

KRITIK TERHADAP EPISTEMOLOGI FIKIH MURTAD

Sofyan A.P. Kau & Zulkarnain Suleman

Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sultan Amai Gorontalo
Jln. Gelatik, Heledulaa, Kota Tim, Kota Gorontalo, Gorontalo
E-mail: sofyen.ap.kau@gmail.com; zulkarnain-suleman@yahoo.com

Abstract. *Criticism to Epistemology of Apostate Fiqh.* This paper contains a critique to *fiqh* of apostasy which considers the action as a criminal offense to be sentenced to death. Reviewing the legal sources of *fiqh* using allegorical approach and historical evidence indicates that the action is a violation of the theological apostasy against God, and therefore only God who has a right to punish. In al-Qur'an, the type of punishment is non-physical punishment and will be executed in hereafter. The act of apostasy will be punishable by death if apostasy is in political arena and civil matter, which is followed by resistance and rebellion against legitimate political authority that interfere with public safety and official authority. Therefore, the provision of the punishment is handed over to the legitimate political institutions (*ta'zir*) to determine the appropriate punishment.

Keywords: islamic jurisprudence, apostate, crime abuse, theological abuse

Abstrak. *Kritik Terhadap Epistemologi Fikih Murtad.* Tulisan ini berisi kritik terhadap fikih murtad yang menggolongkan tindakan kemurtadan sebagai kejahatan pidana sehingga dihukum mati. Pembacaan ulang atas sumber hukum fikih murtad dengan pendekatan alegoris disertai dengan bukti-bukti historis, menunjukkan bahwa tindakan kemurtadan merupakan pelanggaran teologis terhadap Tuhan, dan karenanya hanya Tuhan yang menghukumnya. Dalam al-Quran hukumannya bersifat non fisik dan ukhrawi. Tindakan kemurtadan dapat dihukum mati jika kemurtadan itu bersifat politis dan sipil, yaitu kemurtadan yang diikuti dengan perlawanan dan pemberontakan terhadap otoritas politik yang sah sehingga mengganggu keselamatan publik dan tatanan resmi. Karena itu, ketentuan hukumannya diserahkan kepada lembaga politik yang absah (takzir) untuk menentukan hukuman yang tepat.

Kata kunci: fikih, murtad, kejahatan pidana, pelanggaran teologis

Pendahuluan

Secara sederhana murtad berarti menjadi kafir setelah beriman atau setelah memeluk Islam.¹ Tema *murtad* berasal dari kata *irtidâd*, yang berarti kembali. Itu berarti kata *murtad*—sebagai bentuk *fâ'il* (subjek) merujuk kepada pelaku apostasi, sedangkan tindakan apostasi disebut *riddah*.² Meskipun kata *irtidad* sendiri

Naskah diterima: 7 Agustus 2015, direvisi: 10 Agustus 2015, disetujui untuk terbit: 4 November 2015.

¹ Ibnu Qudâmah, *al-Mughnî*, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1405 H), Jilid X, h. 74.

² Sayyid Sâbiq mengartikan *riddah* sebagai kembalinya seorang Muslim yang akil balig, dari agama Islam kepada bentuk kafir tanpa ada paksaan dari manapun. Dengan ungkapan lain, murtad adalah keluarnya seorang Muslim dewasa dan berakal sehat dari agama Islam kepada kekaifran, baik dengan niat, dengan kehendaknya sendiri tanpa paksaan dari siapa pun. Sayyid Sâbiq, *Fiqh al-Sunnah*, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1983), Jilid II, h. 451. Menurut al-Zuhailî *riddah* adalah keluarnya seorang Muslim dari agama Islam menjadi kafir baik dengan niat, perkataan maupun perbuatan yang menyebabkan orang yang bersangkutan dikategorikan kafir. Wahbah Al-Zuhailî, *Al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuh*, (Damaskus: Dâr al-Fikr al-'Arabi, t. th.), Jilid VII, h. 183. Secara redaksional kedua rumusan ini berbeda, namun secara substansial adalah sejalan menegaskan bahwa ada tiga unsur *riddah*, yaitu: pertama,

berasal dari kata *riddah* yang berarti keduanya semakna, namun al-Ashfahânî membedakannya bahwa *irtidâd* digunakan untuk orang kafir dan lainnya, sedangkan *riddah* hanya untuk orang kafir.³ Dalam tulisan ini, istilah murtad tidak saja merujuk kepada pelaku apostasi tetapi juga kepada tindakannya.

Dalam diskursus fikih, murtad dan tindakan kemurtadan (*riddah*) dikategorikan sebagai kejahatan pidana sehingga digolongkan sebagai *jarimah hukûd*. Menurut kesepakatan ulama (ijmak), sanksi dan hukuman atas tindakan apostasi adalah hukuman mati.⁴ Fikih murtad⁵

pelakunya adalah orang sehat dan dewasa; kedua, *riddah* dilakukan atas kesadaran sendiri; dan bukan atas paksaan; dan ketiga, *riddah* dilakukan baik dengan hati, perkataan dan perbuatan. Dengan demikian tidak dikategorikan sebagai pelaku *riddah* (murtad), kecuali terpenuhinya tiga unsur tersebut. Oleh karena itu, *riddah* yang dilakukan dengan terpaksa, oleh anak-anak dan atau yang tidak waras tidak dinamakan *riddah*.

³ Al-Râghib al-Ashfahânî, *Al-Mufrâdât fî Gharîb al-Qur'ân*, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1961), h. 192-193.

⁴ Abdul Qadir al-'Audah, *Al-Tasyri' al-Jinâî al-Islâmî Muqâranâ bi al-Qânnûn al-Wâdhi'*, (Beirût: Dâr al-Kitab al-Bâbî, t. th. al-Bâbî), Jilid I, h. 79.

⁵ Yang dimaksud dengan "Fikih Murtad" dalam tulisan ini adalah

ini dalam catatan Sayyid Husain Hasyimi menuai kritik, karena dinilai tidak sejalan dengan semangat kebebasan beragama. Bawa pemaksaan dalam agama terlarang dalam Alquran. Oleh karena itu, hukuman mati terhadap pelaku murtad bertentangan dengan Q.s. al-Baqarah ayat 256, “*Lâ Ikrâha fi al-Dîn*” (Tidak ada pemaksaan dalam agama).⁶ Menurut al-Thabâthabâ’i, hukuman kemurtadan tersebut tidak bertentangan dengan ayat tersebut. Sebab pada prinsipnya ayat tersebut menjelaskan bahwa pemaksaan atas seseorang agar memiliki suatu kepercayaan tidaklah mungkin secara rasional. Agama adalah urusan hati dan perkara keyakinan. Oleh karena itu, secara rasional, ia tidak dapat dipaksakan.⁷

Secara eksplisit tidak ditemukan secara tegas (*shari’ah*) pernyataan Alquran tentang hukuman mati atas pelaku kemurtadan, padahal kategori *jarîmah budûd* merujuk kepada tindakan pidana yang kuantitas dan kualitas telah ditentukan hukumnya oleh *nash* Alquran.⁸ Hukuman yang ditegaskan Alquran adalah sanksi nonfisik, dan bukan hukuman fisik. Hukuman nonfisik dimaksud adalah kerugian di dunia dan di akhirat (Q.s. al-Hajj: 11). Kerugian di dunia berupa Allah tidak mencintainya (Q.s. al-Maidah: 54); sebaliknya dimurkai (Q.s. al-Nahl: 106); tidak mendapat petunjuk atau hidayah (Q.s. al-Nisa’: 137, Ali Imrân: 86); dan seluruh amalnya dianggap sia-sia (Q.s. al-Baqarah: 217). Sedangkan kerugian di akhirat berupa kelak wajah mereka menjadi hitam (Q.s. Ali ‘Imrân: 106) dan tidak akan mendapat ampunan (Q.s. al-Nisa’: 137). Sebaliknya yang mereka peroleh adalah siksa berat (Q.s. al-Nahl: 106, Ali Imrân: 177); mereka dimasukkan ke dalam neraka jahanam dan kekal di dalamnya (Q.s. al-Baqarah: 217).

Selain siksa di atas, mereka juga akan mendapatkan lakanat dari Allah, para malaikat dan semua manusia. Bahkan ketika mereka menebus dirinya dengan emas seisi bumi untuk memperoleh pengampunan, Allah tidak akan mengampuninya, kecuali dengan ber-taubat dan melakukan amal kebaikan. Jika tidak, mereka memperoleh siksa, dan tidak pula mendapatkan penolong. Siksa demikian dilukiskan dalam Q.s. Ali ‘Imrân ayat 87-91, “Balasan atas mereka adalah lakanat Allah, para Malaikat dan manusia seluruhnya”, “Mereka kekal di dalamnya, tidak diringankan siksa, dan tidak (pula) mereka diberi tangguh”. “Kecuali orang-orang yang

ketentuan-ketentuan hukum fikih berkenaan dengan kemurtadan; bisa juga berarti pandangan ulama hukum (*fâ’âlîyah*) tentang hal-hal yang berkaitan dengan konsep murtad baik pengertian, kriteria murtad, maupun sanksi hukumnya.

