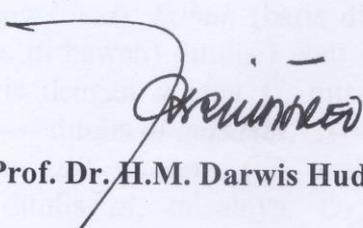
Disusun oleh :

Nama : Muhamad Ripai
Nomor Induk Mahasiswa : 182510034
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diajukan pada sidang munaqasah pada tanggal :
23 Juni 2022

No	Nama Penguji	Jabatan dalam TIM	Tanda Tangan
1	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si	Ketua	
2	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si	Penguji	
3	Dr. Muhammad Hariadi, M.A	Penguji	
4	Dr. Kerwanto, M.Ud	Pembimbing	
5	Dr. Abdul Mu'id N., MA	Pembimbing	
6	Dr. Abdul Mu'id N., MA	Panitia/Sekretaris	

Jakarta, 23 Juni 2022
Mengetahui,
Direktur Program Pascasarjana
Institut PTIQ Jakarta,


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

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Penggunaan transliterasi Arab-Indonesia ini berpedoman pada Transliterasi Arab-Indonesia yang dibakukan berdasarkan Surat Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia tanggal 22 Januari 1998.

Arab	Latin	Arab	Latin	Arab	Latin
ا	‘	ز	Z	ق	Q
ب	B	س	S	ك	K
ت	T	ش	Sy	ل	L
ث	Ts	ص	Sh	م	M
ج	J	ض	Dh	ن	N
ح	h	ط	Th	و	W
خ	Kh	ظ	Zh	ه	H
د	D	ع	‘	ء	A
ذ	Dz	غ	G	ي	Y
ر	R	ف	F	-	-

Keterangan:

- A. Konsonan yang ber-*syaddah* ditulis dengan rangkap, misalnya رَّبّ ditulis *rabba*.
- B. Vokal panjang (*mad*): *fathah* (baris di atas) ditulis *â* atau *Â*, *kasrah* (baris di bawah) ditulis *î* atau *Î*, serta *dhammah* (baris depan) ditulis dengan *û* atau *Û*, misalnya: القارعة ditulis *al-qâri'ah*, المساكين ditulis *al-masâkîn*, المفلحون ditulis *al-muflihûn*.
- C. Kata sandang *alif + lam* (ال) apabila diikuti oleh huruf *qamariyah* ditulis *al*, misalnya: الكافرون ditulis *al-kâfirûn*.

Sedangkan bila diikuti oleh huruf *syamsiyah*, huruf *lam* diganti dengan huruf yang mengikutinya, misalnya: الرجال ditulis *ar-rijâl*.

- D. Ta' marbûthah (ة), apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan *h*, misalnya: البقرة ditulis *al-Baqarah*. Bila di tengah kalimat ditulis *t*, misalnya: زكاة المال ditulis *zakât al-mâl*, atau contoh سورة النساء ditulis *sûrat an-Nisâ*. Sedangkan penulisan kata dalam kalimat ditulis sesuai tulisannya, misalnya: وهو خير الرازقين ditulis *wa huwa khair ar-Râziqîn*.

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji dan syukur penulis persembahkan kehadirat Allah SWT yang telah melimpahkan rahmat dan hidayah-Nya serta kekuatan lahir batin sehingga penulis dapat menyelesaikan Tesis ini.

Shalawat dan salam semoga senantiasa dilimpahkan kepada Nabi akhir zaman, Rasulullah Muḥammad SAW, begitu juga kepada keluarganya, para sahabatnya, para tabi'in dan tabi'ut tabi'in serta para umatnya yang senantiasa mengikuti ajaran-ajarannya. Amin.

Selanjutnya, penulis menyadari bahwa dalam penyusunan Tesis ini tidak sedikit hambatan, rintangan serta 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, penulis menyampaikan ucapan terima kasih yang tidak terhingga kepada :

1. Rektor Institut PTIQ Jakarta Prof. Dr. Nasaruddin Umar, M.A
2. Direktur Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si
3. Ketua Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Dr. Abdul Mu'id N., M.A
4. Dosen pembimbing Tesis; Dr. Kerwanto, M.Ud yang telah menyediakan waktu, pikiran dan tenaganya untuk memberikan

bimbingan, pengarahan dan petunjuknya kepada penulis dalam penyusunan Tesis ini.

5. Kepala Perpustakaan dan staf Institut PTIQ Jakarta
6. Segenap Civitas Institut PTIQ Jakarta, para dosen yang telah banyak memberikan fasilitas dan kemudahan dalam menyelesaikan penulisan Tesis ini.
7. Kedua orang tua penulis Anong Karyadi (Alm) dan Murnasih, Istri penulis Zelma Lofrina, dan anak-anak penulis; Husail Muhammad Hudzaifah (Alm), Muhammad Ibrahim, dan Muhammad Zakariya.
8. Seluruh penulis buku dan akademisi yang telah mendedahkan ilmunya dan sudah dikutip dalam Tesis ini
9. Seluruh teman-teman di kelas B Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Institut PTIQ Jakarta angkatan semester genap 2018
10. Seluruh pihak yang telah membantu dalam menyelesaikan Tesis ini.

Hanya harapan dan doa semoga Allah SWT memberikan balasan yang berlipat ganda kepada semua pihak yang telah berjasa dalam membantu penulis menyelesaikan Tesis ini.

Akhirnya kepada Allah SWT jualah penulis serahkan segalanya dalam mengharapkan keridhaan, semoga Tesis ini bermanfaat bagi masyarakat umumnya dan bagi penulis khususnya, serta anak dan keturunan penulis kelak. Amin.

Jakarta, 23 Juni 2022

Muhamad Ripai

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
ABSTRAK.....	iii
PERNYATAAN KEASLIAN TESIS.....	ix
TANDA PERSETUJUAN PEMBIMBING	xi
TANDA PENGESAHAN TESIS	xiii
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN	xv
KATA PENGANTAR	xvii
DAFTAR ISI.....	xix
BAB I PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Identifikasi Masalah	11
C. Pembatasan Masalah.....	12
D. Perumusan Masalah.....	12
E. Tujuan Penelitian	13
F. Manfaat Penelitian.....	13
G. Kerangka Teori	13
H. Penelitian Terdahulu yang Relevan	16
I. Metode Penelitian	22
1. Jenis Penelitian.....	22
2. Sumber Data.....	22
3. Pengolahan Data	23
4. Analisis Data	23
J. Sistematika Penulisan	23
BAB II TINJAUAN UMUM TENTANG KEBEBASAN BERAGAMA	25
A. Definisi	25
B. Prinsip-Prinsip Kebebasan Beragama.....	29
C. Pro dan Kontra Pandangan Tokoh.....	32

D. Hukum dan Pandangan Islam Tentang Kebebasan Beragama	38
E. Hukum Positif Kebebasan Beragama	43
F. Pelanggaran Kebebasan Beragama.....	46
G. Murtad dan Hukumnya	50
BAB III TAFSIR AT-TAHRÎR WA AT-TANWÎR DAN AYAT-AYAT KEBEBASAN BERAGAMA SERTA TAFSIRNYA.....	57
A. Thâhir Ibn ‘Âsyur	57
1. Sekilas Biografi.....	57
2. Pendidikan.....	59
3. Guru-guru dan Murid-murid	60
4. Karir	62
5. Kehidupan Sosial	63
6. Corak Pemikiran	66
7. Karya-Karya.....	74
B. Tafsir <i>At-Tahrîr wa At-Tanwîr</i>	75
1. Sebab Ditulisnya Tafsir.....	76
2. Metode dan Corak Tafsir	80
3. Cara Penyajian Tafsir.....	91
4. Kelebihan dan Kekurangan.....	95
C. Ayat-Ayat Kebebasan Beragama dan Tafsirnya.....	96
BAB IV KEBEBASAN BERAGAMA DALAM PANDANGAN THÂHIR IBN ‘ÂSYÛR	111
A. Kebebasan yang Tidak Mutlak	111
B. Batasan Kebebasan Beragama	119
C. Alasan Pembolehan Pindah Agama.....	132
D. Larangan Pindah Agama Secara Bebas	142
BAB V PENUTUP	151
A. Kesimpulan	151
B. Implikasi Hasil Penelitian.....	153
C. Saran	153
DAFTAR PUSTAKA	155
LAMPIRAN	
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Kebebasan beragama merupakan hal niscaya di dalam sebuah negara. Sebab dalam suatu negara, sudah pasti di dalamnya didapati pemeluk agama yang beragam. Indonesia sendiri misalnya, memiliki enam agama resmi yang dianut oleh warganya, yaitu Islam, Kristen, Protestan, Hindu, Buddha, dan Konghucu. Meskipun faktanya demikian, kebebasan beragama menjadi isu yang menimbulkan pro dan kontra di tengah masyarakat. Tidak hanya dalam wacana, demikian itu bahkan berdampak pada sikap dan tindakan anarkhis yang bertentangan dengan visi agama sebagai agama keselamatan (*dîn al-salâm*).

Perdebatan dalam soal kebebasan beragama selalu menyisakan problem yang serius. Di dalam konsep negara-negara Islam misalnya terdapat konsep *ahl ad-dzimmah*, yakni orang-orang yang beragama selain Islam namun berada di bawah kepemimpinan Islam. Agar bisa mendapatkan hak dan perlindungan baik di ranah sosial maupun hukum mereka harus membayar pajak (*jizyah*).¹

¹ Heather J Sharkey, *A History of Muslim, Christian dan Jews in The Middle East*, United Kingdom, Cambridge University Press, 2017, hal. 27.

Pandangan demikian menunjukkan bahwa dalam memilih agama akan ada konsekuensi dalam kehidupan sosial dan hukum setiap orang. Sehingga untuk memilih agama yang kaitannya dengan keyakinan perlu dipertimbangkan matang-matang dengan pertimbangan hukum dan status sosial seseorang.

Status sosial pemeluk Kristen di Mesir juga mengalami hal yang sama. Sebelum tahun 1980, orang-orang Kristiani selalu mendapatkan perlakuan yang tidak sama dengan orang Islam. Kelompok tersebut sering menjadi objek kontra-pemerintah. Bahkan ketika Mesir dipimpin oleh Presiden Mubarak, orang-orang Kristen Koptik hanya dimanfaatkan untuk memuluskan penggulingan Presiden.² Di Arab Saudi pun tidak jauh berbeda. Isu ketidakbebasan beragama muncul dari kesalahpahaman yang sangat mendasar bahwa di semenanjung Arab merupakan tempat kelahiran agama Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW. Kesalahpahaman ini kemudian berdampak kepada tindakan “menomorduakan” orang-orang Yahudi dan Kristen secara sosial, yang padahal secara kelahiran keduanya lebih dahulu daripada Islam, yaitu di bawah kekaisaran Romawi.³

Sementara itu di dunia Barat, kebebasan beragama menjadi isu yang sensitif, apalagi jika dikaitkan dengan agama Islam. Berawal dari adanya gerakan ekstrimis Islam yang menggunakan kekerasan dalam melancarkan aksinya, seperti tercermin dalam kasus pembunuhan Anwar Sadat (1981), pendudukan Kedutaan Besar Amerika di Iran, kasus World Trade Center (WTC), penyenderaan warga Amerika di Libanon, dan tindakan-tindakan ekstrim yang dilakukan oleh organisasi Pembebasan Islam, Jihad, dan Hizbullah, semuanya berdampak pada kerentanan kebebasan beragama di Barat.⁴ Karena kejadian-kejadian tersebut bahkan Islam dipandang sebagai agama kekerasan. Para pakar Islam di Barat menyebut, kebangkitan Islam adalah bentuk ancaman (*threat*) baru paksa tumbanganya komunisme. Islam dianggap bukan hanya

² Paul. S. Rowe, John H. A Dyck, Zen Zimmermann (Ed.), *Christian and Middle East Conflict*, New York: Routledge, 2014, hal. 106.

³ Ahmad Naufal Dzulfaroh dan Mumtazah Kamilah, “Status Non-Muslim di Timur Tengah”, dalam *JPA* Vol. 20, No. 01, Januari-Juni, 2019, hal. 2.

⁴ Salman Hamdani, “Pasang Surut Hubungan Islam-Barat”, dalam *Komunika*, Vol. 8, No. 1, Januari-Juni 2014, hal. 32.

gerakan dakwah, tetapi juga gerakan merubah sistem dunia yang mengancam dunia Barat.⁵

Di Amerika, pasca peristiwa September membuat negara adidaya tersebut agresif kepada Islam, khususnya kepada Al-Qaeda (pelaku penyerangan WTC) dengan menyatakannya sebagai gerakan teroris. Pandangan ini berdampak kepada kepentingan ekonomi dan politik negara tersebut . Misalnya pada tahun 2017, Presiden Donal Trump membuat kebijakan melarang tujuh negara Islam masuk ke Amerika, yaitu Iran, Iraq, Libya, Somalia, Sudan, Suriah dan Yaman.⁶ Kekuasaan Amerika melarang orang-orang yang beragama Islam untuk masuk dalam kewasannya menunjukkan bahwa status agama menjadikan seseorang tidak bebas melakukan aktivitas sosial dan bahkan ekonomi.

Selain di Amerika, persoalan yang cukup serius dan menjadi perhatian warga dunia adalah kasus karikatur Nabi Muhammad SAW di dalam tabloid *Carlie Hebdo* Perancis yang juga didukung oleh Presiden Emmanuel Macron. Negara yang menganut paham sekularisme dan liberalisme tersebut membuat negara-negara Islam-termasuk Indonesia-memprotes keras, karena dianggap melakukan hal yang bertentangan dengan kebebasan beragama, bahkan melecehkan agama.⁷ Tindakan ini bertentangan dengan kebebasan di dalam meyakini dan mengagungkan agama tertentu, yaitu Islam.

Problem yang dihadapi di Indonesia sebagai negara mayoritas Muslim pun tidak jauh berbeda. Kebebasan bergama masih menimbulkan gejolak yang keras. Komnas HAM pada 2016 mencatat 97 bentuk pelanggaran kebebasan beragama. Jumlah tersebut lebih besar dibanding tahun 2015 dengan jumlah 37 dan tahun 2014 hanya 24. Dari 97 pelanggaran tersebut, 44 permasalahan perusakan tempat ibadah, 19 pelanggaran ibadah, 12 ancaman keagamaan, dan selainnya berupa intimidasi, sengketa

⁵ Fawaz. A. Gerges, *Amerika dan Islam Politik: Benturan Peradaban atau Benturan Kepentingan*, terjemah Hamid Basyaib, Jakarta: Alvabet, 2002, hal. 27.

⁶ Ahmad Jamaludin, “Efek Wacana Terorisme Atas Pelarangan Masuk Warga Negara Islam ke Amerika Serikat”, dalam *Islamic World and Politic*, Vol. 03, No. 01, Januari-Juni 2019, hal. 501.

⁷ Hanny Warsilah, “Meneropong Konflik Agama (Islam) di Perancis: Sebuah Eksekusi Solusi Terhadap Islam?”, dalam *pmb.lipi.go.id*, 12 November 2020, diakses pada 21 Juni 2021, pada 20.07 WIB.

tafsir, kriminalisasi, penyesatan, diskriminasi, dan pembatasan tempat jenazah. Parahnya, pelanggar yang melakukan itu mayoritas adalah Pemerintah Daerah, yaitu sebanyak 52 kasus.⁸

Data terbaru diungkap oleh SETARA Institut pada tahun 2020. Sepanjang tahun yang bersamaan dengan pandemi Covid-19 itu terjadi 180 peristiwa pelanggaran, dengan 422 tindakan. Peristiwa tersebut terjadi di 29 provinsi, yaitu Jawa Barat (39), Jawa Timur (23), Aceh (18), DKI Jakarta (13), Jawa Tengah (12), Sumatera Utara (9), Sumatera Selatan (8), DIY (7), Banten (6), dan Sumatera Barat (5).⁹ Jumlah tersebut di atas bukan jumlah yang kecil. Apalagi pelanggaran kebebasan beragama berdampak pada masyarakat yang lain yang sangat mungkin mengikuti apa yang sudah dilakukan oleh (pelanggaran) Pemerintah Daerahnya.

Besarnya angka pelanggaran kebebasan beragama dikonfirmasi juga oleh data Moderasi Beragama Kementerian Agama pada satu tahun sebelumnya (2019). Hasil riset Kementerian Agama ini mengungkapkan bahwa Indeks Kerukunan Umat Beragama (KUB) di berbagai wilayah di Indonesia pada tahun 2019 masih banyak yang berada di bawah rata-rata nasional, di mana lima wilayah yang paling bawah nilai rata-rata nasionalnya adalah Aceh, Sumatera Barat, Jawa Barat, Banten dan Riau.¹⁰ Fakta-fakta di atas menunjukkan bahwa kebebasan beragama di Indonesia masih menjadi isu yang patut diberikan perhatian yang kusus. Kebebasan beragama tidak boleh hanya menjadi jargon dan cita-cita, akan tetapi faktanya jauh dari apa yang seharusnya.¹¹

Secara hukum tata negara Indonesia, kebebasan beragama diafirmasi dengan banyak UUD. *Pertama*, UUD 1945 dalam pasal 28E ayat (1) yang menegaskan bahwa “Setiap orang bebas

⁸ Lihat: Laporan Tahunan Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan 2016, *Komisi Nasional Hak Asasi Manusia Republik Indonesia 2016*, hal. 15-19.

⁹ Kidung Asmara Sigit, *Pandemi Lahan Subur Diskriminasi dan Intoleransi*, dalam *setara-institut.org*, pada 06 April 2020, diakses pada 21 Juni 2021.

¹⁰ Lihat: Data Survei Kebebasan Beragama Badan Penelitian dan Pengembangan Layanan Agama dan Keagamaan Kementerian Agama RI Tahun 2019.

¹¹ Lufæfi, “Rekonstruksi Jargon Formalisasi Syariat: Upaya Menjaga Persatuan dalam Bingkai Keberagaman”, dalam *Al-A'raf*, Vol. XIV, No. 1, 2017, hal. 75.

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”. *Kedua*, UUD 1945 pada pasal 29 ayat (2), yaitu “Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agama”. *Ketiga*, rumusan sila pertama Pancasila “Ketuhanan Yang Maha Esa” yang berarti membebaskan semua pemeluk agama memilih agamanya masing-masing.

Perangkat hukum *keempat* yang menjamin kebebasan beragama ialah UU No. 39/1999 tentang Hak Asasi Manusia (HAM). Pasal UU ini menyebutkan bahwa hak untuk hidup, hak untuk disiksa, hak kebebasan pribadi, pikiran dan hati nurani adalah hak manusia yang tidak dapat dikurangi dalam keadaan apapun dan oleh siapapun. Pasal ini selaras dengan pasal 22 ayat 2 yang berbunyi “negara menjamin kemerdekaan setiap orang untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu”. Konstitusi yang *keilima*, yang menjamin akan kebebasan beragama dalam konteks Indonesia ialah jaminan Hak Asasi Manusia (HAM) di Indonesia, sebagaimana ditegaskan dalam pasal 28I UUD 1945 tentang pengesahan Kovenan Internasional tentang Hak-Hak Sipil Politik. Dalam konteks kebebasan beragama, ratifikasi ini meniscayakan akan jaminan untuk melindungi kebebasan beragama atau keyakinan tanpa adanya diskriminasi dari siapapun.¹² Namun banyaknya pengafirmasian kebebasan beragama ini kurang berdampak pada kehidupan sehari-hari masyarakat Indonesia. Data-data yang disampaikan baik oleh pemerintah atau lembaga survei – tentang pelanggaran kebebasan beragama – di atas memuktikan bahwa hukum yang berlaku di Indonesia belum berdampak secara maksimal terhadap kebebasan beragama masyarakat di akar rumput.

Masyarakat Indonesia dikenal sebagai masyarakat yang mayoritas penduduknya Muslim. Bahkan, masyarakat Islam di Indonesia merupakan masyarakat Islam terbesar di dunia. Di dalam Al-Qur’an sendiri ada banyak ayat-ayat Al-Qur’an, yang jika dipahami secara literal, membuat keyakinan seseorang berpotensi menolak kebebasan beragama, beberapa di antaranya adalah QS.

¹² La Ode Machdani Afala, *Rezim Adat dalam Politik Lokal....*, Malang: Universitas Brawijaya Press, 2019, hal. 77.

Al-Mâ'idah [5]: 54 tentang *balasan siksa kepada orang-orang yang semasa di dunia murtad*; QS. Al-Baqarah [2]: 217 tentang *predikat kafir bagi orang-orang yang keluar dari agamanya*; dan QS. Muhammad [47]: 25 tentang *kedudukan orang yang murtad sebagai orang yang telah terpengaruh setan*. Ketiga ayat tersebut secara tegas menolak kedudukan murtad. Murtad merupakan predikat yang buruk bagi seseorang yang menyandangnya.

Selain ayat-ayat Al-Qur'an di atas, ada banyak hadits yang juga mengecam keras orang-orang yang keluar dari agama Islam (murtad). Hadits-hadits tersebut bahkan diriwayatkan oleh Imam Bukhari dan Imam Muslim, yang dalam keyakinan Ahlussunnah merupakan perawi yang hadits yang diriwayatkannya dijamin akurat setelah Al-Qur'an. Hadits pertama, yaitu:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ: مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ¹³

“Barang siapa yang mengganti agamanya, maka bunuhlah ia.”

Adapun hadits kedua yang redaksinya berbeda namun isinya mengecam seseorang yang berpindah agama adalah hadits yang diriwayatkan oleh Imam Suyuthi. Rasulullah SAW bersabda:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ: لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلَّا بِإِحْدَى ثَلَاثٍ: النَّفْسُ بِالنَّفْسِ، وَالثَّيْبُ الزَّانِي، وَالتَّارِكُ دِينَهُ الْمَفَارِقُ¹⁴

“Demi Zat yang tidak ada Tuhan selain-Nya, tidak halal darah seorang Muslim yang bersaksi bahwa tiada Tuhan selain Allah dan bahwa Nabi Muhammad adalah utusan-Nya, kecuali tiga orang, yaitu: orang yang meningsalkan Islam dan meninggalkan jama'ah, orang yang sudah menikah berbuat zina, dan orang yang membunuh dengan sengaja (tanpa alasan syar'iat).”

¹³ Abû ‘Abdillâh Muḥammad Ibn Ismâ’îl Al-Bukhârî, *Saḥîh Al-Bukhârî*, t.tp: Dâr Al-Fikr, 1981, jilid. IV, hal. 196. Selain diriwayatkan oleh Imam Bukhârî, juga oleh Imam At-Tirmîdzî. Lihat: Abû Al-Isâ Muḥammad Ibn Isâ Ibn Saurah, *Sunan At-Tirmîdzî, Beirut: Dâr Al-Kitab Al-‘Ilmiyyah*, t.th, jilid III, hal. 212.

¹⁴ Jalâl Al-Dn As-Suyûthi, *Sunan An-Nasâ’i bi Syarkh Jalâl al-Dîn as-Suyûthi*, Beirut: Dâr Al-Ma’rifah, t.th, jilid VII, hal. 104-105.

Konteks ayat-ayat Al-Qur'an dan hadits Nabi di atas jika dipahami secara literal berpotensi menjadikan seseorang menolak konsepsi kebebasan beragama, bahkan membunuh orang-orang yang beragama selain agama Islam. Penulis bukan hendak menyalahkan ayat-ayat Al-Qur'an maupun hadits Nabi di atas, akan tetapi kedua sumber agama Islam di atas perlu diterima oleh masyarakat dalam penafsiran yang tidak eksklusif. Oleh sebab demikian pemahaman atas ayat-ayat dan hadits tentang hukum murtad di atas perlu dimaknai lebih inklusif dengan berbagai cara pandang dan dengan mempertimbangan konteks masa sekarang. Sehingga tidak lagi terjadi kesalahpahaman makna dari kebebasan beragama dan makna murtad itu sendiri.

Sementara itu di sisi lain, ayat-ayat Al-Qur'an yang lain dapat dipahami secara literal mengafirmasi kebebasan beragama. Misalnya QS. Al-Baqarah [2]: 190 tentang *tidak ada paksaan di dalam beragama*; dan QS. Al-Kâfirûn [109]: 1-6 tentang *ketidakebolehnya penganut agama tertentu mencampuri agama orang lain*. Berawal dari teks-teks ayat suci dan hadits Nabi di atas kemudian melahirkan perdebatan di antara para ilmuwan dan cendekiawan Muslim tentang makna dan batasan-batasan kebebasan beragama. Satu dengan yang lainnya menganggap paling benar, sementara memandang pendapat yang lain sebagai pandangan yang salah, bahkan sesat.

Secara garis besar, pandangan terhadap kebebasan beragama terbagi menjadi dua kelompok, yaitu kelompok literalis¹⁵ dan kelompok liberalis.¹⁶ Pandangan pertama menganggap bahwa kebebasan beragama tidak ada di dalam agama, sehingga orang yang murtad harus benar-benar dibunuh sesuai dengan perintah yang disampaikan Nabi melalui hadistnya. Kelompok pertama ini meyakini bahwa hampir semua ahli Fiqh, mufti pra-modern dan

¹⁵ Kelompok literalis adalah kelompok yang dalam beragama meyakini harus selalu mempertahankan kemurnian teks, tidak boleh ada upaya untuk mengkontekstualisasikannya. Mencoba untuk mencari sesuatu yang relevan antara teks dan konteks sama dengan upaya upaya menjadi kafir. Lihat: Abdullah Ahmed An-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah*, Yogyakarta: LKiS, 2016, hal. 7.

¹⁶ Kelompok liberal adalah kelompok yang memiliki keyakinan dan perjuangan bahwa ruang pilihan politik seseorang dalam hal apapun tidak boleh ditutup dengan satu ajaran tertentu. Lihat: Majalah Tempo, Vol. 36, Jakarta: Badan Usaha Jasa Press, 2007, hal. 45.

mufti modern sepakat bahwa orang yang murtad maka harus dibunuh.¹⁷ Pandangan lain yang masih mendukung pandangan pertama ini menegaskan bahwa memang kebebasan beragama itu ada dalam Islam. Akan tetapi jika seseorang sudah masuk dalam agama Islam tetapi kemudian keluar darinya, maka ia dianggap telah melecehkan Islam dan harus dibunuh.¹⁸ Kelompok pertama ini menolak secara mutlak kebebasan beragama.

Seorang tokoh yang mendukung pandangan pertama ini misalnya Abdurrahman Al-Juzairî, cendekiawan asal Saudi. Berpandangan dari hadits Nabi tentang orang yang murtad harus dibunuh, ia menyetujuinya, bahkan orang yang pindah agama bisa dihukumi lebih berat dibanding orang yang sebelumnya belum memilih Islam. Ketika seseorang telah masuk Islam dan kemudian keluar maka sama saja dengan melecehkan Islam.¹⁹ Al-Juzairî menolak secara mutlak, karena orang yang pindah agama sama dengan mempermainkan agamanya, sehingga harus dihukumi berat.

Selain Al-Juzairî, Nazila Ganea juga berpandangan bahwa kebebasan beragama adalah *the desertation of a post, the giving up of state of life*, yang artinya bahwa pindah agama adalah sama dengan disersi yang dalam dunia kemiliteran artinya berkhianat dengan meninggalkan tugas begitu saja dan hukumannya harus dibunuh.²⁰ Pandangan ini esensinya sama dengan maksud hadits di atas bahwa orang yang keluar dari agama (murtad) maka tidak ada pilihan kecuali harus dibunuh. Kelompok literalis ini terkesan eksklusif, bahkan ekstim dalam memahami teks, yang sangat mungkin berpotensi menimbulkan radikalisme, bahkan terorisme, dengan membunuh orang lain yang berbeda agama dengannya atau keluar dari agama yang dianutnya.

¹⁷ Elza Peldi Taher (ed.), *Merayakan Kebebasan Beragama: Bunga Rampai Menyambut 70 Tahun Djohan Effendi*, Jakarta: Kompas, 2009, hal. 410.

¹⁸ Masykuri Abdillah, *Islam dan Demokrasi; Respon Intelektual Muslim Terhadap Konsep Kebebasan Beragama*, Jakarta: Prenada Media, 2015, hal. 140.

¹⁹ Fuad Thohari, *Hadis Ahkam: Kajian Hadis-hadis Hukum Pidana Islam*, Yogyakarta: Deepublish, 2018, hal. 129.

²⁰ Gagasan Ganea dikutip oleh Silvio Ferrari dalam, *Current Issue in Law and Religion: Volume IV, Vol V*, Britania: Routledge, 2017, hal. 8.

Sementara pandangan kedua, pandangan liberalis, berpandangan bahwa masalah agama adalah masalah privat, di mana semestinya tidak boleh ada seseorang yang memaksa orang lain untuk memeluk agamanya. Kelompok kedua ini berargumen bahwa andaikata kebebasan beragama tidak diafirmasi oleh Allah, niscaya Dia akan mejadikan manusia semuanya sama dalam agama dan keyakinannya. Selain itu juga menolak konsepsi *riddah* (murtad) karena hanya menimbulkan disintegrasi di tengah keragaman. Kebebasan beragama harus diafirmasi dengan membiarkan agama-agama lain eksis di tengah masyarakat sebagai bukti konkrit nilai ketuhanan dan kemanusiaan.²¹

Kelompok kedua ini juga berpandangan bahwa dalam urusan memilih agama umat manusia bebas menentukan kehendaknya mana agama yang cocok. Sebab urusan agama dan menghukumi murtad hanyalah urusan manusia dengan Tuhannya. Sedangkan hubungan manusia dengan manusia prinsipinya adalah kemanusiaan dan persaudaraan.²² Oleh karena itu menurut Locke, kebebasan beragama sangat penting dimiliki sebuah bangsa, tujuannya adalah untuk memajukan pembangunan politik yang dicita-citakan suatu negara.²³ Meskipun sebetulnya secara lebih adil, kelompok kedua ini juga belum memberi konsep dan batasan kebebasan beragama secara konkrit.

Yunus Khotib dalam karyanya “*Al-Islâm wa Mafhûm Al-Ḥurriyah*” menegaskan bahwa kebebasan adalah sesuatu yang manusiawi, termasuk dalam memilih suatu agama, manusia dibolehkan untuk mencoba dan melakukannya.²⁴ Pandangan ini secara tidak langsung ingin mengatakan bahwa manusia diberikan kebebasan mutlak, dalam hal apapun, termasuk dalam persoalan agama. Karena kebebasan adalah hal mutlak yang dimiliki manusia, sehingga memilih suatu agama pun merupakan hal yang juga mutlak.

²¹ Budhy Munawar Rachman, *Reorientasi Pembebaruan Islam*, Malang: PUSAM UMM, 2018, hal. 668-673.

²² Masykuri Abdillah, *Islam dan Demokrasi; Respon Intelektual Muslim Terhadap Konsep Kebebasan Beragama*, hal. 140.

²³ Nader Hashemi, *Islam, Sekulerisme dan Demokrasi*, Jakarta: Gramedia, 2016, ha. 180.

²⁴ Yunus Khotib, *Al-Islâm wa Mafhûm Al-Ḥurriyah*, Tunisia: Dâr Al-Multaqa Li An-Nasyr, 1993, hal. 107.

Abdul Azis Sachadina berpandangan bahwa hukum *ittiradh* (pindah agama) adalah persoalan antara manusia dengan Tuhannya, dan bukan urusan hukum konstirusi. Sehingga orang yang keluar dari agamanya tidak boleh dibunuh. Pelanggaram agama, menurutnya, bukanlah pelanggaran konstitusi, sehingga tidak bisa menghukumi orang yang murtad dengan hukum positif dalam suatu negara.²⁵ Pandangannya ini lebih memandang persoalan dengan kacamata hukum positif, bukan dengan ketentuan “agama” tertentu. Sehingga baginya, orang boleh saja pindah agama tanpa harus ada rasa takut, sebab itu bukan pelanggaran hukum negara.

Bila dipetakan antara kedua pandangan di atas, keduanya menyisahkan masalah. Pandangan literalis yang memiliki keyakinan orang pindah agama harus dibunuh, dan ini merupakan pandangan yang ekstrim dan dapat mengesankan Islam sebagai agama kekerasan. Sementara pandangan liberalis terkesan membebaskan begitu saja seseorang dalam menganut agama dan berganti-ganti sesuai dengan keinginannya. Demikian juga problematis sebab di dalam agama harus ada komitmen dalam memegang dan menjunjung tinggi ajaran yang dianutnya dan tidak dibiarkan seseorang pun mempermainkan ajaran agamanya. Sehingga bagi penulis, agar tidak timbul problematis sebagaimana di atas disebutkan, diperlukan adanya pemahaman/tafsir alternatif yang bisa menengahi antara kedua pandangan (literalis dan liberalis). Dengan demikian agama tidak terkesan menakutkan, sekaligus tidak untuk dijadikan permainan orang yang berpindah-pindah agama dengan alasan yang tidak dibenarkan syariat Islam.

Penulis mengajukan pandangan moderat Thâhir Ibn ‘Âsyur di dalam memandang kebebasan beragama. Ada dua alasan utama mengapa cara pandang ‘Âsyur menarik untuk menganalisa isu kebebasan beragama di dalam tafsirnya; *At-Tahrîr wa At-Tanwîr*. Pertama, ‘Âsyur adalah tokoh yang dikenal memiliki konsep *Maqâshid al-Syarî’ah*, yang di antara beberapa prinsipnya adalah toleransi (*samâhah*), kesetaraan (*musâwa*), membatalkan sesuatu karena ditakutkan ada kerusakan (*syadz ad-dzirâ’i*), keringanan (*rukhsah*), dan wajib ijtihad ketika dalam kondisi tertentu (*wâjib al-*

²⁵ Abdulaziz Sachedina, *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*, Oxford: University of Oxford, 2001, hal. 98-101.

ijtihad).²⁶ Penulis berkeyakinan bahwa prinsip-prinsip tersebut di atas dapat memberikan perspektif yang berbeda di antara kelompok yang literal dengan kelompok yang liberal.

Alasan kedua, Ibn ‘Âsyûr juga memiliki konsep *maqâshid al-Qur’ân*, yang menurut Abdul Mustaqim, merupakan karakteristik penafsiran kontemporer-kontekstual, dalam rangka menunjukkan spirit Al-Qur’an untuk membuktikan makna universal dari ayat-ayat Al-Qur’an yang senantiasa relevan dengan ruang dan waktu kapan dan di manapun.²⁷ Konsep ini menarik untuk membaca lebih jauh persoalan kebebasan beragama dalam konteks masa kini, terutama dalam negara-negara yang di dalamnya didapati bangsa yang beragam dari sisi keyakinan dan agamanya.

Oleh sebab demikian, peneliti memberikan judul penelitian tesis ini dengan, *Kebebasan Beragama Perspektif Thâhir Ibn ‘Âsyûr dalam At-Tahrîr wa At-Tanwîr*. Penelitian ini berpijak pada penafsiran Ibn ‘Âsyûr di dalam tafsirnya. Secara khusus akan menelaah dan menganalisa dua ayat, yaitu Qs. Al-Kahfi [18]: 29.

B. Identifikasi Masalah

Terdapat beberapa alasan mengapa penafsiran tentang kebebasan beragama dalam cara pandang Ibn ‘Âsyur perlu dilakukan, yakni sebagai berikut:

1. Isu kebebasan beragama adalah isu yang tidak pernah mati. Selalu muncul model-model baru sesuai zamannya yang terkait dengan isu tersebut.
2. Kebebasan beragama menjadi perdebatan yang keduanya sama-sama berdampak pada problem, yaitu pemaknaan tekstual yang berdampak pada eksklusifisme, bahkan kekerasan. Dan kedua, pandangan liberalis yang berdampak pada pembenaran semua agama.
3. Ibn ‘Âsyur merupakan tokoh yang memiliki konsepsi *maqâshid al-syari’ah*. Konsepsi tersebut bisa menjadi analisa menarik, sebab prinsip-prinsip *maqâshid*-nya, di antaranya toleransi,

²⁶ Muhammad Thâhir Ibn ‘Âsyur, *Maqâshid Al-Syari’ah al-Islâmiyyah*, Qatar: t.p, 2004, hal. 165-389.

²⁷ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: LKiS, 2016, hal. 64.

rukhsah, dan *ijtihad*. Ketiganya penting untuk menganalisa isu kebebasan beragama.

4. Ibn ‘Âsyur juga memiliki konsepsi *maqâshid al-Qur’an*. Konsepsi ini penting untuk menafsirkan Al-Qur’an secara moderat.
5. Adanya teks-teks tentang hukuman kepada orang yang murtad, pindah agama, di mana ia harus dibunuh. Ini bertentangan dengan HAM.
6. UUD menjamin kebebasan beragama, akan tetapi pada praktiknya masih ada sebagian kelompok yang menolaknya.

C. Pembatasan Masalah

Supaya penelitian ini tidak keluar dari jalur penelitian yang hendak dituju, diperlukanlah pembatasan masalah penelitian, yaitu sebagai berikut:

1. Penelitian ini hanya mengkaji dan menganalisa ayat-ayat yang secara tersurat mengafirmasi kebebasan beragama, yaitu Qs. Al-Kahfi [18]: 29 dalam cara pandang Thâhir Ibn ‘Âsyur dalam tafsir *At-Tahrîr wa At-Tanwîr*.
2. Secara khusus, penelitian ini juga menggunakan analisis *maqâshid al-syarî’ah*. Ini untuk menimbang sejauh mana kesesuaian penafsiran Thâhir Ibn ‘Âsyur soal kebebasan beragama dengan tujuan-tujuan diadakannya syariat Islam.

D. Perumusan Masalah

Adapun rumusan masalah penelitian ini adalah *bagaimana konsep umum kebebasan beragama menurut Thâhir Ibn ‘Âsyur dalam tafsir At-Tahrîr wa At-Tanwîr?*

Untuk lebih memperjelas konsep kebebasan beragama Thâhir Ibn ‘Âsyur berikut dua rumusan masalah turunan yang akan dijawab:

1. Apa saja prinsip-prinsip kebebasan beragama menurut Thâhir Ibn ‘Âsyur dalam tafsir *At-Tahrîr wa At-Tanwîr*?
2. Apa relevansi konsep kebebasan beragama Thâhir Ibn ‘Âsyur dengan konteks kebebasan beragama di Indonesia?

E. Tujuan Penelitian

Tujuan penelitian ini juga mencakup dua tujuan:

1. Mengungkap konsepsi kebebasan beragama menurut Thâhir Ibn ‘Âsyur dalam tafsir *At-Tahrîr wa At-Tanwîr*.
2. Memahami prinsip-prinsip kebebasan beragama menurut Thâhir Ibn ‘Âsyur dalam tafsir *At-Tahrîr wa At-Tanwîr*.
3. Mengetahui relevansi konsep kebebasan beragama Thâhir Ibn ‘Âsyur dengan konteks kebebasan beragama di Indonesia.

F. Manfaat Penelitian

Manfaat penelitian ini terbagi atas tiga manfaat, yaitu manfaat ilmiah, sosial, dan personal/individu, berikut penjabarannya:

1. Manfaat ilmiah yaitu memberikan cara pandang baru tentang penafsiran kebebasan beragama yang tidak literal dan tidak liberal.
2. Manfaat sosial yaitu menambah khazanah intelektual bagi masyarakat Islam tentang konsepsi kebebasan beragama.
3. Manfaat personal yaitu untuk memenuhi salah satu persyaratan menyelesaikan studi Megister Pascasarjana di bidang Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir Institut Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur’an (PTIQ) Jakarta.

G. Kerangka Teori

Kerangka teori dalam sebuah penelitian sangatlah penting. Sebab digunakan untuk menjadi model konseptual dari suatu teori dan untuk menghubungkan satu dengan yang lainnya secara logis sehingga menjadi hasil penelitian.

Secara garis besar penelitian ini menggunakan dua kerangka teori, yaitu teori *maqâshid al-syarî’ah* dan konversi agama.

1. *Maqâshid al-Syarî’ah*

Salah satu konsep dalam ajaran Islam yang penting adalah *Maqâshid al-Syarî’ah* atau tujuan-tujuan dari syariat Islam (diturunkan), yang menegaskan bahwa agama hadir untuk memberi dan mewujudkan kemaslahatan dan keselamatan umat manusia.

Teori *Maqâshid al-Syarî’ah* yang digunakan untuk menganalisa penelitian ini adalah teori Imam Al-Juwainî (w. 478

H) yang merupakan pengagas awal teori *Maqâshid al-Syari'ah*. Ini penting untuk melihat secara dasar bagaimana teori yang dicetuskan oleh founding fathernya ini dalam kaitannya dengan kebebasan beragama dalam penafsiran Thâhir Ibn 'Âsyûr. Menurut Al-Juwainî, seseorang tidak akan pernah bisa menerapkan hukum Islam belum memahami benar-benar tujuan Allah mengeluarkan perintah dan larangan-Nya.²⁸ Al-Juwaini mengelaborasi *Maqâshid al-Syari'ah* dalam hubungannya dengan 'illah dan dibedakan menjadi tiga, yaitu yang masuk dalam kebutuhan pokok/primer (*dharûriyyât*), kebutuhan sekunder (*hâjiyyât*), pelengkap (*makramah*), sesuatu yang tidak masuk dalam kebutuhan pokok dan skunder, dan sesuatu yang tidak masuk dalam kategori tiga sebelumnya.²⁹

Apa yang dimaksudkan dengan kebutuhan primer adalah kebutuhan yang wajib dipenuhi agar manusia dapat hidup layak, kebutuhan ini meliputi; *hifz ad-dîn* (menjaga agama), *hifz an-nafs* (menjaga jiwa), *hifz al-'aql* (menjaga akal), *hifz an-nasl* (menjaga keturunan), dan *hifz al-mâl* (menjaga harta). Sedangkan kebutuhan sekunder adalah kebutuhan yang melengkapi kebutuhan primer, yang jika tidak terpenuhi pun tidak mengapa. Dan kebutuhan tersier/pelengkap, yaitu kebutuhan yang tidak mengancam lima pokok kebutuhan sekunder.³⁰

2. Konversi Agama

Konversi agama adalah istilah yang digunakan untuk menggambarkan berpindahnya kepercayaan atau keyakinan seseorang dari satu agama ke agama tertentu karena alasan tertentu. Heirix menyebut, konversi agama ialah perpindahan keyakinan seseorang kepada ajaran yang berbeda dari ajaran yang sebelumnya.³¹ William James mengkategorikan konversi

²⁸ 'Abd Al-Qadîr ibn Hîrz Allah, *Dawâbith I'tibâr al-Maqâshid fî Mahâl al-Ijtihâd wa Athruha al-Fiqhiyyi*, Riyâdh: Maktabah al-Rushd, 2007, ha. 173.

²⁹ Muhammad Sa'îd Ramadhan al-Bûthi, *Dawâbith al-Mashlahah fî al-Syari'ah al-Islîmiyyah*, Beirut: Mu'assisah al-Risâlah, 2000, hal. 176-177.

³⁰ 'Abd Al-Qadîr ibn Hîrz Allah, *Dawâbith I'tibâr al-Maqâshid fî Mahâl al-Ijtihâd wa Athruha al-Fiqhiyyi*, hal. 179.

³¹ Dikutip dari Jalaluddin dan Ramayulis, *Pengantar Ilmu Jiwa Agama*, Jakarta: Kalam Mulia, 1993, hal. 53.

agama ke dalam kajian sosiologi agama. Menurutnya, konversi agama dapat mengandung beberapa pengertian, yaitu (1) perubahan keyakinan agama yang dianit; (2) perubahan terjadi secara proses atau tidak; (3) tidak hanya berpindah agama, tetapi perubahan sikap atas agamanya sendiri; dan (4) pindah agama tidak semata disebabkan faktor lingkungan dan kejiwaan, tetapi juga adanya faktor kekuasaan Tuhan.³²

Adapun faktor-faktor yang menyebabkan seseorang melakukan konversi agama ialah; petunjuk Tuhan, lingkungan sosial, kekuatan batin yang dirasakan seseorang untuk mendapatkan ketentraman, pendidikan berbasis agama, faktor bawaan, dan bahkan kemiskinan.³³ James menyebut faktor yang lain yaitu munculnya pemahaman baru dalam diri seseorang yang disebabkan sesuatu yang menguasainya dan atau karena kejadian yang secara tiba-tiba saja.³⁴ Pandangan lain, konversi agama bisa terjadi karena faktor pendidikan, ketidakpuasan atas sistem kepemimpinan keagamaan, dan faktor sosiologis, seperti hubungan pribadi, anjuran, an propaganda orang dekat.³⁵

Zakiyah Darajat, sebagaimana dikutip oleh Fahriana, kemudian menyebutkan tahapan proses kejiwaan ketika seseorang mengalami konversi agama, yaitu: (1) masa tenang, masa ketidaktenangan; (2) masa konversi; (3) masa tenang dan tentram; dan (4) masa ekspresi konversi.³⁶ Masa-masa tersebut merupakan proses dari mulai seseorang belum memiliki permasalahan agama, mengalaminya, memilih pindah keyakinan, merasakan ketenangan atas pilihan barunya, dan sikap setelah berpindah pada keyakinan baru yang dipilihnya.

³² William James, *Sosiologi Agama; Suatu Pengantar Awal*, terjemah Yasogama, Jakarta: Rajawali Press, 1985, hal. 65.

³³ Akmal Hawi, *Seluk Beluk Jiwa dalam Agama*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2014, hal. 45.

³⁴ William James, *Sosiologi Agama; Suatu Pengantar Awal*, hal. 56.

³⁵ Sururin, *Ilmu Jiwa Agama*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Pustaka, 2005, hal. 105.

³⁶ Lupenulis Fahriana dan Lufaeffi, "Konversi Agama dalam Masyarakat Plural; Upaya Merekat Persaudaraan dalam Masyarakat Plural", dalam *Ushuluna; Jurnal Ilmu Ushuluddin*, Vol. 4, No. 2, tahun 2018, hal. 217.

