

BAB II

RIDDAH DALAM PANDANGAN FUQAHA

I. Definisi *Riddah*

Riddah secara etimologis berarti kembali dari sesuatu kepada sesuatu yang lain, kata *riddah* mempunyai arti yang sepadan dengan kata *ruju'* (الرجوع) yang berarti kembali.⁵⁰⁾ Sebagaimana definisi *riddah* yang diungkapkan oleh Wahbah az-Zuhaili yaitu الرجوع عن الشيء الى غيره, yang memiliki arti kembali dari sesuatu ke sesuatu yang lain.⁵¹⁾

Sedangkan menurut terminologi fiqih adalah keluarnya seseorang (menjadi kufur) setelah dia masuk Islam. Perbuatan tersebut dinamai *riddah*, sedangkan pelakunya adalah *murtad* atau orang yang keluar dari Islam. Julukan terhadap *murtad* ini secara khusus diungkapkan bagi mereka yang keluar dari agama Islam.⁵²⁾ Pembahasan berkenaan dengan berpindahnya penganut agama tertentu selain Islam ke (berpindah) agama tertentu di luar Islam tidak terdapat dalam ranah fiqih. Fiqih

⁵⁰⁾ *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap*, A.W. Munawwir, Cet. 2 (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), hlm. 476.

⁵¹⁾ Wahbah az-Zuhaili, *Al-Fiqhu al-Islām wa Adillatuhu*, Cet. 1 (Damaskus : Dar al-Fikr, 1989), hlm. 183. Definisi serupa nampak juga dalam berbagai kitab fiqh, seperti halnya dalam kitab, *Ahkām al-Murtad fī asy-Syari'ah al-Islāmiyah* karya Nu'man Abd Razaq as-Samarai, , *at-Tasyrī' al-Jināi al-Islāmi* karya Abd al-Qadir 'Audah, Abu Zahrah, *Al-Jarimah wa al-'Uqubat fī al-Fiqh al-Islāmi*, (Beirut : Dar al-Fikr, t.t.), hlm.188. Dan kitab fiqih lainnya.

⁵²⁾ Nu'man Abd Razaq as-Samarai, *Ahkām al-Murtad fī asy- Syari'ah al-Islāmiyyah*, (Beirut : Dar al-'Arabiyah, t.t.), hlm.19. Lihat juga Abd al-Qadir 'Audah, *at-Tasyrī' al-Jināi al-Islāmi*, (Kairo : Dar al-'Arabiyah, 1963), hlm. 706.

Islam menyebutnya dengan sebutan kufur karena mereka tidak menganut Islam sebagai agamanya.⁵³⁾

Dalam kitab *At-Tasyri' al-Jināi al-Islāmi*, Abd al-Qadir 'Audah menempatkan delik *riddah* dalam satu bab khusus dan menjadi salah satu bagian dari materi pokok pidana Islam. Dalam pengantarnya, Abd al-Qadir 'Audah memberikan penjelasan bahwa karya intelektualnya ini mengkaji lebih mendalam bab-bab yang termasuk ke dalam *kitāb al-ḥudūd* (bentuk plural dari *ḥad*). Pembahasan secara sistematis dalam kitab ini yang khusus menelaah tentang *riddah* diawali dengan definisi,⁵⁴⁾ rukun-rukun *riddah*,⁵⁵⁾ dan macam-macam hukuman *riddah*.⁵⁶⁾

Kemurtadan seseorang bisa dengan perkataan yang mengarah kepada kekufuran, memperolok-olok agama, melawan ketentuan atau menolak keabsahan dalil yang disepakati, menghalalkan sesuatu yang haram dan mengharamkan sesuatu yang halal terhadap segala sesuatu yang jelas *qat'inya*, menyangkal adanya pencipta, sengaja mengotori mushaf (al-Qur'an), beribadah atau bersujud kepada selain Allah

⁵³⁾ Pembahasan mengenai *riddah* dalam beberapa literatur kitab fiqh termasuk ke dalam bagian pembahasan hukum pidana Islam, atau dengan istilah *bab al-jinayat*. Sistematika para fuqaha dalam pembahasan *riddah* diawali dengan definisi baik etimologi maupun terminologi, dasar hukum al-qur'an dan hadis, sarat-sarat *riddah*, hukuman, dan diakhiri dengan pandangan para fuqaha lain terhadap *riddah*.

⁵⁴⁾ Abd al-Qadir 'Audah, *At-Tasyri' al-Jināi*, hlm. 706.

⁵⁵⁾ *Ibid.*, hlm. 706.

⁵⁶⁾ *Ibid.*, hlm. 720. Secara umum Abd al-Qadir 'Audah membagi hukuman *riddah* ke dalam tiga bagian, yaitu : Hukuman asli, hukuman pengganti dan hukuman tambahan. Lihat juga A. Jazuli, *Hukum Pidana Islam*, Cet. 1 (Bandung: 2000), hlm. 59-69. Ia menerangkan dengan luas tentang hukuman bagi pelaku delik pidana Islam, yang mencakup ; pengertian, dasar hukum, tujuan hukum, dan macam-macam hukuman.

SWT. Dapat dikategorikan juga *riddah* terhadap perkataan, perbuatan dan keyakinan yang disertai dengan adanya keinginan untuk berbuat kufur.⁵⁷⁾

Adapun alasan *riddah* menjadi bagian dari tindak pidana atau sebuah delik pidana berdasarkan atas hadis.

من بدل دينه فاقتلوه⁵⁸⁾

Menurut Jalaluddin as-Suyuti, hadis tersebut dikeluarkan oleh Ahmad dalam musnadnya, Bukhari dan tokoh perowi hadis diantaranya Ibnu Majah, Nasai, Tirmizi, dan Abu Daud. Hadis tersebut dikategorikan ke dalam hadis sahih dan diriwayatkan oleh Ibnu 'Abbas.⁵⁹⁾

Berkenaan dengan pembahasan *riddah*, ulama hanafiyah mendasarkan *riddah* menjadi sebuah delik pidana terhadap firman Allah SWT surat al-Baqarah ayat 217, sebagaimana termaktub di bawah ini :

⁵⁷⁾ Rahmat hakim, *Hukum Pidana Islam*, Cet.1 (Bandung: Pustaka Setia, 2000), hlm.103. Dalam *Fath al-Mu'in* karya Zainuddin al-Malliabary, definisi *riddah* menurut syara' ialah seorang mukallaf yang memutuskan keislamannya melalui perbuatan kufur, sedangkan dia melakukannya dalam keadaan tidak dipaksa dan sadar. Lebih lanjut lihat Zainuddin bin Abd al-'Aziz al-Malliabary al-Fanani, *Fath al-Mu'in*, alih bahasa Moh. Anwar Dkk, Cet. 1 (Bandung: Sinar Baru Algensindo, 1994), II : 1542.

⁵⁸⁾ Imam al-Bukhari, Sahih al-Bukhārī, *Kitāb Isti'ābat al-Murtaddīn wa al-Mu'ammidīn wa Qitā'ihim*, Semarang: Toha Putra, t. t.), VIII : 50. Hadis ini sahih, diriwayatkan oleh jama'ah kecuali Muslim, dari Ibnu Abbas.

⁵⁹⁾ Jalal As-Suyuti, *Al-Jāmi' as-Ṣagīr*, (t.p., : Sirkah Nur Asia, t.t.), II : 168. Lihat juga Ibnu Majah, *Sunan Ibnu Majah*, II : 848, hadis no 3535 ; Abu Daud : *Sunan Abī Daud*, II : 440.

ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا
والآخرة وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون⁶⁰⁾

Secara sepintas ayat di atas dapat menjadi dasar adanya konsep *riddah* dalam al-Qur'an dan konsekuensi dari perbuatannya. Salah satu indikasi yang mendukung hal ini, Imam Qurtubi mensinyalir bahwa orang yang melakukan *riddah* itu dapat mempengaruhi terhadap amal kebaikan yang telah diperbuatnya. Bahkan beliau juga menduga kuat sebagai akibat dari perbuatan *riddah*, amal kebaikan yang telah diperbuatnya dapat dinyatakan batal atau rusak. Menurutnya hikmah dibalik penjelasannya tentang *riddah* yaitu *li at-tahdīd*, yakni memberikan rasa takut terutama kepada umat Islam agar supaya keyakinannya tetap berpegang pada Islam sebagai agamanya.⁶¹⁾

Konsekuensi lain dari perbuatan *riddah*, murtad mendapat sanksi moral baik ketika di dunia maupun di akhirat kelak. Imam Zamahksari dalam hal ini berpendapat lebih jauh bahwa pelaku *riddah* ketika hidup di dunia hendaknya dijauhkan dari kelompok sosial masyarakat. Semua pihak yang berada pada komunitas tersebut dilarang untuk memberikan pertolongan.⁶²⁾

⁶⁰⁾ QS. Al-Baqarah (2) : 217

⁶¹⁾ Imam Qurtubi, *Jāmi' al-Bayān*, (Beirut: Dar al-Kitab, t. 1.), III : 46.

⁶²⁾ Imam Naisaburi, *Garāib al-Qur'ān li- an-Naisābūrī*, (Beirut: Dar al-Kitab, t.t.), II : 318.

Ayat lain dalam al-Qur'an yang secara normatif mendekati arti *riddah* sebagai sebuah fenomena dalam tradisi beragama termaktub dalam surat al-Māidah ayat 54, yaitu :

ياايهاالذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم
ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين يجاهدون في سبيل الله
ولا يخافون لومة لائم ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم⁶³⁾

Ayat di atas Allah SWT memperlihatkan tanda-tanda kekuasaannya dengan memberikan informasi lebih awal bahwa pada dekade jauh ke depan akan terjadi pemalingan perpindahan agama, dari suatu agama ke agama lain sesuai dengan keyakinannya. Keistimewaan dari ayat ini menurut Imam ar-Rāzi ditampakkan melalui informasi bahwa akan terjadi sekelompok umat muslim keluar dari Islam terjadi setelah meninggalnya Nabi SAW.⁶⁴⁾

Murtad dalam al-Qur'an menjadi hal fenomenal, karena secara substantif tidak diketemukan indikasi yang konkrit bahwa murtad sebagai pelanggar terhadap konsep *hudud* yang dihukumi dengan hukuman bunuh ketika hidup di dunia. Dari dua ayat di atas hanya menempatkan murtad sebagai seseorang yang melakukan konversi agama, namun hukuman bagi murtad menjadi tanggung jawab yang bersifat ukhrawi atau menjadi tanggung jawab Allah SWT. Bahkan dalam hal kebebasan

⁶³⁾ Al-Maidah (5) : 54.

⁶⁴⁾ Imam Ar-Rāzi, *At-Tafsīr al-Kābīr li ar-Rāzi*, (Beirut: Dār al-Kitāb, t.t.), XII : 17.

menganut suatu agama sesungguhnya Nabi telah memberikan tauladan baik kepada umatnya, seruan Nabi SAW diabadikan dalam firman Allah SWT surat Ali Imran ayat 90, yaitu :

إن الذين كفروا بعد إيمانهم ثم ازدادوا كفرا لن تقبل توبتهم وأولئك هم

الضالون⁶⁵⁾

Ayat ini turun berkaitan dengan peristiwa al-Haris bin Suwaid yang menghadap kepada Nabi SAW, Lantas Haris tersebut masuk Islam. Setelah berkomunikasi lebih intens dengan Nabi. Haris akhirnya menyatakan masuk Islam. Haris kemudian pulang kepada kaumnya dan setelah kedatangannya di komunitas kaumnya ia meninggalkan Islam sebagai agama yang waktu kemarin dianutnya. Kemudian ayat ini dibacakan oleh salah satu sahabatnya, Haris akhirnya menyatakan kembali masuk Islam. Haris memberikan pernyataan teologisnya “Sesungguhnya engkau benar dan Rasulullah SAW benar dari padamu dan sesungguhnya Allah yang paling benar diantara kita”.⁶⁶⁾

Ayat lain yang menjadi dasar adanya konsep *riddah* dalam al-Qur’an disinyalir oleh Dr. Haliman, SH terdapat tujuh ayat yang diindikasikan berhubungan dengan wacana *riddah* selain ayat-ayat yang telah tersebut di atas. Adapun ayat-ayat yang dimaksud adalah sebagai berikut :

⁶⁵⁾ Ali Imran (3) : 90

⁶⁶⁾ Jamal ad-Din Abu Bakar as-Suyuti, *Lubāb an-Nuqūl fī Asbāb an-Nuzūl*, (Riyad: Maktabah ar-Riyad, i.t.), hlm. 71.