⁶ Sayyid Husain Hasyimi, *Hukum Murtad Hak Allah atau Manusia*, (Jakarta: IICT, 2012), h. 22.

⁷ Muhammad Husain al-Thabâthabâ’i, *Al-Mizân fi Tafsîr al-Qur’ân*, (Beirût: Mu’assasah al-‘Alam li Mathbû’at, 1991), Jilid II, h. 342.

⁸ Abdul Qadir al-‘Audah, *Al-Tâsyî’ al-Jinâ’i al-Islâmi*, h. 78-79.

taubat, sesudah (kafir) itu dan mengadakan perbaikan, karena sesungguhnya Allah maha pengampun lagi maha penyayang”. “Sesungguhnya orang-orang kafir sesudah beriman, kemudian bertambah kekafirannya, sekali-kali tidak akan diterima taubatnya; dan mereka itulah orang-orang yang sesat”. “Sesungguhnya orang-orang yang kafir dan mati sedang mereka tetap dalam kekafirannya, Maka tidaklah akan diterima dari seseorang diantara mereka emas sepenuh bumi, walaupun dia menebus diri dengan emas (yang sebanyak) itu. Bagi mereka itulah siksa yang pedih dan sekali-kali mereka tidak memperoleh penolong”. Karena itu, berdasarkan ayat ini, Mahmûd Syaltût menyimpulkan bahwa sanksi atas orang murtad adalah sanksi moral dan ukhwâri; dan bukan sanksi fisik, kecuali jika ia memusuhi Islam. Pandangan Mahmûd Syaltût ini didasarkan kepada surat al-Anfâl ayat 39, “Dan perangilah mereka, supaya jangan ada fitnah dan supaya agama itu semata-mata untuk Allah. Jika mereka berhenti (dari kekafiran), maka sesungguhnya Allah Maha melihat apa yang mereka kerjakan”.⁹

Dengan demikian, diperlukan pembacaan ulang atas fikih murtad untuk memastikan tindakan kemurtadan bukan sebagai kejahatan pidana, dan karenanya tidak dapat digolongkan sebagai *jarîmah budûd*. Tulisan ini akan mendeskripsikan tindakan kemurtadan sebagai pelanggaran teologis dan pelanggaran sipil. Untuk itu, hadis sebagai sumber hukum yang menjadi pijakan ulama akan dikritisi dengan menghadirkan fakta-fakta historis.

Kritik Epistemologi terhadap Sumber Hukum Fikih Murtad

Hukuman mati atas tindakan kemurtadan tidak ditegaskan oleh Alquran melainkan bersumber dari hadis. Salah satu hadis yang dijadikan rujukan adalah: ”Tidak halal darah orang yang telah bersaksi bahwa tiada Tuhan selain Allah dan bahwasanya aku (Nabi) adalah utusan Allah, kecuali karena tiga perkara: orang yang membunuh jiwa di balas jiwa, orang yang menikah kemudian berzina dan orang yang meninggalkan agamanya serta memisahkan diri dari jama’ah”.¹⁰ Hadis ini menegaskan bahwa orang Muslim boleh dibunuh karena tiga hal. Satu diantaranya –dalam pemahaman ulama hukum– adalah orang yang murtad. Sementara redaksi hadis tersebut berbunyi: orang meninggalkan agamanya (*al-târik lidînihi*) serta memisahkan dirinya dari

⁹ Mahmûd Syaltût, *Al-Islâm Aqîdah wa Syâ’âb*, (Mesir: Dâr al-Qalam, 1966), h. 28-289.

¹⁰ Teks hadisnya:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ وَهُوَ ابْنُ مُسْعُودٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا يَحِلُّ دَمَ امْرِئٍ مُسْلِمٍ بِشَهَادَةِ إِنَّ اللَّهَ إِلَّا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ إِلَّا أَنَّهُ أَنْدَلَّ ثَلَاثَةٌ نَفْرٌ: النَّفَرُ بِالنَّفْسِ وَالثَّلِبُ الْإِلَانِ وَالثَّارِكُ لِدِينِهِ الْمَارِقُ لِلْجَمَاعَةِ

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَلَا رَسُولَ اللَّهِ إِلَّا أَنَّهُ أَنْدَلَّ ثَلَاثَةٌ نَفْرٌ: النَّفَرُ بِالنَّفْسِ وَالثَّلِبُ الْإِلَانِ وَالثَّارِكُ لِدِينِهِ الْمَارِقُ لِلْجَمَاعَةِ

Abî Abdillâh Muhammad ibn Ismâ’îl Ibrâhîm al-Imâm Al-Bukhârî, *Shâfi’i Al-Bukhârî*, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1401/1981), Jilid IV, h. 38.

komunitas muslim (*al-mufāriq li al-jamā'ah*). Itu berarti memisahkan diri dari komunitas muslim merupakan persyaratan yang sangat penting dalam kasus *riddah*. Sedangkan secara kontekstual, frase ini mengandung pengertian bahwa orang-orang muslim yang memisahkan diri atau meninggalkan orang-orang muslim lain untuk kemudian bergabung dengan pasukan musuh menunjukkan bahwa situasi pada saat itu adalah situasi perang. Itu berarti, mereka yang murtad dibunuh bukan karena menukar agamanya, melainkan lebih disebabkan oleh permusuhannya. Pemahaman seperti ini secara deduktif sejalan dengan apa yang dijelaskan dalam surat al-Máidah ayat 33 dan al-Nisá' ayat 89, "Sesungguhnya pembalasan terhadap orang-orang yang memerangi Allah dan Rasul-Nya dan membuat kerusakan di muka bumi, hanyalah mereka dibunuh atau disalib, atau dipotong tangan dan kaki mereka dengan bertimbang balik, atau dibuang dari negeri (tempat kediamannya). Yang demikian itu (sebagai) suatu penghinaan untuk mereka di dunia, dan di akhirat mereka beroleh siksaan yang besar" dan "Mereka ingin supaya kamu menjadi kafir sebagaimana mereka telah menjadi kafir, lalu kamu menjadi sama (dengan mereka). Maka janganlah kamu jadikan di antara mereka penolong-penolong(mu), hingga mereka berhijrah pada jalan Allah. Maka jika mereka berpaling, tawan dan bunuhlah mereka di mana saja kamu menemuiinya, dan janganlah kamu ambil seorangpun di antara mereka menjadi pelindung, dan jangan (pula) menjadi penolong". Namun jika pelaku kemurtadan tersebut lari dan berlindung ke dalam sejumlah suku bangsa yang tidak melakukan peperangan terhadap orang-orang Islam, maka ia tidak boleh dibunuh. Demikian dijelaskan dalam lanjutan ayat surah al-Nisá', yaitu ayat 90: "Kecuali orang-orang yang meminta perlindungan kepada sesuatu kaum, yang antara kamu dan kaum itu telah ada Perjanjian (damai) atau orang-orang yang datang kepada kamu sedang hati mereka merasa keberatan untuk memerangi kamu dan memerangi kaumnya. Kalau Allah menghendaki, tentu Dia memberi kekuasaan kepada mereka terhadap kamu, lalu pastilah mereka memerangimu. Tetapi jika mereka membiarkan kamu, dan tidak memerangi kamu serta mengemukakan perdamaian kepadamu, maka Allah tidak memberi jalan bagimu (untuk menawan dan membunuh) mereka".

