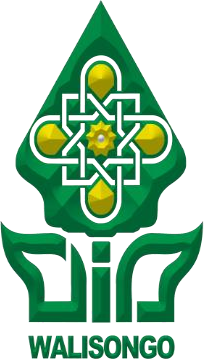


I

***MAQṢAD ḤIFẒ AL-DĪN* WAHBAH AL-ẒUHAILĪ KAITANNYA DENGAN HAK KEBEBASAN**

# BERAGAMA DALAM REGULASI DI INDONESIA



Peneliti:

Ketua : Anthin Lathifah

NIP 197511072001122002

Anggota I : Lathifah Munawaroh NIP 198009192015032001

Anggota II : Rena Selvia NIM 2002056012

# DIBIAYAI DENGAN ANGGARAN DIPA UIN WALISONGO SEMARANG TAHUN 2021

i

# Kata Pengantar

*Bismillahirrahmanirrahim*

Puji syukur senantiasa kita panjatkan ke hadirat Allah SWT., karena rahmat hidayah dan inayah-Nya penelitian ini dapat terselesaikan sesuai waktu yang ditentukan. Salawat serta salam senantiasa dihaturkan untuk habibana wa Nabiyyana Muhammad SAW.

Penelitian dengan judul “***Maqṣad Ḥifẓ al-Dīn* Wahbah al- Ẓuhaylī Kaitannya dengan Hak Kebebasan Beragama dalam Regulasi di Indonesia”** penting dilakukan karena tidak hanya mendeskripsikan khazanah keilmuan para pemikir muslim yang moderat khusunya terkait konsep *Ḥifẓ al-Dīn* atau konsep kebebasan beragama, tetapi lebih penting dari itu adalah menawarkan sebuat paradigma dan formulasi kebebasan beragama yang tidak terlepas dari nilai-nilai Syariah. Oleh karenanya penting difahami dalam konteks bagaimana menjaga kualitas keimanan seorang muslim di satu sisi. Di sisi lain ia tetap menghargai, menghormati pemeluk agama lain dan memberi kebebasan kepada selain muslim untuk memilih agama sesuai keyakinannya.

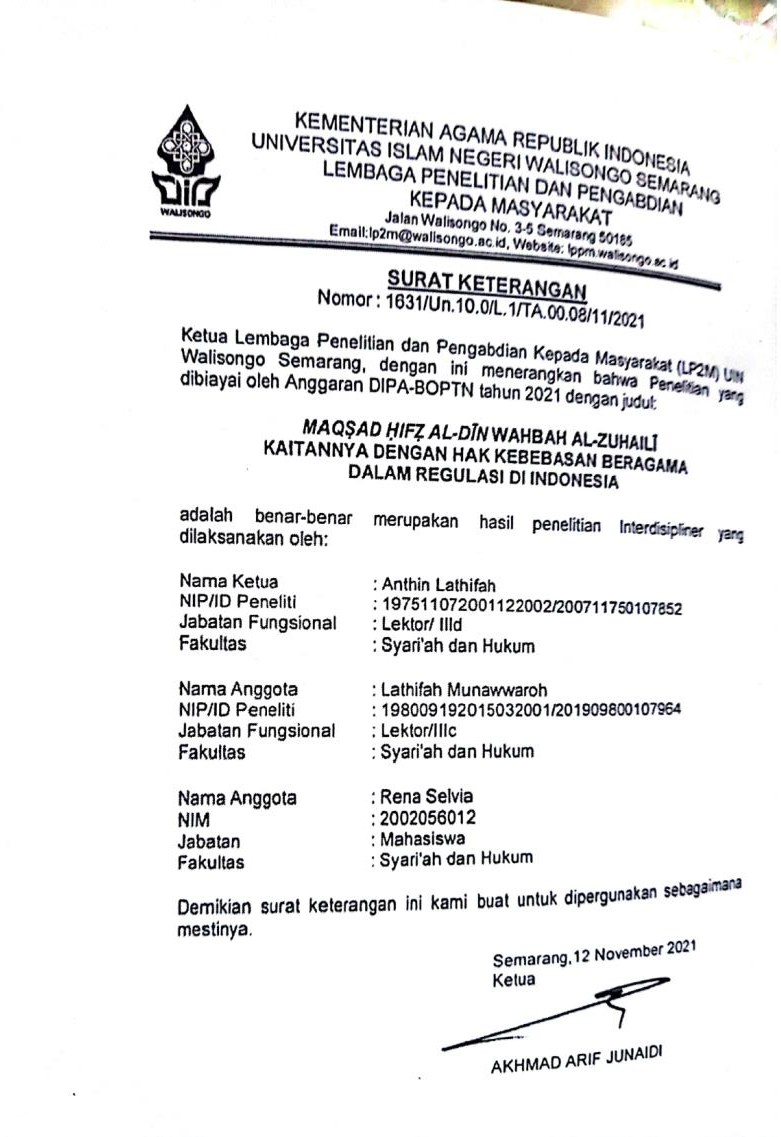
Penelitian ini dapat diselesaikan karena bantuan dari bebagai Pihak di antaranya Jajaran Rektorat, LP2M, Reviewer dan team peneliti. Untuk itu kepada Rektor UIN Walisongo Bapak Prof Dr, H, Imam Taufiq M.Ag dan semua jajarannya, Ketua LP2M Bapak Dr. Akhmad Arif Junaidi, M. Ag, Reviewer Bapak Prof. Dr. H. Abdul Ghofur serta rekan-rekan peneliti Ibu Hj Lathifah Munawwarah Lc, MA dan Mba Rena Selvia. Kepada Mereka diucapkan terima kasih. Teriring Doa semoga Allah membalas semua kebaikan Bapak/Ibu sekalian dengan balasan yang sebaik-baiknya, Jazakumullah ahsanal Jaza.

Demikian, semoga hasil penelitian ini memberi manfaat untuk keilmuan dan menjadi amal soleh bagi peneliti dan pembaca sekalian. Amin

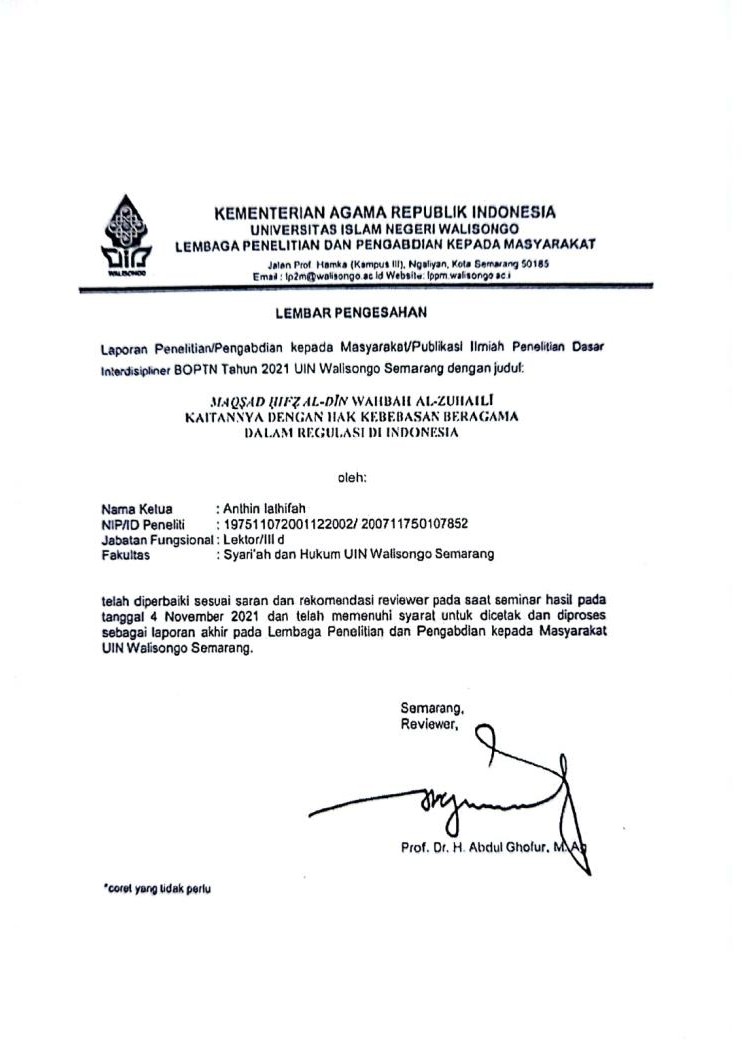
Ketua Peneliti

Anthin Lathifah, M. Ag

# SURAT KETERANGAN



# LEMBAR PENGESAHAN



# DAFTAR ISI

[Kata Pengantar ii](#_bookmark0)

[SURAT KETERANGAN iv](#_bookmark1)

[LEMBAR PENGESAHAN v](#_bookmark2)

[ABSTRAK 1](#_bookmark3)

[BAB I 3](#_bookmark4)

[PENDAHULUAN 3](#_bookmark5)

1. [Latar Belakang 3](#_bookmark6)
2. [Batasan dan Rumusan Masalah 11](#_bookmark7)
3. [Tujuan dan Signifikansi Penelitian 11](#_bookmark8)
4. [Kajian Terdahulu 12](#_bookmark9)
5. [Kerangka Konsep 17](#_bookmark10)
6. [Metode Penelitian 19](#_bookmark11)
7. [Sistematika Penulisan 23](#_bookmark12)

[BAB II 25](#_bookmark13)

[ḤIFẒ AL-DĪN DALAM BINGKAI MAQĀṢID SYARĪ’AH](#_bookmark14)

[................................................................................................. 25](#_bookmark14)

1. [Maqāṣid syarī’ah: Definisi, Macam, dan Metode](#_bookmark15) [Penetapan 25](#_bookmark15)
2. [Landasan Hukum dan Filosofis Maqāṣid al-Syarī’ah](#_bookmark16)

[42](#_bookmark16)

[A. Maqṣad Hifẓ al-Dīn dan Urgensinya 50](#_bookmark17)

[C. Sarana Menuju Hifz Din 57](#_bookmark18)

[BAB III 65](#_bookmark19)

[ḤIFẒ AL-DĪN MENURUT WAHBAH AL-ẒUHAYLĪ 65](#_bookmark20)

1. [Biografi Wahbah Al Zuhayli 65](#_bookmark21)
2. [Metode Istimbat Hukum al-Ẓuhaylī 70](#_bookmark22)
3. [Landasan Filosofis Konsep Ḥifẓ al-dīn Wahbah al-](#_bookmark23) [Ẓuhayl 81](#_bookmark23)
4. [Pendapat Wahbah Al Zuhayli tentang Kebebasan](#_bookmark24) [Beragama 85](#_bookmark24)
5. [Formula Ḥifẓ al-dīn Wahbah al-Ẓuhaylī dan Dasar](#_bookmark25) [Hukumnya 94](#_bookmark25)

[BAB IV 110](#_bookmark26)

[*ḤIFẒ AL-DĪN* WAHBAH ZUHALI DAN](#_bookmark27) [TRANFORMASINYA TERHADAP KEBEBASAN](#_bookmark27) [BERAGAMA DI INDONESIA 110](#_bookmark27)

1. [Dari Teologi Kebebasan Menuju Trasformasi Ḥifẓ](#_bookmark28)

[al-dīn 110](#_bookmark28)

1. [Transformasi *Ḥifẓ al-Dīn* Wahbah Al-Ẓuhaylī](#_bookmark29) [Kaitannya dengan Kebebasan Beragama dalam Perturan](#_bookmark29) [perundang-undangan di Indonesia 117](#_bookmark29)

[BAB V 125](#_bookmark30)

[PENUTUP 125](#_bookmark31)

1. [Kesimpulan 125](#_bookmark32)
2. [Rekomendasi 127](#_bookmark33)
3. [Penutup 127](#_bookmark34)

[DAFTAR PUSTAKA 129](#_bookmark35)

# ABSTRAK

*Ḥifẓ al-Dīn* merupakan hal terpenting dari *maqāsid al-Syarī’ah* pada tingkatan darūriyyah yang tidak hanya menjadi metode tetapi ulama kontemporer menjadikan manhaj kebebasan beragama seperti halnya Wahbah al- Ẓuhaylī. Tujuan dari penelitian ini adalah mendeskripsikan konsep *ḥifẓ al-dīn* Wahbah al-Ẓuhaylī dan bagaimana kaitannya dengan Konteks kebebasan beragama dalam regulasi di Indonesia.

Metode penelitian ini menggunakan penelitian normatif dengan sumber data sekunder, baik dari kitab- kitab karangan Wahbah al-Ẓuhaylī yang terkait dengan konsep *ḥifẓ al-dīn* atau konsep kebebasan beragama yang berada dalam perundang-undangan yang di Indonesia. Adapun metode pengumpulan data dilakukan dengan studi kepustakaan dengan analisis isi (*content analysis*).

Hasil penelitiannya adalah; 1) Konsep *ḥifẓ al-dīn* Wahbah al-Ẓuhaylī*,* berangkat dari pemikiran filosofis pentingnya kebebasan beragama sebagai hak mutlak manusia yang diberikan Allah SWT.; 2. Dengan landasan filosofis tersebut, maka konsep *ḥifẓ al-dīn* wahbah al- Ẓuhaylī menawarkan dua cara yakni; a) larangan memaksa sesorang untuk memeluk agama tertentu; dan

* 1. memberi kebebasan beragama. Dengan konsep tersebut maka kebebasan beragama terbagi dalam aspek akidah serta ibadah dan mengekspresikan agamanya. Dalam aspek akidah, seseorang bebas beragama atau tidak beragama sekalipun. Namun dalam aspek ibadah dan mengekspresikan agamanya, kebebasan seseorang dalam beragama sesuai dengan aturan suatu Negara.

Adapun bagi seseorang yang sudah memilih agama Islam, maka kebebasan beragama diimplementasikan dengan ketaatan pada agama Islam dan tidak mempermainkan agama dengan cara keluar dari agama Islam di satu sisi dengan tetap menghargai agama lain. Adapun kaitannya dengan konteks kebebasan beragama di Indonesia, terjadi perbedaan dalam tataran kebebasan berakidah di mana di Indonesia harus ber-Ketuhanan yang Maha Esa sedangkan menurut Wahbah al-Ẓuhaylī, seseorang bebas beragama atau bahkan tidak beragama sekalipun. Di sinilah sebenarnya kebebasan beragama di Indonesia dibatasi oleh ketentuan hukum yang berlaku, dimana semua hukum harus mengacu pada nilai-nilai dasar (*Grundnorm*) dalam Pancasila.

# BAB I PENDAHULUAN

# Latar Belakang

Konsep *ḥifẓ al-dīn* yang dihasilkan oleh para ulama, tidaklah keluar dari ruang hampa, tetapi dipengaruhi oleh genealogi keilmuan serta kondisi sosial, politik serta budaya yang melingkupinya. Perjalanan panjang berkembangnya konsep *maqṣad ḥifẓ al-dīn* dari mulai Abū al-Ma’ālī al-Juwaynī1 (w. 478/1085, Abū Ḥamīd al-Ghazālī2 (w. 505H/1111 M)*,* Abū Isḥāq al-Shāṭibī3 (w. 790 H/1388 M) hingga ulama kontemporer seperti Al-Ṭāhir Ibn ‘Ashūr4 (w. 1325 H/ 1935 M), dan Wahbah al-Ẓuhaylī 5 (1932- 2015 M), merupakan hasil pergulatan keilmuan dan realitas sosial yang menghasilkan perkembangan pemikiran sekaligus memberi solusi permasalahan yang berkembang di masyarakat. Menurut Jasser Auda

1 Abū al-Ma’alī Al-Juwaīni, “Al-Burhan Fi Usul Al-Fiqh,” *Two Parts in One Volume*, n.d., [http://scholar.google.com/scholar?hl=en&btnG=Search&q=intitle:Al](http://scholar.google.com/scholar?hl=en&btnG=Search&q=intitle%3AAl)

-Burhan+Fi+Usul+al-Fiqh#0.

2 Al-Ghazālī, “Al-Muṣtaṣfa,” n.d.

3 Abū Isḥāq Ibrāhīm bin Mūsā Bin Muḥammad Al-Shāṭibī, *Al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl Al-Sharī‘Ah* (Arab Saudi: Dār Ibn ‘Affān, 1997).

4 Muḥammad Ṭāhir Ibnu ‘Āsyūr, *Maqāshid Al-Syarīah Al- Islamiyyah* (Dar al-Nafais, 2001); Syekh Muḥammad Jaib Ibn Khaujah Ibnu Khaujah, *Muhammad Ṭāhir Ibn ‘Ashūr Wa Kitabuhu Maqāṣid Al-Syarī’Ah Al-Islāmiyyah* (Qatar: Tab’ah Wizarat al-Auqaf wa al-Suun al-Islamiyah, 2004).

5 Wahbah Al-Ẓuhaylī, *Ḥaqq Al-Ḥurriyyah Fi Al-‘Ālam*, 1st ed. (Damsyiq: Dar al-Fikr, 2000).

mereka melakukan transformasi maqāṣid sesuai perkembangan yang ada.6

*Ḥifẓ al-dīn* (menjaga agama) merupakan salah satu dari *maqā****ṣ****id syarī’ah* pada tingkatan *daruriyyah,* dari *daruriyyah al-khamsah* selain *ḥifẓ al-nafs, ḥifẓ an-nasl, ḥifẓ al-aql dan ḥifẓ al-mal.* Al- Syāṭibī,7 menempatkan konsep *ḥifẓ al-dīn* pada tingkatan daruriyyah atau kebutuhan primer yang harus menjadi prioritas dalam menentukan tindakan, demikian pula ‘Izz al-Dīn ‘Abd al-Salām8 dan al- Būṭī9 menjelaskan bahwa agama adalah penentu adanya kemaslahatan.

6 Abū al-Ma’ālī al-Juwaynī (w. 478/1085 M) dalam “*al- Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*” dan “*Ghiyās al-Umam*” menggagas *maqāṣid* sebagai kebutuhan publik. Abū Ḥamīd al-Ghazzālī (w. 505H/1111 M) dalam “*al-Mustashfā*” menemukan *maqāṣid* sebagai keniscayaan yang berkembang”. Abū Isḥāq al-Shāṭibī (w. 790 H/1388 M) dalam kitabnya “*al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī‘ah*” melakukan transformasi penting terhadap *maqāṣid* dengan menghasilkan tiga ketentuan: yakni, 1) dari sekedar maslahat-maslahat lepas ke ‘asas- asas hukum’, 2) dari hikmah di balik aturan kepada ‘dasar aturan, 3) dari ketidakteraturan menuju keyakinan. Lihat. Jasser Auda, *Maqāṣid Al-Sharī’ah as Philosophy of Islamic Law A Systems Approach*, London: The International Institute of Islamic Thought, 2007,16-22, https[://ww](http://www.jasserauda.net/portal/wp-)w.[jasserau](http://www.jasserauda.net/portal/wp-)d[a.net/portal/wp-](http://www.jasserauda.net/portal/wp-) content/uploads/2016/11/Philosophy\_of\_Islamic\_Law-pdf-small.pdf; Jasser Auda, *Maqā****ṣ****id Untuk Pemula*, Yogyakarta: SUKA Press, 2013 42-43.

7 Abū Isḥāq Ibrāhīm bin Mūsā Bin Muḥammad Al-Syāṭibī, *Al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl Al-Syarī‘ah,* Arab Saudi: Dār Ibn ‘Affān, 1997, 347.

8 ‘Izz al-Dīn ‘Abd Al-Salām, *Qawā‘id Al-Aḥkām Fī Maṣāliḥ Al-Anām*, I. (Kairo: Maktabah al-Kulliyah al-Azhariyyah, 1991), 10.

9 Muḥammad Sa’īd Ramaḍān Al-Būṭī, *Ḍawābiṭ Al-Maṣlaḥah Fī Al-Syarī‘ah Al-Islāmiyyah*, I. (Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 1982), 58.

Sekalipun para ulama menganggap bahwa *ḥifẓ al-dīn* merupakan unsur yang utama dalam *maqā****ṣ****id syarī’ah*, namun para ulama memiliki pemahaman yang berbeda tentang cakupan makna *ḥifẓ al-dīn*. Al- Shāṭibī berpendapat bahwa menjaga agama terwujud dalam Islam, iman dan ihsan, yang bersumber dari kitab Alquran dan penjelasannya dalam al-sunnah.10 Al-Shāṭibī juga berpendapat bahwa menjaga agama merupakan suatu yang dasar untuk memperoleh agama yang benar.11 Demikian pula menurut al-Būṭī, pemeliharaan agama mencakup iman dan Islam, dengan demikian menjaga agama adalah menjaga keimanan dan keislaman, karenanya agama menekankan kepada dimensi akidah dan ibadah.12

Pendapat tersebut berbeda dengan Ibn ‘Ashūr sebagaimana dikutip Jasser Auda, bahwa memelihara agama (*ḥifẓ al-dīn*) difahami sebagai kebebasan dalam beragama (*ḥurriyyāt al-i’tiqādāt*)13 atau tidak adanya pemaksaan dalam beragama sebagaimana ayat Alquran “*lā ikrāh fī al-dīn*”.14 Namun demikian menurut Ibn ‘Ashūr, kebebasan seseorang untuk beragama dan tidak beragama,

10 Abū Isḥāq Ibrāhīm bin Mūsā Bin Muḥammad Al-Shāṭibī,

*Al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl Al-Sharī‘ah*, Juz IV, 347.

11 Abū Isḥāq Ibrāhīm bin Mūsā Bin Muḥammad Al-Shāṭibī, *Al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl Al-Sharī‘ah*, Juz IV (Arab Saudi: Dār Ibn ‘Affān, 1997), 347.

12 Muḥammad Sa’īd Ramaḍān Al-Būṭī, *Ḍawābiṭ Al-Maṣlaḥah Fī Al-Sharī‘ah Al-Islāmiyyah*, 61 dan 121.

13 Muḥammad Ṭāhir Ibn ‘Ashūr, *Maqāṣid Al-Syarī’ah Al- Islāmiyyah*, Juz II, Qatar: al-Syaikh Muḥammad bin Khalīfah al- Asanī, 2004, 131.

14 Auda, *Maqāṣid Al-Syarī’ah Ka Falsafah Li Al-Tashrī‘ Al- Isāmī,* I. Virginia: Al-Ma’had al-‘Alamī li al-Fikr al Islāmī, 2012, 62; ‘Ashūr, *Maqāṣid Al-Syarī’ah Al-Islāmiyyah*, Juz II, 131.

dibatasi oleh keharusan taat pada agamanya manakala ia sudah menetapkan pilihan pada agama Islam. Adapun caranya adalah: *Pertama*, menjaga hal-hal yang bisa merusak akidahnya atau merusak amal perbuatannya yang berhubungan dengan Agama. *Kedua*, pemeliharaan agama (*ḥifẓ al-dīn*) dengan dinisbatkan (dihubungkan) kepada masyarakat umum dengan cara menolak setiap sesuatu yang bisa melemahkan pondasi akidah.15

Pendapat yang sama juga dijelaskan oleh Wahbah al-Ẓuhaylī . Dengan pendekatan hak asasi manusia dalam Islam, menurutnya konsep “*lā ikrāh fī al-dīn*” dimaknai bahwa seseorang bebas beragama atau bahkan tidak beragama sekalipun, dan ini termasuk ke dalam konteks *al-ḥurriyyah al- dīniyyah,16* Al-Ẓuhaylī menjelaskan bahwa kebebasan beragama, berpendapat dan mengekspresikan keagamaannya adalah hak asasi manusia yang merupakan bagian dari dasar-dasar syariah.17 Bahkan Al-Ẓuhaylī menjelaskan bahwa Islam adalah agama yang pertama kali menyerukan kebebasan berkeyakinan18 dan memberikan penjagaan dan perlindungan serta menjadikan dasar dalam berkeyakinan adalah ikhtiyar atau pilihan yang benar tanpa adanya tekanan atau paksaan. Ketentuan ini berlaku bagi umat Islam dan lainnya selama berada di dalam hati,19 tanpa adanya

15 Muḥammad Ṭāhir Ibn 'Ashūr, *Maqāṣid Al-Syarī’ah Al- Islāmiyyah*, Juz II, 139.

16 Wahbah al-Zuhaylī, *Ḥaqq Al-Ḥurriyyah Fi Al-‘Ālam*, 1st ed. (Damsyiq: Dar al-Fikr, 2000), 72-73..

17 Al-Ẓuhaylī, 83.

18 Al-Ẓuhaylī, 138.

19 Al-Ẓuhaylī, 72.

tantangan, perlawanan, celaan atau menentang kewajiban orang Islam.

Namun demikian menurut Al-Ẓuhaylī, ketika seseorang memilih agama Islam, maka diwajibkan memegangnya dengan teguh dan tidak boleh mempermainkan ataupun menjelek-jelekkan umat Islam. Adapun bagi orang non muslim ketika berada di Negara Islam atau Negara yang mayoritas penduduknya beragama Islam ataupun di Negara lainnya, maka ia memiliki kebebasan untuk memegang agama dan keyakinannya sebagaimana juga kebebasan untuk masuk agama Islam dengan sukarela dan penuh kemantapan.20

Pendapat Wahbah tersebut sangat menarik, karena sebagai pemikir Muslim pendapatnya tentang *ḥifẓ al-dīn* tidak saja dikaitkan dengan makna ayat “*lā ikrāh fī al-dīn*”, tetapi juga dikaitkan dengan konsep hak asasi manusia sebagai hak dasar yang harus dimiliki oleh setiap manusia. Bahkan ia berpendapat bahwa hak-hak asasi yang dikeluarkan oleh Negara-negara maju juga sesuai hak-hak dasar dalam Islam, dan hak asasi dalam Islam sudah jauh lebih awal ditentukan dalam al-Qur’an dan menjadi dasar dalam memahami konsep kebebasan beragama yang ada dalam Islam.

Hal ini berbeda dengan konsep kebebasan beragama yang ada di Indonesia. Secara konstitusional Negara Indonesia mengakui kebebasan beragama dan beribadah sesuai dengan agama dan kepercayaannya masing-masing sebagaimana terdapat dalam UUD 1945 pasal 28

20 Al-Ẓuhaylī, 138.

E21 dan Pasal 29 ayat (2) UUD 1945,22 Pasal 4 UU No 39 tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia,23 dan pasal 18 UU ICCPR.24 Namun demikian sesungguhnya kebebasan beragama di Indonesia dibatasi oleh ketentuan yang ada dalam Pancasila, yakni kebebasan dalam batasan yang berketuhanan yang Maha Esa. Terlebih dalam prakteknya, kebebasan beragama juga dibatasi oleh UU PNPS No 1 Tahun 1965 tentang Pencegahan Penyalahgunaan dan/atau Penodaan Agama dan di daerah dibatasi oleh Peraturan-peraturan Daerah terkait agama.

Secara historis, UU PNPS ini lahir karena alasan politis, yakni untuk menjaga kemurnian agama dari adanya perkembangan-perkembangan aliran kepercayaan di satu sisi dan di sisi lain adanya rongrongan Partai Komunis Indonesia terhadap Islam yang melakukan kekerasan terhadap Islam

21 UUD 1945 Pasal 28 E ayat (1) “ *Setiap orang bebas memeluk agama dan beribadah menurut agamanya” dan ayat (2) berbunyi “Setiap orang bebas berhak atas kebebasan meyakini kepercayaan, menyatakan pikiran dan sikap sesuai dengan hati nuraninya.”*

22 Pasal 29 UUD 1945 berbunyi “Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing- masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya tersebut.:

23 Pasal 4 UU No 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia bahwa “Hak untuk hidup, hak untuk tidak disiksa, hak kebebasan pribadi, pikiran dan hati nurani, hak beragama... adalah hak asasi manusia yang tidak dapat dikurangi dalam keadaan apapun dan oleh siapapun.”

24 Pasal 18 Deklarasi Universal Hak-Hak Asasi Manusia, menegaskan bahwa setiap orang berhak atas kebebasan pikiran, hati nurani dan agama, bebas memilih agama dan kepercayaan atas pilihannya sendiri.

seperti yang terjadi pada pembantaian ulama di Madiun.25 Namun demikian dalam implementasinya, UU ini sering dijadikan dasar bagi orang-orang yang menjustifikasi perbuatan penodaan agama dalam konteks ketika seseorang melakukan penghinaan atau melakukan perbuatan yang keluar dari ketentuan agama yang diakui di Indonesia yakni Islam, Kristen, Katholik, Hindu, Budha dan Konghuchu.

Perbedaan konsep yang ada di Indonesia dengan konsep konsep *ḥifẓ al-dīn* al-Ẓuhaylī adalah pada tataran akidah, dimana menurut al-Ẓuhaylī, seseorang diperbolehkan beragama atau tidak beragama sekalipun, sedangkan dalam ketentuan hukum di Indonesia semua warganya harus berketuhanan yang Maha Esa, walaupun mungkin dalam tataran implementasinya bisa jadi ada yang tidak beragama, dan hal tersebut diperbolehkan selagi tidak dilakukan di ruang publik, tidak mengajak orang lain untuk tidak berketuhanan yang Maha Esa dan tidak mengganggu ketertiban umum.26

Dengan kata lain landasan epistemology yang dijadikan dasar Wahbah adalah setiap orang memiliki kebebasan memilih agama secara mutlak karena setiap orang bertanggungjawab atas

25Sebagaimana dijelaskan Saksi Ahli kasus Penodaan agama oleh Basuki Cahya purnama. Lih. [https://www.jawapos.com/nasional/hukum-](https://www.jawapos.com/nasional/hukum-kriminal/14/03/2017/begini-awal-mulanya-pasal-penodaan-agama/) [kriminal/14/03/2017/begini-awal-mulanya-pasal-penodaan-agama/.](https://www.jawapos.com/nasional/hukum-kriminal/14/03/2017/begini-awal-mulanya-pasal-penodaan-agama/) Diakses Tanggal 20 Juli 2020.

26 Hal tersebut sebagaimana terdapat dalam pasal 1 dan pasal

4 UU PNPS, Lihat. Republik Indonesia, “Penetapan Presiden Republik Indonesia Tentang Pencegahan Penyalahgunaan Dan/Atau Penodaan Agama,” UU Nomor 1/PNPS/1965 § (1965).

pilihannya. Sedangkan di Indonesia setiap orang bebas memilih agama, namun kebebasan tersebut dibatasi oleh ketentuan yang dibolehkan dalam hukum di Indonesia. Bahkan implementasinya seringkali bersifat politik, seperti pembantaian Syiah di Madura ataupun Ahmadiyah di Cikeusik.

Untuk itulah menarik dibahas bagaimana sebenarnya konsep *ḥifẓ al-dīn* menurut Wahbah al- Ẓuhaylī kaitannya dengan konsep kebebasan beragama yang ada di Indonesia kaitannya, karena baik pendapat Wahbah Ẓuhaylī tentang *ḥifẓ al-dīn* ataupun kebebasan beragama di Indonesia, menjadikan Hak asasi manusia sebagai dasar dalam merumuskan konsep kebebasan beragama, dimana pada esensinya, kebebasan beragama atau berkeyakinan dalam hak asasi manusia mengandung paling sedikit delapan komponen, yaitu: kebebasan internal, kebebasan eksternal, *non-coercion, non- discrimination,* hak orang tua dan wali, kebebasan kelembagaan dan status legal, batas yang diperbolehkan bagi kebebasan eksternal dan bersifat *non-derogability*.27

Dengan latar belakang tersebut, maka permasalahan penting yang dibahas dalam penelitian ini adalah tentang *maqṣad ḥifẓ al-dīn* Wahbah al- Ẓuhaylī dan hubungannya secara epistemogis dengan konsep kebebasan beragama di Indonesia.

27 Penjelasan tentang hal ini secara eksplisit ditemukan dalam ICCRP pasal 18 (1); ECHR pasal 9 (2); dan ACHR pasal 12 (3)

# Batasan dan Rumusan Masalah

Penelitian ini dibatasi pada dua permasalahan. Pembatasan pertama, terkait konsep *ḥifẓ al-dīn* Wahbah al-Ẓuhaylī. Kedua, konsep *ḥifẓ al-dīn* Wahbah al-Ẓuhaylī kaitannya dengan hak kebebasan beragama dalam regulasi di Indonesia yang terdapat dalam regulasi/ perundang-undangan yakni UUD 1945 dan UU PNPS No 1 Tahun 1965 dikatkan dengan konsep *ḥifẓ al-dīn* menurut perspektif Wahbah al-Ẓuhaylī

Dari pembatasan tersebut, maka permasalahan penelitian ini adalah:

1. Bagaimana konsep *ḥifẓ al-dīn* menurut Wahbah al-Ẓuhaylī.
2. Bagaimana ketentuan *maqṣad ḥifẓ al-dīn* Wahbah al-Ẓuhaylī kaitannya dengan kebebasan beragama dalam Regulasi di Indonesia.