كيف يهدى الله قوما كفروا بعد ايمانهم وشهدوا ان الرسول حق وجاءهم

البينات والله لا يهدى القوم الظالمين⁶⁷⁾

Berdasarkan riwayat yang disampaikan Ibn Abbas, Imam Nasai, Ibn Hibban, dan Hakim menjelaskan bahwa sebab turunnya ayat di atas berkaitan dengan seseorang laki-laki dan kaum ansar yang murtad setelah masuk Islam, dan ia menyesal atas kemurtadannya. Ia minta kepada kaumnya untuk mengutus seseorang menghadap Rasulullah SAW untuk menanyakan apakah diterima taubatnya. Maka turunlah ayat 85-89, disampaikan oleh utusan itu kepadanya sehingga masuk Islam kembali.

Dalam riwayat lain yang dikemukakan oleh Mujahhid, Musaddad dan Abdur razaq mengatakan bahwa ayat tersebut berkaitan dengan al-Haris bin Suwaid yang menghadap kepada Nabi saw, dan ia menyatakan masuk Islam. Sepulangnya dia kepada kaumnya, al-Haris menjadi kufur seperti semula. Maka turunlah ayat tersebut. Ayat ini juga dibacakan kepadanya oleh salah seorang kaumnya. Kemudian al-Haris berkata : “Sesungguhnya engkau benar dan Rasulullah lebih benar, dan sesungguhnya Allah yang paling benar di antara tiga orang itu. Kemudian ia kembali masuk Islam dan menjadi seorang muslim yang patuh.

⁶⁷⁾ Ali Imran (3) : 86

إن الذين كفروا وماتوا وهم كفار فلن يقبل من أحدهم ملئ الأرض ذهباً

ولو افتدى به أولئك لهم عذاب أليم وما لهم من نصرين⁶⁸⁾

إن الذين اشتروا الكفر بالإيمان لن يضرروا الله شيئاً ولهم عذاب أليم⁶⁹⁾

من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان ولكن من

شرح بالكفر صدر فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم⁷⁰⁾

Adapun sebab turunya ayat di atas berkaitan dengan peristiwa Nabi saw hendak hijrah ke Madinah, kaum musyrikin menahan Bilal, Habab, Amr bin Yasir. Adapun Amr bin Yasir dapat menyelamatkan diri dengan jalan mengucapkan kata-kata yang mengagumkan mereka. Ketika sampai kepada Rasulullah ia menceritakan kejadian itu. Nabi bertanya, “Apakah hatimu lapang dikala berkata demikian itu?”, Amr menjawab “tidak”. Ayat ini turun berkenaan dengan peristiwa tersebut di atas yang menegaskan bahwa Allah tidak akan mengutuk orang yang dipaksa kufur dan hatinya tetap iman.

Dalam riwayat lain dikemukakan bahwa ayat ini turun ketika orang-orang Mekah yang beriman dikirim surat oleh para sahabat dari Madinah agar mereka berhijrah. Kemudian mereka berangkat ke Madinah, akan tetapi disusul oleh

⁶⁸⁾ Ali Imran (3) : 91.

⁶⁹⁾ Ali Imran (3) : 177.

⁷⁰⁾ An-Nahl (16) : 106.

sekelompok Quraisy dan dianiayanya sehingga terpaksa mereka mengucapkan kata-kata kufur. Ayat ini turun berkenaan dengan peristiwa tersebut bahwa apabila dalam keadaan terpaksa mengucapkan kata-kata kufur maka Allah akan mengampuninya, asal hatinya tetap beriman.

إن الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفرا لم يكن الله

ليغفر لهم ولا ليهديهم سبيلا⁷¹⁾

Dari ayat-ayat al-Qur'an yang telah dikutip di atas, tidak ada ayat satupun dari ketentuan al-Qur'an tersebut yang memberikan sanksi duniawi, melainkan ayat-ayat tersebut mendeskripsikan hukuman yang bersifat ukhrawi.⁷²⁾

Kata *riddah* dalam sunah sering ditemukan dalam banyak tempat. Seringkali kata *riddah* diartikan berlainan, terkadang *riddah* dapat diartikan juga sebagai ungkapan kufur atau melakukan hal-hal yang dilarang menurut syari'at Islam. Terkadang pula diartikan sebagai proses penggantian (*tabdil*) sebagaimana termaktub dalam hadis di bawah ini ;

من بدل دينه فاقتلوه⁷³⁾

⁷¹⁾ An-Nisa (4) : 137.

⁷²⁾ Haliman, *Hukum Pidana Syari'at Islam*, Cet. 1 (Jakarta: Bulan Bintang, 1971), hlm. 383.

⁷³⁾ Imam al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, VIII : 50.

Hadis tersebut diriwayatkan oleh An-Nasai dalam *sunan*-nya. Terhadap hadis tersebut mayoritas fuqaha bersepakat bahwa *riddah* yang dimaksud adalah perpindahan agama dari Islam sebagaimana agama asalnya berpindah ke agama selain Islam. Mereka tidak dalam kesepakatan ketika seseorang yang menganut selain Islam berpindah agama ke agama selain Islam juga. Tetapi selaku umat Islam dianjurkan untuk mendorong umat lain untuk memeluk Islam.⁷⁴⁾

Abdul Qadir 'Audah sebagaimana mengutip kitab *Syarḥ al-Kharsiy al-Mālikīy* mengungkapkan bahwa hadis di atas sesungguhnya memberikan arti khusus yakni memiliki khitob bagi umat muslim semata. Pemahaman terhadap kufur itu ditujukan bagi seorang yang beragama Islam pindah ke agama selain Islam. Sehingga orang yang keluar dari kufur ke kufur itu tidak mempunyai makna apa-apa kecuali mereka tetap dalam keadaan kufur.⁷⁵⁾

Riddah dalam tradisi sunah dapat juga diartikan sebagai sifat yang dimiliki seseorang yang menyatakan berpisah dari komunitas umat Islam. Hal ini berdasarkan atas hadis sebagaimana berikut ;

⁷⁴⁾ Nu'man Abd ar-Rāziq as-Samarāi, *Ahkām al-Murtad fī asy-Syarī'ah al-Islāmiyyah*. (Beirut: Dār al-'Arabiyyah, t.t.), hlm. 37.

⁷⁵⁾ Abd al-Qadir 'Audah, *At-Tasyrī' al-Jināi al-Islāmi*, hlm. 40

لا يحل دم امرئ الا بإحدى ثلاث : الثيب الزاني والنفس بالنفس والتارك

لدينه المفارق للجماعة⁷⁶⁾

Hadis di atas menjadi dasar halal darahnya untuk dihukum mati kepada tiga kategori sebagaimana disebut dalam hadis tersebut, yaitu : pertama, pelaku zina, pelaku tindak pembunuhan, dan kalangan muslim yang meninggalkan agamanya dengan ditandai memisahkan diri dari komunitas muslim.

Teks hadis di atas yang menunjukkan perbuatan *riddah* yaitu kata (*tariku lidinihi*) secara lahiriah teks tersebut menunjukkan *riddah* karena ia menyatakan meninggalkan agama Islam. Sementara dalam bagian lain kata (*al-Jamā'ah*) itu menunjukkan umat muslimin sehingga ketika ia menyatakan keluar dari komunitas muslim maka dapat dinyatakan *riddah*.⁷⁷⁾

B. Rukun *Riddah* sebagai *jarimah*

Suatu tindakan dapat dikatakan *riddah* dan karenanya dijatuhi hukuman *had* mati. Menurut Abd Al-Qadir 'Audah seseorang dapat dinyatakan *riddah* andaikata telah memenuhi dua rukun *riddah* yaitu : Pertama, keluar dari Islam atau dengan kata

⁷⁶⁾ Hadis tersebut diriwayatkan oleh Iman al-Bukhari dan Imam Muslim dari sahabat Ibnu Mas'ud. Lihat *Subūl as-Salām*, III : 231.

⁷⁷⁾ Pendapat tersebut dikemukakan Abdul Qadir 'Audah, sebagaimana ia mengutip pada kitab *Al-'Iddah 'alā Ahkām al-Ahkām* karya Imam as-San'ani. Lihat Abdul Qadir 'Audah, *Tasyrī' al-Jināī al-Islāmī*, hlm. 41.

lain meninggalkan pembenaran terhadap Islam. Kedua, bermaksud melakukan tindakan pidana.⁷⁸⁾

Tindakan yang mengarah pada pengertian keluar dari Islam dapat terjadi dengan tiga cara, yaitu dengan perbuatan, perkataan dan atau keyakinan. Keluar dari Islam dengan perbuatan maksudnya adalah melakukan sesuatu yang diharamkan Islam dengan sengaja atau dengan maksud melecehkan Islam, seperti sujud kepada berhala, matahari, bulan, atau bintang, meletakkan mushaf al-Qur'an pada sembarang tempat yang tak layak dan termasuk juga memakan daging babi yang memang dalam al-Qur'an hukumnya secara *qat'i* telah jelas. Adapun seseorang yang melakukan perbuatan yang diharamkan dalam Islam sementara ia tidak mengetahuinya dan setelah itu ia bertobat maka tidaklah dikatakan kufur. Tidaklah dapat dikatakan *murtad* terhadap seseorang yang berkenan mengharamkan sesuatu yang diharamkan sementara ia tidak mengetahui hukumnya secara jelas.

Dapat dikatakan keluar dari Islam dengan perkataan apabila seseorang menyatakan kepada orang lain kufur atau mengkatagorikan seseorang kafir, menyatakan bahwa Allah itu berbilang, mengingkari adanya malaikat, mengingkari kenabian Muhammad SAW, mencaci maki Nabi atau Nabi-nabi sebelumnya, mengingkari hari akhir, mengatakan bahwa al-Qur'an itu bukan dari Allah atau al-Qur'an itu tidak relevan dan tidak berguna bagi kehidupan kontemporer dan lain sebagainya.

⁷⁸⁾ *Ibid.*, hlm. 706.