Karena itu, dalam hadis riwayat Imam al-Bukhârî ditemukan fakta yang menunjukkan bahwa nabi pernah tidak menghukum mati atas pelaku *riddah*.¹¹

¹¹ Teks hadisnya,

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ عَنْ مَالِكٍ عَنْ مُحَمَّدٍ بْنِ الْمُكَدْرِ عَنْ حَابِرٍ بْنِ عَيْدَ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ أَعْرَابًا يَا يَأْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى الْإِسْلَامَ فَاصْبَهُ وَعَكْ فَقَالَ أَفَلَيْ يَعْقِي فَأَنِي مُحَاجَةٌ فَقَالَ أَفَلَيْ يَعْقِي فَأَنِي فَخَرَجْ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمَدِينَةَ كَالْكِبَرِ تَفَنِي خَبَثَهَا وَيَنْصَعِ طَيْبَهَا

Hadis tersebut menyatakan bahwa seorang lelaki Arab Badui datang kepada Nabi saw. berbait masuk Islam. Pada hari berikutnya orang tersebut berfikir bahwa ia tidak seharusnya masuk Islam, maka kemudian ia datang menghadap Nabi dan meminta agar sumpahnya (*bai'at*) dikembalikan. Nabi Saw. menolaknya. Hadis ini jelas menunjukkan kasus *riddah*, namun orang tersebut tetap dibiarkan pergi tanpa dibunuh. Padahal, dalam kondisi bagaimana pun, tidak mungkin Rasulullah Saw. melanggar ketentuan hukum yang diperintahkan Allah. Sebab, beliau sendiri telah menjelaskan bagaimana sikap beliau dalam melaksanakan ketentuan-ketentuan hukum yang diperintahkan Allah, melalui sebuah hadis, "Jika Fatimah putri Muhammad mencuri, niscaya akan aku potong tangannya." (H.r. al-Bukhârî).¹² Itu berarti, riwayat Imam al-Bukhârî tersebut menunjukkan bahwa hukuman mati bukan merupakan bentuk sanksi bagi orang murtad. Sebab, jika memang benar ia sanksi bagi orang murtad, tentu orang Badawi tersebut tidak berani datang kepada Rasulullah saw. seraya mengatakan dirinya murtad. Jika demikian, berarti siap menyerahkan diri untuk dibunuh.

Hadis lain yang menjadi dasar atas hukuman mati terhadap pelaku kemurtadan adalah, "Barang siapa yang menukarkan agamanya, maka bunuhlah ia".¹³ Bunyi literal dan tekstual hadis ini, secara historis bertentangan dengan fakta sejarah yang menunjukkan bahwa Nabi Saw. tidak menghukum mati pelaku kemurtadan sebagaimana dalam hadis di atas. Karena itu, murtad yang dibunuh dalam hadis ini dipahami Ibnu Rusyd (w. 582 H/1198 M) bukan kepada orang yang keluar dari Islam (pindah agama), tetapi kepada mereka yang murtad yang hendak memerangi kaum muslimin. Konteks hadis tersebut adalah perang, dan karena itu yang dikenai hukum mati adalah mereka kaum pria

"Abdullâh ibn Maslamah menceritakan kepada kami dari Mâlik dari Muhammad ibn al-Munkadiri dari Jâbir ibn 'Abdillâh radhiyallâhu 'anhuma bahwasanya seorang Arab Badui datang kepada Rasul dan menyatakan dirinya masuk Islam. Ia kemudian diserang penyakit *wa'k* (penyakit akibat terlalu lelah) di Madinah dan hari berikutnya datang lagi kepada Rasul dan berkata, "Ya Rasul Allah, kembalikan sumpahku", tetapi Nabi menolak, lalu ia datang lagi dan berkata, "Kembalikan sumpahku", tetapi Nabi menolak lalu orang itu pun pergi. Lalu Nabi bersabda "Madinah itu seperti alat peniup yang menghapus kotoran dan menjaga kemurniannya". Muhammad bin Ismâ'il al-Bukhârî, *Shâfih Al-Bukhârî*, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1401 H/1981), Jilid VIII, h. 124.

¹² Ibnu Hajar Al-Asqalânî, *Fath al-Bârî bi Syârî Shâfih Al-Bukhârî*, (Beirût: Dâr al-Fikr, Beirût, 1415 H/1995 M), Juz XIV, h. 38-39.

¹³ Teks hadisnya,

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الشَّيْبَانَ أَتَيَنَا مُسْبِطَانُ بْنُ عُبَيْبَةَ عَنْ أَبِيهِ عَوْبَدِ عَنْ إِعْكِمَةَ عَنْ أَبِينِ عَيْنَاسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ نَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ.

Imam al-Bukhârî, *Shâfih Al-Bukhârî*, Jilid VIII, h. 50; Imam al-Bukhârî, *Matn al-Bukhârî bi Hâsiyyah al-Sindi*, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1995), Jilid IV, h. 316.

yang terlibat dalam peperangan. Sedangkan wanita tidak termasuk di dalamnya, sebagaimana pendapat Abū Ḥanīfah (w. 150 H/767 M).¹⁴

Dilihat dari sisi *matan*, hadis ini kontradiktif dengan pernyataan Alquran. Dikatakan kontradiktif, karena sanksi atas murtad dalam Alquran bukan sanksi fisik, melainkan sanksi nonfisik. Dengan merujuk kepada pendapat Muḥammad al-Ghazālī,¹⁵ maka pernyataan hadis di atas tertolak karena bertentangan dengan pernyataan Alquran. Khaled M. Abou El Fadl menambahkan, jika berpegang kepada metodologi yang menyatakan bahwa jika ketentuan Alquran berbeda dengan ketentuan hadis Nabi, maka ketentuan Alquran yang harus diambil. Dengan kata lain, sanksi hukuman mati atas murtad dalam hadis tertolak. Karena Alquran tidak menegaskannya.¹⁶ Al-Adlabi menegaskan bahwa para ahli hadis sepakat bahwa setiap riwayat yang bertentangan dengan Alquran ditolak, tidak boleh dipakai, sebab Alquran adalah Kitab Allah yang terjamin dari setiap perubahan dan pemalsuan. Oleh karena itu, Alquran adalah kitab suci yang tidak datang kepadanya kebatilan, baik dari depan maupun dari belakang.¹⁷

Sedangkan dari segi *sanad*, al-Ulwan menemukan adanya problem integritas atas dua rawi hadis tersebut, yaitu Ikrimah dan al-Sakhytiyānī. Ikrimah adalah budak Ibnu Abbas. Ia menukil dari Ibnu Abbas apa yang dikatakan dan apa yang tidak dikatakan, terutama dalam tafsir. Ikrimah tetap menjadi budak Ibnu Abbas sampai Ibnu Abbas meninggal dunia. Ketika Ibnu Abbas wafat, anak-anaknya menerima Ikrimah sebagai warisan. Mereka kemudian menjual atau memerdekan Ikrimah. Ali ibn 'Abd Allāh ibn 'Abbās pernah menuduh Ikrimah melakukan kebohongan atas nama ayahnya (Ibn 'Abbās), maka ia pun merantai kedua

¹⁴ Ibnu Rusyd, *Bidāyah al-Mujtahid wa al-Nihāyah al-Muqtashid*, (Beirût: Dār al-Fikr, t. th.), Juz II, h. 342.

¹⁵ Untuk mengukur kevalidan hadis, Syekh Muḥammad al-Ghazālī menggunakan prinsip "mendahulukan Alquran atas hadis". Itu berarti, kebenaran hadis harus dikonfirmasi dengan ajaran dasar Alquran. Karena itu, Muḥammad al-Ghazālī, termasuk orang yang tidak segan-segan menolak hadis jika isi materi (*matan*) tidak sejalan dengan makna universal Alquran, meskipun hadis tersebut memiliki transmisi-mata rantai (*sanad*) hadis yang tergolong valid (*shāfiḥ*). "Rangkaian perawi 'rantai emas' tidak menolong *matan* yang rapuh", tegas Muḥammad al-Ghazālī. Syekh Muḥammad al-Ghazālī *Al-Sunnah al-Nabawiyah bayn Ahlu al-Hadits wa al-Fiqahā*, diterjemahkan oleh Muḥammad al-Baqir dengan judul *Studi Kritis Atas Hadis Nabi saw. : Antara Pendekatan Tekstual dan Kontekstual*, (Bandung: Mizan, 1991), h. 191.

¹⁶ Khaled M. Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women*, diterjemahkan oleh R. Cecep Lukman Yasin dengan judul *Atas Nama Tuhan dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2004), h. 244.