H. Penelitian Terdahulu yang Relevan

Penelitian tentang kebebasan beragama bukanlah penelitian yang sama sekali baru. Sudah ada beberapa penelitian sebelumnya yang dilakukan oleh para peneliti yang lain. Untuk itu pada sub bab ini akan dijelaskan spesifikasi dan fokus penelitian-penelitian terdahulu tersebut untuk mengetahui dan membuktikan perbedaan-perbedaan dengan penelitian yang penulis lakukan. Sebagai berikut:

Disertasi, Tesis dan Buku:

1. Budhy Munawar-Rachman, *“Membela Kebebasan Beragama”*. Secara umum, buku ini ditulis untuk mendukung kebebasan beragama, lebih spesifiknya dalam konteks keindonesiaan. Alasan ditulisnya buku itu melihat fakta bahwa Indonesia adalah sebuah negara yang sangat majemuk, memiliki aneka ragam suku, bangsa, budaya, bahkan agama. Buku ini ditulis dengan pendekatan filsafat humaniora.³⁷ Buku ini tidak membahas dan menganalisa secara khusus kebebasan beragama dalam penafsiran Al-Qur’an.
2. Frans Sayogie, *“Hak Kebebasan Beragama dalam Islam Ditinjau dari Perspektif Perlindungan Negara dan Hak Asasi Manusia Universal”*. Tesis ini mengkritik konsep kebebasan beragama dalam Islam yang antara teori dan praktiknya seringkali tidak sebanding. Dalam teorinya, kebebasan beragama dalam Islam sangat diafirmasi, namun dalam praktiknya masih terjadi kesenjangan. Masih ada orang-orang yang terdiskriminasi karena perbedaan keyakinan dan agama. Tesis ini menggunakan pendekatan hukum dan perspektif Hak Asasi Manusia (HAM).³⁸ Tesis ini tidak menggali pemaknaan kebebasan beragama dalam kacamata Al-Qur’an dan tafsirnya.
3. Misbahul Munir, *“Kebebasan Beragama Perspektif Tafsir Maqâshidi Ibn ‘Âsyur”*. Penelitian ini menghasilkan kesimpulan bahwa hak asasi yang dimiliki manusia yang dianugerahkan Tuhan sebagai fitrah. Islam meghendaki kebebasan berpendapat,

³⁷ Budhy Munawar-Rachman, *Membela Kebebasan Beragama*, Jakarta: Lembaga Studi Agama dan Filsafat, 2015, cet. 1, hal. xxxvii.

³⁸ Frans Sayogie, “Hak Kebebasan Beragama dalam Islam Ditinjau dari Perspektif Perlindungan Negara dan Hak Asasi Manusia Universal”, dalam *Tesis*, Fakultas Hukum Pascasarjana UI, 2012, hal. vi.

berfikir, bahkan beragama. Maqâshid Al-Qur'an yang dimaksudkan peneliti adalah adanya ketetapan toleransi, kesetaraan dan kebebasan. Yang semuanya diafirmasi oleh Islam dan Al-Qur'an.³⁹ Tesis ini dari sisi judul hampir mendekati dengan penelitian penulis. Akan tetapi terdapat perbedaan yang cukup mencolok dari penelitian penulis, yaitu dari sisi analisis yang digunakan. Penelitian tersebut dengan menggunakan *maqâshid* Al-Qur'an Ibn 'Âsyur sendiri, sementara penelitian penulis dengan *Maqâshid al-Syari'ah* secara umum, tidak hanya dengan pandangan *maqâshid* syariah Ibn 'Âsyur. Kemudian selain itu juga menggunakan teori konversi agama. Analisis terhadap kebebasan beragama dalam cara pandang penelitian yang penulis lakukan menekankan pada konversi agamanya, bukan pada *Maqâshid al-Syari'ah* semata.

Jurnal-Jurnal Ilmiah:

1. Manotar Tampubolon, “*Violating Cristian Minority Freedom of Religion in Indonesia*”. Penelitian ini membahas kebebasan beragama yang dialami oleh pemeluk agama kristen. Manotar menyebut bahwa kebebasan beragama bagi kelompok kristiani di Indonesia bukanlah kebebasan yang hakiki, sebab dibatasi dengan aturan-aturan yang justru membuat pemeluk agama Kristen tidak bebas.⁴⁰ Penelitian ini tidak membahas kebebasan beragama Islam dan tidak mengacu pada kebebasan beragama yang ada dalam Al-Qur'an.
2. Neha Tripathi dan Anubhav Kumar, “*The Constitutional Struggle for Religious Freedom: A Comparative Study of India and Indonesia.*” Penelitian ini membahas posisi konstitusi dalam hal penerapan kebebasan beragama di dua negara yaitu India dan Indonesia. Peneliti menyebut, bahwa kedua negara tersebut telah menetapkan konstitusi terkait kebebasan beragama langsung melalui konstitusinya. Namun dalam praktiknya, kebebasan

³⁹ Misbahul Munir, “Kebebasan Beragama Perspektif Tafsir Maqashidi Ibn 'Asyur”, *Tesis Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, 2015, hal. vi.

⁴⁰ Manotar Tampubolon, “Violating Cristian Minority Freedom of Religion in Indonesia”, dalam *The International Journal of Religion and Spirituality in Society*, Vol. 2, No. 11, 2021, hal. 247.

beragama belum terwujud secara maksimal.⁴¹ Penelitian ini tidak membahas kebebasan beragama perspektif Al-Qur'an.

3. Elma Haryani dan Lufaei, "*Teaching of Religious Moderation in the Tarekat For Millennials*". Peneliti menyimpulkan bahwa kebebasan beragama yang diyakini oleh kelompok muslim milenial sejalan dengan prinsip dasar-dasar agama yang membebaskan pemikiran manusia selagi tetap dalam aturan syariat agama.⁴² Penelitian ini tidak sama dengan penulis, sebab tidak membahas kebebasan beragama dalam perspektif Al-Qur'an.
4. Najib Syaifullah, "*Konsep Kebebasan Beragama dalam Perspektif Al-Qur'an (Aplikasi Tafsir Kontekstualis QS. Al-Baqarah: 256)*". Penelitian ini menghasilkan kesimpulan bahwa kebebasan beragama perspektif Al-Qur'an adalah bahwa Islam tidak memaksakan orang lain untuk masuk Islam atau tetap dalam kekafirannya. Namun demikian, semua itu ada konsekuensinya kelak di akhirat. Al-Qur'an diturunkan guna membimbing manusia ke jalan yang benar karena akal manusia tidak bisa menjangkau semua apa yang Allah maksudkan.⁴³ Penelitian ini hanya membahas satu ayat Al-Qur'an saja. Selain itu penelitian tersebut tidak melihat dalam cara pandang tafsir *At-Tahrîr wa At-Tanwîr*.
5. Nor Salam, "*Nalar Inklusif Ayat-Ayat Kebebasan Beragama dalam Tafsir Al-Mishbah*". Penelitian ini fokus dalam meneliti tiga ayat Al-Qur'an, yaitu QS. Al-Baqarah 2/: 256, QS. Yunus/: 99, dan QS. Al-Kahfi/: 29. Menurut penelitian ini, ayat-ayat tersebut di dalam tafsir Al-Mishbah mengandung makna inklusif, yaitu menghargai agama lain dan tetap teguh dengan agama yang dianut oleh sendiri. Nalar ini relevan dengan konteks

⁴¹ Neha Tripathi dan Anubhav Kumar, "The Constitutional Struggle for Religious Freedom: A Comparative Study of India and Indonesia." dalam *Constitutional Review*, Volume 8, Number 1, May 2022, hal. 2.

⁴² Elma Haryani dan Lufaei, "*Teaching of Religious Moderation in the Tarekat For Millennials*", dalam *INCRE 2020 Jakarta*, hal. 11-12.

⁴³ Najib Syaifullah, "Konsep Kebebasan Beragama dalam Perspektif Al-Qur'an (Aplikasi Tafsir Kontekstualis QS. Al-Baqarah: 256)", dalam *Hermeneutika Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 11, No. 2, Tahun 2017, hal. 267.

- keindonesiaan.⁴⁴ Penelitian ini tidak secara spesifik menganalisa kebebasan beragama dalam tafsir *At-Tahrîr wa At-Tanwîr* karya Ibn ‘Âsyur, yang didasari dari maqashi al-syari’ah.
6. Miftahul Jannah dan Mof Jufriyadi Sholeh, “*Kebebasan Beragama dan Berbicara dalam Bingkai Kajian Tafsir Nusantara*”. Penelitian ini menyimpulkan bahwa dalam kajian tafsir Nusantara, khususnya tafsir karya Buya Hamka, Quraish Shihab dan Hasbi As-Shudiqy, kebebasan beragama diafirmasi melalui QS. Al-Baqarah 2/:256 dan kebebasan berbicara yang hak diafirmasi oleh QS. Al-Isra 17/: 36.⁴⁵ Penelitian ini jelas bukan menelaah kebebasan beragama dalam cara pandang Ibn ‘Âsyur.
 7. Lukmanul Hakim, “*Kebebasan Beragama dalam Perspektif Islam*”. Penelitian ini tidak hanya menganalisa ayat-ayat Al-Qur’an tentang isyarat kebebasan beragama di dalamnya, tetapi juga menganalisa hadits-hadits Nabi Muhammad SAW. Kebebasan beragama dalam Islam, menurut penelitian ini, adalah memberikan kebebasan beragama, bertukar fikiran tentang agama, baik dilakukan dengan orang yang sama agamanya maupun tidak, baik di tempat umum atau khusus. Meski demikian harus selalu sejalan dengan garis besar panduan Al-Qur’an dan Sunnah.⁴⁶ Penelitian ini tidak hanya tidak membatasi dengan cara pandang Ibn ‘Âsyur dalam tafsirnya, tetapi juga memperluas analisisnya dengan hadits-hadits Nabi. Sehingga pemaknaan kebebasan beragama dalam tafsir ini tidak fokus perspektif Al-Qur’an.
 8. Kartika Nur Utami, “*Kebebasan Beragama dalam Perspektif Al-Qur’an*”. Penelitian ini secara khusus menelaah makna “La ikraha fi ad-Din dalam penafsiran-penafsiran para Mufasir Al-Qur’an. Menurut penelitian ini, maksud tidak ada paksaan dalam

⁴⁴ Nor Salam, “Nalar Inklusif Ayat-Ayat Kebebasan Beragama dalam Tafsir Al-Mishbah”, dalam *Progresiva: Jurnal Pemikiran dan Pendidikan Islam*, Vol. 7, No. 2, Tahun 2018, hal. 163.

⁴⁵ Miftahul Jannah dan Mof Jufriyadi Sholeh, “Kebebasan Beragama dan Berbicara dalam Bingkai Kajian Tafsir Nusantara”, dalam *Revelatia, Jurnal Ilmu Al-Qur’adn dan Tafsir*, Vol. 2, No. 1, Mei Tahun 2021, hal. 48-49.

⁴⁶ Lukmanul Hakim, “Kebebasan Beragama dalam Perspektif Islam”, dalam *Majalah Ilmu Pengetahuan dan Pemikiran Keagamaan Tajdid*, Vol. 20, No. 01, Tahun 2017, hal. 39.

beragama adalah bahwa Al-Qur'an memberikan kebebasan apakah seseorang ingin memilih Islam atau kafir. Tetapi jika sudah memilih Islam maka tidak boleh sembarangan keluar, sebab konsekuensinya besar. Ayat tersebut memberikan toleransi bahwa umat manusia bebas memilih ketentuan dalam memilih agama.⁴⁷ Penelitian ini memandang ayat Al-Qur'an yang berbicara tentang kebebasan beragama dalam ragam penafsiran. Bukan dengan cara pandang penafsiran Ibn 'Âsyur.

9. Dewi Murni, "*Toleransi dan Kebebasan Beragama dalam Perspektif Al-Qur'an*". Penelitian ini menyebut bahwa toleransi dan kebebasan beragama merupakan visi dari ideologi dan akidah Islam. Dalam perspektif Al-Qur'an, kebebasan beragama berarti tidak memaksakan non-Muslim untuk masuk Islam. Ini juga dimaksudkan bahwa orang non-Muslim dibebaskan untuk mengembangkan agamanya. Mereka juga diberikan hak dan kebebasan untuk meondungi diri dari segala macam fitnah.⁴⁸ Penelitian ini jug tidak menggunakan penafsiran Ibn 'Âsyur. Penelitian ini bahkan hanya bersifat deskriptif analitik, tidak menganalisa secara mendalam dengan menggunakan teori tertentu untuk memahami penafsiran Al-Qur'an tentang kebebasan beragama.
10. Ah. Fawaid, "*Maqâshid Al-Qur'an dalam Ayat Kebebasan Beragama Menurut Penafsiran Thâhâ Jabîr Alwanî*". Dalam cara pandang *maqâshid* Al-Qur'an Alwani, isu kebebasan beragama bertumpu pada tiga gugusan *maqâshid*, yaitu tauhid, tazkiyah, dan al-'umran. Tauhid artinya bahwa, kebebasan beragama merupakan prinsip akidah dalam Islam. Jika tauhid sudah benar, maka hati seseorang akan bersih sehingga akan mudah menjalankan amanah-amanah kebaikan. Jika sudah demikian maka akan timbul al-'umran, yaitu kemakmuran.⁴⁹ Pada

⁴⁷ Kartika Nur Utami, "Kebebasan Beragama dalam Perspektif Al-Qur'an", dalam *Kalimah: Jurnal Studi Agama-Agama dan Pemikiran Islam*, Vol. 16, No. 01, Maret 2018, hal. 23.

⁴⁸ Dewi Murni, "Toleransi dan Kebebasan Beragama dalam Perspektif Al-Qur'an", dalam *Jurnal Syahadah*, Vol. VI, No. 2, Oktober Tahun 2018, hal. 71.

⁴⁹ Ah. Fawaid, "Maqashid Al-Qur'an dalam Ayat Kebebasan Beragama Menurut Penafsiran Thaha Jabir Alwani", dalam *MADANIA*, Vol. 21, no. 2, Desember 2017, hal. 113.

dasarnya penelitian ini menarik, sebab menganalisa dengan cara pandang *maqâshid* Al-Qur'an. Akan tetapi lagi-lagi tidak membahas secara spesifik dalam cara pandang Ibn 'Âsyur.

11. Misrah, "*Kebebasan Beragama dalam Perspektif Hadits*". Dalam perspektif hadits, umat Islam tidak boleh memaksakan agamanya untuk dianut oleh orang lain yang bukan beragama Islam. Sikap memaksa orang lain untuk memeluk agamanya hanya akan menimbulkan antipati. Kebebasan beragama sendiri sudah diafirmasi oleh Nabi Muhammad ketika beliau di Madinah.⁵⁰ Penelitian ini secara khusus memotret kebebasan beragama dalam cara pandang hadits Nabi. Tidak ada ayat-ayat Al-Qur'an yang ditelaah dan dianalisa di dalam penelitian ini.
12. Mufidatul Bariyah, "*Ayat Toleransi dalam Al-Qur'an: Tinjauan Tafsir Al-Qurthûbî*". Penelitian ini menyimpulkan bahwa kebebasan beragama dalam perspektif Islam tidak hanya memberikan penghargaan atau menghargai sesama manusia dalam beragama. Toleransi juga diajarkan kepada lingkungan hidup, alam semesta dan binatang.⁵¹ Penelitian ini secara khusus menggunakan pendekatan tafsir Al-Qurthûbî. Jadi jelas penelitian ini tidak sama dengan apa yang diteliti dalam penelitian ini.
13. Abdul Wahab dan Kholifatus Sa'adah, "*Konsep Dakwah Islam Terhadap Pluralitas Agama dalam Tafsir Al-Mishbah Karya M. Quraish Shihab*". Penelitian ini menegaskan bahwa dalam Al-Qur'an, ada tiga konsep penting, yaitu konsep kemurnian agama, konsep keselamatan, dan konsep toleransi. Dari ketiganya ini memberi kesimpulan bahwa orang Islam dihasrukan menjaga kemurnian agamanya dan harus mendakwahnya keluar orang Islam. Namun jika tidak mau, umat Islam tidak boleh memaksakannya.⁵² Secara spesifik, penelitian ini menggunakan cara pandang tafsir karya M.

⁵⁰ Misrah, "Kebebasan Beragama dalam Perspektif Hadits", dalam *MIQOT*, Vol. XXXIV, No. 02, Juli-Desember, tahun 2010, hal. 191.

⁵¹ Mufidatul Bariyah, "Ayat Toleransi dalam Al-Qur'an: Tinjauan Tafsir Al-Qurthubi", dalam *Al-Mada; Jurnal Agama, Sosial, dan Budaya*, Vol. 2, No. 2, Tahun 2019, hal. 31.

⁵² Abdul Wahab dan Kholifatus Sa'adah, "Konsep Dakwah Islam Terhadap Pluralitas Agama dalam Tafsir Al-Mishbah Karya M. Quraish Shihab", dalam *Jurnal An-Nida*, Vol. 7, No. 2, Juli-Desember 2015, hal. 94.

Qurashih Shihab, tidak menggunakan cara pandang tafsir *At-Tahrîr wa At-Tanwîr* karya Tahir Ibn ‘Âsyûr.

Dari pemaparan kajian terdahulu di atas, tidak ada satu penelitian pun, naik dalam bentuk buku, tesis, disertasi, maupun artikel jurnal, yang secara khusus membahas dan menganalisa kebebasan beragama dalam cara pandang tafsir *At-Tahrîr wa At-Tanwîr* karya Muhammad Thâhir Ibn ‘Âsyûr, dengan pendekatan *Maqâshid al-Syarî’ah* Al-Juwainî dan konversi agama.

I. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Dalam metode penelitian diperlukan sebuah pengkhususan jenis penelitian, Jenis penelitian yang digunakan ialah kualitatif. Jenis metode ini merupakan pendekatan yang dimaksudkan untuk menelusuri, mengeksplorasi, serta memahami gejala sentral dengan hasil data yang disampaikan secara deskriptif yang mana data-data dan kesimpulan dibuat dengan kata-kata atau teks.⁵³ Adapun penelitian ini secara khusus menelaah dan menganalisa Qs. Al-Baqarah [2]: 256 dan Qs. Al-Kahfi [18]: 29 dalam cara pandang *At-Tahrîr wa At-Tanwîr* karya Muhammad Thâhir Ibn ‘Âsyûr.

2. Sumber Data

Adapun sumber penelitian dalam penelitian ini terbagi menjadi dua, yaitu primer dan sekunder. Sumber primer penelitian ini adalah *At-Tahrîr wa At-Tanwîr* karya Muhammad Thâhir Ibn ‘Âsyûr. Selain itu juga buku-buku yang dibuat oleh beliau. Sedangkan data-data sekunder yang digunakan dalam penelitian ini diantaranya adalah tafsir-tafsir lain, beberapa di antaranya adalah; *Tafsir Al-Qur’an Al-‘Azhîm* karya Ibn Katsîr, *Mafâtiḥ Al-Ghaîb* karya Fakhr Ad-Dîn Ar-Râzi, *Tafsir Al-Marâghi* karya Musthafâ Al-Marâghi, *Fi Zilal Al-Qur’an* karya Sayyid Qutb, *Al-Mishbah* karya M. Qurashih Shihab, dan *Tafsir Al-Azhar* karya Buya Hamka.

Selain itu, termasuk data-data skunder adalah artikel jurnal, buku-buku bacaan, website, koran, majalah, hasil seminar, dan lain sebagainya yang masih terkait dengan pembahasan

⁵³ Ahmad Tanzeh, *Metode Penelitian Praktis*, Yogyakarta: Penerbit Teras, 2011, hal. 48.

kebebasan beragama dalam Islam maupun dalam konteks sosial secara umum.

3. Pengolahan Data

Setelah penulis mendapatkan data-data tersebut kemudian mengorganisir dengan menyebut referensinya secara lengkap. Pertama, penulis menelaah Qs. Al-Baqarah [2]: 256 dan Qs. Al-Kahfi [18]: 29 dalam cara pandang Tahir Ibn ‘Âsyûr, dalam tafsir *At-Tahrîr wa At-Tanwîr* karya Muhammad Thâhir Ibn ‘Âsyûr secara cermat. Setelah itu dibandingkan dengan penafsiran-penafsiran ulama-ulama tafsir yang lain. Tentu saja kemudian penulis menyajikan dalam kerangka teori atau penyajian dengan menggunakan teori *maqâshid as-syarî’ah* Al-Juwainî dan teori konversi agama.

4. Analisis Data

Analisis yang dimaksudkan di dalam penelitian ini adalah dengan cara menarik makna general atas data-data primer, yaitu Qs. Al-Baqarah [2]: 256 dan Qs. Al-Kahfi [18]: 29 dalam cara pandang Tahir Ibn ‘Âsyûr dengan *maqâshid al-syarî’ah* dan teori konversi agama. Penulis juga sedapat mungkin mengolerasi hasil penelitian ini dalam konteks keindonesiaan.

Penulis memiliki pandangan bahwa analisis ini merupakan upaya memahami konsepsi kebebasan beragama dalam konteks yang lebih terbuka, dengan mempertimbangkan konteks sosial, budaya, politik, dan aspek lainnya. Ini sejalan dengan konsepsi hermeneutik dalam membaca teks/fenomena, yaitu bagaimana mendudukan teks sesuai dengan konteks sosial, politik, dan ekonomi, sehingga teks bisa lebih dipahami secara tepat.⁵⁴

J. Sistematika Penulisan

Sistematika penulisan dalam sebuah penelitian penting untuk diterapkan. Sehingga penelitian menjadi logis dan dapat dipahami dengan mudah oleh orang lain. Sistematika penulisan dalam penelitian ini yaitu sebagai berikut:

Bab I: *Pendahuluan*. Bab ini merupakan kerangka dasar dalam penelitian. Pendahuluan merupakan bagian sangat penting dalam penelitian, yang mengarahkan untuk dilakukannya sebuah

⁵⁴ Abd. Mu’id Nawawi, “Hermeneutika Tafsir Maudhu’i”, dalam *Shuhuf*, Vol. 9, No. 1, 2016, hal. 6.

penelitian. Dalam bab ini terdiri atas latar belakang masalah, identifikasi masalah, pembatasan dan perumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, kerangka teori, penelitian terdahulu yang relevan, metode penelitian yang mencakup pemilihan jenis penelitian, data dan sumber data, dan teknis analisis data. Terakhir dalam bab ini yaitu disusunnya sistematikan kepenulisan.

Bab II: *Tinjauan Umum Tentang Kebebasan Beragama*. Pada bab ini berisi; definisi kebebasan beragama, sejarah kebebasan beragama, pro dan kontra pandangan tokoh, hukum Islam tentang Kebebasan Beragama, hukum positif tentang Kebebasan Beragama, dan murtad dan hukumnya.

Bab III: *Thâhir Ibn 'Âsyûr dan Tafsir At-Tahrîr wa At-Tanwîr*. Bab ini berisi empat pembahasan, yaitu pertama biografi Tahir Ibn 'Âsyûr, mencakup biografi, kehidupan sosial, dan corak pemikiran. Kedua, tentang Tafsir *At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, mencakup alasan ditulisnya, metode dan corak tafsir. Ketiga, Pemikiran tentang Kebebasan Beragama, dan keempat, Tafsir QS. Al-Baqarah [2]: 256 dan QS. At-Taubah [9]: 99.

Bab IV: *Kebebasan Beragama dalam Pandangan Thâhir Ibn 'Âsyûr*. Pada bab ini mencakup pembahasan; definisi umum kebebasan beragama, batasan kebebasan beragama, alasan yang membolehkan pindah agama, dan larangan pindah agama secara bebas.

Bab V: *Penutup*. Bab terakhir ini berisi kesimpulan, implikasi hasil penelitian, dan saran.

BAB II

TINJAUAN UMUM TENTANG KEBEBASAN BERAGAMA

A. Definisi

Kebebasan beragama merupakan istilah yang terdiri dari dua kata. Kata dasar kedua kata tersebut ialah “bebas” dan “agama”. Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), *bebas* diartikan dengan merdeka, tidak terikat, tidak terpaksa, dan dapat melakukan keinginan.¹

Sedangkan kata *beragama* berarti memeluk agama atau kepercayaan tertentu.² Dari pemaknaan secara etimologi ini kebebasan beragama dapat diartikan sebagai sikap merdeka, tidak terikat, serta tidak ada paksaan dalam memeluk atau meyakini keyakinan/agama tertentu.

Dalam Deklarasi Umaum Hak Asasi Manusia pasal 18, yang telah menjadi peraturan internasional, makna bebas dalam kalimat “kebebasan beragama” adalah bahwa, setiap orang bebas atas kebebasan untuk berfikir, hati nurani dan agama. Hak ini juga termasuk kebebasan untuk mengubah agama atau kepercayaannya baik untuk diri sendiri, di mata orang lain, di depan umum atau swasta, yang semuanya ditujukan untuk mewujudkan agama atau kepercayaannya dalam mengajar, berlatih,

¹ Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balaik Pustaka, 2001, hal. 73.

² Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, hal. 43.

beribadat, dan taat.³ Pemaknaan ini lebih luas daripada pemaknaan kebebasan beragama dalam definisi-definisi pada umumnya.

Kebebasan beragama merupakan dasar bagi terciptanya kerukunan umat beragama. Tanpa kebebasan beragama tidak mungkin ada kerukunan di antara umat manusia. Kebebasan beragama juga merupakan hak manusia yang langsung diberikan oleh Tuhan serta tidak boleh ada seorang pun yang melarangnya.⁴ Maka dari itu sudah semestinya kebebasan beragama menjadi pedoman bagi kehidupan masyarakat yang beragama. Termasuk Indonesia, sebagai negara yang semua pemeluknya memeluk agama dan keyakinan tertentu.

Sementara itu menurut Basya'ib, kebebasan beragama adalah kebebasan seseorang dalam mengungkapkan keyakinan agamanya tanpa ditekan atau didiskreditkan atas pilihannya tersebut.⁵ Dari teori ini maka jika saya memeluk agama Islam, saya bebas untuk mengungkapkan keyakinan saya di mana pun tanpa ada sikap penekanan dari siapapun atas dasar apapun. Agama yang saya anut merupakan agama pilihan sendiri yang tidak boleh seorang pun mendiskreditkannya.

Gamal Al-Banna mengaitkan kebebasan beragama dengan pluralisme. Karena pluralisme berarti membiarkan adanya eksistensi agama-agama di luar agama yang dianut oleh seseorang. Kemudian ia mengaitkan pluralisme dengan prinsip tauhid, bahwa kebenaran hanyalah ada pada Allah, sedangkan yang lainnya yang beragam hanyalah kemungkinan-kemungkinan yang semuanya merupakan manifestasi Allah. Dengan demikian siapa pun yang meyakini ke-Esa-an Allah maka harus mengakui keragaman eksistensi yang lain, tidak terkecuali keragaman agama.⁶ Artinya bahwa, kebebasan beragama meskipun menjadi pondasi seseorang dalam beragama. Sehingga tidak menganggap kemungkinan-kemungkinan selain Allah sebagai kebenaran mutlak. Selain itu agar meyakini bahwa hanya Allah-lah yang Esa, sedangkan yang lainnya sudah pasti beragam.

Sementara itu menurut Arvind Sharma, kebebasan beragama memang sangat penting dijadikan pedoman bagi warga dan bangsa, apalagi dalam konteks negara demokratis. Namun demikian yang sulit soal kebebasan beragama adalah bukan dalam hal meyakini dan

³ Lihat: Naskah *Universal Declaration of Human Rights*, hal. 5.

⁴ Dewi Nurni, "Toleransi dan Kebebasan Beragama dalam Al-Qur'an", dalam *Jurnal Syahadah*, Vol. 6, No. 2, Tahun 2018, hal. 74.

⁵ Hamid Basya'ib, *Membela Kebebasan: Percakapan Tentang Demokrasi Liberal*, Ciputat: Alvabet, 2006, hal. 281.

⁶ Irwan Masduqi, *Berislam Secara Toleran*, Bandung: Mizan, 2011, hal. 74.

mempraktikannya, akan tetapi karena adanya sekelompok orang yang justru menolak itu dan menginginkan konservatif dalam beragama.⁷ Artinya menurutnya, tantangan kebebasan beragama sebetulnya bukan dalam soal perdebatan di ruang diskusi atau ilmiah, akan tetapi ketika dihadapkan dengan masyarakat lain yang berbeda keyakinan atau agama.

Indonesia sebagai negara yang berdemokrasi, elah melakukan tiga teroboran penting soal kebebasan beragama atau untuk menjaga keharmonisan antarumat beragama. Pertama, adanya laporan tahunan yang dilakukan oleh berbagai LSM yang itu dapat menjadi bahan evaluasi bagi masyarakat ke depannya. Dan kedua, dengan adanya laporan daari lembaga-lembaga swasta dapat menjadi bahan untuk mengadvoksi aturan pemerintah agar benar-benar diterapkan dalam konteksnya (kebebasan beragama). Dan ketiga.⁸ Namun hemat penulis tetap saja menjadi problem manakala penelitian-penelitian hasil laporan kebebasan beragama diisi oleh peneliti, penggiat HAM, bahkan pemerintah asing.

Nurcholis Madjid menyebut bahwa kebebasan beragama dalam konteks akidah, ibadah, dan mj'amalah, yang semuanya dalam koridor makna toleransi, yakni keinginan untuk membiarkan dan sabar terhadap orang lain yang pikiran dan cara hidupnya berbeda, tanpa merusak iman. Dan sebetulnya, toleransi sendiri bermakna memberikan kebebasan terhadap orang lain atau kelompok untuk beribadah, dan mengatur kehidupan mereka selama tidak bertentangan dengan stabilitas masyarakat.⁹ Artinya bahwa kebebasan beragama pada dasarnya satu makna dan satu tujuan dengan toleransi itu sendiri.

Dalam definisi Black Law Dictionary, sebagaimana dikutip oleh Hamzah, yaitu sebuah kemerdekaan untuk melakukan hal-hal yang dilarang kecuali yang sudah ditentukan oleh Undang-undang (UU).¹⁰ Definisi ini mempertegas bahwa setiap manusia bebas atau kemerdekaannya masing-masing. Tidak boleh ada seorang pun yang

⁷ Arvind Sharma, *Problematizing Religious Freedom*, USA: Springer, 2011, hal. 37.

⁸ Budhy Munawar-Rachman, *Memebala Kebebasan Beragama*, Jakarta: LSAM Paramadina, 2015, hal. xxviii-vxiv.

⁹ Elza Peldi Tahar (ed.), *Merayakan Kebebasan Beragama: Bunga Rampai Menyambut 70 Tahun Djohan Effendi*, Jakarta: Kompas, 2009, hal. 328.

¹⁰ Rohana Hamzah K, "Janinan Kebebasan Beragama Menurut Undang-Undang Dasar Negara RI Tahun 1945 di Desaa Mantadulu Kecamatan Antona Kabupaten Luwu Timur", dalam jurnal *Datuk Sulaiman Law Review*, Vol. 1, No. 1, Tahun 2020, hal. 16.

terinterpensi apalagi dipaksa untuk menganut suatu agama/keyakinan tertentu.

Sementara itu menurut Ibn Sayf, kebebasan dalam konteks kebebasan beragama bukanlah kebebasan dalam makna mutlak. Jik kebebasan tersebut bertentangan dengan nilai-nilai akhlak, akal, dan kemaslahatan maka tidak bisa dinamakan kebebasan. Sebab demikian konotasinya negatif, yakni karena keinginan nafsu. Padahal yang dimaksudkan dengan kebebasan dalam konteks ini ialah bermakna pasrah.¹¹ Sehingga dengan batasan ini seseorang tidak perlu memaksakan orang lain untuk sama atau mengikuti agama/keyakinannya. Sebab masalah apakah seseorang mau memeluk Islam atau tidak adalah hak Allahh. Manusia-dalam berdakwah-diperintah hanya untuk mengajak, dan urusan hasilnya dipasrahkan kepada Allah.

Dister menguraikan maksud kebebasan dalam konteks ini dari mulai makna kesempurnaan eksistensi manusia, kebebasan berkehendak, dan kebebasan dalam arti sosial-politik. Pertama, kebebasan merupakan tujuan yang melengkapi hidup manusia. Pada tingkatan sosial masing-masing manusia mereka memiliki kebebasan sebagai bentuk kesempurnannya di dunia. Dari sini sehingga meskinnya tidak boleh ada orang yang memaksakan orang lain melakukann sesuatu. Kedua, kebebasan juga merupakan kemampuan manusia untuk memberi arti dan arah kepada hidup dan kemampuannya termasuk menerima atau menolak kemungkinan dan nilai yang ditawarkan orang lain. Dan ketiga, kebebasan dalam arti sosial dan politik, yaitu bahwa agar hal yang menjadi jalan kesempurnaan dan menentukan pilihan dapat diimplementasikan dalam kehidupan sehari-hari.¹²

Bahkan, kebebasan adalah hak bagi manusia dan hak keislaman seseorang. Pembahasan bab ini bahkan masuk dalam kajian Islam dan diafirmasi, yaitu dengan bukti bahwa Islam menekankan persamaan kemanusiaan untuk mewujudkan kebebasan. Setiap manusia merupakan anak adam yang terbuat dari tanah. Tidak ada perbedaan di antara mereka di sisi Allah kecuali ketakwaan, sebagaimana disinggung dalam QS. Al-Hujurat [49]: 13.¹³ Islam memberi afirmasi terhadap kebebasan

¹¹ Nashir Ibn Saif As-Saif, *Al-Hurriyah; Mafhumuha, Dhawabituha, Atsaruha*, t.pn: ktb,Net, t.th, hal. 8.

¹² Nicko Syukur Dister, *Filsafat Kebebasan*, Yogyakarta: Kanisius, 1998, hal. 16.

¹³ Majma Al-Fiqh Al-Islami, *Al-Hurriyah wa Tahbiquha fi Al-Fiqh al-Islami*, Lebanon: Dar Al-Penulisb Al-'Ilmiyyah, 1971, hal. 5.

beragama yang merupakan ssatu keniscayaan yang tidak mungkin untukditolak.

Kebebasan beragama merupakan keniscayaan yang walaupun demikian ia tidak bisa berdiri sendiri. Kebebasan beragama merupakan konsekuensi dari adanya kewajiban, yang melibatkan pemerintah, politik, dan unsur-unsur masyarakat yang lainnya.¹⁴ Dari sini dipahami bahwa kebebasan beragama adalah sesuatu yang harus diusahakan. Keadaannya tidak bisa terbentuk tanpa usaha yang matang dari setiap individu, kelompok, maupun elemen-elemen masyarakat lainnya.

Dalam konteks Indonesia sebagai negara yang secara sosiokultural menjadi tempat tumbuh suburnya berbagai agama dan aliran, kebebasan beragama penting. Agar dengan demikian tidak boleh ada satupun dominasi satu kelompok kepada kelompok lain baik dalam skala daerah maupun nasional. Dengan memahami konsep kebebasan beragama secara komprehensif maka sikap tersebut bisa membentuk bangsa dan negara yang aman dari perpecahan.

Dari definisi-definisi di atas, dapat disimpulkan bahwa kebebasan beragama adalah kemerdekaan yang dimiliki seseorang dalam menentukan agama dan atau keyakinannya, termasuk keluar dari agama yang diyakini sebelumnya. Kebebasan beragama tidak mutlak, karena pasti dibatasi dengan akhlak, kemaslahatan, dan hukum. Kebebasan juga memiliki konsekuensi terhadap kebebasan seseorang dalam dunia sosial-politik.

B. Prinsip-Prinsip Kebebasan Beragama

Sebagai sebuah konsep, kebebasan beragama memiliki prinsip-prinsip penting yang harus diimplementasikan oleh warga dan bangsa yang meyakini kebebasan dalam berkeyakinan atau beragama ini.

Di antara prinsip-prinsip tersebut, yaitu, *pertama*, kebebasan internal. Bahwa setiap orang mempunyai kebebasan berfikir, berkeyakinan, beragama. Prinsip ini mencakup kebebasan untuk menganut atau menetapkan agama atau kepercayaan atas pilihannya sendiri, termasuk untuk berpindah agama atau keyakinannya. *Kedua*, kebebasan eksternal. Setiap orang memiliki kebebasan baik secara individu atau kelompok, secara publik atau kelompok, untuk mengekspresikan agamanya dalam beribadah atau pengajaran. *Ketiga*, tidak ada pemaksaan. Tidak boleh ada seorang pun yang mengintervensi atau mengurangi kebebasan orang lain atas agama/keyakinan yang sudah

¹⁴ Elza Peldi taheer (ed.), *Merayakan Kebebasan Beragama: Bunga Rampai Menyambut 70 Tahun Djohan Effendi*, Jakarta: Kompas, 2009, hal. 314.

dipilih. *Keempat*, tidak diskriminatif. Negara berkewajiban untuk menghormati dan menjamin kebebasan beragama atau kepercayaan semua individu di wilayah kekuasaan tanpa melihat perbedaan suku, warna kulit, jenis kelamin, bahasa, agama, pilihan politik, asli atau pendatang, dan lain sebagainya. *Kelima*, hak untuk orang tua. Bahwa, negara berkewajiban menghormati kebebasan orang tua/wali, untuk menjamin bahwa pendidikan agama dan moral bagi anak-anaknya sesuai keyakinannya masing-masing. *Keenam*, kebebasan lembaga dan status legal. Dalam beragama, dan ketika seseorang mengikuti komunitas tertentu, maka ia berhak dan bebas dalam beragama dan berkeyakinan. *Ketujuh*, pembatasan kebebasan berdasar pada hukum dan atau keselamatan masyarakat. Dan *kedelapan*, negara tidak boleh memaksa warganya dalam kondisi apapun.¹⁵

Sementara itu Abdurrahman Al-Husoin menjelaskan bahwa prinsip-prinsip di dalam kebebasan beragama pada dasarnya adalah prinsip-prinsip yang sudah sangat jelas di dalam Islam. Prinsip-prinsip tersebut adalah; kebebasan individu, kebebasan kelompok baik dalam kehidupan individu atau di ruang publik ketika mengekspresikan agama dan akidahnya, baik dengan pengajaran, pelatihan-pelatihan, dan perayaan-perayaan keagamaan. Prinsip-prinsip tersebut adalah prinsip yang diafirmasi oleh ayat Al-Qur'an, yaitu QS. Al-Kahfi 18/: 29¹⁶, QS. Al-Baqarah 2/: 139¹⁷, QS. As-Syura 42/: 15¹⁸, dan QS. Saba 34/: 25^{19 20}

¹⁵ Zainuddin, "Kebebasan Beragama dan Melaksanakan Agama/Kepercayaan Perspektif HAM", dalam *GEMA: Media Informasi dan Kebijakan Kampus UIN Malang*, 2013. Diakses pada www.uin-malang.ac.id, pada 26 Juni 2020, pukul. 09.14 WIB.

¹⁶ Yang Artinya: "*Dan katakanlah: "Kebenaran itu datangny dari Tuhanmu; maka barangsiapa yang ingin (beriman) hendaklah ia beriman, dan barangsiapa yang ingin (kafir) biarlah ia kafir." Sesungguhnya Kami telah sediakan bagi 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.*"

¹⁷ Yang artinya: ""Katakanlah: "Apakah kamu memperdebatkan dengan kami tentang Allah, padahal Dia adalah Tuhan kami dan Tuhan kamu; bagi kami amalan kami, dan bagi kamu amalan kamu dan hanya kepada-Nya kami mengikhlaskan hati."

¹⁸ Yang artinya: "Maka karena itu serulah (mereka kepada agama ini) dan tetaplah sebagai mana diperintahkan kepadamu dan janganlah mengikuti hawa nafsu mereka dan katakanlah: "Aku beriman kepada semua Penulish yang diturunkan Allah dan aku diperintahkan supaya berlaku adil diantara kamu. Allah-lah Tuhan kami dan Tuhan kamu. Bagi kami amal-amal kami dan bagi kamu amal-amal kamu. Tidak ada pertengkaran antara kami dan kamu, Allah mengumpulkan antara penulis dan kepada-Nyalah kembali (penulis)."

Bagi Al-Husoin, kebebasan bergama pada dasarnya sudah terprinsip dengan rapih di dalam ajaran agama Islam itu sendiri, yang seharusnya menjadi pedoman bagi umat Islam dalam menajalnkkan kehidupan beragama di tengah keberagaman agama.

Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) melalui keputusan perlindungan hak-hak kemanusiaan memberikan tiga prinsip di dalam kebebasan beragama, yaitu sebagai berikut; pertama, menghargai setiap hak individu di dalam beragama maupun berkeyakinan. Prinsip ini menurutnya adalah prinsip yang alamiah di mana setiap orang memang seharusnya mendapatkan kebebasan dalam memilih setiap sesuatu. Setiap orang memiliki cara pandang dan cara berfikir yang berbeda satu sama lain yang mengharuskannya diberi kewenangan dalam memilih agama/keyakinan. Kedua, memberikan kepercayaan pada setiap orang untuk membangunkeyakinan umum. Bahwa, tidak boleh hanya karena berbeda kelompok atau keyakinan, seseorang terhalang untuk membangun keyakinan. Karena pada dasarnya yang harus menjadi pertimbangan adalah kualitas diri, bukan karena perbedaan yang melatarbelakangi seseorang. Dan ketiga, memberi kepercayaan bahwa setiap orang bisa berinteraksi dan bernegosiasi dengan publik.²¹ Ketiga prinsip tersebut di atas menjadi pedoman bagi umat Islam khususnya, dan umumnya untuk semua manusia, untuk menjalankan ketentuan kebebasan dalam beragama.

Pandangan yang lain menegaskan bahwa prinsip-prinsip kebebasan dalam beragama relevan dengan konteks keseimbangan Pancasila, yaitu sebagai berikut:

1. Setiap orang berorientasi pada nilai-nilai Ketuhanan (bermoral religius)
2. Setiap orang harus berorientasi pada nilai-nilai kemanusiaan (humanistik)
3. Setiap orang harus berorientasi pada nilai-nilai kemasyarakatan.²²

¹⁹ Yang artinya: “Katakanlah: "Kamu tidak akan ditanya (bertanggung jawab) tentang dosa yang kami perbuat dan kami tidak akan ditanya (pula) tentang apa yang kamu perbuat.”

²⁰ Salih Ibn Abdu Ar-Rohman Al-Hushoin, *Al-Hurriyah Ad-Diniyyah fi Al-Mamlakah Al-'Arabiyyah As-Sa'udiyah*, Saudi: Maktabah At-Ta'awuni Li Ad-Da'wah wa Al-Irsyad, 2013, hal. 44.

²¹ Lihat: Dokumen Persekutuan Bangsa-Bangsa (PBB) ke-25 dengan judul “Penegasan Secara Khusus Terhadap Kebebasan Beragama Atau Akidah”, 26 Desember 2013, hal. 24-26.

²² Barda Nawawi Arief, *Pembangunan Sistem Hukum Nasional Indonesia*, Padang: Pascasarjana UBH, 2009, hal. 11.

Selain itu juga setiap orang harus menggunakan paradigma penggunaan/penerapan Pancasila jika ingin menerapkan prinsip-prinsip kebebasan beragama dalam kontes masyarakat yang beragam sebagaimana Indonesia, dengan tetap memperhatikan nilai-nilai sebagai berikut:

1. Paradigma ketuhanan, bahwa masyarakat Indonesia percaya dan bertakwa kepada Tuhan Yang Maha Esa sesuai dengan agama dan kepercayaannya masing-masing sesuai dengan prinsip kemanusiaan yang adil dan beradab, dan tidak menjadikan satu agama tertentu yang dianut oleh negara sebagai agama yang wajib diikuti oleh seluruh rakyatnya.
2. Paradigma kemanusiaan yang mengakui dan memberlakukan manusia sesuai dengan harkat dan martabatnya sebagai sesama makhluk Tuhan Yang Maha Esa.
3. Paradigma kebangsaan/kepentingan umum, paradigma kerakyatan/demokrasi yaitu sebagai warga negara dan warga masyarakat, di mana setiap orang Indonesia memiliki kedudukan, hak dan kewajiban yang sama, dalam hal ini juga tidak boleh ada seorang pun yang memaksakan orang lain untuk mengikuti apa yang diyakini atau diikuti dalam keagamanya.
4. Paradigma keadilan sosial, yaitu mengembangkan sikap adil terhadap sesama, dan menghormati hak asasi orang lain, atau setiap orang wajib untuk menghormati hak asasi orang lain dalam menjalankan ibadah dan kegiatan agamanya masing-masing.²³

Paradigma-paradigma di atas penting untuk menjadi landasan setiap warga bangsa Indonesia, sehingga siapapun dapat merealisasikan visi dan misi dari nilai-nilai Pancasila yang menghargai kebebasan setiap warga bangsa Indonesia dalam memilih keyakinan dan agamanya masing-masing. Paradigma-paradigma di atas tidak membolehkan sama sekali tindakan pelanggaran kebebasan beragama atas dasar apapun, dalam bentuk apapun, dan oleh siapapun.

C. Pro dan Kontra Pandangan Tokoh

Sebagai suatu konsep, kebebasan beragama bukan sesuatu yang semua orang setuju serta sepakat untuk meyakinkannya. Terjadi pro dan kontra terhadap gagasan tentang kebebasan beragama. Berikut penulis sebutkan beberapa tokoh tersebut beserta gagasan serta alasan yang dimiliki oleh setiap tokoh:

²³ 7.YA. Triana Ohoiwutun, *Menalar Kebebasan Beragama Versi Pancasila*, dalam Prosiding Kongres Pancasila Universitas Gadjadara Yogyakarta, 2012, hal. 7.

1. Tokoh-tokoh yang Pro

a. Syaikh Ali Jum'ah

Syaikh Ali Jum'ah adalah salah satu cendekiawan Muslim asal Mesir. Ia merupakan salah satu tokoh Muslim yang secara tidak langsung mendukung kebebasan beragama. Dalam komentarnya soal hukum murtad, Ali Jum'ah menolak keras bahwa hal itu dilarang agama. Kebebasan beragama pada dasarnya bukan masalah akidah semata, akan tetapi persoalan hukum positif di tengah masyarakat. Artinya, orang yang berpondah agama, selagi tidak mempublikasikannya ke ruang publik dengan menghina agama sebelumnya yang ia ikuti. Perbuatan demikian itu memang dilarang dalam konteks negara manapun.²⁴

Meskipun tidak secara tegas mengatakan mendukung kebebasan beragama, gagasan Ali Jum'ah ini secara tidak langsung mengiyakan kebebasan beragama, selagi tidak di ruang publik yang bisa berpotensi menimbulkan kegaduhan di tengah masyarakat. Kebebasan beragama wilayahnya adalah wilayah privat seorang hamba dengan Tuhannya. Sehingga manusia tidak berhak menghukumi, apalagi menginterfensi agama yang dianut oleh agama lain.

b. Abraham Kuyper

Abrahm Kuyper adalah salah satu tokoh yang pro atau mendukung gagasan kebebasan beragama. Menurutnya, kebebasan beragama bukan saja dibolehkan dalam arti sebagai kebebasan setiap orang, akan tetapi juga sebagai kebebasan yang bersifat sosial. Bahkan menurutnya, terdapat tiga jenis kebebasan beragama, yaitu *religious pluralisme*, *social pluralism*, dan *confessional pluralism*. *Religious pluralism* adalah bahwa manusia bebas dan berhak untuk memilih dan pindah agama sesuai hati nuraninya masing-masing tanpa ada campur tangan dari siapapun. Kemudian *Social Pluralism* yaitu keyakinan bahwa manusia selain berhak memilih agama tertentu sesuai keinginannya, juga berhak mempraktikkannya di ruang publik secara bebas dan terbuka. Dan

²⁴ Ali Jum'ah, *Al-Bayan Lima Yusyghil Al-Adzan*, Kairo: Dar Al-Muqattam, 2006 M, hal. 81-83.

confessional pluralism ialah agama berhak menjadi hati nurani bagi masyarakat.²⁵

Pandangan Kuyper ini cukup terang bahwa ia mendukung kebebasan beragama. Lebih dari itu, Kuyper setuju bahwa seseorang tidak hanya bebas memilih agama yang diyakininya dan pindah ketika ia tidak yakin, akan tetapi juga dibebaskan untuk mempraktikannya di ruang terbuka tanpa boleh ada intimidasi dari siapa dan dari manapun.

c. *Djohan Effendi*

Sebagaimana Kuyper, Djohan Effendi adalah salah satu tokoh yang lain yang juga sepakat dengan gagasan kebebasan beragama. Menurutnya, kebebasan beragama harus dijunjung tinggi. Effendi juga menegaskan bahwa bukti konkrit bahwa suatu masyarakat tidak menganakemaskan agama tertentu tidak akan pernah menindas pemeluk agama apapun dan tidak pula akan mengekang agama apapun. Ia juga menegaskan bahwa kebebasan beragama sama kaitannya dengan liberalisme, yang maksudnya adalah mengedepankan berfikir, utamanya dalam konteks memilih agama yang diyakini seseorang. Konsep kebebasan beragama yang merupakan turunan dari konsep pluralisme adalah menggagas bahwa agama-agama yang ada di dunia tidaklah sama, sekaligus juga menjadi keniscayaan di masyarakat yang beragam, sehingga masyarakat dapat saling menerima perbedaan.²⁶

Gagasan Effendi ini cukup menarik, sebab ia tidak hanya berhenti memahami kebebasan sebagai sebuah konsep pluralisme yang basisnya adalah kritisisme, tetapi juga demi terwujudnya masyarakat yang sadar akan keragaman dan perbedaan. Masyarakat hanya bisa rukun dan tentram manakala mereka sudah selesai dalam konteks meyakini kebebasan beragama.

d. *Abdul Azis Schedina*

Tokoh yang memberikan gagasan pro terhadap kebebasan beragama berikutnya adalah Abdul Azis Schedina. Ia memandang hal tersebut dari sisi hukum konstitusi. Di mana menurut dia, kebebasan beragama tentu saja dibolehkan sebab bukan merupakan pelanggaran konstitusi dalam bentuk hukum apapun. Oleh sebab

²⁵ Dikutip dari jurnal, lihat: M. Zainuddin, "Kebebasan Beragama dan Demokratisasi di Indonesia", *el-Harakah* Vol. 11, No. 2 2009, hal. 172.