Adapun keluar dari Islam dengan keyakinan, misalnya mempercayai kekudusan Allah, mempercayai bahwa Nabi Muhammad itu pendusta, mempercayai 'Ali sebagai Tuhan atau Rasul dan lain sebagainya yang termasuk meniadakan Islam sebagai sebuah keyakinan yang bersifat normatif. Keluar dari Islam dengan keyakinan ini belum dapat dikategorikan *jarīmah riddah* apabila belum diekspresikan dalam bentuk perbuatan atau perkataan. Hal ini berdasarkan sabda Nabi Muhammad SAW :

إن الله عفى لأمتي عما وسوست أو حدثت به أنفسها ما لم تعمل به

أو تتكلم⁷⁹⁾

Dengan demikian orang muslim yang tidak mengimani sebagai ajaran Islam, tidak mengekspresikannya dalam bentuk perbuatan ataupun perkataan maka secara zahir ia tidak dikatakan kufur atau dengan kata lain tetap menjadi muslim berdasarkan hukum di dunia, sehingga tidak dapat dijatuhi hukuman *had* mati. Sedangkan di akhirat kelak hukumannya diserahkan kepada Allah SWT.⁸⁰⁾

Rukun yang kedua bagi tindakan *murtad* adalah adanya maksud melakukan delik pidana. Rukun ini merupakan hal lain yang harus terpenuhi untuk dapat menjatuhkan *had* mati terhadap pelaku murtad. *Had* mati dijatuhkan apabila ia melakukan atau mengucapkan sesuatu yang membuat ia kafir dan hal itu ia lakukan

⁷⁹⁾ Imam al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1410 H/1981), III : 119. Hadis tersebut diriwayatkan oleh Abu Hurairah.

⁸⁰⁾ Abd Al-Qadir 'Audah, *At-Tasyrī' al-Jināī*, hlm.710.

dalam keadaan sadar serta tahu bahwa perbuatan tersebut dapat membuatnya kafir. Oleh karena itu apabila seseorang melakukan atau mengucapkan sesuatu yang dapat membawa kepada kekafiran, sedangkan ia tidak mengetahui makna perbuatan atau perkataan tersebut atau tidak mengetahui bahwa hal itu dilarang agama, maka ia tidaklah dikatakan kafir. Begitu juga sesuatu yang tidak disengaja, misalnya karena terlalu terharu atau terlalu gembira sehingga orang yang berkeinginan mengucapkan *Allahumma anta rabbi waana 'abduka* tetapi terucap *Allahumma anta 'abduka waana rabbuka*, maka tidaklah dikatakan kafir.⁸¹⁾

Imam asy-Syafi'i mensyaratkan terhadap seseorang yang berkehendak melakukan tindak pidana harus disertai dengan niat. Argumennya ini berdasarkan atas hadis yang mengatakan bahwa setiap perbuatan itu dianggap sah apabila disertai dengan niat.

82) إنما الأعمال بالنيات

C. Sarat-sarat *Riddah* sebagai *Jarimah*

Sarat yang dimaksud adalah sarat yang melekat pada seseorang yang melakukan *riddah* dan berkenaan dengan hapusnya hukuman. Adapun hukuman tersebut dihapuskan dikarenakan adanya sifat (keadaan) tertentu pada dirinya, tetapi bukan pada perbuatannya.

Adapun sarat-sarat yang sah melakukan perbuatan *riddah* yaitu :

⁸¹⁾ *Ibid.*, hlm. 719.

⁸²⁾ Imam al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1410 H/1981), III : 225. Hadis tersebut diriwayatkan oleh Abu Hurairah.

1. Balig

Para ulama sepakat bahwa anak yang belum *mumayyiz* tidak sah *riddahnya*, tetapi para ulama berbeda pendapat tentang murtadnya anak *mumayyiz*, apakah sah *riddahnya* ataukah tidak ?, sebagai mana yang telah dikatakan oleh pengarang kitab *Rahmat al-Ummah* yang mengatakan bahwa :

“.....Apakah sah *riddah* anak yang *mumayyiz* atau tidak?” Abu Hanifah mengatakan sah. Pendapat itu nampak pula dalam mazhab maliki dan pendapat yang masyhur dari Ahmad. Sedangkan Imam asy-Syafi’i berpendapat tidak sah. Perbedaan pendapat ini bertitik tola pada pemahaman hadis yang mengatakan bahwa salah satu yang dianggap *rukhsah* (dispensasi) dalam syari’at Islam adalah anak kecil sehingga dia sampai balig.

رفع القلم عن ثلاث : عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ

وعن المجنون حتى يفيق⁸³⁾

Hadis ini menjelaskan bahwa anak kecil tidak dicatat (dihapus) dan tidak dimintai pertanggungjawaban.

Asy-Syarakhsi berpendapat dengan mengutip pendapat Abu Yusuf yang mengatakan bahwa anak *mumayyiz* tidak sah *riddahnya*. Pendapat ini diriwayatkan dari Abu Hanifah.⁸⁴⁾ Para ulama telah bersepakat bahwa anak kecil yang murtad tidak dihukumi mati sebelum balig dan diberi kesempatan sampai

⁸⁴⁾ Asy-Syarakhsi, *Al-Mabsūt*, (Kairo: Matba’ah as-Sa’adah, 1324), X : 122.

tiga hari sesudah masa balignya. Jika tetap murtad, maka dihukum mati. Menurut Imam Syafi'i anak kecil yang murtad tidak dihukum mati sebelum balig maupun sudah balig.⁸⁵⁾

Terlepas dari perbedaan pendapat mengenai murtad atau tidaknya anak kecil itu tetapi sepakat bahwa anak kecil tidak dihukum mati karena kemurtadannya. Maka jalan yang terbaik adalah menghilangkan ketidakjelasan itu sampai ia dewasa, karena anak kecil bukanlah *ahl al-hudūd*.

2. Berakal.

Akal merupakan sandaran bagi taklif. Orang yang tidak berakal bukanlah termasuk dalam mukallaf dan orang tersebut tidak dimintai pertanggungjawaban atas perbuatannya. Maka apakah tindakan *riddah* orang gila dan orang dalam keadaan mabuk dianggap sah.

1. Orang gila

Seperti telah diketahui bahwa orang gila bukanlah seorang mukallaf. Untuk itu tidaklah sah, baik keislamannya maupun *riddahnya* berdasarkan ijma'. Segala apa yang telah diperbuatnya tidak dimintai pertanggungjawaban berdasarkan hadis.

Ibnu Qodamah menegaskan, apabila orang gila murtad dan ia tetap muslim, apabila membunuhnya dengan sengaja maka pelakunya dikenai qisas.

⁸⁵⁾ Ibnu Qudamah, *Al-Mugnī*, (Mesir: Maktabah al-Jumhūriyyah al-'Arabiyyah, t.t.), VIII : 136.

Apabila walinya tidak menuntut.⁸⁶⁾ Jadi jelas bahwa orang gila yang murtad tidak sah *riddahnya* secara hukum berdasarkan hadis di atas.

2. *Riddah* orang Mabuk

Hanafiyah, Malikiyah, dan Hanabillah di dalam salah satu riwayatnya, mereka berpendapat bahwa orang mabuk sebagaimana orang gila tidak sah *riddahnya* berdasarkan *ijma'*, diriwayatkan dari Hanafiyah. Apabila mabuknya disebabkan barang yang terlarang serta adanya unsur kesengajaan tanpa ada paksaan maka *riddahnya* sah dan tidak dimaafkan, sedangkan menurut Asy-Syafi'iyah, orang mabuk dengan sesuatu yang memabukkan maka *riddahnya* sah. Namun apabila bukan karena sesuatu yang memabukkan dan karena dipaksa maka tidak dihukumi *riddah*.

Orang mabuk lalu murtad tidak dihukum mati apabila ia sembuh dan memberinya kesempatan selama tiga hari sejak ia *riddah*. Apabila ia mati dalam kondisi mabuk dan murtad, maka ia kafir.⁸⁷⁾ Asy-Syāfi'i berpendapat, jika seseorang yang mabuk murtad dan tidak dapat *dita'zīr* dan tidak pula dihukum mati walaupun tidak mau bertaubat. Apabila sadar dari mabuknya dan menolak untuk bertaubat maka ia dihukum mati.⁸⁸⁾

⁸⁶⁾ Asy-Syarakhsī, *Al-Mughnī wa Syarḥ al-Kabīr*, (Mesir: Maktabah Jumhūriyyah al-'Arabiyyah, t.t.), X : 77.

⁸⁷⁾ Asy-Syarakhsī, *Al-Mughnī wa Syarḥ al-Kabīr*, (Mesir: Maktabah Jumhūriyyah al-'Arabiyyah, t.t.), X : 29

⁸⁸⁾ Asy-Syāfi'i, *Al-Umm*, (Mesir: Al-Azhār, 1381/1933), VI : 158.

Asy-Syarakhsi berpendapat bahwa orang mabuk tidak sah *riddahnya* begitu pula mazhab zahiri sepakat dengan ulama Hanafiyah yang menganggap tidak sah *riddahnya* terhadap orang mabuk, baik yang diminum itu sesuatu yang memabukkan atau tidak.⁸⁹⁾

3. Adanya ikhtiyar (pilihan)

Sesuatu perbuatan yang dipandang sah jika tidak terdapat unsur paksaan sehingga tidak mempunyai pilihan lain kecuali melakukan perbuatan tersebut. Ada tiga jenis paksaan, yaitu :

1. Paksaan yang menghilangkan kerelaan dan pilihan. Unsur ini dikhawatirkan membinasakan jiwa atau anggota badan. Jenis ini disebut paksaan yang sempurna (*al-Mulji*).
2. Paksaan yang menghilangkan kerelaan tetapi tidak menghilangkan ikhtiyar.
3. Paksaan biasa, yaitu paksaan yang menghilangkan kesempurnaan kerelaan dan tidak menghilangkan ikhtiyar baik dalam masalah pokok maupun *furū*.⁹⁰⁾

Mengucapkan kata-kata yang mengandung unsur *riddah* tanpa mengubah keimanan dalam hati, mencaci Nabi secara lahir, shalat menghadap salib atau berhala dalam lahiriyah, atau membinasakan harta. Semua itu tidak diperbolehkan secara mutlak, perbuatan itu hanya dibolehkan pada lahirnya saja dalam keadaan terpaksa

⁸⁹⁾ Asy-Syarakhsi, *Al-Mabsūt*, (Kairo: Maṭba'ah al-Sa'ādah, 1324), X:23, lihat juga Ibn. Hazm, *al-Muhalla*, (Beirut : Dar al-Fikri, t.th), XX : 209)

⁹⁰⁾ Nu'man Abd ar-Rāziq As-Samarāi, *Alkām al-Murtad fī asy-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, (Beirut: Dār al-'Arabiyyah, t.t.). hlm. 69-70.

(*al-Mulji*) dalam arti bahwa perbuatan itu tidak dibenarkan tetapi pemaksaan telah menghilangkan hukuman dan tanggung jawab. Jika seseorang dipaksa lalu menolak sampai ia dibunuh maka orang tersebut akan mendapat pahala seperti halnya memperoleh pahala berjihad dan menjadi syahid. Karena pengharaman hal-hal tersebut bagi yang melakukan tidak dianggap gugur bahkan menurut ulama Hanafiyah penolakan kata-kata kafir lebih utama sehingga ia menjadi orang yang mempertahankan hak. Ulama Malikiyah tidak membolehkan mengucapkan kata-kata kafir kecuali dalam kondisi terpaksa dengan ancaman pembunuhan saja.⁹¹⁾

Dalil yang mengemukakan bolehnya mengucapkan kata-kata kafir secara lahiriyah terdapat dalam firman Allah surat an-Nahl ayat 106.

ومن كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان ولكن من

شرح بالكفر صدرا فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم⁹²⁾

Ayat ini menjelaskan pengecualian terhadap orang-orang yang dipaksa murtad yaitu kasus yang dialami oleh Amar dan keluarganya. Berdasarkan ayat di atas maka apabila seseorang dipaksa untuk murtad dan pemaksaan itu sempurna tetapi dalam hatinya tetap beriman, maka *riddah*nya dipandang tidak sah.

Menurut Wahbah az-Zuhaili *riddah*-nya orang gila dan anak kecil itu dikategorikan tidak sah. Karena keduanya dianggap tidak berakal. Akal dalam hal ini menjadi karakteristik kecakapan seseorang dalam melakukan suatu perbuatan.