# Tujuan dan Signifikansi Penelitian

Adapun tujuan dari penelitian ini adalah:

* + - 1. Untuk mendeskripsikan konsep *ḥifẓ al-dīn*

menurut Wahbah al-Ẓuhaylī.

* + - 1. Untuk mendeskripsikan konsep *maqṣad ḥifẓ al- dīn* Wahbah al-Ẓuhaylī terkait konstruksi kebebasan beragama dalam Regulasi di Indonesia kaitannya dengan.

Adapun signifikansi dari penelitian ini adalah:

1. Secara teoritis penelitian ini akan menambah khazanah keilmuan khususnya diskursus hukum Islam yang terkait dengan konsep kebebasan

beragama menurut pendapat Wahbah al-Ẓuhaylī. Di samping itu menambah khazanah pengetahuan tentang konstruksi kebebasan beragama dalam konstitusi hukum di Indonesia.

1. Secara Praksis, nilai-nilai hak asasi manusia dalam Islam sebagaimana pendapat Wahbah al- Ẓuhaylī dapat dijadikan nilai untuk berpilaku baik sebagai warga negara ataupun pengambil kebijakan, sehingga nilai-nilai keadilan dan kemaslahatan dapat tercermin dalam berprilaku dan mengambil kebijakan untuk semua warga masyarakat.

# Kajian Terdahulu

Kajian terkait *ḥifẓ al-dīn* dan kebebasan beragama di Indonesia telah dilakukan oleh peneliti terdahulu, Di antara penelitian dan kajian yang menjelaskan konsep *ḥifẓ al-dīn* dalam Islam adalah:

Kartika Nur Utami (2018) dalam artikelnya “Kebebasan beragama dalam Perspektif Al-Qur’an” berpendapat bahwa ayat “*la Ikraha ﬁ al-dīn*” pada QS al-Baqarah: 256 berarti bahwa Islam memberi kebebasan seseorang untuk memilih agama Islam atau non-Islam, namun setelah menjadi Muslim ia harus menjalankan syariat Islam secara menyeluruh. Hal ini mengandung arti bahwa beragama harus dengan ikhlas. karena sesuangguhnya tidak ada paksaan dalam beragama.28

Fakhruddin Aziz (2017), dalam artikelnya “Formula Pemeliharaan Agama (*ḥifẓ al-dīn*) Pada

28 Kartika Nur Utami dalam artikelnya “Kebebasan beragama dalam Perspektif Al-Qur’an” dalam *Journal KALIMAH* Vol. 16 No. 1, Maret 2018, 24.

Masyarakat Dermolo Jepara; Implementasi *maqā****ṣ****id syarī’ah* dengan Pendekatan Antropologi,” berpendapat bahwa makna melihara agama (*ḥifẓ al- dīn*) bagi masyarakat Dermolo Jepara dalam tataran relitas, tergantung pada peran yang dilakukan oleh tokoh agama. hal demikian mengakibatkan tokoh agama memiliki peran sentral sebagai *cultural hero* (pahlawan budaya).29

Tri Yuliana Wijayanti (2016) dalam artikelnya “Konsep Kebebasan Beragama dalam Islam dan Kristen” menuliskan bahwa kebebasan beragama bagi agama Islam dan Kristen memiliki pemaknaan sendiri- sendiri. Perbedaannya terletak pada dasar hukum, norma dan batasan kebebasan beragama. Namun demikian kedua agama tersebut kesejajaran pada pemahaman bahwa setiap individu bebas untuk memeluk agama sesuai dengan keyakinannya masing- masing serta tujuan kebebasan beragama yakni untuk mewujudkan kerukunan antar umat beragama.30

Aḥmad Ḥasan al-Rababi’a (2014) dalam penelitiannya berjudul “*Maqṣad Ḥifẓ al-Dīn wa Dauruhu Fī al-Qaḍā’i ‘alā al-‘Inaf al-Jāmi’ī* menjelaskan tentang makna bahasa dan istilah dari konsep *maqāṣid* dan *al-dīn,* disamping itu tujuan ḥifẓ al-dīnterbagi pada dua perspektif. Pertama, *min jānib al-wujūd* (dari sisi keberadaannya) atau hukum

29 Fakhrudin Aziz, “Formula Pemeliharaan Agama (*Ḥifẓ Al- Dīn*) Pada Masyarakat Dermolo Jepara; Implementasi Maqāṣid Al- Syarī’ah Dengan Pendekatan Antropologi,” *Al-Ahkam* 27, no. 1 (April 2017): 83–110, https://doi.org/10.21580/ahkam.2017.27.1.1315.

30 Tri Yuliana Wijayanti dalam artikelnya “Konsep Kebebasan Beragama dalam Islam dan Kristen” dalam *PROFETIKA, Jurnal Studi Islam*, Vol. 17, No. 1, Juni 2016, 16-22.

*ijābiyah* (positif); kedua, min *jānib al-adam* (dari sisi ketidakadaannya) atau disebut dengan hukum *sālibiyah* (negatif). 31

A. Singgih Basuki (2013) dalam artikelnya “Kebebasan Beragama dalam Masyarakat (Studi tentang Pindah Agama dan Konsekwensinya menurut Pemikir Muslim Kontemporer)” menjelaskan bahwa Islam memberi kebebasan untuk memilih agama, bahkan lebih dari itu kebebasan untuk melaksanakan ajarannya. Di samping itu para ulama seperti Maulana Muhammad Ali dan Jumhur Ulama memiliki pendapat yang sama tentang hukuman mati bagi orang murtad, yakni apabila murtadnya berdimensi politik atau bertujuan melakukan penghianatan terhadap masyarakat dan negara. Namun keduanya berbeda pendapat berbeda dalam menempatkan posisi pidana delik karena dianggap sebuah pelanggaran sehingga dapat dihukum mati, sedangkan Maulana Muhammad ‘Ali menganggap riddah bukan suatu delik, sehingga *riddah* dianggap perbuatan yang mungkin dilakukan, kecuali apabila riddahnya untuk mengkhianati negara, baru dikenai hukuman mati.”32

Andrew F. March 33 dalam artikelnya ”*The Maqṣad of Ḥifẓ al-Dīn: Is Liberal Religious Freedom Sufficient for The Sharīa?”* menjelaskan bahwa ahli

31 Aḥmad Ḥasan Al-Rabab’a, “Maqṣad Ḥifẓ Al-Dīn Wa Dauruhu Fī Al-Qaḍā’i ‘alā Al-‘Inaf Al-Jāmi’ī,” *Dirasat: Shari’a and Law Sciences* 41, no. 2 (January 2014): 1295–1314.

32 A. Singgih Basuki dalam artikelnya “Kebebasan Beragama dalam Masyarakat (Studi tentang Pindah Agama dan Konsekwensinya menurut Pemikir Muslim Kontemporer)”dalam *Religi*, Vol. IX, No. 1, Januari 2013, 59-79.

33 Andrew F. March, “The Maqṣad of Ḥifẓ Al-Dīn: Is Liberal Religious Freedom Sufficient For The Sharī’ah,” *Islam and Civilisational Renewal* 2, no. 2 (2011): 258–378.

hukum Islam yang beraliran liberal modern dan sekuler melakukan perluasan makna 'melindungi agama'. Menurut March, *maqā****ṣ****id syarī’ah* sering dianggap sebagai obat mujarab bagi para reformator modern dan pragmatis yang ingin membangun legitimasi Islam atas komitmen moral, hukum dan politik dalam kondisi sosio-politik baru, padahal menurut March, *maqā****ṣ****id syarī’ah*, merupakan ‘Purposivisme Kompleks' sehingga dalam melakukan interprertasi dan argumentasi hukum, harus disahkan dengan tegas oleh teks, dan penting dipertanyakan apakah sesuai dengan kepentingan yang ingin dilindungi Tuhan melalui hukum.

Kajian yang menjelaskan konsep pemeliharaan dan kebebasan beragama (*ḥifẓ al-dīn*) dalam perspektif normatif dan undang-undang di Indonesia, telah dikaji oleh para peneliti terdahulu, di antaranya:

Ismatu Ropi’ (2017)34 dalam disertasinya “*Religion dan Regulation in Indonesia*,” bahwa Konstitusi di Indonesia telah memelihara kebebasan beragama, namun demikian di sisi lain juga cenderung membangun kewenangan pemerintah secara luas untuk mengatur kehidupan beragama dan mengawasi kebebasan beragama. Hal ini menunjukkan bahwa lebih dari empat dekade, pemerintah Indonesia telah membangun berbagai kebijakan tentang agama berdasarkan warisan konstitusional yang sebagian besar telah dimaknai sesuai dengan norma dan nilai kelompok mayoritas agama yang ada.

34 Ismatu Ropi, *Religion and Regulation in Indonesia*, *Religion and Regulation in Indonesia* (Macmillan: Palgrave, 2017), https://doi.org/10.1007/978-981-10-2827-4.

Muwaffiq Jufri (2016)35 dalam artikelnya “Pembatasan terhadap Hak Kebebasan Beragama di Indonesia”, menjelaskan bahwa Indonesia, sebagaimana Negara hukum modern, memberikan pengaturan dan jaminan atas hak dan kebebasan beragama bagi warganya, bahkan memberi jaminan kebebasan beragama secara konstitusional dalam UUD 1945. Namun beberapa aturan pembatasan yang terdapat dalam beberapa peraturan perundang- undangan, memberikan dampak negatif karena ketidakjelasan konsep pengaturannya. Parahnya, ketentuan pembatasan tersebut justru dijadikan alasan pembenar dalam melakukan aksi radikalisme atas nama agama.36

Sodikin (2013) dalam artikelnya “Hukum dan Hak Kebebasan Beragama” menjelaskan bahwa hak kebebasan beragama di Indonesia sesungguhnya dibatasi oleh UUD 1945 dan peraturan perundang- undangan di bawahnya. Adapun kebijakan hukum perlu ditegakkan secara konsisten agar lebih menjamin kepastian hukum, kebenaran dan keadilan, supremasi hukum dan penghargaan terhadap HAM.37

Dari beberapa penelitian tersebut, tulisan ini berbeda karena lebih spesifik membahas tentang *ḥifẓ al-dīn* dalam perspektif Wahbah al-Ẓuhaylī dan

35 Muwaffiq Jufri, “Pembatasan Terhadap Hak Dan Kebebasan Beragama Di Indonesia,” *Jurnal Ilmiah Pendidikan Pancasila Dan Kewarganegaraan* 1, no. 1 (2016): 40–47, https://doi.org/10.17977/um019v1i12016p040.

36 Muwaffiq Jufri, Pembatasan Kebebaan Beragama di Indonesia, dalam *Jurnal Ilmiah Pendidikan Pancasila dan Kewarganegaraan*, Th. 1, Nomor 1, Juni 2016, 40.

37 Sodikin, Hukum dan Hak Kebebasan Beragama, dalam

*Jurnal Cita Hukum*, Vol. I No. 2 Desember 2013, 175-185.

dikontekkan dengan kebebasan beragama yang ada dalam regulasi di Indonesia.

# Kerangka Konsep

* + - 1. ***Maqṣad Hifẓ al-dīn***

Menurut Jasser Auda *maqāṣid* merupakan jamak dari *maqṣad* yang berarti maksud (*purpose*), tujuan (*objective*), prinsip (*principle*), maksud (*intent*), cita-cita, tujuan, tujuan akhir (*goal*). Secara istilah *maqāṣid* diartikan sebagai tujuan yang ada di balik sebuah aturan.38

Syarī’ah adalah segala ketentuan yang disyariatkan Allah yang terdapat dalam Alquran dan hadis. Syariah seluruhnya adalah hikmah dan keadilan. Syarī’ah merupakan nilai-nilai inti ajaran yang terdapat dalam sumber hukum Allah yang berupa keadilan, rahmat, hikmah dan kebaikan. Oleh karenanya jika terdapat suatu aturan yang menggantikan keadilan dengan ketidakadilan, rahmat dengan lawannya, kemaslahatan umum dengan mafsadat, ataupun hikmat dengan omong kosong, maka aturan itu tidak termasuk syariat, sekalipun diklaim demikian oleh beberapa interpretasi.39

38 Jasser Auda, *Maqāṣid Al-Sharī’ah as Philosophy of Islamic Law A Systems Approach*, 30, https[://www.](http://www.jasserauda.net/portal/wp-)jas[serauda.net/portal/wp-](http://www.jasserauda.net/portal/wp-) content/uploads/2016/11/Philosophy\_of\_Islamic\_Law-pdf-small.pdf. 39 Ibn Qayyim Al-Jawziyyah, *I’lām Al-Muwaqqi’īn ‘an Rabb*

*Al-‘Ᾱlamīn* (Kairo: Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyyah, n.d.) sebagaimana dikutip Jasser Auda, *Maqā****ṣ****id Untuk Pemula*, ed. Li Abdelmon’im (Yogyakarta: SUKA Press, 2013), 45.

Al-Syāṭibī membagi *maqā****ṣ****id syarī’ah* kepada tiga level, yakni *daruriyyah* (primer), *hajjiyah* (sekunder), dan *tahsiniyyah* (tersier). Pemeliharaan agama (*ḥifẓ al-dīn*) merupakan salah satu bagian dari lima konsep *maqā****ṣ****id* pada tingkat daruriyat disamping *hifẓ al-nafs*, *hifẓ al-mal*, *hifẓ al-nasl* dan *hifẓ al-aql*.40

# Regulasi Kebebasan Beragama di Indonesia

Regulasi kebebasan beragama di Indonesia adalah aturan-aturan yang terkait dengan kebebasan beragama yang ada di Indonesia. Regulasi ini terdiri dari Pancasila, UUD 1945 sebagai konstitusi Negara Republik Indonesia yang sudah diamandemen sebanyak empat kali, UU No 39 tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia, UU No, 12 Tahun 2005 tentang tentang *International Covenant on Civil and Political Right* (Kovenan Internasional tentang Hak-hak Sipil dan Politik) (ICCPR), UU No 1 Tahun 1965 tentang Pencegahan Penyalahgunaan dan/ atau Penodaan Agama dan aturan turunan lainnya dalam Perda-perda terkait.

Regulasi tersebut mengatur tentang ketentuan yang berkaitan dengan kebebasan beragama, diantaranya Pasal 28E dan 29 UUD 1945. Pasal 4, 22 dan 55 UU No. 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia dan pasal 2,18 ayat (1-4), 20 (2) 26 dan 27

UU No. 12 Tahun 2005

40 Muḥammad Al-Shāṭibī, *Al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl Al-Sharī‘ah*, Jilid IV (Saudi Arabi: Dar Ibn Affan li an-Nash wa al-Tauzi’, n.d.), 347-349.

# Metode Penelitian

* + - 1. **Paradigma**

Penelitian ini menggunakan metode penelitian kualitatif, yakni metode yang digunakan untuk mengeksplorasi dan memahami makna dari permasalahan sosial ataupun kemanusiaan.41 Dalam penelitian kualitatif ini penulis merumuskan makna *ḥifẓ al-dīn* yang dikonsepkan oleh Wahbah Ẓuhaylī dan dikaitkan dengan konsep kebebasan beragama yang terdapat dalam regulasi di Indonesia.

Paradigma atau cara pandang atau konstruksi berfikir42 yang dipakai dalam penelitian ini adalah paradigma konstruktivisme, yakni paradigm yang sifat ontologisnya realism, yakni kerangka ontology yang tidak lepas dari pengaruh realitas, atau realitas yang dikonstruksikan oleh Wahbah Ẓuhaylī tentang nakna *ḥifẓ al-dīn* atau kebebasan beragama. Adapun epistemologinya bersifat subjektif yakni pemahaman yang dibangun oleh peneliti berdasarkan pembacaan tentang konstruksi *ḥifẓ al- dīn* yang dijelaskan Wahbah dalam kitabnya “*Nadzariyyah al-Darurah al Syariyyah Muqaranah ma’a al-Qanun al-Wad’i*” dan Kitab “*Huquq al- Hurriyah fi al-alam*”. Setelah mengkonstruksi makna *ḥifẓ al-dīn* menurut Wahbah Al-Ẓuhaylī, selanjutnya dikaitkan dengan konsep hak kebebasan yang terdapat dalam regulasi di Indonesia, yakni yang terdapat dalam Pancasila, UUD 1945, UU PNPS, UU No. 39 Tahun 1999 dan

41 John W. Creswell*, Research Design Pendekatan Kualitatif, Kuantitatif dan Mixed* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), 4-5.

42 Norman K. Denzim dan Yvonna S. Lincoln, *HandBook of Qualitative Research* (London: Sage Publication, 1994), 99.

UU No 12 tahun 2005 serta sebagian Perda terkait.43

# Pendekatan Penelitian

Pendekatan yang digunakan dalam menganalisis penelitian ini adalah pendekatan normatif, yakni pendekatan ushul fiqh khususnya *maqṣad ḥifẓ al-dīn* Wahbah Ẓuhaylī.

Selanjutnya pendekatan *ḥifẓ al-dīn* Wahbah Ẓuhaylī digunakan untuk menganalisis muatan kebebasan beragama yang terdapat dalam UUD 1945, UU PNPS No 1 Tahun 1965 dan praktek terkait yang terjadi di Indonesia.

# Jenis Penelitian

Jenis penelitian ini adalah penelitian hukum normatif (*normative law research*), sebagaimana pendapat Abdul Kadir Muhammad44 dan Bambang Sunggono,45 yakni penelitian hukum yang fokusnya pada produk hukum.

Dalam penelitian ini penulis memfokuskan penelitiannya pada *law in book*, yakni konsep Wahbah Ẓuhaylī tentang *ḥifẓ al-dīn* yang kemudian dikaitkan dengan konsep kebebasan beragama yang terdapat dalam paraturan di Indonesia, baik yang terdapat dalam Pancasila, UUD 1945, UU PNPS, UU No.39 Tahun 1999 dan Ratifikasi UU ICCPR tentang UU No 12 Tahun 2005 serta regulasi terkait lainnya.

# Sumber Data

43 Norman K. Denzim dan Yvonna S. Lincoln, *HandBook of Qualitative Research,* 110.

44 Abdul Kadir Muhammad, *Hukum dan Penelitian Hukum*

(Bandung: Citra Aditya Bakti, 2004), 52.

45 Bambang Sunggono, *Metodologi Penelitian Hukum*

(Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2007), 41–42.

Data dalam penelitian ini lebih difokuskan pada data sekunder yakni data yang diperoleh dan dikumpulkan dari sumber-sumber yang telah ada.46 Adapun data sekunder yang dipakai dalam penelitian ini adalah Kitab *Nadzariyyah al- Darurah al Syariyyah Muqaranah ma’a al-Qanun al-Wad’i*” dan Kitab “*Haquq al Hurriyah fi al- ‘alam,* UUD 1945, UU PNPS No 1 Tahun 1965,

UU ICCPR dan beberapa artikel dan hasil penelaahaan yang terkait tentang kebebasan beragama di Indonesia.

# Teknik Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data yang dilakukan dalam penelitian ini adalah studi kepustakaan dengan cara mengumpulkan semua data-data mengenai konsep ḥifẓ al-dīn dalam Kitab *Nadzariyyah al-Darurah al Syariyyah Muqaranah ma’a al-Qanun al-Wad’i*” dan Kitab “*Ḥaqq al- Ḥurriyah fī al-Islām”* karya Wahbah Al-Ẓuhaylī dan aturan tentang kebebasan beragama yang terdapat dalam Pancasila, UUD 1945, UU PNPS No 1 Tahun 1965, UU No 39 tahun 1999 serta UU No 12 Tahun 2005 kajian dan hasil-hasil penelitian yang berkaitan dengan kebebasan Bergama di Indonesia.

Data-data tersebut dikonstruksi dengan menggunakan pendektan Ushul fiqh dan politik hukum, kemudian diklasifikasi dan difalsifikasi hingga menghasilkan konstruksi kebebasan

46 M. Iqbal Hasan, *Pokok-Pokok Materi Metodologi Penelitian dan Aplikasinya*, Cet. I (Jakarta: Ghalia Indonesia, 2002), 58.

beragama yang terdapat dalam pendapat Wahbah al-Ẓuhaylī kemudian dikaikan dengan konsep kenbebasan beragama yang terdapat dalam regulasi-regulasi terlait yang ada di Indonesia.

# Analisis Data

Analisis data yang dilakukan dalam penelitian ini adalah analisis isi (*content analysis*) baik konten *ḥifẓ al-dīn* dalam Kitab *Haqq al hurriyyah fi al-Islam* dan juga konten kebebasan beragama dalam UU di Indonesia.

Proses analisis dalam penelitian ini dimulai dari pengumpulan data, melakukan interpretasi dan pelaporan hasil penelitian secara menyeluruh.47 Adapun kerja analisis dalam penelitian ini dilakukan dari mengumpulkan data, membaca keseluruhan data dan memilah data terkait *ḥifẓ al- dīn* Wahbah al-Ẓuhaylī dan data terkait kebebasan beragama yang terdapat dalam regulasi yang ada dalam UUD 1945 dan UU PNPS, UU No 29 tahun 1999 dan UU no 12 Tahun 2005. Setelah itu proses pengkodean dan deskripsi dilakukan dengan cara melakukan interpretasi atas data terkait.

Hasil kerja interpretasi selanjutnya difalsifikasi hingga melahirkan pemikiran melahirkan konstruksi kebebasan beragama dalam perspepektif Wahbah al-Ẓuhaylī yang kemudian dikaitkan dengan kebebasan beragama dalam regulasi di Indonesia. Selanjutnya konstruksi kebebasan beragama dalam pemikiran Wahbah al-Ẓuhaylī dan Peraturan UU di Indonesia tersebut dilihat akar

47 John W. Creswell, *Research Design Pendekatan Kualitatif*, Kuantitatif dan Mixed, 247.

epistemologinya, hingga memunculkan rekomendasi untuk mengatasi permasalahan dalam regulasi kebebasan beragama di Indonesia yang masih terdapat permasalahan, terutama dalam UU PNPS.

# Sistematika Penulisan

Penelitian ini terdiri dari lima bab yang meliputi:

Bab pertama terdiri dari latar belakang, rumusan masalah dan batasan penelitian, tujuan penelitian, telaah Pustaka, kerangka teori dan metode penelitian.

Bab dua, terdiri dari kerangka teori yang memuat teori *maqā****ṣ****id al-syarī’ah* dan *ḥifẓ al-dīn*. *Maqā****ṣ****id al- syarī’ah* terdiri dari pengertian tentang *maqā****ṣ****id*, landasan hukum *maqā****ṣ****id syarī’ah* dan landasan filosofis *maqā****ṣ****id al-syarī’ah*. Adapun teori *ḥifẓ al-dīn* terdiri dari sub bab tentang makna *ḥifẓ al-dīn* dan urgensinya, dan sarana menuju *ḥifẓ al-dīn.*

Bab Tiga terdiri dari data dan sekaligus analisis penelitian tentang *ḥifẓ al-dīn* Menurut Wahbah Ẓuhaylī. Adapun bab ini terdiri dari Biografi Wahbah al Ẓuhaylī, Metode Istimbath Hukum Wahbah al- Ẓuhaylī, Landasan Filosofis *ḥifẓ al-dīn* Wahbah al- Ẓuhaylī, Pendapat Wahbah al-Ẓuhaylī tentang kebebasan beragama serta Fomula *ḥifẓ al-dīn* Wahbah al-Ẓuhaylī dan Dasar hukumnya.

Bab Empat juga memuat data dan analisis tentang Konsep *ḥifẓ al-dīn* Wahbah Ẓuhaylī kaitannya dengan konsep kebebasan Beragama dalam peraturan hukum di Indonesia yang memuat subbab: Dari teologi kebebasan menuju transformasi *ḥifẓ al-dīn* Wahbah al- Ẓuhaylī dan Transformasi *ḥifẓ al-dīn* Wahbah al-

Ẓuhaylī terhadap nilai kebebasan beragama di Indonesia.

Bab Lima merupakan penutup yang memuat simpulan dan saran.

# BAB II

***ḤIFẒ AL-DĪN* DALAM BINGKAI *MAQĀṢID SYARĪ’AH***

1. ***Maqāṣid syarī’ah*: Definisi, Macam, dan Metode Penetapan**

*Al-Maqāshid al-Syar’iyyah*, *Māqāṣid al-Syāri* dan *Maqāshid al-Syarī’ah,* bermakna sama. Istilah ini terdiri dari dua kata dengan variasi yang berbeda. Kata yang pertama adalah kata *Māqāṣid* - مقاصد adalah jama’ dari kata *Maqṣad*– مقصد yang merupakan

mashdar dari fi’il *qa-ṣa-da* atau

– قصدا

– يقصد

.قصد

Dari sini kata *maqṣad*– مقصد memiliki banyak makna48, diantaranya yaitu:

*Pertama*, kebergantungan, tujuan, dan keistiqomahan, dan jalan yang lurus, sebagaimana makna lafal *al-qaṣdu*- القصد dalam QS. Al-Nahl: 9.

# َه َدا ˚ك ْم أَ ْج َم ِعين

**شاء**

# ْو ولَ

**جا ِئ ٌر**

# و ِم ْن َها

**ِل س ِبي**

# َق ْص ˚د ال َِّللا

**وعلَى**

*“*Dan hak bagi Allah menerangkan jalan yang lurus. Dan di antara jalan-jalan ada yang bengkok. Jika Allah berkehendak tentulah Dia membimbing kamu semuanya (ke jalan yang benar)”

*Kedua*, berlaku sederhana seperti dalam QS. Luqman: 19.

# ح ِمي ِر

**ا ْل ت**

# ْو ص

**لَ ت**

# َوا ص

**َك َر ا ْْلَ ن أَ ْن**

# ص ْو ِت َك

**ض م ْن**

# واغض

**مش ِي َك**

# َوا ْق ِص ْد في

48 Ibrahim Mushthofa dkk, *Al-Mu’jam Al-Wasīṭ* (Dār al- Da’wah, n.d.), jilid 2, 738.

“Dan sederhanalah kamu dalam berjalan, dan lunakkan suara kamu. Sesungguhnya seburuk- buruk suara ialah suara keledai.”

Adapun kata syari’ah- شريعة secara bahasa berarti sumber air atau mata air. *Syarī’ah/ syarī’at* berarti agama, berarti pula *al-millah*, dapat juga berarti “jalan” dan “kebiasaan”. Kata syari’at juga dapat digunakan untuk menyebut madzhab atau ajaran agama. *Al-syari’ah, al-Syar’u, dan al-Syir’ah* memiliki konotasi makna yang sama.49

Agama sering kali disebut sebagai *syarī’at*, dikarenakan agama adalah sumber kehidupan, sebagai mana arti *al-syarī’at* adalah sumber ataupun mata air. Agama disini ibarat sumber dan mata air bagi kehidupan manusia. Dalam perkembangannya, istilah *syarī’at* lebih akrab untuk menyebut aturan islam sehingga menjadi syariat Islam. Sedangkan Secara istilah, syariat islam bermakna semua aturan yang Allah turunkan untuk para hamba-Nya, baik terkait masalah aqidah, ibadah, muamalah, adab, maupun akhlak. Baik terkait hubungan makhluk dengan Allah, maupun hubungan antar-sesama makhluk. Hal ini sesuai pada QS. Al-Jatsiyah: 18, yaitu:

# ال

**ْعلَ ˚مون**

# اله ِذين ء

**وال تَته ِب ْع أَ ْهوا**

# فاته ِب ْعها

**ا ْْلَ ْم ِر من**

# ش ِري َع ٍة

**على**

# ج َع ْلنا َك

**ث˚ هم**

“Kemudian Kami jadikan kamu berada di atas suatu syariat (peraturan) dari urusan (agama itu), maka ikutilah syariat itu dan janganlah kamu ikuti hawa nafsu orang-orang yang tidak mengetahui.” (QS Al-Jatsiyah: 18)

49 Mushthofa dkk.

Dan sesuai pula dengan maksud lafal syariah pada QS. Al-Maidah: 48.

# ل ˚ك ٍ’ل ج َع ْلنا م ْن ˚ك ْم ش ْرعةً و ِم ْنهاجاً.

“…Untuk tiap-tiap umat di antara kamu, Kami berikan aturan dan jalan yang terang…”

Al-Qaradhawi menyebutkan bahwa “*syarī’at* adalah apa yang disyari’atkan oleh Allah ta’ala kepada hambaNya yang dari urusan agama, atau apa yang disunnahkan dari urusan agama, dan hamba-Nya itu diperintah dengan urusan agama tersebut, seperti puasa, sholat, haji, zakat, dan sekalian perbuatan dalam bentuk kebaikan.”50 Syaltut menyebutkan pula “Syari’ah adalah aturan yang disyari’atkan oleh Allah, atau aturan yang disyari’atkan dasar-dasarnya supaya manusia mengambil untuk dirinya dalam hubungan manusia tersebut dengan Tuhannya, saudaranya yang muslim, manusia yang lain, lingkungan dan dengan kehidupannya secara umum”.51

Dalam perkembangan keilmuan Islam, kata *syarī’at* mengalami penyempitan makna. Yang tadinya maknanya luas semua ajaran Islam adalah *syarī’at*, kemudiaan menyempit menjadi bagian tertentu dalam ajaran yang ada dalam al-Qur’an. Secara sederhana al-Quran mengandung tiga hal: syariat, akidah, dan akhlaq. *Syarī’at* yang dimaksud dalam konteks ini adalah hukum syara’ yang berkaitan dengan amal perbuatan lahiriah mukallaf (yang layak menerima beban kewajiban) atau dalam arti lain yaitu

50 Yusuf Qaradhawi, *Al-Madkhal Li Dirāsah Al-Syarī’ah Al- Islāmiyah* (Kairo: Maktabah Wahbah, n.d.), 7.

51 Mahmud Syaltut, *Al-Islam ‘Aqīdah Wa Syarī’Ah* (Dār al- Kalām, 1966), 12.

hukum fiqih. Sehingga, pada masa sekarang terjadi reduksi muatan arti *syarī’at*. Aqidah dan akhlaq misalnya, tidak masuk dalam pengertian *syarī’ah*. Seperti halnya para fuqaha kontemporer/mutaakhirin yang hidup di zaman syeikh Islam Ibnu Taimiyyah, mereka mengkhususkan lafal syari’ah dengan hukum- hukum *syarī’ah* yang berbentuk amaliah saja, sedangkan hukum-hukum yang lain semisal akhlaq ataupun aqidah tidak masuk dalam lingkup syariah.52

Definisi *māqāṣid al-syarī’ah* menurut istilah tidak dibahas oleh Al-Syāṭibīyang telah mendapatkan gelar *syaikh māqāṣid.* Hal ini bisa jadi, seperti yang dikatakan oleh al-Raisuni, Al-Syāṭibīmengira hal ini telah cukup jelas, apalagi salah satu bab dari bukunya, *al-Muwāqāt*, secara khusus membicarakan tujuan hukum. Al Syatibi menyatakan, “Bagi orang yang membaca kitab ini tidak boleh melihat dengan kaca mata pemula dan penengah, akan tetapi hendaknya ia memperkaya diri dengan ilmu syari'ah baik ushul maupun furu' dan serta ma'qul dan manqul dengan meninggalkan taqlid dan fanatisme mazhab”.53 Seseorang yang berpendapat seperti ini tidak memerlukan mendefiniskan *māqāṣid al-syarī’ah*, selain itu telah banyak para ulama’ berbicara tentang *māqāṣid* jauh sebelum al-Syatibi.54

Seorang ulama Tunis, Ibnu Asyur bergelar guru kedua teori *māqāṣid* setelah al-Syatibi, mendefinisikan

52 Umar Sulaiman Al-Asyqar, *Al-Madkhal Li Dirāsah Al- Syarī’ah Al-Islāmiyah* (Jordan: Dar al-Nafāis, 2005), 15.

53 Ahmad al Raisuni, *Nadhariyyat Al Maqashid ’inda Al Imam Al Syatibi* (Dar al Kitab al Islamiy, 1992), 5.

54 al Raisuni.