¹⁷ Muḥammad Munīr Al-Adlabi, *Qatl al-Murtadd: Al-Jarīmah allatī Harramahā al-Islām*, diterjemahkan oleh A. Hakiem Sarazy dan Azka Hammam Syaerozie, (Jakarta: Nigos, Menjelajah Alam Gagas, 2002) h. 104.

tangan dan kakinya. Ia mengurung 'Ikrimah di kandang ternak. Orang-orang pun menanyakan sebabnya. Ali menjawab, "Orang busuk ini telah berdusta atas nama ayahku". Ibnu Sirin memasukkan 'Ikrimah ke dalam golongan orang-orang yang *majruh* (tercela). Ia berkata, "Ikrimah adalah pendusta". Ibnu Abu Dzī'b berkata, "Hadisnya tidak bisa dijadikan *hujjah*. Demikianlah yang dikatakan oleh banyak orang".¹⁸

Sa'īd bin Jubair berkata, "Kalian meriwayatkan Hadis-hadis dari 'Ikrimah yang kalau aku berada di posisinya, aku tidak akan meriwayatkan Hadis-hadis itu". Sa'īd bin al-Musayyab selalu berpesan agar berhati-hati terhadap 'Ikrimah. Ia berkata, "Budak Ibnu Abbas itu tidak akan berhenti sampai lehernya dililit tali". Sa'īd bin Musayyab selalu berpesan kepada budaknya, Burd, "Jangan berdusta atas namaku seperti 'Ikrimah yang berdusta atas nama Ibnu Abbas". Ibnu Umar berkata kepada budaknya, Nāfi', "Jangan berdusta atas namaku seperti 'Ikrimah yang berdusta atas nama Ibnu Abbas".¹⁹

Para ulama hadis mengkritik Bukhārī karena menerima riwayat 'Ikrimah. Ibnu al-Shalāh berkata, "Bukhari berargumentasi dengan sekelompok orang yang dianggap *majruh* (tercela) seperti 'Ikrimah, budak Ibnu Abbas." Atas ke-*majruh-an* 'Ikrimah, Imam Muslim menghindari riwayat 'Ikrimah kecuali jika tidak ada riwayat lain yang mendukungnya. Imam Malik menolak riwayat 'Ikrimah kecuali satu hadis, sebagaimana disebutkan Ahmad bin Hanbal. Ibnu Sa'ad menulis, "Imam Malik sangat benci mendengar nama 'Ikrimah".²⁰

Adapun Ayub al-Sakhytiyānī (Abu Bakar bin Taimah) adalah orang yang menerima hadis dari 'Ikrimah. Ia termasuk salah seorang ahli zuhud yang selalu berprasangka baik terhadap 'Ikrimah dan kerap membelaunya. Tidak diketahui pembelaan tersebut karena kezuhudan atau al-Sakhytiyānī tidak begitu mempedulikan persoalan *jarḥ* dan *ta'dil*. Sementara hadis yang diriwayatkan itu berkenaan dengan nyawa orang, bukan tentang keutamaan (*fadhā'il al-'amāl*). Bagaimana mungkin orang yang zuhud dan wara' ini membiarkan dirinya meriwayatkan hadis dan orang yang integritasnya diragukan dan dicela oleh para ulama? Al-Ulwānī menduga bahwa hadis ini menjadi terkenal dan diriwayatkan oleh banyak orang, seperti di antaranya Hammad, Sufyan dan Abdul Waris karena

¹⁸ Thāḥā Jābir Al-Ulwānī, *Lā Ikrāha fī al-Dīn*, terj. AA Fuad Muhlīs, (Jakarta: Srigunting, 2010), h. 239.

¹⁹ Thāḥā Jābir Al-Ulwānī, *Lā Ikrāha fī al-Dīn*, terj. AA Fuad Muhlīs, h. 239.

²⁰ Ibnu Sa'ad, *al-Thabaqāt al-Kubrā*, (Beirût: Dār al-Fikr. 1990) Jilid V, h. 219.

ketokohan Ayub yang menjadi pusat hadis ini.²¹

Maulana Muhammad Ali melakukan penelusuran terhadap hadis-hadis Nabi yang berkaitan dengan *riddah*. Ia menemukan bahwa kasus-kasus *riddah* terjadi pada masa-masa perang yang berlangsung antara orang-orang Muslim dan orang-orang kafir. Bahkan seringkali terjadi orang-orang yang melakukan *riddah* tersebut berafiliasi dengan orang-orang kafir dan bersama-sama mereka memerangi orang Muslim. Dengan demikian hukuman bunuh atas mereka tersebut adalah karena mereka telah berpihak kepada musuh selanjutnya memerangi Muslim, bukan karena mereka telah menukar agamanya.²² Mahmoud Mustafa Ayoub menyimpulkan bahwa *riddah* adalah bagian dari isu politik yang muncul bersamaan dengan datangnya kolonialisme Barat dan akibat aktivitas misionaris Kristen Barat yang makin intensif di daerah muslim.²³

Berdasarkan argumen di atas, Syekh Mahmûd Syaltût menegaskan agar permasalahan tindak pidana murtad (*riddah*) perlu ditinjau kembali. Alasannya adalah karena kebanyakan ulama berpandangan bahwa sanksi *hudûd* tidak bisa dilakukan atas dasar hadis *âhâd*. Sementara kekuatan itu sendiri bukanlah penyebab halalnya darah seorang pelaku murtad, melainkan sikap permuksuhan dan perlawanannya (*al-muhârabah wa al-'udwâن*) terhadap kaum muslimin. Sementara makna fundamental Alquran justru melarang pemakaian terhadap agama, sebagaimana termaktub dalam Q.s. al-Baqarah: 256 dan Yunûs: 99, "Tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama (Islam); sesungguhnya telah jelas jalan yang benar daripada jalan yang sesat. Karena itu barang siapa yang ingkar kepada *thaghut* dan beriman kepada Allah, maka sesungguhnya ia telah berpegang kepada tali yang amat kuat yang tidak akan putus. Dan Allah maha mendengar lagi maha mengetahui", "Dan jika Tuhanmu menghendaki, tentulah beriman semua orang yang di muka bumi seluruhnya. Maka apakah kamu (hendak) memaksa manusia supaya mereka menjadi orang-orang yang beriman semuanya?"²⁴

Hal senada disampaikan M. Hasbi Ash-Shiddiqy menurutnya, sanksi bunuh kepada setiap orang yang murtad adalah berlawanan dengan firman Tuhan yang terdapat dalam Q.s. al-Baqarah: 256. Kecuali itu, hukuman mati itu bertentangan dengan dasar cita-cita Islam yang membawa keamanan dan kesejahteraan

²¹ Thâha Jâbir Al-Ulwâni, *Lâ Ikrâha fi al-Dîn*, h. 241.

²² Maulana Muhammad Ali, *The Religion of Islam: A Comprehensive Discussion of the Sources, Principles and Practices of Islam*, (Lahore: The Ahmadiyyah Anjuman Isha'at al-Islam, 1950), h. 595.

²³ Mahmoud Mustafa Ayoub, *Mengurai Konflik Muslim-Kristen*, (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2001), h. 305, 321.

²⁴ Mahmûd Syaltût, *Al-Islâm 'Aqidah wa Syâ'i'ah*, h. 289.

kepada sesama manusia. Murtad yang dihukum mati adalah mereka yang melakukan perlawanan terhadap pemerintahan Islam dan undang-undangnya. Sedang sebelumnya, mereka menyatakan diri memeluk Islam dan patuh kepada hukum-hukumnya. Jika ia keluar dari Islam tanpa melakukan kekacauan dan perlawanan, maka ia tidak dijatuhi hukuman. Hemat penulis, inilah konsep yang sesuai dengan jiwa Islam, sebagai agama yang membawa perdamaian di alam dunia, tegas Hasbi.²⁵

Argumen Historis: Murtad Bebas Hukuman Mati

Kritik epistemologi hukum di atas diperkuat dengan bukti-bukti historis. Pertama, peristiwa Isra Mikraj. Menurut Haekal sebagian besar orang-orang Mekah yang sudah Muslim berbalik menjadi kafir karena tidak percaya atas kebenaran peristiwa isra mi raj. Tetapi tak seorang pun dari mereka mendapat sanksi dari Nabi.²⁶ Kedua, *fath Makkah* (penaklukan kota Mekah). Ketika itu Nabi berhasil menguasai kaum kafir Quraisy tanpa perlawanan bersenjata kecuali oleh sekelompok kecil saja dan mereka menyerah tanpa syarat kepada pasukan Muslim yang datang dalam jumlah yang sangat besar. Tetapi, karena keluhuran budi dan sifat pemaaf Nabi yang begitu besar, maka beliau pun memberikan amnesti kepada orang-orang Quraisy yang pada saat itu sudah tak berdaya dan memohon pengampunan. Amnesti ini diberikan kepada semua orang Quraisy tersebut dan seluruh penduduk Mekah, kecuali 17 orang yang ditetapkan untuk dibunuh. Mereka dibunuh karena kejahatannya yang begitu besar terhadap orang Muslim. Di antara mereka itu terdapat 'Abd Allâh ibn Abî al-Sarh, 'Abd Allâh ibn Khaththâl, dan 'Ikrimah ibn Abî Jahl.

'Abd Allâh bin Abî al-Sarh adalah penulis wahyu, tetapi kemudian berbalik murtad menjadi musrik di pihak Quraisy dengan menggembor-gemborkan bahwa dia telah memalsukan wahyu ketika ia menuliskannya. Sedangkan 'Abdullâh bin Khaththâl, setelah masuk Islam, tetapi kemudian membunuh seorang budak. Selanjutnya ia berbalik menjadi musyrik dan menyuruh kedua budaknya perempuan—Fartana dan teman-temannya—menyanyi sebagai ejekan kepada Nabi. Sementara 'Ikrimah bin Abî Jahl adalah orang yang paling keras memusuhi Muhammad dan kaum Muslim. Ia juga melakukan perlawanan ketika pasukan Khâlid bin Walid masuk ke Mekkah dari arah yang ber-

²⁵ M. Hasbi Ash-Shiddiqy, *Pedoman Hukum Syâ'i yang Berkembang Dalam Islam Sunny*, (Jakarta: Pustaka Islam, 1952), Jilid II, h. 245.