⁹¹⁾ Said Agil al-Munawwar, *Konsep Darurat dalam Islam : Stadi Banding Dengan Hukum Positif*, Cet. 1 (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1997), hlm. 95-96

⁹²⁾ An-Nahl (16) : 106.

Mengenai *riddahnya* seorang pemabuk, menurut ulama Hanafiah berdasarkan metodologi istimbat hukum istihsan, mengkatagorikan pemabuk yang hilang akalnya dianggap tidak sah *riddahnya*. Hal ini karena belum terpenuhinya i'tikad dan niat untuk *riddah*. Sementara itu ulama Syafi'iyah dan segolongan ulama Hanabilah mengkatagorikan pemabuk yang melakukannya secara aktif berdasarkan keinginannya sendiri dapat berakibat *riddahnya* sah.

Kedua, adanya kerelaan dengan disertai tahu dan sadar. Sehingga tidaklah dikatakan *riddah* bagi orang yang dipaksa untuk kufur sementara dalam hatinya terdapat kepatuhan iman.

D. Hukuman *Riddah* sebagai *Jarīmah*

Menurut kamus bahasa Indonesia karangan S.Wojowasito, hukuman berarti siksaan atau pembalasan (kesalahan dosa), padanan kata hukuman dapat juga dinamakan sanksi. Dalam bahasa Arab, hukuman disebut dengan *iqab*, yang pada dasarnya mempunyai pengertian yang sama seperti S. Wojowasito dalam kamusnya di atas.

Abd al-Qadir 'Audah memberikan definisi hukuman sebagai berikut :

العقوبة هي الجزاء المقرر لمصلحة الجماعة على عصيان أمر الشارع

Dari definisi tersebut, dapat dikemukakan bahwa hukuman merupakan balasan yang setimpal atas perbuatan pelaku kejahatan yang mengakibatkan orang lain menjadi korban sebagai akibat perbuatannya. Dalam ungkapan lain, hukuman merupakan penimpaan derita dan kesengsaraan bagi pelaku kejahatan sebagai

balasan dari apa yang telah diperbuatnya kepada orang lain atau balasan yang diterima si pelaku akibat pelanggaran perintah syara'.

Hukuman atau sanksi *riddah* dapat dibedakan menjadi tiga macam, yaitu : sanksi pokok (*al-'Uqūbah al-Asliyyah*), sanksi pengganti (*al-'Uqūbah al-Badliyyah*), dan sanksi subsider (*al-'Uqūbah at-Tab'iyyah*).⁹³⁾

Hukuman pokok menurut fuqaha adalah hukum bunuh, baik yang melakukan itu laki-laki maupun perempuan. Dalam hal ini Abu Hanifah berpendapat lain, ia mengatakan bahwa perempuan yang murtad tidak boleh dibunuh tetapi dipenjara saja dan setiap hari disuruh bertaubat agar ia kembali menjadi muslimah dan kalau ia menolak maka ia tetap dipenjara sampai ia bertaubat atau mati. Hujah yang diberikan Abu Hanifah adalah bahwa Rasulullah melarang membunuh wanita kafir sejak semula (*al-kufr al-asli*). Andaikata wanita yang kafir sejak semula saja dilarang untuk dibunuh, tentunya larangan tersebut lebih layak ditujukan untuk kepada wanita-wanita kafir setelah beriman (*al-kufr at-tari*).⁹⁴⁾

Hukuman mati tersebut didasarkan atas hadis nabi :

⁹³⁾ Yang dimaksud dengan hukuman pokok (*al-'uqūbah al-asliyyah*), adalah hukuman utama bagi suatu kejahatan, seperti hukuman mati bagi pembunuh yang membunuh dengan sengaja, hukuman diyat bagi pelaku pembunuhan tidak disengaja, dera (jilid) seratus kali pezina *ghair muḥṣan*. Hukuman pengganti (*al-'uqūbah al-badliyyah*) yaitu hukuman yang menggantikan hukuman pokok (hukuman asli) yang karena sesuatu sebab tidak dapat dilaksanakan seperti hukuman *ta'zīr* dijatuhkan bagi pelaku karena *jarīmah ḥad*, hukuman diyat sebagai pengganti hukuman qisas yang dimaafkan, dan hukuman tambahan (*al-'uqūbah al-taba'iyyah*) yaitu hukuman yang dikenakan mengiringi hukuman pokok, seperti seorang pembunuh pewaris, tidak mendapat warisan dari harta si terbunuh. Lihat Jazuli, *Hukum Pidana Islam*, hlm. 67.

⁹⁴⁾ *Ibid.*, hlm. 720.

من بدل دينه فاقتلوه ٩٥)

dan juga berdasarkan hadis

لا يحل دم امرئ إلا بإحدى ثلاث : الثيب الزاني والنفس بالنفس والتارك

لدينه المفارق للجماعة ٩٦)

Hukuman pengganti adalah hukuman yang dijatuhkan setelah gugurnya hukuman asli karena adanya taubat. Dalam hal ini hukuman *had* berubah menjadi hukuman *ta'zir* yang penetapannya diserahkan kepada penguasa. Sanksi tersebut dapat berupa hukuman jilid, penjara, denda atau hukuman lainnya. Berat ringannya hukuman tergantung pula pada intensitas dan kuantitas *riddah*, khususnya bagi pendapat yang menyatakan bahwa perintah untuk bertaubat itu lebih dari sekali. Hukuman pengganti ini juga ditetapkan pada masalah-masalah yang bersifat dipersilahkan, seperti pendapat Abu Hanifah yang menggugurkan *had* bunuh bagi wanita dan anak-anak dan juga seperti halnya pendapat Imam Malik yang menggugurkan *had* bagi anan-anak dengan persyaratan tertentu.⁹⁷⁾

Pembatasan kecakapan terhadap harta kekayaan hanyalah bersifat aktif, sedangkan kecakapan yang bersifat pasif tetap dianggap sah. Oleh karena itu murtad boleh menerima hibah, bekerja dan mendapatkan uang, akan tetapi ia tidak dapat

⁹⁵⁾ Imam al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, VIII : 50. Hadis ini diriwayatkan oleh Ibnu Abbas termaktub dalam kitab *istitābat al-murtaddīn wa al-mu'annidīn*.

⁹⁶⁾ *Ibid*, VIII : 38 hadis ini diriwayatkan oleh Abdullah termaktub dalam *kitāb ad-Diyyat*.

⁹⁷⁾ Abd al-Qadir 'Audah, *At-Tasyrī' al-Jināī*, hlm. 728.

memiliki harta melalui ahli waris selama ia berada di *dār al-Islām*. Menurut Imam Malik, Imam asy-Syafi'i dan Ahmad, harta kekayaan murtad apabila ia mati dan dibunuh itu tidak dapat diwarisi atau oleh siapapun, baik dari golongan muslim, maupun non muslim. Akan tetapi Imam Malik mengecualikan hal tersebut terhadap harta kekayaan orang zindiq atau munafik. Dalam hal ini harta tersebut dapat diwarisi oleh ahli warisnya yang muslim. Karena pada masa Nabi harta kekayaan orang-orang munafik itu tetap diwarisi oleh keturunan mereka yang muslim tatkala mereka mati.⁹⁸⁾

Sebenarnya pendapat yang paling kuat dalam ketiga mazhab tersebut di atas menyatakan bahwa *riddah* tidaklah dapat menghapuskan kepemilikan murtad terhadap hartanya dan tidak pula menghalangi hak kepemilikan terhadap harta yang lain setelah perbuatan *riddah* tersebut. Akan tetapi kepemilikan tersebut dibekukan sementara selama ia murtad dan jika ia kembali muslim, maka harta tersebut tetap menjadi miliknya, namun apabila ia di bunuh atau mati dalam keadaan murtad, maka hartanya dianggap sebagai *fa'i*.⁹⁹⁾

Adapun menurut mazhab Abu Hanifah, harta kekayaan murtad yang diperoleh ketika ia muslim dapat diwarisi oleh ahli warisnya yang muslim apabila ia mati atau dibunuh, sedangkan harta kekayaan setelah murtad, maka dianggap sebagai *fa'i*. Mazhab ini berpendapat bahwa harta kekayaan murtad yang terdapat di *dār al-*

⁹⁸⁾ *Ibid.*, hlm. 728.

⁹⁹⁾ Taqiyudin Abu Bakar ad-Dimsyaqi, *Kifāyat al-Akhyār*, (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), II : 215.

harb baik yang diperoleh murtad baik sebelum atau sesudah *riddah*, juga dianggap sebagai *fa'i*.¹⁰⁰⁾

Perselisihan mazhab Abu Hanifah dengan mazhab lainnya ini bermula dari interpretasi mereka terhadap sabda Nabi :

لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم¹⁰¹⁾

Ketiga mazhab di atas tidak membolehkan ahli waris murtad mewarisi harta kekayaannya karena ahli waris tersebut adalah muslim, sedangkan murtad tersebut adalah kafir. Lain halnya dengan Abu Hanifah yang menakwilkan hadis tersebut dan mengatakan bahwa murtad itu seperti halnya mati dan sebagaimana orang muslim yang mati, maka hartanya tetap diwarisi oleh ahli warisnya.¹⁰²⁾

Adapun yang dimaksud dengan pembatasan kecakapan murtad dalam melakukan berbagai transaksi adalah bahwa transaksi yang dilakukan oleh murtad terhadap harta kekayaannya baik yang didapat sebelum atau sesudah *riddah*, dianggap tidak sah, seperti menjual, menggadaikan atau menghibahkannya. Semua transaksi yang sudah berjalan selama ia muslim, dibekukan sementara sehingga ia menjadi muslim kembali dan apabila ia dijatuhi *had* mati hanyalah karena tidak mau bertaubat, maka transaksi-transaksi tersebut dianggap batal.

¹⁰⁰⁾ Al-Kasani, *Badai as-Sanā'ī*, (Beirut: Dār al-'Arabi, t.t.), VII : 138.

¹⁰¹⁾ Imām an-Nawāwī, *Sahih Muslim bi Syarḥ al-Imām an-Nawāwī*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1983/1403), XI : 51.

¹⁰²⁾ Abd-Qadir 'Audah, *At-Tasyrī' al-Jinā'ī*, hlm.729.

BAB III
ABDULLAHI AHMED AN-NA'IM DAN PEMIKIRANNYA
TENTANG RIDDAAH

A. Latar Belakang Kehidupan Abdullahi Ahmed An-Na'im

1. Pendidikan dan Kiprahnya di Sudan

Abdullahi Ahmed An-Na'im dilahirkan di negeri Sudan pada tanggal 19 November 1946. Setelah menamatkan Sekolah Menengah Atas, An-Na'im melanjutkan studi S1 di Fakultas Hukum Jurusan Hukum Pidana Universitas Khortoum Sudan.¹⁰³⁾ Semasa mahasiswa An-Na'im berkenalan dengan tokoh modernis Mahmoud Taha¹⁰⁴⁾ pendiri *Republican Brotherhood* (Persaudaraan Republikan). An-Na'im menghadiri sejumlah kuliah yang disampaikan Mahmoud Taha dan kemudian segera bergabung dengan diskusi-diskusi informal di rumah Ustaz Mahmoud Taha. Menjelang awal tahun 1968, An-Na'im resmi menjadi anggota *Republican Brotherhood*.¹⁰⁵⁾ Komunitas inilah--terutama Mahmoud Taha sebagai pemimpinya-- yang nantinya sangat berpengaruh dalam pemikiran An-Na'im.