²⁶ Djohan Effendi, dalam Buddhy Munawar Rahman, *Membela Kebebasan Beragama*, Jakarta: LSAF, 2015, hal. 289.

demikian bilamana ada seseorang yang keluar dari agamanya maka jika memang tidak sampai mengganggu kondisi sosial masyarakatnya maka tidak ada alasan untuk menerimanya, sebab persoalan kebebasan agama adalah persoalan otoritas individu dan masing-masing umat.²⁷

Pandangan Schedina ini cukup menarik sebagai kritik bagi sebagian orang yang menganggap bahwa kebebasan beragama-meski dalam konteks negara yang agamanya beragam-harus selalu berpacu pada hukum yang tertulis di dalam nash. Pemahaman ini adalah pemahaman yang tekstual, yang terkadang tidak melihat sisi konteks dan kontekstual suatu persoalan.

e. *Abdurahman Wahid*

Abdurahman Wahid adalah tokoh yang selanjutnya yang mengafirmasi kebebasan beragama. Abdurahman Wahid sendiri dikenal sebagai tokoh pluralisme. Bagi Abdurahman Wahid, kebebasan beragama adalah sebuah kesadaran bahwa umat Islam dan manusia itu keduanya sama-sama beragam. Dalam konteks kebebasan beragama semua orang bebas mengekspresikan agamanya masing-masing. Bukti konkrit bahwa Islam adalah agama rahmatan lil alamin harus diaplikasikan dalam kehidupan sehari-hari dalam bentuk ketidakbolehan adanya diskriminasi terhadap agama apapun dan di mana pun. Bagi Abdurahman Wahid, kebebasan beragama adalah ajaran agama yang wilayahnya adalah ruang privat. Secara tegas, Abdurahman Wahid memberikan prinsi-prinsip kebebasan beragama, yaitu universalisme Islam, pribumisasi Islam, nilai-nilai demokrasi, prinsip HAM, dan keadilan serta prinsipegaliter.²⁸

Pandangan Abdurahman Wahid ini sebetulnya bukan pandangan yang sama sekali baru. Sebab, Abdurahman Wahid dikenal sebagai tokoh pluralisme. Abdurahman Wahid dikenal sebagai cendekiawan Islam yang menjunjung tinggi kebebasan dalam beragama. Bagi Abdurahman Wahid, membela kemansiaan jauh lebih penting dibanding yang lainnya.

f. *M. Quraish Shihab*

M. Quraish Shihab adalah cendekiawan Muslim Indonesia yang dikenal sebagai pakar tafsir Al-Qur'an. Penulis tafsir Al-

²⁷ Abdulaziz Sachedina, *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*, Oxford: University of Oxford, 2001, hal. 98-101.

²⁸ Abdurrahman Wahid, dalam Damrizal, "Kebebasan Beragama Menurut Abdurrahman Wahid", dalam jurnal *Manthiq* Vol. 1, No. 2, 201, hal. 117.

Mishbah ini secara tidak langsung menyatakan kesetujuannya terhadap kebebasan beragama. Dalam konteks murtad, Quraish Shihab tidak setuju dengan hukuman mati yang dijatuhkan kepada seseorang yang pindah agama. Kecuali dalam konteks seseorang itu mengumumkannya di ruang publik sembari menghina atau melecehkan agama sebelumnya yang dianut, sebab demikian berpotensi akan menimbulkan gesekan di tengah masyarakat.²⁹

Secara tidak langsung, M. Quraish Shihab setuju dengan konsepsi kebebasan beragama. Akan tetapi beliau membatasinya, bahwa ketika seseorang pindah agama tidak perlu mempublikasikannya ke ruang terbuka, sebab demikian justru akan memicu pertengkaran antar kelompok. Padahal tiap-tiap agama melarang umatnya untuk melakukan perbuatan yang demikian.

2. Tokoh-tokoh yang Kontra

Selain para tokoh yang mendukung kebebasan beragama, terdapat juga tokoh-tokoh yang secara tegas maupun secara isyarat melarang kebebasan beragama. Berikut tokoh-tokoh tersebut:

a. *Abdurrahman Al-Jazuri*

Al-Jazuri adalah tokoh yang menolak kebebasan beragama. Dengan berdasar pada hadits yang menyatakan bahwa orang yang berpindah agama harus dibunuh, ia berpandangan bahwa haram hukumnya dan harus dibunuh orang yang berpindah agama, sebagaimana kafir harbi, bahkan bisa lebih buuruk karena seseorang sebelumnya telah amsuuk Islam.³⁰ Al-Jazuri melalui pandangannya ini terlihat jelas bahwa ia menolak konsep kebebasan beragama, apalagi bagi seseorang yang sebelumnya sudah memeluk agama Islam. Sebagaimana hadits-hadits mengatakan, orang yang demikian menurutnya, harus diberikan hukuman mati/dibunuh.

b. *Lajnah Fatawa Syabakah Islamiyyah*

Ini merupakan pandangan sekelompok ulama yang berada di Arab Saudi yang membuat fatwa terhadap kasus-kasus sosial di tengah masyarakat. Terhadap konsepsi kebebasan beragama, lajnah tersebut secara tidak langsung telah menolaknya. Pada fatwa nomor 73924, fatwa tersebut tegas mengatakan bahwa orang yang menyatakan dirinya keluar dari agama maka tubuhnya harus

²⁹ M. Quraish Shihab, *Islam yang Disalahpahami: Menepis Prasangka, Mengikis Kekeliruan*, Ciputat: Lentera Hati, 2018, hal. 100-101.

³⁰ Fuad Thohari, *Hadis Ahkam: Kajian Hadis-hadis Hukum Pidana Islam*, Yogyakarta: Deepublish, 2018, hal. 129.

disingkirkan dari orang-orang Islam agar sakitnya tidak meular. Selain itu, keluar dari agama berarti telah melanggar prinsip yang meskinnya dalam agama harus dijaga, yaitu menjaga agama (*hifz ad-din*). Begitu juga disebutkan dalam fatwa nomor 73924, bahwa murtad merupakan masalah mengganti loyalitas, mengubah kecenderungan dan berpindah kepada yang lain yang hukumannya harus dibunuh.³¹

Memang gagasan penolakan terhadap kebebasan beragamanya ini tidak diungkapkan secara terang dan jelas. Akan tetapi secara isyarat, lajnah ini menolak kebebasan beragama sebab itu merupakan bentuk menghinaan yang dilakukan seseorang terhadap agama yang dahulu dan menggantikan loyalitas keagamanya terhadap loyalitas agama yang lain.

c. *Nazila Ghanea*

Nazila Ghanea adalah tokoh non Muslim, yang memberikan gagasan bahwa kebebasan beragama tidak dibolehkan dalam agama Yahudi. Menurutnya, kebebasan beragama adalah *the desertion of a post, the giving up of state of life*, yang pada intinya bahwa orang yang berpindah agama dianggap seperti disersi yang dikenal dalam dunia militer sebagai bentuk pembangkangan dan meninggalkan tugas, yang hukumannya tidak lain kecuali harus dibunuh.³² Dari apa yang dipaparkan Ghanea jelas tidak setuju dengan kebebasan beragama. Ghanea menyamakan orang yang keluar dari agama sebagai bentuk peghianatan yang hukumannya harus setimpal dalam konteks tentara dana kemiliteran yang telah meninggalkan tugas dan kewajibannya.

Masing-masing dari tokoh di atas memiliki argumen yang satu sama lain berbeda. Namun yang menarik adalah bahwa, sejauh penelusuran referensi yang penulis dapatkan, tokoh-tokoh yang mendukung terhadap kebebasan beragama lebih banyak daripada yang menolaknya. Ini mungkin karena semakin modernnya zaman dengan segala aspek perubahannya, kebebasan beragama memang tidak perlu mendapatkan kecaman yang serius. Yang paling penting adalah kehidupan beragama dalam konteks kesatuan dan saling menghargai satu sama lain.

³¹ Ammi Nur Baits, *Hukum untuk Orang Murtad*, dalam konsultasisyariah.com, diakses pada 26 Juni 2021, pada 16.37 WIB.

³² Pernyataan Ganea dikutip oleh Silvio Ferrari dalam, *Current Issue in Law and Religion: Volume IV, Vol V*, Britania: Routledge, 2017, hal. 8.

D. Hukum dan Pandangan Islam Tentang Kebebasan Beragama

Sebagai agama yang komprehensif, Islam memberikan pandangan terkait dengan kebebasan beragama, khususnya dalam pandangan sumber-sumber hukum Islam dan juga bukti-bukti sejarah Islam lainnya. Demikain penting untuk mengetahui sejauh mana Islam memandang kebebasan beragama.

1. Al-Qur'an

Di dalam Al-Qur'an ada banyak ayat yang memberikan isyarat agar umat Islam hidup dalam kebebasan memilih agamanya masing-masing dan tidak ada pemaksaan di dalam memilih sebuah agama tertentu. Berikut beberapa ayat Al-Qur'an tersebut:

QS. Al-Baqarah 2/: 256

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

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

QS. Al-Kafirun 109/: 1-6

قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ

“Katakanlah: "Hai orang-orang kafir”

لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ

“Aku tidak akan menyembah apa yang kamu sembah”

وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ

“Dan kamu bukan penyembah Tuhan yang aku sembah”

وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدْتُمْ

“Dan aku tidak pernah menjadi penyembah apa yang kamu sembah”

وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ

“dan kamu tidak pernah (pula) menjadi penyembah Tuhan yang aku sembah”

لَكُمْ دِينُكُمْ وَ لِىَ دِينِ

“Untukmu agamamu, dan untukkulah, agamaku”

QS. Yunus 10/: 220

وَ إِنْ كُنَّا لَمَّا لَيُوقِفِيْنَهُمْ رَبُّكَ أَعْمَاهُمْ إِنَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ خَبِيرٌ

“Dan sesungguhnya kepada masing-masing (mereka yang berselisih itu) pasti Tuhanmu akan menyempurnakan dengan cukup, (balasan) pekerjaan mereka. Sesungguhnya Dia Maha Mengetahui apa yang mereka kerjakan”

QS. Al-Ghasyiyah 88/: 21-22

فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ

“Maka berilah peringatan, karena sesungguhnya kamu hanyalah orang yang memberi peringatan”

لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ

“Kamu bukanlah orang yang berkuasa atas mereka”

Ayat-ayat Al-Qur’an di atas semuanya memberi penegasan dan atau isyarat bahwa persoalan agama adalah persoalan masing-masing hamba dengan Allah SWT. Tidak ada paksaan di dalam beragama. Dan soal keagamaan, antar pemeluk agama adalah urusannya masing-masing. Tidak boleh ada ikut campur pemeluk suatu agama terhadap pemahaman atau keyakinan agama orang lain.

2. Hadits Nabi

Melalui ketentuan haditsnya, Nabi Muhammad memberikan isyarat tentang kebebasan beragama. Berikut ini beberapa hadits Nabi Muhammad SAW yang mengafirmasi kebebasan beragama dalam Islam:

Riwayat Bukhari dan Muslim:

حَدَّثَنَا قَيْسُ بْنُ حَفْصٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ حَدَّثَنَا الْحَسَنُ ابْنُ عُمَرَ
حَدَّثَنَا مُجَاهِدٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى
اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ قَتَلَ نَفْسًا مَعَاهِدَةً لَمْ يَرِحْ رَائِحَةَ الْجَنَّةِ وَإِنَّ
رِيحَهَا لَيُوجَدُ مِنْ مَسِيرَةِ أَرْبَعِينَ عَامًا³³

“Al-Bukhari berkata; Qaish Ibn Hafsa telah menyampaikan kepada kami (katanya), Abdullah Al-Wahid telah menyampaikan kepada kami (katanya), al-Husein Ibn Amr telah menyampaikan kepada kami (katanya), Mujahid telah menyampaikan kepada kami, dari Abdullah ibn Amr RA dari Nabi Muhammad SAW, beliau bersabda: siapapun yang memerangi kafir mu’ahad, dia tidak akan pernah mendapatkan wanginya surga, padahal wanginya surga itu dapat tercium dalam jangka waktu empat puluh tahun perjalanan.”

Riwayat Abu Daud:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عُمَرَ بْنِ عَلِيٍّ الْمَقْدِسِيِّ قَالَ حَدَّثَنَا أَشْعَبُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ
يَعْنِي السُّجِسْتَانِيَّ وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ ابْنُ بَشَّارٍ قَالَ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عَدِيٍّ
وَلَفْظُهُ وَحَدَّثَنَا الْحَسَنُ ابْنُ عَلِيٍّ قَالَ وَحَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ قَالَ حَدَّثَنَا
وَهَبُ بْنُ حَرِيرٍ عَنْ شُعْبَةَ عَنْ أَبِي بَشْرٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جَبْرِ عَنْ ابْنِ
عَبَّاسٍ قَالَ كَانَتْ الْمَرْأَةُ تَكُونُ مَقْلَانًا فَتَجْعَلُ عَلَى نَفْسِهَا إِنْ عَاشَ
لَهَا وَلَدٌ أَنْ تَهْوَدَ فَلَمَّا أَجَلَتْ بَنُو النَّضْرِ كَانَ فِيهِمْ مِنْ أَبْنَاءِ الْأَنْصَارِ

³³ Abu Al-Husein Muslim Ibn al-hajjjaj Ibn Muslim al-Qusyairi al-Naisaburi, *Sahih Muslim*, Beirut: Dar Al-Fikr, t.th), jilid VII, hal. 100.

فَقَالُوا لَا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا فَأَنْزَلَ اللَّهُ عز وجل (لأكره في الدين قديين
الرشد من الغي)³⁴

“Abu Daud (berkata) Muhammad ibn Umar ibn Ali Al-Muqaddami telah menyampaikan kepada kami (pada jalur yang ain Abu Daud berkata) Muhammad Ibn Basyar telah menyampaikan kepada kami, katanya Ibn Adi telah menyampaikan kepada kami, ini adalah ungkapannya, (pada jalur yang lain Abu Daud juga menyampaikan) katanya, wahb Ibn Jarir telah menceritakan kepada kami, dari Syu’bah dari Abi Bisyr dari Saai’id Ibn Jubair dari Ibn Abbas, ia berkata: Dahulu ada seorang perempuan, yang setiap kali anak yang dilahirkannya meninggal, maka dia berjanji, kalau sekiranya anaknya bisa hidup, dia akan memasukkan ke agama Yahudi. Maka ketika suku bani Nadzhir telah masuk Islam, mereka masih memiliki anak-anak Anshar (yang masing beragama Yahudi). Mereka mengatakan: Penulis tidak akan membiarkan begitu saja agama anak-anak penulis. Maka Allah menurunkan ayat: “Tidak ada paksaan dalam beragama, telah jelas antara yang benar dan yang sesat.” (HR. Abu Daud).

Kedua hadits Rasulullah tersebut di atas menegaskan bahwa Nabi tidak membenarkan pemaksaan kepada orang lain, bahkan kepada anak sendiri, untuk masuk kepada agama tertentu. Kemudian Nabi Muhammad juga melarang umatnya untuk menyakiti orang lain yang bukan beragama Islam. Sebab Islam adalah agama yang mengedepankan kerahmatan bagi seluruh alam.

3. Piagam Madinah

Piagam Madinah adalah undang-undang yang dibuat oleh Nabi dan penduduk Madinah dengan beragam suku dan latar belakang agamanya. Pada pasal 25 dala Piagam Madinah merupakan bukti perwujudan jaminan kebebasan beragama (religion freedom) menurut ajarannya masing-masing. Semua golongan yang mendukung konstitusi ini semuanya mendapatkan perlindungan dan jaminan kebebasan yang sama, sebagaimana ditegaskan dalam pasal 26-35, yang artinya:

“Kaum Bani Auf bersama dengan warga yang beriman adalah satu umat. Kedua belah pihak, yaitu kaum Yahudi dan kaum

³⁴ Abu Daud Sulaiman bin Al-Asyat al-Sijistani, *Sunan Abi Daud*, Beritu: Dar Al-Penulisb Al-Arabi, t.th, jilid. II, hal. 11.

Muslimin, bebas memeluk agamanya masing-masing. Demikian juga hak bagi sekutu bagi mereka sendiri. Bila di antara mereka ada yang melakukan aniaya dan dosa dalam hal ini, maka akibatnya akan ditanggung oleh sendiri dan warganya.”³⁵

4. Deklarasi Cairo

Adapun deklarasi Cairo adalah deklarasi yang dikeluarkan oleh Organisasi Konferensi Islam (OKI) pada tahun 1990. Pendahuluan deklarasi tersebut dapat diurai dalam beberapa poin, yaitu sebagai berikut:

- a. Kebebasan manusia dalam masyarakat Islam konsisten dengan esensi kehidupannya, karena manusia dilahirkan dalam keadaan bebas dan bebas dari tekanan serta perbudakan.
- b. Persamaan adalah basis untuk mendapatkan hak dan kewajiban asasi manusia.
- c. Islam mengakui persamaan antara penguasa dan rakyat yang harus tunduk pada hukum Allah untuk menuntut siapapun yang mengganggu ketenangan masyarakat.
- d. Islam mengakui persamaan semua manusia tanpa membedakan asal-usul, ras, jenis kelamin, warna kulit, dan bahasa.³⁶

Adapun deklarasi Cairo tersebut terdiri dari 25 pasal yang mencakup masalah persamaan, kehormatan manusia, manusia sebagai keluarga, perlunya kerjasama antar manusia tanpa melihat agamanya, keamanan rumah tangga, kebebasan beragama, perlunya solidaritas dalam masyarakat, pembebasan masyarakat dari kemiskinan dan pembodohan, perlindungan terhadap masyarakat, pendidikan bukan hak melainkan kewajiban, dan lain sebagainya. Poin-poin dari keseluruhan deklarasi Cairo setidaknya dapat digambarkan dalam lima poin penting, yaitu sebagai berikut:

- a. HAM dalam Islam bersifat komprehensif (sosial, politik, budaya, dan ekonomi).
- b. HAM dalam Islam adalah karunia Allah dan bukan dari pemberian dari sesama manusia.
- c. HAM dalam Islam tidak terpisahkan dengan syariat Islam.

³⁵ Abidin Nurdin, dkk, *Gerakan Sosial Keagamaan di Indonesia*, Lhoksumawe: Madani Press, 2020, hal. 18.

³⁶ Tri Yuliyana Wijayanti, “Kebebasan Beragama dalam Islam”, dalam *Jurnal Al-Aqidah*, Vol. 11, No. 1, Juni 2019, hal. 59.

- d. HAM dalam Islam diderivasi dari ajaran Islam, yakni pernyataan dalam surah Al-Isra ayat 70 yang menegaskan bahwa manusia adalah makhluk yang mulia.
- e. HAM dalam Islam tidak absolut, karena dibatasi oleh syariat dan bertujuan untuk menjaga hak dan kepentingan individu yang ada dalam masyarakat.³⁷

Dari penjelasan-penjelasan sumber-sumber Islam dan juga fakta sejarah kehidupan Nabi Muhammad SAW serta deklarasi modern terkait dengan HAM, Islam memberikan ruang yang cukup besar terkait dengan kebebasan beragama. Setiap orang-dalam Islam-tidak boleh dipaksakan kehendaknya untuk memilih agamanya. Sebab kebebasan adalah sesuatu yang fitrah, pemberian langsung dari Allah, tidak boleh dipaksakan oleh siapapun dan kepada siapapun.

E. Hukum Positif Kebebasan Beragama

Indonesia sebagai negara dengan berbagai keragamannya, termasuk keberagaman agama, tentu penting memiliki hukum positif yang mengatur kebebasan beragama. Pada sub bab ini akan dipaparkan hukum-hukum positif tentang kebebasan dalam beragama.

1. UUD 1945³⁸

Pada bab XA tentang Hak Asasi Manusia pasal 28E, disebutkan:

- (1) Setiap orang berhak 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

Pada pasal 28I

- (1) Hak untuk hidup, hak untuk disiksa, hak untuk kemerdekaan pikiran dan hati nurani, hak beragama, hak untuk tidak diperbudak, hak untuk diakui secara pribadi di depan hukum, hak untuk tidak dituntut atas dasar hukum yang berlaku surut adalah hak asasi manusia yang tidak dapat dikurangi dalam keadaan apapun.

³⁷ Hamid Fahmi Zarkasyi, *Islam, HAM, dan Kebebasan Beragama*, Jakarta: INSIST, 2011, hal. 4-5.

³⁸ Shanti Rachmadsyah, *HAM dan Kebebasan Beragama di Indonesia*, dalam *Hukum Online*, diakses pada 27 Juni 2021, Pukul. 17.19 WIB.

Pada bab XI tentang Agama, disebutkan:

- (1) Negara berdasar atas Ketuhanan yang Maha Esa.
- (2) Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu.

Meski demikian pasal-pasal tentang agama tersebut di atas pelaksanaannya dibatasi oleh hak-hak asasi orang lain yang diatur dalam pasal 28J sebagai berikut:

- (1) Setiap orang wajib menghormati hak asasi manusia orang lain dalam tertib kehidupan bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara.
- (2) Dalam menjalankan hak dan kebebasannya, setiap orang wajib tunduk kepada pembatasan yang ditetapkan dengan undang-undang dengan maksud semata-mata untuk menjamin pengakuan serta penghormatan atas hak dan kebebasan orang lain dan untuk memenuhi tuntutan yang adil sesuai dengan pertimbangan moral, nilai-nilai agama, keamanan, dan ketertiban umum dalam suatu masyarakat demokratis.

Ada hal yang menarik tentang adanya undang-undang yang mengatur kebebasan beragama di Indonesia dalam kaitannya dengan Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia (DUHAM) yang sifatnya internasional. Bahwa, undang-undang yang mengatur kebebasan beragama di Indonesia lebih dulu lahir jauh sebelum dideklarasikannya DUHAM. Itu artinya bahwa, bangsa Indonesia melalui para founding fathersnya telah mengenal sejak dulu tentang arti mengenal, mengakui dan meyakini hak asasi manusia, termasuk dalam soal kebebasan beragama. Kedua, dapat bermakna bahwa gagasan kebebasan beragama dalam konteks Indonesia merupakan pikiran murni, bukan mengadopsi dari siapapun.³⁹ Itu artinya bahwa sebetulnya, Indonesia jauh lebih matang dibandingkan dengan bangsa-bangsa di dunia dalam kaitannya dengan penghormatan kepada hak asasi manusia, termasuk dalam masalah kebebasan beragama.

³⁹ Philipus M. Hadjon, *Pengantar Hukum Administrasi Indonesia*, Yogyakarta: Universitas Gadjad Mada Press, 2005, hal. 54.

2. Ketetapan Majelis Permusyawaratan Rakyat (MPR) tentang Pancasila⁴⁰

Dalam kaitannya dengan kebebasan beragama, butir-butir Pancasila diuraikan dalam ketetapan MPR No. II/MPR/1978 tentang Eksaprasetia Pancakarsa menjadi 36 butir, di mana khusus sila pertama diuraikan menjadi 4 poin. Tujuh di antara poin yang relevan dengan hukum positif kebebasan beragama adalah sebagai berikut:

- a. Bangsa Indonesia menyatakan kepercayaannya dan ketakwaannya terhadap Tuhan Yang Maha Esa.
- b. Manusia Indonesia percaya dan takwa terhadap Tuhan Yang Maha Esa, sesuai dengan agama dan kepercayaannya masing-masing menurut dasar kemanusiaan yang adil dan beradab.
- c. Mengembangkan sikap hormat menghormati dan bekerjasama antar pemeluk agama dengan penganut kepercayaan yang berbeda-beda terhadap Tuhan Yang Maha Esa.
- d. Membina kerukunan hidup di antara sesama umat beragama dan kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa
- e. Agama dan kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa adalah masalah yang menyangkut hubungan pribadi manusia dengan Tuhan Yang Maha Esa.
- f. Mengembangkan sikap saling menghormati kebebasan menjalankan ibadah sesuai dengan agama dan kepercayaannya masing-masing.
- g. Tidak memaksakan suatu agama dan kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa kepada orang lain.

3. Hukum Hak Asasi Manusia (HAM)

Pasal 1 dinyatakan bahwa hak asasi manusia adalah seperangkat hak yang melekat pada hakikat dan keberadaan manusia sebagai makhluk Tuhan Yang Maha Esa dan merupakan anugerahnya yang wajib dihormati, dijunjung tinggi, dan dilindungi oleh negara, hukum, pemerintah, dan setiap orang demikehormatan serta perlindungan harkat dan martabat manusia.

Selain itu secara khusus, isu kebebasan beragama dalam Dokumen HAM ditemukan dalam berbagai dokumen historis tentang

⁴⁰ Nasruddin Anshory, *Dekonstruksi Kekuasaan: Konsolidasi Semangat Kebangsaan*, Yogyakarta: PT LKiS Aksara Pelangi, hal. 181.

HAM, seperti dokumen Rights of Man France (1789), Bill of Right (1966), dan International Bill of Right (1966). Sedangkan pada pasal Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia disebutkan, “Setiap orang berhak atas semua hak dan kebebasan-kebebasan yang tercantum di dalam deklarasi ini tanpa pengecualian apapun, seperti ras, warna kulit, jenis kelamin, bahasa, agama, politik, atau pendapat yang berlainan, asal mula kebangsaan atau kemasyarakatan, hak milik, kelahiran, ataupun kedudukan lain”.⁴¹

Jauh sebelum adanya undang-undang tentang HAM, secara esensial Hak Asasi Manusia telah dikenal sejak zaman Yunani dengan permunculan teori hukum kodrat sepenulsi 600-400 SM. Masalah HAM juga telah disinggung di dalam Al-Qur’an. Selain itu, Nabi Muhammad sebagai individu yang hakikatnya telah mencetuskan undang-undang HAM dalam konteks Negara Madinah dengan memutuskan pasal-pasal kebebasan beragama dan berkeyakinan.⁴² Artinya bahwa, tentang Hak Asasi Manusia dan kaitannya dengan agama, pada hakikatnya telah diafirmasi sejak lama. Sehingga manusia dapat merujuk pada fakta-fakta tersebut secara konkrit.

F. Pelanggaran Kebebasan Beragama

Meskipun secara hukum, baik hukum Islam maupun hukum positif kebebasan beragama terkonfirmasi dengan terang, namun pelanggaran-pelanggaran kebebasan beragama masih banyak terjadi di dunia, tidak terkecuali di Indonesia.

Sebuah riset internasional yang dilakukan oleh Aid to The Church in Need International (ACN) yang dilakukan sejak 2019-2020 di dunia, pelanggaran kebebasan beragama terjadi di lebih dari 25 negara di dunia. Laporan tersebut menempatkan 26 negara dalam kategori laporan merah yang menunjukkan adanya penganiayaan atas nama agama, yang dua tahun sebelumnya hanya 21 negara. Kemudian, 36 negara masuk dalam kategori orange yang menunjukkan banyak kasus diskriminasi. Laporan tersebut menyoroti pelanggaran kebebasan beragama di China dan Myanmar, yang dianggap sebagai bentuk pelanggaran kebebasan beragama paling mengerikan terhadap Muslim Uighur di Xinjiang yang bahkan para ahli mengatakan sudah masuk pelanggaran Genosida. Laporan tersebut juga mengatakan, hirarki Katolik di China terus

⁴¹ Adam Mushshi, *Teologi Konstitusi: Hukum Hak Asasi Manusia atas Kebebasan Beragama*, Yogyakarta: LKiS, 2015, hal. 57.

⁴² Ubaidillah, dkk, *Pendidikan Kewarganegaraan Demokrasi, HAM, dan Masyarakat Madani*, Jakarta: IAIN Jakarta Press, 2000, cet. I, hal. 207.

mengalami pelecehan dan penangkapan. Laporan tersebut juga mengatakan, kudeta militer pada 1 Februari sangat memungkinkan akan memperburuk keadaan bagi semua minoritas di Myanmar, termasuk sepenulis 8 persen penduduk yang beragama Kristen.⁴³

Sementara itu, pelanggaran kebebasan beragama yang terjadi di dunia lokal Indonesia tidak kalah mengerikan. Berbagai lembaga survei dan Kementerian Hukum dan HAM mencatat berbagai bentuk pelanggaran kebebasan beragama dengan motif yang sangat beragam.

Data terakhir yang diunggah oleh Komisi Nasional HAM menyangkut pelanggaran kebebasan beragama adalah data tahun 2016. Data tersebut melaporkan pengaduan pelanggaran kebebasan beragama berdasarkan daerah, yang terjadi sebanyak 97 kasus, yaitu Jawa Barat 21 kasus, DKI Jakarta 19 kasus, Sulawesi Utara 11 kasus, Jawa Tengah 7 kasus, Aceh 6 kasus, Bangka Belitung dan NTB 5 kasus, Tanpa Alamat 4 kasus, Yogyakarta 3 kasus, Sumatera Utara, Sumatera Barat, Riau, Bali, NTT dan Kalimantan Utara masing-masing 2 kasus, Banten, Papua, Papua Barat, dan Arab Saudi masing-masing 1 kasus.⁴⁴ Pelanggaran kebebasan beragama paling banyak terjadi pada Jawa Barat, disusul di daerah Ibu Kota Jakarta.

Kemudian juga dilaporkan pengaduan pelanggaran kebebasan beragama berdasarkan kategori kasus, yaitu: pembatasan/pelarangan/perusakan tempat ibadah sebanyak 44 kasus, pembatasan /pelarangan ibadah dan kegiatan keagamaan 19 kasus, ancaman/intimidasi kelompok 12 kasus, pembatasan keyakinan 8 kasus, sengketa tafsir 5 kasus, kriminalisasi 4 kasus, penyesatan 2 kasus, diskriminasi, pembatasan tempat jenazah dan pembiaran masing-masing sebanyak 1 kasus.⁴⁵ Cukup nampak bahwa kebebasan beragama di Indonesia masih menjadi persoalan. Sasaran paling tinggi ada pada perusakan tempat-tempat ibadah.

Selain itu dilaporkan pelanggaran kebebasan beragama berdasarkan korban, yaitu: tempat ibadah umat Islam 24 tempat, Anggota JAI 22 tempat, tempat ibadah umat Kristen 17 tempat, kelompok agama 15 tempat, individu 8 orang, eks Gafatar 3 orang, umat Syiah 2 tempat,

⁴³ Rizky Jaramaya, Laporan: Kebebasan Beragama China-Myanmar Terburuk, dalam *Republika*, diakses pada m.republika.co.id, pada 27 Juni 2021, pukul. 19. 54 WIB.

⁴⁴ Komisi Nasional Hak Asasi Manusia Republik Indonesia, *LAPORAN TAHUNAN: Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan 2016*, Jakarta: Komnas HAM, 2016, hal. 15.

⁴⁵ Komisi Nasional Hak Asasi Manusia Republik Indonesia, *LAPORAN TAHUNAN: Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan 2016*, hal. 16.

pondok pesantren 2 kasus, Kelompok Penghayat Kepercayaan, umat Hindu-Buddha, individu anak dan tidak menyebut korban masing-masing sebanyak 1 kasus.⁴⁶ Tempat ibadah umat Islam paling banyak menjadi sasaran pelanggaran kebebasan beragama yang terjadi di Indonesia.

Data Kemenkumham itu terakhir menyebut kasus pelanggaran kebebasan beragama berdasarkan pelaku. Para pelaku pelanggar kebebasan beragama itu ialah; pemerintah sebanyak 52 kasus, kelompok masyarakat 12 kasus, kepolisian, MUI, tanpa keterangan masing-masing 5 kasus, individu 3 kasus, kementerian, pemerintah negara lain, lembaga pendidikan FJI DIY masing-masing 2 kasus, Forum Gereja-Gereja Jayawijaya, Aliansi Gerakan Indonesia Baru, LPI, GMIM, DOBRAK, GMAHK, dan kelompok agama penghayat kepercayaan masing-masing 1 kasus.⁴⁷ Data ini sangat mencengangkan sebab, ternyata, dari banyaknya pelanggaran kebebasan beragama justru paling banyak adalah dilakukan oleh lembaga-lembaga pemerintahan. Ini harus menjadi evaluasi besar-besaran oleh negara agar jangan sampai berkelanjutan, yaitu adanya orang-orang yang harusnya mengabdikan untuk masyarakat melalui negara justru membuat pelanggaran kebebasan beragama yang sangat tidak pantas.

Sementara itu laporan SETARA Institut ke-14 mengenai pelanggaran kebebasan beragama tahun 2020 dengan mengusung tema Intoleransi Semasa Pandemi menegaskan bahwa, sepanjang tahun 2020 telah terjadi 180 peristiwa pelanggaran kebebasan beragama dengan 422 tindakan. Peristiwa tahun 2020 ini terfokus pada 10 daerah, yaitu terjadi di 29 provinsi, yaitu Jawa Barat (39), Jawa Timur (23), Aceh (18), DKI Jakarta (13), Jawa Tengah (12), Sumatera Utara (9), Sumatera Selatan (8), DIY (7), Banten (6), dan Sumatera Barat (5). Parahnya, dari 422 tindakan pelanggaran kebebasan beragama, 238 justru dilakukan oleh aktor negara, yang di mana tindakan paling tinggi dilakukan oleh negara ini adalah diskriminasi (71 tindakan).⁴⁸ Data tersebut di atas tentu saja menjadi catatan bagi pelaksana negara. Bahwa, fakta ada banyaknya aktor negara yang justru melakukan pelanggaran kebebasan beragama adalah fakta yang cukup memalukan. Pihak negara yang seharusnya bisa

⁴⁶ Komisi Nasional Hak Asasi Manusia Republik Indonesia, *LAPORAN TAHUNAN: Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan 2016*, hal. 17.

⁴⁷ Komisi Nasional Hak Asasi Manusia Republik Indonesia, *LAPORAN TAHUNAN: Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan 2016*, hal. 19.

⁴⁸ Kidung Asmara Sigit, *Pandemi Lahan Subur Diskriminasi dan Intoleransi*, dalam *setara-institut.org*, pada 06 April 2020, diakses pada 21 Juni 2021.

memberikan edukasi kepada masyarakat untuk menjunjung tinggi kebebasan, yang ada justru melakukan pelanggaran sendiri.

Bila penulis menganalisa data yang didapatkan dari Komnas HAM dengan data SETARA Institut, pelanggaran kebebasan beragama sama-sama masing terbanyak terjadi di Jawa Barat, dengan pelanggaran berupa perusakan tempat-tempat ibadah, yang parahnya, itu dilakukan oleh aktor-aktor orang pemerintahan.

Sementara itu Wahid Institut juga melaporkan data pelanggaran kebebasan beragama di Indonesia pada tahun 2018. Peristiwa pelanggaran tersebut terjadi sebanyak 192 peristiwa dan 276 tindakan. Kemudian berdasarkan wilayah, DKI Jakarta sebanyak 32 kasus, Jawa Barat 26 kasus, Jawa Timur 17 kasus, Banten 16 kasus, Aceh 14 kasus, Jawa Tengah 13 kasus, Sumatera Utara 12 kasus, Sumatera selatan 11 kasus, Jambi 8 kasus dan Riau 1 kasus.⁴⁹ Data ini sedikit berbeda dengan data terbaru SETARA Institut yang menempatkan Jawa Barat sebagai daerah dengan pelanggaran kebebasan beragama yang paling tinggi dibandingkan dengan daerah-daerah yang lainnya.

Adapun kasus yang terjadi yang dialporkan Wahid Institut yaitu pemidanaan berdasarkan keyakinan agama sebanyak 48 kasus, penyesatan keyakinan/agama sebanyak 32 kasus, pelarangan aktivitas 31 kasus, ujaran kebencian 29 kasus, pemaksaan beragama 18 kasus, pembatasan kegiatan ibadah 13 kasus, serangan fisik dan pemaksaan pentaatan terhadap agama masing-masing 11 kasus, pembakaran tempat ibadah dan serangan fisik masing-masing 8 kasus, pembiaran, penutupan tempat ibadah dan intimidasi masing-masing 8 kasus.⁵⁰ Dari data di atas, pelanggaran yang didasarkan pada tidak menghargai kebebasan dalam beragama dan berkeyakinan menjadi kasus yang sangat tinggi. Sehingga jelas bahwa pelanggaran kebebasan beragama di Indonesia masih sangat tinggi.

Adapun aktor pelanggar kebebasan beragama adalah; 138 dilakukan oleh institusi negara, dan 148 oleh non-negara. Kemudian korban berdasarkan aktor negara, yaitu sekelompok warga sebanyak 17 kasus, individu 10 kasus, JAI 15 kasus, ASN 14 kasus, Gereja Kristen 10 kasus, Pelajar 8 kasus, Aliran kepercayaan dan warga daring 7 kasus,

⁴⁹ Lihat Laporan Tahunan Wahid Indtitut dengan judul “Membatasi Para Pelanggar: Laporan Tahunan Kemerdekaan Beragama/Berkeyainan Wahid Foundation 2018”.

⁵⁰ Lihat Laporan Tahunan Wahid Indtitut dengan judul “Membatasi Para Pelanggar: Laporan Tahunan Kemerdekaan Beragama/Berkeyainan Wahid Foundation 2018”.

Paguyuban Sawunggaling 4 kasus dan LDII 3 kasus. Sedangkan korban aktor non-Negara, yaitu sekelompok warga 25 kasus, individu 12 kasus, JAI 11 kasus, tokoh publik 7 kasus, umat Kristen 6 kasus, warga daring dan pengurus masjid masing-masing 4 kasus, aliran kepercayaan, LDII dan anggota Banser masing-masing 3 kasus.⁵¹

Dari data-data pelanggaran tersebut di atas dapat disimpulkan setidaknya beberapa poin; pertama, pelanggaran kebebasan beragama paling banyak terjadi pada pelanggaran meyakini suatu keyakinan/agama tertentu. Kedua, pelanggaran banyak dilakukan oleh aktor negara, yang seharusnya memberi contoh toleransi. Dan ketiga, belum ada penanganan serius dari negara terhadap kasus-kasus yang penulis paparkan sejak tahun 2016 hingga 2020 tersebut di atas baik melalui data Komnas HAM maupun dari data lembaga-lembaga swadaya masyarakat

G. Murtad dan Hukumnya

Murtad dalam bahasa Arab berarti *riddah*. Secara bahasa artinya adalah kembali (kepada kejahiliah). Riddah dianggap sebagai perbuatan yang sangat keji jika dilakukan secara terus menerus hingga seseorang mati. Adapun riddah secara istilah putusannya seorang mukallaf (dewasa) atas keislamannya melalui jalan kufur, di mana ia melakukannya dalam keadaan tidak dipaksa oleh siapapun.⁵² Artinya jika jika perbuatan keluar dari agama Islam dilakukan oleh anak kecil, orang gila, atau seseorang yang dipaksa oleh orang lain untuk keluar dari agamanya maka tidak dinamakan dengan murtad/riddah.

Dalam konteks murtadnya seseorang, demikian bisa terjadi baik itu dengan perkataan yang secara jelas mengarah pada keluarnya ia dari agama Islam, memperolok-olok agamanya, menolak kebenaran dalil yang qath'i, menghalalkan sesuatu yang secara qath'i sudah haram, mengharamkan sesuatu yang secara qath'i sudah halal, dengan sengaja mengotori Al-Qur'an, melakukan ibadah kepada selain Allah, dan lain sebagainya yang itu dapat menjadikan seseorang kembali kepada agama semula atau telah keluar dari Islam.⁵³ Dalam pandangan hukum Islam, murtad dapat terjadi dalam berbagai bentuk, termasuk hal-hal yang

⁵¹ Lihat Laporan Tahunan Wahid Indtitut dengan judul "Membatasi Para Pelanggar: Laporan Tahunan Kemerdekaan Beragama/Berkeyainan Wahid Foundation 2018".

⁵² Zainuddin Ibn Abdul Azis Al-Malibari, *Fath Al-Mu'in*, terjemah Moch. Anwar, dkk, Bandung: Sinar Baru Algensindo, 1994, hal. 1549.

⁵³ Rahmat Hakim, *Hukum Pidana Islam (Fiqh Jinayah)*, Bandung: Pustaka Setia, 2000, hal. 103.

bahkan sekadar dalam tataran isyarat saja, dan secara jelas belum terucapkan.

Dalam kacamata hukum Islam, orang yang murtad dikenakan hukum yang sangat berat. Hal itu sebab orang yang murtad dapat dianaggap akan memecah belah dan menimbulkan perpecahan di tengah masyarakat. Untuk menghindari terjadinya peristiwa tersebut maka Islam membuat hukum yang cukup berat bagi orang yang murtad. Selain dianggapnya orang yang murtad tidak bisa mendapatkan warisan, hukum pernikahannya terputus, bahkan dalam Islam orang yang murtad arus dibunuh.

Imam Syafi'i misalnya menyatakan bahwa orang yang menukar agamanya kepada bukan agama Islam, maka darahnya adalah halal dan ia boleh dinunuh, kecuali ia sudah bertaubat dan beramal saleh. Demikian sebab dalam pandangan Islam agama yang diakui oleh Allah hanyalah agama Islam. Dan hanya agama Islam lah yang diterima di sisi Allah.⁵⁴ Artinya bagi Imam Syafi'i, orang yang berpindah memeluk agama selain Islam, dan sebelumnya sudah berislam, dianggap telah melakukan dosa yang sangat besar dan melecehkan agama, sehingga ia harus dihukum dengan hukum yang seberat-beratnya.

Besarnya hukuman bagi orang yang murtad dikonfirmasi oleh beberapa nash baik Al-Qur'an maupun di dalam hadits Nabi. Beberapa di antaranya adalah sebagai berikut:

QS. Al-Baqarah 2/: 217:

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ فِيهِ قُتِلَ فِيهِ كَبِيرٌ وَ صَدٌّ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ وَ كُفْرٌ بِهِ وَ
 الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَ إِخْرَاجِ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَ الْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَ لَا يَزَالُونَ
 يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنْ اسْتَطَاعُوا وَ مَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَ هُوَ
 كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ وَ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا
 خَالِدُونَ

“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,

⁵⁴ M.K. Bakri, *Hukum Pidana dalam Islam*, Solo: Ramadhani, 1982, hal. 85.

(menghalangi masuk) Masjidilharam dan mengusir penduduknya dari sepenulisrnya, 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.”

Disebutkan juga di dalaama QS. An-Nisa 4/: 137 Allah berfirman:

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ أَزْدَادُوا كُفْرًا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيُعْفِرْ لَهُمْ وَ لَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا

“Sesungguhnya orang-orang yang beriman kemudian kafir, kemudian beriman (pula), kemudian kafir lagi, kemudian bertambah kekafirannya, maka sekali-kali Allah tidak akan memberi ampunan kepada mereka, dan tidak (pula) menunjuki mereka kepada jalan yang lurus.”

Apa yang dikatakan dengan murtad sebagaimana di atas disinggung adalah bisa dalam bentuk perbuatan, perkataan, atau i'tiqad. Yang dimaksudkan dengan perbuatan misalnya mengangggap sesuatu yang jelas keharamannya dengan mengangggapnya sebagai perbuatan yang halal atau sebaliknya. Misalnya, seseorang menyembah matahari atau melakukan perbuatan zina dan mengangggap keduanya sebagai perbuatan yang halal. Padahal dalam Islam kedua perbuatan tersebut jelas-jelas merupakan perbuatan haram. Adapun dalam bentuk ucapan ialah seperti mengatakan bahwa Allah memiliki anak dan mengangggap pernyataan itu sebagai kebenaran. Adapun I'tiqad adalah menyatakan dalam hati, misalnya meyakini bahwa alam ini langgeng, sedangkan Allah tidak.⁵⁵

Adapun hukuman murtad yang disebutkan di dalam beberapa hadits Nabi Muhammad SAW adalah di antaranya sebagai berikut:

Riwayat Ibn Majjah, hadits ke 2535:

⁵⁵ Topo Santoso, *Membumikan Hukum Pidana Islam*, Jakarta: Gema Insani, 2003, hal. 31-32.

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الصَّبَّاحِ قَالَ: أَنْبَأَنَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ، عَنْ أَيُّوبَ، عَنْ عِكْرِمَةَ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ»⁵⁶

“Menceritakan kepada penulis Muhammad Ibn Shobbah ia berkata: menceritakan kepada penulis Sufyan Ibn ‘Uyaynah, dari Ayyub, dari Ikrimah, dari Ibn Abbas ia berkata, Rasulullah bersabda: barang siapa yang mengganti agamanya maka bunuhlah ia.”