²⁶ Muhammad Husain Haekal, *Sejarah Hidup Muhammad*, diterjemahkan Ali Audah, (Bogor: PT Litera Antar Nusa, 1990), h. 159.

beda dengan Nabi.²⁷ Walaupun demikian, ‘Abdullâh bin Abî al-Sarh, ‘Ikrimah bin Abî Jahl, Shafwân bin Umayya dan juga Hindun, mendapat pengampunan setelah ada jaminan dan permohonan ampunan dari keluarga mereka yang telah Muslim. Yang dihukum mati adalah empat orang kafir yaitu Huwairid yang telah mengganggu Zainab putri Nabi sepulangnya dari Mekah ke Madinah, serta dua orang yang sudah masuk Islam, lalu melakukan kejahatan dengan mengadakan pembunuhan di Madinah dan kemudian melarikan diri ke Mekah serta berbalik meninggalkan agamanya menjadi musyrik dan dua orang budak Ibn Khaththâl, yang selalu mengganggu Nabi dengan nyanyian-nyanyiannya.²⁸

Rangkaian peristiwa di atas, menunjukkan bahwa Nabi menjatuhkan hukuman mati kepada orang-orang murtad tersebut bukan karena meninggalkan Islam, tetapi lebih disebabkan oleh kejahanan-kejahanan mereka yang besar terhadap Islam dan sikap mereka yang memusuhi orang-orang Muslim. Tersebut dalam *al-Thabaqât al-Kubrâ* (II: 103) dan *Ansâb al-Asyraf* (I: 307) karya Ibnu Sa’ad dan al-Baladzirî, sebagaimana dikutip al-Ulwâni, bahwa jumlah mereka sepuluh orang. Kepada mereka Nabi memerintahkan untuk membunuhnya meskipun mereka ditemukan bersembunyi di bawah kain penutup Ka’bah. Kesepuluh mereka adalah Ikrimah ibn Abi Jahl; Habbâr ibn al-Aswad, ‘Abdullâh ibn Sa’ad ibn Abi Sarh, Muqâis ibn Shabâbah al-Laytsî, Huwairits ibn Nuqaid, ‘Abdullâh ibn Hilâl ibn Khaththâl al-Adrami, Hindun binti Utbah, Sarah Maulat Amr ibn Hisyâm, Firtana dan Quraibah. Enam orang yang disebut pertama adalah laki-laki. Sedangkan empat orang sisanya adalah wanita. Sementara dua orang yang disebut terakhir adalah biduanita milik ‘Abdullâh ibn Khaththâl. Perintah bunuh atas mereka, demikian al-Ilwâni adalah karena peranan mereka dalam memotivasi orang-orang musyrik untuk memerangi kaum muslimin. Kecuali itu mereka juga menghalang-halangi kaum muslimin dari jalan Allah, di samping tindakan kemurtadannya, seperti Muqâis ibn Shabâbah al-Laytsî dan ‘Abdullâh ibn Khaththâl.²⁹

Selain murtad, Muqâis ibn Shabâbah al-Laytsî juga melakukan tindak pidana pembunuhan terhadap orang Anshar yang bernama Aqilah al-Anshârî, karena orang ini telah membunuh saudaranya yang bernama Hâsyim ibn Shabâbah ibn Hazn. Padahal orang Anshar ini tidak sengaja melakukannya. Itu terjadi karena ia mengira

²⁷ Muhammad Husain Haekal, *Sejarah Hidup Muhammad*, diterjemahkan Ali Audah, h. 159.

²⁸ Muhammad Husain Haekal, *Sejarah Hidup Muhammad*, diterjemahkan Ali Audah, h. 468.

²⁹ Thâha Jâbir Al-Ulwâni, *Lâ Ikrâha fi al-Dîn*, h. 136.

bahwa ibn Hazn adalah musyrik, padahal ia telah memeluk Islam. Lalu Muqâis ibn Shabâbah al-Laytsî datang kepada Nabi untuk minta keadilan. Kepada Aqilah al-Anshârî Nabi meminta agar ia membayar *dîat* (uang tebusan sebagai ganti rugi). Muqâis mengambilnya dan ia pun masuk Islam. Namun, ia selanjutnya menganiaya Aqilah al-Anshârî hingga tewas. Muqâis kabur dalam keadaan murtad.³⁰ Adapun kejahanan ‘Abdullâh ibn Khaththâl adalah pembunuhan terhadap pembantunya. Ibnu Ishâq menuturkan: setelah Abdullâh ibn Khaththâl masuk Islam, Rasulullah mengutusnya untuk suatu keperluan. Ia ditemani seorang Muslim laki-laki Anshar. Laki-laki Anshar ini siap membantu dan melayani keperluannya. Kepada pembantunya, ‘Abdullâh ibn Khaththâl meminta agar ia menyembelih seekor kambing dan memasakkannya untuknya. ‘Abdullâh ibn Khaththâl lalu tidur. Ketika ia bangun, ternyata pembantunya belum melakukannya. Lalu ia menganiaya pembantunya hingga tewas. Ia lalu murtad dan kembali menjadi musyrik. Dengan demikian, perintah Nabi untuk membunuhnya bukan karena kemurtadannya, melainkan karena pembunuhan yang ia lakukan. Sedangkan kasus murtad adalah dosa lain yang menyusul. Selain kasus pembunuhan dan murtad, ‘Abdullâh ibn Khaththâl juga selalu memerangi Nabi. Bahkan ia menjadi provokator dan motivator gerakan untuk selalu memerangi dan membunuh Nabi saw.³¹

Penuturan riwayat di atas menjadi bukti nyata bahwa secara faktual Nabi tidak pernah menjatuhkan hukuman mati atas pelaku kemurtadan. Karena itu, pendapat mayoritas ulama tentang hukuman mati terhadap orang murtad berdasarkan pernyataan verbal dalam hadis, “Siapa yang murtad, maka bunuhlah” kontradiktif dengan kenyataan faktual tentang adanya pernyataan non verbal Nabi yang tidak melakukan sanksi bunuh atas orang murtad. Terhadap dua kenyataan kontradiktif ini, penulis lebih memilih “mendahulukan hadis *fî’lî* atas hadis *qawlî*”. Karena hal ini lebih bersesuaian dengan semangat fundamental Alquran dan misi kenabian.

Rekonstruksi Konsep Murtad dan Sanksi Hukumnya

Berdasarkan argumen historis dan kritik epistemologi di atas, maka dapat dikatakan bahwa murtad adalah pelanggaran teologis, dan bukan kejahanan pidana. Karena itu, memasukkannya kedalam kategori *jarîmah budûd* adalah tidak tepat, tidak saja kontradiktif dengan fakta-fakta normatif dan historis (tekstual dan kontekstual), namun juga berseberangan dengan

³⁰ Thâha Jâbir Al-Ulwâni, *Lâ Ikrâha fi al-Dîn*, h. 136.

³¹ Thâha Jâbir Al-Ulwâni, *Lâ Ikrâha fi al-Dîn*, h. 138.

makna universal Alquran (Q. S. al-Baqarah: 256) yang menegaskan tidak ada pemaksaan dalam beragama: “*La Ikrâha fi al-dîn*” (*Tidak ada paksaan untuk [memasuki] agama [Islam]*). Itu berarti pilihan atas satu agama tertentu merupakan hak asasi seseorang yang tidak boleh dipaksakan oleh siapa pun. Tegasnya kebebasan beragama adalah hak asasi manusia. Menurut Nurcholis Madjid, kebebasan beragama merupakan kebebasan yang fundamental dalam urusan sosial politik kehidupan manusia. Ajaran agama sesungguhnya adalah ajaran yang paling benar, namun hal ini tidak dapat dipaksakan kepada orang lain. Nabi Muhammad sendiri selalu diingatkan bahwa tugasnya hanyalah menyampaikan pesan-pesan Allah, dan tidak berhak memaksa seseorang untuk beriman dan mengikuti.³²