¹⁰³⁾ Imam Syaukani, "Abdullahi Ahmed An-Na'im dan Reformasi Syari'ah Islam Demokrasi", *Ulu'uddin*, No.02 Th.II/ Juli 1997, hlm.68. Lihat juga Jhon O. Voll, "Transformasi Hukum Islam : Suara Sarjana-Aktifis Sudan", *Islamika*, No.1 Juli-September 1993, hlm. 94-96.

¹⁰⁴⁾ Mahmoud Taha dilahirkan pada tahun 1909 di Rufa'ah, sebuah kota kecil di tepi timur Bule Nile Sudan Pusat. Abdullahi Ahmed An-Na'im dalam Mahmud Muhammad Taha, *The Second Message of Islam* alih bahasa Abdullahi Ahmed An-Na'im (Syracus: Syracus University Press, 19870, hlm. 2.

¹⁰⁵⁾ Hal ini terjadi pada saat publikasi buku *ar-Risalah as-Saniyyah min al-Islām*.

Setelah menyelesaikan studi hukumnya di Khourtout, An-Na'im melanjutkan ke Inggris di mana ia memperoleh gelar LLB dan diploma di Fakultas Kriminologi Universitas Lambudge pada tahun 1973. Kemudian dia melanjutkan studi hukumnya dan menjadi komunitas sosial yang bergerak pada usaha reformasi Islam -- reformasi kepercayaan -- dari pada aksi politik secara langsung. Namun demikian tidak berarti era aktivitas telah berakhir. An-Na'im memberikan ceramah-ceramah dan tulisan-tulisan terutama untuk keluar Sudan. Dia merasa bahwa pekerjaannya tersebut merupakan tanggung jawabnya untuk mengambil dasar ajaran Taha dan mengembangkannya.¹⁰⁶⁾

An-Na'im merupakan juru bicara yang fasih tentang ide-ide Mahmoud Taha. Dia menulis artikel untuk surat kabar lokal dan berbicara dengan berbagai kalangan. Ia lakukan sejak Taha dilarang berpartisipasi dalam kegiatan-kegiatan publik sejak tahun 1970-an.¹⁰⁷⁾

2. Kondisi Sosial Politik Sudan

Sudan adalah negara yang sangat besar di Afrika. Negara ini berbatasan dengan laut Merah dan gurun Sahara di sebelah timur, disebelah utara berbatasan dengan Mesir, barat daya dengan Libya, barat dengan Cha'ad dan Afrika Tengah, selatan dengan Zaire, Uganda dan Kenya dan sebelah Timur dengan

¹⁰⁶⁾ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah*, hlm. xiii.

¹⁰⁷⁾ *Ibid.*, hlm. xii.

Ethiopia. Luas negara ini sekitas 2.515.500 mil dengan penduduk lebih dari 20 juta, mayoritas dari 85 % penduduk beragama Islam.¹⁰⁸⁾

Sudan diperintah oleh Inggris sejak tahun 1848, ketika pasukan Mahdi yang terakhir dikalahkan oleh angkatan bersenjata Anglo-Mesir hingga tahun 1959. Dalam hukum internasional struktur pemerintahan berada di tangan kondominium Anglo- Mesir. Namun dalam prakteknya Inggris Raya menguasai Sudan hingga merdeka tahun 1956.¹⁰⁹⁾

Pada tanggal 12 pebruari 1953 Mesir dan Inggris menandatangani persetujuan untuk masa depan Sudan, bahwa Sudan di beri tempo 3 tahun untuk menentukan masa depan dan memilih antara merdreka sendiri atau bergabung dengan Mesir. Pemilu di pada tahun 1953 dengan kemenangan mutlak partai NUP (National Union Party) pimpinan Ismail Al-Azhari yang pro-Mesir (ingin bergabung dengan Mesir), maka Januari 1954 Azhari diangkat sebagai Perdana Menteri Pertama di Sudan, hingga mencapai kemerdekaan.¹¹⁰⁾

Setelah kemerdekaan Azhari kehilangan mayoritas di parlemennya karena keanggotaan partai NUP yang pro Mesir memisahkan diri dan mengadakan koalisi dengan partai Ummah yang dipimpin oleh Abdul Khalil. Khalil menjadi

¹⁰⁸⁾ *The World Muslim Gazater*, Cet. 4 (New Delhi: International Islamic Publisher, 1992), hlm. 599.

¹⁰⁹⁾ John L.Posito dan John O.Voll, *Demokrasi di Negara-negara Muslim (Islam and Modernity)*, alih bahasa Rahmani Astuti, (Bandung: Mizan, 1999), hlm. 106.

¹¹⁰⁾ David E.Long & Bernard Reich, *The Government and Politics of the Middle East and Nort Africa*, Cet. 1 (Colorado: West View Press, 1980), hlm.342.

perdana menteri kedua Sudan, hingga terjadi kudeta militer yang dipimpin oleh Jendral Ibrahim Abbaud pada tanggal 17 November 1958.¹¹¹⁾

Pemerintahan Abbaud hanya berlangsung selama 6 tahun, terjadi kekacauan karena situasi ekonomi yang memburuk dan masalah Sudan selatan, sehingga pada tahun 1964 Abbaud harus berhenti dari jabatan dan mengadakan negosiasi dengan semua partai politik termasuk partai Komunis dan *Muslim Brotherhood (Ikhwān al-Muslimīn)*.

Tahun 1965 diadakan pemilu, namun tidak ada partai yang menang secara mayoritas, maka mereka mengadakan beberapa koalisi dan pemilihan diadakan sejak tahun 1968 dengan kemenangan partai DUP (*Democratic Union Party*).¹¹²⁾

Pada tanggal 25 Mei 1969 sekelompok tentara di bawah pimpinan Ja'far An-Numeri mengadakan kudeta berdarah dan merubah negara menjadi Republik Sudan Demokratik. Sistem parlementer multi partai dirubah menjadi sistem presidentil dengan satu partai yaitu *Sudanese Socialist Union (SSU)* yang menguasai pemerintahan negara saat itu.¹¹³⁾

Dengan berakhirnya sistem multi partai maka semua partai politik dibubarkan dan dilarang. Namun mereka masih mengadakan gerakan oposisi terhadap pemerintah partai Ummah. DUP dan Ikhwanul Muslimin mendirikan

¹¹¹⁾ *Ibid.*, hlm.350.

¹¹²⁾ *Ibid.*, hlm.351.

¹¹³⁾ *Ibid.*, hlm.348.

front Nasional untuk mengkoordinasi oposisi terhadap pemerintah militer tersebut. Maka pemberontakan serta demonstrasi terjadi di mana-mana.

Pengalaman oposisi membawa Ikhanul Muslimin dan jajaran pemimpinnya memasuki titik transisi yang penting, bahkan mereka turut berpartisipasi dalam kebijakan Numairi tentang rekonsiliasi nasional. Sehingga Hasan At- Turabi pada tahun 1979 ditunjuk sebagai Jaksa Agung dengan tugas melakukan peninjauan atas hukum-hukum yang ada agar sesuai dengan syari'at.

Perkembangan yang paling dramatis dan paling kontroversial dalam era keterlibatan dan rezim Numeiri terjadi ketika Numeiri mengumumkan secara resmi UU tahun 1983 ini mencakup dekrit presiden yang bertujuan menerapkan syari'at dengan segera.¹¹⁴⁾

Sejak Sudan merdeka, Sudan diperintah oleh rezim nasioanlis sekuler yang menimbulkan beberapa permasalahan terhadap Islam dan lembaga muslim dalam kancah perpolitikan.¹¹⁵⁾ Namun Islamisasi sudah lama menjadi obsesi banyak pemimpin mereka di negeri ini. Tetapi mereka berbeda dalam soal proses pencapaian dan kandungannya beberapa kelompok yang berkompetisi yaitu kaum *Ikhwān al-Muslimīn* yang diwakili Oleh Hasan At-Turabi dan partainya NIF, *Republican Brother and Sisters* (didirikan oleh Mahmoud Muhammed

¹¹⁴⁾ Jhon L. Esposito dan Jhon O. Voll, *Demokrasi*, hlm. 122.

¹¹⁵⁾ *The Oxford Encyclopaedia Of Modern Islamic World*, diedit oleh Jhon L. Esposito, (New York: Oxford University Press, 1995), IV : 101.

Taha), *Khatmiyyah* (di bawah pengaruh keluarga Mirghani) dan kalangan al-Mahdi (di bawah pimpinan Sidiq al-Mahdi).¹¹⁶⁾

Pemberlakuan syari'ah ini ternyata menimbulkan kemarahan orang-orang Sudan selatan yang kemudian diorganisasikan menjadi gerakan pembebasan Rakyat Sudan (SPLM: *Sudan People's Liberation Movement*) sehingga terjadi perang saudara antara Sudan utara dan selatan.¹¹⁷⁾

Numeiri digulingkan pada tahun 195 melalui kudeta militer oleh dewan militer tradisi (TMC) yang berjanji akan mengadakan pemilu nasional dalam jangka waktu satu tahun. Maka pada tahun 1986 diadakan pemilu dengan kemenangan partai-partai sektarian lama yang gabungan partai Ummah dan DUP. Yang meraih sekitar 70 % suara.

NIF (Nasional Islamic Frond) partai yang didirikan oleh *Ikhwan Al-Muslimin* merupakan aktor baru dalam panggung perpolitikan Sudan dengan meraih 20 % suara.¹¹⁸⁾

Tahun 1989 terjadi kudeta militer di bawah pemerintahan Jenderal Umar Basyir yang berhasil merebut pemerintahan. Penguasa baru ini berorientasi

¹¹⁶⁾ *Islamika* No.6 tahun 1995, hlm. 2.

¹¹⁷⁾ *The Oxford Encyclopaedia*, IV : 101. Program Islamisasi Numeiri tersebut ternyata membawa dampak yang luar biasa bagi Sudan dan lebih memecah-belah daripada mempersatukan. Hukuman-hukuman tersebut dirumuskan di bawah kendali Numeiri tanpa konsultasi dengan Jaksa Agung atau Mahkamah agung. Sebagian orang mensinyalir bahwa hokum tersebut ditetapkan Numeiri semata-mata untuk melindungi kekuasaannya dari lawan-lawan politiknya. Beribu-ribu orang ditangkap dan adili yang mirip seperti pengadilan militer denmgan menggunakan hokum Islam. Selanjutnya baca Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh Mazhab Negara Kritik Atas Politik Hukum Islam di Indonesia*, Cet. 1 (Yogyakarta: LkiS, 2001), hlm. 91-98.

¹¹⁸⁾ Jhon L. Esposito, *Demokrasi*, hlm. 123.

pada Islam namun tidak secara langsung terkait dengan NIF dan Turabi. Para pemimpin NIF ditahan bersama para pemimpin partai politik yang lain. Namun pemerintahan Basyir segera memanfaatkan orang-orang NIF, bahkan dalam waktu beberapa minggu pemerintahan tersebut dapat dikenali sebagai rezim yang dipengaruhi oleh NIF. Turabi dan Basyir menjalin suatu relasi yang rumit dimana di dalamnya Turabi tidak memiliki kedudukan resmi dalam pemerintahan tapi menjadi penuntun ideologi bagi rezim tersebut. Di bawah pengaruh Turabi, sudah mengalami Islamisasi dengan mempertegas identitas Islam dan menerapkan syari'ah sebagai hukum resmi negara.

Islamisasi dan penerapan syari'ah --terutama hukuman *hudūd*-- di Sudan yang diberlakukan sejak masa Numeiri hingga pemerintahan Basyir, telah menimbulkan konflik dan permusuhan kembali antara Sudan utara dan selatan yang telah mengadakan perjanjian damai Adis Ababa tahun 1972, hingga terjadi pemberontakan-pemberontakan kembali.