Riwayat As-Syafi’i:

أَخْبَرَنَا ابْنُ عُيَيْنَةَ، عَنْ أَيُّوبَ بْنِ أَبِي تَمِيمَةَ، عَنْ عِكْرِمَةَ قَالَ: لَمَّا بَلَغَ ابْنُ عَبَّاسٍ أَنَّ عَلِيًّا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حَرَّقَ الْمُرْتَدِّينَ وَالزَّانِدَةَ قَالَ: لَوْ كُنْتُ أَنَا لَمْ أُحَرِّقْهُمْ وَلَقَتَلْتُهُمْ؛ لِقَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ». وَمَنْ أُحَرِّقْهُمْ لِقَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ أَنْ يُعَذَّبَ بِعَذَابِ اللَّهِ»⁵⁷

“Ibn ‘Uyaynah menceritakan kepada penulis, dari Ayyub Ibn Abi Tamimah, dari Ikrimah ia berkata: ketika In Abbas menyampaikan bahwa Ali RA pernah akan membakar orang-orang Murtaad yang Zindiq, ia berkata: Tidak kulakukan demikian kepada kalian kecuali karena Rasulullah bersabda: “barang siapa yang mengganti agamanya maka bunuhlah ia. Dan aku tidak membakar mereka karena sabda Rasulullah SAW: tidak selayaknya bagi seseorang diazab dengan azab Allah.”

Riwayat As-Syafi’i yang lain:

أَخْبَرَنَا الثَّقَفِيُّ وَهُوَ يَحْيَى بْنُ حَسَّانَ عَنْ حَمَّادٍ، عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ أَبِي أُمَامَةَ بْنِ سَهْلٍ، عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عَفَّانَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: " لَا يَجِلُّ

⁵⁶ Abdullah Muhammad Ibn Yazid Ibn Majjah Ar-Rabi Al-Qazwimini Ibn Majjah, *Al-Musnad*, Beirut: Maktabah Al-Ilmiyyah, t.th, jilid. 2, hal. 848.

⁵⁷ Abu Abdillah Muhammad Ibn Idris As-Syafi’i, *Al-Musnad*, Libanon: Dar Al-Penulisb Al-‘Ilmiyyah, t.th, jilid. 2, hal. 320.

دَمٌ أَمْرِي إِلَّا مِنْ إِحْدَى ثَلَاثٍ: كُفْرٍ بَعْدَ إِيمَانٍ، أَوْ زِنًا بَعْدَ إِحْصَانٍ، أَوْ قَتْلِ نَفْسٍ بَعِيرٍ
 " 58
 نَفْسٍ

“Yahya Ibn Hassan menceritakan hadits tsiqqah dari Hammad, dari Yahya Ibn Sa’id, dari Abi Umamah ibn Hasl, dari Usman Ibn Affan RA, bahwa sesungguhnya Rasulullah SAW bersabda: tidaklah halal darah seseorang kecuali karena salah satu dari tiga perkara; yaitu kufur setelah ia iman, zina setelah ia meneikah, dan membunuh jiwa tanpa alasan syar’i.

Sedangkan nash yang menegaskan bahwa orang yang murtad bisa menyebabkan seseorang tidak mendapatkan harta warisan adalah dari Imam Muhammad Ibn Ali Ar-Rahabi, dalam Matn Ar-Rahabiyyah:

وَيَمْنَعُ الشَّخْصُ مِنَ الْمِيرَاثِ... وَاحِدَةً مِنْ عِلَلِ ثَلَاثُ رِقٌّ وَقَتْلٌ وَاحْتِلَافٌ دِينٍ... فَافْهَمْ
 فَلَيْسَ الشُّكُّ كَالْيَقِينِ⁵⁹

“Yang mencegah seseorang mendapatkan warisan adalah satu dari tiga alasan, yakni budak, yang membunuh, dan yang berbeda agamanya. Maka pahamiilah sebab keraguan tak sama dengan keyakinan”.

Dari penjelasan ayat-ayat Al-Qur’an dan hadits di atas sangat jelas bahwa di dalam nash-nash Islam orang yang murtad atau keluar dari agama Islam memiliki konsekuensi hukum yang sangat berat. Selain ia tidak mendapatkan warisan, pernikahannya batal, orang yang murtad juga harus dibunuh. Kedua sumber utama dalam Islam itu mengharuskan dibunuhnya nyawa seseorang yang telah meninggalkan Islam karena dianggap telah meremehkan agama. Seperti dikatakan oleh Ibn Taimiyyah bahwa hukuman mati orang-orang yang murtad disebabkan karena ia telah mencela Allah dan Rasul-Nya. Para ulama pun telah bersepakat bahwa hukuman bagi orang-orang yang telah mencela Allah dan Rasul-Nya tidak lain kecuali harus dibunuh.⁶⁰

⁵⁸ Abu Abdillah Muhammad Ibn Idris As-Syafi’I, *Al-Musnad*, jilid. 1, hal. 164.

⁵⁹ Muhammad Ibn Ali Ar-Rahabi, *Matn Rahabiyyah*, Semarang: Toha Putra, t.th, hal. 10.

⁶⁰ Ibrahim Ibn Amir Ar-Ruhaili, *Sikap Ahlussunnah wal Jama’ah terhadap Ahli Bid’ah dan Pengikut Hawa Nafsu*, Bandung: Darul Falah, 2019, hal. 180.

Namun meskipun demikian, orang Islam disunnahkan untuk mengingatkan dan berdakwah kepada orang-orang yang murtad tersebut. Orang Islam menyampaikan dengan diberinya waktu selama tiga hari untuk bertaubat. Jika ia bertaubat dalam tempo waktu itu maka ia harus mengucapkan kembali dua kalimat syahadat.⁶¹ Namun jika tidak mau bertaubat maka harus dikenai hukuman sebagaimana dijelaskan di atas. Konsekuensi hukuman harus ia dapatkan sebagai orang yang telah meninggalkan agama Allah.

Namun meskipun demikian tidak semua ulama berpandangan sebagaimana hukuman-hukuman berat di atas. Muhammad Salthut misalnya berpandangan bahwa orang yang murtad tidak dikenai hukum dibunuh sebagaimana disebutkan dalam nash-nash keislaman. Hukuman orang yang murtad diserahkan kepada Allah SWT, tidak ada sanksi di dunia untuknya. Sebab maksud QS. Al-Baqarah 2/: 217 adalah bahwa orang yang murtad maka sia-sialah semua amal kebajikannya di dunia. Dan label kekafiran serta harus dibunuhnya orang kafir bukan ditujukan kepada orang yang murtad, akan tetapi kepada orang-orang kafir yang telah menyerang orang Islam dalam peperangan.⁶² Artinya, bagi Syaltut, hukuman ini tidak berlaku bagi orang-orang yang keluar dari Islam dalam konteks di dunia.

Cendekiawan Muslim yang juga menolak hukuman mati bagi orang yang murtad adalah Syaikh Ali Jum'ah. Menurutnya, hukuman mati bagi orang yang murtad adalah tidak berkaitan dengan akidah an sich. Maksud nash-nash yang menyatakan bahwa orang yang murtad harus dibunuh bukan karena kemurtadannya saja, namun lebih dari itu sebab juga melakukan penghinaan terhadap komunitas agama yang ditinggalkan, yang menurut undang-undang manapun, demikian memang dilarang.⁶³ Bagi Jum'ah, hukuman mati bagi orang yang murtad tidak bermakna umum/universal. Akan tetapi hanya dalam konteks orang-orang yang selain keluar dari agamanya ia juga menghina dan merendahkan agama yang ditinggalkannya itu.

Sebagaimana Syaikh Ali Jum'ah, M. Quraish Shihab pun demikian. Beliau memasukkan anggapan bahwa semua orang murtad dalam kondisi dan cara bagaimana pun harusdibunuh adalah ajaran Islam yang sering disalahpahami dan perlu diluruskan. Menurut beliau,

⁶¹ Muhammad Ibn Qassim Al-Ghazy, *Terjemah Fath Al-Qarib*, terjemah Ahmad Sunarto, Surabaya: Penerbit Al-Hidayah, 1992, hal. 172.

⁶² Muhammad Syaltuth, *Al-Islam 'Aqidah wa Syariah*, Kairo: Dar Al-Qalam, 1994, hal. 338.

⁶³ Ali Jum'ah, *Al-Bayan Lima Yusyghil Al-Adzan*, hal. 81-83.

kemurtadan yang bisa saja menggoyahkan sendi-sendi kehidupan masyarakat ialah manakala diucapkan secara terang-terangan. Pernyataan demikian akan meemengaruhi masyarakat Muslim, apalagi bagi mereka yang imannya belum kuat. Andaisaja orang yang murtad itu hanya mengatakan pada dirinya maka kerugiannya hanya ada pada dirinya dan tidak bagi orang Islam secara meluas. Namun meski demikian, menurut beliau, orang yang murtad tetap harus diberikan kesempatan untuk bertaubat, sebagai prinsip menegakkan tujuan syariat Islam, yaitu menjaga agama (*hifz ad-din*).⁶⁴ Bagi Shihab, kekeliruan memahami hukuman mati karena memaknai hukuman tersebut kedalam konteks universal, yaitu murtad dalam kondisi dan keadaan apapun, termasuk murtad yang dilakukan dengan sembunyi-sembunyi tanpa menyatakannya di depan publik.

⁶⁴ M. Quraish Shihab, *Islam yang Disalahpahami: Menepis Prasangka, Mengikis Kekeliruan*, hal. 100-101.

BAB III

TAFSIR AT-TAHRÎR WA AT-TANWÎR DAN AYAT-AYAT KEBEBASAN BERAGAMA SERTA TAFSIRNYA

A. Thâhir Ibn ‘Âsyur

1. Sekilas Biografi

Nama lengkap Ibn ‘Âsyûr yaitu Muhammad Thâhir Ibn Muhammad At-Thâhir Ibn Muhammad Ibn Muhammad Al-Syâdzilî Ibn Al-Qâdiri Ibn ‘Âsyûr. Sebagian ulama meringkas nama beliau dengan sebutan Muhammad At-Thâhir Ibn Muhammad Ibn Muhammad At-Thâhir ‘Âsyûr.¹

Beliau merupakan seseorang yang lahir dari rahim seorang wanita yang salihah bernama Fatimah² yang juga merupakan putri Perdana Menteri Al-‘Azis. Nasab ini juga yang kemudian ikut membentuk dan menjadikan ‘Âsyûr sebagai seseorang yang ahli dalam bidang agama dan bidang-bidang yang lainnya.

¹ Muḥammad Ḥusain, *Al-Tanzîl Al-Maqâshidi ‘Inda Al-Imâm Muḥammad Thâhir Ibn ‘Âsyûr fi Kitâbihî Maqâshid Al-Syari’ah Al-Islâmiyyah*, Al-Jazâ’ir: Al-Jâmi’ah Al-Jazâ’ir, 2005, hal. 24.

² Muḥammad Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *Alaisa Al-Subḥ bi Al-Qarîb*, Kairo: Dâr Al-Salâm, 2006, hal. 7.

Ibn ‘Âsyûr sendiri lahir di kota Al-Marasiy yang berada di pinggiran Ibukota Tuniria. Ia lahir pada bulan Jumadil ‘Ula tahun 1296 H yang bertepatan dengan September tahun 1879. Ia memiliki seorang kakek dari Ibu yang merupakan seorang Perdana Menteri dan kakek yang berasal dari ayahnya merupakan ulama. ‘Âsyûr merupakan orang yang lahir dalam keluarga yang sarat dengan keilmuan. Bahkan, keluarganya dibangsakan sebagai keluarga yang masih bernasab kepada Ahl Al-Bait Rasulullah.³ Artinya, bukan suatu hal yang mengherankan jika kemudian ‘Âsyûr menjadi seseorang yang pandai dalam banyak bidang keilmuan Islam.

Keluarga ‘Âsyûr pada mulanya berpindah dari satu daerah ke daerah lain. Mulanya mereka tinggal di Andalusia dan kemudian pindah ke kota Sala, Maroko (Maghrib). Hingga beberapa tahun kemudian beliau berpindah ke Tunisia.⁴ ‘Âsyûr kecil lama hidup bersma kakeknya. Kedua orang tuanya menginginkan agar dia memiliki kepandaian dan kecerdasan sebagaimana kakek-kakeknya baik yang menjadi perdana menteri (dari jalur ibu) maupun kakek yang menjadi ulama (dari jalur ayah).⁵ Kedua orang tuanya sudah mempersiapkan ‘Âsyûr untuk menjadi pengganti kakeknya itu kelak. Sehingga nama keluarganya selalu terjaga nama baiknya.

Apa yang diinginkan dan dicita-citakan oleh kedua orang tuanya kemudian terwujud setelah ‘Âsyûr mengenyam pendidikan di Al-Zaytunah. Bahkan kelak

³ Mani’ Abd Al-Halim Mauhmud, *Metodologi Tafsir; Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir*, terjemah Faisal Saleh Syahdianur, Jakarta: PT. Karya Grafindo, 2006, hal. 33.

⁴ Dari mulai di Tunisia ini Ibn ‘Âsyûr mulai banyak belajar fikih Islam mazhab Imam Maliki. ‘Âsyûr banyak memiliki guru yang berasal dari Mazhab Maliki. Bahkan, ‘Âsyûr pernah menjadi salah satu jabatan Mufti Maliki pada tahun 1933 M, Lihat: Ahmad Sya’roni, “*Maqâshid Al-Syari’ah* dalam Nalar Ilmiah Thâhir Ibn ‘Âsyûr”, dalam *Tugas Mata Kuliah Ushul Fiqh, Universitas Islam Indonesia*, hal. 5.

⁵ Mani’ Abd Al-Halim Mauhmud, *Metodologi Tafsir; Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir*, terjemah Faisal Saleh Syahdianur, hal. 313.

ia akan mendapatkan kedudukan untuk mengabdikan di universitas Zaytunah. Apa yang dilakukan olehnya bukan bertujuan untuk mencari materi, akan tetapi murni keilmuan dan amanah keilmuan. ‘Âsyûr merasa lebih leluasa untuk mengakses banyak referensi-referensi keilmuan di perpustakaan universitas tersebut di mana merupakan warisan generasi tua dari para cendekiawan serta merupakan perpustakaan yang masyhur di dunia.⁶ Dari sini dapat dipahami bahwa kecintaan Ibn ‘Âsyûr pada keilmuan sangat tinggi. Pengabdian yang diamanahkan kepadanya dimanfaatkan untuk mengabdikan kepada keilmuan baik untuk pengembangan diri maupun untuk Mahasiswa yang diajarnya.

Bukti keberhasilan Ibn ‘Âsyûr setidaknya dapat dilihat dari proses belajar dan amanah-amanah yang diembannya setelah selesai menjalankan pendidikan dan karya-karyanya yang sangat beragam. Ibn ‘Âsyûr menulis salah satu penulisan yang sangat masyhur yaitu *Al-Maqâshid al-Syarî’ah Al-Islâmiyyah*.

2. Pendidikan

Ibn ‘Âsyûr merupakan Cendekiawan Islam yang sejak kecil sudah ditempa dengan keilmuan-keilmuan Islam. Pendidikannya dimulai dari dalam keluarganya di mana beliau belajar baik kepada kedua orang tuanya maupun kepada kakeknya. Bahkan, dengan keluarganya itu ‘Âsyûr kecil yaitu pada umur yang ke enam bisa sampai menghafal Al-Qur’an 30 Juz.⁷ Tidak lama kemudian ‘Âsyûr mampu menghafal Al-Ajurûmiyyah dengan sangat baik.⁸ Pada umur yang ke-14, ‘Âsyûr baru menjadi murid di Universitas Zaitunah. Di sana, ‘Âsyûr

⁶ Mani’ Abd Al-Halim Mauhmud, *Metodologi Tafsir; Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir*, terjemah Faisal Saleh Syahdianur, hal. 314.

⁷ Faizah Ali Sibromalisi, “Telaah Tafsir At-Tahrîr wa At-Tanwîr”, dalam *Makalah Ilmiah Pribadi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta*, hal. 2.

⁸ Balqâsim Al-Ghâzy, *Syaikh Al-Jâmi’ Al-‘Azim Muḥammad Thâhir Ibn ‘Âsyûr: Hayah wa Asaruh*, Beirut: Dâr Ibn Ḥazm, 1417 H/1996 M, hal. 37.

muda mulai banyak menjajaki keilmuan Islam, seperti fikih, ushul fikih, bahasa Arab, hadits, sejarah, dan ilmu-ilmu waris.⁹ Dengan dasar-dasar keilmuan yang dimilikinya itu, ditambah dengan sudah menghafal Al-Qur'an, membuat 'Âsyûr lebih muda untuk masuk ke Universitas Zaytunah. Bahkan, 'Âsyûr, setelah masuk ke universitas, tidak saja dikenal sebagai anak yang cerdas, tetapi pandai dalam memebri kritik terhadap dosen maupun dengan sahabat-sahabatnya saat diskusi.

Ketika 'Âsyûr belajar di Universitas Zaytunah tidak menjadikan dahaga keilmuannya terpenuhi dengan maksimal. 'Âsyûr ketika di rumah maupun di luar jam belajar rajin membaca tafsir dan bahkan ia menghafal Al-Milal wa An-Nihal dan syair-syair Arab. Keilmuan ini semua yang membentuk pribadi 'Âsyûr menjadi seorang ulama yang menguasai berbagai bidang keilmuan. Ibn 'Âsyûr meraih gelar sarjana pada tahun 1317 H/1899 M. Kemudian pada tahun 1320/1903 M beliau diangkat sebagai guru di almamaternya.¹⁰ Kemantapan ilmu yang nantinya membentuk 'Âsyûr sebagai seseorang yang ahli dalam berbagai bidang agama ditempuhnya baik secara formal melalui pembelajaran di Universitas Zaytunah dan menempa dirinya sendiri dengan banyak membaca referensi-referensi keislaman lainnya dengan tanpa mengenal lelah.

3. Guru-guru dan Murid-murid

Sebagai pribadi yang banyak menguasai keilmian, Ibn 'Âsyûr memiliki banyak guru yang menjadi tempatnya mendapatkan keilmuan, khususnya keilmuan Islam.

⁹ Khâlid Ibn Aḥmad Al-Zahrânî, *Mauqif Al-'Thâhir Ibn 'Âsyûr min Al-Imâmiyyah Al-Itsna 'Asy'ariyyah*, Markâz Al-Maghrib Al-'Araby Al-Dirâsah wa Al-Tadrîb, 2010, hal. 43.

¹⁰ Muḥammad Nabil Ganâyim, *Qawâ'id Al-Maqâshidiyyah 'Inda At-'Thâhir Ibn 'Âsyûr*, UK: Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 2013, hal. 100.

Beberapa guru beliau adalah sebagai berikut:

- 1) Syaikh Abd Al-Qâdir At-Tâmimy
- 2) Syaikh Muhammad Al-Nakhaly
- 3) Syaikh Muhammad Al-Dari'iy
- 4) Syaikh Muhammad Saleh Al-Syarîf
- 5) Syaikh Umar Ibn 'Âsyûr
- 6) Syaikh Muhammad An-Najar
- 7) Syaikh Muhammad At-Thâhir Ja'far
- 8) Syaikh Jamal Ad-Dîn
- 9) Syaikh Muhammad Sâlih Al-Syahîd
- 10) Syaikh Sâlim Buhâjib
- 11) Syaikh Muhammad Al-'Azîs Bu'âthur

'Âsyûr kepada guru-gurunya tersebut tidak hanya belajar. Ia juga menuliskan catatan-catatan hikmah berisi tata krama, etika, dan mutiara-mutiara hikmah, yang kelak akan ia hadiahkan untuk cucunya. 'Âsyûr belajar kepada guru-gurunya tersebut dengan lahir batin. Tidak hanya menimba ilmunya secara intelektual, tetapi juga secara spiritual.¹¹ Keilmuan yang dimiliki oleh 'Âsyûr sangat jelas. Bahwa, beliau benar-benar mempelajari ilmu-ilmu keislaman tersebut secara nyata.

Sedangkan beberapa murid beliau di antaranya adalah sebagai berikut:

- 1) Syaikh Muhammad Al-Fadhil Ibn 'Âsyûr
- 2) Syaikh Abd Al-Humaid Ba'idrus
- 3) Syaikh Al-Fadhil Muhammad Al-Syâdzilî Al-Naifur
- 4) Syaikh Muhammad Al-Habib bin Al-Kuhjah.¹²

¹¹ Muḥammad Thâhir Ibn 'Âsyûr, *Kasyf Al-Mughatta min Al-Ma'âni wa Alfaz al-Wâqi'ah fi Al-Muwattha*, Cairo: Dâr Al-Salâm, 2006, hal. 7.

¹² Khâlîd Ibn Aḥmad Al-Zahrânî, *Mauqif Al-'Thâhir Ibn 'Âsyûr min Al-Imâmiyyah Al-Itsna 'Asy'ariyyah*, hal. 32-34.

4. Karir

Mengetahui jejak intelektual seseorang dalam kajian akademik merupakan sesuatu yang sangat urgen. Sehingga dari situ bisa diambil fakta-fakta khususnya yang terkait dengan keilmuan yang digeluti dan dilakukan olehnya. Sebagaimana di atas disebutkan, pasca selesai dari Universitas Zaytunah, Ibn ‘Âsyûr diangkat menjadi seorang guuru di almamaternya tepatnya pada tahun 1904 M. Bahkan, karena ketajamannya dalam bahasa Arab, ia kemudian diangkat menjadi seorang anggota lembaga bahasa Arab di Cairo pada tahun 1955.¹³ Karir perdananya di dunia pendidikan begitu cepat. Tidak lama setelah ia lulus dari tempatnya belajar langsung diangkat menjadi seorang pengajar. Ini membuktikan bahwa keilmuan yang dimiliki oleh ‘Âsyûr sangat tinggi.

Selain jabatan di atas, Ibn ‘Âsyûr dalam perjalanan karirnya banyak mengemban amanah kedudukan yang bergengsi yang jarang didapat oleh seseorang setingkat Ibn ‘Âsyûr, beberapa di antaranya adalah sebagai berikut:

- 1) Ketua Panitia pembuatan katalog Perpustakaan Al-Sadiqiyah (1327 H)
- 2) Anggota Majelis Idaroh Al-Jami’ah Al-Khalduniyyah (1323 H)
- 3) Wakil Pemerintah bagian penelitian ilmiah di Universitas Zaytunah (1325 H)
- 4) Ketua Anggota Majelis Al-Auqaf (1328 H)
- 5) Qadhi (1331 H)
- 6) Ketua Qadhi Maliki pada Majelis Al-Syar’i (1332 H)
- 7) Mufti Mazhab Maliki (1341 H)
- 8) Syaikh di Universitas Zaytonah (1351 H)
- 9) Rektor Universitas Zaytunah (1375 H)
- 10) Anggota Majma Al-Lughah Al-‘Arabiyyah di Mesir (1950 M)

¹³ Faizah Ali Sibromalisi, “Telaah Tafsir At-Tahrîr wa At-Tanwîr”, dalam *Makalah Ilmiah Pribadi UIN Syarifl Hidayatullah Jakarta*, hal. 3.

- 11) Delegasi pertemuan cendekiawan Muslim dengan orientalis-orientalis di Istanbul (1951 M), dan
- 12) Anggota Majma Al-Lughah Al-‘Arabiyyah di Damskus (1955 M).¹⁴

Karir Ibn ‘Âsyûr baik dalam keilmuan maupun di pemerintahan cukup jelas banayaknya. Penulis menyimpulkan bahwa cita-cita dan misi Ibn ‘Âsyûr sangat mulia, yaitu mempelajari ilmu bukan hanya untuk kepentingan dirinya, tetapi juga untuk masyarakat nasionalnya (Tunisia).

5. Kehidupan Sosial

Mengetahui kehidupan sosial seorang tokoh merupakan satu hal yang sangat urgen untuk mengetahui pemikiran tokoh tersebut terhadap suatu tema tertentu. Sebab kondisi sosial masyarakat juga ikut membentuk pemikiran seseorang. Pada sub bab ini akan dijelaskan potret kehidupan sosial politik Ibn ‘Âsyûr semasa masih hidup.

Saat Ibn ‘Âsyûr beranjak dewasa, negara-negara Islam pada umumnya sedang mengalami jajahan pengaruh, budaya dan militer Barat. Orang Barat seperti Perancis, tahu betul bahwa kekuatan umat Islam terletak pada dua hal, taat pada ajarannya yang menjauhi orang kafir dan mengedepankan kesatuan negara Islam.¹⁵ Dari sini kemudian orang-orang Perancis mencari celah kelemahan orang Islam dengan membuat senitmen-sentimen terkait agama dan keagamaan di tengah masyarakat Tunisia.

Pada saat itu Tunisia masih berada dalam wilayah kekuasaan Turki Usmani yang dijajah oleh Perancis.

¹⁴ Muḥammad Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *Syarkh Al-Muqaddimah Al-Adabiyyah li Al-Marzûqi ‘alâ Dîwan Al-Ḥamasyah li Abî Tamâm*, Riyâdh: Maktabah Dâr Al-Minhaj, 2008, hal. 16-17.

¹⁵ Khâlîd Ibn Aḥmad Al-Zahrânî, *Mauqif Al-’Thâhir Ibn ‘Âsyûr min Al-Imâmiyyah Al-Itsna ‘Asy’ariyyah*, hal. 37-38.

Bahkan pemerintah pada saat itu tak berkulit karena ditekan dengan isu-isu yang murahan. Pada saat itu kondisi negara amburadul, korupsi merajalela, dan simpanan negara habis untuk membayar utang luar negeri. Selain itu pengangguran juga meluas ke banyak tempat. Begitu juga banyak terjadi pemalakan, perampasan, dan rebutan kekuasaan. Begitu juga kebodohan merebak, anarkhisme meluas, dan ekonomi sangat memburuk. Bahkan, perdana menteri Mustafa Ibn 'Iyad membawa uang negara hasil pajak keluar dan kaburr ke Perancis.¹⁶ Kondisi Tunisia benar-benar berada dalam tekanan dan fakta lapangan yang sangat menyiksa warganya.

Setelah selesai merebut kebebasan, Tunisia diminta oleh seorang pengacara dan autocrat yang bernama Habib Burguiba. Burguiba sangat meyakini bahwa perkembangan negara dan kemajuannya dapat diraih hanya dengan mengejar Eropa terlebih dalam hal penghormatan terhadap tata norma sosial. Kebijakannya pada saat itu adalah membuat undang-undang hukum keluarga bernama *Majallat al-Ahwal ash-Shahsiyah* (MAS) atau *Code of Personal Status Law* (CPS) di tahun 1957. Kemudian juga pada tahun 1960 ia mengabarkan keputusan pencabutan kurikulum agama dari Universitas Zaytouna, selain itu juga ia membuat kebijakan ekstrim, yaitu ia menasionalkan peraturan wakaf, membatasi pemakaian jilbab bagi perempuan, dan melarang orang Islam berpuasa Ramadhan agar daya produksi semakin meningkat.¹⁷ Keputusan-keputusan Burguiria ini nampak hendak memisahkan pern agama dengan negara. Urusan spiritual tidak ada kaitannya dengan kemajuan suaru negara.

Kekuasaan yang dipimpin oleh Burguiba ini fokus pada pembangunan terarah dan penguatan negara dari

¹⁶ Rachid Ghannauchi Tamimi, *A Democrat Within Islamism*, US: Cambridge University, 2010, hal. 10.

¹⁷ Rachid Ghannauchi Tamimi, *A Democrat Within Islamism*, US: Cambridge University, 2010, hal. 11

sisi fisiknya. Meski pada perkembangnya demikian itu mengalihkan perhatian publik pada proses suksesi, pembatasan kekuasaan, dan isu-isu demokrasi. Masalah demi masalah timbul dalam kepemimpinannya. Ia merespon masalah krisis ekonomi dengan menghapus sistem ekonomi sosialis serta memecat Menteri Pembangunan. Namun alih-alih mengorientasikan ke sistem liberalis, sistem itu justru menguntungkan pemilik modal dan menyengsarakan para pekerja. Akibatnya mulai muncul isu-isu penegakkan demokrasi di negara itu.¹⁸

Lebih dari itu bahkan Burguiba pada tahun 70-80an dikenal sebagai pemimpin yang sangat diktator. Sehingga kemudian ia dikritik oleh berbagai elemen masyarakat seperti elit Serikat Kerja Tunisia, kelompok Muslim, dan elit Regine. Puncaknya, pada tahun 197 Burguiba dikudeta oleh kawanannya Mahasiswa dan tidak lama kemudian diangkat pemimpin baru, yaitu Ben Ali yang menjadi pemangku kekuasaan Tunisia.¹⁹

Pasca Burguiba ditumbangkan, kepemimpinan di Tunisia mulai agak normal. Bersamaan dengan itu, Asyur mengajukan pengajuan kepada Burguiba agar Tunisia kembali menggunakan sistem negara Islam. Namun gagasannya itu kemudian ditolak oleh Burguiba dan membuatnya dicopot dari kedudukannya menjadi Syaikh Universitas Zaytunah. Hingga akhirnya, ‘Âsyûr pun mundur dari kedudukan tersebut dan ia memilih fokus untuk merampungkan karya tafsirnya; *At-Tahrîr wa At-Tanwîr* hingga selesai.²⁰ ‘Âsyûr memilih untuk fokus pada pengembangan keilmuan dan amanah akademiknya melalui jalan individu.

¹⁸ Nettler Cooper dan Mahmood, *Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Responds*, t.th, hal. 142.

¹⁹ Esposito John L, Tokoh Kunci Gerakan Islam Kontemporer, terjemah Sugeng Hariyanti, dkk, Jakarta: PT Gramedia Pustaka, 2007, hal. 110.

²⁰ Suanrto, “Diskursus Poligami Perspektif Ibn ‘Âsyûr dalam Penulis Maqashid Al-Syariah Al-Islâmiyyah”, dalam *Misykat*, Vol. 04, No. 02, Tahun 2019, hal. 173.

6. Corak Pemikiran

Ibn ‘Âsyûr merupakan salah satu cendekiawan Muslim kontemporer. Berbagai gagasan pemikirannya telah banyak menginspirasi masyarakat Muslim. Berikut ini beberapa pemikiran Ibn ‘Âsyûr:

a. *Maqâshid al-Syarî’ah*

Konsep *Maqâshid al-Syarî’ah* pada dasarnya banyak digagas oleh banyak tokoh, tidak hanya Ibn ‘Âsyûr. Namun demikian, corak *Maqâshid al-Syarî’ah*-nya berbeda dengan pandangan yang lain. Ibn ‘Âsyûr membagi *maqâshid al-syarî’ah* menjadi dua jenis, yaitu *Maqâshid al-Syarî’ah ‘âmmah*, dan *Maqâshid al-Syarî’ah al-khâssah*.

Ibn ‘Âsyûr kemudian mendefinisikan *Maqâshid al-Syarî’ah ‘âmmah* ialah hikmah-hikmah yang dibuat oleh Allah (syariat) terhadap semua syariat atau sebagiannya, dengan sekiranya tidak terkhususkan pada jenis yang khusus di dalam syariat Islam.²¹ ‘Âsyûr membagi *Maqâshid al-Syarî’ah ‘âmmah* kepada enam jenis, yaitu sebagai berikut:

Pertama, Fitrah (*fitroh*). Fitrah adalah bawaan, bahwa agama adalah apapun yang Allah wujudkan untuk manusia secara lahir maupun batin. Dalam diri manusia, fitrah merupakan sesuatu yang ada dalam diri manusia di mana sehendaknya manusia dapat menjauhi dari hal-hal yang dapat membahayakan dirinya.²² ‘Âsyûr mendasari fitrah ini dengan QS. Ar-Rûm 30/: 30:

²¹ Muḥammad Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *Maqâshid Al-Syarî’ah Al-Islâmiyyah*, Qatar: t.p, 2004, hal. 165.

²² Muḥammad Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *Maqâshid Al-Syarî’ah Al-Islâmiyyah*, jilid. 3, hal. 179.

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

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

Kedua, *Toleransi (samâḥah)*. Prinsip ini artinya adalah sikap di antara sulit dan mengnggap mudah. Prinsip ini juga bermakna seimbang, adil, dan moderat. ‘Âsyûr menegaskan bahwa toleransi adalah fitrah manusia yang pada dasarnya manusia selalu ingin sesuatu yang mudah.²³ ‘Âsyûr mendasari prinsip ini dengan QS. Al-Baqarah 2/: 143:

وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ۗ وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعِ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَىٰ عَقْبَيْهِ ۗ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ ۗ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ

Dan demikian pula Kami telah menjadikan kamu (umat Islam) "umat pertengahan" agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia dan agar Rasul (Muhammad) menjadi saksi atas (perbuatan) kamu. Kami tidak menjadikan kiblat yang (dahulu)

²³ Muḥammad Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *Maqâshid Al-Syari’ah Al-Islâmiyyah*, jilid. 3, hal. 139.

kamu (berkiblat) kepadanya melainkan agar Kami mengetahui siapa yang mengikuti Rasul dan siapa yang berbalik ke belakang. Sungguh, (pemindahan kiblat) itu sangat berat, kecuali bagi orang yang telah diberi petunjuk oleh Allah. Dan Allah tidak akan menyia-nyiakan imanmu. Sungguh, Allah Maha Pengasih, Maha Penyayang kepada manusia.

Ketiga, *Kesetaraan (musâwâ)*. Prinsip ini bermaksud bahwa seluruh manusia dan alam semesta adalah sama. Tidak boleh ada ketimpangan di antara semuanya sebab adala makhluk-makhluk Allah. Prinsip ini masih sejalan dengan prinsip fitrah bahwa, dalam diri manusia pada dasarnya meakini bahwa semua ciptaan Allah adalah sama.²⁴ ‘Âsyûr mendasari prinsip ini dengan QS. Al-Hujurât 59/: 10: *إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ*
Sesungguhnya orang-orang mukmin itu bersaudara, karena itu damaikanlah antara kedua saudaramu (yang berselisih) dan bertakwalah kepada Allah agar kamu mendapat rahmat.

Keempat, menjaga kerusakan (*syâdz adz-dzirâ’i*). Prinsip ini artinya ialah membatalkan sesuatu karena berpotensi menimbulkan kerusakan. Atau membatalkan sesuatu yang pada asalnya dibolehkan namun karena ada alasan tertentu menjadi tidak dinolehkan.²⁵ Prinsip ini penting agar manusia juga berhati-hati dalam menerapkan suatu hukum Islam. Agar jangan sampai ingin melakukan hal-hal yang disyariatkan namun justru menimbulkan kerusakan. Misalnya, seseorang menyuruh manusia

²⁴ Muḥammad Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *Maqâshid Al-Syari’ah Al-Islâmiyyah*, jilid. 3, hal. 279.

²⁵ Muḥammad Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *Maqâshid Al-Syari’ah Al-Islâmiyyah*, jilid. 3, hal. 335.

lain untuk menjalankan salat Jama'ah, padahal dalam kondisi pandemi yang berat yang berpotensi timbulkan kerumunan.

Kelima, Mempermudah (*rukhsah*). Prinsip ini adalah prinsip yang dapat merubah pekerjaan seseorang dari yang sebelumnya sulit namun karena ada rintangan untuk melakukannya maka menjadi mudah. Prinsip *rukhsah* adalah mengedepankan kemaslahatan banyak orang dan menolak kerusakan di dalam mengamalkan syariat Islam.²⁶ ‘Âsyûr mendasarinya dengan QS. Al-Bâqarah: 173:

فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَّحِيمٌ

Tetapi barangsiapa terpaksa (memakannya), bukan karena menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, maka tidak ada dosa baginya. Sungguh, Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang.

Dan *keenam*, wajib berijtihad (*wâjib al-ijtihad*). Agar seorang Muslim dapat menemukan maksud syarat yang tepat maka diperlukan adanya ijtihad. Bagi Asyur, hukum dari ijtihad adalah fardu kifayah. Dalam berijtihad ini orang-orang harus dipilih, yakni orang-orang yang ilmunya mumpuni dalam membaca *maqâshid* di dalam syariat Islam. Oleh sebab itu, selain diperlukan adanya keilmuan yang baik, juga diharuskan adanya sikap adil agar tidak melenceng dalam menentukan hasil ijtihad.²⁷ Ijtihad menjadi salah satu hukum Islam yang tidak bisa dipisahkan bagi seseorang yang hendak menentukan syariat Islam.

Kemudian selain itu, Ibn ‘Âsyûr juga memiliki pemikiran tentang *maqâshid al-syari'ah*

²⁶ Muḥammad Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *Maqâshid Al-Syari'ah Al-Islâmiyyah*, jilid. 3, hal. 357.

²⁷ Muḥammad Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *Maqâshid Al-Syari'ah Al-Islâmiyyah*, jilid. 3, hal. 396.

yang kedua, yaitu *maqâshid al-syarî'ah al-khashshah*, yaitu *maqâshid* yang dikhususkan dalam persoalan mu'amalah yang dilakukan oleh satu manusia dengan yang lainnya untuk menghasilkan kemaslahatan di dalamnya.²⁸ Jadi, jenis kedua ini adalah *maqâshid* yang khusus dalam hal-hal yang bersifat mu'amalah, seperti misalnya jual beli barang berharga, gadai, pinjam meminjam, dan lain sebagainya. Di dalam semua kegiatan mu'amalah seseorang harus selalu didasari pada kemaslahatan.

b. *Maqâshid Al-Qur'an*

Selain pemikiran tentang *Maqâshid al-Syarî'ah*, Ibn 'Âsyûr juga memiliki pemikiran tentang *maqâshid Al-Qur'an*. Bahwa menurut 'Âsyûr, semua ayat-ayat Al-Qur'an memiliki maksud-maksud tertentu yang muaranya adalah kemaslahatan bagi umat manusia. Pemikiran ini Ibn 'Âsyûr bagi menjadi dua, pertama, *maqâshid Al-Qur'an* yang luhur (tinggi). *Maqâshid* ini secara umum adalah tata aturan yang mengatur individu, kelompok, dan semua orang. Kemudian, laku individu juga harus diperbaiki, baik dari sisi etika, moral maupun akhlak. Islam, dalam prinsip ini, harus berpacu kepada kemaslahatan untuk semua orang dan tidak boleh ada ajaran yang memberatkan pemeluknya.²⁹

Sedangkan *maqâshid al-Qur'an* yang kedua adalah *maqâshid al-ashli*, di mana yang dimaksudkan dengan *maqâshid* ini terbagi menjadi delapan jenis, berikut penjelasannya:

Pertama, memperbaiki keyakinan akidah dan membimbing kepada akidah yang benar (*ashlah al-*

²⁸ Muḥammad Thâhir Ibn 'Âsyûr, *Maqâshid Al-Syarî'ah Al-Islâmiyyah*, jilid. 3, hal. 397.

²⁹ Muḥammad Thâhir Ibn 'Âsyûr, *At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, Beirut: Muassisah At-Tarikh, t.th, jilid. 1, hal. 38.

'itiqâd wa ta'lim al-'aqd ash-shahîh). Prinsip ini dalam *maqâshid al-qur'an* adalah *maqâshid* yang sangat penting di dalam Al-Qur'an. Untuk itu kemudian Al-Qur'an dengan sangat jelas dalam menginformasikan kepada manusia tentang keesaan Allah.³⁰ Akidah menjadi dasar utama yang harus dibenahi setiap orang Islam agar ketika menentukan syariat Islam tidak bertentangan prinsip-prinsip fundamental keyakinan yang seharusnya diyakini seseorang.

Kedua, membersihkan akhlak/budi pekerti (*tahzîb al-akhlâk*). Al-Qur'an diturunkan tidak lain relevan dengan diciptakannya Nabi Muhammad yaitu untuk memperbaiki akhlak umat manusia. Tidak seperti masa jahiliyyah yang tidak memperhatikan moral dan etika dalam bermasyarakat, ketika Al-Qur'an turun masyarakat harus bisa saling beramal baik satu dengan yang lainnya. Salah satu akhlak yang baik adalah kesetaraan antar semua manusia. Akhlak ini menolak kebiasaan masyarakat jahiliyyah yang selalu mengagungkan satu kelompok atas yang lain karena nasab.³¹ Bahkan kalau penulis melihat tujuan diutusnya Nabi Muhammad, maka tidak lain kecuali untuk menyempurnakan akhlak.

Ketiga, menentukan hukum baik yang khusus maupun umum (*at-tasyrî wahuwa al-ahkâm 'âmatan aw khâsathan*). Tujuan Al-Qur'an diturunkan Allah kepada Nabi Muhammad untuk menjadi hidayah bagi umat manusia adalah menjelaskan segala sesuatu (*tibânan likulli syai'in*). Kedudukannya menjadi sumber hukum kehidupan manusia dari banuak sisinya, baik dalam persoalan ibadah, sosial,

³⁰ Hayya Tsamîr Miftâh, *Maqâshid Al-Qur'an 'Inda Syaikh Ibn 'Âsyûr*, dalam *Majalah 'Ilmiyyah Muḥakkamah*, hal. 34-35.

³¹ Hayya Tsamîr Miftâh, *Maqâshid Al-Qur'an 'Inda Syaikh Ibn 'Âsyûr*, dalam *Majalah 'Ilmiyyah Muḥakkamah*, hal. 41-45.

poliitik, budaya, bahkan tata aturan bernegara.³² Al-Qur'an dengan sangat komprehensif memberikan gambaran tentang bagaimana seharusnya manusia menjalankan perjalanan sosial, budaya, dan prinsip-prinsip lainnya.

Keempat, politik umat (*siyâsat al-ummah*). Prinsip *maqâshid* Al-Qur'an ini bahwa, Al-Qur'an diturunkan oleh Allah SWT bertujuan untuk mengatur kehidupan umat manusia dan memperbaikinya, khususnya dalam masalah persatuan dan taat aturan suatu pemerintahan yang sah. Al-Qur'an misalnya memerintah agar umat manusia selain harus bersatu dalam keragaman juga harus taat pada ulil amri yang adil dan amanah.³³ Al-Qur'an tidak hanya memperhatikan masalah spiritual seseorang, akan tetapi juga memperhatikan persoalan sosial serta kehidupan seseorang. Al-Qur'an tidak pernah luput dari persoalan apapun yang dihadapi oleh manusia di dunia maupun kelak di akhirat.

Kelima, kisah dan informasi bagi umat (*al-qashash wa al-akhbâr al-umam*). Apa yang dimaksudkan dengan prinsip ini adalah bahwa Al-Qur'an memiliki kisah-kisah yang menceritakan orang-orang terdahulu yang di dalamnya dikandung banyak ibrah dan pelajaran bagi umat masa kini. Ibrah tersebut diharapkan menjadi penggerak semangat umat manusia untuk membangun peradaban sebagaimana umat-umat terdahulu.³⁴ Sebagaimana diketahui, banyak kisah-kisah tentang Nabi, umatnya, dan kejadian-kejadian masa lalu yang digambarkan di dalam Al-Qur'an yang secara eksplisit memberikan hikmah dan pelajaran yang berharga bagi manusia.

³² Hayya Tsamîr Miftâh, *Maqâshid Al-Qur'an 'Inda Syaikh Ibn 'Âsyûr*, dalam *Majalah 'Ilmiyyah Muḥakkamah*, hal. 46-47.

³³ Hayya Tsamîr Miftâh, *Maqâshid Al-Qur'an 'Inda Syaikh Ibn 'Âsyûr*, dalam *Majalah 'Ilmiyyah Muḥakkamah*, hal. 48-50.

Hayya Tsamîr Miftâh, *Maqâshid Al-Qur'an 'Inda Syaikh Ibn 'Âsyûr*, dalam *Majalah 'Ilmiyyah Muḥakkamah*, hal. 51-54.

Keenam, memberi pelajaran dengan apa-apa yang relevan dengan kondisi audiens (*at-ta'lim bima yunâsib hâl al-mukhattabîn*). Prinsip ini dimaksudkan bahwa Al-Qur'an turun dengan tujuan mengajak manusia untuk berdakwah dengan akal dan dalil-dalil Islam. Poin ini mendorong agar masyarakat berilmu dan berpengetahuan luas, sehingga hatinya akan bersih. Dengan demikian ia akan bisa menyampaikan ajaran Islam kepada audiens dengan tepat dan sejalan dengan apa yang dimaksudkan dengan Al-Qur'an dalam konteks yang relevan.³⁵ Memaknai maksud Al-Qur'an secara relevan merupakan suatu keharusan. Setidaknya karena dua alasan. Pertama, sebab Al-Qur'an adalah petunjuk bagi umat manusia kapan dan di mana pun. Dan kedua, kondisi zaman terus berkembang sehingga Al-Qur'an pun pasti memberikan pandangan yang juga relevan dengan zamannya.

Ketujuh, nasihat, pengingat, pemberi kabar ancaman dan kabar gembira (*al-mauizhah wa al-inzâr wa at-tahdzîb wa at-tabsyîr*). Prinsip ketujuh ini fokus pada ayat-ayat nasihat, pengingat pemberi kabar gembira dan ancaman. Prinsip ini penting untuk menguatkan sisi ruhaniah seseorang sehingga waspada dengan apa yang sudah disampaikan oleh Al-Qur'an.³⁶ Kabar gembira yang dimaksudkan Al-Qur'an tentu saja berlaku bagi orang-orang yang beriman yang menjalankan apa-apa yang diperintahkan oleh Allah dan menjauhi larangan-larangan-Nya.

Dan *kedelapan*, kemukjizatan Al-Qur'an (*al-i'jâz al-Qur'an*). Prinsip *maqâshid* terakhir ini bertujuan untuk membuktikan kebenaran-kebenaran yang didapat oleh Rasulullah SAW, misalnya bukti

³⁵ Hayya Tsamîr Miftâh, *Maqâshid Al-Qur'an* 'Inda Syaikh Ibn 'Âsyûr, dalam *Majalah 'Ilmiyyah Muḥakkamah*, hal. 55-57.

³⁶ Hayya Tsamîr Miftâh, *Maqâshid Al-Qur'an* 'Inda Syaikh Ibn 'Âsyûr, dalam *Majalah 'Ilmiyyah Muḥakkamah*, hal. 58-60.

bahwa Al-Qur'an adalah benar merupakan mu'jizat yang tidak bisa seorang pun bisa untuk meniru dan membuat sesamanya.³⁷ Dengan kemukjizatan ini Al-Qur'an menjadi penulis suci yang istimewa yang tidak bisa ditandingi oleh penulis dan rujukan apapun. Bahkan, jika seseorang membuat satu ayat yang semacam Al-Qur'an pun tidak akan ada yang bisa untuk membuatnya.

c. *Sosial Politik*

Pemikiran politik Muhammad Thâhir Ibn 'Âsyûr dapat dipandang ketika masa kepemimpinan Burguiba, di mana waktu itu beliau menolak kediktatoran kepemimpinannya. Hal itu sebab kepemimpinannya identik dengan pemikiran Barat yang tidak mengafirmasi pemikiran dan cara pandang Islam.