Menurut al-Wâhidî, Q.s. al-Baqarah, 256 di atas turun berkenaan dengan seorang Anshar yang mempunyai dua putra. Keduanya menjadi Kristen sejak sebelum Allah mengutus Rasulullah. Kedua putra tersebut datang ke Madinah bersama sekelompok orang Kristen, mengangkut barang-barang yang bisa dimakan. Ayah mereka lalu menyatu dengan mereka, dan berkata, “Aku tidak akan meninggalkan kalian, sebelum kalian menjadi muslim”. Tetapi mereka menolak. Mereka mendatangi Rasulullah sambil menuduh ayah mereka. Sang ayah berkata, “Ya Rasulullah, apakah sebagian dari diriku harus masuk neraka, sementara aku hanya melihat?”. Lalu Allah menurunkan ayat, “Tidak ada paksaan dalam agama ?”³³ Menurut riwayat lain, ayat tersebut turun berkenaan dengan Ahlul Kitab, yang tidak diwajibkan masuk Islam selama mereka membayar *jizyah* (pajak).³⁴ Imam al-Qurthubî menuliskan bahwa Ibnu Zaid ibn Aslam menceritakan, berdasarkan peruturan ayahnya, bahwa dia mendengar Umar ibn al-Khatthâb pernah berkata kepada seorang wanita tua, “Jadilah seorang muslimah, niscaya kamu selamat [dari neraka], karena Allah mengutus Muhammad dengan kebenaran”. Wanita ini menjawab, “Aku seorang perempuan tua, dan kematianku tidak jauh lagi”. Umar berkata, “Allah, saksikanlah!”. Lalu ia membaca, “Tidak ada paksaan dalam agama”.³⁵ Menurut Rasyid Ridha ayat di atas turun ketika Hasin dari golongan Anshar datang menghadap Nabi meminta izin untuk memaksa kedua anaknya yang masih beragama Nasrani, masuk

³² Nurcholis Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, (Bandung: Mizan, 1989), h. 56.

³³ Abû al-Hasan ‘Alî ibn Ahmad al-Wâhidî, *Asbâb Nuzûl al-Qur’ân*, (Mesir: Dâr al-Kitâb al-Jadîd, 1969), h. 52.

³⁴ Muhammad Ibn ‘Alî al-Syaukânî, *Fâtih al-Qadîr*, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1414 H/1994 M), Jilid I, h. 275.

³⁵ Abû ‘Abdillâh Muhammad ibn Ahmad al-Anshârî al-Qurthubî, *Al-Jâmi’ liâhkâm al-Qur’ân*, (Beirût: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah 1413 H/1993 M), Jilid II, h. 280.

Islam, turunlah ayat 256 surat al-Baqarah sebagai teguran.³⁶

Berdasarkan *asbâb al-nuzûl* (sebab-sebab penurunan ayat) di atas, dapat dipahami bahwa pemaksaan terhadap orang lain untuk menganut agama Islam adalah terlarang dan bertentangan dengan Alquran. Demikian juga, pemaksaan terhadap orang yang keluar dari Islam untuk kembali kepada Islam. Riwayat tentang kedua putra Abû al-Husain yang masuk Kristen dan mengikuti para pedagang Syria, sebagaimana dalam *sabab al-nuzûl* di atas, cukup menjadi dalil. Bahwa memaksakan seseorang yang semula muslim lalu pindah agama lain untuk menjadi muslim kembali adalah tidak dibenarkan. Atas dasar itu Thâha Jâbir al-Ulwânî menyimpulkan bahwa prinsip fundamental Islam yang dipresentasikan oleh Alquran adalah kebebasan beragama dan tidak ada paksaan dalam agama.³⁷ Kebebasan beragama, lanjut al-‘Ulwânî merupakan target utama Alquran dan menganggapnya sebagai sebuah hak asasi seseorang. Bahkan ia merupakan tujuan utama dari *maqâshid al-syâ’î’ah*.³⁸

Karena itu, kemurtadan bukan kejahatan pidana sehingga dikategorikan sebagai jarimah *hudud*. Tindakan apostasi lebih sebagai pelanggaran teologis, atau *dalbha*. Menurut tindakan *riddah* beserta sanksinya lebih tepat dimasukkan dalam kategori *tâzîr*. Bahwa besar-kecilnya sanksi atas hukumannya diserahkan kepada kebijakan pemerintah. Dalam konseks ini Umar bin Khaththâb telah memberi isyarat bahwa Abû Mûsâ telah mengutus Anas ibn Mâlik untuk menyampaikan berita kepada khalifah Umar. Yaitu berita tentang enam golongan dari kabilah Bani Bakar ibn Wail yang keluar dari Islam dan bergabung dengan kaum musyrikin. Kemudian Umar bertanya, “Apa yang telah dilakukan oleh kabilah Bani Bakar ibn Wail?”. Anas ibn Mâlik menjawab: “Wahai Amirul Mukminin, mereka telah keluar dari Islam dan bergabung dengan kaum musyrik, tidak ada jalan lain bagi mereka kecuali harus dibunuh”.

Umar kemudian berkata, “Tidak! Menghadapi dengan cara damai dan persuasif akan lebih menyenangkan bagiku ketimbang terangnya cahaya matahari disebantara bumi ini”. Anas ibn Mâlik bertanya, “Wahai Amirul Mukminin, apa yang akan paduka lakukan terhadap mereka”. Khalifah Umar menjawab, “Saya akan membuka pintu untuk mereka dimana mereka telah keluar dari pintu tersebut. Jika mereka berkenan masuk kembali, maka akan saya terima. Sebaliknya

³⁶ Muhammad Rasyîd Ridhâ, *Tafsîr al-Manâr*, (Beirût: Dâr al-Fikr, t. th.), Jilid III, h. 36; Muhammad Hasan al-Hamasy, *Qur’ân Karîm: Tafsîr wa Bayân*, (Damaskus: Dâr al-Rusyd, t. th.), h. 83.

³⁷ Thâha Jâbir Al-Ulwânî, *La Ikrâha fi al-Dîn*, h. 14.

³⁸ Thâha Jâbir Al-Ulwânî, *La Ikrâha fi al-Dîn*, h. 111, 118.

jika mereka tidak mau masuk, maka mereka akan aku penjarakan".³⁹ Riwayat ini menegaskan bahwa sanksi atas murtad bukan kategori *hudūd* namun takzir. Sementara bentuk sanksinya dapat berupa penjara.

Karena itu, Muhammad Munir Adhabî memahami perintah hukuman mati atas murtad dalam hadis al-Bukhâri di atas bukan dalam pengertian menghilangkan nyawa (literalistik), melainkan dalam pengertian boikot sosial.⁴⁰ Pemahaman ini didasarkan kepada ungkapan Umar bin Khaththab ketika menanggapi tindakan salah seorang sahabat yang tidak mau membaiat Abû Bakar sebagai khalifah. Saat itu Umar berkata, "Bunuhlah ia, maka Allah akan membunuhnya". Seluruh sahabat mengetahui bahwa yang dimaksud Umar dengan kata *al-qatl* adalah boikot sosial terhadap sahabat tersebut. Kata "bunuhlah ia" bukan berarti menghilangkan nyawanya, namun yang dimaksudkan adalah, "Jadikan ia seperti orang mati, dianggap sebagai bagian dari orang-orang mati, binasa, tidak diterima dan tidak dipercaya perkataannya". Bukti konkret atas makna "bunuhlah" bukan dalam artian menghilangkan nyawa sebagai hukuman mati adalah tidak ada satu pun keterangan sejarah yang menunjukkan bahwa di antara para sahabat ada yang melaksanakan perintah Umar menurut makna literalisnya, yaitu membunuh.⁴¹ Dengan demikian, hadis yang menyuruh membunuh orang murtad—kalau pun hadis tersebut diperpegangi—bukan dalam makna literal, yaitu hukuman mati, melainkan dalam pengertian sanksi sosial.