Golongan yang menentang Islamisasi dan penerapan syari'ah ini di antaranya adalah golongan Republikan (*Republican Brothers*). Mereka mengadakan oposisi sejak Numeiri memberlakukan syari'ah terutama hukuman *hudūd* sebagai hukum negara, An-Na'im merupakan seorang kritikus yang sangat serius terhadap rezim Numeiri hingga pemerintahan Basyir.

B. Wacana Pemberlakuan Hukum *Hudūd* di Sudan

Beberapa permasalahan yang dihadapi umat Islam yang ingin menerapkan hukum pidana Islam dengan *jarīmah hudūdnya*, menurut An-Na'im di antaranya adalah :

1. Konstitusionalisme dan HAM.

Konstitusionalisme¹¹⁹⁾ akan menjamin ditegakkannya penghormatan terhadap HAM (Hak Asasi Manusia), yaitu hak-hak yang harus diikuti oleh setiap orang berdasarkan kenyataan bahwa ia adalah manusia tanpa diskriminasi atas dasar ras, warna kulit, jenis kelamin, bahasa, agama dan sebagainya.¹²⁰⁾ Prinsip ini telah dielaborasi melalui deklarasi universal tentang HAM tahun 1948. Dan instrumen-instrumen HAM yang muncul kemudian seperti perikatan hak-hak sipil dan politik tahun 1966 yang disiapkan sebagai perjanjian internasional dan didukung oleh sebagian besar negara Islam bahkan banyak negara Islam yang terlibat dalam penetapan tersebut.¹²¹⁾

Perundang-undangan Sudan menerapkan hukuman *hudūd* dalam tindak pidana pencurian, perampokan dan menuduh orang lain berzinah. Ketentuan

¹¹⁹⁾ Menurut An-Na'im, konstitusi dapat diartikan sebagai hukum organik dan dasar bangsa atau negara yang menetapkan sifat dan konsep pemerintahannya, mengorganisasikan pemerintahan, mengatur, membagi, dan membatasi fungsi departemen-departemen yang ada, serta menentukan cakupan dan cara menggunakan kekuasaan. Lihat Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Dekonstruksi*, hlm. 70.

¹²⁰⁾ Abdullahi Ahmed An-Na'im, "Al-Qur'an, Syari'ah dan HAM", dalam *Islamika* No.2 Oktober-Desember 1993, hlm.112.

¹²¹⁾ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Dekonstruksi*, hlm.102

tersebut berlaku tanpa memandang agama dan kepercayaan mereka,¹²²⁾ yang berarti ketetapan ini juga diterapkan bagi warga negara non muslim. Hal ini dianggap oleh warga non muslim Sudan merugikan hak asasi mereka sebagai warga negara.

Diskrimiansi penerapan syari'ah atas dasar agama terjadi dalam *had qazaf*, dimana *maqzuf* (yang dituduh berzina) haruslah orang-orang Islam, dengan alasan bahwa non muslim kurang kualitas ihsannya. Maka jika *maqzuf* bukan orang Islam hukuman yang dijatuhkan terhadap *qazif* (yang menuduh) adalah hukuman *ta'zir*. Hal ini merupakan penghinaan bagi non muslim karena menganggap mereka lebih rendah karakter moralnya.¹²³⁾

Tidak dicantumkan *Riddahnya* dalam ketentuan manapun dalam undang-undang Sudan, namun di dalamnya dinyatakan bahwa ketiadaan pemidanaan yang jelas tersebut tidak menghalangi penjatuhan hukuman *had* terhadap orang murtad.¹²⁴⁾ Eksekusi terhadap Mahmud Thoha -- pemimpin *Republican Brothers* di Sudan -- karena tuduhan membuat bid'ah dan keluar dari Islam.¹²⁵⁾ Hal ini menunjukkan bahwa rezim yang menggunakan hukum syari'ah tersebut menjatuhkan hukuman mati -- karena *riddah* -- untuk membungkam orang-orang kritis.

¹²²⁾ *Ibid.*, hlm.129.

¹²³⁾ *Ibid.*, hlm.130.

¹²⁴⁾ *Ibid.*, hlm.130.

¹²⁵⁾ Ustadz Mahmoud Taha dihukum mati, setelah satu hari pengumumannya dipertegas oleh Presiden Numeiri pada hari Kamis 17 Januari 1985. Lihat Abdullahi Ahmed An-Na'im, "Ustadz Mahmoud Taha: Pemikiran dan Perjuangannya", dalam *Syari'ah Demokratik (The Second Message of Islam)* Maulidin (Penyunting) Cet. 1 (Surabaya: eLSAD, 1996), hlm.47.

An-Na'im mendefinisikan syari'ah sebagai produk pemahaman manusia tentang sumber Islam sejak abad ke 7 hingga ke 9¹²⁶⁾, menyatakan bahwa bila formulasi syari'ah tersebut diaplikasikan sekarang akan melanggar hak-hak asasi manusia (terutama non muslim dan kaum perempuan muslim).

Penerapan hukum syari'ah -- hukuman *hudūd* -- oleh pemerintah Sudan merupakan suatu yang paradoksal antara penggunaan Islam sebagai justifikasi untuk menindas hak-hak manusia dan kepercayaan muslim secara individu bahwa agama mereka mendukung norma hak asasi manusia internasional.¹²⁷⁾

Hukuman *had* bagi orang murtad bertentangan dengan hukum internasional tentang hak-hak asasi manusia yang menyatakan kebebasan berpikir -- terutama dalam kasus eksekusi Taha -- dan beragama, termasuk pindah dari agama dan kepercayaan serta kebebasan untuk beribadah dan melaksanakan ajaran agamanya baik secara pribadi ataupun bersama-sama.¹²⁸⁾

2. Metodologi dalam Memahami Hukum Pidana Islam

Penologi modern yang diusulkan An-Naim dalam memahami hukum Pidana Islam merupakan keharusan yang positif. Menurutnya metodologi

¹²⁶⁾ Syari'ah historis yang menurut An-Na'im ini disebut oleh ulama lain sebagai fiqh. An-Na'im menganggap syari'ah sebagai keseluruhan tugas manusia yang meliputi moral, teologi, etika, pembinaan spiritual, ibadah formal, dan ritual yang rinci. Syari'ah mencakup semua aspek hukum publik dan perorangan. An-Na'im, *Dekonstruksi ...*, hlm. 11. Pemahaman ini didasarkan atas pendapat Fazlur Rahman tentang perkembangan syari'ah pada masa awal (fase permulaan sampai abad ke-2 H), hingga dimana syari'ah merupakan pemahaman terhadap *ad-din* atau usaha untuk melaksanakan *ad-din* serta tidak menyatakan bahwa syari'ah berasal dari Tuhan. Lihat Fazlur Rahman, *islam*, alih bahasa Ahsin Muhammad, Cet. 3 (Bandung: Pustaka, 1997), hlm. 143-144.

¹²⁷⁾ Ann Elizabeth Mayor, *Islam and Human Right : Trditions Politics*, Cet. 2 (London: Westview Press, 1995), hlm. 156.

¹²⁸⁾ *Ibid.*, hlm. 14.

kontemporer tersebut berusaha menentukan kebijakan pidana dalam mempertimbangkan ganti rugi (*retribution*), penangkalan (*detrence*) dan perbaikan (*reform*) pelaku pelanggaran.¹²⁹⁾

Kajiannya yang memfokuskan pada hukum pidana diharapkan melahirkan formulasi yang tepat dan bijak atas dasar ajaran Islam. Penerapan dari implikasi pembinaan penologis yang ada, biasanya didiskusikan pada tingkat teoritik untuk memformulasikan suatu hipotesis yang kemudian diuji melalui pengamatan empirik. Menurut An-Na'im, ketetapan dan kepantasan hukuman harus dipertimbangkan dalam suatu penologi. Perdebatan penologis berkaitan dengan hukuman harus didasarkan pada pandangan personil dan kolektif terhadap kesungguhan perbuatan dan kemasukkan suatu hukuman.¹³⁰⁾

An-Na'im memberikan contoh penerapan penologisnya dengan memperhatikan pada beberapa praktik pidana Islam. Teori *hudud* dalam Islam dipahami sebagai rasa kemanusiaan yang independen dan berkeadilan. Pemotongan bagi pencuri, melempari batu hingga mati, menurut An-Na'im merupakan hukuman yang sangat kejam bagi seorang pezina *mukhsan*.¹³¹⁾

Selain itu masih dalam lapangan *hudūd*, *riddah* termasuk juga kasus yang perlu diperhatikan lebih lanjut. Selain ia dilegalkan dalam penetapan hukumannya yakni dibunuh, *riddah* menjadi persoalan krusial. Al-qur'an dengan beberapa teks

¹²⁹⁾ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, (Syracuse: Syracuse University Pres, 1990), hlm. 112.

¹³⁰⁾ *Ibid.*, hlm. 112.

¹³¹⁾ *Ibid.*, hlm. 113.

yang mendasarinya tidak ada satu ayat pun yang secara jelas memberikan penjelasan tentang hukuman yang pantas untuk ditimpakkan kepada pelaku pelanggaran. Dengan kata lain al-Qur'an hanya berkesempatan untuk menjelaskan bahwa murtad ber^hak dihukum dengan hukuman yang bersifat ukhrawi.

Guna menepis kerancuan dalam teori *hudūd* ini, tinjauan penologis sebagaimana diusulkan An-Na'im perlu juga memperhatikan *riddah* sebagai salah satu isu dalam hukum pidana Islam. Di sinilah letaknya umat Islam perlu mengadakan redefinisi terhadap *jarīmah hudūd* dan melakukan interpretasi terhadap hukuman-hukuman yang diterapkan dalam hukum pidana Islam.¹³²⁾

C. Pandangan Abdullahi Ahmed An-Na'im tentang *Riddah*.

Hukum Islam yang disyari'atkan Allah mempunyai tujuan utama untuk mewujudkan dan melindungi kemaslahatan manusia, baik kemaslahatan yang bersifat individual, masyarakat, bahkan keduanya sekaligus. Kemaslahatan yang ingin diwujudkan Islam sesungguhnya bersifat universal, yakni menyangkut seluruh aspek kepentingan manusia.

Menurut asy-Syatibi dalam kitabnya *al-Muwāfaqāt*, kemaslahatan bila ditinjau dari segi tingkatannya terdapat tiga klasifikasi ; pertama, Maslahat *zaruri* (keharusan), yaitu maslahat tingkat pertama yang menduduki sebagai maslahat yang bersifat primer dan yang paling kuat. Maslahat dalam tingkatan ini mencakup lima pokok sebagai prinsipnya : melindungi agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.

¹³²⁾ Sri Wahyuni, *Studi Pemikiran Abdullahi An-Na'im tentang Redefinisi Jarīmah Hudūd*, Skripsi fak. Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga, (Yogyakarta: 2001) tidak diterbitkan.