Ibn 'Âsyûr menolak gagasan kepemimpinan model Barat dan menginginkan agar negara menggunakan model kepemininan negara Islam. Meski demikian gagasan Ibn 'Âsyûr ditolak oleh Burguiba dan menjadikannya fokus pada dunia akademik.³⁸ Secara umum, Ibn 'Âsyûr menginginkan model kepemimpinan negara Islam, meskipun negara Islam yang dimaksudkan bukan bercorak eksklusif sebagaimana yang digagas oleh Hizbut Tahrir dan Ikhwanul Muslimin.

7. Karya-Karya

Dengan latar belakang keluarganya yang mahir dalam bidang keislaman, ditopang dengan kecerdasan dan ketekunannya, Ibn 'Âsyûr banyak memiliki karya-

³⁷ Hayya Tsamîr Miftâh, *Maqâshid Al-Qur'an 'Inda Syaikh Ibn 'Âsyûr*, dalam *Majalah 'Ilmiyyah Muḥakkamah*, hal. 61-65.

³⁸ Suanrto, "Diskursus Poligami Perspektif Ibn 'Âsyûr dalam Penulis Maqashid Al-Syariah Al-Islâmiyyah", hal. 173.

karya baik buku maupun majalah ilmiah. Dua karya Ibn ‘Âsyûr yang sangat populer adalah *At-Tahrîr wa At-Tanwîr* dan *Maqâshid al-Syarî’ah Al-Islamiyyah*. Adapun karya-karya beliau yang lain adalah sebagai berikut:

Dalam bidang keilmuan Islam:

- 1) *Tafsir At-Tahrîr wa At-Tanwîr*
- 2) *Maqâshid al-Syarî’ah Al-Islamiyyah*
- 3) *Ushul An-Nizam Al-Ijtima’ fi Al-Islâm*
- 4) *Alaisa Subh Al-Qarîb*
- 5) *Al-Waqf wa Athrafuh fi Al-Islâm*

Dalam bidang bahasa dan sastra:

- 1) *Ushul Al-Insya wa Al-Khitâbah*
- 2) *Mu’jîz Al-Balâghah*
- 3) *Syarh Qâshid Al-Aqsha*
- 4) *Tahqîq Dîwan Bisyâr*
- 5) *Al-Wuduh Fî Musykilah Al-Mutnaba*

Dalam bidang majalah ilmiah:

- 1) *Al-Sa’âdah Al-‘Uzhma*
- 2) *Al-Majallâh Al-Zaituniyyah*
- 3) *Hudâ Al-Islâm*
- 4) *Nûr Al-Islâm*
- 5) *Mishbâh Al-Shirq*.³⁹

B. Tafsir At-Tahrîr wa At-Tanwîr

Tafsir *At-Tahrîr wa At-Tanwîr* merupakan salah satu tafsir yang tergolong sebagai karya tafsir kontemporer. Tafsir ini banyak merujuk pada ahli kitab tafsir yang

³⁹ Balqâsim Al-Ghâzy, *Syaikh Al-Jâmi’ Al-‘Azhm Muḥammad Thâhir Ibn ‘Âsyûr: Ḥayah wa ‘Âsaruh*, hal. 68-71.

sebelumnya. Tafsir ini setidaknya memiliki dua karakter. Pertama, mengekor pada tafsir-tafsir yang sebelumnya. Dan kedua, menolak dan bersikap apriori. Artinya bahwa, tafsir ini walau mengekor karya tafsir-tafsir sebelumnya namun Ibn ‘Âsyûr selalu memberikan gagasan-gagasan yang baru dan relevan dengan konteks zaman.⁴⁰ Selanjutnya penting untuk mengetahui bagaimana sebab ditulisnya tafsir *At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, corak, metode, dan cara penyajian tafsir tersebut.

1. Sebab Ditulisnya Tafsir

Setiap karya yang ditulis oleh seorang tokoh pasti memiliki alasan yang melatarbelakanginya mengapa karya tersebut ditulis olehnya. Pun demikian dengan tafsir *At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, ditulis dengan berbagai alasan yang dimiliki oleh penulisnya, Syaikh Thâhir Ibn ‘Âsyûr.

Kondisi negara Tunisia yang mengalami kebobrokan sejak dipimpin oleh Burguiba, membuat hubungan antara ulama dan pemerintah menjadi rentan. Para ulama tidak diberi ruang untuk menginovasikan keilmuan Islanya dengan sistem yang dibentuk oleh negara. Ibn ‘Âsyûr adalah salah seorang yang mengajukan gagasan negara Islam di Tunisia ketika dipimpin oleh Burguiba, seorang pemimpin yang dikenal diktator dan tundur pada sistem Barat. Namun gagasan ‘Âsyûr ditolak oleh Burguiba karena dianggap akan memundurkan Tunisia. Bahkan, ‘Âsyûr dicopot dari kedudukannya sebagai Syaikh di Universitas Zaytunah yang merupakan almamaternya sejak masuk universitas. Alasan ini yang membuat ‘Âsyûr fokus untuk melanjutkan karya tafsir Al-Qur’annya secara lengkap.⁴¹

⁴⁰ Saiful Amin Ghofur, *Mozaik Mufasir Al-Qur’an*, Bantul: KAUKABA DIPANTARA, 2013, hal. 105.

⁴¹ Suanrto, “Diskursus Poligami Perspektif Ibn ‘Âsyûr dalam Penulis Maqashid Al-Syariah Al-Islâmiyyah”, hal. 37.

Dalam tafsirnya ini kemudian ‘Âsyûr banyak memasukkan gagasan-gagasannya seputar kritik kepada kepemimpinan dan termasuk tentang negara Islam. ‘Âsyûr mengaktualisasikan gagasannya melalui karyanya dalam tafsir yang lengkap 30 juz Al-Qur’an ditafsirinya. Tafsir ini bahkan menjadi salah satu masterpiece-nya, selain penulis *Maqâshid al-Syarî’ah Al-Islamiyyah*.

Pandangan yang lain juga mengatakan bahwa sebetulnya, Ibn ‘Âsyûr sudah sejak lama memiliki cita-cita ingin menafsirkan Al-Qur’an. Ibn ‘Âsyûr ingin memberikan penjelasan penulis suci tersebut kepada para sahabatnya, baik yang berkaitan dengan syariat, akhlak, maupun kebahasaan di dirasa perlu penjelasan lebih rinci dan jelas lagi di dalam sebuah tafsir. Pandangan ini juga seringkali diceritakan oleh para sahabatnya, sambil ia juga melakukan diskusi-diskusi kecil dengan para sahabatnya atas apa yang akan ia tulis. Tentu saja selain juga sembari memohon kepada Allah SWT agar apa yang dicita-citakanya dapat tercapai dengan baik.⁴² Keinginan itu menjadi lebih dekat untuk terwujud dengan peristiwa yang menjadikan kesenjangan antara ulama dan pemerintah pada saat ketegangan kepemimpinan Burguiba.

Karya tafsir ini ditulis dalam waktu yang cukup lama, yaitu selama 39 tahun, yaitu sejak 1341 H hingga 1380 H.⁴³ Lamanya waktu membuat tafsir ini memberi bukti bahwa tafsir *At-Tahrîr wa At-Tanwîr* dibuat dengan cukup serius. Di dalamnya tidak hanya memuat penjelasan-penjelasan tentang syariat dan spiritual, tetapi juga tentang masalah-masalah sosial yang dihadapi oleh umat manusia baik di masanya maupun di masa setelah dirinya wafat. Sehingga tafsir *At-Tahrîr wa At-Tanwîr*

⁴² Muḥammad Ibn Ibrîhim Al-Hamîd, *Al-Taqrîb li Tafsir At-Tahrîr wa At-Tanwîr li Ibn ‘Âsyûr*, Tunisia: Dar Ibn Al-Khuzaimah, t.t., hal. 35.

⁴³ Muḥammad Ibn Ibrîhim Al-Hamîd, *Al-Taqrîb li Tafsir At-Tahrîr wa At-Tanwîr li Ibn ‘Âsyûr*, hal. 35.

selalu relevan dengan ruang dan waktu kapan dan di manapun.

Alasan yang berikutnya disampaikan ‘Âsyûr dalam karyanya langsung. Bahwa menurutnya, satu dari sekian alasan mengapa tafsir tersebut ditulis ialah hendak membuat gagasan-gagasan tentang tafsir Al-Qur’an yang sebelumnya belum digagas oleh para Mufasir Al-Qur’an yang lain. Menurut ‘Âsyûr, ahli kitab tafsir sebelumnya hanya berkutik pada tafsir bi al-ma’tsur, sehingga seringkali mengabaikan konteks penafsiran. Meski demikian, ‘Âsyûr tetap tawadhu. Dalam tafsirnya tersebut ia mengatakan bahwa gagasannya itu tidak lain hasil dari nukilan-nukilan dan analisis atas tafsir yang sebelumnya. Sehingga gagasannya itu bukan murni merupakan gagasan dirinya, akan tetapi berawal dari penafsiran mufasir yang sebelumnya.⁴⁴ Meski tafsir *At-Tahrîr wa At-Tanwîr* dikenal menyempurnakan penafsiran-penafsiran yang sebelumnya, ‘Âsyûr tidak besar kepala sehingga beliau tidak menganggap tafsir yang sebelumnya itu sebagai karya yang tidak sempurna atau tidak relevan dengan masa kini.

Alasan yang tidak kalah penting disampaikan oleh Ibn ‘Âsyûr di dalam tafsirnya juga. Bahwa, ia menulis penulis tersebut semata-mata karena kecintaannya terhadap ilmu, terutama yang berkaitan dengan Al-Qur’an. Menurut ‘Âsyûr, penulis suci Al-Qur’an di dalamnya penuh dengan keistimewaan, baik dari sisi bahasanya, maupun kandungan yang dimiliki oleh setiap ayatnya.⁴⁵ Alasan ini mempertegas bahwa, ‘Âsyûr benar-benar seseorang yang cinta dengan ilmu. Keinginannya untuk mencintai Al-Qur’an secara sempurna ia gagaskan dalam satu karya monumental yang menjelaskan seluruh ayat Al-Qur’an.

Sebab yang lainnya yang menjadi alasan ditulisnya tafsir *At-Tahrîr wa At-Tanwîr* adalah dalam rangka

⁴⁴ Muḥammad Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *Tafsir At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, Tunisia: Dâr Al-Tunisiyah, 1984, jilid. 1, hal. 7.

⁴⁵ Muḥammad Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *Tafsir At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, hal. 7.

mengungkapkan sisi kemaslahatan Al-Qur'an, yang terdiri dari kemaslahatan individu (*al-maslahah al-fardhiyyah*), kemaslahatan sosial masyarakat (*al-maslahah al-ijtimâ'iyah*), dan kemaslahatan urbanisasi (*al-maslahah al-'imrâniyyah*).⁴⁶ Alasan ini memberi penegasan kembali bahwa tafsir *At-Tahrîr wa At-Tanwîr* digagas untuk menunjukkan kepada khalayak bahwa Al-Qur'an penuh dengan kemaslahatan di dalamnya. Al-Qur'an merupakan sumber umat Islam yang di dalamnya dikandung kemaslahatan bagi umat manusia secara luas.

Alasan terakhir yang penting diungkapkan juga adalah karena Al-Qur'an merupakan kalamullah yang di dalamnya dikandung beragam ilmu yang sangat luas. Untuk bisa mengungkapkannya diperlukan ilmu yang sangat baik. Oleh sebab itu tafsir *At-Tahrîr wa At-Tanwîr* dibuat dengan menitikberatkan pada pembahasan i'jaz Al-Qur'an, balaghah, munasabat ayat dan surah Al-Qur'an, dan mufradat dengan penjelasan yang mendalam.⁴⁷ Alasan ini murni merupakan alasan keilmuan dalam Al-Qur'an yang hanya bisa digali dengan keilmuan yang juga komprehensif dan mendalam pula.

Dari berbagai jenis alasan di atas, setidaknya dapat disimpulkan beberapa hal jika disederhanakan mengapa Thâhir Ibn 'Âsyûr menuliskan tafsirnya. *Pertama*, karena ingin mengembangkan keilmuan Islam yang dimilikinya. *Kedua*, sebab ingin membantu masyarakat, terutama warga negaranya, yang ingin memahami Al-Qur'an dengan sangat mudah dan komprehensif secara penjelasannya dari berbagai aspek. Dan *ketiga*, karena memenuhi kebutuhan sebagian sahabatnya yang mendorong agar Ibn 'Âsyûr menuliskan karya tafsir yang luas penjelasannya.

⁴⁶ Muḥammad Thâhir Ibn 'Âsyûr, *Tafsir At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, Beirut: Mu'assisah At-Tarikh, t.th, jilid. 1, hal. 36.

⁴⁷ Muḥammad Thâhir Ibn 'Âsyûr, *Tafsir At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, hal. 5-8.

2. Metode dan Corak Tafsir

Sebelum dipaparkan metode dan corak apa yang ada dalam penafsiran Ibn ‘Âsyûr dalam penulis *At-Tahrîr wa At-Tanwîr* perlu dijelaskan terlebih dahulu metode-metode dan corak-corak tafsir Al-Qur’an yang berkembang pesat di dalam kajian tafsir Al-Qur’an.

Secara umum metode penafsiran Al-Qur’an dibagi menjadi dua macam, yaitu metode bil manqul/bi ar-riwayah dan metode bi ar-ra’yi. Metode ini didefinisikan oleh Imam Az-Zarqani sebagai metode penafsiran yang menggunakan keterangan dengan ayat Al-Qur’an, sunnah Nabi, dan ucapan-ucapan para sahabat Nabi yang menafsirkan Al-Qur’an.⁴⁸ Metode penafsiran ini banyak digunakan oleh para Mufasir klasik, seperti misalnya tafsir At-Thabari dan tafsir Ibn Katsir.

Sebagai sebuah metode yang digagas oleh manusia biasa, metode tafsir ini memiliki kelebihan dan kekurangan. Imam Ad-Dzahabi menyebutkan beberapa keistimewaan dari tafsir ini, yaitu sebagai berikut:

- a. Menekankan pentingnya bahasa di dalam menafsirkan Al-Qur’an,
- b. Memaparkan ketelitian redaksi ayat ketika pesan-pesannya disampaikan,
- c. Mengikat Mufasir dalam bingkai teks ayat-ayat, sehingga akan meminimalisir pada subjektivitas seorang Mufasir yang seringkali berlebihan dalam menafsirkan Al-Qur’an,
- d. Dapat menjadi khazanah informasi kesejarahan dan periwayatan yang bermanfaat bagi generasi setelahnya.⁴⁹

Adapun kelemahan dari metode ini ialah sebagai berikut:

⁴⁸ Abd Al-‘Azhim Al-Zarqâni, *Manâhil Al-‘Irfân fî ‘Ulûm Al-Qur’an*, Mesir: Mathba’ah ‘Isâ Al-Bâb Al-Ĥalaby, 1957, hal. 3.

⁴⁹ Muḥammad Husein Ad-Dzahaby, *At-Tafsîr wa Al-Mufasssîrûn*, Kairo: Dâr Al-Penulisb Al-Ĥadîtsah, 1961, hal. 157.

- a. Keterjerumusan seorang mufasir dalam uraian kebahasaan dan kesustasteraan yang berte-tele, sehingga seringkali, pesan Al-Qur'an kabur,
- b. Seringkali konteks pembahasan sebab turunnya ayat Al-Qur'an dijelaskan dalam panjang lebar yang dibarengi dengan penjelasan-penjelasan di luar itu, sehingga seolaah-olah itu bukan seperti asbab an-nuzul Al-Qur'an,
- c. Terjadinya pemalsuan dalam tafsir yang disebabkan oleh fanatisme mazhab, politik dan lain sebagainya.
- d. Adanya unsur-unsur *israiliyyat* yang seringkali muncul di dalam penafsiran tafsir bi al-ma'tsur ini.⁵⁰

Dari paparan di atas dapat disimpulkan bahwa metode bi al-ma'tsur digunakan oleh para ulama tafsir dahulu untuk mengurai Al-Qur'an secara baik melalui penguasaan bahasa. Mereka juga ingin membuktikan kemukjizatan Al-Qur'an dengan kebahasannya. Penulis juga ingin mengatakan bahwa, penggunaan metode ini karena jarak antara para sahabat, tabi'in, tabi'ut tabi'in, dan para ulama tidak terpaut jauh, sehingga menggunakan riwayat-riwayat dirasa paling penting dalam penafsiran Al-Qur'an.

Sedangkan metode tafsir kedua adalah metode tafsir bi ma'qul/bi al-ra'yi, yakni sebuah metode di mana seorang mufasir menggunakan rasio sebagai pendekatan utamanya. Sejalan dengan ini Syaikh Ash-Shabuni menegaskan bahwa tafsir dengan metode ini ialah metode yang bukan hanya menggandalkan ra'yu, apalagi hawa nafsir, akan tetapi dengan ijtihad seorang mufasir yang sudah mumpuni.⁵¹ Sementara itu menurut Manna Khalil Khattab bahwa metode tafsir bil manqul adalah metode menafsirkan dengan akal dan pemahamannya

⁵⁰ Muḥammad Husein Ad-Dzahaby, *At-Tafsîr wa Al-Mufasssîrîn*, 1961, hal. 160.

⁵¹ Muḥammad 'Alî As-Shabûni, *At-Tibyân fî 'Ulûm Al-Qur'an*, Beirut: 'Alam Al-Kutub, 1985, hal. 351.

sendiri dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an.⁵² Metode ini berbeda dengan metode yang sebelumnya yang hanya berpacu pada riwayat-riwayat saja dan mengabaikan ra'yu dalam memahami ayat suci Al-Qur'an.

Metode ini menurut Al-Farmawi dibagi lagi menjadi empat jenis metode, yaitu *tahlîlî*, *ijmâli*, *muqâran* dan *maudhû'i*.⁵³ Setiap dari metode ini memiliki karakteristik yang satu sama lain berbeda. Dengan mengetahui metode-metode tafsir ini, penulis dapat menganalisa secara gamblang metode tafsir yang mana yang sebetulnya digunakan oleh Ibn 'Âsyûr dalam tafsirnya.

1) Metode *Tafsir Tahlîlî*

Salah satu metode dalam tafsir Al-Qur'an ialah metode tafsir *tahlîlî*. Metode ini ialah suatu penafsiran yang menjelaskan kandungan ayat-ayat Al-Qur'an dari berbagai aspeknya sesuai dengan runtutan ayat yang disebutkan dalam mushaf usmani.⁵⁴ Metode ini dikenal sebagai metode yang komprehensif dalam menjelaskan sisi-sisi Al-Qur'an melalui semua aspeknya dibandingkan dengan metode-metode yang lainnya.

Adapun langkah metodis yang biasa digunakan dalam menggunakan metode ini adalah langkah yang diutarakan oleh Abu Hayy Al-Farmawi. Menurutnya terdapat beberapa langkah untuk bisa menafsirkan Al-Qur'an dengan metode ini, yaitu sebagai berikut:

- a) Mufasir mengikuti urutan ayat-ayat Al-Qur'an yang sudah tersusun dalam mushaf,

⁵² Manna Khalil Qattân, *Mabâhîts fî 'Ulûm Al-Qur'an*, Riyadh: Mu'assisah Al-Risâlah, 1976, hal. 351.

⁵³ Abd Al-Hayy Al-Farmâwi, *Al-Bidâyah Fî Tafsir Al-Maudhû'i*, Kairo: Al-Hadlârah Al-'Arabiyyah, 1977, cet. II, hal. 23.

⁵⁴ Muḥammad Baqir Shadr, *At-Tafsîr Al-Maudhû'i wa At-Tafsîr At-Tajzi'i li Al-Qur'an Al-Karîm*, Beirut: Dâr At-Ta'ruf li Al-Matbû'ah, 1980, 10.

- b) Setelah itu dikemukakan arti setiap kata dengan menjelaskan makna secara global,
- c) Menggunakan korelasi (munasabat) baik itu korelasi antar ayat maupun orelesi antar surat,
- d) Terakhir, Mufasir membahas asbab an-nuzul dan dalil-dalil dari Nabi, sahabat, maupun tabi'ut tabi'in secara rinci.⁵⁵

Meski demikian, menurut Quraish Shihab, penafsiran ini memiliki banyak kekurangan. Kekurangan paling nampak adalah tidak jarang dalam penafsiran *tahlilî* ini mufasir hanya menemukan pembenaran dengan dalil-dalil atas ayat-ayat Al-Qur'an. Selain itu juga metode ini tidak mampu untuk menjawab persoalan-persoalan yang dihadapi oleh masyarakat secara komplek. Seringkali tafsir model ini terlalu teoritis dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an, sehingga terkesan seperti mengesampingkan tujuan dari ayat Al-Qur'an yang merupakan solusi untuk ruang dan waktu kapanpun.⁵⁶

Metode tafsir ini kurang begitu relevan dengan konteks masyarakat modern yang lebih tertuju pada kesimpulan yang analitik dari proses penafsiran yang sistematis dan mendalam serta tidak terkesan mengaburkan esensi makna setiap ayat Al-Qur'an yang ditafsiri.

2) Metode *Tafsir Muqâran*

Metode tafsir yang berikutnya adalah tafsir maqaran atau tafsir perbandingan. Metode ini adalah metode yang digunakan untuk menjelaskan ayat-ayat Al-Qur'an arah dan kecenderungan masing-masing penulis tafsir serta menganalisa latar belakang memilih kecenderungan tertentu,

⁵⁵ Abd Al-Hayy Al-Farmâwi, *Al-Bidâyah Fî Tafsir Al-Maudhû'i*, hal. 10.

⁵⁶ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an, Bandung: Mizan*, 1998, hal.

sehingga dengan begitu dapat diketahui apa yang mempengaruhi seorang mufasir, baik dari sisi mazhab, keyakinan agama, atau budayanya.⁵⁷ Dalam tafsir perbandingan ini biasanya dibandingkan dua atau lebih tafsir. Keduanya kemudian dibandingkan satu dengan yang lainnya dalam ayat atau surah yang sama dengan hadits Nabi, sesuatu yang bertentangan, atau pandangan para ulama terhadap pandangan-pandangan tersebut.

Dari penjelasan di atas dapat dipahami bahwa unsur metode tafsir *muqâran* kurang lebih adalah sebagai berikut:

- a) Mengenalisa kecenderungan mufasir dan faktor-faktor yang melatarbelakanginya.
 - b) Menganalisa penafsiran Al-Qur'an dengan ayat Al-Qur'an yang lain yang sama redaksinya namun berbeda masalah yang ditafsirkannya,
 - c) Penafsiran ayat Al-Qur'an dengan hadits-hadits nabi yang isinya bertentangan,
 - d) Menganalisa pandangan para ulama dengan ulama yang lainnya dalam suatu persoalan dalam penafsiran Al-Qur'an.
- 3) Metode *Tafsir Ijmâli*

Metode tafsir yang berikutnya adalah metode tafsir Al-Qur'an yang menafsirkan Al-Qur'an dengan cara global. Biasanya, dalam sistematika metode ini, mufasir membahas ayat demi ayat sesuai dengan susunan yang ada dalam mushaf, dan kemudian mengungkapkan makna global yang dimaksudkan dengan ayat atau surat tersebut. Pada prinsip umumnya, metode tafsir ini hampir sama dengan metode *tahlîli*, sebab keduanya teroikat dengan urutan ayat dan surat dalam mushaf.⁵⁸ Hanya saja metode tafsir *ijmâli* lebih ringkas dalam

⁵⁷ Muḥammad Rasyid Ridho, *Tafsir Al-Manâr*, Kairo: Dâr Al- Manâr, 1992, hal. 42.

⁵⁸ Abd Al-Ḥayy Al-Farmâwi, *Al-Bidâyah Fî Tafsir Al-Maudhû'i*, hal. 67.

mengambil kesimpulan dan atau proses menafsirkan Al-Qur'an. Ini berbeda dengan metode tafsir *tahlîf* yang lebih rumit dan membutuhkan banyak perangkat keilmuan Al-Qur'an yang sangat komprehensif.

4) Metode *Tafsir Maudhû'i*

Metode keempat dari metode *tafsir bi al-ra'yi* adalah metode tafsir *maudhû'i*, yaitu metode menjelaskan ayat-ayat Al-Qur'an dengan cara mengumpulkan ayat-ayat Al-Qur'an yang mempunyai satu tujuan dan bersekutu dengan tema tertentu. Setelah itu kemudian ayat-ayat tersebut disusun menurut kronologis turunnya dengan pemahaman *asbab an-nuzul*-nya. Setelah itu ditafsiri oleh mufasirnya dalam kerangka tematik, ditinjau dari berbagai aspek, yang pada gilirannya mufasir dapat menjelaskan hakikat topiknya sehingga ditemukan tujuannya dengan mudah dan menguasainya secara sempurna.⁵⁹ Secara umum, penafsiran ini bermula dari adanya tema tertentu, kemudian dicarikan bagaimana pandangan Al-Qur'an terhadap tema tersebut.

Secara lebih rinci, Al-Farmawy menjelaskan langkah-langkah dalam penafsiran metode ini, sebagai berikut:

- a) Membuat satu masalah dalam Al-Qur'an yang akan dibahas secara tematik,
- b) Menyusun runtutan ayat Al-Qur'an sesuai dengan kronologi turunnya disertai dengan penjelasan *asbab an-nuzul*-nya,
- c) Memahami korelasi antar ayat dan bahkan antar surah,
- d) Menyusun pembahasan dalam kerangka (outline) yang sistematis,

⁵⁹ Abd Al-Ḥayy Al-Farmâwi, *Al-Bidâyah Fî Tafsir Al-Maudhû'i*, hal. 41-42.

- e) Melengkapi pembahasan dengan hadits-hadits yang relevan dengan pokok pembahasan,
- f) Mempelajari ayat-ayat yang terkumpul dengan jalan menghimpun ayat-ayat yang mempunyai pengertian yang sama, atau mengkompromikan antara yang umum dengan yang khusus, mutlak dengan yang terikat, atau yang pada lahiriahnya bertentangan, sehingga semuanya bertemu pada muara yang sama, tanpa adanya pemaksaan (cocokologi).⁶⁰

Dari penjelasan di atas, setelah penulis menganalisa penafsiran Ibn ‘Âsyûr, metode yang digunakan dalam tafsir tersebut adalah metode tahlîlî, di mana Ibn ‘Âsyûr dalam setiap penafsirannya diawali dengan menafsirkan Al-Qur’an secara kebahasaan, kosa kata Al-Qur’an, munasabat, melengkapi dengan hadits, dan mengkorelasikan dengan problem sosial yang dihadapi masyarakat. Meski demikian, metode tafsir tahlîlî yang digunakan oleh ‘Âsyûr tidak terkesan mengesampingkan esensi dari makna ayat, karena tidak bertele-tele dalam menafsirkan Al-Qur’an.

Adapun yang dimaksudkan dengan corak dalam penafsiran dalam bahasa Arab diistilahkan dengan *lawn*, yang merupakan bentuk tunggal dari bentuk jamak *alwan*. Ibn Manzur kemudian mendefinisikan *lawn* dengan sifat-sifat yang membedakan sesuatu dengan sesuatu yang lainnya.⁶¹ Jika digabungkan dengan tafsir, dengan diucapkan corak tafsir, maka maksudnya adalah sifat atau warna yang dimiliki sebuah karya tafsir yang menjadikannya berbeda dengan karya-karya tafsir yang lainnya.

⁶⁰ Abd Al-Ḥayy Al-Farmâwi, *Al-Bidâyah Fî Tafsir Al-Maudhû’i*, hal. 45-46.

⁶¹ Muḥammad Ibn Makârim Ibn Manzûr, *Lisân Al-‘Arab*, Beirut: Dâr As-Shâdir, t.th, cet. 13, hal. 393.

Adapun macam-macam corak penafsiran dalam Al-Qur'an adalah sebagai berikut:

1) Corak Fiqih

Corak fiqih adalah corak tafsir yang kecenderungannya adalah mencari hukum-hukum fiqih di dalam ayat-ayat Al-Qur'an. Corak ini selalu berusaha mencari penafsiran-penafsiran ahkam, baik secara tersurat maupun tersirat. Kemunculannya berawal pasca Nabi Muhammad SAW wafat sedangkan umat memerlukan penjelasan yang berkaitan dengan ibadah, mu'amalah, atau hal-hal lain yang terkait dengannya.⁶² Dari corak ini yang kemudian lahir berbagai mazhab dalam fiqih, yaitu mazhab Syafi'i, Hambali, Hanafi, dan Maliki.

2) Corak 'Ilmi

Corak tafsir selanjutnya adalah corak tafsir ilmi. Corak tafsir ini merupakan corak yang memahami, menjelaskan makna dan mengkaji hukum-hukum serta hikmah dari setiap hukum yang Allah turunkan kepada Nabi Muhammad SAW. Secara umum juga dimaknai sebagai corak tafsir yang berdasarkan pada pendekatan ilmiah atau menggali kandungan Al-Qur'an berdasarkan teori-teori ilmu pengetahuan⁶³ Tafsir ini fokus pada hikmah-hikmah ilmiah yang terkandung di dalam penafsiran Al-Qur'an.

Sedangkan menurut Imam Ad-Dzahabi, tafsir ilmi adalah tafsir yang menghimpun ideom-ideom ilmiah yang ada di dalam ungkapan bahasa Al-Qur'an dan diungkapkan berbagai ilmu pengetahuan serta dijelaskan di dalamnya filosofi dari setiap

⁶² Badul Mu'in Salim, *Metodologi Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Teras, 2010, cet. II, hal. 22.

⁶³ Muḥammad Ibn Bahâdir Ibn Abdullah Al-Zarkasih, *Al-Burhân Fî 'Ulûm Al-Qur'an*, Beirut: Dâr Al-Makrifah, 1391 H, vol. 1, hal. 13.

ungkapan yang ada.⁶⁴ Penjelasan ini hampir sama dengan penjelasan menurut Al-Zarkasih, yang intinya bahwa tafsir ilmi ialah tafsir yang identik dengan penjelasan-penjelasan ilmiah dalam mengungkapkan maksud Al-Qur'an.

Alasan lahirnya corak ini adalah asumsi bahwa pada dasarnya Al-Qur'an ayat-ayatnya merupakan seruan-seruan ilmiah, yang banyak menantang manusia untuk merenungkan fenomena alam semesta. Oleh sebab itu di dalam Al-Qur'an banyak ditemukan ungkapan-ungkapan seperti; *afala ta'qilun*, *afala tatafakkarun*, *afala tadzakkarun*, dan sebagainya.

3) Corak Falsafi

Corak falsafi adalah corak penafsiran yang dikaitkan dengan persoalan-persoalan filsafat. Atau dapat diartikan juga sebagai corak penafsiran yang menggunakan teori-teori filsafat.⁶⁵ Sedangkan menurut Ad-Dzahabi, corak falsafi adalah corak yang menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an berdasarkan pemikiran atau pandangan falsafi, di mana ayat Al-Qur'an lebih berfungsi sebagai justifikasi pemikiran penulis, bukan pemikiran yang menjustifikasi ayat Al-Qur'an.⁶⁶

Corak ini muncul berbarengan dengan banyaknya buku-buku filsafat pada abad Yunani. Pasca abad tersebut kemudian lahir para cendekiawan-cendekiawan Muslim yang bergelut di bidang filsafat sekaligus penafsiran ayat Al-Qur'an. Sehingga corak yang disampaikan di dalam penafsirannya sarat dengan nilai-nilai filsafat.

⁶⁴ Muḥammad Husein Ad-Dzahaby, *At-Tafsîr wa Al-Mufasssirûn*, hal. 417

⁶⁵ M. Quraish Shihab, dkk, *Sejarah dan Ulum Al-Qur'an*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999, hal. 182.

⁶⁶ Muḥammad Husein Ad-Dzahaby, *At-Tafsîr wa Al-Mufasssirûn*, hal. 366.

4) Corak Tarbawi

Corak tafsir tarbawi adalah corak yang di dalamnya digunakan sebagai alat untuk mengeksplor ajaran-ajaran Islam dalam kaitannya untuk mengembangkan dan visi dan misi pendidikan Islam. Tafsir ini secara spesifik fokus pada penekanan tema-tema yang diperlukan dalam pendidikan, seperti tema tentang sistem pengajaran dalam Al-Qur'an, sistem pendidikan bagi Anak Usia Dini dalam Al-Qur'an, pendidikan karakter dalam Al-Qur'an, dan lain sebagainya.

5) Corak *I'tiqâdi*

Secara bahasa, *i'tiqad* berarti keyakinan, kepercayaan atau dogma. Dari sini dapat dipahami bahwa corak tafsir *i'tiqâdi* adalah corak yang fokus pada pembahasan ayat-ayat Al-Qur'an yang menyangkut akidah dan mazhab tertentu. Ad-Dzahabi menyebut, tafsir corak ini diperlukan kepandaian yang besar dari penulisnya, sebab penyenderaan terhadap akal lebih besar daripada atas teks.⁶⁷ Corak ini identik dengan penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan teologi. Tafsir ayat Al-Qur'an cenderung dan condong kepada satu mazhab tertentu atau membandingkan satu mazhab pemikiran dengan mazhab pemikiran yang lainnya.

6) Corak *Adabi Ijtimâ'i*

Corak tafsir yang satu ini merupakan corak yang identik dengan corak yang modern dan relevan dengan ruang dan waktu sekarang. Corak penafsiran ini biasanya menjelaskan makna-makna yang dikandung oleh Al-Qur'an secara indah dan menarik dan menghubungkan nash-nash Al-Qur'an dengan

⁶⁷ Muḥammad Husein Ad-Dzahaby, *At-Tafsîr wa Al-Mufasssîrûn*, hal. 316.

kenyataan-kenyataan sosial dan sistem budaya yang berlaku.⁶⁸ Tafsir *adabi ijtima'i* ini juga identik dengan penafsiran yang mana penulisnya sadar bahwa sebuah tafsiran harus selalu relevan dengan zaman.

Alasan umum mengapa corak tafsir ini lahir adalah sebuah kenyataan bahwa keberadaan ayat-ayat Al-Qur'an bukan hanya membahas kosa kata Al-Qur'an, tetapi juga berkaitan dengan hukum dan norma alam raya, norma sosial masyarakat, yang semuanya diberikan ruang dalam Al-Qur'an. Al-Qur'an memiliki pandangan atas kejadian yang telah, sedang, dan yang akan terjadi dalam kehidupan masyarakat saat ini.

7) Corak Sufi

Jika penulis melihat makna sufi, secara bahasa adalah suci, itu karena kesucian orang-orang sufi dari berbuat kesalahan dan dosa ataupun hal-hal yang dilarang oleh Allah SWT. Oleh sebab itu tafsir sufi adalah tafsir yang bernuansa sufistik yang biasanya ditulis oleh orang-orang yang menggeluti ilmu tasawuf dan hikmah.⁶⁹ Sehingga tafsir ini sangat mustahil untuk bisa ditulis oleh orang-orang yang tidak memiliki latar belakang keilmuan tasawuf.

Tafsir dengan corak sufi ini terbagi menjadi dua macam, yaitu tafsir *sufi nazhari* dan tafsir *sufi isyari*. Corak yang pertama adalah corak yang berlandaskan pada teori-teori tafsir *sufi nazhari*. Sementara itu tafsir *sufi isyari* adalah tafsir yang nuansa coraknya sama dengan makna lahir ayat yang disebut dengan disesuaikan dengan isyarat-isyarat yang tersembunyi yang nampak pada laku para sufi,

⁶⁸ Muhammad Husein Ad-Dzahaby, *At-Tafsîr wa Al-Mufasssîrûn*, hal. 478

⁶⁹ Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, Kairo: Maktabah At-Taufiqiyah, t.th, hal. 522.

serta dapat menjadi model penafsiran sesuai dengan makna lahirnya dalam menafsirkan ayat Al-Qur'an.⁷⁰

Setelah penulis menganalisa terhadap corak/lawn tafsir *At-Taḥrîr wa At-Tanwîr*, maka corak tafsir yang dimiliki karya Thâhir Ibn 'Âsyûr ini adalah corak *adabi ijtima'i* (sosial kemasyarakatan) dan juga corak *lughah*, dengan keseriusan beliau dalam menafsirkan kalimat-kalimat dalam setiap awal ayat Al-Qur'an. Kombinasi kedua corak ini membantu penafsiran Muhammad Thâhir Ibn 'Âsyûr tidak hanya memperhatikan teks, tetapi juga konteks dan kontekstual.

3. Cara Penyajian Tafsir

Untuk mengetahui cara penyajian tafsir *At-Taḥrîr wa At-Tanwîr*, pada sub bab ini akan dibawakan sebagian tafsir *At-Taḥrîr wa At-Tanwîr*, yaitu QS. Al-Kautsar 108/: 1-2, sebagai berikut:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ (1) فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ (2)

افتتاح الكلام بحرف التأكيد للاهتمام بالخبر. و الإشعار بأنه شيء عظيم يستتبع الإشعار بتنويه شأن النبي صلى الله عليه و سلم كما تقدم في إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ [القدر: 1]. و الكلام مسوق مساق البشارة و إنشاء العطاء لامساق الإخبار بعطاء سابق.

و ضمير العظمة مشعر بالامتنان بعطاء عظيم. و الْكَوْثَرُ: اسم في اللغة للخير الكثير صيغ على زنة فوعل، و هي من صيغ الأسماء الجامدة غالباً نحو الكوكب، و الجورب، و الحوشب و الدوسر «1»، و لا تدل في الجوامد على غير مسماها، و لما وقع هنا فيها مادة الكثر كانت صيغته مفيدة شدة ما اشتقت منه بناء على أن زيادة المبنى تؤذن بزيادة المعنى،

⁷⁰ Muḥammad Husein Ad-Dzahaby, *At-Tafsîr wa Al-Mufasssîrûn*, hal. 297.

و قوله: فَصَلِّ لِرَبِّكَ اعتراض و الفاء للتفريع على هذه البشارة بأن يشكر ربه عليها، فإن الصلاة أفعال و أقوال دالة على تعظيم الله و الثناء عليه و ذلك شكر لنعمته.

و ناسب أن يكون الشكر بالازدياد مما عاداه عليه المشركون و غيرهم ممن قالوا مقاتلتهم الشنعاء: إنه أبتز، فإن الصلاة لله شكر له و إغاطة للذين يnehونه عن الصلاة كما قال تعالى: أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَى عَبْدًا إِذَا صَلَّى [العلق: 9، 10] لأنهم إنما نهوه عن الصلاة التي هي لوجه الله دون العبادة لأصنامهم، و كذلك النحر لله.

(1) الجورب: ثوب يجعل في صورة خف و تلف فيه الرجل، و الحوشب: المنتفخ الجنبين و عظم في باطن الحافر، و اسم للأرنب الذكر، و الثعلب الذكر، و الدوسر: الضخم الشديد.

و العدول عن الضمير إلى الاسم الظاهر في قوله: فَصَلِّ لِرَبِّكَ دون: فصل لنا، لما في لفظ الرب من الإيحاء إلى استحقاقه العبادة لأجل ربوبيته فضلا عن فرط إنعامه.

و إضافة (رب) إلى ضمير المخاطب لقصد تشريف النبي صلى الله عليه و سلم و تقريبه، و فيه تعريض بأنه يرته و يرأف به.

و يتعين أن في تفريع الأمر بالنحر مع الأمر بالصلاة على أن أعطاه الكوثر خصوصية تناسب الغرض الذي نزلت السورة له، ألا ترى أنه لم يذكر الأمر بالنحر مع الصلاة في قوله تعالى: وَ لَقَدْ نَعَلِمُ أَنَّكَ يَضِيْقُ صَدْرُكَ بِمَا يَقُولُونَ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَ كُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ في سورة الحجر [97، 98].

و يظهر أن هذه تسلية لرسول الله صلى الله عليه و سلم عن صدّ المشركين إيّاه عن البيت في الحديبية، فأعلمه الله تعالى بأنه أعطاه خيرا كثيرا، أي قدره له في المستقبل و عبر عنه بالماضي لتحقيق وقوعه، فيكون معنى الآية كمعنى قوله تعالى: إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا [الفتح: 1] فإنه نزل في أمر الحديبية فقد قال له عمر بن الخطاب: أفتح هذا؟ قال: نعم.

و هذا يرجع إلى ما رواه الطبري عن قول سعيد بن جبير: أن قوله: فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَ انْحَرْ أمر بأن يصلي و ينحر هديه و ينصرف من الحديبية. و أفادت اللام من قوله: لِرَبِّكَ أنه يخص الله بصلاته فلا يصلي لغيره. ففيه تعريض بالمشركين بأنهم يصلون للأصنام بالسجود لها و الطواف حولها. و عطف وَ انْحَرْ على فَصَلِّ لِرَبِّكَ يقتضي تقدير متعلقه مماثلا لمتعلق فَصَلِّ لِرَبِّكَ لدلالة ما قبله عليه كما في قوله تعالى: أَسْمِعْ بِهِمْ وَ ابْصِرْ [مریم: 38] أي و أبصر بهم، فالتقدير: و انحر له. و هو إيماء إلى إبطال نحر المشركين قربانا للأصنام فإن كانت السورة مكية فلعل رسول الله صلى الله عليه و سلم حين اقترب وقت الحج و كان يحج كل عام قبل البعثة و بعدها قد تردد في نحر هداياه في الحج بعد بعثته، و هو يود أن يطعم المحاويع من أهل مكة و من يحضر في الموسم و يتحرج من أن يشارك أهل الشرك في أعمالهم فأمره الله أن ينحر الهدى لله و يطعمها المسلمين، أي لا يمنعك نحرهم للأصنام أن تنحر أنت ناويا بما تنحره أنه لله.

و إن كانت السورة مدنية، و كان نزولها قبل فرض الحج كان النحر مرادا به الضحايا يوم عيد النحر و لذلك قال كثير من الفقهاء إن قوله: فَصَلِّ لِرَبِّكَ مراد به صلاة العيد،

و روي ذلك عن مالك في تفسير الآية و قال: لم يبلغني فيه شيء. و أخذوا من وقوع الأمر بالنحر بعد الأمر بالصلاة دلالة على أن الضحية تكون بعد الصلاة، و عليه فالأمر بالنحر دون الذبح مع أن الضأن أفضل في الضحايا و هي لا تنحر و أن النبي صلى الله عليه و سلم لم يضح إلا بالضأن تغليب للفظ النحر و هو الذي روعي في تسمية يوم الأضحى يوم النحر و ليشمل الضحايا في البدن و الهدايا في الحج أو ليشمل الهدايا التي عطل إرسالها في يوم الحديبية كما علمت آنفا. و يرشح إثثار النحر رعي

فاصلة الرءاء في السورة. و للمفسرين الأولين أقوال آخر في تفسير «انحر» تجعله لفظا غريبا.⁷¹

Sebagai sebuah karya yang disusun secara sistematis, Tafsir *At-Tahrîr wa At-Tanwîr* disajikan penulisnya dengan cara yang bisa memudahkan pembacanya, berikut penyajian tafsir tersebut:

- a) Menyebutkan basmalah dan menyebut ayat yang hendak ditafsirkan,
- b) Menjelaskan makna surah, keutamannya, jumlah ayat dari setiap surah, dan lain sebagainya,
- c) Menjelaskan korelasi antar satu surah dengan surah lain dan satu ayat dengan ayat yang lain (*munasabah*),
- d) Membahas secara *i'rab* dan *balaghah* kata dan kalimat di dalam suatu ayat/surah,
- e) Menjadikan syair-syair sebagai bukti kebahasaan dalam menentukan makna ayat-ayat Al-Qur'an,
- f) Melakukan ijtihad dan sinkronisasi antar makna ayat dalam Al-Qur'an untuk menemukan makna yang tepat yang diharmoniskan dengan *maqâshid al-syari'ah*.

4. Kelebihan dan Kekurangan

Sebagai sebuah karya pasti memiliki kelebihan dan kekurangan di dalamnya. Demikian adanya tafsir *At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, memiliki kelebihan dan kekurangan.

Adapun kelebihan dari tafsir *At-Tahrîr wa At-Tanwîr* adalah sebagai berikut:

- a) Konsistensi dalam menjelaskan berbagai bidang dalam ruang lingkup bidang. Jika pembahasan ayat tentang fikih, maka ia konsisten dengan hal tersebut. Bila pembahasannya tentang akidah, maka ia pun

⁷¹ Muḥammad Thâhir Ibn 'Âsyûr, *At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, Beirut: Mu'assisah At-Tarikh, t.th, jilid. 30, hal. 502-505.

- konsisten dengan itu. Pun dengan pembahasan-pembahasan yang lainnya,
- b) Kepakaran Ibn ‘Âsyûr dalam mentarjih berbagai pendapat ualam di dalam menafsirkan Al-Qur’an. Ini membuat pembaca mudah untuk memilih pandangan mana yang seharusnya dipilih,
 - c) Ibn ‘Âsyûr objektif di dalam menafsirkan Al-Qur’an. Ia tidak condong kepada mazhab tertentu. Ini membuat pembacanya, siapa saja, akan merasa nyaman dengan membacanya.

Adapun kekurangan tafsir *At-Tahrîr wa At-Tanwîr* adalah sebagai berikut:

- a) Penjelasan yang seringkali bertele-tele dalam beberapa penafsiran sehingga menyulitkan pembaca menangkap makna Al-Qur’an,
- b) Penafsiran Ibn ‘Âsyûr tidak relevan bagi pemula, sebab di dalamnya sudah menggunakan metode *tahlîlî*,
- c) Penulis ini hanya relevan bagi mereka yang sudah menguasai ilmu bahasa Arab dan bahkan ilmu-ilmu Al-Qur’an yang beragam jenis itu.

C. Ayat-Ayat Kebebasan Beragama dan Tafsirnya

QS. Al-Kahfi [19]: 29

وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ
نَاراً أَحَاطَ بِهِنَّ سُرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَعِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ
الشَّرَابُ وَ سَاءَتْ مُرْتَقَقًا

Dan katakanlah: " Kebenaran itu datangny dari Tuhanmu; maka Barang siapa yang ingin (beriman)hendaklah ia beriman, dan barang siapa yang ingin (kafir)biarlah ia kafir". Sesungguhnya Kami telah sediakan bagi orang-orang lalim 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

Sayyid Qutb di dalam menjelaskan ayat di atas menyatakan bahwa persoalan keimanan dan persoalan kekafiran adalah dua hal yang sifatnya pribadi. Tidak boleh seseorang memaksa kesediaan orang lain untuk beriman atau memilih kafir. Kedua-duanya memiliki konsekuensi kelak di akhirat, yakni siksaan di neraka yang sangat pedih bagi yang kafir, dan mereka masuk dalam kategori zalim.⁷² Artinya, menurut Qutb, iman dan tidaknya seseorang adalah urusan masing-masing. Hanya saja karena Allah sudah memberikan akal seharusnya manusia memilih beriman.