*māqāṣid* secara definitive dengan cara membagi

*māqāṣid* kepada dua bagian, yaitu:

* 1. *Māqāṣid al-Syarīah al-‘āmmah*. *Māqāṣid al- syarī’ah* al-‘ammah yaitu Makna-makna ataupun hikmah-hikmah yang diperhatikan syari’ (Allah) dalam semua ketentuan syariat, atau sebagian besarnya dimana tidak hanya khusus dalam hukum fikih (syariah) tertentu saja”. Contohnya adalah menolak kemafsadatan, mendirikan keadilan bagi semua manusia, menjaga keberlangsungan aturan, mendatangkan kemaslahatan.
  2. *Māqāṣid al-Syarī’ah al-Khassah*. *Māqāṣid* al- Syari’ah al-Khassah merupakan perkara yang syari’ (Allah) kehendaki untuk merealisasikan tujuan- tujuan manusia yang bermanfaat, atau untuk memelihara kemaslahatan umum mereka dalam tindakan-tindakan mereka secara khusus”. Misalnya, *māqāṣid* dari akad nikah adalah menjaga kelestarian keluarga, *māqāṣid* dari hukum gadai adalah untuk menjaga hak, *māqāṣid* dari ibadah sh.at adalah salah satu bentuk ketaatan dan kesyukuran, *māqāṣid* dari pensyariatan talak yaitu menghindarkan pasutri dari bahaya yang bisa terjadi secara terus menerus dan berkesinambungan dalam rumah tangga. Semua ini adalah bagian *māqāṣid* secara khusus. Yasng tidak kalah menarik lagi, baik *māqāṣid ‘āmmah* maupun *khāssah* oleh Ibnu Asyur disimpulkan melalui penjelasannya seputar *māqāṣid*: ”Memelihara sistem (kehidupan) umat dan menjaga kelanggengan kemaslahatan itu dengan cara menjaga kemaslahatan manusia itu

sendiri yang mencakup aspek akal, perbuatan dan potensi alamnya di mana ia hidup”.55

Lain pula dengan al-Fasi, ia mendefinisikan *māqāṣid* adalah *māqāṣid al-syarī’ah* yaitu tujuan syari’ah dan rahasia yang diletakkan oleh Allah SWT pada setiap hukum-hukum-Nya.56 Al-Raisuni merangkum dua definisi tersebut di atas Dengan demikian, “*māqāṣid al-syarī’ah* adalah tujuan-tujuan ditetapkan syari’at untuk kemaslahatan hamba (manusia).”57

Al-Juwaini secara tegas menyatakan bahwa seorang tidak dapat dikatakan mampu menetapkan hukum dalam Islam, sebelum ia dapat memahami benar tujuan Allah menetapkan perintah-perintah dan larangan-laranganNya.58

Al-Qaradhawi berpendapat bahwa *māqāṣid al- syarī’ah* adalah tujuan yang menjadi target teks dan hukum-hukum partikular untuk direalisasikan dalam kehidupan manusia. Baik berupa perintah, larangan dan mubah. Untuk individu, keluarga, jamaah dan umat.59

Al-Ẓuhaylī mengutip pendapat al-Khadimi, berkata: “ *māqāṣid* sebagai prinsip islam yang lima yaitu menjaga agama, jiwa, akal, keturunan dan

55 Ibid, 6.

56 Alal al Fasi, *Maqashid Al Syariah Wa Makarimuha* (Dar al Gharb al Islamiy, 1991), 6.

57 al Raisuni, *Nadhariyyat Al Maqashid ’inda Al Imam Al Syatibi, 7*.

58 Al-Juwaīni, “Al-Burhan Fi Usul Al-Fiqh.”, jilid 1, 295.

59 Yusuf Qaradhawi, *Fiqih Maqashid Syariah* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2006), 13.

harta”. Sementara al-Ẓuhaylī sendiri dalam bukunya menyebutkan *māqāṣid al-syarī’ah* adalah sejumlah makna atau sasaran yang hendak dicapai oleh syara‟ dalam semua atau sebagian besar kasus hukumnya. Atau ia adalah tujuan dari syariat, atau rahasia dibalik pencanangan tiap-tiap hukum oleh Syar‟i (Pemegang otoritas syariat, Allah dan rasul-nya).60

Pendapat al-Khadimi bagus untuk dicermati, mengingat ini pula menjadi pilihan banyak ulama ushul fiqih. Dalam artian bahwa al kulliyat al khoms, atau adh dharuriyyat al khams adalah termasuk salah satu bagian di bawah judul umum *maqāṣid al- syarī’ah*. Hal ini bila dilihat dari klasifikasi pembagian *maqāṣid al-syarī’ah* dari segi cakupan kemaslahatan, maka dibagi menjadi tiga, salah satunya adalah ad dharuriyyat, yang acapkali disebut dengan al kulliyat al khams. Al Kulliyat al Khams meliputi: *ḥifẓ al-dīn, ḥifẓ an-nafs, ḥifẓ al-aql, ḥifẓ al-nasl, ḥifẓ al-mal.* Sebagian menambahkan keenam, yaitu *ḥifẓ al-‘irdh*.

Namun dalam penertiban kelima hal di atas terdapat perbedaan pendapat di antara mereka. Ulama Syafiiyyah dan Malikiyyah berpendapat bahwa lima hal di atas urutannya adalah: menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Sementara ulama hanafiyyah mengurutkannya dengan: menjaga agama, jiwa, nasab/keturunan, akal, dan harta.61 Islam telah mensyariatkan bagi masing-masing lima perkara itu, hukum yang menjamin realisasinya dan

60 Wahbah Al-Zuhaily, *Ushul Al Fiqh Al Islamiy* (Damsyiq: Dar al-Fikr, 1998), 1045.

61 Ja’far Abdullah Al wardiy, *Al Kulliyat Al Khams: Haqiqatuha Wa Atsaruha* (Maktabah al Habib al-Musthafa, 2006), 8.

pemeliharaannya. Lantaran jaminan hukum ini, terpenuhilah bagi manusia kebutuhan primernya.

Dalam hal agama misalnya, maka naluri manusia membutuhkan beragama, terlepas apa itu agamanya. Kepercayaan bahwa ada Tuhan pencipta alam, dan mengurus kehidupan manusia terpatri dalam diri manusia. Agama meliputi akidah, ibadah, hukum, dan undang-undang yang mengatur hubungan manusia dengan Tuhannya (hubungan vertikal), dan hubungan antara sesama manusia (hubungan horizontal). Sementara itu, Agama Islam juga harus dipelihara dari ancaman orang-orang yang tidak bertanggung jawab yang hendak merusak akidahnya, ibadah-ibadah, akhlaknya, atau yang akan mencampur adukkan kebenaran ajaran Islam dengan berbagai paham dan aliran yang batil.

Sementara dalam jiwa, maka hak tiap manusia adalah untuk hidup dan menikmati kehidupan. Syariat Islam melarang pembunuhan jiwa tanpa “haq”. Karena jiwa adalah terjamin kehidupannya. Membebankan hukuman berat bagi para pembunuh. Adanya syariat qishash, diyat dalam fiqih menjadi salah satu bukti atas ini. Bahkan karena jiwa manusia bernilai di sisi Allah, menjadikan seorang pembunuh satu jiwa seakan-akan membunuh manusia semuanya. Pun sebaliknya, siapa yang telah melihara satu jiwa maka seakan-akan ia menjaga semua manusia. Betapa agung jiwa ini. Selain itu, syariat Islam mewajibkan penjagaan jiwa dan raga ini dengan sebaik-baiknya. Menghalalkan berbagai macam makanan salah satu bukti syariat ini terhadap penjagaan jiwa/badan ini. Pemeliharaan ini merupakan tujuan kedua hukum Islam, karena itu hukum Islam wajib memelihara hak

manusia untuk hidup dan mempertahankan kehidupannya. Untuk itu hukum islam melarang pembunuhan sebagai upaya menghilangkan jiwa manusia dan melindungi berbagai sarana yang dipergunakan oleh manusia dan mempertahankan kemaslahatan hidupnya.62 Islam mengharamkan bunuh diri dengan sebab apapun, dan melarang untuk melakukan hal-hal yang dapat merusak diri.

Memelihara akal, menjadi salah satu dharuiyyat yang berikutnya. Karena akal adalah pembeda dengan makhluq lainl. Dengan akal, manusia menjadi mulia. Dengan karunia akal, kemajuan dan kemudahan hidup semakin terlihat karena manusia terus berpikir melakukan inovasi untuk kehidupannya. Maka, kenikmatan akal ini wajib dijaga, dihindarkan dari hal- hal yang berpotensi merusaknya. Islam mengharamkan minuman yang memabukkan, menghukum peminumnya, ataupun jenis apa saja yang dapat merusak akal.

Memelihara keturunan ataupun nasab menjadi salah satu bagian selanjutnya. Adanya syariat perkawinan, melarang perzinaan dan hal-hal yang dapat membawa kepada perzinaan. Dalam hal perkawinan, maka terdapat hukum-hukum parsial yang khusus tentang siapa-siapa yang boleh dikawini, dan siapa yang tidak, ini semua demi pemeliharan keturunan. Hukum kekeluargaan dan kewarisan Islam adalah hukum-hukum yang secara khusus diciptakan Allah untuk memlihara kemurnian darah dan kemaslahatan keturunan. Dalam hubungan ini perlu

62 Muhammad Daud Ali, *Hukum Islam* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2005), 63.

dicatat bahwa dalam hukum Islam ini diatur lebih rinci dan pasti dibandingkan dengan ayat-ayat hukum lainnya. Maksudnya adalah agar pemeliharaan dan kelanjutan dapat berlangsung dengan sebaik- baiknya.63

Memelihara harta benda terlihat dalam syariat dianjurkannya bekerja berpenghasilan. Adanya syarat berupa hukuman bagi pencuri. Bahkan orang yang meniggal karena membele hartanya, dalam syariat Islam tergolong seorang yang mati syahid.

Dari sini jelas diketahui bahwa syariat Islam sejatinya datang dengan membawa kemaslahatan bagi manusia, yaitu kemaslahatan di masa kini; dunia, atau untuk masa nanti; akhirat. Hal ini sebagaimana yang diungkapkan oleh al-Syatibi: “Sesungguhnya al-Syari’ (pembuat hukum, yaitu Allah) menetapkan hukum bertujujan untuk kemaslahatan manusia bagi kehidupan sekarang (dunia) dan akhirat secara bersamaan antara keduanya.64 Hal ini dapat dibuktikan dengan dalil-dalil baik dari Qur’an atau Hadis ataupun ijma’ seperti yang dikatakan oleh al-Amidi: “Semua imam fiqih bersepakat bahwa hukum-hukum Allah tidak lepas dari hikmah dan tujuan/*maqṣad*.”65 Selain bukti dari al-Quran, Sunnah, ataupun Ijma’, *māqāṣid* dapat dibuktikan pula melalui *istiqra’* dari nash-nash yang menjadi sumber hukum Islam kesmuanya menjelaskan bahwa syari’ah datang bertujuan menjaga kemaslatahan hamba dan menolak mafsadah/kerusakan.

63 Saifuddin Zuhri, *Ushul Fiqh* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), 64.

64 Al-Shāṭibī, *Al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl Al-Sharī‘ah,* jilid 2, 9.

65 Ibid, jilid 2, 12-13.

Berbicara seputar *māqāṣid* mengajak kita supaya mengenal lebih jauh, salah satunya yaitu tentang macam-macam *māqāṣid* sesuai dengan klasifikasinya. Mengetahui hal ini bertujuan agar dalam mengaplikasikan penggunaan teori *māqāṣid*, khususnya jika terjadi pertentangan antara satu *maqṣad*dengan lainnya, maka mana harus yang ditarjihkan atau dikuatkan. Pembagian *māqāṣid* ini lahir setelah para ulama taddabur lama terhadap hukum-hukum melalui nash-nash baik al-Quran atau hadis. Merekapun juga hidup bersama hukum-hukum Islam dan mengkajinya, mengajak manusia untuk berpegang teguh kepada Islam, berjibaku dengan persoalan-persoalan ummat sehingga mereka berijtihad jika muncul permasalahan-permasalahan baru yang tidak ada nash di dalamnya. Semua ini menghasilkan pemahaman yang sempurna dan komprehensif tentang hukum Islam. Dari sini lahirlah pembagian *māqāṣid* dengan klasifikasi yang berbeda antara satu dengan yang lain. Adapun *māqāṣid* terbagi menjadi beberapa macam dari seginya masing-masing.

**Pertama**, Berdasarkan level kemaslahatan, maka

*māqāṣid* terbagi menjadi tiga bagian:

1. *Ḍarūriyyāt. Ḍarūriyyāt* adalah kemaslahatan harus dipenuhi dan jika tidak terpenuhi, akan berakibat rusaknya tatanan kehidupan manusia. Yang akan mengakibatkan manusia keadaanya tidak jauh berbeda dengan keadaan kehidupan hewan. Pemeliharaan terhadap agama, jiwa, akal, harta dan keturunan yang terkenal dengan julukan *Al-kulliyyāt al-khamsah* merupakan contoh dari tingkatan ini.
2. *Ḥājiyyāt,* adalah kebutuhan umat untuk memenuhi kemaslahatannya dan menjaga tatanan hidupnya, bedanya dengan yang pertama adalah jika ia tidak terpenuhi tidak sampai mengakibatkan rusaknya tatanan yang ada seperti h.nya ketika tidak terpenuhi *Ḍarūriyyāt*. Sebagian besar hal ini banyak terdapat pada bab mu‘amalah.
3. *Taḥsīniyyāt,* adalah level yang terakhir dimana menjadi maslahat pelengkap bagi tatanan kehidupan agar menjadi lebih aman dan tentram. Pada umumnya *maqṣad*dalam level ini banyak terdapat pada hal-hal yang berkaitan dengan akhlak.66

**Kedua**, dari segi cakupan kemaslahatan,

*māqāṣid* dibagi menjadi dua bagian:

1. *Maqāṣid ‘āmmah*. Menurut Ibnu Asyur, *Maqāsid al-Syarī’ah al-‘āmmah* adalah Makna-makna dan hikmah-hikmah yang diperhatikan syari’ (Allah) dalam semua ketentuan syariat, atau sebagian besarnya dimana tidak hanya khusus dalam hukum-hukum fikih (syariah) tertentu saja. Sehingga menjaga keberlangsungan aturan, mendatangkan kemaslahatan, dan menolak kemafsadatan, mendirikan keadilan bagi semua manusia adalah termasuk dalam jenis *māqāṣid* secara umum. Misal maqshad umum seperti h.nya maqshad ibadah/penyembahan terhadap Allah dalam tiap-tiap hukum yang disyariatkan.

66 Thahir Ibnu Asyur, *Maqashid Al Syariah* (Qatar: Wizarat al Awqad, 2004), jilid 3, 230-243.

*maqṣad*ibadah dalam kewajiban salat, puasa, zakat dan haji misalnya.

1. *Maqāṣid khāssah*. Sementara *maqāṣid al-Syarī’ah al-Khassah* adalah *maqāṣid* yang dikehendaki syari’ (Allah) untuk merealisasikan tujuan-tujuan manusia yang bermanfaat, atau untuk memelihara kemaslahatan umum mereka dalam tindakan- tindakan mereka secara khusus.67 Adapun misal *maqṣad* khusus seperti salah satu *māqāṣid* puasa diantaranya adalah supaya bertakwa, merasakan rasa lapar yang dirasakan oleh orang fakir, dan lain sebagainya. *Maqṣad* Khusus ini juga menjadi topik tersendiri dalam pembahasan Ibnu Asyur seperti *maqṣad* berkeluarga, *maqṣad* bermuamalat, *maqṣad* pensyariatan hukuman dalam hukum Islam, *maqṣad* hukum ber*tabarru*’ dan *maqṣad* dalam hukum peradilan dan qadha’.68

Dalam kata lain, *maqṣad* umum adalah tujuan atau *maqṣad* yang terdapat dalam semua hukum, sementara *maqṣad* khusus adalah *maqṣad* yang terdapat dalam hukum tertentu

**Ketiga**: Dari segi orisinalitas, *māqāṣid* terbagi menjadi dua yaitu:

1. *Al-maqāṣid al-ashliyyah*, yaitu *māqāṣid* yang pertama atau *māqāṣid* pokok disyariatkannya sebuah hukum. *Al-Kulliyāt al-Khomsah* yang menjadi contoh tentang maslahat dharuruiyyah

67 al Raisuni, *Nadhariyyat Al Maqashid ’inda Al Imam Al Syatibi,* jilid 3, 5.

68 Al-Raisuni, *Nadhariyyat Al Maqashid ’inda Al Imam Al Syatibi,* jilid 3, 397-549.

termasuk contoh dalam kategori al- *maqāṣid al- ashliyyah* ini.

1. *Al-maqāṣid al-tābi’ah*, adalah *maqṣad* yang keberadaannya mengikuti *maqṣad* pokok. Contoh *maqṣad* ini adalah seperti penunaian urusan seseorang terhadap keluarganya. Contoh *maqṣad* ini adalah seperti penunaian urusan seseorang terhadap keluarganya.

**Keempat:** Dari segi dimensi waktu, *māqāṣid*

terbagi menjadi dua:

1. *Al-maqāṣid al-dunyawiyyah*, adalah *māqāṣid* atau kemaslahatan yang dapat dirasakan di dunia, dan ini banyak sekali contohnya.
2. *Al-maqāṣid al-ukhrāwiyyah,* adalah tujuan yang akan dirasakan di akhirat, yaitu pah.a dan terhapus dosa, dan semua hukum-hukum yang disyariatkan Allah termasuk dalam jenis ini. Al- Izz bin Abd al-Salam berkata: “Ketahuilah bahwa kemaslahatan akhirat tidak akan didapat kecuali dengan mengupayakan mayoritas *māqāṣid* dunia seperti makan, minum, menikah, dan lain-lain. Karena itu, syariat terbagi menjadi ibadat mahdhoh yaitu dalam mencari kemaslahatan akhirat, dan Ibadat tidak mahdhoh yang berhubungan dengan kemaslahatan dunia dan akhirat, dan yang lebih benyak berhubungan dengan kemaslahatan dunia seperti jual beli, sewa menyewa dan lain sebagainya…”69

Adapun metode penetapan *Maqāṣid al-Syarī’ah*

terbagi kepada dua, yakni metode *istiqrā* dan dalil-dali

69 Al-Salām, *Qawā‘id Al-Aḥkām Fī Maṣāliḥ Al-Anām, 243*.

syar’i yang makna dalalahnya jelas, sebagaimana berikut:

***Pertama, metode istiqrā’***. Metode ini berdasarkan pengamatan terhadap perilaku syariat *(istiqrā’ al-syarī‘ah fī tasharrufātihā*). Metode istiqra’ terbagi menjadi dua yaitu: Pengamatan atas hukum- hukum yang telah diketahui ‘illât- nya, yaitu ‘illât- ’illât hukum yang telah ditetapkan oleh ulama Ushul dan pengamatan terhadap dalil-dalil hukum yang mempunyai kesamaan ‘illât. Menurut Ibnu Asyur dengan kedua cara ini, kita akan dapat menyimpulkan dengan mudah maksud dan tujuan yang terkandung di dalam hukum-hukum tersebut. Contohnya ketika diketahui bahwa ‘illat dari larangan meminang wanita yang berada dalam pinangan orang lain atau menawar barang yang ditawar orang lain adalah menyebabkan permusuhan dan kebencian, maka dapat ditarik kesimpulan bahwa *maqṣad al-Syār‘i*-nya adalah terjaminnya keberlangsungan persaudaraan antar kaum muslimin. Contoh lain adalah larangan penimbunan barang dimana ‘illat-nya adalah supaya tidak menyebabkan sedikitnya stok barang di pasar atau bahkan menghilangkannya dari peredaran. Dari sini dapat disimpulkan bahwa penyediaan stok barang agar tetap beredar di pasaran dan memudahkan orang untuk mendapatkannya menjadi *maqṣad* dalam hukum ini.70

Metode istiqra’ juga dapat dilakukan dengan mengamati ayat-ayat lalu mencari *maqṣad* dalam ayat,

70 Ibnu ‘Āsyūr, *Maqāshid Al-Syarīah Al- Islamiyyah,* jilid 3, 57-61; Andriyaldi, “Teori Maqashid Al Syariah Menurut Perspektif Imam Thahir Bin Asyur,” *Islam dan Realitas Sosial* 7, no. 1 (2014), 35.

atau mengamati *maqṣad* melalui ayat-ayat. Selain istiqra’ terhadap ayat-ayat, istiqra’ juga dapat dilakukan terhadap nash-nash dari hadis yang menjelaskan, menguatkan atau memerinci *maqṣad* yang ada dalam al-Qur’an. Pengamatan atau istiqra’ *maqṣad* ini ada kalanya iqstiqra’ terhadap *maqṣad* itu sendiri, dan istiqra’ terhadap sarana-sarana menuju sebuah *maqṣad*. Misalnya salah satu *maqṣad* adalah keadilan, dari pengamatan terhadap nash-nash, ditemukan adanya nash-nash yang memerintahkan untuk berlaku adil, menganjurkannya, dan ditemukan pula nash-nash yang melarang untuk berbuat dholim. Adapun istiqra’ terhadap sarana-sarana menuju *maqṣad* adil, maka kita akan temukan nash-nash seperti nash tentang disyariatkan berlaku adil terhadap para istri dalam rumah tangga berpoligami, dan juga berlaku adil terhadap anak-anak bagi para orang tua.

***Kedua,*** Menggunakan dalil-dalil dari *naṣ-naṣ shar’iy* yang mempunyai kejelasan *dalālāt* (makna). Diketahui bahwa *dalālāt* al-Qur’an adalah bersifat *ẓanniy*. Namun cara ini yaitu dengan Penetapan *maqṣad* dengan cara menggunakan dalil dari *naṣ* yang mempunyai *dalālāt qaṭ’iy* atau pasti. Penetapan *maqṣad* dengan metode ini didasarkan pada dua h.: bahwa semua ayat al-Qur’an bersifat *qaṭ’iy al-thubūt* karena semua lafadznya mutawatir, dan bahwa kejelasan *dalālāt* menafikan kemungkinan *dalālāt*, walaupun pada dasarnya *dalālāt* al-Qur’an adalah bersifat *ẓanniy*. Ketika keduanya terdapat dalam suatu *naṣ*, maka *naṣ* tersebut bisa dijadikan *maqāṣid al- syarī‘ah* yang digunakan untuk menyelesaikan perselisihan antar fuqahā’.

Sebagai contoh ayat 185 dari surat al-Baqarah, dan ayat 78 dari surat al-Hajj jelas di dalam keduanya penyebutan *maqṣad* atau mempunyai indikasi kuat tentang keberadaan *maqṣad*. Kedua ayat tesebut keberadaannya adalah *qaṭ’iy* / pasti karena merupakan bagian dari *naṣ* al-Qur’an dan *dalālāt*nya juga jelas.71 Metodoe ini juga di antara metode yang dipakai oleh Ibnu Asyur dalam menetapkan sebuah *maqṣad*. Hanya saja, cara ini mempunyai keterbatasan. Karena tidak semua jenis *māqāṣid* bisa diketahui dengan cara ini, dikarenakan cara ini mengharuskan adanya kejelasan *dalālāt* dalam sebuah *naṣ*, sementara tidak semua *naṣ* mempunyai *dalālāt* yang jelas. Dapat disimpulkan, bahwa yang bisa diketahui dengan metode ini hanyalah *maqṣad* umum saja.

Dapat disimpulkan bahwa mengetahui tujuan umum penetapan sebuah hukum syariat adalah hal prinsip dan asas dalam kerangka melakukan proses ijtihad terlebih dalam upaya melakukan perubahan penerapan dan pemahaman hukum Islam. Segala macam kasus hukum yang muncul baik yang secara ekplisit diatur dalam al-Qur’an dan hadits maupun yang dihasilkan ijtihad harus bertitik tolak dari tujuan tersebut.

71 Ibnu ‘Āsyūr, *Maqāshid Al-Syarīah Al- Islamiyyah,* jilid 3, 62; Andriyaldi, “Teori Maqashid Al Syariah Menurut Perspektif Imam Thahir Bin Asyur.”, 35.

1. **Landasan Hukum dan Filosofis *Maqāṣid al- Syarī’ah***

Tidak diragukan lagi bahwa ketika syariat menetapkan sebuah hukum, maka itu semua tidak lepas dari sebuah tujuan. Karena tidak mungkin *asy- syāri’* Allah SWT melakukan sesuatu yang sia-sia. Salah satu buktinya adalah dalam penciptaan langit bumi. Hal Seperti yang tertera dalam beberapa firman- Nya:

QS. Ad Dukhan: 38-39

# و ’ل ِكن

**ح ِق**

# ْل ا

**هال**

# َمآ ه

**ْق ’ن خ َل**

# َما ’ل ِع ِبين- ما ه

**َما َب ْينَ ض و**

# وا ْْلَ ْر ت

**’م ’و س**

# خلَ ْق َنا ال

**و َما**

# أَ ْكثَ َره˚ ْم ال َي ْعلَ ˚مون

“Dan Kami tidak menciptakan langit dan bumi dan apa yang ada antara keduanya dengan bermain-main. Kami tidak menciptakan keduanya melainkan dengan haq, tetapi kebanyakan mereka tidak mengetahui.”

QS. Al Mukminun: 115

# جع˚ون

**ت˚ ْر ال**

# لَ ْينَا

**˚ك ْم وأَنه**

# ع َبثًا

**˚ك ْم خ َل ْق ’ن**

# ْم أَنه َما س ْبت˚

**أَ َفح**

“Maka apakah kamu mengira, bahwa sesungguhnya Kami menciptakan kamu secara main-main (saja), dan bahwa kamu tidak akan dikembalikan kepada Kami?”

Lebih agung dari itu semua, maka penciptaan syariat untuk manusia maka semuanya tentu bukan tanpa tujuan. Begitu pula pengutusan para rasul dengan membawa syariatNya, salah satu hikmahnya adalah untuk mengatur kehidupan manusia. Allah

berfirman dalam QS. Al-Hadid: 25 menegaskan tentang hal ini.

Maka semua syariat dalam Islam mememiliki tujuan yaitu untuk kemaslahatan manusia meskipun terkadang terlihat memberatkan bagi mukallaf atau menghilangkan kemaslahatan mereka, seperti pada hukum keharaman menjual khamr misalnya. Namun bagi yang berfikir pengharaman ini tentu ada hikmah dan tujuan besar di baliknya. Dengan berdasarkan istiqra’ baik dari al-Quran dan Hadis maka kita akan menemukan secara pasti bahwa hukum-hukum dalam syariat itu terbingkai dengan illat dan hikmah yang akan kembali kepada kebaikan baik kepada pribadi ataupun kepada masyarakat. Namun yang dimaksud di sini adalah bahwa secara global syariat ini memiliki *maqāṣid*-nya.72

Mengutip dari Ibnu al-Qayyim, Ibnu Asyur bahkan memperjelas hal ini dengan perkataannya: “jika anda mau berpikir tentang syariat dan hukum yang Allah peruntukkan untuk hamba-Nya maka anda akan mendapatkan bahwa hukum tersebut untuk kemasalahan murni, ataupun kemaslahatan “rajih”. Jika kemasalahatan yang ada saling berdesakan maka kemaslahatan yang paling penting diutamakan, walaupun kemasalahat yang kecil akan hilang….., dan sesungguhnya al-Quran dan sunnah Nabi penuh dengan hal ini: bahwa hukum-hukum yang ada terdapat hikmah, *illat*, ataupun *maqṣad*nya, memberikan isyarat mengapa hukum ini disyariatkan. Bahkan seandainya dalam Quran ataupun Sunnah

72 Ibnu ‘Āsyūr, *Maqāshid Al-Syarīah Al-Islamiyyah,* jilid 3,

37.

terdapat seratus tempat, ataupun dua ratus maka kita akan tuliskan. Tapi ternyata itu semua lebih dari seribuan dengan banyak cara. Terkadang dengan cara adanya huruf *“lam ta’lil*” secara jelas, terkadang pula dengan cara menyebutkan *maf’ul li ajlihi*, terkadang dengan teks “*min ajli*”, terkadang dengan redaksi “*kai*”, kadang pula dengan kata sambung “huruf fa’” ataupun dengna banyak redaksi lainnya….. ”73

Setelah menjelaskan dengan panjang lebar, maka Ibnu al-Qoyyim mengemukakan beberapa contoh terkait ayat-ayat hukum syar’iy yang di dalamnya terdapat *illat*/hikmah/ *maqṣad*:

*Pertama*: Pada QS. Al Baqarah: 183 Allah berfiman:

# ق ْب ِل ˚ك ْم

**م ْن**

# اله ِذين ع َلى

**ك ِتب**

# َما ك

**َيا ˚م ’ص**

# ْي ˚ك ˚م ال علَ

**ك ِتب**

# آَ َمن˚وا ن

**َيا أَ ُّي َها اله ِذي ˚ك ْم تَتهق˚ون لَ َعله**

“Wahai orang-orang yang beriman, diwajibkan kepada kalian berpuasa sebagaimana diwajibkan kepada orang-orang sebelum kalian agar kalian bertakwa.” (Q.S al-Baqarah:183).

Ayat di atas secara jelas menyebutkan tentang tujuan disyariatkan puasa bagi orang-orang yang beriman dengan menggunakan redaksi “**كم˚ هل َع لَ”**

Kedua: Pada QS. Al Maidah ayat: 6 Allah berfirman:

# ط ِ’ه َر ˚ك ْم

**لي˚**

# ِك ْن ي˚ ِري ˚د ولَ

**ح َر ٍج**

# م ْن

**˚ك ْم علَ ْي**

# ج َع َل

**َي ل**

# َّللا˚

**ما ي˚ ِري ˚د**

73 Ibnu ‘Āsyūr.

“Allah tidak hendak menyulitkan kamu, tetapi Dia hendak membersihkan kamu dan menyempurnakan nikmat-Nya bagimu…”

Dalam ayat ini Allah menerangkan tentang syariat tayammum sebagai pengganti wudhu bila tidak ada air, atau bila ada air namun kita tidak dapat menggunakannya. Terlihat pada ayat di atas, terdapat

lam ta’lil pada lafal

# ج َع َل

**َي ل**

sehingga di sini jelas

terdapat hikmah dan *maqṣad* dari syariat tayammum.

Ketiga: pada ayat 91 dari QS. Al-Maidah, Allah berfirman:

# س ِر

**َم ْي وا ْل**

# ْم ِر خ

**في ا ْل**

**ضاء**

# َب ْغ وا ْل

**˚م ا ْلعَ َدا َو َة ْينَ ˚ك**

# طان أَ ْن ي˚و ِق َع

**ْي ش**

# ِإنه َما ي˚ ِري ˚د ال

“Sesungguhnya syaitan itu bermaksud hendak menimbulkan permusuhan dan kebencian di antara kamu lantaran (meminum) khamar dan berjudi itu, dan menghalangi kamu dari mengingat Allah dan sembahyang.”

Ayat di atas adalah lanjutan dari ayat pengharaman khamr, berjudi, mengundi nasib dengan panah. Kesemua yang disebutkan adalah haram hukumnya, mengapa? Ayat terakhir menjawab illat atau hikmah pengharaman ini. Redaksi yang digunakan di sini jelas, pada lanjutan ayat di atas.

Keempat: pada ayat 3 dari QS. An Nisa’ Allah berfirman:

# ذَ ِل َك أَ ْدنَى أَ هال تَع˚ول˚وا

“Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya.”

Ayat di atas berbicara tentang syariat monogami sebagai syaraiat pokok hukum asal pernikahan.

Dengan menikah secara monogami, maka lebih dekat dengan keadilan dan dekat untuk tidak berbuat aniaya. Ayat tersebut secara jelas menjelaskan *maqṣad* monogami.