Kedua, Maslahat *ḥajī* (kebutuhan), yakni kemaslahatan yang bersifat sekunder, kemaslahatan dalam bentuk ini dibutuhkan dalam rangka memudahkan kepentingan. Ketiga, maslahat *taḥsini* (penghias), yakni kemaslahatan yang bersifat penyempurna dalam perkara atau kebutuhan.¹³³⁾

Dalam konteks keindonesiaan metode maslahat juga diproklamirkan oleh Munawwir Syadzali yang secara jujur telah berani menembus batas-batas teks (*passing over*) dengan lebih mengutamakan premis maknawiyat.¹³⁴⁾ Dalam bagian lain, Masdar F. Mas'udi menekankan pentingnya kemaslahatan universal.¹³⁵⁾

Secara katagoris hukum-hukum Allah terdapat dua macam, yaitu : Pertama hukum ibadah, yakni hukum yang mengatur hubungan vertikal antara manusia dan Allah SWT, seperti taharah, shalat, puasa, haji, zakat, dan sebagainya. Kedua, hukum mu'amalat, yaitu aturan hukum yang berakaitan dengan hubungan antar sesama manusia, baik dalam hubungannya perseorangan maupun kemasyarakatan. Hukum

¹³³⁾ Wahbah Az-Zuhaili, *Uṣūl Fiqh al-Islāmī*, (Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'asir, 1986), II : 772. Dapat dilihat pada Abū Ishaq asy-Syātibi, *Al-Muwāfaqāt*, (Kairo: Al-Maṭba'ah al-Salafiyah, 1314), II : 29.

¹³⁴⁾ Munawwir Sadzali, "Reaktualisasi Ajaran Islam", dalam Abdurra'uf Saimina (Penyunting), *Polemik Reaktualisasi*, hlm. 2-8. Dapat dilihat juga dalam Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban sebuah telaah kritis tentang masalah keimanan, kemanusiaan dan kemandirian*, Cet. 4 (Jakarta : Paramadina, 2000), hlm. 390. Munawwir Syadzali menawarkan formula *satu banding dua* menjadi formula *satu banding satu* bagi laki-laki dan perempuan dalam hal pembagian waris.

¹³⁵⁾ Masdar F. Mas'udi, "Meletakkan Kembali Maslahat sebagai Acuan Syari'ah", dalam *Ulmul Qur'an* Nomor 3, Vol.IV, tahun 1995, hlm. 94.

mu'amalat ini terbagi atas hukum keluarga, hukum kehartaan, hukum pidana, hukum tata negara dan lainnya.¹³⁶⁾

Dalam Islam, bagian hukum mu'amalat, khususnya *ahkām al-jināyat* itu adalah hukum-hukum yang menyangkut tindak pelanggaran terhadap aturan hukum, dalam hal ini aturan hukum yang berkaitan dengan hukum pidana. Adapun unsur terpenting dalam hukum pidana Islam ini adalah perbuatan-perbuatan yang melanggar ketentuan *jarīmah* atau jinayat dan ancaman hukumannya disebut dengan *'uqūbat*, dalam hukum positif disebut dengan delik atau tindak pidana.¹³⁷⁾

Dari jenis *jarīmah* yang dilakukan, terdapat tiga macam hukuman yang diancamkan terhadap pelaku tindak pidana, yaitu berupa *qiṣās*, *ḥad* (*ḥudūd* jamak dari lapaz *ḥad*) dan adakalanya berupa *ta'zīr*.¹³⁸⁾

Ketentuan-ketentuan hukuman dalam *ḥudūd* telah ditetapkan "secara pasti" oleh *naṣ*,¹³⁹⁾. Termasuk *riddah* menjadi materi dalam hukum pidana Islam sebagaimana fuqaha mengutip pada beberapa kitabnya. Mengenai pembahasan *riddah* ini, pendapat yang paling populer adalah pendapat yang mengatakan bahwa

¹³⁶⁾ Wahbah az-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islām wa Adillatuhu*, (Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'asir, 1989), I : 19-20.

¹³⁷⁾ C.S.T. Kansil, *Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Indonesia*, Cet. 8 (Jakarta: Balai Pustaka, 1989), hlm. 258.

¹³⁸⁾ Abd al-Qadir 'Audah, *At-Tasyri al-Jināī al-Islāmī*, (Beirut: Dār al-'Arabi, t,t,), I : 609. Secara teoritis, pidana *ta'zīr* adalah pidana-pidana yang mengakibatkan kerugian bagi tatanan sosial sebagai akibat dari gangguan yang mereka lakukan, dan hal ini merupakan alasan bahwa hukuman yang tepat bagi mereka adalah diserahkan kepada masyarakat dan wakil-wakilnya atau dengan kata lain diserahkan kepada pihak penguasa.

¹³⁹⁾ *Ibid.*, I : 634. Catatan penting dari beberapa materi hukum pidana Islam sebagaimana dikemukakan oleh jumbuh ulama *jarīmah ḥudūd* meliputi zina, pencurian, menuduh orang lain berbuat zina, minum *khamr*, perampokan, dan *riddah* (keluar dari Islam). Di samping *ḥudūd*, ulama berpendapat masih terdapat satu jenis hukuman lagi yang ditetapkan oleh hukum Islam yaitu *kifārat*.

riddah merupakan peristiwa yang dapat dikenai hukuman di dunia berupa hukuman mati bagi yang melakukannya. Pendapat ini merupakan pendapat yang dikemukakan oleh jumhur ulama, hanya sebagian fuqaha yang memperselisihkan tentang hukum perempuan murtad.¹⁴⁰⁾

Riddah secara etimologi memiliki arti sinonim dengan (الرجوع) yang berarti kembali (*to back*)¹⁴¹⁾, sedangkan secara terminologi *riddah* berarti meninggalkan Islam atau tidak membenarkannya,¹⁴²⁾ dengan salah satu dari tiga cara yaitu perbuatan, perkataan dan keyakinan.

Perbuatan *riddah* dikecam dalam al-Qur'an :

من يرتد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا

والآخرة وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون¹⁴³⁾

¹⁴⁰⁾ Abu Zahrah, *Al-Jarīmah wa al-'Uqūbat fī al-Fiqh al-Islāmī* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), hlm. 188. Pendapat yang mashur dalam lingkungan mazhab Maliki dapat dibaca pada karya Imam Az-Zarqani, *Syarḥ al-Muwatta' Imām Mālik*, (t.tp., : Muṣṥafā al-Bābi al-Halabi, 1382/1972), IV : 403-406. Pendapat ulama Hanafiyyah dapat dibaca pada karya Imam Syarakhsī, *Al-Mabsūṯ*, (Kairo: Maṭbat as-Sa'ādah, 1324), X : 98-108. Di kalangan mazhab Syafi'i dapat dibaca pada karya orisinilnya Imam Asy-Syāfi'i, *Al-Umm* (Mesir: Al-Azhar, 1381/1933), VI : 145. Pendapat di kalangan mazhab Hanabilah dapat dibaca pada karya Ibn Qadamah, *Al-Mugni*, (Mesir: Maktabat al-Jumhuriyyah al-'Arabiyyah, t.t.), VIII : 123.

¹⁴¹⁾ *Kamus Arab, Indonesia, Inggris*, Abudullah bin Nuh dan Oemar Bakry, Cet. 4 (Jakarta: PT. Mutiara Sumber Widya, 1974), hlm. 63.

¹⁴²⁾ Abd al-Qadir 'Audah, *At-Tasyrī*, II : 707.

¹⁴³⁾ Al-Baqarah (2) : 217.

Walaupun al-Qur'an mengancam dengan keras terhadap perbuatan *riddah*, tetapi al-Qur'an tidak menyebutkan hukumannya secara pasti. Namun para ulama memasukkan *riddah* dalam kategori *jarīmah ḥudūd*, berdasarkan hadis Nabi :

144) من بدل دينه فاقتلوه

Berdasarkan hadis di atas, maka para ulama berpendapat bahwa orang-orang yang murtad (pelaku tindak pidana *riddah*) dijatuhi hukuman *ḥad* yaitu hukuman mati. Seseorang dikatakan murtad jika memenuhi dua unsur yaitu meninggalkan Islam dan unsur kesengajaan (adanya niat berbuat jahat).¹⁴⁵⁾

Hukuman mati bagi pelaku tindak pidana *riddah* merupakan hukuman pokok amun hukuman tersebut dapat gugur jika orang yang murtad telah bertaubat.¹⁴⁶⁾ Adapun hukuman pengganti bagi *riddah* yaitu hukuman *ta'zīr*. Hukuman pengganti ini berlaku ketika hukuman pokok gugur karena pelaku *jarīmah* telah bertaubat.

Menurut An-Na'im, klasifikasi *riddah* ke dalam bagian materi hukum pidana Islam tidaklah cukup memadai secara argumentatif. Menurutnya sekalipun *riddah* merupakan perbuatan yang dikecam oleh al-Qur'an dengan kata-kata yang

¹⁴⁴⁾ Ibnu Hajar al-'Asqalānī, *Bulūḡ al-Marām*, (t,t.: An-Nasr Syirkat an-Nūr Asia, t,th), hlm.267. Hadis diriwayatkan oleh Imām Bukhārī dari Ibn Abbas.

¹⁴⁵⁾ Abd al-Qadir 'Audah, *At-Tasyrī'* ,II : 708.

¹⁴⁶⁾ Abd al-Qadir 'Audah, *At-Tasyrī'* , II : 727. Tawaran yang dikemukakan para fuqaha dalam menetapkan masa pertaubatan bagi murtad berbeda pendapat, Mazhab Maliki membatasi dengan masa tiga hari tiga malam, Imam Syafi'i membatasi dengan waktu yang relatif cepat yaitu selama tiga hari tiga malam bahkan pendapat lain tidak perlu ada pembatasan waktu, andaikata tidak bersedia taubat maka seketika itu juga dibunuh. Pendapat mazhab Imam Ahmad membatasinya dengan tiga hari disertai dengan hukuman penjara. Abu Hanifah berbeda pendapat tuntutan taubat hanyalah dianjurkan, karenanya tidak perlu ada limit waktu. Lihat. *Ibid.*, II : 722-3.

paling keras, namun al-Qur'an tidak menetapkan hukuman apapun bagi *riddah*.¹⁴⁷⁾

Adapun pengklasifikasian *riddah* ke dalam *hudūd* itu lebih didasarkan kepada hadis Nabi¹⁴⁸⁾ yang memberikan pemahaman bahwa pelaku *riddah* dijatuhi hukuman mati.

Namun menurut An-Na'im hadis Nabi tersebut berlaku untuk situasi yang khusus dan tertentu dalam masa Nabi.¹⁴⁹⁾

Sebagai konsekuensi dari tidak memadainya *riddah* sebagai sebuah delik pidana, maka konsekuensi perdata dan pidana harus dihapuskan. Adapun otoritas sunah yang menjadi latar belakang *riddah* menjadi bagian dari kategori hukum pidana, menurut An-Na'im seharusnya dijadikan suatu hukum peralihan yang berlaku temporal berdasarkan prinsip evolusi,¹⁵⁰⁾ yang mana teori tersebut menyatakan bahwa ayat-ayat Makkah yang menekankan kebebasan beragama

¹⁴⁷⁾ Al-Baqarah (2) : 217.

¹⁴⁸⁾

(من بدل دينه فاقتلوه) رواه البخاري

¹⁴⁹⁾ Abdulahi Ahmed An-Na'im, *Dekonstruksi*, hlm. 107. Gelegar hukuman mati dijatuhkan kepada Mahmoud Muhammad Taha, ia seorang pembela hak asasi manusia namun ia dituduh oleh penguasa saat itu telah keluar dari ajaran Islam, karenanya ia menjadi murtad. Di sinilah letak keberatan konstitusionalisme dan hak asasi manusia ketika dihadapkan pada hukum tuhan yang hanya dipahami tidak secara komprehensif. Sudan telah membuktikan bahwa syari'at Islam dipahami bukan ruh hukum melainkan dipahami secara sempit yakni hukum yang mutlak diterapkan. Keputusan hukuman mati atas Mahmoud Muhammad Taha diumumkan oleh pengadilan tingkat banding pidana khusus pada hari Selasa, 15 Januari dan presiden Numeiri kembali mempertegas hasil keputusan pengadilan pada hari Kamis, 17 Januari serta memimpin langsung hukuman mati atas diri Ustadz Mahmoud pada ahri Jum'at, 18 Januari 1984. Lihat Abdullahi Ahmed An-Na'im, Ustadz Mahmoud Taha Pemikiran dan Perjuangannya, dalam Mahmoud Muhamed Taha, *Syari'ah Demokratik, (The Second Message of Islam)* alih bahasa Nur Rachman, Cet. 1 (Surabaya: November 1996), hlm. 47.