Musthafâ Al-Marâghi menjelaskan, di dalam kitab-kitab suci umat beragama, yaitu Injil, Taurat, dan Al-Qur'an, semuanya meminta agar umat manusia tidak menyekutukan Allah sebagai Tuhan dan satu sama lain tidak saling membenci. Semu agama samawi mengajarkan demikian sehingga harus dipatuhi oleh semua manusia. Perintah untuk selalu mengesakan Allah tidak hanya datang untuk Nabi Muhammad dan umatnya saja, tetapi juga kepada Nabi Ibrahim As dan Nabi Musa As.⁷³ Kaitannya dengan ayat di atas bahwa, pada dasarnya, kitab-kitab umat beragama juga tidak ada satupun yang memaksakan umatnya untuk masuk agama tertentu, sebab semuanya sudah menjadi urusan hamba dengan Tuhannya.

Sementara itu Ar-Râzi dalam *Mafâtiḥ Al-Ghaib* menjelaskan bahwa ayat di atas turun manakala orang-orang kafir terus membangkang bahkan melawan dakwah Nabi Muhammad dengan kekerasan secara fisik. Dalam peristiwa ini sekali dua kali Nabi Muhammad merasakan kesedihan. Maka kemudian turunlah ayat tersebut di atas sebagai

⁷² Sayyid Quthb, *Tafsir Fî Zilal Al-Qur'an*, Beirut: Dar Al-Syurûq, 1412 H, jilid 3, hal. 21.

⁷³ Muḥammad Musthafâ Al-Marâghi, *Tafsir Al-Marâghi*, Beirut: Dâr Ihyâ At-Turâts Al-'Araby, t.th, jilid. 1, hal. 178.

penegasan bahwa Allah tidak berkehendak untuk menjadikan seseorang beriman. Sehingga Nabi Muhammad pun tidak diperkenankan memiliki rasa memaksa orang-orang kafir itu untuk masuk Islam.⁷⁴ Penafsiran di atas sungguh jelas bahwa Nabi Muhammad tidak boleh memaksakan umatnya sekalipun untuk masuk Islam. Ini membuktikan kembali bahwa tugas Nabi Muhammad saja hanyalah berdakwah, bukan memaksakan kehendak. Sehingga umatnya pun hendaknya demikian, tidak boleh memaksakan orang lain untuk masuk Islam.

Dalam pandangan Ibn ‘Âsyûr, keimanan dan kekafiran sepenuhnya diserahkan kepada diri mereka masing-masing. Mereka tidak menyangka bahwa dengan janji keimanan tersebut menuntut penurunan Nabi saw dari sebagian yang diwahyukan padanya.⁷⁵

وَأَنَّ إِيمَانَهُمْ وَكُفْرَهُمْ مَوْكُولٌ إِلَىٰ أَنفُسِهِمْ، لَا يَحْسِبُونَ أَنَّهُمْ بِوَعْدِ الْإِيمَانِ
يَسْتَنْزِلُونَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَعْضِ مَا أُوحِيَ إِلَيْهِ.

Dari keterangan para mufasir di atas jelas bahwa Surah Al-Kahfi [19]: 29 tegas menerangkan persoalan keimanan dan kekafiran adalah hak masing-masing seorang hamba yang dibatasi dengan ketentuan hubungan vertikal antar hamba dengan Tuhannya. Tidak boleh ada pemaksaan atas dasar apapun dalam masalah beragama.

Qs. Al-Baqarah [2]: 256

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

⁷⁴ Muḥammad Ibn ‘Umar Faṭḥ Ar-Râzi, *Mafâtiḥ Al-Ghaib*, Beirut: Dâr Ihyâ At-Turats Al-‘Arabi, 1420, jilid. 17, hal. 304.

⁷⁵ Muḥammad Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, Jilid 15, hal 307.

“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.”

Ismâ'il Al-Buruswy menjelaskan bahwa sebab turunnya ayat di atas ialah adanya seorang Yahudi dan Ahli Penulis di mana mereka tidak memushui Islam. Mereka pun di dalam negara Islam membayar *jizyah* (pajak). Dalam konteks mereka, maka Islam tidak boleh memaksa agar mereka masuk Islam dan bergabung dengan agama yang dianut oleh orang-orang Islam. Demikian itu tidak dibenarkan karena agama itu sifatnya ketundukan dan kepasrahan serta tidak bisa dipaksakan kepada seseorang dengan alasan apapun.⁷⁶ Artinya bahwa agama adalah berkaitan dengan hubungan antara manusia dengan Tuhannya dan seseorang tidak boleh mengintervensi orang lain untuk masuk agama tertentu. Justru jika demikian sama halnya dengan hendak merampas hak Allah, karena persoalan agama adalah persoalan hidayah, yang hanya Allah yang bisa menentukan hati serta kemantapan seseorang.

Sementara itu menurut Al-Baghâwi, ayat di atas turun kepada seorang dari suku Bani Nadhir, di mana ia dalam waktu yang lama tidak memiliki keturunan-keturunan. Ia bernazar jika suatu waktu memiliki anak maka ia akan menajadikan anak-anaknya itu sebagai orang Yahudi. Mendengar itu kemudian Rasulullah berkata kepadanya bahwa tidak ada paksaan di dalam beragama.⁷⁷ Pada prinsipnya apa yang ditegaskan oleh Al-Baghawi sama dengan yang ditegaskan oleh Al-Buruswy, hanya konteks

⁷⁶ Ismâ'il Al-Buruswy, *Tafsir Rûh Al-Bayân*, Beirut: Dâr Al-Fikr, t.th, jilid. 1, hal. 406.

⁷⁷ Husein Ibn Mas'ûd Al-Baghâwy, *Ma'âlim At-Tanzîl fî Ashrar At-Ta'wil*, Beirut: Dâr Ihya At-Turâts Al-'Araby, 1420 H, jilid. 1, hal. 350.

subjeknya saja yang berbeda serta agama yang hendak dipaksanannya juga berbeda. Jika menurut Al-Buruswi ayat di atas turun kepada kaum Majusi yang hendak dipaksakan untuk masuk Islam, maka menurut Al-Baghawi ayat di atas turun kepada suku Bani Nadhir yang hendak memaksakan anaknya untuk memeluk agama Yahudi. Baik kepada Islam atau agama apapun, tidak boleh ada pemaksaan di dalam beragama. Hal itu sebab agama sifatnya adalah ketundukan dan kepasrahan. Demikain sebagaimana disampaikan oleh Al-Buruswi sebagaimana di atas sudah dijelaskan.

Sementara itu menurut Sayyid Qutb, ayat di atas menjelaskan bahwa agama Islam adalah agama tentang penjelasan dan sesuai dengan akal serta kemanusiaan seseorang. Agama tidak bisa dipaksakan dengan apapun bentuknya. Hal itu sebab agama diturunkan sesuai dengan kemampuan dan dayantangkap manusianya, tidak dengan cara memaksakan seseorang agar mau masuk di dalamnya dengan tanpa ketundukan. Hal ini berbeda dengan agama Kristen yang merupakan agama terakhir sebelum Islam. Di mana dahulu agama tersebut memaksakan orang lain dengan pemaksaan agar orang-orang mau masuk di dalamnya.⁷⁸ Artinya menurut Sayyid Qutb, agama Islam sudah didesain dengan kesanggupan dan kemampuan manusia. Sehingga tidak bisa ajarannya dipaksakan kepada siapapun. Hal itu juga karena sudah sangat jelas mana kebenaran dan mana kebatilan.

Thahir Ibn ‘Âsyûr menyebutkan dalam tafsirnya bahwa Menurut Ibn ‘Âsyûr, ayat ini menjadi *pe-nasikh* bagi ayat-ayat yang memerintahkan supaya memerangi musuh Islam agar mereka memeluk agama Islam. Tidak hanya itu, Ibn ‘Âsyûr menyebutkan bahwa ayat ini sebagai ayat *muhkam* bagi ayat-ayat yang berbicara terkait masuk Islam.

Lebih lanjut Ibn ‘Âsyûr menyebutkan bahwa ayat ini didahului ayat Kursi sebelumnya untuk menjelaskan terkait

⁷⁸ Sayyid Quthb, *Tafsir Fî Zilal Al-Qur’an*, Beirut: Dar Al-Syurûq, 1412 H, jilid 1, hal. 291.

keagungan dan keesaan Allah swt serta pembersihan terkait aib kekafiran mereka. Sehingga dengan penjelasan ini tidak ada lagi alasan untuk orang yang berakal berserh diri kepada Islam. Kepasrahan mereka terhadap Islam tersebut tidak dengan paksaan, akan tetapi murni karena pilihan mereka.⁷⁹

اسْتِثْنَا فِي بَيَانِي نَاشِئٌ عَنِ الْأَمْرِ بِالْقِتَالِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فِي قَوْلِهِ: وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ. إِذْ يَبْذُؤُا لِلْسَّامِعِ أَنَّ الْقِتَالَ لِأَجْلِ دُخُولِ الْعَدُوِّ فِي الْإِسْلَامِ فَبَيَّنَّ فِي هَذِهِ الْآيَةِ أَنَّهُ لَا إِكْرَاهَ عَلَى الدُّخُولِ فِي الْإِسْلَامِ وَسَيَأْتِي الْكَلَامُ عَلَى أَنَّهَا مُحْكَمَةٌ أَوْ مَنْسُوخَةٌ.

وَتَعْقِيبُ آيَةِ الْكُرْسِيِّ بِهَاتِهِ الْآيَةِ بِمُنَاسَبَةٍ أَنَّ مَا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ الْآيَةُ السَّابِقَةُ مِنْ دَلَائِلِ الْوَحْدَانِيَّةِ وَعَظْمَةِ الْخَالِقِ وَتَنْزِيهِهِ عَنِ شَوَائِبِ مَا كَفَرَتْ بِهِ الْأُمَّمُ، مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يَسُوقَ ذَوِي الْعُقُولِ إِلَى قَبُولِ هَذَا الدِّينِ الْوَاضِحِ الْعَقِيدَةِ، الْمُسْتَقِيمِ الشَّرِيعَةِ، بِاخْتِيَارِهِمْ ذُونَ جَبْرٍ وَلَا إِكْرَاهٍ

Dari penjelasan di atas sudah sangat jelas bahwa Islam melalui Al-Qur'an tidak membolehkan umatnya untuk memaksakan orang lain untuk masuk Islam. Setidaknya karena beberapa alasan. Pertama, agama bersifat kepasrahan dan ketundukan, sehingga tidak bisa dipaksakan sama sekali. Kedua, telah jelas mana yang hak dan mana yang batil. Sehingga orang yang mendapatkan hidayah akan memilih agama Islam, tanpa menjekekkan agama-agama yang lainnya. Dan ketiga, Islam merupakan agama yang sesuai dengan kemampuan manusia. Jadi, sudah pasti jika seseorang mau berfikir dengan jernih, hendaknya akan masuk Islam tanpa dengan pemaksaan sedikitpun.

QS. Âli 'Imrân [3]: 64,

⁷⁹ Muḥammad Thâhir Ibn 'Âsyûr, *At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, Jilid 3, hal 25.

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا
 اللَّهَ وَ لَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَ لَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ
 فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ

“Katakanlah: "Hai Ahli Penulis, marilah (berpegang) kepada suatu kalimat (ketetapan) yang tidak ada perselisihan antara kami dan kamu, bahwa tidak penulis sembah kecuali Allah dan tidak penulis persekutukan Dia dengan sesuatupun dan tidak (pula) sebagian penulis menjadikan sebagian yang lain sebagai tuhan selain Allah." Jika mereka berpaling maka katakanlah kepada mereka: "Saksikanlah, bahwa kami adalah orang-orang yang berserah diri (kepada Allah).”⁸⁰

Sayyid Qutb menjelaskan maksud ayat di atas. Menurutnya, ayat tersebut di atas adalah bentuk dakwah yang dilakukan oleh Nabi Muhammad SAW kepada orang-orang Islam dan juga kepada pemeluk agama-agama yang lain. Pada dasarnya, menurut Qutb, pemeluk agama-agama harus tidak menyekutukan Allah dan tidak menjadikan tuhan baik berupa batu, patung, atau lainnya sebagai sesembahan Allah. Maka jika demikian, mereka akan seamat.⁸¹ Pandangan Qutb atas penafsiran tersebut di atas secara implisit mendukung tentang pluralisme dan kebebasan beragama. Sebab menurutnya, jika Ahlul Penulis siap untuk tidak menyekutukan Allah dan tidak menjadikan sesembahan selain Allah sebagai kemusyrikan, maka sesungguhnya mereka kelak akan selamat. Menurutnya, keselamatan bukan terletak kepada agama apa yang seseorang pilih. Akan tetapi seperti apa seseorang ketika beragama, apakah menyekutukan Allah atau tidak. Apakah ia menjadikan tuhan selain Allah atau konsisten dengan keesaan Allah.

⁸⁰ Rawi pertama dan terakhir

⁸¹ Sayyid Quthb, *Tafsir Fi Zilal Al-Qur'an*, jilid. 1, hal. 406.

Penjelasan yang cukup menarik disampaikan oleh Musthafâ Al-Marâghi. Menurutnya, di dalam penulisan-penulisb umat beragama, yaitu Injil, Taurat, dan Al-Qur'an, semuanya meminta agar umat manusia tidak menyekutukan Allah sebagai Tuhan dan satu sama lain tidak saling membenci. Semu agama samawi mengajarkan demikian sehingga harus dipatuhi oleh semua manusia. Perintah untuk selalu mengesakan ALLah tidak hanya datang untuk Nabi Muhammad dan umatnya saja, tetapi juga kepada Nabi Ibrahim As dan Nabi Musa As.⁸² Pandangan Al-Maraghi ini secara tidak langsung memberi penegasan bahwa semua agama pada dasarnya sama-sama memerintah manusia untuk mengesakan Allah dan tidak menebar kebencian antar sesama. Dalam konteks ini maka memeluk agama manapun, selama tetap berpegang teguh pada kedua prinsip tersebut, maka tidak mengapa. Prinsipnya, satu sama lain tidak saling memaksakan orang lain untuk masuk kepada agama yang diikutinya terlebih dulu.

Sedangkan menurut Imam Al-Baidhâwi, ayat di atas turun mengomentari orang-orang Yahudi di Madinah yang masih ada dari mereka yang menyekutukan Allah. Padahal, apa yang disampaikan Rasulullah dan isi dari ahli kitab suci agama-agama samawi semuanya sama, yaitu memerintah untuk tidak menyekutukan Allah dan tidak menjadikan sesembahan selain Allah. Sehingga tidak perlu mengatakan 'Uzair adalah anak laki-laki Allah atau Isa Al-Masih adalah anak laki-laki Allah. Karena demikian sama halnya dengan menganggap bahwa Allah adalah makhluk yang butuh pada yang lain. Demikian itu bisa menyebabkan seseorang kafir.⁸³ Maka jelas apa yang disampaikan oleh Imam Al-Baidhâwi ini bahwa semua agama pada dasarnya memiliki prinsip agar umatnya tidak menyekutukan Allah dan tidak menjadikan tuhan-tuhan selain Allah sebagai sekutu-Nya.

⁸² Muḥammad Musthafâ Al-Marâghi, *Tafsir Al-Marâghi*, Beirut: Dâr Ihyâ At-Turâts Al-‘Araby, t.th, jilid. 1, hal. 178.

⁸³ Abdullah Ibn ‘Umar Al-Baidhâwi, *Anwâr At-Tanzîl wa Aṣrâr At-Ta’wil*, Beirut: Dâr Ihyâ At-Turats Al-‘Arabi, 1418 H, jilid 2, hal. 21.

Dalam pandangan Ibn ‘Âsyûr ayat ini berbicara terkait dialog setelah terjadinya *mubalahah* antara ahli kitab dengan muslim. Dengan dialog seperti ini, muncul rasa kesungguhan dalam keimanan mereka. Mereka ini menunjukkan terkait kesalahan persepsi kitab terhadap hakikat Islam. Kata *ta’alau* dalam ayat ini menunjukkan ajakan kepada ajaran yang sama di antara mereka.⁸⁴

رُجُوعٌ إِلَى الْمُجَادَلَةِ، بَعْدَ انْقِطَاعِهَا بِالذُّعَاءِ إِلَى الْمُبَاهَلَةِ، بَعَثَ عَلَيْهِ
الْحِرْصُ عَلَى إِيْمَانِهِمْ، وَإِشَارَةٌ إِلَى شَيْءٍ مِنْ رِئِغِ أَهْلِ الْكِتَابِ عَنِ حَقِيقَةِ
إِسْلَامِ الْوَجْهِ لِلَّهِ كَمَا تَقَدَّمَ بَيَانُهُ. وَقَدْ جِيءَ فِي هَذِهِ الْمُجَادَلَةِ بِحُجَّةٍ لَا
يَجِدُونَ عَنْهَا مِثْلًا وَهُوَ دَعْوَتُهُمْ إِلَى تَخْصِيصِ اللَّهِ بِالْعِبَادَةِ وَتَبْذِيرِ عَقِيدَةِ
إِشْرَاكِ غَيْرِهِ فِي الْإِلَهِيَّةِ. فَحُمِّلَهُ قُلُوبُ أَهْلِ الْكِتَابِ بِمَنْزِلَةِ التَّأْكِيدِ لِجُمْلَةِ
فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا [آل عمران: 61]

Dari penjelasan para Mufasir di atas jika dikaitkan dengan konteks kebebasan beragama sangat jelas bahwa umat beragama apapun tidak boleh memaksakan orang lain untuk masuk ke dalam agama yang diyakini dan diikutinya. Hal itu karena, pada dasarnya secara hakikat, apa yang disampaikan oleh para Rasul baik Nabi Muhammad, Nabi Ibrahim, maupun Nabi Musa dan ahli kitab yang diturunkan kepada mereka, semuanya mengajarkan hal yang sama, yaitu untuk sama-sama menolak kemusyrikan. Seseorang yang sudah berpegang pada tauhid Rububiyah ini maka akan diberikan predikat sebagai orang yang selamat (muslimun) kelak di hari akhir.

QS. Al-Qashash [28]: 56

⁸⁴ Muḥammad Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, Jilid 3, hal 268.

إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَ هُوَ أَعْلَمُ
بِالْمُهْتَدِينَ

“Sesungguhnya kamu tidak akan dapat memberi petunjuk kepada orang yang kamu kasihi, tetapi Allah memberi petunjuk kepada orang yang dikehendaki-Nya, dan Allah lebih mengetahui orang-orang yang mau menerima petunjuk.”

Imam Al-Alûsi menegaskan bahwa ayat di atas ditujukan langsung kepada Nabi Muhammad SAW agar beliau tidak memaksakan orang-orang dekat maupun kaumnya untuk masuk Islam dengan cara memaksanya. Ayat ini berbicara tentang hidayah, kekuasaan, dan kudrat Allah, yang tidak bisa diambil oleh siapapun, termasuk oleh Nabi Muhammad sendiri sebagai utusan Allah yang paling mulia bahkan ma'shum. Ayat ini juga menunjukkan bahwa Nabi Muhammad tidak lebih daripada manusia biasa yang tidak memiliki kekuatan sebagaimana kekuatan Allah SWT.⁸⁵ Pandangan Al-Alusi ini secara implisit jelas melarang siapapun untuk memaksakan kehendaknya agar orang lain masuk Islam. Persoalan Islam atau tidaknya seseorang adalah persoalan hidayah yang tidak bisa diintervensi oleh manusia. Hidayah datangnya langsung dari Allah SWT dan tidak bisa diwakilkan kepada manusia siapapun, termasuk manusia pilihan Allah, Nabi Muhammad SAW. Maka, memaksakan orang lain untuk masuk Islam sama dengan merampas hak prerogatif Tuhan sebagai Tuhan yang memiliki kewenangan untuk menjadikan seseorang memeluk agama Islam atau tidak.

Sedangkan menurut Al-Andalûsi, bahwa ayat di atas turun mengomentari peristiwa di mana suatu ketika paman Nabi yang bernama Abu Thalib sedang sakit parah dan

⁸⁵ Sayyid Maḥmûd Al-Alûsi, *Rûḥ Al-Ma'âni Fit Tafsir Al-Qur'an Al-'Azim wa As-Sab' Al-Ma'âni*, Beirut: Dâr Al-Penulisb Al-Ilmiyyah, 1415 H, jilid. 10, hal. 302.

hendak wafat. Di dalam ruangan tersebut ada Abdullah Ibn Umayyah dan Abu Jahl Ibn Hisyam. Keduanya berkata kepada Nabi Muhammad, “apakah engkau tega melihat paman Anda wafat dalam keadaan tidak memeluk agama yang kau bawah, wahai Muhammad?” Mendengar pertanyaan ini kemudian Nabi Muhammad langsung keluar dari tempat tersebut dan tidak lama kemudian Abu Thalib wafat dalam keadaan kufur/tidak Islam.⁸⁶ Penafsiran ini membuktikan lebih konkrit bahwa persoalan masuk agama Islam adalah persoalan ketundukan dan kepasrahan. Siapapun tidak boleh untuk memaksakan orang lain, walaupun ia orang yang paling dekat secara nasab, agar masuk Islam sebagaimana ia berada di dalamnya. Nabi Muhammad saja sebagai Nabi yang diwahyukan untuk menyebarkan agama Islam, tidak dibolehkan Allah untuk memaksakan orang terdekatnya, Abu Thalib, untuk masuk Islam. Sehingga, umatnya pun hendaknya demikian. Tidak boleh ada seorang pun yang memaksakan orang lain untuk masuk Islam.

AL-Baghawi juga menjelaskan penafsiran yang hampir sama. Bahwa menurutnya, ayat di atas mengomentari Nab Muhammad yang meminta agar pamannya (Abu Thalib) bisa memeluk agama Islam sebelum beliau wafat. Nabi Muhammad berkata, “Wahai pamanku, masuklah Islam dengan mengucapkan dua kalimat syahadat, kelak di hari kiamat akan menjadi penolongmu”. Kemudian Abu Thalib menolak dengan menjawab, “Wahai Muhammad, jika saja aku hendak menukarkan apa yang aku yakini dengan apa yang kau yakini, niscaya sudah sejak dulu aku katakan itu langsung kepadamu.” Maka kemudian turun ayat tersebut di atas.⁸⁷ Esensinya sama, bahwa ayat di atas melarang siapapun untuk masuk Islam dengan cara apapun. Agama

⁸⁶ Abd al-Haqq Ibn Ghalib Ibn ‘Athiyyah Al-Andalûsi, *Al-Muḥarrar al-Wajîz fi Tafsir Al-Penulisb Al-‘Azîz*, Beirut: Dâr Al-Penulisb Al-‘Ilmiyyah, 1422 H, jilid. 4, hal. 293.

⁸⁷ Husein Ibn Mas’ûd Al-Baghâwy, *Ma’âlim At-Tanzîl fi Ashrar At-Ta’wil*, Jilid. 3, hal. 539.

Islam hanya boleh disebarkan dengan cara dakwah, mengajak, bukan memaksakan.

Ibn ‘Âsyûr menyebutkan bahwa bahwa ayat ini menjelaskan terkait Nabi yang mengikuti keinginannya untuk meyakinkan ahli kitab agar beriman kepada al-Qur’an. Akan tetapi hal tersebut tidak terjadi, bahkan sebagian bangsa Quraisy tidak menerima bahkan menolak dengan sangat keras. Menurut Ibn ‘Âsyûr, apa yang dijelaskan sebelumnya menunjukkan terkait kebebasan manusia sebagai karunia Allah swt.⁸⁸

لَمَّا ذَكَرَ مَعَادِيرَ الْمُشْرِكِينَ وَكُفْرَهُمْ بِالْقُرْآنِ، وَأَعْلَمَ رَسُولُهُ أَنََّّهُمْ يَتَّبِعُونَ
 أَهْوَاءَهُمْ وَأَنََّّهُمْ مُجْرَدُونَ عَنِ هُدَى اللَّهِ، ثُمَّ أَتَى عَلَى فَرِيقٍ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ
 أَنََّّهُمْ يُؤْمِنُونَ بِالْقُرْآنِ، وَكَانَ ذَلِكَ يَحْزَنُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ
 يُعْرَضَ فُرْيَشٌ وَهُمْ أَحْصُ النَّاسِ بِهِ عَنْ دَعْوَتِهِ أَقْبَلَ اللَّهُ عَلَى خِطَابِ نَبِيِّهِ
 صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِمَا يُسَلِّي نَفْسَهُ وَوَيْزِلُ كَمَدَهُ بِأَنْ ذَكَرَهُ بِأَنَّ الْهُدَى
 بِيَدِ اللَّهِ. وَهُوَ كِنَايَةٌ عَنِ الْأَمْرِ بِالتَّفْوِيضِ فِي ذَلِكَ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى

Dari penjelasan para Mufasir di atas cukup terang tentang ketidakbolehan seseorang untuk memaksakan agamanya kepada orang lain, dengan dasar apapun. Logikanya, Nabi Muhammad saja sebagai orang pilihan Allah, tidak dibolehkan memaksa pamannya sendiri untuk masuk Islam. Nabi Muhammad hanya diperintah untuk berdakwah, bukan memaksakan. Sehingga jika ada seseorang yang memaksakan agamanya kepada orang lain, sesungguhnya ia tidak mengikuti aturan Islam. Ia hanya mengikuti hawa nafsunya. Padahal persoalan hidayah adalah persoalan ketundukan dan kepasrahan.

⁸⁸ Muḥammad Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, Jilid 20, hal 147.

QS. Yunus [10]: 99.

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعاً فَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى
يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ

Artinya: “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?”

Ar-Râzi dalam *Mafâtiḥ Al-Ghaîb* menjelaskan bahwa ayat di atas turun manakala orang-orang kafir terus membangkang bahkan melawan dakwah Nabi Muhammad dengan kekerasan secara fisik. Dalam peristiwa ini sekali dua kali Nabi Muhammad merasakan kesedihan. Maka kemudian turunlah ayat tersebut di atas sebagai penegasan bahwa Allah tidak berkehendak untuk menjadikan seseorang beriman. Sehingga Nabi Muhammad pun tidak diperkenankan memiliki rasa memaksa orang-orang kafir itu untuk masuk Islam.⁸⁹ Penafsiran di atas sungguh jelas bahwa Nabi Muhammad tidak boleh memaksakan umatnya sekalipun untuk masuk Islam. Ini membuktikan kembali bahwa tugas Nabi Muhammad saja hanyalah berdakwah, bukan memaksakan kehendak. Sehingga umatnya pun hendaknya demikian, tidak boleh memaksakan orang lain untuk masuk Islam.

Kemudian menurut Imam Al-Alûsi, ayat di atas memberi penegasan bahwa Allah tidak menghendaki semua orang untuk beriman, sehingga Nabi pun tidak boleh memaksakan umatnya masuk Islam. Tugas beliau murni hanya untuk berdakwah. Selain itu juga karena Allah SWT memberikan pilihan (*ikhtiyar*) bagi setiap makhluk-Nya dalam persoalan Islam atau tidaknya. Jika Allah berkehndak maka ia akan iman, dan jika tidak maka ia akan kufur. Hendaknya siapa pun tidak perlu memaksakan orang lain

⁸⁹ Muḥammad Ibn ‘Umar Faṭḥ Ar-Râzi, *Mafâtiḥ Al-Ghaîb*, Beirut: Dâr Ihyâ At-Turats Al-‘Arabi, 1420, jilid. 17, hal. 304.

untuk masuk ke agama tertentu.⁹⁰ Paparan Al-Alusi sama dengan pemaparan yang disebut oleh mufasir sebelumnya. Bahwa pada intinya, Allah SWT tidak berkehendak menjadikan semua makhluk-Nya masuk Islam, sehingga tidak perlu dalam berdakwah dengan cara-cara kekerasan.

An-Naisabûri mengutip hadits yang diriwayatkan oleh Ibn ‘Abbas mengatakan bahwa pada mulanya Nabi Muhammad bergegas seperti hendak memaksakan agar semua orang kafir masuk Islam dan beriman kepada Allah. Kemudian turunlah wahyu Al-Qur’an bahwa Allah tidak berkehendak untuk mengimankan semua makhluk-Nya. Allah hanya memberi pilihan di antara kedua pilihan apakah seseorang mau memeluk Islam atau memilih tetap kufur dan semuanya memiliki konsekuensi masing-masing.⁹¹ Pandangan ini pun tidak jauh berbeda dengan pandangan-pandangan sebelumnya, bahwa Allah tidak sama sekali berkehendak menjadikan semua makhluk-Nya untuk beriman, sehingga tidak boleh ada seseorang pun, termasuk Nabi Muhammad, untuk memaksakan orang lain masuk Islam.

Dalam pandangan Ibn ‘Âsyûr, ayat ini memberikan hiburan kepada Nabi akibat sikap orang-orang Quraisy yang tidak mau menerima ajarannya. Kondisi ini pun dilakukan oleh kaum Nabi Nuh as, kaum Nabi Musa as dan kaum Nabi Yunus as. Artinya, kebebasan memilih untuk beriman atau pun tidak bukan sepenuhnya ada dibawah kendali Nabi, akan tetapi itu dikembalikan kepada pribadinya masing-masing. Artinya, Nabi tidak bisa memaksakan agar mereka harus beriman.⁹²

⁹⁰ Sayyid Maḥmûd Al-Alûsi, *Rûḥ Al-Ma’âni Fî Tafsîr Al-Qur’an Al-‘Azîm wa As-Sab’ Al-Ma’âni*, Jilid. 4, hal. 181.

⁹¹ Abû Ishâq Aḥmad Ibn Ibrâhîm At-Tsa’labî An-Naisabûrî, *Al-Kasyf wa Al-Bayân fî Tafsîr Al-Qur’an*, Beirut: Dâr Ihâ At-Turâts Al-‘Arabi, 1422 H, jilid. 5, hal. 153.

⁹² Muḥammad Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, Jilid 11, hal 292.

عَطْفٌ عَلَى جُمْلَةٍ: إِنَّ الَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَاتُ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ [يُونُسُ:
 97] لِتَسْلِيَةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى مَا لَقِيَهُ مِنْ قَوْمِهِ. وَهَذَا
 تَذْيِيلٌ لِمَا تَقَدَّمَ مِنْ مُشَابَهَةِ حَالِ قُرَيْشٍ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
 بِحَالِ قَوْمِ نُوحٍ وَقَوْمِ مُوسَى وَقَوْمِ يُونُسَ. وَهَذِهِ الْجُمْلَةُ كَالْمُقَدِّمَةِ الْكُلِّيَّةِ
 لِلْجُمْلَةِ الَّتِي بَعْدَهَا

Dari penjelasan para mufasir atas ayat tersebut di atas dapat disimpulkan bahwa kandungan makna ayat tersebut adalah hendak menegaskan bahwa di dalam beragama tidak boleh ada pemaksaan kepada siapapun dan oleh siapapun. Sebab, Allah sendiris ebagai Tuhan tidak berkehendak menjadikan semua orang untuuk beriman dan memluk agama Islam. Allah memberikan dua pilihan apakah seseorang memilih Islam dan beriman atau tetap dalam kekufurannya dengan konsekuensi masing-masing yang akan ditanggung kelak di akhirat. Ayat ini esensinya sama dengan tiga ayat yang sebelumnya yang intinya adalah menegaskan bahwa tidak boleh ada pemaksaan di dalam beragama. Agama adalah persoalan kepasrahan dan ketundukan yang hanya bisa dimengerti langsung oleh seorang hamba dengan Allah dan manusia tidak bisa mengintervensinya.

BAB IV

KEBEBASAN BERAGAMA DALAM PANDANGAN THÂHIR IBN ‘ÂSYÛR

A. Kebebasan yang Tidak Mutlak

Secara umum, Thâhir Ibn ‘Âsyûr memaknai kebebasan beragama sebagai sikap tidak adanya paksaan atas dasar apapun dalam memilih agama, baik itu memilih agama Islam maupun agama-agama samawi yang lainnya. Kebebasan beragama sebagai upaya bagi manusia menggunakan akalnyanya secara sehat. Karena agama sendiri merupakan wahyu yang suci yang tidak bisa dipaksakan.

Dalam kerangka *maqâshid al-syarî'ah*, definisi kebebasan beragama yang didefinisikan oleh Thâhir Ibn ‘Âsyûr dapat dikategorikan kepada dua tujuan, yakni tujuan menjaga agama itu sendiri (*hifz ad-dîn*) dan menjaga akal (*hifz al-'aql*). Dasar penjagaan agama, karena dengan adanya kebebasan dalam memilih agama, apapun agama itu, bisa berdampak positif pada terjaganya agama-agama samawi, yang pada dasarnya semuanya merupakan agama yang diturunkan oleh Allah SWT. Meskipun agama-agama sebelum Islam telah dinaskh oleh syariat Islam.¹

Sedangkan dasar menjaga akal, karena memberikan kesempatan kepada setiap manusia untuk menggunakan akalannya secara bebas, sebagai bentuk karunia yang Allah

¹ Qasim Nurseha Dzulhadi, *Islam VS Pluralisme Agama*, Jakarta: Pustaka Kautsar, 2019, hal. 153.

berikan kepada manusia. Menjaga akal dalam hal ini adalah menggunakan akal yang telah Allah beri dengan semaksimal mungkin dan tidak dibatasi dengan batasan-batasan yang membelenggu seseorang untuk beragama secara bebas, tanpa merendahkan syariat agama lain.²

Selain alasan-alasan tersebut di atas, dalam teori konversi agama, definisi umum tentang kebebasan beragama yang diungkapkan oleh Thâhir Ibn ‘Âsyûr adalah karena adanya faktor yang menyebabkan seseorang boleh berpindah agama dari satu agama ke agama yang lain, sehingga seseorang menggunakan akalnya dan memilih agama yang lebih menentramkan jiwanya. Hal itu bisa disebabkan karena faktor pendidikan yang dilakukannya ataupun karena faktor bawaan yang mengitari kehidupannya pada saat memilih agama tertentu.³

Dalam mendefinisikan kebebasan beragama, Thâhir Ibn ‘Âsyûr juga mengomentari hadits Nabi yang seringkali disalahgunakan oleh sebagian umat Islam terkait keharusan umat Islam membunuh manusia yang enggan untuk masuk Islam. Hadits tersebut berbunyi:

أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا مني
دماءهم و أموالهم إلا بحقها

Aku diperintahkan untuk memerangi manusia sampai mereka mengucapkan la ilaha illallah. Maka jika mereka sudah mengucapkan kalimat tersebut, darah dan hartanya ada dalam tanggunganku.

Menurut Thâhir Ibn ‘Âsyûr, hadits tersebut secara literal memerintah umat Islam untuk memaksa orang di luar Islam untuk masuk Islam. Pandangan ini muncul dari anggapan bahwa hadits tersebut merupakan hadits yang muncul sesaat setelah peristiwa pembebasan kota Makkah

² Baitur Rohman, *Pengantar Ilmu Hukum; Suatu Pedoman untuk Mahasiswa Fakultas Syariah dan Hukum*, Malang: CV. Literasi Nusantara, 2021, hal. 52-53.

³ Sururin, *Ilmu Jiwa Agama*, Jakarta: PT Raja Grafindo Pustaka, 2015, hal. 105.

(fathu Makkah). Padahal, menurut Thâhir Ibn ‘Âsyûr, hadits tersebut hakikatnya adalah perintah Allah kepada Nabi Muhammad agar ia (Muhammad) memerangi orang-orang kafir (penentang agama Islam) secara keseluruhan. Kejadian ini terjadi saat Nabi Muhammad di Makkah, di mana orang-orang kafir sedang gencar-gencarnya memerangi Nabi Muhammad SAW. Hadits tersebut, menurut Thâhir Ibn ‘Âsyûr, telah dinaskh oleh QS. An-Nisa 4/: 176, yaitu terkait perintah Nabi untuk memerangi orang-orang yang melecehkan dan merendahkan agama Islam sebelum Nabi melakukan hijrah.⁴

Kebebasan beragama dalam pandangan Ibn ‘Âsyûr juga meyakini bahwa agama adalah persoalan hidayah (petunjuk) yang diberikan langsung oleh Allah kepada hamba-hamba-Nya. Kepemilikan atas agama tertentu tidak bisa dipaksakan sebagian orang kepada sebagian yang lain, karena demikian itu melanggar kodrat Tuhan.⁵ Ketika berbicara terkait kodrat erat kaitannya dengan fitrah manusia.

Prinsip keyakinan adanya kodrat dan fitrah merupakan salah satu prinsip penting dalam *maqâshid al-syari’ah* yang digagas oleh Thâhir Ibn ‘Âsyûr. Urgensi fitrah menurut Thâhir Ibn ‘Âsyûr ialah untuk menjauhi adanya unsur pemaksaan atas diri manusia yang bisa menimbulkan potensi-potensi keburukan pada dirinya.⁶

Thahir Ibn ‘Âsyûr mendasari fitrah ini dengan QS. Ar-Rûm 30/: 30:

⁴ Muḥammad Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *Tafsir At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, Jilid. 2, hal. 501.

⁵ Muḥammad Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *Tafsir At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, Jilid. 15, hal. 56.

⁶ Muḥammad Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *Maqâshid Al-Syari’ah Al-Islâmiyyah*, Qatar: t.p, 2004, jilid. 3, hal. 179.

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا
تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا
يَعْلَمُونَ^٧

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

Dengan meyakini adanya fitrah pada diri manusia maka sehendaknya manusia tidak boleh bertingkah untuk merubah fitrah orang lain untuk sama dengan dirinya atau agar keyakinannya atas agama sama dengan keyakinan orang lain. Fitrah manusia sebagai makhluk Allah yang diberikan kebebasan beragama tidak boleh ditentang dengan dasar apapun. Karena hakikat dari melawan fitrah manusia sama saja dengan melawan ketentuan Allah (qadrat Allah).

Batasan definsi umum tentang kebebasan beragama, yang dimaksudkan Thâhir Ibn ‘Âsyûr sebagai bentuk kodrat Tuhan, sejalan dengan prinsip toleransi, bahwa antar satu sama lain di antara manusia perlu memberikan toleransi, selagi tidak mencederahi agama yang dianut oleh orang lain. Kebebasan beragama dapat menjadi salah satu modal untuk memperlakukan manusia secara adil, sehingga setiap manusia menemukan kemudahan dalam beragama.⁷

Thâhir Ibn ‘Âsyûr juga mendadari prinsip moderasi beragama, yang menjadi salah satu prinsip dalam *maqâshid as-syâri’ah*-nya, yakni QS. Al-Baqarah 2/: 143:

وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ
وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا^٧ وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ

⁷ Muḥammad Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *Maqâshid Al-Syari’ah Al-Islâmiyyah*, jilid. 3, hal. 139.

عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَيَّ عَقْبَيْهِ ۗ وَإِنْ
كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ
إِيمَانَكُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ

Dan demikian pula Kami telah menjadikan kamu (umat Islam) "umat pertengahan" agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia dan agar Rasul (Muhammad) menjadi saksi atas (perbuatan) kamu. Kami tidak menjadikan kiblat yang (dahulu) kamu (berkiblat) kepadanya melainkan agar Kami mengetahui siapa yang mengikuti Rasul dan siapa yang berbalik ke belakang. Sungguh, (pemindahan kiblat) itu sangat berat, kecuali bagi orang yang telah diberi petunjuk oleh Allah. Dan Allah tidak akan menyia-nyikan imanmu. Sungguh, Allah Maha Pengasih, Maha Penyayang kepada manusia.

Sejalan dengan pandangan di atas, Abu Bakar menyebut, kebebasan beragama merupakan salah satu standar toleransi dalam Islam. Prinsip ini yang menjadikan seseorang yang memeluk suatu agama tidak membenci orang lain, meskipun orang lain itu berbeda keyakinan, atau orang lain tersebut telah menyakitnya secara fisik. Kebebasan beragama menjadi salah satu standar toleransi dalam Islam karena memungkinkan seseorang meminta maaf bila memiliki keyakinan yang berbeda dengan orang lain tanpa dengan mencaci maki keyakinan atau agama orang lain.⁸

Prinsip yang juga penting dari definsi umum tentang kebebasan beragama yang dinyatakan oleh Thâhir Ibn ‘Âsyûr adalah adanya kesetaraan (*musawa*) antar alam semesta, yakni sama-sama merupakan ciptaan Allah.⁹ Dengan meyakini prinsip kesetaraan semua alam akan

⁸ Abu Bakar, "Konsep Toleransi dan Kebebasan Beragama", dalam *TOLERANSI: Media Komunikasi Umat Beragama*, Vol. 7, No. 2, 2015, hal. 8.

⁹ Muḥammad Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *Maqâshid Al-Syari'ah Al-Islâmiyyah*, jilid. 3, hal. 279.

memudahkan setiap orang membuka pemikirannya terkait dengan kebebasan beragama. Sehingga konsepsi kebebasan beragama bukan sekadar hasil logika semata, akan tetapi juga berlandaskan pada syariat Islam, sebagaimana dibatasi melalui *maqâshid al-syari'ah*.

Konsepsi kebebasan beragama dalam Islam, menurut Tahir Ibn 'Âsyûr, karena di dalam keyakinan agama telah jelas mana jalan yang benar dan mana jalan yang sekadar tipuan belaka. Prinsip ini yang semestinya juga menjadi pegangan bagi setiap muslim untuk tidak memaksakan orang lain memeluk agama yang diyakininya terhadap orang lain.¹⁰

Prinsip ini sejalan dengan ketentuan Allah di mana Dia tidak berkehendak menciptakan semua manusia sama dalam kebaikan. Meskipun Allah sangat bisa untuk menjadikan semua manusia satu keyakinan dan agama serta mendapatkan hidayah, namun Allah tidak demikian. Allah menjadikan kapasitas akal manusia satu sama lain berbeda untuk memilih kebaikan-kebaikan yang sudah ditentukan agar tidak tersesat. Ibn 'Âsyûr juga mendefinisikan kebebasan beragama sebagai kebebasan seseorang untuk beriman atau tidak.¹¹ Dari sini dipahami bahwa kebebasan beragama merupakan hak setiap orang. Urusannya adalah bukan antara manusia yang satu dengan manusia yang lain. Akan tetapi antara diri seseorang dengan Tuhan/Allah SWT.

Pandangan demikian kembali diperkuat dengan penafsiran Thâhir Ibn 'Âsyûr ketika menafsirkan QS. Hud 11:118, Allah SWT berfirman:

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ لَا يَرَالُونَ مَخْتَلِفِينَ

Jika Tuhanmu menghendaki, tentu Dia menjadikan manusia umat yang satu, tetapi mereka senantiasa berselisih pendapat.

¹⁰ Muḥammad Thâhir Ibn 'Âsyûr, *Tafsir At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, Jilid. 2, hal. 503.

¹¹ Muḥammad Thâhir Ibn 'Âsyûr, *Tafsir At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, Jilid. 11, hal. 183.

Thâhir Ibn ‘Âsyûr menyebut, bahwa pada dasarnya semua manusia diciptakan dari fitrah yang sama, yaitu memiliki akal yang sehat di dalam menerima agama, sehingga seharusnya memilih agama yang benar yang diridhoi Allah. Akan tetapi ada hal yang menjadikan manusia melenceng dari fitrahnya, sehingga enggan memilih agama Islam sebagai agama pilihannya. Meskipun demikian, umat Islam tidak boleh membuat kerusakan pada mereka, sebab Allah sudah menentukan yang demikian itu, agar manusia tidak membenci sesama manusia yang berbeda.¹² Cara pandang ini sama dengan konsepsi *maqâshid al-syari’ah* Ibn ‘Âsyûr, yaitu fitrah; bahwa sebetulnya fitrah manusia selalu menerima kebaikan dan menginginkan kebenaran. Namun Allah tidak menghendaki sebagian dari mereka tetap dalam fitrahnya, sebagai bentuk ujian.

Membahas fitrah, Muthahhari menyebut, bahwa fitrah yang dimiliki manusia akan berdampak pada kehidupannya di masyarakat. Maka jika fitrah manusia dapat sejalan dengan apa yang dibawanya dari Allah sejak awal, ia tidak akan tersesat ke jalan yang hitam. Sebaliknya, manakala fitrahnya itu tidak sejalan dengan ketentuan Allah, maka di tengah masyarakat ia hidup dengan baik dan harmonis antar sesama.¹³ Dari keterangan ini dapat dipahami bahwa kebebasan beragama yang merupakan fitrah manusia, berdampak kepada kehidupan masyarakat. Bila kebebasan beragama dibiarkan berjalan dengan baik, maka masyarakat akan kondusif dan aman karena satu pemeluk agama dengan pemeluk agama saling menghargai dan harmonis.

Prinsip kebebasan beragama pada dasarnya juga sejalan dengan konsepsi *maqâshid al-syari’ah* Thâhir Ibn ‘Âsyûr terkait dengan menjaga kerusakan (*syadz ad-dzira’i*).¹⁴ Mengapa demikian? Sebab dengan melarang adanya pemaksaan dalam memilih agama berpotensi positif untuk menjaga keharmonisan antar masyarakat. Sebaliknya,

¹² Muḥammad Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *Tafsir At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, Jilid. 11, hal. 349.

¹³ Murtadha Muthahhari, *Falsafah Manusia dan Kemanusiaan*, Yogyakarta: Abbas Production, 2017, hal. 56.

¹⁴ Muḥammad Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *Maqâshid Al-Syari’ah Al-Islâmiyyah*, jilid. 3, hal. 335.

jika kebebasan beragama dilarang, dan memeluk agama harus dipaksakan memilih agama tertentu, bisa menimbulkan kerusakan di tengah masyarakat, seperti timbul sikap saling membenci, mencurigai, dan bahkan tindakan intimidasi dalam memilih agama dan ajarannya.

Dari penjelasan di atas tidak disinggung terkait apa yang menjadi latar belakang seseorang berpindah agama. Akan tetapi jika dilihat dari kacamata konversi agama, bebasnya seseorang untuk memilih agama bisa karena faktor keagamaan, kepemimpinan dalam suatu agama, dan hubungan pribadi, seperti hubungan seseorang dengan orang lain yang memeluk agama lain, karena anjuran dari nash/teks keagamaan yang diyakini, dan bisa juga karena faktor propaganda orang dekat kepadanya.¹⁵ Faktor-faktor ini merupakan sesuatu yang wajar yang ada pada sebuah masyarakat.

Dari penjelasan terkait dengan definisi kebebasan beragama secara umum dalam pandangan Thâhir Ibn ‘Âsyûr, penulis menyimpulkan bahwa kebebasan beragama menurut ‘Âsyûr adalah sikap bebas atau memberi kebebasan bagi semua orang untuk memilih, meyakini, maupun memeluk agamanya masing-masing. Kebebasan beragama merupakan kehendak Allah untuk semua manusia apakah memilih untuk beriman atau tetap dalam kekufuran. Karena pada hakikatnya antara jalan yang terang dengan yang gelap sudah terlihat terang.

Definisi kebebasan beragama dalam pandangan Ibn ‘Âsyûr tetap meyakini bahwa Islam adalah satu-satunya agama yang benar. Prinsip ini sebagai bentuk keimanan manusia, yang meyakini bahwa keberadaan Allah memang mweujud. Namun di luar itu, Islam memberikan menghormatan kepada keyakinan maupun agama lain. Islam meskipun mengajak umat di luar Islam untuk memeluk agama Islam, akan tetapi memberikan ruang yang luas bagi pemeluk agama-agama selain Islam untuk diyakini/dianut oleh pemeluk agama yang lain.