Kelima: pada surat al Baqarah: 179, Allah berfirman:

# ح َياةٌ

**صاص**

# في ا ْل ِق

**ولَ ˚ك ْم**

“Dan dalam qishaash itu ada (jaminan kelangsungan) hidup bagimu.”

Pada ayat sebelumnya, 178 dari QS al Baqarah Allah berbicara tentang syariat Qishas bila telah terpenuhi syarat-syarat untuk melakukannya. Terlihat sekilas, barang kali syariat ini begitu kejam terlepas dari rasa manusiawi. Namun, di ayat setelahnya dijelaskan *maqṣad* /hikmahnya. Bahwa dalam pemberlakukan qishash dapat menjamin kehidupan manusia. Manusia tidak akan bebas untuk membunuh sesamanya, karena ada qishash. Sehingga keterjaminan kehidupan manusia dapat terjadi salah satunya karena ada syariat qishash.

Di atas adalah beberapa contoh dalil yang berisi syariat dan mengandung *maqṣad* ataupun tujuan pensyariatan hukum tersebut. Sementara dari hadis, pun melalui “istiqra’ kita dapat mengetahui pula bahwa dalam hadis hukum-hukum pun memuat *maqṣad* pensyariatan hukum itu sendiri. Di antara contohnya adalah:

Pertama: larangan melamar seorang wanita yang telah dilamar oleh orang lain dan juga larangan membeli barang yang telah dibeli oleh orang lain. Larangan ini mengandung hikmah dan *maqṣad*, yaitu

untuk menjaga persaudaraan hingga tidak ada yang tersakiti atas perbuatan ini. Nabi bersabda:

# قا َل

**َم سله**

# علَ ْي ِه و

**َّللا˚**

# صلهى

**ْن النه ِبيِ ع**

# ˚ر يأْث˚

**َر َة ه َر ْي**

# َل أَب˚و قا

**قا َل**

# ع َر ِج

**ع ْن ا ْْلَ**

# و َال

**سوا**

# و َال تَ َحس

**سوا**

# و َال تَ َجس

**ح ِديث**

# ا ْل ب

**ظن أَ ْكذَ**

# ن ال

**ِإ ف**

# والظن

**هيا ˚ك ْم**

# حتهى َي ْن ِكح

**خط َب ِة أَ ِخي ِه**

# علَى

**خطب ال هرجل**

# َال و

**خ َوانًا**

# و ˚كون˚وا ِإ

**ضوا**

# تَ َباغ

**أَ ْو تْ ˚ر َك**

“Dari Al A’raj ia berkata; Abu Hurairah berkata; Satu warisan dari Nabi shallallahu ‘alaihi wasallam, beliau bersabda: “Jauhilah oleh kalian perasangka, sebab perasangka itu adalah ungkapan yang paling dusta. Dan janganlah kalian mencari-cari aib orang lain, jangan pula saling menebar kebencian dan jadilah kalian orang- orang yang bersaudara. Janganlah seorang laki- laki meminang atas pinangan saudaranya hingga ia menikahinya atau meninggalkannya.” (H.R.Bukhari)

Kedua: anjuran untuk melihat wanita yang dipinang sebelum mengadakan akad pernikahan dengannya. Pernikahan bertujuan untuk selama- lamanya, untuk mendatangkan kenyamanan dan ketentraman, sementara salah satu kenyamanan akan diperoleh bila pasangan yang akan dikawini telah dilihatnya terlebih dahulu. Begitu juga pada syariat Islam melalui hadis Nabi di bawah ini:

Imam Tirmidzi (telah meriwayatkan dari Mughirah bin Syu’bah –radhiyallahu ‘anhu- bahwa dirinya telah meminang seoang wanita, maka Nabi – shallallahu ‘alaihi wa sallam- bersabda:

# ْينَ ˚ك َما.

**أَ ْح َرى أَ ْن ي˚ ْؤ َد َم ف ِإنهه˚**

# لَ ْي َها

**ْر ظ**

# ا ْن

“Lihatlah dia; karena akan lebih melanggengkan hubungan kasih sayang anda berdua”. (HR. Tirmidzi)

Ketiga: larangan menimbun harta dalam Islam. Larangan ini terjadi tentu dengan hikmah, yaitu menimbullkan kemadharatan bagi masyarakat, mencari keuntungan di atas penderitaan orang lain, menjadikan barang menjadi langka sehingga harga melambung tinggi yang merugikan orang banyak.

# خا ِطئ

**˚ه َو ف**

# س ِل ِمين

**ا ْل ˚م علَى**

# ي ِب َها

**ي˚ ِري ˚د أَ ْن ي˚ ْغ ِل ح ْك َرةً**

# حتَ َك َر

**م ْن ا**

“Siapa menimbun barang dengan tujuan agar bisa lebih mahal jika dijual kepada umat Islam, maka dia telah berbuat salah.”

Dari beberapa contoh baik nash al quran ataupun nash dari hadis, menjadikan kita semakin yakin tentang *maqāṣid al-syarī’ah* ini, bahwa ia pasti adanya. Entah terdapat secara jelas ataupun secara tersirat yang dihasilkan melalui penalaran dan pemikiran lebih jauh.

Sementara itu, mengetahui adanya *maqṣad* terhadap sebuah hukum akan menjadikan seorang mujtahid menjadi seorang yang menghasilkan hukum lebih tepat. Dari sini terlihat, betapa penting Peran *maqāṣid al-syarī’ah* Dalam Kehidupan khususnya dalam penetapan sebuah hukum. Tanpa ilmu tersebut, manusia akan kehilangan arah dalam menentukan tujuan disyari’atkannya suatu hukum dalam kehidupan. Bila ini tidak ada, maka manuasia akan

mengalami kesulitan. Di antara urgensi ilmu ini adalah74:

* 1. Dengan *maqāṣid al-syarī’ah* dapat membantu mujtahid untuk mengetahui hukum hukum yang bersifat kulliy ataupun juz’iy, hukum yang bersifat umum ataupun khusus.
  2. Dengan *maqāṣid al-syarī’ah*, seorang mujtahid terbantu untuk dapat memahami nash-nash syar’i dengan tepat dan benar dalam tataran praktek.
  3. Disamping itu, *maqāṣid al-syarī’ah* berperan membatasi makna lafal yang dimaksud secara lebih tepat. Seperti diketahui, bahwa nash yang berkaitan dengan hukum terdapat banyak macamnya baik lafadz maupun maknanya, maka *maqāṣid al-syarī’ah* berperan salah satunya membatasi makna tersebut.
  4. Membantu mujtahid beristimbat hukum dalam permasalahan kontemporer yang tidak diketemukan landasan hukum baik dalam al Quran ataupun Hadis. Metode ini adalah istinbath hukum dengan mengkombinasikan dengan cara istihsan, istihlah, dan sebagainya.
  5. Dengan *maqāṣid al-syarī’ah*, seorang mujtahid terbantu untuk mentarjih sebuah hukum dalam permasalahan hukum yang sesuai dengan kondisi masyarakat.
  6. Mengetahui hikmah dan tujuan pensyariatan hukum, baik secara global ataupun secara parsial pada berbagai macam sendi kehidupan, di berbagai bidang syariat.

74 Nurudin bin Mukhtar al Khadimi, *Maqashid Al-Syariah Al- Islamiyyah* (Riyadh: Maktabah al Obaikan, 2001), jilid 1, 52.

* 1. Dengan *maqāṣid al-syarī’ah*, dapat mereduksi perdebatan fiqih ataupun fanatisme madzhab, yaitu ketika bersandar dengan ilmu *maqāṣid* dalam beristimbat hukum.
  2. Mensinkronkan antara kaum tekstualis dan kontekstualis.
  3. Seorang hamba dapat menjalankan syariat dengan sebaik-bainya ketika ia tau bahwa yang ia lakukan memiliki hikmah dan tujuan yang berguna untuk kemaslahatan baginya ataupun bagi masyarakatnya.
  4. Dapat membantu para khatib, dai, pendidik, hakim, mufti, ataupun pemimpin dalam menjalankan kewajibannya seseuai dengan tujuan yang diinginkan oleh Syariat. Tidak hanya menjalankan sesuai dengan teks dhahir saja, namun jauh lebih itu, kepada maqshud yang ada di balik teks.

# A. Maqṣad Hifẓ al-Dīn dan Urgensinya

Kalimat *maqṣad Hifẓ al-Dīn* terdiri dari tiga kata, yang ketiganya membuat sebuah rangkaian kata menjadi sebuah istilah. Istilah ini terdiri dari kata maqshad, *ḥifẓ*, dan *al-din*. Ketiga berasal dari bahasa Arab. Lafal *maqṣad*, telah kita paparkan pada pembahasan sebelumnya ketika membahas secara umum dengan *maqāṣid al-syarī’ah*. Adapun kata *maqṣad* – مقصد merupakan mashdar dari fi’il qa-ṣa-da atau قصدا – يقصد – قصد. Dari sini kata *maqṣad* – مقصد memiliki banyak makna75, diantaranya yaitu:

75 Mushthofa dkk, *Al-Mu’jam Al-Wasīṭ,* jilid 2, 738.

* + 1. kebergantungan, tujuan, dan keistiqomahan, dan jalan yang lurus, sebagaimana makna lafal al- qashdu- القصد dalam QS. Al-Nahl: 9.

# َه َدا ˚ك ْم أَ ْج َم ِعين

**شاء**

# ْو ولَ

**جا ِئ ٌر**

# و ِم ْن َها

**ِل س ِبي**

# َق ْص ˚د ال َِّللا

**وعلَى**

*“Dan hak bagi Allah menerangkan jalan yang lurus. Dan di antara jalan-jalan ada yang bengkok. Jika Allah berkehendak tentulah Dia membimbing kamu semuanya (ke jalan yang benar)”*

* + 1. berlaku sederhana seperti dalam QS. Luqman: 19.

# ح ِمي ِر

**ا ْل ت**

# ْو ص

**لَ ت**

# َوا ص

**َك َر ا ْْلَ ن أَ ْن**

# ص ْو ِت َك

**ض م ْن**

# واغض

**مش ِي َك**

# َوا ْق ِص ْد في

“Dan sederhanalah kamu dalam berjalan, dan lunakkan suara kamu. Sesungguhnya seburuk- buruk suara ialah suara keledai*.”*

إنسان حسن القصد mengatakan: kita ketika Tujuan. *3.* .76حسن الغاية والهدف adalah maksudnya maka

Bila kata *maqṣad* memiliki banyak makna secara bahasanya, namun pada rangkaian redaksi *maqṣad hifẓ al-dīn*, kata *maqṣad* secara istilah mendekati arti *maqṣad* secara bahasa yang berarti tujuan. Lafal *maqṣad* oleh ulama klasik diartikan dengan kata *al- illat*, *al-hikmah*, *al-gharadh*, *al-mashlahah*.

At-Tirmidzi ketika mengomentari hadis tentang penghapusan larangan berziarah qubur, menjelaskan bahwa illat nya adalah mereka ketika berziarah kubur mengatakan *hajran hajran*, sehingga mengakibatkan

76 Ahmad Mukhtar, *Mu’jam Al-Lughah Al-Arabiyyah Al- Mu’ashirah*, n.d., jilid 3, 1820.

*niyahah* yang terlarang.77 Ucapan at-Tirmidzi dengan menggunakan lafal *illat* ini sama dengan makna *maqṣad*. Sementara al-Juwaini, ketika berbicara *maqṣad* maka istilah yang digunakan adalah *al- gharadh*. Seperti pada kitabnya, al-Burhan, ketika berbicara tentang akad Mukatabah-akad yang bertujuan supaya seorang budak bebas dengan cara membayar kepada pemiliknya dengan cara kesepakatan. Al-Juwaini berkata: تحصيل الكتابة من الغرض العتق – *al gharadh*/tujuan akad kitabah adalah supaya seorang budak bebas.78 Lain lagi dengan al-Ghazali, ia menggunakan istilah *mashlahah* untuk makna *maqṣad*, ketika membahas tentang ayat perintah shalat bahwa Shalat mencegah dari perbuatan keji dan munkar yang terdapat pada ayat 45 dari Surat al- Ankabut, ia berkata bahwa apa-apa yang dapat mencegah dari kekejian adalah merupakan kemashlahatan agama, meskipun terdapat di dalamnya kemashlahatan dunia.79 Lain lagi dengan Ibnu Rusyd al-Hafid, ia menggunakan kata *al-hikmah* namun maksudnya adalah *maqshad*. Seperti pertakataanya: “maka kita serahkan contoh-contoh tentang kemaslahatan kepada para ulama’ yang paham dengan hikmat-hikmat pensyariatan hukum”.80

Al-Fasi, mendefinisikan *māqāṣid* adalah *māqāṣid al-syari’ah* yaitu tujuan syariah dan rahasia yang diletakkan oleh Allah SWT pada setiap hukum-

77 Muhammad bin Ali al Tirmidzi, *Al Manhiyyat* (Kairo: Maktabah al Qur’an, n.d.), 84.

78 Al-Juwaīni, “Al-Burhan Fi Usul Al-Fiqh.”, jilid 2, 80.

79 Abu Hamid al Ghazali, *Syifaul Ghalil* (Baghdad: Maktabah al Irsyad, 1971), 161.

80 Ibnu Rusyd, *Bidayatul Mujtahid* (Kairo: Dar al Hadis, 2004), jilid 3, 69.

hukum-Nya.81 Al-Raisuni merangkum dua definisi tersebut di atas dengan *“Māqāṣid al-syari’ah* adalah tujuan-tujuan ditetapkan syari’at untuk kemaslahatan hamba (manusia).”82 Sedangkan Al-Qaradhawi berpendapat bahwa *Māqāṣid al-syari’ah* adalah tujuan yang menjadi target teks dan hukum-hukum partikular untuk direalisasikan dalam kehidupan manusia. Baik berupa perintah, larangan dan mubah. Untuk individu, keluarga, jamaah dan umat.83

Selanjutnya, kata *hifẓu* pada rangkaian redaksi *maqṣad hifẓ al-dīn* adalah: kata ini secara bahasa berasal dari kata حفظا يحفظ حفظ berarti menjaga, melestarikan. Kata ini merupakan lawan kata dari dari nisyan (lupa-abai). Kata حفظا يحفظ حفظ memiliki ism fa’il yaitu haafidz – حافظ artinya orang yang dianugrahi hafalan dari setiap yang ia dengar atau orang yang diamanahkan sesuatu untuk menjaganya. Selain itu berarti pula penjaga, pelestari. Dalam Taj al- arus kata *hafiẓa* artinya menjaga contoh: *hafiẓ* al- quran, ketika ia menghafal al-Qur’an, maka berarti pula ia menjaganya. atau hafidza al-maal berarti menjaga harta.84

Berikutnya adalah lafal *al-din*, pada rangkaian istilah *maqṣad hifẓ al-dīn*, secara bahasa kata al-diin- الدين memiliki banyak arti, di antaranya adalah: Tradisi/undang-undang, agama, pembalasan. Kesemua

81 al Fasi, *Maqashid Al-Syariah Wa Makarimuha, 6*.

82 al Raisuni, *Nadhariyyat Al Maqashid ’inda Al Imam Al Syatibi,* jilid 3, 7.

83 Qaradhawi, *Fiqih Maqashid Syariah, 13*.

84 Al Husaini, *Taj Al-Arus* (Dar al Hidayah, n.d.), jilid 20, 218; Mukhtar, *Mu’jam Al-Lughah Al-Arabiyyah Al-Mu’ashirah,* jilid 1, 522.

makna ini digunakan secara bahasa dalam ayat-ayat

ما كان ل َيأْخذَ اَخاهُ 76 Yusuf: QS. pada Misalnya al-Quran.

ِلك َم ْل ا ِن ْي د فِي lafal “din” pada ayat ini berarti undang-

undang ataupun tradisi. Arti terjemahan dari ayat di atas adalah: “Dia tidak dapat menghukum saudaranya menurut undang-undang raja…” Lalu pada QS. Al fatihah: 3 - الدين ِم ْو يَ مالك artinya :Yang menguasai di Hari Pembalasan, maka maksud dari lafal “al-din” pada ayat ini adalah pembalasan ataupun penghisaban.

ن ال ِِّدين عندَ ِهللا – 29 Imran: Ali QS. pada Berikutnya

ۗ ُم ل² ِْلس ْ اartinya: Sesungguhnya agama yang diridhai

adalah Islam. Pada ayat ini lafal al-din berarti agama.85

Para ulama mendefinisikan lafal al-din secara istilah dengan beberapa definisi. Abu Hanifah menyatakan bahwa dīn merupakan keyakinan dan perbuatan.86 Al-Jurjani mendefinisikan dīn sebagai sebuah adat-kebiasaan yang bersifat ketuhanan dimana makhluk yang dianugerahi akal menerimanya dari Nabi Saw.87 Sementara al Faruqi dalam ensiklopedianya mendefinisikan al-din dengan: Aturan Tuhan yang diperuntukkan untuk mereka yang berakal sehingga dengan akalnya mereka melakukan aturan tersebut yang dapat membawa kemaslahatan di dunia, dan keberuntungan di akhirat.88

85 Ibnu Mandzur, *Lisan Al Arab* (Beirut: Dar Shadir, n.d.), jilid 13, 170-172; Ahmad Mukhtar, *Mu’jam Al-Lughah Al-Arabiyyah Al-Mu’ashirah* (Alam al Kutub, 2008), jilid 1, 796.

86 Abu Hanifah, *Al Fiqh Al Akbar* (Hyderabad, n.d.), 10-11.

87 Al Jurjani, *Al Ta’rifat* (Beirut: Dar al kutub al ilmiyyah, 1983), 105.

88 Muhammad bin ALi al Faruqi, *Mausu’ah Kasysyaf Al Funun Wa Al Ulum* (Beirut: Maktabah Lubnan, 1996), jilid 1, 814.

Dari beberapa definisi secara bahasa di atas, didapati sebuah istilah yaitu *maqṣad hifẓ al-dīn*. *maqṣad hifẓ al-dīn*, ini merupakan salah satu dari *maqāṣid al-syarī’ah*, bahkan *maqṣad hifẓ al-dīn* merupakan *Maqāṣid al-syarī’ah* pada tingkatan pertama. *Maqāṣid al-syarī’ah* seperti yang didefinisikan oleh al-Khadimi, bahwa: “*Maqāṣid* sebagai prinsip islam yang lima yaitu menjaga agama, jiwa, akal, keturunan dan harta”. Sementara al-Ẓuhaylī dalam bukunya menyebutkan bahwa *maqāṣid al- syarī’ah* adalah sejumlah makna atau sasaran yang hendak dicapai oleh syara‟ dalam semua atau sebagian besar kasus hukumnya. Di samping itu *maqāṣid al- syarī’ah* dapat pula disebut sebagai tujuan dari syariat, atau rahasia dibalik pencanangan tiap-tiap hukum oleh Syar‟i (Pemegang otoritas syariat, Allah dan rasul- nya).89

*Ḥifẓ al-dīn* adalah termasuk bagian dari dharuriyyat al-khoms, bahkan adalah level teragung. *Ḥifẓ al-dīn* bermakna menguatkan rukun-rukun agama dan hukum-hukum terkait dalam kehidupan manusia dan alam semesta, begitu pula menjauhkan hal-hal yang dapat menentang agama Allah seperti menyepelakan kewajiban-kewajban agama, dakwah kepada kekafiran ataupun atheism, dan lain sebagainya. Sehingga demi *ḥifẓ al-dīn* , maka disyariatkan Iman, membaca syahadat, mendirikan shalat, zakat, puasa, haji dan setiap perbuatan ataupun perkataan yang mana dapat membawa pelakunya kepada realisasi agama Islam dalam sendi kehidupannya, papar al-Khadimy. Pemaparan ini tak lepas dari apa yang dituliskan oleh Al-Syatibi, dalam

89 Al-Zuhaily, *Ushul Al Fiqh Al Islamiy,* jilid 2, 1045.

Muwafaqanya, yang menandaskan ketika berbicara tentang *maqāṣid* dengan level “dharuriyyat” terkhusus ḥifẓ al-dīn yaitu dengan dua dimensi: dimensi positif dan dimensi negative. Maksudnya adalah untuk dimensi positif berupa perintah-perintah dan kewajiban, sementara dimensi negative adalah berupa larangan-larangan, yang kesemuanya untuk *hifẓ al- dīn*.90

*Maqṣad hifẓ al-dīn* merupakan *maqṣad* dengan level pertama, *maqṣad* ini bertujuan pemeliharaan terhadap agama. Naluri manusia membutuhkan beragama, terlepas apa itu agamanya. Kepercayaan bahwa ada Tuhan pencipta alam, dan mengurus kehidupan manusia terpatri dalam diri manusia. Agama meliputi akidah, ibadah, hukum, dan undang- undang yang mengatur hubungan manusia dengan Tuhannya (hubungan vertikal), dan hubungan antara sesama manusia (hubungan horizontal). Sementara itu, Agama Islam juga harus dipelihara dari ancaman orang-orang yang tidak bertanggung jawab yang hendak merusak akidahnya, ibadah-ibadah, akhlaknya, atau yang akan mencampur adukkan kebenaran ajaran Islam dengan berbagai paham dan aliran yang batil.

Konsep *maqāsid al-syarī’ah* tersebut berbeda klasifikasinya dengan ulama kontemporer seperti Muḥammad al-Ghazzālī (w. 1416 H/1996 M). Ia mengkritik kecenderungan penafsiran harfiah, melakukan reformasi dalam bidang Hak Asasi Manusia (HAM) dan hak-hak perempuan dengan

90 Al-Khadimi, *Maqashid Al-Syariah Al-Islamiyyah,* 81; Al- Shāṭibī, *Al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl Al-Sharī‘ah,* jilid 2, 19.

menjunjung tinggi nilai-nilai keadilan (*justice*) dan kebebasan (*freedom*). 91

Hal yang sama diungkapkan Jasser Audah yang mengusung beberapa konsep *maqāṣid,* seperti *al- maq*ā*sid* untuk pembangunan Hak Asasi Manusia (HAM), *al-maqāsid* sebagai landasan ijtihad kontemporer, *al-maqāsid* untuk membedakan antara tujuan dan sarana, *al-maqāsid* sebagai interpretasi tematik Alquran dan hadis, *al-Maqāsid* untuk memahami perbuatan Nabi, *maqāsid* untuk membuka sarana dan memblokir sarana (*fatḥ al-dharā’i* dan *sadd al-dharā’i*), *maqāsid* untuk syariat yang mendunia, *maqāṣid* sebagai landasan bersama antar mazhab Islami dan maqāsid sebagai landasan dialog antar kepercayaan.92

**C. Sarana Menuju *Hifz Din***

*Ḥifẓ al-dīn* menjadi salah satu *maqṣad* yang pertama dan teragung, yang mana oleh Al-Syāṭibī dijelaskan sebelumnya bahwa menjaga agama ini dapat dilakukan melalu dua dimensi. Dimensi positif dan dimensi negatif. Dimensi positif yang dimaksud di sini adalah perbuatan yang dilakukan berupa anjuran ataupun perintah yang bertujuan menjaga dan melesterikan agama. Sementara dimensi negatif maksudnya adalah meninggalkan hal-hal yang bertentangan dengan penjagaan agama.

Di bawah ini akan dijelaskan lebih jauh lagi tentang kedua dimensi *ḥifẓ al-dīn* .

91 Jasser Auda, *Maqasid Al-Shari’ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (Herndon: The International Institute of Islamic Thought, 2010); Auda, *Maqasid Untuk Pemula*.

92 Auda, *Maqasid Untuk Pemula*.

**Pertama**: Dimensi Positif dalam rangka *ḥifẓ al- dīn*, yang dimaksud adalah perbuatan yang dilakukan berupa anjuran ataupun perintah yang bertujuan menjaga dan melesterikan agama. Sesungguhnya semua hukum syariat datang sebagai penguat dasar- dasar agama, yang dengan hukum ini agama Islam akan terjaga. Dari sini muncul banyak contoh, di antaranya adalah:

1. Dengan cara “*tabligh*” maksudnya adalah dengan cara berdakwah, mengajarkan syariat dengan cara yang bijak dalam penyampain. Maka kita dapati teks-teks agama yang memerintahkan tentang ini. Begitu pula kita dapati para Nabi terdahulu melalui kisah yang sampai kepada kita, bagaimana interaksi mereka dengan kaumnya, dan bagaimana pula dakwah yang mereka lakukan lalu bagaimana sikap mereka bila terjadi penolakan dari kaumnya. Ini menjadi point menarik yang dapat kita ambil pelajarannya. Pelajaran sikap bergaul dan berinteraksi, etika dakwah, dan cara dakwah ini dapat kita ambil dan kita sesuaikan dengan masa kini. Tidak bisa dipungkiri, bagaimana *hifẓ al-dīn* dengan makna agama Islam dapat terpelihara bila tidak ada kaum yang mendakwahkannya.
2. Pemeliharaan agama melalui metode “*taysiir*”. Salah satu karakteristik dalam hukum Islam yaitu memudahkan umatnya dan tidak memberikan kesulitan khususnya dalam hal beribadah. Hal ini sebagaimana dijelaskan dalam QS. Al-Baqarah: 185,

# س َر

**ي˚ ِري ˚د ِب ˚ك ˚م ا ْلع˚ و َال**

# َر س

**˚م ا ْلي˚ ˚ك**

# َّللا˚

**ي˚ ِري ˚د**

“dan Allah menghendaki dari kalian kemudahan, dan tidak menghendaki kesulitan.”

Banyak kemudahan yang terdapat dalam syari’at Islam. Contohnya jika umat muslim berhalangan untuk berpuasan di Bulan Ramadhan karena keadaan tertentu, maka dapat menggantinya di hari-hari lain bagi mereka yang sedang menjalankan safar atau sakit atau ibu hamil dan menyusui. Contoh lainnya, dalam islam diperbolehkan untuk bertayamum bagi mereka yang sakit jika direkomendasi Dokter bila menggunakan air akan bertambah sakitnya.93

Selain ayat-ayat al-Qur’an di atas, terdapat hadith-hadith Nabi yang menunjukkan dan menguatkan karakteristik taysiir.

# فس ِ’د ˚دوا

**َبه˚ ، غلَ**

# ِإاله

**أَ َح ٌد**

# ال ِ’دين

**هد شا**

# ْن ي˚ ولَ

**ٌر ، س**

# ن ي˚

**ن ال ِ’دي**

# وش ْى ٍء من

**ِة ح**

# هر ْو وال

**با ْلغَ ْد َو ِة**

# واستَ ِعين˚وا

**˚روا ش**

# ْب وأَ

**و َقا ِر ˚بوا**

# ال ُّد ْلج ِة

“Sesungguhnya agama itu mudah, dan sekali-kali tidaklah seseorang memperberat agama melainkan akan dikalahkan, dan (dalam beramal) hendaklah pertengahan (yaitu tidak melebihi dan tidak mengurangi), bergembiralah kalian, serta mohonlah pertolongan (didalam ketaatan kepada

93 Sayyid Sabiq, *Khasa’is Al-Syariah Wa Mumayyizatuha* (al- Fath lil i’lam al-arabiu, 1988), 67.

Allah) dengan amal-amal kalian pada waktu kalian bersemangat dan giat”. (HR. Bukhari).

Dalam hadis ini, Ibnu Hajar berkata: “Islam merupakan agama yang mudah, bila dibandingkan dengan agama-agama sebelumnya, maka agama ini adalah yang paling mudah. Hal ini karena Allah memudahkan umatnya dari beban (syariat) yang dipikulkan kepada umat-umat sebelumnya. Di antara contohnya adalah dalam bab taubat misalnya: taubatnya umat terdahulu yaitu dengan membunuh diri mereka sendiri. Namun taubat umat ini adalah dengan meninggalkan (perbuatan dosa) dan memiliki azam/keinginan kuat untuk tidak mengulangi perbuatan itu kembali.” Berbeda dengan umat setelah umat terdahulu yaitu dengan bertaubat yang sunggugh sungguh dan berjanji untuk tidak mengulanginya lagi serta berbuat kebaikan dan menjauhkan terhadap hal hal yang dilarang dalam syariat islam.

Dari hadis Nabi ini telah jelas sekali bahwa karakteristik Hukum Islam ini adalah Islam menghendaki kemudahan-kemudahan dalam syariatnya. Di mana dari hadist tersebut menjadi tambahan dan juga penguat yang ada dalam al-Quran terkait kemudahan syariat Islam. Kemudahan atau “at-Taysir” ini tentu bertujuan salah satunya yaitu demi tercapainya *maqṣad hifẓ al-dīn*,.

1. Ḥifẓ al-dīn dengan sarana “berijtihad” dalam hukum.

Kata ijtihad adalah dari wazan ifti’al, yang diambil dari kata al-juhdu bermakna *ath- thaqah* (kekuatan), *al-wus’u* (kemampuan) dan al-masyaqqah (kesulitan). Ijtihad secara bahasa adalah mengerahkan segenap kemampuan manusia untuk memutuskan perkara dengan cara yang sulit dan penuh kesulitan. Adapun arti ijtihad menurut istilah, maka kebanyakan ulama sepakat memaknainya sebagai usaha keras ahli fikih. Misalnya Ibnu Hajib yang mendefinisikan Ijtihad adalah upaya keras seorang ahli fikih dalam mengeluarkan segenap kemampuannya untuk mendapatkan hukum syar’i yang ẓanniy. Sementara Ibnu al-Hammam menjelaskan ijtihad dengan definisi: pengerahan kemampuan seorang ahli fikih untuk mendapatkan hukum syar’i yang *ẓanny*.94

Ijtihad dilakukan dalam rangka merespon sendi-sendi kehidupan yang dinamis, berubah sesuai dengan perubahan teknologi, di mana muncul banyak permasalahan kontemporer, namun teks-teks agama terbatas. Fungsi ijtihad *al-ruju'* (kembali): mengembalikan ajaran- ajaran Islam kepada al-Qur'an dan sunnah dari segala interpretasi yang kurang relevan. Fungsi ijtihad *al-ihya* (kehidupan): menghidupkan kembali bagian-bagian dari nilai dan Islam semangat agar

94 Siti Hanna, “Urgensi Ijtihad Kolektif Dalam Permasalahan Kontemporer,” *Media Syari’ah : Wahana Kajian Hukum Islam Dan Pranata Sosial* 14, no. 2 (2012): 173, https://doi.org/10.22373/jms.v14i2.1874.

mampu menjawab tantangan zaman. Tentu ijtihad di sini dilakukan sesuai dengan syarat-syarat yang telah disepakati oleh para ulama’ sehingga tidak semua orang dapat berijtihad sesuai dengan keinginannya.

Ijtihad ini dibenarkan oleh Nabi ketika Nabi mengutus Mu’adz bin Jabal ke Yaman sebagai hakim di sana. Beliau SAW bertanya, “Dengan dasar apa kamu akan memutuskan perkara?” Mu’adz bin Jabal pun menjawab, “Dengan Kitab Allah,” ujarnya. Rasulullah SAW kemudian menanyakan lagi, “Jika tidak kamu temukan dalam Kitab Allah?” Mu’adz bin Jabal menjawab, “Aku putuskan berdasarkan Sunnah Rasulullah. ”Mendengar itu, Nabi Muhammad SAW kemudian mengajukan pertanyaan lagi kepada Mu’adz bin Jabal, “Jika di sana tidak juga kamu dapati?” tanya Rasulullah. Mu’adz bin Jabal kemudian menjawab, “Aku akan putuskan dengan pikiranku semaksimal mungkin,” jelasnya“ Jawaban ini dibenarkan oleh Nabi Muhammad SAW. Bahkan Nabi SAW kemudian bersyukur kepada Allah SWT yang memberikan petunjuk-Nya kepada utusan Rasul-Nya itu,” Sehingga di sini ijtihad sudah ada sejak lama, ia adalah salah satu sarana menjaga agama dan syariat Islam.

1. *Ḥifẓ al-dīn* dengan sarana mendirikan “Sya’air”

Teks-teks baik dari al-Quran ataupun hadis banyak membahas tentang sarana ini. Kata “sya’air” adalah kata jama’ dari lafal

“sya’irah” yang dimaksudkan di sini adalah semua hal yang dilakukan dalam rangka menjalankan ketaatan pada Tuhan. Tentu dalam tiap agama memiliki “sya’irah” tersendiri dalam rangka pengagungan terhadap agama supaya terpatri dalam jiwa. Sementara untuk agama Islam pokok dasar agama yang berupa sya’irah ini terdapat dalam rukun Islam. Dari pokok dasar itu muncul sya’irah-sya’irah lain untuk menguatkan.