Selain penalaran alegoris, hadis tersebut dapat pula dimaknai secara kontekstual. Menurut Ibnu Rusyd, konteks hadis tersebut berkenaan perang sehingga hukuman bunuh atas orang yang murtad adalah keharusan. Sebab

ia tidak saja telah mengkhianati keyakinannya, namun pada saat yang sama mengkhianati kelompoknya. Dan ketika ia lari meninggalkan Islam dan kaum muslimin, kemudian bergabung dengan musuh, maka bukan hanya agama yang terancam, tetapi juga kaum muslimin dalam bahaya. Karena dipastikan ia akan membeberkan rahasia dan strategi kaum muslimin. Terhadap orang yang demikian, tidak ada sanksi kecuali hukuman mati atau bunuh. Makna kontekstual ini sesungguhnya sebagai syarat yang mengikat (*taqyid*) atas makna literal-general (*muthlaq*). Karena itu, pemahaman atas hadis tersebut bukan mendahului makna umum—berupa hukuman mati atas murtad—sebagai hal *muthlaq* dilakukan, tanpa mempertimbangkan syarat yang presentasikan oleh makna kontekstual sebagai sebuah pengikat (*muqayyad*). Dengan kata lain, pemaknaan atas hadis tersebut harus mendahului *muqayyad* atas *muthlaq*, karena indikasi kontekstualnya. Bahwa secara *taqyid*-kontekstual hadis itu berkenaan dengan kasus *kâfir harbi*, yaitu mereka yang meninggalkan Islam lalu bergabung dengan kelompok orang-orang kafir untuk memusuhi dan memerangi Islam, tegas Muhammad Munir Adhabî.⁴² Penegasan Adhabî didasarkan atas pandangan Ibnu Hajar dalam *Fath al-Bâri* yang menyatakan bahwa hadis-hadis —yang *muthlaq* (umum) dan yang lainnya *muqayyad* (syarat), maka yang *muthlaq* harus diarahkan kepada yang *muqayyad*). Adapun hadis tersebut ("Siapa yang meninggalkan agamanya, maka bunuhlah ia" adalah bersifat *muthlaq*. Maka pemaknaannya harus diarahkan kepada *muqayyad*, dan *muqayyad*-nya hadis tersebut adalah konteks kafir *harbi*. Yaitu mereka yang telah mendengar dakwah Nabi dan menyatakan diri masuk Islam. Tetapi kemudian mereka murtad dan bergabung dengan pihak musuh untuk memusuhi Islam.⁴³

Karena itu patut dibedakan kemurtadan tindakan *riddah* (murtad) sebagai kejahatan teologis dan kejahatan politik; pelanggaran religius dan pelanggaran sipil. Diakui bahwa bukan hal yang mudah untuk membedakan aspek moral dan sipil. Sedangkan pembahasan tindakan *riddah* (murtad) dalam fikih jinayah dianggap tidak hanya melanggar hak manusia (*huquq adâmi*), melainkan juga hak Tuhan (*huquq Allâh*). Ada semacam pengertian di mana manusia dan Tuhan bisa memiliki klaim dalam pelanggaran yang sama, bahkan jika kejadian itu hanya merugikan salah satunya. Meskipun hukuman terhadap kejahatan melawan agama itu berada diluar wewenang manusia, peradilan Islam memiliki wewenang untuk menerapkan sanksi hanya jika bisa ditunjukkan tanpa keraguan

³⁹ Muhammad Munir Adhabî, *Qatl al-Murtadd*, h. 111.

⁴⁰ Memaknai hadis sebagaimana bunyi tekstual akan berbenturan dengan kenyataan historis bahwa Nabi Saw tidak menjatuhkan hukuman mati atas pelaku kemurtadan. Kecuali itu, kata *al-qatl* (membunuh) di dalam Alquran dan hadis, tidak selalu berarti menghilangkan nyawa, tetapi bisa bermakna lain sesuai dengan konteksnya (*sîyâq al-Kâlâm*), diantaranya berarti mengekang atau menahan hawa nafsu (Q.s.al-Baqarah:54), laknat atau melaknat (Q.s. Al-Munâfiqûn:4), membinasakan atau hancur (Q.s. 'Abasa:17). Karena itu, redaksi "bunuhlah dirimu" (*faqtuluu anfusakum*) dalam Q.S.al-Baqarah: 54 bukan berarti perintah untuk "membunuh diri", melainkan berarti menyingkirkan hawa nafsu (syahwat) atau mengekang hawa nafsu. Lihat al-Râghib al-Ashfâhânî, *Mu'jam Mufradât Alfâzâh al-Qur'ân*, h. 407. Demikian pula dalam hadis. Pernyataan Nabi "Qâtilhu fa innahu syâithân" (bunuhlah —orang yang lewat di hadapan orang salat— karena sesungguhnya ia adalah setan) bukan perintah menghilangkan nyawanya, melainkan perintah untuk mendorongnya. Sebab suatu hal mustahil bagi Nabi menyuruh orang yang sedang salat untuk membunuh. Tentu yang dimaksud dengan ungkapan tersebut adalah mendorong. Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah, *al-Mu'jam al-Wâsîth*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t. th.), Jilid II, h. 741. Sehingga hadis tersebut bermakna, "Doronglah ia, agar tidak berada di arah kiblatmu".

⁴¹ Muhammad Munir Adhabî, *Qatl al-Murtadd*, h. 112.

⁴² Muhammad Munir Adhabî, *Qatl al-Murtadd*, h. 108.

⁴³ Muhammad Munir Adhabî, *Qatl al-Murtadd*, h. 107-108.

bahwa kejahatan berat itu termasuk juga melanggar hak manusia (*buqûq l-âdâmi*).

Karena itu, menurut penulis reposisi terhadap konseptual murtad menjadi penting dilakukan. Secara etimologis, murtad yang berasal dari kata kerja *irtidâd* berarti penolakan atau berpaling. Menurut Abdul Aziz Sachedina, secara historis *irtidâd* digunakan untuk menyebut perang yang dilakukan terhadap kaum muslim yang menolak membayar zakat kepada otoritas politik Islam setelah wafatnya Rasul. Jadi, *murtaddin* adalah orang-orang yang membangkang terhadap tatanan resmi. Ini berbeda dengan arti kata *irtidâd* yang dipahami dalam Kristen, di mana secara historis kata itu memiliki arti mengabaikan satu agama institusional dan eksklusif demi agama lain. Dalam pengertian ini, kemurtadan terjadi ketika pelbagai agama berlombolomba dalam satu kancang publik. *Irtidâd*, di sisi lain, terjadi dalam tatanan komunal dalam bentuk subversi (serangan) internal, sehingga hal tersebut bukan lagi merupakan pelanggaran agama melainkan pelanggaran sipil. Dengan ungkapan lain, ada murtad dalam bentuk perpindahan agama secara individual; dan ada pula dalam bentuk pembangkangan terhadap tatanan resmi dan penyerangan terhadap pemerintah yang sah. Murtad dalam bentuk pertama dikategorikan sebagai kejahatan teologis dan karenanya sanksi hukum atas pelakunya berada di luar wilayah wewenang manusia. Disini terlihat bahwa Alquran mendukung kebebasan beragama sepenuhnya, bukan sekadar toleransi terhadap agama lain selain Islam. Sementara *irtidâd* atau riddah dalam Alquran adalah berpaling dari Tuhan dan, oleh karenanya, hanya bisa dihukum oleh Tuhan. Sedangkan murtad dalam bentuk kedua sangat tergantung kepada perwujudan publiknya dan efek negatifnya terhadap tatanan publik muslim -berarti berpaling dari umat, sehingga penentuan kadar pelanggarannya dengan ketat berada dalam wilayah tatanan publik Muslim yang absah. Batasan hukuman tergantung kepada penafsiran sipil otoritas fikih dan politik terhadap tindakan tersebut. Sebab murtad dalam bentuk kedua dikategorikan sebagai kejahatan politik dan atau pelanggaran sipil karena efek dan dampak negatif terhadap tatanan publik.⁴⁴

Selain itu, dalam menentukan bahwa tindakan *riddah* (sebagaimana tindakan penolakan atau berpaling dari tatanan publik muslim) dianggap harus dihukum dengan hukuman tertentu bergantung kepada otoritas politik muslim. Terlebih, dalam konteks Islam, tiada ada

institusi agama dan badan *eklesiastis* (keruhanian). Karena itu, tanggung jawab otoritas sipillah untuk menentukan kadar kejahatan *riddah* dan untuk mengambil tindakan yang dibutuhkan untuk mengatasinya. Karena penentuan *riddah* dibatasi hanya kepada otoritas politik yang diperlukan untuk melindungi kepentingan umum umat, sejumlah fakta menggolongkan *irtidâd* sebagai bagian dan kejahatan *ta'zîr* (penjeraan) yang “melanggar kepentingan privat atau umat dari tatanan publik,” yang hukumannya dilembagakan oleh otoritas politik yang absah. Akibatnya, menurut A.A Mansour, otoritas publik mengemban tugas untuk memberikan aturan-aturan yang menghukum semua perilaku yang tampak bertentangan dengan kepentingan umum, ketenangan sosial, atau tatanan publik.⁴⁵

Karena itu, pertimbangan-pertimbangan sipil seputar persoalan penghasutan telah mewarnai penafsiran tentang murtad dalam Islam. Perlakuan keras terhadap kaum murtad dalam hukum Islam dirumuskan tanpa membuat pembedaan penting antara doktrin Alquran mengenai kebebasan beragama yang menegaskan bahwa tidak ada agensi manusia yang bisa menawar-nawar takdir spiritualnya- dan mengenai tatanan publik muslim yang absah. Menurut Abdul Aziz Sachedina, selama kemurtadan tetap merupakan masalah privat dan tidak mengganggu masyarakat secara keseluruhan, tidak ada hukuman tertentu dalam Alquran. Namun, ketika kemurtadan telah melanggar kesucian dan membahayakan hak-hak kaum muslim untuk melaksanakan kepercayaan mereka, maka kemurtadan dianggap sebagai pelanggaran nyata terhadap keimanan. Pada titik itu, ia bukan lagi sekadar kemurtadan. Hal demikian dianggap sebagai tindakan penghasutan yang menyebabkan keguncangan dan membahayakan kesatuan umat Islam. Hanya dalam kasus seperti inilah kemurtadan dapat dihukum dengan hukuman terberat dengan dalih untuk melindungi diri dari pembangkangan brutal terhadap Tuhan dan Rasul, suatu pembangkangan yang harus dilawan dengan kekerasan jika diperlukan.⁴⁶