¹⁵ William James, *Sosiologi Agama; Suatu Pengantar Awal*, Jakarta: Rajawali Press, 1985, hal. 65.

Pandangan ini sekaligus menegaskan bahwa kebebasan beragama dalam pandangan Thâhir Ibn ‘Âsyûr bukanlah seperti pandangan kelompok ekstrim kanan, yang meyakini bahwa kebebasan beragama berarti yakin akan kebenaran-kebenaran agama selain agama Islam. Selain itu, bukan juga seperti cara pandang ekstrim kiri, yang meyakini bahwa kebebasan beragama tidak ada dalam Islam. Konsepsi kedua ini meyakini bahwa beragama tidaklah bebas. Ada ketentuan-ketentuan yang membatasinya, sehingga tidak selayaknya dilakukan oleh setiap orang Islam. Kebebasan beragama dalam pandangan Thâhir Ibn ‘Âsyûr adalah boleh, namun tidak mutlak.

B. Batasan Kebebasan Beragama

Kebebasan beragama dalam pandangan Thâhir Ibn ‘Âsyûr bukanlah kebebasan beragama yang mutlak. Keyakinan ini memiliki batasan dan konsekuensi yang harus dimiliki oleh setia orang. Thâhir Ibn ‘Âsyûr membatasi kebebasan beragama setidaknya dengan tujuh batasan-batasan yang semuanya urgen untuk diperhatikan oleh semua pemeluk agama (tidak hanya pemeluk agama Islam), sebagai berikut:

1. Tetap meyakini Allah sebagai Tuhan

Prinsip yang pertama dan paling utama dalam kebebasan beragama menurut Thâhir Ibn ‘Âsyûr adalah tetap meyakini bahwa Tuhan satu-satunya hanyalah Allah SWT. Ketika menafsirkan QS. Al-Baqarah 2/:256, ‘Âsyûr menegaskan bahwa ayat tersebut merupakan bentuk penegasan terkait keesaan Allah. Karena keesaannya itu, maka tidak perlu ada orang yang memaksakan untuk menyembah Tuhan selainnya.¹⁶ Dalam artian, usaha memaksakan orang lain untuk masuk agama tertentu merupakan perbuatan yang sia-sia, karena bagaimana pun, orang yang beragama, dipastikan akan menjadikan Allah sebagai Tuhan. Sebabm tidak ada Tuhan selain-Nya.

¹⁶ Muḥammad Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *Tafsir At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, Jilid. 2, hal. 500.

Pandangan ini sejalan dengan konsepsi tentang esensi yang digagas oleh Ibn ‘Arabi. Ia mengatakan bahwa semua keragaman (maka termasuk keragaman agama) semuanya berasal dari-Nya. Apa yang mawujud di muka bumi hanyalah manifestasi-Nya. Esensi dari Tuhan adalah satu, sedangkan hukum-hukumnya beraneka ragam. Itu sama halnya dengan esensi cahaya yang memancar dalam kehidupan di muka bumi, pada hakikatnya berasal dari cahaya yang satu, yang kemudian memancar menjadi manifestasi yang banyak dan beragam.¹⁷

Ini berbeda dengan nama-nama Allah yang ada sembilan puluh sembilan (*al-asma’ al-husna*), yang mana semuanya hanyalah manifestasi dari keesaan Allah. Tuhan hanya hakikatnya hanyalah Allah, dan yang lainnya (termasuk tuhan-tuhan) yang diyakini oleh agama selain agama Islam, adalah manifestasi dari Allah. Semua merupakan pancaran ilahi, yang mawujud dalam bentuk yang berbeda-beda. Dalam arti yang lebih luas, kebebasan beragama harus berpacu kepada keyakinan bahwa Allah adalah satu-satunya Tuhan, apapun agamanya.

Hal ini ditegaskan oleh Thâhir Ibn ‘Âsyûr, ketika menafsirkan ayat yang lain, bahwa dahulu ada orang-orang yang kafir dan mengingkari keesaan Allah. Mereka melakukan kemusyrikan dengan beribadah menyembah berhala. Namun jika saja mereka ditanya dan menjawabnya secara jujur, sungguh mereka akan menjawab bahwa Tuhan mereka sesungguhnya adalah Allah.¹⁸ Demikian itu sejalan dengan fitrah manusia, yang pada dasarnya hanya meyakini dalam hatinya Allah sebagai satu-satunya Tuhan. Tuhan-tuhan yang lain yang dipersepsikan oleh kaum musyrikin hanyalah manifestasi dari Allah sebagai Tuhan yang hakiki.

¹⁷ Media Zainul Bahri, *Satu Tuhan Banyak Agama*, Jakarta: PT. Gramedia Pustaka, 2021, hal. 152.

¹⁸ Muḥammad Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *Tafsir At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, Jilid. 20, hal. 198.

2. Meyakini bahwa agama Islam Paling Benar

Prinsip yang kedua dalam konsep kebebasan beragama Thâhir Ibn ‘Âsyûr adalah bagi orang Islam, bahwa Islamlah agama yang paling benar. Membebaskan orang lain memeluk agama tertentu bukan berarti meyakini bahwa agama-agama selain Islam adalah benar, sebagaimana agama Islam.

Alasan mengapa harus meyakini bahwa salah satu prinsip dalam kebebasan beragama meyakini agama Islam sebagai satu-satunya agama yang paling benar, karena menurut Ibn ‘Âsyûr, agama Islam adalah agama yang bersih. Ia tidak tercampuri dengan kebatilan-kebatilan lain di luar agama Islam. Alasan ini yang juga menjadi landasan mengapa agama tidak bisa dipaksakan kepada orang lain. Kesucian agama akan dengan sendirinya masuk dalam relung hati setiap orang yang juga memiliki hati yang suci.¹⁹ Agama sebagai risalah yang suci tidak bisa dipaksakan dengan tindakan pemaksaan yang tidak suci.

Kebebasan beragama dengan prinsip ini juga dilandasi atas dasar adanya rukhsah, di mana jika umat Islam dibolehkan untuk memaksa orang lain untuk masuk Islam akan berakibat kepada lahirnya bahaya. Oleh demikian, salah satu prinsip *maqâshid al-syarî’ah* menurut Ibn ‘Âsyûr adalah adanya *rukhsah*, yaitu memberikan keringanan kepada orang lain, termasuk dalam memilih agama selain Islam, yang tujuannya untuk menghindari keburukan di tengah masyarakat.

Ibn ‘Âsyûr melandasi prinsip ini dengan QS. Al-Bâqarah: 173, Allah SWT berfirman:

فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ
رَّحِيمٌ

Tetapi barangsiapa terpaksa (memakannya), bukan karena menginginkannya dan tidak (pula) melampaui

¹⁹ Muḥammad Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *Tafsir At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, Jilid. 2, hal. 500.

batas, maka tidak ada dosa baginya. Sungguh, Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang.

Thâhir Ibn ‘Âsyûr juga melandasi prinsip kedua ini dengan ayat yang lain, yang mana Allah SWT berfirman dalam QS. Ali Imran 3/: 19:

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

Sesungguhnya agama (yang diridai) di sisi Allah hanyalah Islam. Tiada berselisih orang-orang yang telah diberi Al Penulis kecuali sesudah datang pengetahuan kepada mereka, karena kedengkian (yang ada) di antara mereka. Barang siapa yang kafir terhadap ayat-ayat Allah maka sesungguhnya Allah sangat cepat hisab-Nya.

Menurut Thâhir Ibn ‘Âsyûr, mengapa agama yang benar dan diridai di sisi Allah hanya Islam, sebab jika memang ada Tuhan selain Allah, maka tidak ada sesuatupun di dunia. Dan, Islam mengajarkan bagaimana umatnya meyakini hanya Allah sebagai satu-satunya Tuhan.²⁰ Maka, prinsip kebebasan beragama meyakini hanya agama Islam sangat penting, sebagai pondasai dari ketauhidan seseorang yang memilih Islam. Meyakini kebenaran agama-agama selain Islam sama halnya dengan meyakini adanya tuhan selain Allah SWT.

3. *Tidak melanggar syariat agama selain agamanya sendiri*

Prinsip yang berikutnya dalam rangka menegakkan kebebasan beragama menurut Thâhir Ibn ‘Âsyûr adalah tidak melanggar aturan/syariat agama-agama selain yang

²⁰ Muḥammad Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *Tafsir At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, Jilid. 3, hal. 46.

dianutnya. Kebebasan beragama melarang umat beragama merendahkan atau menentang syariat agama lain.

Ketika menafsirkan QS. Al-Baqarah 2/: 256, Thâhir Ibn ‘Âsyûr menegaskan bahwa Nabi dan para sahabatnya tidak merusak syariat-syariat penduduk kota Makkah yang belum mau untuk menerima Islam. Nabi memberikan toleransi yang tinggi kepada mereka.²¹ Prinsip ini sejalan dengan salah satu prinsip *maqâshid al-syari’ah* yang menjadi salah satu panduan beragama, yaitu adanya toleransi (*samahah*).

Hal ini dipertegas oleh Tafsir Kemenag yang menyebutkan bahwa tidak ada paksaan untuk menganut agama Islam. Tugas utama hanyalah menyampaikan dengan cara yang baik dan penuh kebijaksanaan.²²

Prinsip tidak melanggar atau merusak syariat yang diyakini oleh agama selain Islam, sebagai bentuk toleransi, sejalan dengan perintah Al-Qur’an QS. Al-Baqarah 2/: 143²³

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ
وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ۗ وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي
كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنُعَلِّمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى
عَقْبَيْهِ ۗ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ
اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ

Dan demikian pula Kami telah menjadikan kamu (umat Islam) "umat pertengahan" agar kamu

²¹ Muḥammad Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *Tafsir At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, jilid. 2, hal. 501.

²² <https://quran.kemanag.go.id> diakses pada 25 Juli 2022

²³ Muḥammad Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *Maqâshid Al-Syari’ah Al-Islâmiyyah*, jilid. 3, hal. 139.

menjadi saksi atas (perbuatan) manusia dan agar Rasul (Muhammad) menjadi saksi atas (perbuatan) kamu. Kami tidak menjadikan kiblat yang (dahulu) kamu (berkiblat) kepadanya melainkan agar Kami mengetahui siapa yang mengikuti Rasul dan siapa yang berbalik ke belakang. Sungguh, (pemindahan kiblat) itu sangat berat, kecuali bagi orang yang telah diberi petunjuk oleh Allah. Dan Allah tidak akan menyia-nyiakan imanmu. Sungguh, Allah Maha Pengasih, Maha Penyayang kepada manusia.

Ibn ‘Âsyûr memaksudkan toleransi dalam hal ini adalah memberikan keadilan kepada setiap orang untuk melakukan apa yang diyakininya dalam beragama dan memilih keyakinan. Ia juga menyamakan esensi konsep dari moderat dalam beragama sebagai prinsip dalam beragama.

Dalam *Tafsir Kemenag*, ayat ini menjelaskan bahwa umat Islam harus menjadi umat yang memiliki sifat adil dan terpilih serta dalam kehidupan keseharian selalu menempuh jalan tengah.²⁴

Prinsip ketiga terkait dengan kebebasan beragama dengan cara tidak merusak syari’at agama lain, disempurnakan dengan penafsiran QS. Al-Ma’idah 5/:48, Allah SWT berfirman:

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ
 وَ مُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَ لَا تَتَّبِعْ
 أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شَرْعَةً وَ
 مِنْهَا جَاءَ وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ لَكِنْ لِيُتْلَوْكُمْ فِي
 مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ
 بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ

²⁴ <https://quran.kemenag.go.id> diakses pada 26 Juli 2022.

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

Thâhir Ibn 'Âsyûr menjelaskan bahwa syariat-syariat sebelum syariat Islam adalah syari'at Allah, seperti syariat yang ada dalam penulis kitab Taurat dan Injil. Hanya saja syariat-syariat tersebut kemudian dinaskh oleh syariat Islam setelah diturunkannya Al-Qur'an.²⁵ Karena syariat yang sebelum syariat Islam juga merupakan produk syariat yang Allah turunkan, meskipun sudah di-naskh, maka jika ada umat selain Islam mengamalkannya tidak perlu direndahkan atau diremehkan.

4. Menjadikan maqâshid al-syari'ah sebagai metodenya

Tujuan penetapan hukum atau yang lumrah disebut dengan istilah *maqâshid al-syari'ah* adalah suatu konsep dalam Islam. Karena pentingnya konsep ini para ahli hukum tegas menyatakan bahwa siapapun yang hendak menjadi mujtahid maka harus memahami konsep-konsep *maqâshid al-syari'ah*. Adapun tujuan *maqâshid al-syari'ah* adalah untuk mewujudkan kebaikan sekaligus menghindari

²⁵ Muḥammad Thâhir Ibn 'Âsyûr, *Tafsir At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, jilid. 5, hal. 124.

keburukan, atau mengambil hal-hal yang manfaat dan menolak hal-hal yang mudarat.²⁶

Jika melihat tujuan adanya syariat yang diutarakan oleh Ibn ‘Âsyûr, kebebasan beragama dapat masuk ke dalam enam kategori, yaitu:

Pertama, Fitrah (fitroh). Fitrah adalah bawaan, bahwa agama adalah apapun yang Allah wujudkan untuk manusia secara lahir maupun batin. Dalam diri manusia, fitrah merupakan sesuatu yang ada dalam diri manusia di mana sehendaknya manusia dapat menjauhi dari hal-hal yang dapat membahayakan dirinya.²⁷

Dalam konteks kebebasan beragama, memilih agama yang paling benar merupakan sebuah fitrah. Sehingga kebenaran yang diyakini oleh orang lain tidak bisa diintervensi oleh kebenaran orang lain.

Kedua, Toleransi (samâḥah). Prinsip ini adalah sikap tengah di antara sulit dan mengnggap mudah. Prinsip ini pun bermakna seimbang, adil, dan moderat. Toleransi adalah fitrah manusia yang pada dasarnya manusia selalu ingin sesuatu yang mudah.²⁸

Orang yang memudahkan dalam beragama adalah tidak melarang orang lain memilih agama yang berbeda dengan agama dirinya. Bahkan, ia memebrikan penghormatan atas apa yang orang lain imani dan yakini.

Ketiga, Kesetaraan (musâwâ). Prinsip ini maksudnya bahwa seluruh manusia dan alam semesta adalah memiliki kesamaan derajat. Tidak boleh ada ketimpangan di antara semuanya sebab adala makhluk-makhluk Allah. Prinsip ini masih sejalan dengan prinsip fitrah bahwa, dalam diri manusia pada

²⁶ Ghofar Shidiq, “Teori Maqashid Al-Syari’ah dalam Hukum Islam”, dalam *Sultan Agung*, Vol. XLIV, No. 118, 2009, hal. 117.

²⁷ Muḥammad Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *Maqâshid Al-Syari’ah Al-Islâmiyyah*, jilid. 3, hal. 179.

²⁸ Muḥammad Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *Maqâshid Al-Syari’ah Al-Islâmiyyah*, jilid. 3, hal. 139.

dasarnya meakini bahwa semua ciptaan Allah adalah sama.²⁹

Maka dalam konteks kebebasan beragama, keyakinan bahwa manusia memiliki kesempatan memilih agama yang diyakini adalah suatu hal yang wajar. Kesetaraan yang dianugerahkan pada Allah kepada manusia meniscayakan adanya kebebasan beragama bagi setiap orang.

Keempat, menjaga kerusakan (*syâdz ad-zirâ'î*). Prinsip ini artinya ialah membatalkan sesuatu karena berpotensi menimbulkan kerusakan. Atau membatalkan sesuatu yang pada asalnya dibolehkan namun karena ada alasan tertentu menjadi tidak dinolehkan.³⁰ Prinsip ini penting agar manusia juga berhati-hati dalam menerapkan suatu hukum Islam. Agar jangan sampai ingin melakukan hal-hal yang disyariatkan namun justru menimbulkan kerusakan. Misalnya, seseorang menyuruh manusia lain untuk menjalankan salat Jama'ah, padahal dalam kondisi pandemi yang berat yang berpotensi timbulkan kerumunan.

Kelima, Mempermudah (*rukhsah*). Prinsip ini dapat merubah pekerjaan seseorang dari yang sebelumnya sulit namun karena ada rintangan untuk melakukannya maka menjadi mudah. Prinsip *rukhsah* adalah mengedepankan kemaslahatan banyak orang dan menolak kerusakan di dalam mengamalkan syariat Islam.³¹

Memberikan kebebasan beragama pada semua orang menjadi prinsip *rukhsah* yang cukup tepat. Sebab dengan adanya kebebasan beragama, maka pekerjaan masyarakat untuk mewujudkan kebersamaan dan harmoni akan mudah terwujud.

²⁹ Muḥammad Thâhir Ibn 'Âsyûr, *Maqâshid Al-Syari'ah Al-Islâmiyyah*, jilid. 3, hal. 279.

³⁰ Muḥammad Thâhir Ibn 'Âsyûr, *Maqâshid Al-Syari'ah Al-Islâmiyyah*, jilid. 3, hal. 335.

³¹ Muḥammad Thâhir Ibn 'Âsyûr, *Maqâshid Al-Syari'ah Al-Islâmiyyah*, jilid. 3, hal. 357.

Dan *keenam*, wajib berijtihad (*wâjib al-ijtihad*). Agar seorang Muslim dapat menemukan maksud syarat yang tepat maka diperlukan adanya ijtihad. Bagi Thahir Ibn Asyur, hukum dari ijtihad adalah fardu kifayah. Dalam berijtihad ini orang-orang harus dipilih, yakni orang-orang yang ilmunya mumpuni dalam membaca *maqâshid* di dalam syariat Islam. Oleh sebab itu, selain diperlukan adanya keilmuan yang baik, juga diharuskan adanya sikap adil agar tidak melenceng dalam menentukan hasil ijtihad.³² Kebebasan beragama menjadi salah satu ijtihad bagi sebagian orang untuk mendatangkan suasana yang harmonis antar satu dengan yang lain di antara para pemeluk agama.

5. Menjadikan tauhid sebagai prinsip utama

Pada dasarnya, setiap manusia memiliki keyakinan adanya Tuhan Yang Maha Esa. Apapun agama yang dianut dan diyakininya, semuanya bermuara pada keyakinan tauhid, bahwa hanya ada Tuhan yang satu yang wajib disembah dan dijadikan objek beribadah.

QS. Al-Baqarah 2/:256 menurut Thâhir Ibn ‘Âsyûr adalah ayat yang pada hakikatnya menegaskan keesaan Allah, keagungan-Nya, dan sucinya Allah dari hal-hal yang bisa membuat-Nya kotor.³³ Ayat yang secara zahir menjelaskan tentang larangan kepada siapapun untuk memaksakan orang lain memeluk agama Islam ini memiliki makna esensial yang justru lebih mendalam, yakni terkait dengan keesaan Allah SWT.

Prinsip keesaan Allah ini relevan dengan konsepsi *maqâshid* al-Qur’an, yaitu memperbaiki keyakinan akidah dan membimbing kepada akidah yang benar (*ashlah al-‘itiqâd wa ta’lîm al-‘aqd ash-*

³² Muḥammad Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *Maqâshid Al-Syari’ah Al-Islâmiyyah*, jilid. 3, hal. 396.

³³ Muḥammad Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *Tafsir At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, jilid. 2, hal. 500.

shahîh). Prinsip ini dalam *maqâshid* al-qur'an adalah *maqâshid* yang sangat penting di dalam Al-Qur'an. Untuk itu kemudian Al-Qur'an dengan sangat jelas dalam menginformasikan kepada manusia tentang keesaan Allah.³⁴ Dalam arti lain, penafsiran Thâhir Ibn 'Âsyûr atas surah ini dengan menyatakan sebagai bentuk penegasan keesaan Allah adalah untk memperbaiki kembali manusia kepada akidah yang lurus.

Pandangan tauhid ini sejalan dengan apa yang dinyatakan oleh Nurcholis Madjid, bahwa agama Islam adalah hanya sarana menuju Tuhan sebagai *the ultimate reality* dalam kehidupan. Mengutip QS. Ar-Ra'd 13/:7, ia juga menegaskan bahwa penulis semua adalah menuju Allah, meski harus ditempu melalui jalan yang berbeda-beda.³⁵ Pandangan ini secara tidak langsung ingin menegaskan bahwa, manusia bebas memilih agama apapun di dunia ini. Dengan syarat, apa yang ditujunya adalah Tuhan Yang Maha Esa.

Dengan prinsip ini seseorang akan mudah untuk menerima perbedaan di tengah masyarakat. Satu sama lain antar manusia tidak akan timbul rasa sombong atas dasar telah memilih agama. Sebab pada hakikatnya, apapun agama yang dipilih seseorang, semuanya hanyalah sarana (wasilah) menuju Tuhan Yang Esa. Prinsip ini akan memeberikan harmonisasi antar masyarakat.

6. *Toleransi dengan Pemeluk Agama Lain*

Prinsip yang berikutnya dalam kebebasan beragama adalah dengan mentoleransi pemeluk agama lain selain Islam. Tanpa toleransi, mustahil kebebasan beragama akan terwujud dengan baik sesuai dengan tuntunan agama Islam.

³⁴ Hayya Tsamîr Miftâh, *Maqâshid Al-Qur'an 'Inda Syaikh Ibn 'Âsyûr*, dalam *Majalah 'Ilmiyyah Muḥakkamah*, hal. 34-35.

³⁵ Nurcholis Madjid, *Islam, Doktrin, dan Peradaban*, Jakarta: Paramadina, 1990, hal. 12.

Ketika menafsirkan QS. Al-Baqarah 2/: 256, Thâhir Ibn ‘Âsyûr menyebut salah satu hadits yang berbunyi:

أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها
عصموا مني دماءهم و أموالهم إلا بحقها

“Aku diperintahkan untuk memerangi manusia sampai mereka mengucapkan la ilaha illallah. Maka jika mereka sudah mengucapkan kalimat tersebut, darah dan hartanya ada dalam tanggunganku.”

Menurut Thâhir Ibn ‘Âsyûr, hadits ini seringkali dijadikan justifikasi sebagian orang bahwa Rasulullah diperintah Allah SWT untuk memaksa orang kafir untuk masuk Islam. Hadits ini diasumsikan sebagai hadits yang turun setelah peristiwa fathu Makkah. Padahal, hadits tersebut tidak turun ketika peristiwa tersebut. Rasulullah turun sesaat setelah Nabi mulai berdakwah secara terang-terangan (jahr) di kota Makkah, sebelum kemudian beliau melakukan hijrah ke Madinah.³⁶

Penejelasan ‘Âsyûr di atas dapat diartikan bahwa, toleransi merupakan sikap yang sangat tinggi yang diterapkan oleh Nabi Muhammad saat peristiwa fathu Makkah. Meskipun Nabi Muhammad telah selesai menguasai kota Makkah, namun beliau tidak memaksa orang-orang kafir untuk segera mungkin masuk Islam. Nabi memberikan rasa toleransi yang tinggi, sehingga membiarkan orang-orang non Muslim di Makkah pasca peristiwa tersebut.

Kebebasan beragama dan toleransi merupakan dua hal yang saling berkelindan. Tidka ada kebebasan beragama tanpa adanya toleransi di masyarakat. Sebaliknya, toleransi hanya akan menjadi simbol saja, jika kebebasan beragama di tengah masyarakat tidak dilakukan. Oleh karena itu,

³⁶ Muḥammad Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *Tafsir At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, Jilid. 2, hal. 501.

orang yang toleran sehendaknya tidak merugikan pemeluk agama selain Islam.

Lebih dari itu, bahkan Ibn ‘Âsyûr meyakini bahwa memiliki sikap toleransi adalah fitrah yang ada pada diri manusia. Karena itu, meskipun sikap toleransi bisa menjadi sikap yang ada pada setiap orang untuk menjaga keragaman agama.³⁷ Siapapun yang yakin bahwa toleransi merupakan ajaran agama Islam, maka dipastikan ia juga memiliki pemikiran yang terbuka sehingga memberikan kebebasan untuk memilih agama kepada siapapun.

7. Beragama Tidak Karena Terpaksa

Penjelasan Thâhir Ibn ‘Âsyûr atas QS. Al-Baqarah 2/: 245 secara tegas menyatakan bahwa memeluk agama Islam tidak bisa dengan pemaksaan. Sebagaimana bahasa Arab dari pemaksaan, yaitu ikrah, ini sejalan dengan kalimat bahasa Arab yang lain, yaitu karahah, yang artinya dibenci. Artinya bahwa, sesuatu yang dimulai dengan cara pemaksaan maka pasti ada yang membenci.³⁸ Konteks pembahasan Ibn ‘Âsyûr jelas memberikan peringatan kepada penulis semua bahwa pemaksaan dalam beragama adalah sebuah hal yang dilarang oleh agama.

Penjelasan ini ditegaskan dengan penjelasan Thhahir Ibn ‘Âsyûr ketika menafsirkan QS. Al-Kahfi 90/: 29, yang menyatakan bahwa tidak ada pemaksaan di dalam beragama. Hal itu karena Allah tidak membutuhkan apakah makhluk-Nya memilih agama Islam maupun bukan. Karena hak kafir maupun mukmin berada di tangan-Nya, yang manusia tidak bisa menilai semudah pemikiran pendeknya.³⁹ Allah SWT berkehendak untuk

³⁷ Muḥammad Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *Maqâshid Al-Syari’ah Al-Islâmiyyah*, jilid. 3, hal. 179.

³⁸ Muḥammad Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *Tafsir At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, Jilid. 2, hal. 501.

³⁹ Muḥammad Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *Tafsir At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, Jilid. 15, hal. 157.

menjadikan seseorang apakah akan menjadi muslim atau menjadi kafir. Keduanya akan mendapatkan balasan kelak di akhirat. Oleh sebab demikian, kebebasan beragama meniscayakan ketiadaan sikap mudah memaksa orang lain untuk sama aau memilih penulis.

Penafsiran di atas selaras dengan *Tafsir Kemenag* yang menyebutkan bahwa ayat ini menjelaskan akan orang-orang yang sebenarnya sudah sangat jelas digamblangkan terkait tanda-tanda Allah supaya mereka beriman. Sehingga keberimanan mereka tidak ada alasan lagi dikarenakan sudah jelasnya bukti yang sudah diberikan.⁴⁰

C. Alasan Pembolehan Pindah Agama

1. Agama sebagai hasil wahyu yang suci

Adanya larangan bagi setiap orang untuk memaksakan orang lain masuk ke adalah agama yang diyakininya maka memiliki konsekuensi bolehnya seseorang pindah agama kepada agama yang diinginkannya, selama itu membuatnya nyaman.

Menurut Thâhir Ibn ‘Âsyûr, agama memiliki aqidah yang jelas dan syariat yang lurus. Hal ini karena agama merupakan hasil wahyu yang suci yang Allah turunkan kepada para Nabi yang dipilih-Nya.⁴¹ Kesucian agama tidak bisa diikotori oleh sikap pemeluknya jika ia memaksakan kehendaknya agar orang lain tunduk kepada agama yang dianutnya.

Sebagai wahyu yang suci, agama bisa diyakini oleh siapapun, atas dasar apapun. Apalagi manusia memiliki akal budi yang sempurna yang dengannya bisa memilih mana yang benar dan mana yang salah. Ini yang menurut Akmal Hawi, bahwa agama dapat mengkonversi dirinya pada umat yang dikehendaki. Konversi agama pada setiap manusia merupakan sesuatu yang niscaya, baik

⁴⁰ <https://quran.kemenag.go.id> diakses pada 26 Juli 2022

⁴¹ Muḥammad Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *Tafsir At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, Jilid. 2, hal. 500.

dipengaruhi oleh petunjuk Tuhan, lingkungan sosial, kekuatan batin yang dirasakan, pendidikan agama, bahkan karena kemiskinan.⁴² Yang menyebabkan semua itu terjadi tidak bukan karena agama merupakan hasil wahyu yang suci.

Kesucian agama ini juga akan menyucikan akal dan budi pekerti manusia yang mengikutinya. Ini relevan dengan konsepsi *tahzīb al-akhlāk* yang menjadi salah satu dasar *maqâshid* al-Qur'an menurut Ibn 'Âsyûr, bahwa menurutnya, Al-Qur'an diturunkan sangat relevan dengan diciptakannya Nabi Muhammad yaitu untuk memperbaiki akhlak umat manusia. Tidak seperti masa jahiliyyah yang tidak memperhatikan moral dan etika dalam bermasyarakat, saat Al-Qur'an turun masyarakat harus bisa saling beramal baik satu dengan yang lainnya. Salah satu akhlak yang baik adalah kesetaraan antar semua manusia. Akhlak ini menolak kebiasaan masyarakat jahiliyyah yang selalu mengagungkan satu kelompok atas yang lain karena nasab.⁴³

Maka karena kesucian inilah agama tidak boleh dipaksakan. Dan, seseorang boleh saja pindah ke agama yang lain, selagi bukan diniatkan untuk main-main, dan menemukan ketentraman di dalamnya. Kesucian agama meniscayakan kebersihan hati pemeluknya, sehingga bisa memilih mana yang benar dan mana yang tidak.

2. *Manusia diberikan akal sehat memilih yang benar*

Salah satu karunia Allah SWT yang diberikan kepada manusia adalah diberinya akal yang sehat. Dengan begitu, manusia tidak akan memilih mana yang tidak berada di jalan yang benar.

Thâhir Ibn 'Âsyûr ketika menafsirkan QS. Al-Baqarah 2/: 256, menyebut bahwa agama merupakan sesuatu yang suci, yang hanya bisa diterima oleh orang yang memiliki akal. Akidahnya yang jelas dan syariatnya yang lurus, tidak mungkin bisa diterima oleh

⁴² Akmal Hawi, *Seluk Beluk Jiwa dalam Agama*, Jakarta: PT. Rajagrafindo, 2014, hal. 45.

⁴³ Hayya Tsamîr Miftâh, *Maqâshid Al-Qur'an 'Inda Syaikh Ibn 'Âsyûr*, dalam *Majalah 'Ilmiyyah Muḥakkamah*, hal. 41-45.

orang yang enggan memiliki akal yang sehat.⁴⁴ Alasan ini yang membuat manusia dibolehkan untuk memilih mana yang hak dan tentu saja akan menolak mana yang benar.

Penafsiran Ibn ‘Âsyûr bahwa agama merupakan sesuatu yang rasional, sehingga boleh bagi seseorang memilih agama yang dikehendakinya, sejalan dengan tujuan dari diturunkannya Al-Qur’an, yang menurutnya, untuk menentukan hukum baik yang khusus maupun umum (*at-tasyrî wahuwa al-ahkâm ‘âmatan aw khâsathan*). Tujuan Al-Qur’an diturunkan Allah kepada Nabi Muhammad untuk menjadi hidayah bagi umat manusia adalah menjelaskan segala sesuatu (*tibyânan likulli syai’in*). Kedudukannya menjadi sumber hukum kehidupan manusia dari banua sisinya, baik dalam persoalan ibadah, sosial, politik, budaya, bahkan tata aturan bernegara.⁴⁵ Dalam pada inilah penentuan hukum bolehnya seseorang berpindah dari satu agama ke agama yang lain menemukan relevansinya.

Tidak hanya agama sebagai suatu lembaga, ajaran-ajaran agama juga semuanya bersifat rasional. Pengadaan kurban misalnya, disyariatkan oleh agama agar dapat berbagi dengan orang-orang yang miskin dan yang kekurangan. Selain itu, agama memerintahkan Nabi untuk melakukan hijrah, adalah agar beliau bisa mengembangkan dakwahnya ke jalan yang lebih luas. Atau, dengan pertimbangan yang rasional juga Umar Ibn Khatthab mengusulkan agar Al-Qur’an dikodifikasi, ketika masa Abu Bakr Ashiddiq.⁴⁶

Hamka menambahkan bahwa bukti agama sebagai sesuatu yang rasional, ia didakwahkan dengan akhlak, bukan dengan pedang. Pandangan bahwa agama didakwahkan dengan pedang, adalah pembicaraan yang

⁴⁴ Muḥammad Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *Tafsir At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, Jilid. 2, hal. 500.

⁴⁵ Ḥayya Tsamîr Miftâḥ, Maqâshid Al-Qur’an ‘Inda Syaikh Ibn ‘Âsyûr, dalam *Majalah ‘Ilmiyyah Muḥakkamah*, hal. 46-47.

⁴⁶ Wahyu Nugroho dan Kees De Yoong, *Memperluas Horizon Agama dalam Konteks Indonesia*, Jakarta: Yayasan Taman Pustaka Kristen Indonesia, 2019, hal. 190.

tidak didasari dengan ilmu dan pendidikan.⁴⁷ Karena itulah, seseorang boleh saja berpindah dari satu agama ke agama yang lain, selama tidak merendahkan agama yang sebelumnya.

3. *Keimanan dan kekufuran sudah jelas adanya*

Kepastain apakah seseorang menjadi orang yang beriman atau orang yang kufur sudah jelas. Hal itu hanya Allah yang bisa menentukan. Manusia tidak bisa menentukan status keimanan atau kekufuran manusia yang lain. Sehingga berpindah agama merupakan suatu yang dibolehkan.

Thâhir Ibn ‘Âsyûr ketika menafsirkan QS. Al-Kahfi 18/: 19 menegaskan bahwa keimanan atau kekufuran seseorang semuanya akan kembali pada janji dan ancaman Allah di akhirat. Semuanya memiliki konsekuensi. Dan, pada dasarnya setiap manusia memiliki keimanan, oleh karena itu dalam ayat tersebut yang disebut pertama adalah keimanan (*fa'la yu'min*), dan kemudian disebutkan kekufuran (*falyakfur*).⁴⁸ Karenanya tidak elok jika seseorang melarang orang lain untuk memilih agama yang dipilihnya. Semuanya akan kembali pada konsekuensinya kelak di akhirat.

Dalam menafsirkan ayat yang lain, Thâhir Ibn ‘Âsyûr menyebut, keimanan dan kekufuran seseorang itu memang akan dibalas dengan janji dan ancaman yang sudah Allah sampaikan. Ini karena Allah telah mengutus Rasul untuk meluruskan akidah manusia. Dalam QS. Ar-Rum 30/: 47, Allah berfirman:

وَ لَقَدْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ رُسُلًا إِلَى قَوْمِهِمْ فَجَاؤُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ
فَأَنْتَقَمْنَا مِنَ الَّذِينَ أَجْرَمُوا وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ

Dan Sesungguhnya Kami telah mengutus sebelum kamu beberapa orang rasul kepada kaumnya, mereka

⁴⁷ Buya Hamka, *Prinsip dan Kebijakan Dakwah Islam*, Jakarta: Gema Insani, 2020, hal. 6.

⁴⁸ Muḥammad Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *Tafsir At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, Jilid. 15, hal. 58.

datang kepadanya dengan membawa keterangan-keterangan (yang cukup), lalu Kami melakukan pembalasan terhadap orang-orang yang berdosa. Dan Kami selalu berkewajiban menolong orang-orang yang beriman.

Kepada orang-orang yang beriman akan diberikan kenikmatan, sementara mereka yang kufur akan diberikan siksaan. Orang-orang yang beriman diistilahkan dengan orang-orang yang benar (mushoddiqun), dan mereka yang kufur sebagai orang-orang yang menentang agama (al-mukadzibun).⁴⁹ Karena sudah jelasnya kekafiran dan kekufuran serta janji dan ancaman Allah kepada kedua jenis manusia ini, maka tidak ada larangan bagi Islam seseorang memilih agama manapun. Semuanya akan ada konsekuensinya.

Penafsiran Thâhir Ibn ‘Âsyûr bahwa beragama tidak boleh dipaksakan karena keimanan dan kekufuran sudah jelas, karena Al-Qur’an telah memberikan informasi terkait itu. Ini seperti kedudukan Al-Qur’an yang menurut Ibn ‘Âsyûr sebagai penulis informatif, yang bisa menjadi pelajaran bagi umat-umat setelahnya.

Ia menyebut istilah ini dengan kisah dan informasi bagi umat (*al-qashash wa al-akhbâr al-umam*). Apa yang dimaksudkan dengan prinsip ini menuentnyar Al-Qur’an memiliki kisah-kisah dan pelajaran yang menceritakan orang-orang terdahulu yang di dalamnya dikandung banyak ibrah dan pelajaran bagi umat masa kini. Ibrah tersebut diharapkan menjadi penggerak semangat umat manusia untuk membangun peradaban sebagaimana umat-umat terdahulu serta membangun keimanan yang kokoh.⁵⁰ Penafsiran Thâhir Ibn ‘Âsyûr sejalan dengan konsepnya terkait prinsip maqâshid Al-Qur’an *al-qashash wa al-akhbâr al-umam*.

⁴⁹ Muḥammad Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *Tafsir At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, Jilid. 21, hal. 72.

⁵⁰ Ḥayya Tsamîr Miftâḥ, Maqâshid Al-Qur’an ‘Inda Syaikh Ibn ‘Âsyûr, dalam *Majalah ‘Ilmiyyah Muḥakkamah*, hal. 51-54.

4. Agama mengajarkan rasionalitas

Agama diturunkan ke muka bumi tidak sekadar berbicara mengenai doktrin, akan tetapi memiliki rasionalitas. Tidak hanya institusi agama, ajaran-ajaran agama juga mengajarkan manusia untuk besikap rasional.

Thâhir Ibn ‘Âsyûr ketika menafsirkan QS. Al-Baqarah 2/: 256 tegas mengatakan bahwa memaksakan agama tertentu kepada orang lain adalah perbuatan yang makruh. Itu sangat dilarang dalam ajaran agama. Ia juga menegaskan bahwa seseorang tidak boleh memaksakan orang lain untuk taat kepada unsur-unsur dalam agama Islam.⁵¹ Penegasan Ibn ‘Âsyûr memberikan pemahaman yang sebaliknya, yakni penulis harus memperbolehkan orang lain untuk pindah agama Islam. Ia melarang umat Islam memaksakan keyakinannya kepada orang lain yang bukan beragama Islam.

Penafsiran ini sejalan dengan konsep memberi pelajaran dengan apa-apa yang relevan dengan kondisi audiens (*at-ta’lîm bima yunâsib hâl al-mukhattabîn*) yang menjadi satu dasar *maqâshid* Al-Qur’an, bahwa Al-Qur’an turun dengan tujuan mengajak manusia untuk berdakwah dengan akal dan dalil-dalil Islam. Sebaliknya tidak dengan menggunakan paksaan. Maksud ini mendorong agar masyarakat berilmu dan berpengetahuan luas, sehingga hatinya akan bersih. Dengan demikian ia akan bisa menyampaikan ajaran Islam kepada audiens dengan tepat dan sejalan dengan apa yang dimaksudkan dengan Al-Qur’an dalam konteks yang relevan.⁵² Dengan memiliki pengetahuan yang luas seseorang akan mudah untuk menentukan pilihan agamanya dan tidak akan memaksakan orang lain memilih suatu agama tertentu.

Dalam menafsirkan QS. Al-A’raf 7/: 179, yang berbunyi:

⁵¹ Muḥammad Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *Tafsir At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, Jilid. 2, hal. 500.

⁵² Ḥayya Tsamîr Miftâḥ, *Maqâshid Al-Qur’an ‘Inda Syaikh Ibn ‘Âsyûr*, dalam *Majalah ‘Ilmiyyah Muḥakkamah*, hal. 55-57.

وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَ لَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَ لَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ

Dan sesungguhnya Kami jadikan untuk (isi neraka Jahannam) kebanyakan dari jin dan manusia, mereka mempunyai hati, tetapi tidak dipergunakannya untuk memahami (ayat-ayat Allah) dan mereka mempunyai mata (tetapi) tidak dipergunakannya untuk melihat (tanda-tanda kekuasaan Allah), dan mereka mempunyai telinga (tetapi) tidak dipergunakannya untuk mendengar (ayat-ayat Allah). Mereka itu sebagai binatang ternak, bahkan mereka lebih sesat lagi. Mereka itulah orang-orang yang lalai.

Ia menyebut bahwa manusia diberikan rasionalitas yang tinggi untuk memahami ayat-ayat-Nya. Secara fitrah, manusia sudah memiliki kecerdasan sehingga bisa menentukan mana yang benar dan mana yang salah. Agama mengajarkan agar manusia bersikap dan bertindak secara rasional dalam beragama.⁵³ Atas hal inilah manusia tidak boleh dipaksakan untuk memeluk agama tertentu. Mereka sudah Allah tegaskan dalam syariat untuk bersikap rasionalitas. Sebaliknya, sifat dan tindakan memaksa adalah suatu yang tidak rasional.

5. Agama melarang seseorang tidak beriman

Allah SWT dalam Al-Qur'an banyak memerintah manusia untuk beriman, dan tidak kufur. Keimanan akan berbuah kenikmatan kelak di akhirat, sementara kekufuran akan berbuat kesengsaraan di hari tersebut.

Ketika menafsirkan QS. Al-Kahfi 18/: 19, Thâhir Ibn 'Âsyûr menjelaskan bahwa setelah diturunkannya wahyu

⁵³ Muḥammad Thâhir Ibn 'Âsyûr, *Tafsir At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, Jilid. 8, hal. 358.

kepada Nabi Muhammad, manusia diperintahkan untuk beriman. Ia tidak menyebut secara spesifik apakah seseorang diharuskan dan atau dipaksa untuk masuk Islam secara keseluruhan atau tidak. Yang Allah perintahkan, menurutnya, adalah beriman, bukan “berislam”.⁵⁴ Pandangan ini sangat jelas bahwa Thâhir Ibn ‘Âsyûr mengizinkan jika seseorang ingin berpindah agama. Tidak ada larangan yang menghalangi seseorang untuk memilih agama tertentu.

Penafsiran ini sejalan dengan konsepsi *maqâshid* Al-Qur’an yang salah satu prinsipnya adalah bahwa eksistensi Al-Qur’an sebagai nasihat, pengingat, pemberi kabar ancaman dan kabar gembira (*al-mauizhah wa al-inzâr wa at-tahdzîb wa at-tabsyîr*). Prinsip ketujuh dalam *maqâshid* Al-Qur’annya ini fokus pada ayat-ayat nasihat, pengingat pemberi kabar gembira dan ancaman. Prinsip ini penting untuk menguatkan sisi ruhaniah seseorang sehingga waspada dengan apa yang sudah disampaikan oleh Al-Qur’an.⁵⁵ Sehingga hemat penulis, penafsiran ayat ini relevan sebagai pengingat bahwa manusia dituntut untuk selalu beriman, bahkan ketika tidak memilih agama Islam sebagai agama pegangannya.

Perintah agar manusia selalu berada dalam jalan keimanan ini kembali ditegaskan oleh Thâhir Ibn ‘Âsyûr, ketika menafsirkan QS. An-Niza 4/:136, Allah SWT berfirman:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ
عَلَى رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَ
مَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا

“Wahai orang-orang yang beriman, tetaplh beriman kepada Allah dan Rasul-Nya dan kepada penulis yang

⁵⁴ Muḥammad Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *Tafsir At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, Jilid. 5, hal. 57.

⁵⁵ Ḥayya Tsamîr Miftâḥ, *Maqâshid Al-Qur’an ‘Inda Syaikh Ibn ‘Âsyûr*, dalam *Majalah ‘Ilmiyyah Muḥakkamah*, hal. 58-60.

Allah turunkan kepada Rasul-Nya serta penulis yang Allah turunkan sebelumnya. Barangsiapa yang kafir kepada Allah, malaikat-malaikat-Nya, ahli kitab-Nya, rasul-rasul-Nya, dan hari kemudian, maka sesungguhnya orang itu telah sesat sejauh-jauhnya.”

Ayat ini menurut Ibn ‘Âsyûr, berbicara kepada orang-orang Yahudi yang beriman, di antaranya adalah Abdullah Ibn Salam, Asad dan Usaid, Tsa’labah Ibn Qais, Salam, Salmah, dan Yamin. Orang-orang ini diperintahkan untuk beriman kepada para Nabi, baik Nabi Muhammad atau Nabi-nabi sebelumnya serta mengimani ahli kitabnya, yaitu taurat, Injil, Jabur dan Al-Qur’an.⁵⁶ Penjelasan ini menguatkan bahwa seseorang tidak boleh dilarang untuk memilih agama selain Islam. Agama Islam memebrikan pilihan kepada orang-orang non Muslim. Asalknya, mereka tetap dalam keimanan.

6. *Adanya janji dan ancaman*

Konsekuensi dari memilih agama adalah adanya jani dan ancaman. Bagi mereka yang memilih agama yang di sisi Allah, maka akan mendapatkan jani Allah berupa kenikmatan di akhirat. Sementara mereka yang meninggalkan agama yang di sisi-Nya akan mendapatkan ancaman-Nya nanti di neraka.

Prinsip ini sebetulnya sudah ditegaskan oleh Thâhir Ibn ‘Âsyûr ketika mengagas *maqâshid* Al-Qur’an, di mana salah satu dari prinsipnya bahwa Al-Qur’an hadir sebagai nasihat, pengingat, pemberi kabar ancaman dan kabar gembira (*al-mauizhah wa al-inzâr wa at-tahdzîb wa at-tabsyîr*). Pondasi ini fokus pada ayat-ayat nasihat, pengingat pemberi kabar gembira dan ancaman. Prinsip ini penting untuk menguatkan sisi ruhaniah seseorang sehingga waspada dengan apa yang sudah disampaikan

⁵⁶ Muḥammad Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *Tafsir At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, Jilid. 4, hal. 279.

oleh Al-Qur'an.⁵⁷ Dan, salah satu yang disampaikan Al-Qur'an adalah jani dan ancaman Allah SWT.

Salah satu jani Allah yang disebut dalam Al-Qur'an yakni surga 'Adn, yang di bawahnya mengalir air yang jernih, seperti disebut dalam QS. Al-Bayyinah 98/:8. Allah SWT berfirman:

جَزَاؤُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ عَدْنٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُ

Balasan mereka di sisi Tuhan mereka ialah syurga 'Adn yang mengalir di bawahnya sungai-sungai; mereka kekal di dalamnya selama-lamanya. Allah ridha terhadap mereka dan merekapun ridha kepadaNya. Yang demikian itu adalah (balasan) bagi orang yang takut kepada Tuhannya

Orang yang akan mendapatkan janji Allah ini adalah mereka yang diridhai oleh Allah SWT sebagai hamba-hamba-Nya yang beriman. Mereka akan menempati surga-Nya yang kekal dan abadi.⁵⁸ Adanya janji yang merupakan hak preogratif Allah ini yang kemudian tidak selayaknya ada orang yang memaksakan orang lain masuk ke dalam keyakinan agama tertentu.

Sedangkan contoh ancaman adalah ketika Thâhir Ibn 'Âsyûr menafsirkan QS. Al-Bayyinah 98/: 6, Allah SWT berfirman:

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَ الْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أُولَئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ

Sesungguhnya orang-orang yang kafir yakni ahli Penulis dan orang-orang yang musyrik (akan masuk)

⁵⁷ Hayya Tsamîr Miftâh, Maqâshid Al-Qur'an 'Inda Syaikh Ibn 'Âsyûr, dalam *Majalah 'Ilmiyyah Muḥakkamah*, hal. 58-60.