Bila kita lihat kembali dalam sejarah Nabi, demi *maqṣad hifẓ al-dīn*, maka hal yang pertama kali dilakukan Nabi di Madinah setelah hijrah adalah pembangunan masjid, dan juga memberi apresisi berupa janji pahala bagi siapa saja yang membangun masjid. Tidak hanya di sini, bahkan lebih jauh pada tataran penjagaan kebersihan sarana-sarana ini. Demi *maqṣad* ini pula, maka kita lihat Abu Bakar memerangi meraka yang tidak mau membayar zakat. Karena zakat adalah salah satu prinsip dan merupakan sya’irah Islam yang bersifat wajib bagi mereka yang telah terpenuhi syarat kewajibannya. Menjaga sya’irah dalam agama ini juga menjadi salah satu tanda ketaqwaan dalam diri seorang muslim.

**Kedua**: *Ḥifẓ al-dīn* dalam dimensi negatif maksudnya adalah meninggalkan hal-hal yang bertentangan dengan penjagaan agama. Dalam Istilah asy-Syathibi disebutkan dengan *min janib al ‘adam*. Di antara sarana pada dimensi ini adalah seperti meninggalkan hal-hal yang dilarang oleh Allah, menegakkan hukuman riddah bagi seorang yang

murtad, ajakan jihad bila terjadi hal-hal yang menyebabkannya.

Sarana-sarana *ḥifẓ al-dīn* ini dilakukan dengan memiliki tiga tingkatan dalam *hifẓ al-dīn*,. Tingkatan dharuriyyat untuk menjaga *maqṣad* ini, berikutnya adalah tingkatan hajiyyat, dan terakhir adalah tingkatan tahsiniyyah.

# BAB III

***ḤIFẒ AL-DĪN* MENURUT WAHBAH AL- ẒUHAYLĪ**

# Biografi Wahbah Al Zuhayli

Nama lengkapnya adalah Wahbah Musthafa Al Ẓuhaylī. Lahir pada tanggal 28 Syawal pada tahun 1350 H, bertepatan dengan tanggal 6 Maret pada tahun 1932 yang lalu, di Kawasan “Dir Athiyyah”, daerah Qalmun, yaitu daerah Pinggiran Damaskus. Kedua orangtuanya terkenal dengan keshalihan dan ketakwaannya. Ayahnya, Musthafa al-Ẓuhaylī, adalah seorang petani sekaligus juga pedagang yang bercita- cita tinggi, seorang penghafal al-Quran dan pecinta sunnah Nabi. Sementara ibunya Fathimah binti Musthafa, keduanya selalu mengobarkan semangat kepada anak-anaknya untuk belajar setinggi mungkin, khususnya pada bidang ilmu keislaman. Karena semangat inilah, Al-Ẓuhaylī dapat menyelesaikan hafalan qur’annya pada masa yang tidak lama dalam usia yang tergolong masih muda di salah satu kuttāb di daerahnya. Tidak hanya itu, ilmu tajwidpun ia kuasai.

Setelah itu, al-Ẓuhaylī belajar formal di tahap awal di desanya, hingga pada usia 14 tahun ia mulai melakukan *“riḥlah ilmiyyah”* ataupun perjalanan intelektualnya ke Damsyiq untuk melanjutkan level berikutnya yaitu tahap SMP hingga SMA, dan melanjutkan setelah itu tingkat persiapan di Fakultas Syariah yang mana pada waktu itu fakultas ini menjadi satu-satunya fakultas di Negara Syria yang mengajarkan ilmu-ilmu keislaman. al-Ẓuhaylī lulus dan menyelesaikan kuliahnya pada tahun 1952/1371 H dalam usia 20 tahun dengan hasil yang memuaskan,

sebagai lulusan terbaik nasional. Lalu ia melanjutkan ke Mesir di beberapa kampus pada satu waktu. Pada tahun 1965 ia menyelesaikan program perkuliahan di Universitas al-Azhar Mesir dengan predikat Cumlaude dan menjadi lulusan terbaik pada masanya. Kemudian pada tahun 1957 ia mendapatkan lisensi untuk mengajar dari Fakultas Bahasa Arab di al-Azhar, dan di tahun yang sama Lisensi bidang Hukum pun ia dapatkan dari Universitas ‘Ain Syams di Kairo, sehingga di sini ia mendapatkan 3 lisensi dari dua universitas yang berbeda dalam kurun waktu 5 tahun saja.

Lisensi Magister ia dapatkan pada tahun 1959, dari Fakultas Hukum, Universitas Kairo dengan thesisnya yang berjudul: *“al-Dzara’i’ fi al-Siyasah al- Syar’iyyah wa al-Fiqh al-Islamiy”.* Selang 4 tahun setelah itu, ijazah Doktor berhasil ia raih pada tahuan 1963 dengan Disertasinya yang berjudul: ‘*Atsar al- Ḥarb fi al-Fiqh al-Islāmiy: Dirāsah Muqāranah”,* lagi-lagi dengan predikat cumlaude. **95**

Dari sejarah-sejarah tentang perjalanannya dalam *“riḥlah ilmiyyah”* didapati kesimpulan tentang semangat dan semua prestasinya menunjukkan semangatnya yang luar biasa, dan kehausannya dalam

95 Muhammad Ibrahim Hasan Hamad, “Al-Ẓuhaylī Wa Juhūduhu Al-Nahwiyyah Fi Kitābihi ‘Al-Tafsīr Al-Munīr’: Dirasah Wasfiyyah Tahlīliyyah,” (Ghaza, 2016), 6-19; Universitas Muhammadiyah Palangka Raya Ariyadi, “Jurnal Hadratul Madaniyah, Volume 4 Issue I, Juni 2017, Page 32 – 39,” *Hadratal Madaniyah* 4, no. I (2017): 32–39; Muhammad Hasdin Has, “Metodologi Tafsir Al-Munir Karya Wahbah Zuhaily,” *al-Munzir* 7, no. 2 (2014), 44-50.

hal keilmuan baik dalam ilmu agama ataupun ilmu duniawi.

Dalam proses *“rihlah ilmiyyah”,* ia bertemu banyak guru, selain itu berguru padanya banyak murid. Karena pengembaraan intelektualnya bermula di Dir Athiyyah, daerah pinggiran Damaskus, tentu di sini pun terdapat partisipasi banyak guru dalam proses tumbuh kembang al-Ẓuhaylī menjadi seorang yang ‘alim. Di antara guru-gurunya pada masa awal ini ketika masih di Damaskus adalah: Hasan Hanbakah al-Maidani (w. 1978), Shadiq Marzuq bin Arabi bin Ghunaim Hanbakah al-Maidani (w. 2007), Mahmud Qasim al-Rankusi, Hasan al-Syatti, Ahmad al- Sammaq, dan lain-lain masih banyak lagi. Guru-guru inilah yang mengajari al-Ẓuhaylī dalam bidang yang berbeda-beda: Ilmu Hadis, Ushul Fiqh, Fiqih, Ilmu Bahasa Arab, Ilmu Faraidh, Ilmu al-Quran dan Tajwid, dll. Sementara di antara guru-gurunya ketika beliau di Mesir adalah: Abdurrahman al-Taj (w. 1954), Muhammad bin Ibrahim al-Ahmadi (w. 1944), Muhammad Syaltut (w. 1963), Muhammad bin Ahmad bin Musthafa, yang terkenal dengan panggilan Abu Zahrah pemilik banyak buku-buku Fiqih. Gurunya yang lain pada masa di Mesir ini selain itu: Ali Muhammad al-Khafif, Muhammad Ali al-Za’bi, Zakiyyuddin Sya’ban, dll.

Dalam aplikasi keilmuan hingga menjadi ilmu yang bermanfaat, maka murid-murid yang belajar padanya juga sangat banyak. Di antaranya adalah: saudaranya sendiri, Muhammad Musthafa al-Ẓuhaylī, Dr. Abdul al-Sattar Abu Ghodah, Dr. Badi’ al-Liham, Dr. Hamzah, Dr. Majid Abu Rukhayyah, dll. Di mana

murid-murid ini juga menyebar di penjuru negeri Arab yang lain.

Karena keterkaitannya dengan ilmu, maka al- Ẓuhaylī memiliki banyak aktifitas keilmuan, baik di dalam Syria atau di luarnya. Di luar Syria, ia pernah diperbantukan menjadi tenaga pengajar di Universitas Benghazy selama dua tahun, 1972-1974. Ia pun pernah diperbantukan selama 5 tahun: 1984-1989 di Universitas Emirat. Dan selain itu juga diperbantukan di beberapa Universitas luar Syria: Univertas Khortum, Libiya. Selain menjadi tenaga pengajar di beberapa universitas di atas, al-Ẓuhaylī juga sering kali menjadi pembimbing thesis atau disertasi pada mahasiswa-mahasiswanya. Selain aktifitas akademik di kampus-kampus, al-Ẓuhaylī juga menjadi pengisi pada beberapa acara di Radio Syria, dan juga channel- channel pada tivi dan Koran di Kuwait, Saudi, Emirat, dll.

Jabatan akademik selain dosen tetap dan dosen diperbantukan, ia pernah menjabat sebagai Ketua Jurusan Fiqih Islam dan Madzhabnya pada Universita Damaskus, Wakil Dekan pada Fakultas Syariah pada Universitas yang sama, lalu sempat menjadi dekan di sana selama 4 tahun. Selain itu, menjadi Dewan Pengawas Syariah pada lembaga-lembaga keuangan di Negara-negara Arab. Juga sebagai Reviewer pada Jurnal al-Syariah wa al-Dirasat al-Islamiyyah Universitas Kuwait. Sebagai ketua jurusan al-Syariah al-Islamiyyah, Universita Emirat, juga sebagai dekan di fakultas yang sama. Dan masih banyak lagi prestasi dan jabatannya baik di Syria ataupun di luar Syria. Dari sini diketahui bahwa al-Ẓuhaylī hidup pada abad 20 sejajar dengan tokoh-tokoh lain pada masanya, di

antaranya adalah Said Hawi, Thahir ibnu Asyur, Muhammad Abu Zahrah, Mahmud Syaltut, Ali Muhammad al-Khafif, dll.96

Seorang ilmuwan identik dengan karya yang dihasilkan. Begitu pula al-Ẓuhaylī, ia telah menggoreskan tintanya dengan menghasilkan banyak karya yang bermanfaat bagi generasi berikutnya, menjadikan semua ini sebagai amal jariyah, dan ini berlaku di berbagai bidang keilmuan agama Islam. Dalam bidang Fiqih dan Ushul Fiqih contohnya, buku- bukunya di antaranya adalah Al-Fiqh al-Islāmy wa Adillatuh, karyanya yang fenomenal terdiri dari 11 Jilid, menjadi referensi di hampir semua kampus di Negara yang mayoritas penduduknya adalah Muslim, baik Negara arab atau non Arab. Bukunya yang lain: *hurriyyat al I’tiqad fil alam, Al-Usus wa al-Mashādir al-Ijtihādiyah al-Musytarikah baina al-Sunnah wa al- Syī'ah, Ushūl al-Fiqh al-Islāmy, Nuqath al-Iltiqā'u bain al-Madzāhib al-Islāmiyat, al-Washāya wa al- Waqf fi al-Fiqh al-Islāmy, Bai’ al-‘Arbūn, al-Alāqāt al-Dauliyyah fi al-Islām, dan Al-Mas'ūliyyat al- Jinaiyah li MaraĪ al-Jins wa al-Idz.*

Sedangkan dalam bidang al-Quran dan ilmu al- Quran, karya yang tidak kalah fenomenal: *Tafsīr al- Munīr* yang terdiri dari 16 jilid, *Al-I’jāz al 'Ilmy fi al- Qur'ān al-Karīm, al-Tafsīr al-Wajīz, Al-Qiyam al- Insāniyyāt fi al- Qur'ān al-Karīm, al-Qissah al- Qur’āniyyah.* Dan dalam bidang hadis: *Al-Sunnah al- Nabawiyyat al-Syarīfat, Haqīqatuhū wa Makānatuhū 'inda al-Muslimīn dan Fiqh al-Sunnah al-Nabawiyyat*.

96 Muhammad Khoiruddin, *Kumpulan Biografi Ulama Kontemporer* (Bandung: Pustaka Ilmu, 2003), 102.

Sementara bidang aqidah, beliau menghasilkan karya yang tidak sedikit: *Al-Īmān bi al-Qaḍā' wa al-Qadr, 90 su’ālan wa 90 jawāban, Ushūl Muqāran al-Adyān, dan Al-Bid'a al-Munkar.* Selain buku-buku, terdapat banyak jurnal/penelitian yang ia lakukan dan dipublikasikan. Juga prestasi nobel yang ia dapatkan juga tidak sedikit baik dari Negara arab ataupun non arab.

Kehidupan yang penuh dengan aktifitas keilmuan, dari masa kecil hingga masa tua ia lakukan dengan suka cita sehingga menjadikan hampir semua karyanya menjadi referensi generasi masa kini. Al- Ẓuhaylī wafat pada usia 83, pada tanggal 8 Agustus 2015, bertepatan dengan 23 Syawal 1436.

# Metode Istimbat Hukum al-Ẓuhaylī

Sebagai seorang mujtahid, al-Ẓuhaylī seperti halnya mujtahid-mujtahid lain memiliki pola dan metodologi dalam istimbath hukumnya. Kitab *al- Wajīz fi Ushūl al-Fiqh*-nya menerangkan tentang pola yang seharusnya diikuti oleh para mujtahid dalam kerangka istimbath hukum. Dalam Muqaddimah kitab ini, al-Ẓuhaylī menjelaskan bahwa ilmu ushul fiqih adalah ilmu yang dipakai sebagai pondasi dan dasar berijtihad dan beristimbat hukum-hukum syariat dari sumber-sumbernya. Seorang ahli fiqih, atau pembelajar fiqih wajib tau tentang ilmu ini sehingga hasil istimbatnya menjadi istimbat yang dekat dengan kebenaran.97 Sehingga ilmu ushul fikih sebagai rambu-rambu ataupun panduan normatif bagi para mujtahid yang hendak berijtihad fikih, dan ia akan

97 Wahbah Al-Zuhaily, *Al Wajez*, 1st ed. (Damsyiq: Dar al- Fikr, 1999), 5-116.

terus mengalami perkembangan metode mengikuti irama perkembangan intelektual manusia. Istinbath merupakan tata-cata atau metode dalam menggali dalil-dalil wahyu yaitu; al-Quran dan Sunnah, untuk ditelorkan ke dalam bentuk hukum.98

Dalam membahas istimbat hukum, tak luput dari pembahasan sumber-sumber. Sumber-sumber hukum yang dimaksud ialah berupa “wahyu” dan “realita”. Dalam artian, Islam memiliki dua sumber studi ilmiah, yaitu; *“wahyu yang tertulis”* dan “*wahyu yang tidak tertulis*”. Pada bagian sumber kedua tidak selamanya stagnan dan substansinya selalu mengalami perkembangan.99 Wahbah al-Ẓuhaylī dalam istimbath hukumnya menggali dari summber-sumbernya. Dan sumber-sumber ini terbagi menjadi dua100: sumber yang disepakati dan sumber yang tidak disepakati. Di samping itu, sumber-sumber ataupun dalil terbagi menjadi dua: naqli dan aqli. Sumber naqli seperti: al Quran, sunnah, ijma’, urf, *syar’u man qablana*, *qaul al-Shahabi*. Sementara dalil aqli seperti: qiyas, maslahah mursalah, istihsan, istishab, saddu al-dzara’i. Dan kedua sumber tersebut baik naqliy ataupun aqliy saling membutuhkan satu sama lain. Dalam artian, sebuah ijtihad tidak dapat diterima jika tidak memiliki sandaran dari dalil naqli, sementera berpedoman dengan dalil naqliy pun membutuhkan pemahaman akal dan analisa. Adapun sumber-sumber yang disepakati adalah:

98 Ariyadi, “Jurnal Hadratul Madaniyah, Volume 4 Issue I, Juni 2017, Page 32 – 39.”

99 Ariyadi.

100 Al-Zuhaily, *Al Wajez*.

***Pertama: al-Qur’an***. Merupakan sumber pertama hukum Islam menurut kesepakatan ulama’. Menurut al-Ẓuhaylī , hukum yang terkandung dalam al-Quran terdapat 3 jenis: Aqidah, akhlaq dan amalan/aktifitas yang meliputi ibadah, mu’amalat/transaksi: pernikahan, hukum pidana, transaksi finansial, dan lain sebagainya yang mana jenis ini mengatur hubungan manusia dalam masyarakat. Yang perlu diperhatikan di sini, bahwa al-Quran dalam menjelaskan hukum-hukum di atas sebagiannya dijelaskan secara detail, misalnya terkait ibadah, hukum waris. Sebagian secara global seperti halnya dalam masalah akad-akad transaksi keuangan. Dalam hal inilah sering kali terjadi ijtihad dan merupakan medan bagi akal untuk berpikir dengan mempertimbangkan maslahat dan madharat.

Para ulama’ sepakat bahwa al-Quran adalah *qaṭ’iy al-tsubūt*, dikarenakan ia diturunkan secara mutawatir. Di sisi lain, yaitu dari sisi dalalah al Qur’an ternyata tidak semuanya bersifat *qaṭ’iy*, tetapi ada yang bersifat *ẓanni.* Al-Ẓuhaylī menjelaskan pengertian *naṣ qaṭ’iy dalālah* ialah lafal yang terdapat di dalam al Qur’an yang dapat dipahami dengan jelas dan mengandung makna tunggal. Seperti ayat-ayat tentang hukum waris, ayat-ayat yang berbicara tentang hudud ataupun kaffarat.101 Sementara *naṣ ẓonni dalālah* adalah lafadz yang menunjukkan suatu makna tetapi makna itu mengandung kebolehjadian sehingga dapat di ta’wil.

101 Misalnya pada ayat 11-12 QS. Al-Nisa’ terkait hukum waris buat anak-anak baik laki-laki dan perempuan. ayat 28 dari surat al-Maidah yang berbicara tentang hukum potong tangan sebagai salah satu bagian hudud. Di mana ayat-ayat tersebut artinya tunggal satu makna.

*Naṣ qaṭ’iy dalālah* ialah lafal yang terdapat di dalam al Qur’an yang dapat dipahami dengan jelas dan mengandung makna tunggal. Seperti ayat-ayat tentang waris dan hudud dan kaffarat. Sedangkan *naṣ ẓonni dalālah* adalah lafadz yang menunjukkan suatu makna tetapi makna itu mengandung kebolehjadian sehingga dapat di ta’wil.102 Al-Quran dalam menjelaskan tentang hukumpun dengan menggunakan redaksi yang berbeda-beda. Misalnya ketika ayat al- quran memerintahkan sebuah perbuatan, terkadang menggunakan kata perintah, terkadang menggunakan kata “diwajibkan”, pada ayat lain menyertakan pahala perbuatan tersebut, adakalanya menggunakan kalimat yang menunjukkan sebuah kewajiban.103 Begitu pula ketika al-Quran hendak melarang, maka redaksi yang digunakan bermacam-macam. Adakalanya dengan kata larangan, adakalahnya dengan penjelasan bahwa perbuatan ini tidak baik, adakalanya dengan redaksi yang menyertakan bahwa perbuatan ini menimbulkan hukuman/akibat/bahaya.104

102 Misalnya pada ayat 3 dari surat al-Maidah: kata “*al- maitah”* di sini bisa jadi berarti semua bangkai, atau semua bangkai kecuali bangkai hewan laut, karena lafal di sini adalah lafal umum. Begitu juga lafal “*al-dam”* atau darah, bisajadi bermakna semua darah: yang mengalir atau darah yang menempel di daging.

103 Misalnya menggunakan kata perintah: contoh ayat yang artinya: dan berinfaqlah, atau ayat yang artinya dan berbuat baiklah. Menggunakan kata diwajibkan dengan lafal “furidha” atau “kutiba” seperti ayat dari surat al-Baqarah: 183 tentang kewajiban puasa. Atau menyertakan balasan dari perbuatan tersebut seperti pada surat al- Qasas: 82, Yunus: 26. adakalanya menggunakan kalimat yang menunjukkan sebuah kewajiban, seperti pada kewajiban haji bagi yang mampu pada surat Ali Imran: 97.

104 Redaksi ayat-ayat al-Quran ketika melarang adakalanya menggunakan kata larangan, lihat al-Nisa’29, adakalahnya dengan

Dari di sini para ulama’ menetapkan kaidah- kaidah untuk beristimbat terkait ayat-ayat hukum dalam al-Quran, yaitu: Kesatu, setiap perbuatan yang Allah agungkan, dipuji, dicintai, atau dikategorikan sebagai perbuatan baik, maka perbuatan ini dihukumi wajib ataupun sunnah. Kedua, setiap perbuatan yang diminta Syari’ untuk ditinggalkan, atau perbuatan tersebut mendapat celaan, laknat ataupun yang sejenisnya maka perbuatan ini tidak disyariatkan, baik berhukum haram ataupun makruh. Ketiga: setiap sesuatu yang dihalalkan oleh Allah, diijinkan, atau tidak berdosa, maka perbuatan ini termasuk yang perbuatan yang dihukumi mubah dan dibolehkan secara syariat. Ini semua harus difahami oleh seorang mujtahid, dan al-Ẓuhaylī juga berpegang ini sebagai pedoman.

***Kedua: al-Sunnah***.105 Sunnah yang menjadi sumber istimbath kedua, dan berada pada level kedua dari segi kehujjahan setelah al-Quran. Sunnah ini memiliki peran dan fungsi terhadap al-Quran. Sunnah

penjelasan bahwa perbuatan ini tidak baik seperti dalam QS. Ali Imran: 180. adakalanya dengan redaksi yang menyertakan bahwa perbuatan ini menimbulkan hukuman/akibat/bahaya seperti pada ayat 25 QS al-Ra’du…dst.

105 Al-Ẓuhaylī memilih istilah sunnah, dan tidak memilih istilah khabar atau atsar karena khabar seperti hadist yang artinya sesuatu yang disandarkan kepada Nabi Saw atau sahabat atau selainnya dari perkataan, perbuatan atau ketetapan atau sifat. Dan atsar adalah hadist marfu‟ atau mauquf (sebagian fuqoha mengkhususkan atsar dengan hadist mauquf). Adapun sunnah adalah perkataan Nabi Saw dan perbuatannya dan ketetapannya dan sifatnya. Lihat Ariyadi, Metodologi Istinbath Hukum Prof. Dr. Wahbah al- Ẓuhaylī , *Jurnal Hadratul Madaniyah*, Vol 4, Issue I, June 2017, 32.

berfungsi menguatkan apa yang ada dalam al-Quran, seperti h.nya perintah sh.at, zakat, puasa Ramadhan dan haji dimana perintah-perintah tersebut telah ada dalam al-Quran lalu dikuatkan lagi oleh sunnah. Sunnah berfungsi sebagai penjelas al-Qur’an: penjelas apa yang ada dalam al-Quran secara global, maka sunnah lah yang menjelaskan detailnya. Atau sunnah mengkhususkan ayat-ayat yang sifatnya umum, mengikat ayat-ayat yang bersifat muthlaq. Di samping itu, sunnah juga datang dengan hukum baru yang belum disebutkan oleh al-Quran. Menurut ahli ushul fiqih, sunnah adalah tiap yang keluar dari Rasul baik berupa perkataan, perbuatan ataupun taqrir. Sehingga dari definisi ini sunnah terbagi menjadi tiga yaitu sunnah qauliyyah, sunnah *fi’liyyah*, dan sunnah *taqririyyah*. Dalam ilmu hadis, dijelaskan bahwa sunnah terbagi menjadi beberapa bagian menurut segi pembagiannya. Dari segi sanad maka terdapat sunnah mutawātirah, sunnah masyhūrah, dan sunnah āhād. Sementara tentang *dalālah* sunnah terhadap hukum: adakalanya *qaṭ’iy* dan adakalanya *ẓanniy* seperti halnya *dalālah* ayat al-Quran terhadap hukum. Namun dari segi penetapannya, adakalanya sunnah *qoth’iy* adakalanya sunnah *ẓanniyyah*, berbeda dengan al- Quran yang penetapannya semuanya adalah *qoth’iyyah*. Penjelasan lebih detail terkait sunnah dapat dirujuk kembali pada buku-buku Ulum al-Hadis.

***Ketiga: al-Ijma’.*** Al Ghazali mengartikan ijma’ adalah kesepakatan umat Muhammad secara khusus atas suatu urusan agama. Menurut al-Ẓuhaylī, ijma’ dapat menjadi sumber ijtihad dalam istimbath hukum jika memiliki sandaran. Karena sandaran inilah yang akan menjadikan para mujtahid sepakat dalam membahas sebuah hukum. Sandaran ini dapat berupa

dalil qaṭ’iy: al-Quran, sunnah mutawatir, sehingga ijma’ menjadi penguatnya. Atau berupa dalil *ẓanny*: *khabar āhād*, qiyas sehingga dengan ijma’level *ẓanny* ini naik menjadi qaṭ’iy. Begitu pula mashlahat mursalah dapat menjadi sandaran ijma’, namun jika mashlahat ini berganti maka ijma’ boleh diselisihi dan mencari hukum baru yang sesuai dengan mashlahat yang baru. Pembahasan tentang ijma’ memiliki sub bahasan tersendiri yang lebih detail, seperti macam- macamnya, syarat-syaratnya, kemungkinan terjadinya, kehujjahannya dan contoh-contoh praktek secara realita tentang ijma’.

***Keempat: Qiyas***. Menurut ahli ushul fiqih adalah menyatukan sesuatu yang tidak disebutkan hukumnya dalam nash dengan sesuatu yang disebutkan hukumnya oleh nash, disebabkan kesatuan illat antara keduanya. Sehingga dari definisi ini didapati bahwa qiyas memiliki rukun-rukunnya: *al-Ashlu* (sesuatu yang disebutkan hukumnya dalam nash), Hukum *al- Ashlu, al Far’u* (sesuatu yang tidak disebutkan hukumnya dalam nash), dan *‘illat*. Tiap-tiap rukun di atas memiliki syaratnya masing-masing yang harus dipenuhi. Adapun kehujjahan qiyas, menurut jumhur qiyas adalah hujjah dalam masalah hukum-hukum ‘amaliyah, dan termasuk salah satu sumber hukum syariat yang keempat. Lebih jauh lagi tentang pembahasan seputar qiyas dapat dirujuk pada buku- buku ushul fiqih.

Sementara sumber-sumber yang diperselisihkan adalah: ***Pertama: istihsan***. Terdapat dua pengertian istihsan menurut al-Ẓuhayl , yaitu: menguatkan qiyas khafi atas qiyas jali berdasarkan hukum yang biasa disebut dengan Istihsan Qiyasi. Pengertian kedua,

mengecualikan masalah *juz’iyah* dari kaidah umum berdasarkan dalil khusus yang mengandung hukum tersebut atau disebut juga dengan Istihsan Istitsna’iy. Adapun kehujjahan istihsan telah menjadi perbedaan antara Jumhur dan madzhab syafi’iy yang disebabkan karena perbedaan dalam mengartikan istihsan. Imam Syafi’iy membantah adanya istihsan atas hawa tanpa dalil, sementara jumhur mengambil istihsan dengan dalil yaitu dengan mentarjih salah satu dari dua dalil yang bertentangan. Al-Ẓuhaylī mengomentari tentang perbedaan ini “Realitanya aku tidak menemukan perbedaan mendasar antara para ulama mengenai istihsan melainkan perbedaan secara lafdzi saja. Sebagaimana yang dikatakan oleh Ibnu Hajib, Al Amidi dan Ibnu Subki dan Isnawi dan asy Syaukani yaitu Sesungguhnya tidak ada istihsan yang dipertentangkan melainkan dalam pengibaratan kebiasaan atau maslahah yang tepat untuk mentakhsis dalil ‘aam atau istihsan yang menyerupai apa yang dimaksudkan pakar hukum dengan merujuk pada ruh hukum dan kaidah umum.”

***Kedua: Maslahah Mursalah***. Sebuah kemaslahatan yang tidak ditemukan dalil yang memerintahkan ataupun melarangnya. Bagi pengikut maslahat mursalah, maka untuk mengamalkannya terdapat syarat-syarat yang harus terpenuhi. Sementara sebagian madzhab tidak mengakui dalil ini. Para ulama’ mencontohkan hal ini dengan pengumpulan mushaf, pengadaan penjara bagi terpidana, dan lain sebagainya. Dan maslahat mursalah ini memiliki level tiga: dharuriyyat atau yang dikenal dengan menjaga 5 hal pokok, lalu hajiyyat, dan terakhir adalah level tahsiniyyat. Sumber maslahah mursalah yang merupakan salah satu sumber yang diperselisihkan ini

oleh al-Ẓuhaylī sendiri berpendapat lebih berhati-hati dalam mengambil prinsip ini karena memerlukan ketelitian dalam pemahaman dan dan kedalaman dalam istimbath.

***Ketiga: ‘Urf***. Menurut al-Ẓuhaylī adalah apa yang menjadi kebiasaan manusia dan mereka ikuti dari setiap perbuatan yang umum di antara mereka, atau lafaz yang mereka kenal secara umum atas makna khusus bukan dalam pengertian etimologi, dan ketika mendengar kata itu, mereka tidak memahaminya dengan pengertian lain. ‘Urf terbagi menjadi ‘urf qauli/ucapan dan ‘urf fi’ly/perbuatan. Sementara dari segi sahih tidaknya, ‘urf dibagi menjadi ‘urf sahih dan ‘urf fasid. ‘Urf shahih adalah yang sesuai dengan ajaran Islam, tanpa ada unsur penghalalan yang haram, dan pengharaman yang halal. ‘Urf jenis ini dapat dijadikan hujjah. Sementara jenis lainnya adalah ‘urf fasid yang tidak sesuai dengan ajaran Islam, terdapat didalamnya unsur penghalalan yang haram dan pengharaman yang halal, seperti ‘urf pada masyarakat yang bertransaksi dengan riba. ‘Urf seperti ini tidak dapat dijadikan hujjah karena bertentangan dengan syariat.

***Keempat: Syar’u man qoblana/syariat ummat sebelum kita.*** Yang dimaksud *Syar’u man qoblana* adalah hukum-hukum yang Allah syariatkan kepada umat-umat terdahulu melalui para utusan Allah seperti Nabi Musa, Nabi Ibrahim, dan lain sebagainya. Sumber yang keempat ini menyimpan sebuah pertanyaan: apakah kita ummat Islam diberi beban untuk mengikutinya. Untuk diketahui, hukum syariat Nabi terdahulu terdiri dua jenis: hukum-hukum yang tidak disebutkan dalam al-Quran ataupun Sunnah,

serta hukum-hukum yang disebutkan al-Quran ataupun Sunnah. Jenis yang kedua ini meliputi tiga macam, yaitu: kesatu, hukum-hukum yang telah dinasakh (dihapus) oleh syariat Islam, maka hal ini tidak termasuk bagian syariat kita menurut kesepakatan para ulama’. Misalnya, pada syariat terdahulu harta rampasan perang hukumnya adalah haram, namun dalam syariat Islam keharaman itu telah dinasakh. Kedua, hukum-hukum terdahulu yang ditetapkan dalam syariat Islam, maka ini menjadi bagian dari syariat Islam, seperti puasa, Qurban. Ketiga, hukum-hukum ummat terdahulu yang Allah ceritakan dalam Qur’an ataupun Hadis namun tidak ada penetapan ataupun ingkar. Di sinilah yang menjadi perselisihan para ulama’.

***Kelima: Madzhab Shahabat***, yaitu hasil ijtihad dan fatwa yang muncul dari para sahabat Nabi. Di sini para ulama’ sepakat dibolehkan mengambil perkataan shahabat pada hal yang tidak ada ijtihadnya, karena di sini berarti perkataan tersebut bersumber dari Nabi. Sebagai mana terjadi kesepakatan pada ijma’ shahabat secara terang-terangan yang tidak ada pertentangan. Yang menjadi perselisihan di sini adalah madzhab shahabat yang terjadi karena ijtihad, apakah menjadi hujjah?. Al-Ẓuhaylī memandang bahwa madzhab shahabat dapat menjadi penguat dalam berijtihad, tapi tidak dapat menjadi dalil syariat wajib mengamalkannya seperti hanya kitab dan sunnah.