Dengan demikian, penting dibedakan dan pemetaan sifat kriminal terhadap tindakan kemurtadan. Harus dibedakan kemurtadan dalam artian yang ketat, yaitu meninggalkan satu agama institusional secara publik untuk memeluk agama lain; sekadar sebuah ungkapan perbedaan religius dengan umat mayoritas-satu bentuk ekspresi yang oleh Alquran dibolehkan sebagai hak dasar individu-tidaklah bisa dianggap sebagai satu tindakan kriminal yang harus dihukum di dunia ini. Otoritas politik Muslim

⁴⁴ Abdul Aziz Sachedina, *This Translation of The Islamic Roots of Democratic Pluralism*, diterjemahkan oleh Satrio Wahono dengan judul *Kesetaraan Kaum Beriman Akar Pluralisme Demokratis dalam Islam*, (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2002), h. 174.

⁴⁵ A.A Mansour. “Hudud Crimes”, dalam *The Islamic Criminal Justice System*, (ed.) M. Cerif Bassiouni, (NewYork: Oceans Publications, 1982), h. 195-196.

⁴⁶ Abdul Aziz Sachedina, *Kesetaraan Kaum Beriman*, h. 176-177.

memiliki tanggung jawab tertinggi untuk menggunakan kekuasaannya dalam menilai tingkat kekacauan yang ditimbulkan oleh pernyataan murtad secara publik, dan tanggung jawab otoritas tersebut pulalah untuk mengambil langkah-langkah yang perlu untuk mengatasinya.

Penutup

Pembacaan ulang atas sumber hukum fikih murtad secara alegoris dan kontekstual, dengan merujuk kepada bukti-bukti historis menunjukkan bahwa tindakan kemurtadan bukan kejahatan pidana, kecuali disertai dengan permusuhan terhadap Islam dan kaum muslimin. Hukuman mati atas pelaku kemurtadaan yang dilakukan oleh Nabi Saw. bukan karena faktor kemurtadannya *an sich*, melainkan karena tindak kejahatan pidana. Sebab mereka yang murtad pada peristiwa isra' mi'raj dan peristiwa penaklukan Mekah (*fath al-Makkah*) tidak dijatuhi hukuman mati oleh Nabi Saw. Karena itu harus dibedakan antara kemurtadan murni yang berupa konversi teologis dan kemurtadan yang bersifat politik dalam bentuk subversi. Yang disebut pertama merupakan pelanggaran teologis terhadap Tuhan, dan karenanya hanya Tuhan yang menghukumnya (*huquq Allah*). Sedangkan yang kedua merupakan perlawanan dan pemberontakan terhadap otoritas kekuasaan politik yang sah. Tindakan mereka tidak saja mengganggu keselamatan publik, tetapi juga merusak tatanan resmi. Karena itu, ketentuan hukuman diserahkan kepada lembaga politik yang absah (takzir) untuk menentukan bentuk hukuman yang tepat (*huquq al-insân*). □

Pustaka Acuan

- A.A Mansour, "Hudud Crimes," dalam *The Islamic Criminal Justice System*, ed. M. Cerif Bassiouni. NewYork: Oceans Publications, 1982.
- Adhabî, Muhammad Munîr, *Qatl al-Murtadd: Al-Jarîmah allati Harramahâ al-Islâm*. diterjemahkan oleh A. Hakiem Sarazy dan Azka Hammam Syaerozie. Jakarta: Nigos, Menjelajah Alam Gagas, 2002.
- Al-'Audah, Abdul Qadir, *Al-Tasyri' al-Jinâî al-Islâmi Muqâranan bi al-Qânûn al-Wâdhî*, Jilid I, Beirût: Dâr al-Kitab al-Bâbî, t. th. al-Bâbî.
- Al-Ashfahânî, Al-Râghib, *Al-Mufrâdât fi Gharîb al-Qur'ân*, Beirût: Dâr al-Fikr, 1961.
- Al-Asqalânî, Ibnu Hajar, *Fath al-Bârî bi Syârîh Shahîh Al-Bukhârî*, Juz XIV. Beirût: Dâr al-Fikr, Beirût, 1415 H/1995 M.
- Al-Hamasy, Muhammad Hasan, *Qur'ân Karîm: Tafsîr wa Bayân*, Damaskus: Dâr al-Rusyd, t. th.
- Ali, Maulana Muhammad, *The Religion of Islam: A Comprehensive Discussion of the Sources, Principles and Practices of Islam*. Lahore: The Ahmadiyyah Anjuman Isha'at al-Islam, 1950.
- al-Qurthûbî, Abû 'Abdillâh Muhammad ibn Ahmad al-Anshârî, *Al-Jâmi' liâhkâm al-Qur'ân*. Jilid II. Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah 1413 H/1993 M.
- al-Syaukânî, Muhammad Ibn 'Alî, *Fath al-Qadîr*, Jilid I, Beirût: Dâr al-Fikr, 1414 H/1994 M.
- Al-Thabâthabâ'î, Muhammad Husain, *Al-Mizân fi Tafsîr al-Qur'ân*, Jilid II. Beirût: Mu'assasah al-'Alam li Mathbû'at, 1991.
- Al-Ulwânî, Thâha Jâbir, *Lâ Iknâhâ fi al-Dîn*. Diterjemahkan oleh Aa Fuad Muhlis. Jakarta: Srigunting, 2005.
- al-Wâhidî, Abû al-Hasan 'Alî ibn Ahmad, *Asbâb Nuzûl al-Qur'ân*, Mesir: Dâr al-Kitâb al-Jadîd, 1969.
- Al-Zuhailî, Wahbah, *Al-Fiqh al-Islâmi wa Adillatuh*, Jilid VII, Damaskus: Dâr al-Fikr al-'Arabi, t. th.
- Ash-Shiddiqy, M. Hasbi, *Pedoman Hukum Syar'i yang Berkembang dalam Islam Sunny*. Jilid II. Jakarta: Pustaka Islam, 1952.
- Ayoub, Mahmoud Mustafa, *Mengurai Konflik Muslim-Kristen*. Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2001.
- Haekal, Muhammad Husain, *Sejarah Hidup Muhammad*, diterjemahkan oleh Ali Audah. Bogor: PT Litera Antar Nusa, 1990.
- Hasyimi, Sayyid Husain, *Hukum Murtad Hak Allah atau Manusia*, Jakarta: IICT, 2012.
- Ibnu Qudâmah, *al-Mughnî*, Jilid X. Beirût: Dâr al-Fikr, 1405 H.
- Ibnu Rusyd, *Bidâyah al-Mujtahid wa al-Nihâyah al-Muqtashid*, Juz II, Beirût: Dâr al-Fikr, t. th.
- Ibnu Sa'ad, *al-Thabaqât al-Kubrâ*, Jilid V, Beirût: Dâr al-Fikr, 1990.
- Imam al-Bukhârî, Muhammad bin Ismâ'il. *Shâfi'î Al-Bukhârî*, Jilid IV, VIII. Beirût: Dâr al-Fikr, 1401/1981.
- Imam al-Bukhârî, Muhammad bin Ismâ'il, *Matn al-Bukhârî bi Hâsyiyah al-Sindî*. Jilid IV, Beirût: Dâr al-Fikr, 1995.
- Madjid, Nurcholis, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, Bandung: Mizan, 1989.
- Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah, *al-Mu'jam al-Wâsîth*, Jilid II, Beirût: Dâr al-Fikr, t. th.
- Ridhâ, Muhammad Rasyîd, *Tafsîr al-Manâr*, Jilid III, Beirût: Dâr al-Fikr, t. th.
- Sâbiq, Sayyid. *Fiqh al-Sunnah*, Jilid II. Beirût: Dâr al-Fikr, 1983.
- Sachedina, Abdul Aziz, *This Translation of The Islamic Roots of Democratic Pluralism*, diterjemahkan oleh Satrio Wahono dengan judul *Kesetaraan Kaum Beriman Akar Pluralisme Demokratis dalam Islam*. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2002.
- Syaltût, Mahmûd, *Al-Islâm 'Aqîdah wa Syârî'ah*. Mesir: Dâr al-Qalam, 1966.