⁵⁸ Muḥammad Thâhir Ibn 'Âsyûr, *Tafsir At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, Jilid. 30, hal. 429.

ke neraka Jahannam; mereka kekal di dalamnya. Mereka itu adalah seburuk-buruk makhluk.

Mereka yang mendapatkan ancaman Allah menurut Thâhir Ibn ‘Âsyûr adalah yang menentang ketentuan Allah dan enggan mau beriman. Mereka kekal di dalam neraka jahannam.⁵⁹ Karena ada janji dan ancaman inilah manusia tak perlu dipaksakan untuk memeluk suatu agama tertentu, termasuk Islam. Semua sudah memiliki konsekuensi. Apakah kelak seseorang mendapatkan janji atau ancaman Allah, tergantung sejauh mana keimanan mereka.

D. Larangan Pindah Agama Secara Bebas

Meskipun pada hakikatnya Thâhir Ibn ‘Âsyûr melarang orang Islam memaksakan orang lain untuk masuk agama Islam, namun ia tidak menghendaki kebebasan secara mutlak. Ibn ‘Âsyûr tidak setuju jika seseorang boleh bermain-main dalam beragama, dengan cara pindah dari satu agama ke agama yang lain secara bebas dan tanpa batas. Setidaknya, dari penafsirannya atas QS. Al-Baqarah 2/: 256 dan QS. Al-Kahfi 18/: 19, terdapat beberapa poin mengapa berpindah agama secara bebas tidak dibolehkan.

1. Merendahkan kesucian wahyu ilahi

Seperti dikatakan di muka, bahwa agama merupakan sebetuk tuntunan bagi manusia yang pada mulanya merupakan wahyu yang diturunkan kepada Nabi Muhammad dengan nama wahyu. Bahkan Aksin Wijaya menyebut wahyu sebagai sifat Tuhan yang qadim.⁶⁰ Dalam arti lain, bahwa seseorang tidak boleh memperlakukan wahyu Tuhan, dalam hal ini maka termasuk seseorang yang berpindah-pindah agama secara bebas tanpa batas.

Mengutip pendapat Assa’di, Thâhir Ibn ‘Âsyûr mengatakan bahwa sebab turunnya QS. Al-Baqarah 2/: 256 ialah terkait seorang dari Anshar bernama Abu

⁵⁹ Muḥammad Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *Tafsir At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, Jilid. 30, hal. 427.

⁶⁰ Aksin Wijaya, *Menalar Autentitas Wahyu Tuhan*, Yogyakarta: Diva Press, 2020, hal. 67.

Hashin yang memiliki kedua anak laki-laki, di mana keduanya ingin pindah agama. Kemudian mereka dilarang oleh orang tuanya tersebut. Setelah itu mereka mengadu kepada Nabi Muhammad, dan kemudian turun ayat tersebut⁶¹ Jika dicermati, pada kisah ini tidak disebutkan adanya tindakan pindah-pindah agama yang dilakukan kedua anak laki-laki Abu Hashin. Mereka hanya pindah agama sekali, dan tidak pindah kembali ke Islam setelah keduanya beragama Yahudi. Hal itu sebagaimana Thâhir Ibn ‘Âsyûr tegaskan, karena agama merupakan sesuatu yang suci.

Lebih dari itu, penulis berasumsi bahwa jika saja keduanya berpindah-pindah agama secara bebas, niscaya Nabi akan melarang mereka melakukannya. Karena itu sama dengan mempermainkan kesucian wahyu. Dengan kata lain, tuntunan tidak boleh ada paksaan dalam beragama adalah dengan batas seseorang tidak mempermainkan agama. Selain itu, dibutuhkan adanya komitmen keimanan dari manusia yang beragama.

2. *Komitmen beragama sebagai dasar utama*

Seerti di atas disebutkan, bahwa bagi orang yang beragama diperlukan adanya komitmen yang tinggi dalam memilih agama. Sehingga dengan begitu seseorang tidak semaunya sendiri pindah-pindah agama semaunya.

Komitmen beragama salah satunya ditegaskan di dalam Al-Qur’an yang juga ditafsirkan oleh Tahir Ibn ‘Âsyûr yaitu QS. Yusuf 10/: 100, Allah SWT berfirman:

وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى
الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ

Dan tidak ada seorangpun akan beriman kecuali dengan izin Allah; dan Allah menimpakan kemurkaan kepada orang-orang yang tidak mempergunakan akal nya.

⁶¹ Muḥammad Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *Tafsir At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, Jilid. 2, hal. 501.

Thâhir Ibn ‘Âsyûr memaknai bahwa komitmen beragama dalam ayat tersebut di atas adalah tidak mengkhufuri apa yang sudah Allah tetapkan kepada diri hamba. Komitmen demikian sebagai tanda bahwa keimanan seseorang memang kuat dan tidak mudah goyah dengan gangguan di luar agama yang dapat merusak keyakinan diirinya dengan Allah.⁶² Maka dalam hal ini seseorang yang beriman hendaknya teguh dengan agama yang sudah dipilihnya. Keteguhan dalam memilih dan mempertahankan agama merupakan bentuk keimanan yang kokoh yang dimiliki seorang hamba serta sebagai tanggung jawab keimanan yang kelak akan dihisab di hadapan Allah.

Komitmen beragama ini juga dapat diambil pelajaran dari penafsiran Ibn ‘Âsyûr ketika menafsirkan QS. Al-Kahfi 18/: 19, di mana Allah berkehendak menjadikan seseorang untuk kafir atau beriman. Dalam penjelasan itu tidak ada pengulangan beriman, kemudian kafir, kemudian beriman lagi, atau kafir lagi, dan seterusnya. Hal ini membuktikan bahwa dalam beragama seseorang harus teguh memilih apa yang sudah diyakini di awal pilihannya.

Dalam konteks *maqâshid* Al-Qur’an yang digagas oleh Thâhir Ibn ‘Âsyûr, penafsiran demikian masuk dalam prinsip Al-Qur’an sebagai kisah dan informasi bagi umat (*al-qashash wa al-akhbâr al-umam*). Apa yang dimaksudkan dengan prinsip ini adalah bahwa Al-Qur’an memiliki kisah-kisah yang menceritakan orang-orang terdahulu yang di dalamnya dikandung banyak ibrah dan pelajaran bagi umat masa kini. Ibrah tersebut diharapkan menjadi penggerak semangat umat manusia untuk membangun peradaban sebagaimana umat-umat terdahulu.⁶³ Al-Qur’an meminta agar manusia di masa

⁶² Muḥammad Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *Tafsir At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, Jilid. 11, hal. 185.

⁶³ Ḥayya Tsamîr Miftâḥ, *Maqâshid Al-Qur’an ‘Inda Syaikh Ibn ‘Âsyûr*, dalam *Majalah ‘Ilmiyyah Muḥakkamah*, hal. 51-54.

depan untuk juga teguh dalam beragama sebagaimana umat-umat terdahulu.

3. *Menimbulkan gejala karena mencampurkan keimanan dan kekufuran*

Ketidakbolehan berpindah-pindah agama semauanya sendiri dengan tanpa batas akan mengakibatkan gejala di tengah masyarakat. Pasalnya, demikian akan diasumsikan sebagai upaya mempermainkan agama.

Pandangan ini dapat dapat dipahami dari penegasan Thâhir Ibn ‘Âsyûr ketika menafsirkan QS. Al-Kahfi 18/: 19, bahwa kekufuran dan keimanan tidak bisa dibarengkan. Konsekuensi dalam beragama, jika seseorang tidak beriman, maka ia adalah kufur. Sebaliknya, jika seseorang tidak kufur, maka ia beriman.⁶⁴ Dalam konteks berpindah agama yang berulang-ulang dengan bebas dan semauanya sendiri, dipastikan akan menimbulkan gejala di tengah masyarakat karena mencampurkan antara keimanan dan kekufuran.

Ibn ‘Âsyûr juga menegaskan kembali larangan mencampurkan antara keimanan dengan kekufuran dan kezaliman di dalam penafsirannya yang lain, yaitu QS. Al-An’am 6/: 82, Allah SWT berfirman:

الَّذِينَ آمَنُوا وَ لَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَ هُمْ
مُهْتَدُونَ

Orang-orang yang beriman dan tidak mencampurkan iman mereka dengan kezaliman (syirik), mereka itulah yang mendapat keamanan dan mereka itu adalah orang-orang yang mendapat petunjuk.

Thâhir Ibn ‘Âsyûr memaksudkan bahwa yang dimaksudkan dengan mencampurkan antara

⁶⁴ Muḥammad Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *Tafsir At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, Jilid. 5, hal. 504.

keimanan dengan kezaliman adalah mencampuradukan antara iman dengan kesyirikan, padahal perbuatan syirik ini merupakan dosa yang paling besar yang sulit untuk diampuni. Mengutip sebuah riwayat, Ibn ‘Âsyûr mengatakan bahwa hak seorang yang beriman adalah menyembah kepada Allah dan tidak menyekutukannya.⁶⁵ Dari keterangan ini jelas bahwa ketika seseorang berpindah-pindah agama, maka sama saja dengan ia mencoba untuk mencampurkan antara keimanan dengan kesyirikan. Dan ini dilarang dalam aturan beragama, utamanya dalam ajaran Islam.

Melalui penelaahan *maqâshid* Al-Qur’an Ibn ‘Âsyûr, penafsirannya masuk dalam kategori prinsip menentukan hukum baik yang khusus maupun umum (*at-tasyrî wahuwa al-ahkâm ‘âmatan aw khâsathan*). Di mana tujuan Al-Qur’an diturunkan Allah kepada Nabi Muhammad ialah untuk menjadi hidayah bagi umat manusia adalah menjelaskan segala sesuatu (*tibyânan likulli syai’in*). Kedudukannya menjadi sumber hukum kehidupan manusia dari banuak sisinya, baik dalam persoalan ibadah, sosial, poliitik, budaya, bahkan tata aturan bernegara.⁶⁶ Dalam hal pindah-pindah agama ini, Al-Qur’an turun menjadi petunjuk dalam masalah ibadah.

4. *Konsekuensi hukuman murtad*

Adanya konsekuensi murtad bagi orang yang berpindah agama merupakan pandangan masyhur para ulama. Ketika seseorang sudah berpindah agama dari agama yang lain, maka dihukumi murtad. Maka ketika ia ingin kembali pindah ke agama yang asal, ia masih menyandang kemurtadan, sehingga menyulitkan dalam tata aturan agama.

Imam Syafi’i misalnya menyatakan bahwa orang yang menukar agamanya kepada bukan agama Islam,

⁶⁵ Muḥammad Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *Tafsir At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, Jilid. 6, hal. 118.

⁶⁶ Ḥayya Tsamîr Miftâḥ, *Maqâshid Al-Qur’an ‘Inda Syaikh Ibn ‘Âsyûr*, dalam *Majalah ‘Ilmiyyah Muḥakkamah*, hal. 46-47.

maka darahnya adalah halal dan ia boleh dinunuh, kecuali ia sudah bertaubat dan beramal saleh. Demikian sebab dalam pandangan Islam agama yang diakui oleh Allah hanyalah agama Islam. Dan hanya agama Islam lah yang diterima di sisi Allah.⁶⁷ Artinya bagi Imam Syafi'i, orang yang berpindah memeluk agama selain Islam, dan sebelumnya sudah berislam, dianggap telah melakukan dosa yang sangat besar dan melecehkan agama, sehingga ia harus dihukum dengan hukum yang seberat-beratnya.

Besarnya hukuman bagi orang yang murtad dikonfirmasi oleh beberapa nash baik Al-Qur'an maupun di dalam hadits Nabi. Beberapa di antaranya adalah sebagai berikut:

QS. Al-Baqarah 2/: 217:

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَ صَدٌّ
عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَ كُفْرٌ بِهِ وَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَ إِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ
أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَ الْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَ لَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ
حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا وَ مَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ
دِينِهِ فَيَمُتْ وَ هُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَ
الْآخِرَةِ وَ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

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 sepenulsiarnya, 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

⁶⁷ M.K. Bakri, *Hukum Pidana dalam Islam*, Solo: Ramadhani, 1982, hal.

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.

Karena konsekuensi murtad inilah kebebasan berpindah-pindah agama tanpa batas tidak dibolehkan. Selain akan dianggap mempermainkan agama sebagai wahyu yang suci, berpindah-pindah agama memiliki konsekuensi murtad yang berulang kali. Dan ini berbahaya dalam konteks pemeluk agama.

5. *Kebebasan bukan masuk dalam kategori konversi agama*

Jika kembali melihat batasan-batasan konversi agama yang dibenarkan dalam beragama, kebebasan tidak masuk dalam kategori alasan yang membolehkan seseorang untuk berpindah-pindah agama secara bebas. Kebebasan berada di luar ranah hal yang mempegaruhi keagamaan seseorang.

Seperti dikatakan oleh William James, konversi agama yang masuk ke dalam kajian sosiologi agama ini, menurutnya, dapat mengandung beberapa pengertian, yaitu (1) perubahan keyakinan agama yang dianut; (2) perubahan terjadi secara proses atau tidak; (3) tidak hanya berpindah agama, tetapi perubahan sikap atas agamanya sendiri; dan (4) pindah agama tidak semata disebabkan faktor lingkungan dan kejiwaan, tetapi juga adanya faktor kekuasaan Tuhan.⁶⁸

Adapun faktor-faktor yang menyebabkan seseorang melakukan konversi agama ialah; petunjuk Tuhan, lingkungan sosial, kekuatan batin yang dirasakan seseorang untuk mendapatkan ketentraman, pendidikan berbasis agama, faktor bawaan, dan bahkan kemiskinan.⁶⁹ James menyebut faktor yang lain yaitu

⁶⁸ William James, *Sosiologi Agama; Suatu Pengantar Awal*, terjemah Yasogama, Jakarta: Rajawali Press, 1985, hal. 65.

⁶⁹ Akmal Hawi, *Seluk Beluk Jiwa dalam Agama*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2014, hal. 45.

munculnya pemahaman baru dalam diri seseorang yang disebabkan sesuatu yang menguasainya dan atau karena kejadian yang secara tiba-tiba saja.⁷⁰ Pandangan lain, konversi agama bisa terjadi karena faktor pendidikan, ketidakpuasan atas sistem kepemimpinan keagamaan, dan faktor sosiologis, seperti hubungan pribadi, anjuran, an propaganda orang dekat.⁷¹ Sedangkan kebebasan mutlak tidak masuk dalam kategori yang menyebabkan seseorang berpindah agama (berkonversi agama).

Kebebasan beragama menurut ‘Âsyûr bukanlah kebebasan yang mutlak. Meskipun Islam mengafirmasi kebebasan beragama akan tetapi menurut ‘Âsyûr tetap dalam batasan-batasan tertentu. Sehingga komitmen di dalam beragama sangat diperlukan untuk semua orang yang akan memilih agama, apapun.

⁷⁰ William James, *Sosiologi Agama; Suatu Pengantar Awal*, hal. 56.

⁷¹ Sururin, *Ilmu Jiwa Agama*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Pustaka, 2005, hal. 105.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari penjelasan di atas dapat disimpulkan kedalam beberapa bentuk prinsip-prinsipnya yang juga relevan dengan konteks keindonesiaan. Yaitu sebagai berikut:

Pertama, kebebasan beragama menurut ‘Âsyûr adalah sikap bebas atau memberi kebebasan bagi semua orang untuk memilih, meyakini, maupun memeluk agamanya masing-masing. Kebebasan beragama merupakan kehendak Allah untuk semua manusia apakah memilih untuk beriman atau tetap dalam kekufuran. Karena pada hakikatnya antara jalan yang terang dengan yang gelap sudah terlihat terang.

konsep kebebasan beragama dalam pandangan Ibn ‘Âsyûr tetap meyakini bahwa Islam adalah satu-satunya agama yang benar. Prinsip ini sebagai bentuk keimanan manusia, yang meyakini bahwa keberadaan Allah memang mewujudkan. Namun di luar itu, Islam memberikan menghormatan kepada keyakinan maupun agama lain. Islam meskipun mengajak umat di luar Islam untuk memeluk agama Islam, akan tetapi memberikan ruang yang luas bagi pemeluk agama-agama selain Islam untuk diyakini/dianut oleh pemeluk agama yang lain.

Pandangan ini sekaligus menegaskan bahwa kebebasan beragama dalam pandangan Thâhir Ibn ‘Âsyûr bukanlah seperti pandangan kelompok ekstrim kanan, yang meyakini bahwa kebebasan beragama berarti yakin akan kebenaran-kebenaran agama selain agama Islam. Selain itu, bukan juga seperti cara pandang ekstim kiri, yang meyakini bahwa kebebasan beragama tidak ada dalam Islam. Konsepsi kedua ini meyakini bahwa beragama tidaklah bebas. Ada ketentuan-ketentuan yang membatasinya, sehingga tidak selayaknya dilakukan oleh setiap orang Islam. Kebebasan beragama dalam pandangan Thâhir Ibn ‘Âsyûr adalah boleh, namun tidak mutlak.

Adapun prinsip-prinsipnya terdapat tiga bentuk. *Pertama*, batasan-batasan kebebasan beragama, yang mencakup; tetap meyakini Allah sebagai Tuhan, meyakini bahwa agama Islam adalah agama paling benar, tidak melanggar syariat agama selain syariatnya sendiri, menjadikan *maqâshid al-syari’ah* sebagai metodenya, menjadikan tauhid sebagai prinsip utama, toleransi dengan pemeluk agama lain, dan beragama karena tidak dipaksa. *Kedua*, alasan dibolehkannya berpindah agama, adalah karena beberapa hal, yaitu; agama sebagai hasil wahyu yang suci, manusia diberikan akal sehat memilih yang benar, keimanan dan kekufuran sudah jelas adanya, agama mengajarkan rasionalitas, agama melarang seseorang tidak beriman, dan adanya janji dan ancaman. Dan ketiga, larangan berpindah-pindah agama secara bebas, karena beberapa hal, yaitu; merendahkan kesucian wahyu ilahi, komitmen beragama sebagai dasar utama, menimbulkan gejala karena mencampurkan keimanan dan kekufuran, konsekuensi hukuman murtad, dan kebebasan bukan masuk dalam kategori konversi agama.

Kebebasan beragama yang didefinisikan oleh Thâhir Ibn ‘Âsyûr relevan dalam konteks keindonesiaan. Setidaknya karena beberapa alasan. Pertama, karena Ibn ‘Âsyûr tidak memutlakkan dan membebaskan pindah-pindah agama, namun karena alasan-alasan tertentu. Ini sejalan dengan konteks Indonesia sebagai bangsa yang beragam agama, sehingga tidak ada kesan mempermainkan agama. Kedua, kebebasan beragama menurut Ibn ‘Âsyûr tidak boleh menyalahkan atau menganggap remeh agama yang lain. Dan ketiga, kebebasan beragama menurut Ibn ‘Âsyûr harus dipertimbangkan matang-matang bagi siapapun yang ingin pindah

agama, agar tidak terkena hukum syariat yang memang melarangnya dan agar tidak timbul gejolak di masyarakat.

B. Implikasi Hasil Penelitian

Implikasi dari analisis atas dua ayat Al-Qur'an, yaitu QS. Al-Baqarah 2/: 256 dan QS. Al-Kahfi 18/: 19 yang ditafsirkan Tahir Ibn 'Âsyûr setidaknya dapat menengah-nengahi pandangan konservatif yang melarang secara mutlak kebebasan beragama dengan pandangan yang terlalu radikal yang membebaskan kebebasan beragama. Pandangan Tahir Ibn 'Âsyûr dalam tafsirnya ini relevan dalam konteks Indonesia. Di mana meskipun masyarakatnya semua beragama, namun tetapi dibolehkan berpindah agama, namun dengan syarat-syarat yang ketat, dengan prinsip-prinsip yang sudah disebutkan di atas. Berpindah agama tidak seperti orang yang berganti-ganti pakaian yang kapan saja bisa ganti.

C. Saran

Dari penjelasan di atas, setidaknya ada tiga saran setelah penulis rampung menuliskan hasil penelitian ini. Pertama, untuk penelitian berikutnya harus mempertimbangkan matang-matang dan dengan jelas alasan-alasan setiap orang berpindah agama. Karena orang yang berpindah agama tidak semuanya karena ingin merendahkan agama sebelumnya. Seperti sudah dijelaskan dalam penelitian ini, orang berpindah agama ada banyak alasan, seperti karena menemukan ketentraman, petunjuk Tuhan, faktor lingkungan, faktor pendidikan, dan lain sebagainya. Penelitian ini dapat dilakukan dengan metode lapangan.

Untuk penelitian yang berikutnya juga, hendaknya tema kebebasan beragama juga diteliti dalam bentuk penelitian-penelitian kebebasan beragama secara menyeluruh dengan semua ayat yang terkait dengan kebebasan beragama. Sehingga konsep kebebasan beragama lebih komprehensif dan menyeluruh.

DAFTAR PUSTAKA

- Âsyûr, Muḥammad Thâhir Ibn, *Alaisa Al-Subḥ bi Al-Qarîb*, Kairo: Dâr Al-Salâm, 2006.
- _____, Muḥammad Thâhir Ibn, *Kasyf Al-Mughatta min Al-Ma'âni wa Alfaz al-Wâqi'ah fi Al-Muwattha*, Cairo: Dâr Al-Salâm, 2006.
- _____, Muḥammad Thâhir Ibn, *Syarkh Al-Muqaddimah Al-Adabiyyyah li Al-Marzûqi 'alâ Dîwan Al-Ḥamasyah li Abî Tamâm*, Riyâdh: Maktabah Dâr Al-Minhaj, 2008.
- _____, Muhammad Thâhir Ibn. *Maqâshid al-Syarî'ah al-Islâmiyyah*, Qatar: t.p, 2004.
- Athiyyah, Abd al-Haqq Ibn Ghalib Ibn, *Al-Muḥarrar al-Wajîz fi Tafsir Al-Penulisb Al-'Azîz*, Beirut: Dâr Al-Penulisb Al-'Ilmiyyah, 1422 H.
- Abdillah, Masykuri. *Islam dan Demokrasi; Respon Intelektual Muslim Terhadap Konsep Kebebasan Beragama*, Jakarta: Prenada Media, 2015.
- Afala, La Ode Machdani. *Rezim Adat dalam Politik Lokal....*, Malang: Universitas Brawijaya Press, 2019.
- Al-Alûsi, Sayyid Maḥmûd, *Rûḥ Al-Ma'âni Fit Tafsir Al-Qur'an Al-'Azim wa As-Sab' Al-Ma'âni*, Beirut: Dâr Al-Penulisb Al-Ilmiyyah, 1415 H.

- Anshory, Nasruddin, *Dekonstruksi Kekuasaan: Konsolidasi Semangat Kebangsaan*, Yogyakarta: PT LKiS Aksara Pelangi, 2012.
- Arief, Barda Nawawi, *Pembangunan Sistem Hukum Nasional Indonesia*, Padang: Pascasarjana UBH, 2009.
- Al-Baghâwy, Husein Ibn Mas'ûd, *Ma'âlim At-Tanzîl fî Ashrar At-Ta'wîl*, Beirut: Dâr Iḥya At-Turâts Al-'Araby, 1420 H.
- Al-Baghâwy, Husein Ibn Mas'ûd, *Ma'âlim At-Tanzîl fî Ashrar At-Ta'wîl*, t.th.
- Bahri, Media Zainul, *Satu Tuhan Banyak Agama*, Jakarta: PT. Gramedia Pustaka, 2021.
- Baits, Ammi Nur, *Hukum untuk Orang Murtad*, dalam konsultasisyariah.com, diakses pada 26 Juni 2021, pada 16.37 WIB.
- Al-Baidhâwi, Abdullah Ibn 'Umar, *Anwâr At-Tanzîl wa Aṣrâr At-Ta'wîl*, Beirut: Dâr Iḥyâ At-Turats Al-'Arabi, 1418 H.
- Bakar, Abu, "Konsep Toleransi dan Kebebasan Beragama", dalam *TOLERANSI: Media Komunikasi Umat Beragama*, Vol. 7, No. 2, 2015.
- Bakri, M.K. Bakri, *Hukum Pidana dalam Islam*, Solo: Ramadhani, 1982.
- Bariyah, Mufidatul. "Ayat Toleransi dalam Al-Qur'an: Tinjauan Tafsir Al-Qurthubi", dalam Al-Mada; *Jurnal Agama, Sosial, dan Budaya*, Vol. 2, No. 2, Tahun 2019.
- Basya'ib, Hamid, *Membela Kebebasan: Percakapan Tentang Demokrasi Liberal*, Ciputat: Alvabet, 2006.
- Al-Bukhâri, Abû 'Abdillâh Muḥammad Ibn Ismâ'il. *Saḥîh Al-Bukhâri*, t.tp: Dâr Al-Fikr, 1981..
- Al-Buruswy, Ismâ'il, *Tafsir Rûḥ Al-Bayân*, Beirut: Dâr Al-Fikr, t.th.
- Al-Bûthi, Muhammad Sa'îd Ramadhan. *Dawâbith al-Maslahah fî al-Syarî'ah al-Islîmiyyah*, Beirut: Mu'assisah al-Risâlah, 2000.
- Cooper, Nettler dan Mahmood, *Islam and Modernity: Moslim Intellectuals Responds*, t.th.
- Data Survei Kebebasan Beragama Badan Penelitian dan Pengembangan Layanan Agama dan Keagamaan Kementerian Agama RI Tahun 2019.
- Dister, Nicko Syukur, *Filsafat Kebebasan*, Yogyakarta: Kanisius, 1998.

- Dokumen Persekutuan Bangsa-Bangsa (PBB) ke-25 dengan judul “Penegasan Secara Khusus Terhadap Kebebasan Beragama Atau Akidah”, 26 Desember 2013.
- Ad-Dzahaby, Muḥammad Husein, *At-Tafsîr wa Al-Mufasssirûn*, Kairo: Dâr Al-Penulisb Al-Hadîtsah, 1961.
- Dzulfaroh, Ahmad Naufal dan Mumtazah Kamilah. “Status Non-Muslim di Timur Tengah”, dalam *JPA* Vol. 20, No. 01, Januari-Juni, 2019.
- Dzulhadi, Qasim Nurseha, *Islam VS Pluralisme Agama*, Jakarta: Pustaka Kautsar, 2019.
- Effendi, Djohan, dalam Buddhyy Munawar Rahman, *Membela Kebebasan Beragama*, Jakarta: LSAF, 2015.
- Fahriana, Lukita dan Lufaeffi. “Konversi Agama dalam Masyarakat Plural; Upaya Merekat Persaudaraan dalam Masyarakat Plural”, dalam *Ushuluna; Jurnal Ilmu Ushuluddin*, Vol. 4, No. 2, tahun 2018.
- Al-Farmâwi, Abd Al-Ḥayy, *Al-Bidâyah Fî Tafsir Al-Maudhû’i*, Kairo: Al-Hadlârah Al-‘Arabiyyah, 19777.
- Fawaid, Ah. “*Maqâshid* Al-Qur’an dalam Ayat Kebebasan Beragama Menurut Penafsiran Thaha Jabir Alwani”, dalam *MADANIA*, Vol. 21, no. 2, Desember 2017.
- Ferrari, Silvio. *Current Issue in Law and Religion: Volume IV, Vol V*, Britania: Routledge, 2017.
- Ferrari, Silvio. dalam, *Current Issue in Law and Religion: Volume IV, Vol V*, Britania: Routledge, 2017.
- Ganâyim, Muḥammad Nabil, *Qawâ'id Al-Maqâshidiyyah 'Inda At-Thâhir Ibn 'Âsyûr*, UK: Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 2013.
- Gerges, Fawaz. A. *Amerika dan Islam Politik: Benturan Peradaban atau Benturan Kepentingan*, terjemah Hamid Basyaib, Jakarta: Alvabet, 2002.
- Al-Ghâzy, Balqâsim, *Syaikh Al-Jâmi' Al-'Azhm Muḥammad Thâhir Ibn 'Âsyûr: Hayah wa Asaruh*, Beirut: Dâr Ibn Ḥazm, 1417 H/1996 M.
- Al-Ghazy, Muhammad Ibn Qassim, *Terjemah Fath Al-Qarib*, terjemah Ahmad Sunarto, Surabaya: Penerbit Al-Hidayah, 1992.

- Ghofur, Saiful Amin, *Mozaik Mufasir Al-Qur'an*, Bantul: KAUKABA DIPANTARA, 2013.
- Hadjon, Philipus M., *Pengantar Hukum Administrasi Indonesia*, Yogyakarta: Universitas Gadjad Mada Press, 2005.
- Hakim, Lukmanul. "Kebebasan Beragama dalam Perspektif Islam", dalam *Majalah Ilmu Pengetahuan dan Pemikiran Keagamaan Tajdid*, Vol. 20, No. 01, Tahun 2017.
- Hakim, Rahmat, *Hukum Pidana Islam (Fiqh Jinayah)*, Bandung: Pustaka Setia, 2000.
- Hamdani, Salman. "Pasang Surut Hubungan Islam-Barat", dalam *Komunika*, Vol. 8, No. 1, Januari-Juni 2014.
- Al-Hamîd, Muḥammad Ibn Ibrîhim, *Al-Taqrîb li Tafsir At-Tahrîr wa At-Tanwîr li Ibn 'Âsyûr*, Tunisia: Dar Ibn Al-Khuzaimah, t.t.
- Hamka, Buya, *Prinsip dan Kebijakan Dakwah Islam*, Jakarta: Gema Insani, 2020.
- Hashemi, Nader. *Islam, Sekulerimse dan Demokrasi*, Jakarta: Gramedia, 2016.
- Hawi, Akmal. *Seluk Beluk Jiwa dalam Agama*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2014.
- Ḥîrz, 'Abd Al-Qadîr ibn. *Dawâbith I'tibâr al-Maqâshid fî Maḥal al-Ijtihâd wa Athruha al-Fiqhiyyi*, Riyâdh: Maktabah al-Rushd, 2007.
- Ḥusain, Muḥammad, *Al-Tanzîl Al-Maqâshidi 'Inda Al-Imâm Muḥammad Thâhir Ibn 'Âsyûr fî Kitâbihî Maqâshid al-Syarî'ah Al-Islâmiyyah*, Al-Jazâ'ir: Al-Jâmi'ah Al-Jazâ'ir, 2005.
- Al-Hushoin, Salih Ibn Abdu Ar-Rohman, *Al-Hurriyah Ad-Diniyyah fî Al-Mamlakah Al-'Arabiyyah As-Sa'udiyyah*, Saudi: Maktabah At-Ta'awuni Li Ad-Da'wah wa Al-Irsyad, 2013.
- Al-Islami, Majma Al-Fiqh, *Al-Hurriyah wa Tahbiqaha fî Al-Fiqh al-Islami*, Lebanon: Dar Al-Penulisb Al-'Ilmiyyah, 1971.
- Jamaludin, Ahmad. "Efek Wacana Terorisme Atas Pelarangan Masuk Warga Negara Islam ke Amerika Serikat", dalam *Islamic World and Politic*, Vol. 03, No. 01, Januari-Juni 2019.
- James, William, *Sosiologi Agama; Suatu Pengantar Awal*, Jakarta: Rajawali Press, 1985.

- Jannah, Miftahul dan Mof Jufriyadi Sholeh. “Kebebasan Beragama dan Berbicara dalam Bingkai Kajian Tafsir Nusantara”, dalam *Revelatia, Jurnal Ilmu Al-Qur’adn dan Tafsir*, Vol. 2, No. 1, Mei Tahun 2021.
- Jaramaya, Rizky, Laporan: Kebebasan Beragama China-Myanmar Terburuk, dalam *Republika*, diakses pada m.republika.co.id, pada 27 Juni 2021, pukul. 19. 54 WIB.
- Jum’ah, Ali, *Al-Bayan Lima Yusyghil Al-Adzan*, t.th.
- K, Rohana Hamzah, “Janinan Kebebasan Beragama Menurut Undang-Undang Dasar Negara RI Tahun 1945 di Desa Mantadulu Kecamatan Antona Kabupaten Luwu Timur”, dalam jurnal *Datuk Sulaiman Law Review*, Vol. 1, No. 1, Tahun 2020.
- Khaldun, Ibn, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, Kairo: Maktabah At-Taufiqiyah, t.th.
- Khotib, Yunus. *Al-Islâm wa Maḥûm Al-Hurriyah*, Tunisia: Dâr Al-Multaqa Li An-Nasyr, 1993.
- Komisi Nasional Hak Asasi Manusia Republik Indonesia, *LAPORAN TAHUNAN: Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan 2016*, Jakarta: Komnas HAM, 2016, hal. 15.
- Kumar, Neha Tripati dan Anubhav, “The Constitutional Struggle for Religious Freedom: A Comparative Study of India and Indonesia.” dalam *Constitutional Review*, Volume 8, Number 1, May 2022.
- L, Esposito John, Tokoh Kunci Gerakan Islam Kontemporer, terjemah Sugeng Hariyanti, dkk, Jakarta: PT Gramedia Pustaka, 2007.
- Laporan Tahunan Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan 2016, *Komisi Nasional Hak Asasi Manusia Republik Indonesia 2016*.
- Lufaefi, dan Elma Haryani, “*Teaching of Religious Moderation in the Tarekat For Millennials*”, dalam INCRE 2020.
- M. Zainuddin, “Kebebasan Beragama dan Demokratisasi di Indonesia”, *el-Harakah* Vol. 11, No. 2 2009.
- Madjid, Nurcholis, *Islam, Doktrin, dan Peradaban*, Jakarta: Paramadina, 1990.
- Majalah Tempo, Vol. 36, Jakarta: Badan Usaha Jasa Press, 2007.

- Majjah, Abdullah Muhammad Ibn Yazid Ibn Majjah Ar-Rabi Al-Qazwimini Ibn, *Al-Musnad*, Beirut: Maktabah Al-Ilmiyyah, t.th.
- Al-Malibari, Zainuddin Ibn Abdul Azis, *Fath Al-Mu'in*, terjemah Moch. Anwar, dkk, Bandung: Sinar Baru Algensindo, 1994.
- Manzûr, Muḥammad Ibn Makârim Ibn, *Lisân Al-'Arab*, Beirut: Dâr As-Shâdir, t.th.
- Al-Marâghi, Muḥammad Musthafâ, *Tafsir Al-Marâghi*, Beirut: Dâr Iḥyâ At-Turâts Al-'Araby, t.th.
- Masduqi, Irwan, *Berislam Secara Toleran*, Bandung: Mizan, 2011.
- Mauhumud, Mani' Abd Al-Halim, *Metodologi Tafsir; Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir*, terjemah Faisal Saleh Syahdianur, Jakarta: PT. Karya Grafindo, 2006.
- Misrah. "Kebebasan Beragama dalam Perspektif Hadits", dalam *MIQOT*, Vol. XXXIV, No. 02, Juli-Desember, tahun 2010.
- Munir, Misbahul. "Kebebasan Beragama Perspektif Tafsir *Maqâshidi* Ibn 'Âsyûr", *Tesis Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, 2015.
- Murni, Dewi. "Toleransi dan Kebebasan Beragama dalam Perspektif Al-Qur'an", dalam *Jurnal Syhadah*, Vol. VI, No. 2, Oktober Tahun 2018.
- Mushshi, Adam, *Teologi Konstitusi: Hukum Hak Asasi Manusia atas Kebebasan Beragama*, Yogyakarta: LKiS, 2015.
- Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: LKiS, 2016.
- Muthahhari, Murtadha, *Falsafah Manusia dan Kemanusiaan*, Yogyakarta: Abbas Production, 2017.
- An-Na'im, Abdullah Ahmed. *Dekonstruksi Syari'ah*, Yogyakarta: LKiS, 2016.
- An-Naisabûrî, Abû Ishâq Aḥmad Ibn Ibrâhim At-Tsa'labî, *Al-Kasyf wa Al-Bayân fî Tafsir Al-Qur'an*, Beirut: Dâr Iḥyâ At-Turâts Al-'Arabi, 1422 H.
- Al-Naisaburi, Abu Al-Husein Muslim Ibn al-hajjjaj Ibn Muslim al-Qusyairi, *Sahih Muslim*, Beirut: Dar Al-Fikr, t.th.
- Nugroho, Wahyu dan Kees De Yoong, *Memperluas Horizon Agama dalam Konteks Indonesia*, Jakarta: Yayasan Taman Pustaka Kristen Indonesia, 2019.
- Nurdin, Abidin, dkk, *Gerakan Sosial Keagamaan di Indonesia*, Lhoksumawe: Madani Press, 2020.

- Nurni, Dewi, “Toleransi dan Kebebasan Beragama dalam Al-Qur’an”, dalam *Jurnal Syhadah*, Vol. 6, No. 2, Tahun 2018.
- Ohoiwutun, YA. Triana, *Menalar Kebebasan Beragama Versi Pancasila*, dalam Prosiding Kongres Pancasila Universitas Gadjja Mada Yogyakarta, 2012.
- Qattân, Manna Khalil, *Mabâhîts fî ‘Ulûm Al-Qur’an*, Riyadh: Mu’assisah Al-Risâlah, 1976.
- Quthb, Sayyid, *Tafsir Fî Zilal Al-Qur’an*, Beirut: Dar Al-Syurûq, 1412 H.
- Rachmadsyah, Shanti, *HAM dan Kebebasan Beragama di Indonesia*, dalam *Hukum Online*, diakses pada 27 Juni 2021, Pukul. 17.19 WIB.
- Rachman, Budhy Munawar-, *Memebala Kebebasan Beragama*, Jakarta: LSAM Paramadina, 2015.
- Rachman, Budhy Munawar. *Reorientasi Pembebaruan Islam*, Malang: PUSAM UMM, 2018.
- Ramayulis, Jalaluddin. *Pengantar Ilmu Jiwa Agama*, Jakarta: Kalam Mulia, 1993.
- Ar-Rahabi, Muhammad Ibn Ali, *Matn Rahabiyyah*, Semarang: Toha Putra, t.th.
- Ar-Râzi, Muḥammad Ibn ‘Umar Fath̄, *Mafâtiḥ Al-Ghaîb*, Beirut: Dâr Ih̄yâ At-Turats Al-‘Arabi, 1420.
- Ridho, Muḥammad Rasyid, *Tafsir Al-Manâr*, Kairo: Dâr Al- Manâr, 1992.
- Rohman, Baitur, *Pengantar Ilmu Hukum; Suatu Pedoman untuk Mahasiswa Fakultas Syariah dan Hukum*, Malang: CV. Literasi Nusantara, 2021.
- Rowe, Paul. S., John H. A Dyck, Zen Zimmermann. (Ed.). *Christian and Middle East Conflict*, New York: Routledge, 2014.
- Ar-Ruhaili, Ibrahim Ibn Amir, *Sikap Ahlussunnah wal Jama’ah terhadap Ahli Bid’ah dan Pengikut Hawa Nafsu*, Bandung: Darul Falah, 2019.
- Sa’adah, Abdul Wahab dan Kholifatus. “Konsep Dakwah Islam Terhadap Pluralitas Agama dalam Tafsir Al-Mishbah Karya M. Quraish Shihab”, dalam *Jurnal An-Nida*, Vol. 7, No. 2, Juli-Desember 2015.
- Sachedina, Abdulaziz, *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*, Oxford: University of Oxford, 2001.

- As-Saif, Nashir Ibn Saif, *Al-Hurriyah; Ma'fhumuha, Dhawabituha, Atsaruha*, t.pn: ktb,Net, t.th.
- Salam, Nor. "Nalar Inklusif Ayat-Ayat Kebebasan Beragama dalam Tafsir Al-Mishbah", dalam *Progresiva: Jurnal Pemikiran dan Pendidikan Islam*, Vol. 7, No. 2, Tahun 2018.
- Salim, Badul Mu'in, *Metodologi Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Teras, 2010.
- Santoso, Topo, *Membumikan Hukum Pidana Islam*, Jakarta: Gema Insani, 2003.
- Saurah, Abû Al-Isâ Muḥammad Ibn Isâ Ibn. *Sunan At-Tirmîdzî, Beirut: Dâr Al-Penulisb Al- 'Ilmiyyah*, t.th.
- Sayogie, Frans. "Hak Kebebasan Beragama dalam Islam Ditinjau dari Perspektif Perlindungan Negara dan Hak Asasi Manusia Universal", dalam *Tesis*, Fakultas Hukum Pascasarjana UI, 2012.
- As-Shabûni, Muḥammad 'Alî, *At-Tibyân fî 'Ulûm Al-Qur'an*, Beirut: 'Alam Al-Kutub, 1985.
- Shadr, Muḥammad Baqir, *At-Tafsîr Al-Maudhû'i wa At-Tafsîr At-Tajzi'i li Al-Qur'an Al-Karîm*, Beirut: Dâr At-Ta'ruf li Al-Matbû'ah, 1980.
- Sharkey, Heather J. *A History of Muslim, Christian dan Jews in The Middle East*, United Kingdom, Cambridge University Press, 2017.
- Sharma, Arvind, *Problematizing Religious Freedom*, USA: Springer, 2011.
- Shidiq, Ghofar, "Teori *Maqâshid al-syarî'ah* dalam Hukum Islam", dalam *Sultan Agung*, Vol. XLIV, No. 118, 2009.
- Shihab, M. Quraish, dkk, *Sejarah dan Ulum Al-Qur'an*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999.
- _____, M. Quraish, *Islam yang Disalahpahami: Menepis Prasangka, Mengikis Kekeliruan*, 2015.
- _____, M. Quraish, *Wawasan Al-Qur'an, Bandung: Mizan*, 1998.
- Sibromalisi, Faizah Ali, "Telaah Tafsir At-Taḥrîr wa At-Tanwîr", dalam *Makalah Ilmiah Pribadi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta*, t.th.
- Sigit, Kidung Asmara, Pandemi Lahan Subur Diskriminasi dan Intoleransi, dalam *setara-institut.org*, pada 06 April 2020.
- Al-Sijjistani, Abu Daud Sulaiman bin Al-Asyat, *Sunan Abi Daud*, Beirut: Dar Al-Penulisb Al-Arabi, t.th.

- Suanrto, “Diskursus Poligami Perspektif Ibn ‘Âsyûr dalam Penulis *Maqâshid al-syari’ah* Al-Islâmiyyah”, dalam *Misykat*, Vol. 04, No. 02, Tahun 2019.
- Sururin, *Ilmu Jiwa Agama*, Jakarta: PT Raja Grafindo Pustaka, 2015.
- Sururin, *Ilmu Jiwa Agama*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Pustaka, 2005.
- As-Suyûthi, Jalâl Al-Din. *Sunan An-Nasâ’i bi Syarkh Jalâl al-Dîn as-Suyûthi*, Beirut: Dâr Al-Ma’rifah, t.th.
- Syaidullah, Najib. “Konsep Kebebasan Beragama dalam Perspektif Al-Qur’an (Aplikasi Tafsir Kontekstualis QS. Al-Baqarah: 256)”, dalam *Hermeneutika Jurnal Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir*, Vol. 11, No. 2, Tahun 2017.
- Syaltuth, Muhammad, *Al-Islam ‘Aqidah wa Syariah*, Kairo: Dar Al-Qalam, 1994.
- Tahar, Elza Peldi (ed.), *Merayakan Kebebasan Beragama: Bunga Rampai Menyambut 70 Tahun Djohan Effendi*, Jakarta: Kompas, 2009.
- Tamimi, Rachid Ghannauchi, *A Democrat Within Islamism, US: Cambridge University*, 2010.
- Tampubolon, Manotar, “Violating Cristian Minority Freedom of Religion in Indonesia”, dalam *The International Journal of Religion and Spirituality in Society*, Vol. 2, No. 11, 2021.
- Tanzeh, Ahmad. *Metode Penelitian Praktis*, Yogyakarta: Penerbit Teras, 2011.
- Thohari, Fuad, *Hadis Ahkam: Kajian Hadis-hadis Hukum Pidana Islam*, Yogyakarta: Deepublish, 2018.
- Thohari, Fuad. *Hadis Ahkam: Kajian Hadis-hadis Hukum Pidana Islam*, Yogyakarta: Deepublish, 2018.
- Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 2001.
- Ubaidillah, dkk, *Pendidikan Kewarganegaraan Demokrasi, HAM, dan Masyarakat Madani*, Jakarta: IAIN Jakarta Press, 2000.
- Utami, Kartika Nur. “Kebebasan Beragama dalam Perspektif Al-Qur’an”, dalam *Kalimah: Jurnal Studi Agama-Agama dan Pemikiran Islam*, Vo. 16, No. 01, Maret 2018.
- Wahid, Abdurrahman, dalam Damrizal, “Kebebasan Beragama Menurut Abdurrahman Wahid”, dalam jurnal *Manthiq* Vol. 1, No. 2, 201.

- Warsilah, Hanny. “Meneropong Konflik Agama (Islam) di Perancis: Sebuah Eksekusi Solusi Terhadap Islam?”, dalam *pmb.lipi.go.id*, 12 November 2020, diakses pada 21 Juni 2021.
- Wijaya, Aksin, *Menalar Autentitas Wahyu Tuhan*, Yogyakarta: Diva Press, 2020.
- Wijayanti, Tri Yuliyana, “Kebebasan Beragama dalam Islam”, dalam *Jurnal Al-Aqidah*, Vol. 11, No. 1, Juni 2019.
- Al-Zahrani, Khâlid Ibn Aḥmad, *Mauqif Al-'Thâhir Ibn 'Âsyûr min Al-Imâmiyyah Al-Itsna 'Asy'ariyyah*, Markâz Al-Maghrib Al-'Araby Al-Dirâsah wa Al-Tadrîb, 2010.
- Al-Zahrani, Khâlid Ibn Aḥmad, *Mauqif Al-'Thâhir Ibn 'Âsyûr min Al-Imâmiyyah Al-Itsna 'Asy'ariyyah*, t.th.
- Zainuddin, “Kebebasan Beragama dan Melaksanakan Agama/Kepercayaan Perspektif HAM”, dalam *GEMA: Media Informasi dan Kebijakan Kampus UIN Malang*, 2013. Diakses pada www.uin-malang.ac.id, pada 26 Juni 2020.
- Al-Zarkasih, Muḥammad Ibn Bahâdir Ibn Abdullah, *Al-Burhân Fî 'Ulûm Al-Qur'an*, Beirut: Dâr Al-Makrifah, 1391 H.
- Zarkasyi, Hamid Fahmi, *Islam, HAM, dan Kebebasan Beragama*, Jakarta: INSIST, 2011.
- Al-Zarqâni, Abd Al-'Azhim, *Manâhil Al-'Irfân fî 'Ulûm Al-Qur'an*, Mesir: Mathba'ah 'Isâ Al-Bâb Al-Ḥalaby, 1957, hal. 3.