***Keenam: Sadd al-Dzara’i***. Yang dimaksud di sini adalah bahwa sarana menuju kepada sebuah perkara, maka hukum sarana ini sama dengan hukum perkara tersebut. Sehingga sarana kepada hal yang haram hukumnya haram, sarana kepada hal yang wajib

dihukumi wajib. Namun terkait kehujjahan *Sadd al- Dzara’i* mayoritas mengambilnya dan menjadikan salah satu sumber ijtihad, sementara Imam Syafi’iy dan Abu Hanifah menjadikannya hujjah dalam sebagian masalah, dan mengingkarinya dalam masalah yang lain.

***Ketujuh: Istisḥāb***, bermakna menjustifikasi sesuatu yang ada saat ini berdasarkan hukum sebelumnya, hingga ada dalil yang menerangkan perubahan hukum tersebut kepada hukum lain, atau menjadikan hukum yang lama tetap dalam posisinya sebagaimana mestinya sehingga ada dalil yang menunjukkan bahwa hukum tersebut sudah berubah. Jika telah tetap adanya sesuatu lalu ia ragu-ragu ketiadaannya, maka di sini kita menghukumi bahwa sesuatu itu masih ada. Begitu juga sebaliknya. Dalam masalah muamalah, misalnya sebuah akad yang tidak ada *naṣ* tentang hukumnya maka di sini dihukumi mubah, karena pada dasarnya segala sesuatu itu dihukumi mubah. Para ulama mengatakan bahwa istishab digunakan jika tidak ada dalil lainnya, sehingga istishab menjadi pola terakhir untuk menjadi dalil dalam berfatwa. Sementara tentang kehujjahannya, Hanafiyyah mengatakan bahwa *istisḥāb* adalah hujjah untuk menafikan, bukan untuk menetapkan. Sementara jumhur mengatakan bahwa *istisḥāb* adalah hujjah secara mutlak, baik untuk menafikan atau menetapkan. Terdapat kaidah-kaidah fiqih yang berdasarkan *istisḥāb*, dapat dilihat lebih lanjut pada sumber usul fiqih dan kaidah fiqih.

1. **Landasan Filosofis Konsep *Ḥifẓ al-dīn* Wahbah al-Ẓuhaylī**

Sebelum membahas lebih lanjut bagaimana pendapat Wahbah al-Ẓuhaylī tentang formulasi *Ḥifẓ al-dīn* , harus difahami bahwa konsep *Ḥifẓ al-dīn* menurut al-Ẓuhaylī diambil dari pemahaman atas pemikiran al-Ẓuhaylī terkait *al-dīn* (agama) yang terdapat dalam ayat “*la ikraha fi al-din*” dan ayat-ayat terkait dengan konsep kebebasan beragama dalam tafsir al-Wajiz, al-Wasith, al-Munir dan bukunya tentang “*al-Hurriyah fi al-‘ālam*.” Wahbah al-Ẓuhaylī berpendapat bahwa *al-huriyyah fi al-din* (kebebasan beragama) merupakan salah satu bagian dari *al- hurriyyah fi al-alam* (kebebasan di dunia).

Dalam bukunya “*al-hurriyah fi al-‘ālam,*” al- Ẓuhaylī menjelaskan bahwa “*al-huriyyah al- diniyyah*” (kebebasan beragama) sebagai bagian dari *al-huriyyah fi al-‘alam*. Adapun *al-huriyyah* (kebebasan) secara epistemologi harus difahami secara sistematis: Pertama, kebebasan beragama merupakan bagian dari hak asasi manusia yang sudah ditetapkan dalam Islam dan perundang-undangan. Kedua, dalam prakteknya, kebebasan beragama dalam konteks bernegara bergantung pada ketentuan negera.

Menurut al-Ẓuhaylī, kebebasan beragama merupakan bagian dari hak asasi manusia yang diberikan Allah. Hak beragama merupakan bagian dari hak asasi hak yang dimiliki manusia, melekat dengan sendirinya sejak lahir dan dengannya manusia memiliki kebebasan dalam menentukan hak-hak sipil dan politinya.

Asas kebebasan menurut al-Ẓuhaylī merupakan hak Tuhan yang diberikan kepada manusia sebagai hak independen bagi hambanya. Hak kebebasan merupakan hak setiap manusia secara sama rata sebagai pemberian Tuhan selamanya. Hak kebebasan ini tidak diperoleh manusia karena kekuatan, kekuasaan undang-undang atau adat apapun.106

Dalam bahasa agama, istilah kebebasan adalah buah, kebebasan manusia dari semua warna ikatan dan kehambaan pada selain Allah yang mengadakan wujud manusia atas dasar kemuliaan manusia. Kebebasan tidak hanya hak, tetapi juga kewajiban yang diwajibkan Allah atas setiap hambanya di muka bumi. Adapun dasar hukum yang digunakan adalah QS al-Isra ayat 70 sebagai berikut:

# ط ِ’ي َب ’ـت

**’من ٱل**

# َز `قنَ ’ـهم و َر

**`ح ِر وٱ`ل َب**

# ٱ`ل َب ِ ’ر فى

**`م ه**

# َم`لنَ ’ـ وح

**ءا َد َم**

# هر `منَا َب ِنى ك

**ولَقَ `د**

# ضيلً (٠٧)

**`قنَا تَ `ف خ َل**

# هم `ن ’م

**˙ٍر ڪ ِثي**

# ’ى علَ

**ه `م**

# ’ـ ض`لنَ

**و َف**

Artinya: Dan sungguh, Kami telah memuliakan anak cucu Adam, dan Kami angkut mereka di darat dan di laut, dan Kami beri mereka rezeki dari yang baik-baik dan Kami lebihkan mereka di atas banyak makhluk yang Kami ciptakan dengan kelebihan yang sempurna.

Pokok kebebasan adalah percaya kepada Allah dan menyerahkan kepada-Nya wujud, perasaan hati, serta berbagai kegiatan. (h.7) ketentuan ini sebagaimana QS Ali Imran: 19

106 Al-Ẓuhaylī, *Ḥaqq Al-Ḥurriyyah Fi Al-‘Ālam*, 17.

# ْع ِد ما

**م ² ْن**

# ب هال

**ا˚ ْوت˚وا ا ْل ِك ’ت ن**

# ِذ ْي ف اله

**ختَلَ**

# و َما ا

**َل ˚م ۗ س**

# َِّللا ا ْ ِال

**َد ع ْن**

# اِن ال ِ’د ْين

**ساب**

# ˚ع ا ْل ِح س ِر ْي

**ََّللا**

# ِان ف

**َِّللا**

# ْر ِب ’ا ’يت ْكف˚

**ه ْم ۗ َو َم ْن**

# َن ْي

**ْغ ًي ²ا**

# ِع ْل ˚م ˚م ا ْل

**ج ˜اء**

Artinya: Sesungguhnya agama di sisi Allah ialah Islam. Tidaklah berselisih orang-orang yang telah diberi Kitab kecuali setelah mereka memperoleh ilmu, karena kedengkian di antara mereka. Barangsiapa ingkar terhadap ayat-ayat Allah, maka sungguh, Allah sangat cepat perhitungan- Nya.

Dengan ayat tersebut difahami bahwa kepatuhan manusia hanya kepada Allah semata. Sedangkan manusia hanya seorang hamba yang mengabdi kepada Allah sebagai Tuhan yang satu. Kebebasan manusia bermula dari taklid buta dan ketundukan pada Allah dengan melepaskan pemikiran, akal, harga diri, agama, kepercayaan dan tindakannya. Adapun kehormatan manusia adalah membuat hak asasi yang membedakan dari mahluk-mahluk lain. sehingga adtervensi Tuhan terhadap kehormatan manusia memjadikan manusia sebagai khalifah di bumi sejak permulaan penciptaan.107

Secara filosofis, kebebasan manusia dalam melaksanakan tugas yang diberikan oleh Allah kepada manusia merupakan amanat dan sebagai bukti bahwa manusia diberi kemuliaan dengan amanat yang dipikulnya. Manusia yang menjalankan tanggung jawab atas kewajibannya maka manusia tersebut menjadi agung dan mulia. Sebaliknya manusia yang tidak menjalankan amanat dan kewajibannya, maka ia menjadi hina, kehormatannya menjadi hilang dan

keberadaannnya seperti tidak ada. Kemuliaan manusia yang diberi amanat berupa memikul kewajiban dijelaskan dalam QS. Al-Ahzab ayat 72

# ح ِم ْل َن َها

**اَ ْن هي ن**

# فاَ َب ْي

**ض وا ْل ِج َبا ِل**

# وا ْالَ ْر ت

**’م ’و س**

# علَى ال

**ضنَا ا ْالَ َمانَةَ**

# َر ع

**اِنها**

# جه ْو ً اال

**ْو ًما ظل˚**

**كان**

# ˚ن اِنه ˚ه سا ۗ

**وح َملَ َها ا ْ ِال ْن**

# م ْن َها

**شفَ ْقن**

**واَ**

Artinya: Sesungguhnya Kami telah menawarkan amanat kepada langit, bumi dan gunung-gunung; tetapi semuanya enggan untuk memikul amanat itu dan mereka khawatir tidak akan melaksanakannya (berat), lalu dipikullah amanat itu oleh manusia. Sungguh, manusia itu sangat zalim dan sangat bodoh” (QS. Al- Ahzab: 72)

Menurut Al-Ẓuhaylī , hak-hak asasi manusia yang menempel pada manusia dan merupakan pemberian Allah adalah bersifat daruri untuk keberlangsungan hidup manusia dan tidak boleh ada seorangpun yang membatasinya kecuali dalam batas yang wajar. Dengan adanya pengakuan dan penghormatan kepada hak asasi manusia, maka menjadi dasar adanya kebebasan, keadilan dan kenyamanan hidup di dunia. Dengan demikian secara filosofis adanya kebebasan adalah karena adanya tujuan kemuliaan manusia dan kemuliaan manusia adalah hak kehidupan.108

Oleh karenanya, Wahbah al-Ẓuhaylī menegaskan bahwa kebebasan beragama merupakan dasar dari syariat disamping hak untuk hidup di samping

penghormatan atas jiwa, akal, harta dan tempat tinggal.109

**Kedua,** dalam konteks bernegara, kebebasan manusia, termasuk kebebasan beragama dibatasi aturan yang digunakan dalam Negara tersebut, undang-undang atau aturan-aturan yang dianggap wajar untuk kepentingan ketertiban umum dan kemaslahatan manusia. Dengan kata lain kebebasan beragama dibatasi oleh asas tidak melewati kemaslahatan umum.110 Dengan demikian, kebebasan beragama dalam konteks bernegara merupakan kebebasan politik yang meliputi kebebasan beraqidah dan kebebasan beribadah.

# Pendapat Wahbah Al Zuhayli tentang Kebebasan Beragama

Sebelum menjelaskan tentang kebebasan beragama, penting diketahui epistemologi kebebasan dalam Islam termasuk kebebasan beragama. Beberapa prinsip tentang kebebasan sebagaimana dijelaskan Wahbah al-Ẓuhaylī adalah sebagai berikut:111

* 1. kebebasan merupakan salah satu hak asasi masyarakat sebagaimana kebebasan individu. Islam pada dasarnya menghormati kebebasan jiwa dari diri manusia, tanpa memandang apakah muslim atau bukan. Hal ini sebagaimana peristiwa ketika Rasulullah SAW berhenti, di saat ada iring- iringan jenazah orang Yahudilewat, ketika

109 Al-Ẓuhaylī, 83.

110 Al-Ẓuhaylī, 73.

sahabat menayakan hal tersebut, Rasul berkata,

*bukankah dia seorang manusia*.”

* 1. Kebebasan dalam Islam merupakan sumber atau asal yang kemudian berkembang dan mengalir ke seluruh aspek kehidupan
  2. kebebasan dalam Islam mempunyai batasan tertentu. Bukanlah kebebasan mutlak tanpa batas, melainkan kebebasan nisbi yang dibatasi kebebasan orang lain, sehingga tidak terjadi gejolak yang bertentangan dan tidak merugikan kepentingan orang lain dan kepentingan umum yang lebih luas.
  3. kebebasan sudah ada sejak lama selama umur manusia dan akan senantiasa berlaku setiap waktu dan tempat.
  4. Kebebasan sebenarnya merupakan wahana pembebasan. Sesungguhnya watak manusia, yakni sikap tolong menolong tidak bisa tumbuh kecuali di bawah naungan kebebasan.
  5. Kebebasan merupakan salah satu pondasi dalam sistem hukum Islam yang meliputi keadilan, persamaan, asas musyawarah, tanggung jawab sosial, oposisi yang konstryktif dan kritik diri (otokratif);
  6. Sejak permulaan lahirnya, Islam telah meletakkan dasar-dasar pengakuan atas hak-hak kemanusiaan serta kehormatannya, dan semuanya hanya akan terealisasi dengan adanya kebebasan.
  7. Selain itu, kebebasan bersumber dari akal (keseimbangan dan kemurnian akal) yaitu keadilan dan persamaan derajat. Bahkan dakwah islam pun berlandaskan atas dasar petunjuk akal sehat yang berupa; a). penegasan wujud dan keesaan Allah SWT; b). iman kepada Malaikat

dan Rasul-Nya; c). Kitab-kitab-Nya; d). kehendak dan takdir-Nya.

* 1. Kebebasan sudah diatur dalam Islam, namun kebebasan dalam Islam itu terbatas, dan batasannya adalah kemaslahatan umum. Walaupun sudah jelas bahwa kebebasan merupakan karakteristik agama Islam, namun kebebasan tersebut dibatasi untuk tidak dijadikan ajang kebebasan menuduh dan memfitnah orang lain tanpa dasar bukti yang nyata.
  2. Dalam Islam kebebasan dijalankan secara seimbang. Islam memberikan kebebasan terhadap semua individu dengan segala kelebihannya, sebagaimana Islam juga telah memberikan persamaan derajat di antara sesama umat manusia. Namun demikian kebebasan tersebut tidak dibiarkan tanpa kendali, melainkan diatur dengan meletakkan dasar-dasar keseimbangan secara proporsional. Yakni keseimbangan antara kehendak individu dan kehendak masyarakat, sehingga tidak terjadi tumpang tindih kepentingan. Masyarakat tidak akan mengenyampingkan kepentingan personal, menghilangkan kehendak pribadi serta eksistensinya, melainkan masyarakat akan menjadikan kehendak pribadi agar bisa mendatangkan manfaat bagi masyarakat luas dengan ruh agama dan kekeluargaan. Dari sinilah kenapa hak-hak individu dibatasi dengan hak-hak masyarakat.

Dengan demikian Islam mengakui hak kepemilikan seseorang, maka hak tersebut mempunyai fungsi sosial, yakni demi terwujudnya kebaikan dan kemaslahatan umat,

terwujudnya solidaritas antara individu dan kelompok serta antara kelompok dan individu yang wajib ditaati oleh masing-masing pihak.

Tidak ada individu yang tersebas dari tanggung jawab sosial, karena individu merupakan “penggembala” serta pemimpin yang memiliki tanggung jawab atas apa yang dipimpinnya. Sebagaimana sabda Rasulullah: “*kullukum rā’in wa kullukum masūlun ‘an raiyyatih*” (kalian semua adalah pemimpin dan kalian semua bertanggungjawab atas apa yang dipimpinnya).*”*

Kerja sama dan sikap tolong menolong antarsesama merupakan sebuah kewajiban yang bertujuan untuk menciptakan kemaslahatan kolektif sebagaimana ayat al Maidah: 2 *“wa ta’āwanū ‘alā al-birri wa al-taqwā wa lā ta’āwanū ‘alā al-itsmi wa al-‘udwān*.” (dan tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebaikan dan takwa, dan janganlah tolong menolong dalam berbuat dosa dan pelanggaran. Dan bertakwalah kamu kepada Allah, sesuangguhnya Allah amat berat siksa-Nya).

Beberapa prisip yang harus termuat dalam kebebasan tersebut menjadi dasar dalam menentukan prinsip kebebasan beragama. Sehingga dengan prinsip-prinsip tersebut, kebebasan beragama memiliki batasan yang berupa kemaslahatan umat dan disertai dengan tanggung jawab. Dengan demikian terjadi sinergi antara kebebasan pribadi dan masyarakat.

Menurut Al-Ẓuhaylī, Islam sangat menjunjung tinggi kebebasan beragama karena sebagaimana ayat

Q.S. al-Baqarah 256 “*la ikraha fi al-Din.*”

# غ ْوت

**بالطا**

# ْكف˚ ْر

**ف َم ْن**

# يِ ۚ

**ا ْلغَ من**

# ˚د ش

**ُّر ال**

# َب هين ته

**ْد ق**

# ال ِ’د ْي ۗ ِن فى

**َرا َه ْك**

# ˜ال

**س ِم ْي ٌع**

# َّللا˚

**َها ۗ َو**

# صا َم

**ا ْن ِف ال**

# ِة ا ْل ˚و ْث ’قى ا ْلع˚ ْر َو

**س َك**

# ستَ ْم

**َق ِد ا ف**

# ِّلل

**وي˚ ْؤ ِم ² ْن ِبا**

# َع ِل ْي ٌم

Artinya: Tidak ada paksaan dalam (menganut) agama (Islam), sesungguhnya telah jelas (perbedaan) antara jalan yang benar dengan jalan yang sesat. Barang siapa ingkar kepada Tagut dan beriman kepada Allah, maka sungguh, dia telah berpegang (teguh) pada tali yang sangat kuat yang tidak akan putus. Allah Maha Mendengar, Maha Mengetahui.

Dengan ayat tersebut difahami bahwa tidak ada paksaan bagi seseorang untuk memeluk agama Islam.” Pemaksaan untuk memeluk agama dilarang dalam Islam. Menurut al-Ẓuhaylī , seseorang boleh beragama atau bahkan tidak beragama sekalipun karena itu adalah masalah hati.112 Namun seseorang yang telah memilih Islam sebagai agama harus taat pada agamanya dan tidak mempermainkan agamanya. Ketika seseorang keluar dari agama Islam, maka hukuman di dunia dengan pemberian sanksi apabila mengganggu secara politik.113 Namun dalam konteks agama, al-Qur’an menjanjikan balasan atas perbuatannya di akhirat nanti.

112 Al-Ẓuhaylī, 72.

113 Al-Ẓuhaylī, 156.

Dengan ayat tersebut sebenarnya Islamlah yang lebih dahulu menekankan pada hak asasi manusia dalam konteks kebebasan memilih agama, bukan kebebasan keluar dari agama. Kebebasan beragama merupakan dasar dari syariat disamping hak untuk hidup dan penghormatan atas jiwa, akal, harta dan tempat tinggal.114 Kebebasan beragama dibatasi oleh asas tidak melewati kemaslahatan umum.115

Islam merupakan pionir atas kebebasan berkeyakinan.116 Kebebasan beragama dalam konteks bernegara merupakan kebebasan politik yang meliputi kebebasan beragama dan kebebasan menjalankan ritual beragama. Dengan ayat tersebut sebenarnya Islamlah yang lebih dahulu menekankan pada hak asasi manusia dalam konteks kebebasan memilih agama, bukan kebebasan keluar dari agama.

Adapun dalam masalah kebebasan beragama sebagi bagian dari kebebasan individu yang sifatnya manusiawi, dijelaskan Al-Ẓuhaylī , bahwa kebebasan beragama terbagi menjadi dua yaitu kebebasan berakidah dan kebebasan beribadah.117

1. Kebebasan berakidah adalah “kebebasan seseorang untuk memutuskan sendiri dalam memeluk suatu keyakinan atau agama, atau bahkan untuk tidak meyakini suatu agama apapun, karena hal tersebut merupakan pilihan hati.”
2. Sedangkan kebebasan beribadah adalah kebebasan individu dalam menjalankan ibadah dan melakukan

114 Al-Ẓuhaylī, 72.

115 Al-Ẓuhaylī, 73.

116 Al-Ẓuhaylī, 138.

117 Al-Ẓuhaylī, 72–73.

acara ritual keagamaan. Kebebasan mengekspresikan setiap keyakinan muncul dalam setiap jiwa manusia, yang berarti juga memuat akan adanya kebebasan untuk tidak mengekspresikan keyakinannya dalam bentuk ekspresi ritual keagamaan. Tetapi bagaimanapun ketika pelaksanaan ritual keagamaan dilakukan di luar tempat tinggalnya, merupakan suatu yang serius, sehingga perlu adanya pengawasan dalam aturan dan batasan-batasan dari negara demi kemaslahatan umum.

Adapun cara menjaga kebebasan bergama menurut Wahbah dilakukan dengan: 1) Mewajibkan manusia menghormati hak orang lain dalam memilih keyakinan dan dilarang melakukan pemaksaan orang lain untuk merubah keyakinan; 2) Mewajibkan pemilik keyakinan menjaga keyakinannya dan membelanya.118

Wahbah juga menjelaskan Unsur-unsur kebebasan beragama119 terdiri dari : 1) Berfikir dengan bebas tanpa taklid (pada manusia); 2) Larangan memaksa keyakinan tertentu; 3) Bebas melakukan sesuatu yang sesuai dengan agamanya dan melaksanakan amaliyah sesuai symbol-symbol keagamaannya.

Dalam Islam, kebebasan memilih agama sifatnya relatif, artinya kebebasan terjadi ketika seseorang belum yakin pada agama (Islam), namun ketika seseorang sudah memilih agama Islam, maka ia harus memiliki tanggung jawab terhadap agama yang

118 Al-Ẓuhaylī, 138–39.

119 Al-Ẓuhaylī, 139.

dipilihnya dan tidak mempermainkannya. Ia harus taat menjalankan agamanya, dan tidak ada kebebasan untuk keluar masuk agama Islam. Dengan demikian kebebasan beragama tidak berarti bebas keluar atau masuk suatu agama (Islam), karena tindakan tersebut justru bertentangan dengan asas kebebasan beragama.

Oleh karenanya ketika seseorang murtad menurut al-Qur’an mendapatkan balasan yang setimpal di akherat nanti. Tetapi dalam konteks Negara, maka sanksi terhadapnya sesuai dengan aturan yang berlaku pada suatu Negara. Adapun batasannya dikenakan sanksi dan tidaknya adalah tergantung pada ketentuan mengganggu ketertiban dan kemaslahatan umat yang sifatnya sangat ditentukan oleh politik yang berlaku. Hal ini karena pelanggaran terhadap aturan negera merupakan kejahatan besar yang harus dikenai hukuman.120

Menurut Al-Ẓuhaylī , penghukuman kepada orang murtad secara historis disebabkan oleh adanya orang Yahudi yang suka mempermainkan agama.121 hal ini sebagaimana dikisahkan dalam Al-Qur’an QS. Ali Imran: 72-73:

# ا َمن˚ ْوا

**ا هل ِذ ْين ع َلى**

# ا˚ ْن ِز َل ˜ي

**ا ِمن˚ ْوا ِباله ِذ ب**

# ْن اَ ْه ِل ا ْل ِك ’ت ’م

**˜ا ىفَةٌ ط**

# و َقالَت

**هال**

# ت˚ ْؤ ِمن˚ ْ˜وا و َال

**ْم َي ْر ِجع˚ ْو ۚ َن )72( ه**

# َعله

**ا ِخ َر ˚ه**

# ˚ر ْ˜وا وا ْكف˚

**وجهَ النه َها ِر**

# ما˜

**َل ’مثْ**

# اَ َح ٌد

**ْؤ ’تى**

# اَ ْن

**ا َِّللا**

**َدى**

# ه ’دى

**ا ْل ن**

# ْينَ ˚ك ْم ۗ ْل د

**ِب َع تَ**

# ل َم ْن

**م ْن**

# ۚ ˚ي ْؤ ِت ْي ِه َِّللا

**ض َل ِب َي ِد**

# ا ْلفَ ن

**˚ك ْم ۗ ق˚ ْل ر ِ’ب**

# َد ع ْن

**˚ك ْم ج ْو**

# ح ˜ا

**ا˚ ْو ِت ْيت˚ ْم اَ ْو ي˚**

**ع ِل ْي ٌم** ۚ )73(

# ٌع واس

**َّللا˚**

# ء ۗ َو

**ش ˜ا**

120 Al-Ẓuhaylī, 159–60.

121 Al-Ẓuhaylī, 156–57.

Artinya: Dan segolongan Ahli Kitab berkata (kepada sesamanya), “Berimanlah kamu kepada apa yang diturunkan kepada orang-orang beriman pada awal siang dan ingkarilah di akhirnya, agar mereka kembali (kepada kekafiran). Dan janganlah kamu percaya selain kepada orang yang mengikuti agamamu.” Katakanlah (Muhammad), “Sesungguhnya petunjuk itu hanyalah petunjuk Allah. (Janganlah kamu percaya) bahwa seseorang akan diberi seperti apa yang diberikan kepada kamu, atau bahwa mereka akan menyanggah kamu di hadapan Tuhanmu.” Katakanlah (Muhammad), “Sesungguhnya karunia itu di tangan Allah, Dia memberikannya kepada siapa yang Dia kehendaki. Allah Mahaluas, Maha Mengetahui.”

Sebab turunnya ayat ini sebagaimana riwayat Ibnu Abbas *Radiyallahu ‘Anhu*: “mari kita beriman kepada apa yang diturunkan Allah kepada Nabi Muhammad dan sahabat-sahabatnya pada pagi hari dan mengingkarinya pada sore hari, agar kita dapat mengaburkan agama mereka, agar mereka berbuat apa yang mereka perbuat, lalu mereka keluar dari agama mereka (murtad).”

Al-Ẓuhaylī bahkan menjelaskan bahwa konsekwensi Islam mengakui adanya kebebasan dalam beragama adalah adanya kebebasan yang sama terhadap non Muslim (Dzimmi) ketika mereka berada di negara Islam. Islam menentukan prinsip dalam berinteksi dengan non muslim sebagaimana pendapat para ulama terdahulu yakni “hak mereka adalah

sebagaimana hak kita dan kewajiban mereka adalah sebagaimana kewajiban kita.”122

1. **Formula *Ḥifẓ al-dīn* Wahbah al-Ẓuhaylī dan Dasar Hukumnya**

Pemikiran al-Ẓuhaylī tentang *ḥifẓ al-dīn* tidak hanya bersumber dari al-Qur’an dan hadith, namun dipengaruhi oleh pemikiran kekinian terkait hak asasi manusia. Hal ini dapat dilihat nampaknya dipengaruhi oleh perkembangan Hak asasi manusia yang terdapat di negara-negara maju.

Hal ini dapat dilihat dalam bukunya “*al-hurriyyah fi al-alam*,” beberapa ayat dan hadits dijadikan rujukan dalam menentukan betapa Islam sangat menjunjung nilai kebebasan yang diberikan Allah kepada manusia dengan cara manusia mampu ketika diberi amanah oleh Allah mengutip QS al-Ahzab ayat 72:

# ح ِم ْلنَ َها

**اَ ْن هي ن**

# فاَ َب ْي

**وا ْل ِج َبا ِل**

# ْالَ ْرض وا

**’م ’وت س**

# علَى ال

**ضنَا ا ْالَ َمانَةَ**

# َر ع

**اِنها**

# جه ْو ً اال

**ْو ًما ظل˚**

**كان**

# نه ˚ه

**ۗ ˚ن سا**

# وح َملَ َها ا ْ ِال ْن

**م ْن َها**

# شفَ ْقن

**واَ**

Artinya: “Sesungguhnya Kami telah menawarkan amanat kepada langit, bumi dan gunung-gunung; tetapi semuanya enggan untuk memikul amanat itu dan mereka khawatir tidak akan melaksanakannya (berat), lalu dipikullah amanat itu oleh manusia. Sungguh, manusia itu sangat zalim dan sangat bodoh.” (QS al-Ahzab: 72)

122 Al-Ẓuhaylī, 84.

Setelah mengutip ayat tersebut, Al-Ẓuhaylī menjelaskan bahwa kebebasan manusia juga terdapat dalam “undang-undang”, serta “teori-teori falsafat” yang mengatakan bahwa manusia memiliki kemuliaan yang ditimbulkan dari hak-hak serta kewajiban- kewajiban dalam hidupnya.123 Begitu pula ketika berbicara tentang kebebasan dan persamaan, Al- Ẓuhaylī menjelaskan bahwa kebebasan dan persamaan merupakan saudara kandung, keduanya berangkat dari dasar kehormatan manusia yang merupakan sumber hak asasi manusia, sehingga wujud kebebasan tidak akan nampak apabila tidak ada persamaan. Undang-undang sipil telah mengakui hak persamaan dan hak kebebasan untuk tujuan yang jelas, yaitu mewujudkan keseimbangan antara maslahat bagi kepentingan individu dan masyarakat.124

Al-Ẓuhaylī juga menjelaskan dasar kebebasan dan hak asasi manusia ditentukan dalam syari’at Islam dan undang-undang. Al-Ẓuhaylī menjelaskan bahwa manusia memiliki hak kebebasan yang sama, karena manusia diberi kemuliaan dan penciptaan yang terbaik oleh Allah. Semua manusia sama kedudukannya, sama-sama memiliki kebebasan, adapun ketundukkan manusia hanya kepada allah semata sebagaimana QS al-Isra ayat 70 “*walaqad karromnā banī Ādam*”

# ط ِ’ي ’بت

**’من ال**

# ْم ه

**ْق ’ن و َر َز**

# ِر ح

**ْل َب وا**

# ا ْل َب ِ ’ر فى

**ْم ه**

# َم ْل ’ن وح

**َد َم ا**

# هر ْمنَا َب ِن ˜ي ك

**ولَقَ ْد**

# ض ْي ًل

**خلَ ْقنَا تَ ْف**

# هم ْن ’م

**ْي ٍر ك ِث**

# ع ’لى

**ْم ه**

# ’ن ض ْل

**و َف**

Artinya: Dan sungguh, Kami telah memuliakan anak cucu Adam, dan Kami angkut mereka di

123 Al-Ẓuhaylī, 17.

124 Al-Ẓuhaylī, 18–19.

darat dan di laut, dan Kami beri mereka rezeki dari yang baik-baik dan Kami lebihkan mereka di atas banyak makhluk yang Kami ciptakan dengan kelebihan yang sempurna.

Disamping ayat tersebut, dijelaskan pula dalam QS at-Tīn ayat 4 “ sebagai berikut:

# سن تَ ْق ِو ْي ٍم

**في اَ ْح**

**سان**

# خلَ ْقنَا ا ْ ِال ْن

**لَقَ ْد**

Artinya: Sungguh, Kami telah menciptakan manusia dalam bentuk yang sebaik-baiknya,

Selanjutnya Al-Ẓuhaylī menjelaskan hak asasi manusia dengan menyitir hadits “suatu saat baginda Nabi berdiri karena ada jenazah yang lewat, Nabi ditegur, Wahai Rasul, itu tadi jenazah orang Yahudi. Nabi menjawab: bukankah ia manusia.”

Disamping ayat al-Qur’an dan hadits tersebut, Al- Ẓuhaylī juga menjelaskan ketentuan kebebasan dan hak-hak asasi manusia juga terdapat dalam perjanjian- perjanjian internasional seperti fakta Amerika Serikat alinea (C) dari pasal 9 item 55 yang menyebutkan “hendaknya dapat tersebar di seluruh dunia penghormatan hak asasi manusia dan beberapa kebebasan yang asasi untuk semua umat serta menjaga hak-hak tersebut dengan sepenuhnya.”125

Adapun dalam masalah kebebasan beragama sebagi bagian dari kebebasan individu yang sifatnya manusiawi, baik mengenai kebebasan berakidah ataupun kebebasan beribadah, Al-Ẓuhaylī mendasarkan pendapatnya pada QS. An-Nahl ayat 125: sebagai berikut:

125 Al-Ẓuhaylī, 23.

# ي هي

**ِت باله**

# ْم ه

**ِد ْل وجا**

# سنَ ِة

**ِة ا ْلح ظ**

# ْل َم ْوع وا

**ْك َم ِة ا ْل ِح**

# ِ’ب َك ر

**ْي ِل س ِب**

# ’لى ع اِ

**ا˚ ْد**

# ˚م ِبا ْل ˚م ْهتَ ِد ْين علَ

**و َو اَ**

# ِل ,ه س ِب ْي

**ضل ع ْن**

# ˚م ِب َم ْن علَ

**ر هب َك ه˚ َو اَ ن**

# ۗ ˚ن س

**اَ ْح**

Artinya: Serulah (manusia) kepada jalan Tuhanmu dengan hikmah dan pengajaran yang baik, dan berdebatlah dengan mereka dengan cara yang baik. Sesungguhnya Tuhanmu, Dialah yang lebih mengetahui siapa yang sesat dari jalan-Nya dan Dialah yang lebih mengetahui siapa yang mendapat petunjuk.

Berdasarkan ayat tersebut, Al-Ẓuhaylī menjelaskan bahwa berdakwah harus dilaksanakan dengan hikmah hingga dasar masuk Islamnya seseorang adalah karena prinsip kebebasan dalam memilih secara suka rela. Oleh karenanya, kebebasan merupakan syarat sah untuk masuk Islam, karenanya sebuah paksaan masuk Islam tidak akan ada gunanya karena tidak tumbuh dari kerelaan hati.126

Al-Ẓuhaylī menjelaskan bahwa ayat-ayat al- Qur’an menjelaskan prinsip kebebasan beragama dalam dua hal, yaitu terdapat ayat-ayat yang menjelaskan larangan pemaksaan untuk memeluk suatu agama dan membela kebebasan beragama.127

**Pertama**, Beberapa ayat yang tidak memperbolehkan adanya pemaksaan untuk memeluk agama adalah:128

1. Berdasarkan QS al-Baqarah ayat 256 “*la ikraha fi al-din.*” Ayat tersebut menjadi dasar bahwa

126 Al-Ẓuhaylī, 137.

127 Al-Ẓuhaylī, 139.

128 Al-Ẓuhaylī, 139–40.

memaksa seseorang untuk beragama sesungguhnya dilarang oleh syara’.129

Sebab turunnya ayat tersebut sebagaimana dijelaskan oleh Ibnu Jarir ath-Thabari dari Ibnu Abbas Radiyallahu anhu, “bahwa seorang laki-laki Anshar dari Bani Salim bin ‘Auf yang dipanggil Al-Hushain, ia memiliki dua anak yang beragama Nasrani, sedangkan ia sendiri beragama Islam. Ia berkata kepada Nabi SAW., “haruskan aku memaksa keduanya, dan sesungguhnya keduanya tidak mau kecuali agama Nasrani? Dalam keadaan ini kemudian Allah menurunkan QS al-Baqarah ayat 256 tersebut.130

1. QS Yunus ayat 99 sebagai berikut:

# س حتٰى

**ت˚ ْك ِر ˚ه ال هنا ت**

# ج ِم ْي ًع ۗا اَ َفاَ ْن

**ْم ه**

# ض كلُّ

**فى ا ْالَ ْر**

# م ْن

**َمن ’ال**

# ولَ ْو ش ˜اء ر ُّب َك

**˚ك ْون˚ ْوا م ْؤ ِم ِن ْين**

Artinya: “Dan jika Tuhanmu menghendaki, tentulah beriman semua orang di bumi seluruhnya. Tetapi apakah kamu (hendak) memaksa manusia agar mereka menjadi orang- orang yang beriman?” (QS. Yunus: 99)

Penegasan terhadap masalah keyakinan akan akidah yang benar sebagaimana dijelaskan dalam QS al-Kahfi ayat 29 sebagai berikut:

129 Al-Ẓuhaylī, 140.

130 al-Alusi. Shihabuddin Mahmud bin Abdullah, *Ruh Al- Ma’ani Fi Tafsir Al-Qur’an* (Dar al-Kutub al-Ilmiah, n.d.), vols. II; 14; Al-Ẓuhaylī, *Ḥaqq Al-Ḥurriyyah Fi Al-‘Ālam*, 146.

# عتَ ْدنَا

**نها˜ اَ**

# َي ْكف˚ ۚ ْر ف ْل

**ش ˜اء**

# و َم ْن

**ْلي˚ ْؤ ِم ْن ف**

# ش ˜اء

**ف َم ْن**

# ˚ك ۗ ْم ر ِ’ب

**م ْن**

# وق˚ ِل ا ْلحق

**كا ْل ˚م ْه ِل**

# ْوا ي˚ َغاث˚ ْوا بِ َم ˜ا ٍء ستَ ِغ ْيث˚

**ْن هي واِ**

# َرا ِدق˚ َه ۗا س

**ِه ْم**

# ن نَا ًر اا اَ َحاط

**للظ ِل ِم ْي**

# م ْرتَفَقًا

**س ˜اءت**

# ˚ب و

**َرا ش**

# س ال

**ج ْو ۗ َه ِبئْ**

# ش ِوى ا ْل ˚و

Artinya: Dan katakanlah (Muhammad), “Kebenaran itu datangnya dari Tuhanmu; barangsiapa menghendaki (beriman) hendaklah dia beriman, dan barangsiapa menghendaki (kafir) biarlah dia kafir.” Sesungguhnya Kami telah menyediakan neraka bagi orang zalim, yang gejolaknya mengepung mereka. Jika mereka meminta pertolongan (minum), mereka akan diberi air seperti besi yang mendidih yang menghanguskan wajah. (Itulah) minuman yang paling buruk dan tempat istirahat yang paling jelek.

Dengan ayat tersebut, sebenarnya tidak perlu menghunus pedang untuk atau memaksa orang untuk beragama, maka barangsiapa yang memilih Islam atau kafir maka ia akan bertanggung jawab atas pilihannya tersebut. Maka barangsiapa angkuh, sombong dan memilih kekafiran sebagai akidah, maka ia akan menempati neraka jahannam, ini merupakan balasan yang didasarkan atas pilihan.131

**Kedua,** Beberapa ayat yang menunjukkan ketetapan **kebebasan beragama132** adalah seperti QS al-Kāfirun ayat 1-6 sebagai berikut:

131 Al-Ẓuhaylī, *Ḥaqq Al-Ḥurriyyah Fi Al-‘Ālam*, 140.

# ما˜

**˚دون ع ’ـ ِب**

# أَنت˚ `م و َ ˜ال

**)٢( ن**

# `عب˚ ˚دو ما تَ

**`ع ˚ب ˚د ˜ال أَ**

# )١( ن

**˚رو ڪ ’ـ ِف**

# ’ـ˜أَ ُّي َہا ٱ`ل `ل

**م` ك˚**

# `عب˚ ˚د (٥) ما˜ أَ

**˚دون ع ’ـ ِب**

# أَنت˚ `م و َال˜

**َبدتُّ `م (٤) ع**

# ˙ ٌد ما عا ِب

**أَنَ ˚ا و َ ˜ال**

# أَ `عب˚ ˚د (٣)

**دين (٦)**

# ِلى و

**دين˚ ˚ك `م**

Katakanlah, “*Hai orang-orang kafir, aku tidak akan menyembah apa yang kamu sembah, dan kamu bukanlah penyembah Ilah yang aku sembah, dan aku tidak pernah menjadi penyembah apa yang kamu sembah, dan kamu tidak pernah (pula) menjadi penyembah Ilah yang aku sembah, untukmulah agamamu dan untukkulah agamaku.”*

Demikian pula QS al-An’am ayat 107 sebagai berikut:

# علَ ْي ِه ْم

**اَ ْنت و َما˜**

# ظ ۚا

**ْي ح ِف**

# علَ ْي ِه ْم

**َع ْل ’ن َك ج**

# َما و

**˚ك ْو ۗا ش َر**

# ما˜ اَ

**˚َّللا**

# ش ˜اء

**ْو ٍل َولَ َو ِك ْي**

“*dan Kami tidak menjadikan kamu pemelihara bagi mereka; dan kamu sekali-kali bukanlah pemelihara bagi mereka*.”

Konsep kebebasan beragama dilakukan juga dengan **ajakan untuk hidup rukun antar agama**.133 Ajakan hidup rukun dilakukan dengan saling bertukar kasih sayang saling cinta dan saling damai sekalipun dengan orang-orang Nasrani, namun Allah juga memerintahkan untuk berhati-hati terhadap orang- orang yang menyulut api permusuhan dan peperangan yakni orang-orang Yahudi musyrik dan para

penyembah berhala. Hal ini sebagaimana disebutkan dalam QS. Al-Maidah ayat 82:

# ِج َدن و َلتَ

**˚ك ْو ۚا ش َر**

# ن اَ

**ِذ ْي واله**

# َد ه ْو

**َمن˚وا ا ْل َي ا**

# ِذ ْين ل’له

**َدا َوةً ع**

# هد النهاس ش

**ن اَ**

# لَتَ ِج َد

**س ْين**

# ’س ْي ق

**ْم ه**

# ْن م

**ِل َك ِباَ هن ذ**

# ص ’رى

**ْ˜وا اِنها قال˚**

# َمن˚وا اله ِذ ْين ا

**ِذ ْين ل’له**

# هدةً م َو

**ْم ه**

# ْق َر َب اَ

**ستَ ْك ِب ˚ر ْون**

# َي ال

**ْم ه**

# واَنه

**ه َبانًا**

# و ˚ر

Artinya: “Pasti akan kamu dapati orang yang paling keras permusuhannya terhadap orang- orang yang beriman, yaitu orang-orang Yahudi dan orang-orang musyrik. Dan pasti akan kamu dapati orang yang paling dekat persahabatannya dengan orang-orang yang beriman ialah orang- orang yang berkata, “Sesungguhnya kami adalah orang Nasrani.” Yang demikian itu karena di antara mereka terdapat para pendeta dan para rahib, (juga) karena mereka tidak menyombongkan diri.”

Lebih lanjut, Al-Ẓuhaylī juga menjelakan bagaimana memahami konsep jihad dalam konteks menjaga kebebasan beragama. Menurutnya jihad yang sesungguhnya bertujuan untuk mengokohkan kebebasan beragama. Jihad bukanlah untuk memaksa agar supaya seseorang masuk ke dalam agama Islam, melainkan untuk membela umat Islam dan melawan segala bentuk pelanggaran.134

Dengan demikian maksud pensyariatan jihad pada awal turunnya ayat adalah untuk berperang melawan orang musyrik Arab, setelah umat Islam bersabar

terhadap siksaan mereka selama 15 abad.135 Hal ini sebagaimana QS al-Hajj ayat 39-40:

# قَ ِدي ٌر

**ه `م**

# ِر نَص

**’ى علَ**

# َّلل ٱ

**و ِإن**

# ظ ِل ˚مواْ ۚۚ

**ه `م**

# ِبأَنه

**’ـتَل˚ون ي˚قَ**

# ِذين لله

**أ˚ ِذن**

# ّلل˚ ۗۚ

**ر ُّب َنا ٱ**

# َيق˚ول˚واْ أَن

**ٍق ِإ ه ˜ال ح**

# غَ `ي ِر

**د َي ’ـ ِرهم من**

# جواْ

**`خ ِر أ˚**

# (٩٣) ٱله ِذين

**َوٲ ˙ ٌت وصلَ**

# ˙ ٌع و ِب َي

**ِم ˚ع ص َوٲ**

# َم `ت ه ِ’د

**˙ض هل**

# `ع َب

**˚ہم ض**

# س `ع

**ٱلنها**

# ِّلل

**˚ع ٱ د `ف**

# ولَ `و َال

**˚ر ˚هۥ˜ ۗۚ ن ص**

# من ن

**ّلل˚**

# َرن ٱ ص

**َين ولَ**

# ڪ ِثي ˙ ًرا ۗۚ

**ّللِ**

# س ˚م ٱ

**َہا ٱ في**

# ˚ر ڪ

**˚د ي˚ `ذ س ’ـ ِج**

# و َم

**ٱ َّلل َلقَ ِوى ع ِزي ٌز (٠٤)**

Artinya: Diizinkan (berperang) kepada orang- orang yang diperangi, karena sesungguhnya mereka dizalimi. Dan sung-guh, Allah Mahakuasa menolong mereka itu (39) (yaitu) orang-orang yang diusir dari kampung halamannya tanpa alasan yang benar, hanya karena mereka berkata, “Tuhan kami ialah Allah.” Seandainya Allah tidak menolak (keganasan) sebagian manusia dengan sebagian yang lain, tentu telah dirobohkan biara- biara Nasrani, gereja-gereja, rumah-rumah ibadah orang Yahudi dan masjid-masjid, yang di dalamnya banyak disebut nama Allah. Allah pasti akan menolong orang yang menolong (agama)- Nya. Sungguh, Allah Mahakuat, Mahaperkasa.“ (al-Hajj: 39-40)

Namun demikian ketika orang-orang musyrik tersebut sudah condong pada perdamaian, maka mereka dilarang untuk dibunuh. Hal ini sebagaimana QS al-Anfal ayat 63:).

# ا ْل َع ِل ْي ˚م س ِم ْي ˚ع

**˚ه ه˚ َو ال َِّللا ۗاِنه**

# علَى

**وتَ َو هك ْل**

# ل َها

**فاجنَح**

# ْل ِم س

**ْوا لل ح**

**جنَ**

# و ِا ْن

Artinya: Tetapi jika mereka condong kepada perdamaian, maka terimalah dan bertawakallah kepada Allah. Sungguh, Dia Maha Mendengar, Maha Mengetahui. “ (QS. Al-Anfal: 61

Adapun perintah untuk membunuh orang musyrik pada abad ke 9 Hijriyah adalah karena mereka (orang musyrik) bergabung dengan orang Arab Quraisy dalam memerangi umat Islam.136 Hal ini sebagaimana QS at-Taubah ayat 36:

# ا ْل ˚مته ِق ْين م َع

**ََّللا**

# ْ˜وا اَ هن علَ ˚م

**هفةً ۗ َوا ك˜ا**

# ي˚ َقا ِت ˚ل ْو َن ˚ك ْم ك َما

**˜ا هفةً ك**

# ش ِر ِك ْين

**و َقا ِتل˚وا ا ْل ˚م**

Artinya: dan perangilah kaum musyrikin semuanya sebagaimana mereka pun memerangi kamu semuanya. Dan ketahuilah bahwa Allah beserta orang-orang yang takwa. “(QS at-Taubah: 36)

Begitu pula ketika Allah memerintahkan untuk memerangi bangsa-bangsa non Arab seperti Persia dan Romawi adalah karena mereka memerangi umat Islam dan mengumpulkan bala tentara mereka di perbatasan (daerah) umat Islam. Mereka memprovokasi sebagian dan mulai melanggar berbagai perjanjian yang disepakati bersama umat Islam, seperti orang-orang Yahudi yang berada di daerah Hijaz yang bergabung dengan pasukan musyrikin Arab dalam memerangi umat Islam.137 Hal ini sebagaimana terdapat dalam QS at-Taubah ayat 29:

# َّللا˚

**َم ح هر**

# ن ما

**˚م ْو ح ِ ’ر**

# َال ي˚ و

**ا ْل َي ْو ِم ا ْ ’ال ِخ ِر**

# َال و

**ِّلل**

# ن ِبا

**ْؤ ِمن˚ ْو**

# ن ال

**َقا ِتل˚وا اله ِذ ْي**

# طوا

**حتٰى ي˚ ْع**

# ا˚ ْوت˚وا ا ْل ِك ’تب

**من اله ِذ ْين**

# ح ِق

**ْل ا**

# د ْين

**ِد ْين˚ ْون**

# َال و

**ْول˚ ˚ه س**

# و َر

**صاغ ˚ر ْون**

# ْم وه˚

**ع ْن ٍد**

# ا ْل ِج ْز َيةَ

Artinya: Perangilah orang-orang yang tidak beriman kepada Allah dan hari kemudian, mereka yang tidak mengharamkan apa yang telah diharamkan Allah dan Rasul-Nya dan mereka yang tidak beragama dengan agama yang benar (agama Allah), (yaitu orang-orang) yang telah diberikan Kitab, hingga mereka membayar jizyah (pajak) dengan patuh sedang mereka dalam keadaan tunduk.(QS at Taubah: 29).

Adapun hadits Nabi yang berbunyi “Aku perintahkan mereka untuk memerangi manusia hingga mereka mengatakan “Tiada Tuhan selain Allah”, jika mereka mengatakannya, maka jagalah dariku darah dan hartanya,” menurut Al-Ẓuhaylī bukan manusia secara umum, tetapi orang-orang musyrik Arab yang menyembah patung dan berhala.138

Akan tetapi ketika orang non muslim tidak melakukan peperangan atau permusuhan terhadap Islam, maka menurut Al-Ẓuhaylī , harus diberlakukan prinsip persamaan perlakuan yang sama baik kepada muslim ataupun non muslim.139 Al-Ẓuhaylī menyitir beberapa hadits diantaranya berdasarkan perkataan Imam Ali Radiyallahu ‘Anhu, “*mereka membayar upeti agar supaya harta mereka sebagaimana harta kita dan darah mereka adalah sebagaimana darah kita.*”

Disamping itu Al-Ẓuhaylī juga mengambil beberapa hadits lain diantaranya140 hadits yang dikeluarkan Abu Dawud al-Baihaqi dari Nabi Sallalhu ‘alaihi wasallam bersabda:

# أال من ظلم معاهداً أو انتقصه أو كلفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئاً

**بغير طيب نفسه فأنا خصمه يوم القيامة**

Beliau juga bersabda “*barang siapa yang menyakiti Dzimmi (non muslim yang sudah menjadi tanggungan orang Islam), maka aku menjadi musuhnya, dan barang siap yang musuhnya adalah aku, maka aku akan memusuhinya di hari kiamat nanti*.”

# من آذى ذميا فأنا خصمه، ومن كنت خصمه خصمته يوم القيامة

Dengan demikian, menurut Al-Ẓuhaylī , sesungguhnya dalam Islam peperangan bersifat politik, karena seandainya peperangan itu ajaran yang dianjurkan agama, tentu berlawanan dengan ajaran kebebasan dalam agama. Oleh karenanya memerangi pembangkang zakat, memerangi kaum Khawarij dan sanksi terhadap orang murtad adalah berbau politik.141

Kasus memerangi pembangkang zakat pada masa khalifah Abu Bakar, dalam konteks zaman tersebut, bukan hanya sekedar sebagaimana ketentuan syar’i sebagaimana terdapat dalam QS at-Taubah ayat 103:

# ص ’لوتَ َك

**ِه ْۗم اِن ع َل ْي**

# ِ’ل ص

**َز ِ’ك ْي ِه ْم بِ َها و وت˚**

# ِ’ه ˚ر ْم ط

**َد َقةً ت˚ ص**

# م ْن اَ ْم َوا ِل ِه ْم

**خ ْذ**

# ع ِل ْي ٌم

**ْي ٌع س ِم**

# َّللا˚

**ْۗم و ه**

# له ن

**س َك**

Artinya: Ambillah zakat dari harta mereka, guna membersihkan dan menyucikan mereka, dan berdoalah untuk mereka. Sesungguhnya doamu itu (menumbuhkan) ketenteraman jiwa bagi mereka. Allah Maha Mendengar, Maha Mengetahui. (QS at-Taubah ayat 103).

Lebih jauh dari itu alasannya adalah karena Islam merupakan agama dan negara, dan zakat adalah sarana untuk mewujudkan tanggung jawab sosial dan ketenangan serta membatasi kekuasaan Islam, oleh karenanya ketika mereka tidak mau membayar zakat akan membahayakan Islam, meminggirkan Islam, disamping karena mereka melampaui batas yang telah diberikan kepada mereka untuk melaksanakan kebebasan politik.142

Begitu pula ketika Ali bin Abi Thalib memerangi kaum Khawarij, bukan hanya karena penolakan mereka dalam menerima keputusan tahkim yang dilakukan oleh Ali RA dan Muawiyah, akan tetapi karena penolakan kaum khawarij terhadap perintah pemimpinnya yaitu Ali bin Abi Thalib. Sehingga memerangi khawarij adalah sebuah upaya memberi sanksi kejahatan mereka yang mengganggu stabilitas politik.143

Demikian pula dalam hal memerangi orang murtad pada masa tersebut adalah karena alasan politik. Murtad atau keluar dari agama Islam dianggap melecehkan agama, menantang untuk perang, memperburuk negara Islam, melecehkan kesucian agama serta mempermainkan aturan agama. jika

permasalahannya semacam itu, maka negara Islam berhak dan berkewajiban memberi sanksi untuk menghindari terjadinya peristiwa yang membahayakan sistem Islam dan kesakralan Islam.144

Oleh karenanya sanksi bagi orang murtad dijelaskan al-Qur’an dengan balasan yang sangat pedih.145 Sebagaimana digambarkan dalam QS al- Baqarah ayat 217:

# ه ْم فى

**َمال˚ ع**

# طت اَ

**ِب ح**

# ˜’ل ى َك فا˚و

**ِف ٌر كا**

# ˚مت وه˚ َو ف َي

**˚ك ْم ع ْن د ْي ِن ,ه م ْن**

# ْرتَ ِد ْد

**و َم ْن**

# خ ِل ˚د ْون

**ف ْي َها**

# النها ِۚر ه˚ ْم ب

**˜’ل ى َك اَص ’ح و ˚او**

# وا ْ ’ال ِخ َر ِة ۚ

**ال ُّد ْن َيا**

“*Barang siapa yang murtad di antara kamu dari agamanya, lalu dia mati dalam kekafirannya, maka mereka itulah yang sia-sia amalannya di dunia dan di akhirat, dan mereka itulah penghuni neraka, mereka kekal di dalamnya.”* (al-Baqarah: 217).

Demikian pula digambarkan dalam QS. Muhammad ayat 25: “

# س هو َل

**’طن ش ْي**

# َدى ال ه

**ا ْل ه ˚م**

# ما تَ َب هين

**’م ² ْن َب ْع ِد**

# ْم ه

**اَ ْد َبا ِر ع ˜’لى**

# ن ا ْرتَ ُّد ْوا

**اِن اله ِذ ْي**

# ه ْم

**واَ ْم ’لى لَ**

# لَه ْۗم

Artinya: Sesungguhnya orang-orang yang berbalik (kepada kekafiran) setelah petunjuk itu jelas bagi mereka, setanlah yang merayu mereka dan memanjangkan angan-angan mereka.(QS. Muhammad: 25)

Namun demikian jika mereka bertaubat, maka akan diampuni Allah sebagaiman penjelasan QS. At- Taubah ayat 5 sebagai berikut:

# غف˚ ْو ٌر

**ََّللا ن**

# ه ْۗم

**ْيلَ س ِب**

# فخلُّ ْوا

**ال هز ’كوةَ و ’اتَ ˚وا**

# ص ’لوةَ

**َقا ˚موا ال واَ**

# َف ِا ْن تَاب˚ ْوا

**ر ِح ْي ٌم**

Artinya: Jika mereka bertobat dan melaksanakan salat serta menunaikan zakat, maka berilah kebebasan kepada mereka. Sungguh, Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang. (QS. At-Taubah: 5).

Sanksi bagi orang murtad juga digambarkan dalam sebuah hadits فاقتلوه دينه بدَّل من (barangsiapa mengganti agama, maka bunuhlah ia). ”146

Menurut Ulama Hanafiyah sebagaimana dijelaskan Al-Ẓuhaylī , bahwa membunuh orang murtad merupakan ta’zir yang dibolehkan bagi imam untuk mengampuninya dan bukan merupakan bentuk had (hukuman) yang tidak bisa bisa digugurkan atau diampuni. Namun demikian mayoritas ulama berpendapat bahwa had terhadap orang murtad harus dilaksanakan.147

Menurut Al-Ẓuhaylī , mengadili orang murtad itu harus dilakukan oleh Negara melalui mahkamah- mahkamahnya, bukan perorangan ataupun lembaga setelah sebelumnya diminta bertaubat sebanyak tiga kali dan tidak kembali kepada Islam.148

146 Al-Ẓuhaylī, 151–52.

147 Al-Ẓuhaylī, 152–53.

148 Al-Ẓuhaylī, 152.

Dengan demikian pendapat Al-Ẓuhaylī bahwa dibolehkannya peperangan dalam Islam, termasuk didalamnya pemberian sanksi pembunuhan bagi orang yang murtad, dibolehkan hanya bila murtadnya mengganggu Islam secara terbuka, baik dalam akidah, pemikiran metode dan politiknya, namun bila tidak memenuhi syarat mengganggu Islam, ketertiban sosial dan politik, maka kemurtadannya tidak menjadi alasan untuk dibunuh.hal ini selaras dengan pengakuan terhadap kebebasan beragama dan penyerahan hukuman dan sanksinya diserahkan kepada Allah di akhirat nanti.149 Pemahaman yang sama dijelaskan Benny Afwadzi dalam hasil kajian semiotiknya terhadap hadith “*man baddala dinahu faqtuluhu.*” Menurutnya apabila betul sanksi murtad adalah dibunuh, maka berlawanan dengan ketentuan “*la ikraha fi al-dīn*.”150

149 Al-Ẓuhaylī, 148.

150 Al-Ẓuhaylī, 151.

# BAB IV

# *ḤIFẒ AL-DĪN* WAHBAH ZUHALI DAN TRANFORMASINYA TERHADAP KEBEBASAN BERAGAMA DI INDONESIA

# Dari Teologi Kebebasan Menuju Trasformasi Ḥifẓ al-dīn

Sebagaimana dideskripsikan beberapa ayat yang menjadi dasar dalam memahami makna ḥifẓ al-dīn , atau kebebasan beragama menurut Wahbah al-Ẓuhaylī nampaknya ditrasformasi dari pemahaman teologis tentang konsep kebebasan dalam Islam.

Konsep kebebasan al-Ẓuhaylī sendiri disarikan dari beberapa ketentuan Syari’ yang ditetapkan dalam ayat-ayat al-Qur’an yang membicarakan tentang hakikat kekuasaan Allah dan hak-hak istimewa yang diberikan-Nya kepada manusia sebagai makhluk pilihan yang diberi amanat.

Amanat yang diberikan Allah kepada manusia tersebut sebagai langkah dimana Allah memberikan hak-haknya kepada manusia berupa kebebasan. Kebebasan tersebut selanjutnya menjadi nilai-nilai yang ditrasformasikan pada hak-hak manusia di dunia yang terformulasi dalam kebebasan-kebebasan di dunia, baik yang menyangkut kebebasan sipil maupun kebebasan politik.

Secara filosofis, hak kebebasan sesuangguhnya hanyalah milik Tuhan. Manusia diberi hak kebebasan oleh Allah karena kepatuhan dan penghambaan manusia kepada Allah (QS Ali Imran: 19 “*inna ad- dina ‘inda Allahi al-Islamu.*”). Penghambaan itu pula menjadikan manusia bersedia memikul amanah (QS.

Al-Ahzab ayat 72 “….dan dipikullah amanat itu oleh manusia). Dengan menerima amanat tersebut, manusia diberi kehormatan sebagaimana QS al-Isra: 70 “*wa laqad karromnā bani Ādama.”*. Dengan kehormatan itu pula manusia diberi hak kebebasan. Oleh karenanya, hak kebebasan yang diberikan Allah kepada seluruh manusia merupakan hak independen dan bersifat daruri untuk keberlangsungan hidup manusia.151 Pengakuan dan penghormatan kepada hak asasi manusia tersebut akan menciptakan kebebasan, keadilan dan kenyamanan hidup di dunia. Dengan demikian secara filosofis adanya kebebasan adalah karena adanya tujuan kemuliaan manusia dan kemuliaan manusia adalah hak kehidupan.152

Teologi kebebasan dalam pemikiran Islam dikembangkan juga oleh Asghar Ali Engineer. Menurut Engineer, teologi pembebasan harus dijadikan dasar dalam melakukan rekonstruksi atas pemahaman dan realitas yang tidak adil dan diskriminatif baik dalam permasalahan sosial, ekonomi maupun politik. Teologi kebebasan didasari atas ajaran Tauhid yang berarti mengakui keesaan Allah di satu sisi dan kesamaan hak dan kedudukan manusia sebagai makhluk di sisi lain. dengan kesamaan kedudukan manusia itulah melahirkan nilai keadilan dalam masyarakat.153

151 Al-Ẓuhaylī, 15.

152 Al-Ẓuhaylī, 18.

153 Asghar Ali Engineer, *The Qur’an Women and The Modern Society (Terj.) Pembebasan Perempuan*, 2nd ed. (Yogyakarta: LKiS, 2007); M. Mukhtasar, “Teologi Pembebasan Menurut Asghar Ali Engineer; Makna Dan Relevansinya Dalam Konteks Pluralitas Agama Di Asia,” *Jurnal Filsafat* 31 (2000): 265.

Keduanya memiliki kesamaan yakni menjadikan nilai ketuhanan sebagai nilai dasar dalam menentukan nilai kebebasan, namun nilai yang digunakan Al- Ẓuhaylī nilai kekuasaan dan ketauhidan Allah, sedang nilai dasar Engineer hanya nilai tauhid. Disamping itu antara nilai-nilai ketuhanan kepada nilai kebebasan Al-Ẓuhaylī lebih berjenjang.

Selanjutnya, dalam hal terkait hak kebebasan beragama bagi Al-Ẓuhaylī merupakan bagian dari hak yang sifatnya daruri disamping hak-hak lainnya, yakni hak untuk hidup dan penghormatan atas jiwa, akal, harta dan tempat tinggal.154

Ketentuan tersebut sama dengan beberapa pendapat ulama Ushul seperti al-Shatibi, al Khadimi. Al Khadimi menempatkan *ḥifẓ al-dīn* sebagai bagian dari *dharuriyyat al khoms* pada level tertinggi.155 Demikian pula al-Shatibi. Ia menjadikan *Ḥifẓ al-dīn* sebagai *maqṣad* yang pertama dan teragung.156 Namun al-Shatibi menjelaskan bahwa menjaga agama ini dapat dilakukan melalu dua dimensi. Dimensi positif dan dimensi negatif. Dimensi positif yang dimaksud di sini adalah perbuatan yang dilakukan berupa anjuran ataupun perintah yang bertujuan menjaga dan melesterikan agama. Sementara dimensi negatif maksudnya adalah meninggalkan hal-hal yang bertentangan dengan penjagaan agama.

Transformasi nilai kebebasan beragama Al- Ẓuhaylī berbeda dengan ulama terdahulu, hal ini

154 Al-Ẓuhaylī, *Ḥaqq Al-Ḥurriyyah Fi Al-‘Ālam*, 83.

155 Nurudin bin Mukhtar Al-Khadimi, *Al-Maqashid Fi Al- Mazab Al-Maliki* (Riyadh: Makatabah Ubaikan, 2001), vols. I; 52.

156 Al-Shāṭibī, *Al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl Al-Sharī‘ah*, vol. II;19.

karena Al-Ẓuhaylī berangkat dari teologi kebebasan. Ia mengartikan *ḥifẓ al-dīn* dengan kebebasan beragama *al-hurriyyah al-diniyyah*. Kebebasan beragama berarti tidak ada pemaksaan terhadap seseorang untuk mengikuti agama tertentu dan pemilihan agama harus berdasarkan pada pilihan hati, tanpa ada paksaan dari pihak manapun dan siapapun. Hal ini sebagaimana ketentuan yang terdapat dalam

Q.S. al-Baqarah 156 “*la ikrāha fī al-Dīn.*”157 Namun seseorang yang telah memilih Islam sebagai agama harus taat pada agamanya dan tidak mempermainkan agamanya.

Ketentuan asas kebebasan dan kewajiban taat pada pilihan yang ditentukan berdasarkan asas kebebasan, sebenarnya dapat dikatakan bahwa pandangan *ḥifẓ al-dīn* Al-Ẓuhaylī bertolak pada dua sifat yakni objektif dan subjektif. Secara objektif Allah sudah menentukan kebebasan beragama kepada semua manusia, baik kebebasan dalam memilih keyakinan ataupun kebebasan dalam mengekspresikan ajaran agamanya. Namun demikian, dalam perspektif subjektif, ketika seseorang sudah memilih agama tertentu, terutama dalam ketentuan agama Islam, maka ia harus mentaati ajaran agama Islam dengan cara melaksanakan ajaran agama yang menjadi kewajibannya dan menjauhi semua yang dilarang oleh Allah.

Adapun bentuk transformasi *ḥifẓ al-dīn* Al- Ẓuhaylī yang berangkat dari teologi kebebasan/asas kebebasan terbagi kepada dua bentuk; **pertama,** larangan pemaksaan dalam agama; dan **kedua**,

157 Al-Ẓuhaylī, *Ḥaqq Al-Ḥurriyyah Fi Al-‘Ālam*, 72.

membela kebebasan beragama,158 sebagaimana berikut. Larangan pemaksaaan difahami bahwa seseorang tidak boleh melakukan pemaksaan terhadap orang lain untuk mengikuti suatu agama tertentu. Sedangkan membela kebebasan beragama berarti bahwa setiap orang diberi kebebasan untuk memilih suatu agama berdasarkan pada pilihannya sendiri sesuai dengan hati nuraninya.

Adapun gambaran kebebasan beragama dalam dua bentuk tersebut adalah sebagai berikut:

# Tabel 1

**Transformasi *Ḥifẓ al-dīn* Wahbah Al-Ẓuhaylī**

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| **No** | **Bentuk *Ḥifẓ al- dīn*** | **Hujjah** |
| **1** | **Larangan pemaksaan** | QS al-Baqarah ayat 256 “*la ikraha fi al-din.*” |
| QS Yunus ayat 99: “Dan jikalau Tuhanmu menghendaki, tentulah beriman semua orang yang dimuka bumi seluruhnya. Maka apakah kamu hendak memaksa manusia supaya mereka menjadi orang-orang yang beriman semuanya” |
| **2** | **Membela Kebebasan** | **Kebebasan beragama (**QS al-Kafirun ayat 1-6) |

158 Al-Ẓuhaylī, 139.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
|  | **beragama** | **Ajakan untuk hidup rukun antar agama** QS. Al-Maidah ayat 82: |

Alasan-alasan yang melatarbelakangi pemikiran *ḥifẓ al-dīn* Al-Ẓuhaylī nampaknya dipengaruhi oleh: *Pertama,* landasan filosofis yang digunakan Wahbah al-Ẓuhaylī, yakni filosofi kebebasan sebagai bentuk hak yang diberikan Allah kepada manusia yang bersifah mutlak, termasuk kebebasan memilih agama. namun demikian karena manusia juga memiliki kewajiban, maka kebebasan memilih agama diimbangi dengan kewajiban taat manakala ia sudah memilih agama Islam dengan tetap menghargai agama lain yang berbeda.

*Kedua*, adanya genealogi keilmuan serta perkembangan keilmuan kontemporer. Sebagaimana diketahui bahwa Al-Ẓuhaylī berguru kepada Abu Zahrah, Mahmud Saltut dan guru-guru lainnya. Mereka merupakan guru yang ahli diberbagai bidang baik tafsir, ushul fiqh dan juga fiqh, dalam masalah fiqh yang selalu berkembang. Hal yang sama dilakukan oleh Al-Ẓuhaylī, selain menulis di bidang tafsir adalah bidang tafsir, bahkan kitab tafsir yang ditulisnya terdapat tiga yakni *al-wajiz*, *al-Wasith* dan *al-Munir*. Disamping itu juga ushul fiqh dan kitan- kitan fiqh termasuk fiqh kontemporer yang bersifat maudhu’i. Kitabnya “*al-Hurriyyah al-diniyyah fi al- ‘alam*” merupakan karya kontemporer yang tidak saja menggunakan pendekatan tafsir yang sebenarnya memiliki kesamaan dengan penafsirannya di tiga kitab tafsir tersebut, namun dalam kitab tersebut dipadukan dengan beberapa rujukan baik dari kitab hadith, fiqh

madzhab serta undang-undang yang terkait dengan konsep *huquq al-hurriyyah* di beberapa Negara maju.

Pemikiran tentang *ḥifẓ al-dīn* Al-Ẓuhaylī , nampaknya diilhami oleh beberapa pemikiran baik dari gurunya seperti Muhammad Syaltut (w. 1963), Muhammad bin Ahmad bin Musthafa, yang terkenal dengan panggilan Abu Zahrah di samping para ahli pada masanya seperti Ibnu Ashur. Bahkan pemikirannya tentang *ḥifẓ al-dīn* memiliki kesamaan dengan Ibnu Ashur yang sama-sama mengartikan *“la ikraha fi al-din”* dengan “*al-hurriyyah al i’tiqadiyyah* atau *al-hurriyyah fi al- din*” atau kebebasan beragama.

Pemikiran Al-Ẓuhaylī yang mengkonsepkan *Ḥifẓ al-dīn* dengan kebebasan beragama, nampaknya mengawinkan konsep *ḥifẓ al-dīn* yang terdapat dalam al-Qur’an, hadits dan beberapa pendapat Fuqoha, juga menjadikan nilai hak asasi manusia yang terdapat dalam Islam dan menjadi hak asasi manusia pada beberapa negara maju sebagai dasar dalam menetapkan konsep hak asasi manusia.

Pendapat yang sama dilakukan oleh ulama kontemporer seperti Muḥammad al-Ghazālī (w. 1416 H/1996 M) yang menjadikan Hak Asasi Manusia, nilai-nilai keadilan (*justice*) dan kebebasan (*freedom*) sebagai nilai dalam menentukan permasalahan hukum.159

Demikian pula Jasser Audah mengawinkan konsep *maqāṣid* dengan Hak Asasi Manusia (HAM) dalam menentukan hukum-hukum kontemporer, disamping al-Qur’an, hadits dan metode ushul fiqh

159 Auda, *Maqasid Al-Syari’ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*; Auda, *Maqasid Untuk Pemula*.

lainnya. Bahkan Audah juga menjadikan maqāsid sebagai landasan dialog antar kepercayaan.160

# Transformasi *Ḥifẓ al-Dīn* Wahbah Al-Ẓuhaylī Kaitannya dengan Kebebasan Beragama dalam Perturan perundang-undangan di Indonesia

Kebebasan beragama dalam perundang-undangan di Indonesia bersumber dari nilai-nilai dasar yang terdapat dalam Pancasila, Undang-Undang Dasar 1945, UU No. 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia, UU No 12 Tahun 2005 tentang Pengesahan *International Covenant on Civil and Political Right* dan UU PNPS yang berasal dari Penetapan Presiden No I Tahun 1965.

Dalam pasal-pasal dari undang-undang yang ada di Indonesia, baik UUD 1945,161 UU No 39 tahun 1999 dan UU No 12 Tahun 2005, dapat dikatakan bahwa seluruh rakyat Indonesia memiliki hak yang sama dalam kebebasan beragama, kecuali dalam hal penentuan enam agama yang diakui pemerintah serta aliran kepercayaan yang dianggap bukan agama sehingga harus memilih salah satu agama dari keenam agama yang diakui pemerintah sebagaimana dijelaskan dalam penjelasan pasal 1 UU PNPS.

Kebebasan beragama dalam UUD 1945 28 E ayat (1 dan 2), 28 I ayat (1) dan 29 ayat (2), sebagai berikut:

Pasal 28E:

2005.

160 Auda, *Maqasid Untuk Pemula*.

161 UUD 1945, UU No 39 tahun 1999 dan UU No 12 Tahun

* 1. “Setiap orang bebas memeluk agama dan beribadat menurut agamanya, memilih pendidikan dan pengajaran, memilih pekerjaan, memilih kewarganegaraan, memilih tempat tinggal di wilayah negara dan meninggalkannya, serta berhak kembali.”
  2. “Setiap orang berhak atas kebebasan meyakini kepercayaan, menyatakan pikiran dan sikap, sesuai dengan hati nuraninya.”

Pasal 28I

1. “ Hak untuk hidup, hak untuk tidak disiksa, hak kemerdekaan pikiran dan hati nurani, hak beragama, hak untuk tidak diperbudak, hak untuk diakui sebagai pribadi di hadapan hukum, dan hak untuk tidak dituntut atas dasar hukum yang berlaku surut adalah hak asasi manusia yang tidak dapat dikurangi dalam keadaan apa pun.”

Pasal 29

1. “Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing- masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu.”

Kebebasan beragama bagi seluruh warga negara Indonesia dijamin dalam UU No 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia pasal 4 UU No. 39 Tahun 1999, bahwa: hak beragama sebagai hak asasi manusia tidak dapat dikurangi “dalam keadaan apapun” termasuk dalam keadaan perang, sengketa senjata atau dalam keadaan darurat. Demikian pula hak beragama sebagai hak asasi manusia tidak dapat dikurangi “oleh

siapapun,” baik Negara, Pemerintah ataupun anggota masyarakat. Bahkan dalam hal pelanggaran berat terhadap hak asasi manusia termasuk hak kebebasan beragama digolongkan ke dalam kejahatan kemanusiaan yang hukumannya dapat dituntut atas dasar hukum yang berlaku surut.162

Hak kebebasan beragama juga terdapat dalam Bab Kelima tentang Hak atas kebebasan pribadi pada Pasal 22, yang berbunyi: (1) “Setiap orang bebas memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu;

(2) Negara menjamin kemerdekaan setiap orang memeluk agamanya dan kepercayaannya itu.”

Kebebasan beribadah sesuai agama yang dianutnya juga diberikan kepada anak sebagaimana terdapat dalam pasal 55 UU No. 39 Tahun 1999 sebagai berikut: “Setiap anak berhak untuk beribadah menurut agamanya, berfikir, berekspresi sesuai dengan tingkat in telektualitas dan usianya di bawah bimbingan orang tua dan atau wali.”

Kebebasan beragama bagi seluruh bangsa Indonesia juga dijamin dalam UU No 12 Tahun 2005 tentang Pengesahan *International Covenant on Civil and Political Right* (Kovenan Internasional tentang Hak-Hak Sipil dan Politik).

Kebebasan beragama dalam UU ICCPR terdapat dalam Pasal 18, sebagai berikut: Ayat (1): ”Setiap orang berhak atas kebebasan berpikir, bernurani dan beragama. Hal ini mencakup kebebasan untuk menganut atau memilih agama atau kepercayaan

162 Lihat Penjelasan Pasal 4 UU No, 39 Tahun 1999.

atas pilihannya sendiri, dan kebebasan, baik secara sendiri maupun bersama-sama dengan orang lain, baik di tempat umum atau tertutup, untuk mengejawantahkan agama atau kepercayaannya dalam kegiatan ibadah, penataan, pengamatan dan pengajaran;” Ayat (2): “Tidak seorangpun dapat dipaksa sehingga terganggu kebebasannya untuk menganut atau memilih agama atau kepercayaannya sesuai dengan pilihannya.”; Ayat (4): “Negara-negara Pihak pada Kovenan ini berjanji untuk menghormati kebebasan orang tua, dan apabila diakui, wali hukum yang sah, untuk memastikan bahwa agama dan moral bagi anak-anak mereka sesuai dengan keyakinan mereka sendiri.”

Selanjutnya dijelaskan bahwa tindakan menganjurkan kebencian atas dasar agama juga dilarang. Hal ini sebagaimana pasal 20 “Segala tindakan yang menganjurkan kebencian atas dasar kebangsaan, ras atau agama yang merupakan hasutan untuk melakukan diskriminasi, permusuhan atau kekerasan, harus dilarang oleh hukum.”

Dalam pasal 24 ayat (1) dijelaskan bahwa setiap anak memiliki hak untuk mendapatkan perlindungan dan tidak mendapatkan diskriminasi termasuk bersadarkan agama. Dan terakhir dalam pasal 27 dijelaskan tentang hak yang sama bagi kelompok minoritas untuk mengamalkan agamanya dan tidak boleh diingkari keberadaannya.

Dari beberapa pasal yang terdapat dalam Undang-undang tersebut memiliki kesamaan yakni semua warga diberi hak untuk melaksanakan kebebasan beragama. Hanya saja dalam UU PNPS masih terdapat kontrovensi terutama dalam pasal 1

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

Dalam penjelasannya dikemukakan bahwa yang dimaksud menyerupai kegiatan keagamaan, melakukan penafsiran dan kegiatan keagamaan yang menyimpang dari keenam agama yang dianut di Indonesia, yakni agama Islam, Kristen, Katholik, Hindu, Budha dan Konghuchu (Confusius). Sedangkan legitimasi batasan menyimpang atau tidaknya ditentukan oleh Departemen Agama (sekarang Kementerian Agama).

Sedangkan agama-agama selainnya seperti Yahudi, Zarasustrian, Shinto, Taoism dilarang di Indonesia. Mereka juga mendapat jaminan penuh seperti yang diberikan oleh pasal 29 ayat 2 dan mereka dibiarkan adanya, asal tidak melanggar ketentuan-ketentuan yang terdapat dalam peraturan ini atau peraturan perundangan lain. berbeda dengan aliran kepercayaan, mereka harus menundukkan diri pada agama dari keenam agama yang diakui pemerintah atau *recognized religion* dalam Bahasa

Weithman163 atau *governed religion* dalam Bahasa Elizabeth S. Hurd.164

Tentu pertanyaanya mengapa hanya enam agama, bukankah dijelaskan dalam pasal 29 ayat 2 Undang-undang Dasar 1945 “Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadah sesuai dengan agama dan kepercayaannya itu”. Permasalahan ini masih menjadi penyebab adanya kekerasan agama di lapangan, bahkan bagi yang melanggar ketentuan pasal 1 UU PNPS tersebut dalam dikategorikan pada perbuatan pidana yang sanksinya dilakukan secara sistematis, mulai dari diberi peringatan, hingga organisasinya dibubarkan, bahkan kalo masih tetap pada pelanggaran tersebut, bisa dianggap melakukan penodaan agama yang saknsinya 5 tahun penjara.165

Konsep ini tentu berbeda dengan pendapat Al- Ẓuhaylī terkait pendapatnya bahwa makna “*la ikraha fi al-din*” adalah tidak boleh adanya pemaksaan, karena semua manusia memiliki hak kebebasan yang diberikan Allah, untuk beragama atau bahkan tidak beragama sekalipun. Kebebasan tersebut karena manusia selain diberi hak kebebasan juga diberi kewajiban untuk bertanggung jawab atas pilihannya tersebut.

163 Ropi, *Religion and Regulation in Indonesia*, 15–16.

164 Elizabeth Shakman Hurd, *Beyond Religious Freedom: The New Global Politics of Religion* (Princeton: Princeton University Press, 2015), https://doi.org/10.1093/ia/iix014.

165 Lihat ketentuan pasal 2,3 dan 4 UU PNPS Nomor 1 Tahun

1965.

Di sinilah pentingnya melakukan tranfornasi nilai dari pemikiran *ḥifẓ al-dīn* Wahbah Al-Ẓuhaylī terutama dalam konsep kebebasan beragama sebagai hak mutlak yang diberikan Allah kepada manusia. Hal ini karena; *pertama*, karena semua penduduk Indonesia harus beragama, berke-Tuhan-an Yang Maha Esa; *kedua*, ketentuan ketuhanan yang Maha Esa dibatasi pada keenam agama yang diakui pemerintah, sehingga aliran kepercayaan pun sebelum adanya undang-undang kependudukan yang memberi hak untuk mengosongkan agama di kolom agama bagi yang beraliran kepercayaan, namun dalam prakteknya masih mengalami kendala di lapangan. Ia bisa dianggap atheis, padahal Atheis ataupun tidak beragama di Indonesia merupakan sebuah larangan.

Namun demikian ketentuan yang terdapat dalam *grundnorm* Pancasila dengan ketuhanan yang Maha Esa tersebut, merupakan kesepakatan para *Funding Fathers* yang secara politik, adalah sah disepakati ketika bertujuan untuk menciptakan kemaslahatan dan ketertiban umum. Karenanya pembatasan ketentuan tersebut difahami sebagai pembatasan sesuai dengan ketentuan hukum yang berlaku.

Namun demikian untuk memberi rasa keadilan kepada seluruh warga negara, penafsiran atau cakupan agama apa saja yang dianggap sebagai “Ketuhanan Yang Maha Esa” perlu dilakukan rekonstruksi, tidak hanya mencakup enam agama saja, namun juga terhadap agama-agama lain, atau paling tidak penganut alitan kepercayaan juga dianggap sebagai agama. karena sesuangguhnya permasalahan penentuan agama yang masuk pada

kriteria “Ketuhanan Yang Maha Esa” adalah penentuan yang tidak lepas dari aspek politik negara.

# BAB V PENUTUP

# Kesimpulan

Dari hasil pembahasan yang telah ada sebelumnya ditarik kesimpulan sebagai berikut:

Pertama, konsep *ḥifẓ al-dīn* Wahbah Al-Ẓuhaylī dihasilkan dari penggalian nilai-nilai kebebasan yang terdapat dalam ketentuan Syari’, sebagaimana tujuan maqāṣid al-syarī’ah. Asas atau teologi kebebasan merupakan hak istimewa yang diberikan Allah untuk manusia atas amanah yang dibebankan kepadanya, sehingga dengannya manusia memiliki keistimewaan dan kebebasan untuk terciptanya ketertiban, keadilan dan kedamaian hidup di dunia. Filosofi tersebut menjadi dasar dalam melakukan transfornasi terhadap konsep *ḥifẓ al-dīn.* Sehingga makna *ḥifẓ al-dīn* adalah mencakup dua hal: *pertama*, larangan melakukan pemaksaan kepada seseorang untuk memilih suatu agama sebagaimana ayat *la ikraha fi al-din.* Hal ini karena, dengan keikhlasan maka seseorang akan melaksanakan ketentuan-ketentuan yang ditetapkan agama dengan baik. Dengan konsep tersebut maka dalam tataran akidah seseorang boleh memilih agama apapun dan atau boleh tidak beragama sekalipun. Tetapi Ketika dia sudah memilih agama Islam, maka ia harus taat pada agamanya tanpa mempermainkannya, karena mempermainkan agama dengan cara keluar dari agama Islam berarti melanggar kebebasan beragama itu sendiri. *Kedua*, memberikan kebebasan beragama, yakni membela kebebasan beragama dengan cara bebas memilih

agama, di samping itu hidup rukun dalam beragama dan menghargai perbedaan agama.

Adapaun pentingnya trasformasi nilai-nilai *ḥifẓ al-dīn* Wahbah Al-Ẓuhaylī terhadap ketentuan hukum kebebasan beragama dalam undang-undang di Indonesia adalah dalam hal ketentuan hukum yang terdapat dalam UU PNPS tentang Pencegahan Penyalahgunaan dan/atau Penodaan Agama, dalam hal yang terkait dengan tiga hal; *pertama*, batasan enam agama yang diakui pemerintah, karena pembatasan agama sifatnya politis sehingga melanggar nilai kebebasan beragama menurut konsepnya Wahbah Al-Ẓuhaylī; *kedua*, kewajiban berketuhanan Yang Maha Esa, merupakan pemaksaan dalam beragama atau melanggar hak kebebasan sebagai hak asasi, sekalipun tentu bila dilihat dari sisi politis menjadi tidak masalah, karena kebijakan pemerintah untuk tujuan ketertiban dan kemaslahatan merupakan batasan yang dibolehkan oleh syari’ah; *ketiga*, orang yang sengaja di muka umum menceritakan, menganjurkan atau mengusahakan dukungan umum, untuk melakukan penafsiran tentang sesuatu agama yang dianut di Indonesia atau melakukan kegiatan-kegiatan keagamaan yang menyerupai kegiatan-kegiatan keagamaan dari keenam agama dan menyimpang darinya, dianggap melakukan penodaan agama hingga diberi sanksi sesuai urutan yang berlaku. Ketentuan ini bersifat politis, sehingga tujuan melindungi agama hanya berlaku pada agama mayoritas. Dengan alasan-alasan tersebut, penting kiranya melakukan transformasi nilai-nilai kebebasan beragama yang dikonsepkan oleh

Wahbah Al-Ẓuhaylī, paling tidak dalam praktek kehidupan beragama.

# Rekomendasi

Adapun saran-saran yang ditawarkan penulis adalah sebagai berikut:

Bagi pemerintah, hendaknya segera melakukan reformulasi ketentuan perundangan tentang pengaturan pemeliharaan agama yang terdapat dalam UU PNPS dengan didahului mengkaji ulang ketentuan UU PNPS yang sesungguhnya tidak memberi hak kebebasan beragama yang sama kepada seluruh warga negara.

Disamping itu bagi pemerintah dan masyarakat juga penting mensosialisasikan dan mentransformasikan nilai-nilai keadilan dan kemaslahatan bagi seluruh umat beragama, mungkin salah satunya tawaran konsep kebebasan beragama Wahbah Al-Ẓuhaylī hingga nilai-nilai tersebut betul- betul terinternalisasi dalam hati dan prilaku kehidupan beragama di Indonesia.

# Penutup

Pembahasan tentang kebebasan beragama dalam diskursus ushul fiqh terutama konsep hifz al-din, menarik karena tidak saja menawarkan solusi paradigmatic, tetapi konstruksi praktis yang bisa dijadikan salah satu tawaran bagi konstruksi kebebasan beragama terutama di negara-negara muslim.

Ke depan penting juga dibahas bangunan metodologis yang lebih komprehensif, tidak saja

dari pendapat Wahbah al-Ẓuhaylī, tetapi juga ulama- ulama ushul yang lain yang menawarkan bangunan paradigmatik dan praktis *hifz al-din* dalam kerangkan berbangsa dan bernegara.

Akhirnya, peneliti menyadari bahwa penelotian ini masih terdapat kekurangan di sana sini sehingga masukan konstruktif dari para pembaca sangat dibutuhkan untuk kesempurnaan penulisan ini.

# DAFTAR PUSTAKA

‘Ashūr, Muḥammad Ṭāhir Ibn. *Maqāṣid Al-Sharī’ah Al- Islāmiyyah*. Qatar: al-Syaikh Muḥammad bin Khalīfah al-Asanī, 2004.

al-Alusi. Shihabuddin Mahmud bin Abdullah. *Ruh Al- Ma’ani Fi Tafsir Al-Qur’an*. Dar al-Kutub al-Ilmiah, n.d.

Al-Asyqar, Umar Sulaiman. *Al-Madkhal Li Dirāsah Al- Syarī’ah Al-Islāmiyah*. Jordan: Dar al-Nafāis, 2005.

Al-Būṭī, Muḥammad Sa’īd Ramaḍān. *Ḍawābiṭ Al- Maṣlaḥah Fī Al-Sharī‘ah Al-Islāmiyyah*. I. Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 1982.

Al-Ghazālī. “Al-Muṣtaṣfa,” n.d.

Al-Jawziyyah, Ibn Qayyim. *I’lām Al-Muwaqqi’īn ‘an Rabb Al-‘Ᾱlamīn*. Kairo: Maktabah al-Kulliyat al- Azhariyyah, n.d.

Al-Juwaīni, Abū al-Ma’alī. “Al-Burhan Fi Usul Al- Fiqh.” *Two Parts in One Volume*, n.d. <http://scholar.google.com/scholar?hl=en&btnG=Sea> rch&q=intitle:Al-Burhan+Fi+Usul+al-Fiqh#0.

Al-Rabab’a, Aḥmad Ḥasan. “Maqṣad Ḥifẓ Al-Dīn Wa Dauruhu Fī Al-Qaḍā’i ‘alā Al-‘Inaf Al-Jāmi’Ī.” *Dirasat: Shari’a and Law Sciences* 41, no. 2 (January 2014): 1295–1314.

Al-Salām, ‘Izz al-Dīn ‘Abd. *Qawā‘id Al-Aḥkām Fī Maṣāliḥ Al-Anām*. I. Kairo: Maktabah al-Kulliyah al-Azhariyyah, 1991.

Al-Shāṭibī, Abū Isḥāq Ibrāhīm bin Mūsā Bin

Muḥammad. *Al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl Al-Sharī‘Ah*. Arab Saudi: Dār Ibn ‘Affān, 1997.

Al-Zuhaily, Wahbah. *Al Wajez*. 1st ed. Damsyiq: Dar al- Fikr, 1999.

———. *Ushul Al Fiqh Al Islamiy*. Damsyiq: Dar al-Fikr, 1998.

Al-Ẓuhaylī, Wahbah. *Ḥaqq Al-Ḥurriyyah Fi Al-‘Ālam*.

1st ed. Damsyiq: Dar al-Fikr, 2000.

Ali, Muhammad Daud. *Hukum Islam*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2005.

Andriyaldi. “Teori Maqashid Al Syariah Menurut Perspektif Imam Thahir Bin Asyur.” *Islam Dan Realitas Sosial* 7, no. 1 (2014).

Ariyadi, Universitas Muhammadiyah Palangka Raya. “Jurnal Hadratul Madaniyah, Volume 4 Issue I, Juni 2017, Page 32 – 39.” *Hadratal Madaniyah* 4, no. I

(2017): 32–39.

Auda, Jasser. *Maqasid Al-Shari’ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. Herndon: The International Institute of Islamic Thought, 2010.

———. *Maqāṣid Al-Sharī’ah as Philosophy of Islamic Law A Systems Approach*. I. London: The International Institute of Islamic Thought, 2007.

———. *Maqāṣid Al-Sharī’ah Ka Falsafah Li Al-Tashrī‘ Al-Isāmī*. I. Virginia: Al-Ma’had al-‘Alamī li al-Fikr al Islāmī, 2012.

———. *Maqasid Untuk Pemula*. Edited by Li Abdelmon’im. Yogyakarta: SUKA Press, 2013.

Aziz, Fakhrudin. “Formula Pemeliharaan Agama (Ḥifẓ

Al-Dīn) Pada Masyarakat Dermolo Jepara; Implementasi Maqāṣid Al-Sharī’ah Dengan Pendekatan Antropologi.” *Al-Ahkam* 27, no. 1 (April 2017): 83–110.

https://doi.org/10.21580/ahkam.2017.27.1.1315.

Engineer, Asghar Ali. *The Qur’an Women and The Modern Society (Terj.) Pembebasan Perempuan*. 2nd ed. Yogyakarta: LKiS, 2007.

Faruqi, Muhammad bin ALi al. *Mausu’ah Kasysyaf Al Funun Wa Al Ulum*. Beirut: Maktabah Lubnan, 1996.

Fasi, Alal al. *Maqashid Al Syariah Wa Makarimuha*. Dar al Gharb al Islamiy, 1991.

Ghazali, Abu Hamid al. *Syifaul Ghalil*. Baghdad: Maktabah al Irsyad, 1971.

Hamad, Muhammad Ibrahim Hasan. “Al-Zuhailī Wa Juhūduhu Al-Nahwiyyah Fi Kitābihi ‘Al-Tafsīr Al- Munīr’: Dirasah Wasfiyyah Tahlīliyyah,.” Ghaza, 2016.

Hanifah, Abu. *Al Fiqh Al Akbar*. Hyderabad, n.d. Hanna, Siti. “Urgensi Ijtihad Kolektif Dalam

Permasalahan Kontemporer.” *Media Syari’ah : Wahana Kajian Hukum Islam Dan Pranata Sosial* 14, no. 2 (2012): 173.

https://doi.org/10.22373/jms.v14i2.1874.

Has, Muhammad Hasdin. “Metodologi Tafsir Al-Munir Karya Wahbah Zuhaily.” *Al-Munzir* 7, no. 2 (2014).

Https:/[/www.jaw](http://www.jawapos.com/nasional/hukum-)a[pos.com/nasional/hukum-](http://www.jawapos.com/nasional/hukum-) kriminal/14/03/2017/begini-awal-mulanya-pasal- penodaan-agama/. “Begini Awal Mulanya Pasal

Penodaan Agama,” n.d. https:/[/www.jaw](http://www.jawapos.com/nasional/hukum-)a[pos.com/nasional/hukum-](http://www.jawapos.com/nasional/hukum-) kriminal/14/03/2017/begini-awal-mulanya-pasal- penodaan-agama/.

Hurd, Elizabeth Shakman. *Beyond Religious Freedom: The New Global Politics of Religion*. Princeton: Princeton University Press, 2015. https://doi.org/10.1093/ia/iix014.

Husaini, Al. *Taj Al Arus*. Dar al Hidayah, n.d.

Ibnu ‘Āsyūr, Muḥammad Ṭāhir. *Maqāshid Al-Syarīah Al- Islamiyyah*. Dar al-Nafais, 2001.

Ibnu Asyur, Thahir. *Maqashid Al Syariah*. Qatar: Wizarat al Awqad, 2004.

Ibnu Khaujah, Syekh Muḥammad Jaib Ibn Khaujah.

*Muhammad Ṭāhir Ibn ‘Ashūr Wa Kitabuhu Maqāṣid Al-Sharī’Ah Al-Islāmiyyah*. Qatar: Tab’ah Wizarat al-Auqaf wa al-Suun al-Islamiyah, 2004.

Jufri, Muwaffiq. “Pembatasan Terhadap Hak Dan Kebebasan Beragama Di Indonesia.” *Jurnal Ilmiah Pendidikan Pancasila Dan Kewarganegaraan* 1, no. 1 (2016): 40–47.

https://doi.org/10.17977/um019v1i12016p040.

Jurjani, Al. *Al Ta’rifat*. Beirut: Dar al kutub al ilmiyyah, 1983.

khadimi, Nurudin bin Mukhtar Al. *Al-Maqashid Fi Al- Mazab Al-Maliki*. Riyadh: Makatabah Ubaikan, 2001.

Khadimi, Nurudin bin Mukhtar al. *Maqashid Al Syariah Al Islamiyyah*. Riyadh: Maktabah al Obaikan, 2001.

Khoiruddin, Muhammad. *Kumpulan Biografi Ulama*

*Kontemporer*. Bandung: Pustaka Ilmu, 2003.

Mandzur, Ibnu. *Lisan Al Arab*. Beirut: Dar Shadir, n.d. March, Andrew F. “The Maqṣad of Ḥifẓ Al-Dīn: Is

Liberal Religious Freedom Sufficient For The Sharī’ah.” *Islam and Civilisational Renewal* 2, no. 2 (2011): 258–378.

Mukhtar, Ahmad. *Mu’jam Al-Lughah Al-Arabiyyah Al- Mu’ashirah*, n.d.

———. *Mu’jam Al-Lughah Al-Arabiyyah Al- Mu’ashirah*. Alam al Kutub, 2008.

Mukhtasar, M. “Teologi Pembebasan Menurut Asghar Ali Engineer; Makna Dan Relevansinya Dalam Konteks Pluralitas Agama Di Asia.” *Jurnal Filsafat* 31 (2000): 265.

Mushthofa dkk, Ibrahim. *Al-Mu’jam Al-Wasīṭ*. Dār al- Da’wah, n.d.

Qaradhawi, Yusuf. *Al-Madkhal Li Dirāsah Al-Syarī’ah Al-Islāmiyah*. Kairo: Maktabah Wahbah, n.d.

———. *Fiqih Maqashid Syariah*. Jakarta: Pustaka al- Kautsar, 2006.

Raisuni, Ahmad al. *Nadhariyyat Al Maqashid ’inda Al Imam Al Syatibi*. Dar al Kitab al Islamiy, 1992.

Republik Indonesia. Penetapan Presiden Republik Indonesia tentang Pencegahan Penyalahgunaan dan/atau Penodaan Agama, UU Nomor 1/PNPS/1965 § (1965).

Ropi, Ismatu. *Religion and Regulation in Indonesia*.

*Religion and Regulation in Indonesia*. Macmillan: Palgrave, 2017. https://doi.org/10.1007/978-981-10-

2827-4.

Rusyd, Ibnu. *Bidayatul Mujtahid*. Kairo: Dar al Hadis, 2004.

Sabiq, Sayyid. *Khasa’is Al-Syariah Wa Mumayyizatuha*. al-Fath lil i’lam al-arabiu, 1988.

Sunggono, Bambang. *Metodologi Penelitian Hukum*.

Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2007.

Syaltut, Mahmud. *Al-Islam ‘Aqīdah Wa Syarī’Ah*. Dār al- Kalām, 1966.

Syatibi, Al. *Al Muwafaqat Jilid III*. Saudi Arabi: Dar Ibn Affan li an-Nash wa al-Tauzi’, n.d.

Tirmidzi, Muhammad bin Ali al. *Al Manhiyyat*. Kairo: Maktabah al Qur’an, n.d.

wardiy, Ja’far Abdullah Al. *Al Kulliyat Al Khams: Haqiqatuha Wa Atsaruha*. Maktabah al Habib al musthafa, 2006.

Zuhri, Saifuddin. *Ushul Fiqh*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.