¹⁵⁰⁾ Teori evolusi pertama kali diperkenalkan oleh Mahmoud Muhammad Taha, guru An-Na'im, teori ini sama halnya dengan teori nasakh yang menarik kesimpulan hukum terdapat pada pesan kedua. Ayat-ayat Madaniyah yang diskriminatif tidak memberikan teladan bagi tatanan sosial, berberda dengan ayat makiyah yang lebih egaliter dan plural.

menasakh ayat-ayat diskriminasi yang turun sesuai dengan kondisi masyarakat Madinah saat itu.¹⁵¹⁾

Hadis Nabi yang menerangkan hukuman mati bagi murtad, sebagaimana telah dikemukakan di atas bila ditelusuri, hadis tersebut berkaitan dengan sahabat Ali bin Abi Talib yang mendatangi kaum zindiq (menurut Ibn Syaibah) mereka adalah orang-orang yang menyembah berhala secara sembunyi-sembunyi. Dalam *milal wa an-Nihal* menyebutkan, mereka adalah golongan rafidah, termasuk di dalamnya Abdullah Ibnu Saba dan para pengikutnya) mereka diperintahkan untuk masuk Islam kembali, tapi mereka menolaknya, lalu Ali membakar mereka dan ini didengar Ibn Abbas (yang ketika itu menjabat sebagai gubernur Basrah, lalu berkata : sekiranya saya tidak membakar mereka karena adanya larangan Rasulullah yang mengatakan : “Janganlah mengazab mereka dengan azab Allah” (sabda ini didengarnya sendiri dari Rasulullah, juga dari sebagian dari sahabat Rasulullah), saya pun akan membunuh mereka karena ada sabda Rasul yang mengatakan bahwa barang siapa yang menggantikan agamanya maka bunuh dia”¹⁵²⁾

¹⁵¹⁾ Al-Baqarah (2) : 256, Ayat ini turun pada saat Islam mulai memperoleh kejayaannya. Tentang peperangan umat Islam dengan orang Yahudi Bani Nazir pada tahun ke-4 hijriyah sama sekali bukan dalam bingkai pemaksaan agama. Ayat ini cukup dijadikan dasar untuk menolak tuduhan musuh-musuh Islam dan sebagian kecil orang-orang Islam bahwa Islam ditegakkan dengan pedang, pedang sebagai hakimnya. Dalam ranah sejarahnya, Nabi tidak pernah menggunakan pedang untuk memaksa seseorang masuk Islam. Lihat Ahmad Mustafa Al-Maragi, *Tafsir al-Marāḡī*, alih bahasa M.Thalib, Cet. 1 (Yogyakarta: Sumber Ilmu, 1986), hlm. 17-18.

¹⁵²⁾ Hadis tersebut termaktub dalam kitab hadis karya Imām Bukhārī, “*Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*”. *Kitab Istiābat al-Murtad* (Semarang: Toha Putra, t.t.), VII : 50. Diriwayatkan oleh jama’ah kecuali Muslim dari Ibn Abbas.

Hadis tersebut dalam penerapannya adalah kondisional dan tidak bisa diterapkan secara tekstual dalam bentuknya yang umum redaksi hadis tersebut. Karena hadis tersebut dijelaskan dengan hadis Rasul yang menjelaskan bahwa “Tidak halal darah seorang muslim, kalangan yang memisahkan diri dari jama’ah muslim”, yang maksudnya yaitu setiap orang yang memisahkan diri dari masyarakat yang melakukan pelanggaran agama atau pengkhianatan kepada negara atau selain dari itu. Berarti setiap orang yang murtad tidak secara otomatis dikenakan hukuman mati, kecuali ada faktor lain yang bersifat permusuhan dan membahayakan kepentingan masyarakat dan negara, yang memiliki dimensi politik.¹⁵³⁾

Sumber sejarah lain, peristiwa awal dalam pemerintahan Abu Bakar pada tahun 632 M yang mampu memberikan *precedent* fundamental terhadap hukum *riddah* dalam Islam. Abu Bakar saat itu dalam kapasitasnya kepala pemerintahan mengutuk keras para pembelot muslim ke garis depan musuh Islam dengan menolak pembayaran zakat dan melakukan pemberontakan. Tetapi dalam sejarah Islam peperangan pemerintahan Abu Bakar ini dikenal dengan peristiwa perang *riddah*.¹⁵⁴⁾

Dalam karyanya yang gemilang tentang al-Qur’an, Fazlur Rahman telah menunjukkan bahwa tujuan idiologi Islam, sebagaimana termaktub dalam al-Qur’an adalah untuk menciptakan suatu masyarakat yang adil dan terwujudnya *amar*

¹⁵³⁾ An-Nawāwī, *Ṣaḥīḥ Muslim bi Syarḥ an-Nawāwī*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1983/1403), XI : 165.

¹⁵⁴⁾ David Little Dkk, *Kajian Lintas Kultur Islam-Barat, Kebebasan Agama dan Hak Asasi Manusia (Human Rights and The Coplict of Culture: Western and Islamic Perspectives on Religius Liberty)* alih bahasa Riyanto (Yogyakarta: ACAdeMIA dan Pustaka Pelajar, 1997), hlm. 113.

ma'rūf nahī mungkar. Pendapat Rahman ini selaras dengan pesan al-Qur'an sebagaimana di bawah ini ;

ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون¹⁵⁵⁾

Dalam istilah lain agama justru membentuk kewajiban moral yang menjadi tanggung jawab bersama selaku umat beragama. Selanjutnya, Rahman menilai bahwa implementasi teologi Islam tidak lain sebagai gambaran dimensi sosial dari taqwa, yaitu persepsi, dan motivasi moral yang tajam. Rahman menyimpulkan bahwa dengan semua perhatiannya terhadap pluralisme liberal tentang institusi-institusi dan kebebasan individu yang mendasar, al-Qur'an sesuai dengan kondisi-kondisi tertentu mengakui bahwa negara, ketika mewakili masyarakat adalah penting sekali.¹⁵⁶⁾

Dalam tradisi Islam terdapat kecendrungan pertentangan antara agama dan moral. Hal ini seringkali Islam sebagai sebuah agama menjadi faktor pembeda esensial jurisprudensi/fiqih Islam ke dalam ibadah (hubungan antara manusia dengan Tuhan) dan mu'amalat (hubungan antara manusia dengan manusia). Semuanya ini merupakan kewajiban-kewajiban moral interpersonal dan agama, namun dalam dataran realitas penafsiran terhadap agama sendiri terjadi kompleksitas perbedaan-

¹⁵⁵⁾ Ali Imran (3) : 104.

¹⁵⁶⁾ David Little Dkk, *Kajian Lintas Kultur Islam-Barat, Kebebasan Agama dan Hak Asasi Manusia (Human Rights and The Conflict of Culture: Western and Islamic Perspectives on Religious Liberty)* alih bahasa Riyanto (Yogyakarta: ACAdEMIA dan Pustaka Pelajar, 1997), hlm. 44.

perbedaan materi-materi al-Qur'an secara konseptual belum dapat terpecahkan.¹⁵⁷⁾

Sehingga diharapkan antara hukum moral dan agama dapat dipertanggungjawabkan menurut hukum perdata.

Persoalan *riddah* secara khusus memberikan pemahaman bahwa dalam Islam terjadi ketidaksesuaian antara penegasan al-Qur'an tentang kebebasan agama di satu sisi memiliki nilai humanistik yang luhur. Pada bagian lain sikap toleran yang ditunjukkan oleh Islam dengan memasukkannya *riddah* dalam materi hukum pidana Islam. Sikap para fuqaha mengenai perlakuan terhadap orang-orang murtad, jika diteliti lebih jauh melalui hukum pidana Islam maka akan menjadi jelas bahwa *riddah* tidak terbukti secara material dalam hukum pidana Islam. Selaras dengan itu hukuman mati tidaklah sah dikenakan terhadap kejahatan-kejahatan yang menentang agama, bahkan fuqaha dengan menunjuk beberapa ayat al-Qur'an, akan tetapi al-Qur'an menginformasikan hukuman-hukuman itu hanya akan berlaku di akhirat kelak.

Manurut An-Naim, para fuqaha umumnya menganggap bahwa teks-teks al-Qur'an yang menyiratkan tentang perbuatan-perbuatan yang dilarang itu dikaitkan dengan pembentukan hukum pidana *hudūd*. Fuqaha menganggap hukuman *hudud* tersebut disesuaikan dengan teks al-Qur'an. Fuqaha berbeda pendapat tentang sejumlah pidana *hudūd*, sebagian menilai tujuh kejahatan yang ditetapkan

¹⁵⁷⁾ David Little dkk, *Kebebasan agama dan Hak-hak Asasi Manusia, (Human Right and Complot of Cultures)* alih bahasa riyanto, (ed) Ahmad Suaedy, : Western and Islamic Perspectives on Religious Liberty. hlm. 108.

hukumannya dalam al-Qur'an, yaitu : zina¹⁵⁸⁾, tuduhan yang salah terhadap perbuatan zina¹⁵⁹⁾, pencurian¹⁶⁰⁾, pembegalan atau pemberontakan¹⁶¹⁾, minum minuman yang memabukkan, dan *riddah*.

Segolongan fuqaha lainnya berpendapat bahwa kedua terakhir, yakni termasuk kategori pidana *ta'zīr*, yang berarti kejahatan-kejahatan yang tidak ada hukuman khususnya dalam al-Qur'an. Hukuman tersebut diserahkan kepada penguasa dan atau hakim untuk menentukan *ta'zīr* sesuai dengan kepentingan umum disertai dengan pertimbangan perubahan kondisi dan waktu.¹⁶²⁾

Berbeda dengan delik-delik lainnya, *riddah* sebagaimana sebagian fuqaha menetapkan bahwa *riddah* merupakan kejahatan yang berasal dari al-Qur'an, namun penetapan hukuman mati itu berasal dari hadis Nabi. Oleh karena itu menurut An-Na'im ayat-ayat yang berkaitan dengan *riddah*, menurutnya perlu dilakukan interpretasi ulang agar teks-teks yang dianggap sebagai legitimasi hukum Islam

¹⁵⁸⁾ QS. An-Nur (24) : 2, terjemahannya yaitu : "Perempuan yang berzina dan laki-laki yang berzina, maka deralah tiap-tiap seorang dari keduanya seratus kali dera".

¹⁵⁹⁾ QS. An-Nur (24) : 4, terjemahannya yaitu : " Dan orang-orang yang menuduh (wanita-wanita baik yang berbuat zina dan mereka tidak mendatangkan empat orang saksi, maka deralah mereka dengan delapan puluh kali dera".

¹⁶⁰⁾ QS. Al-Maidah (5) : 38, terjemahannya yaitu : " Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri potonglah kedua tangannya "

¹⁶¹⁾ QS. Al-Maidah (5) : 33, terjemahannya yaitu : " Sesungguhnya pembalasan bagi orang-orang yang memerangi Allah dan Rasul-Nya dan membuat kerusakan di muka bumi hanyalah mereka dibunuh atau disalib "

¹⁶²⁾ Secara teoritis, pidana *ta'zir* adalah pidana-pidana yang mengakibatkan kerugian bagi tatanan sosial sebagai akibat dari gangguan yang mereka lakukan, dan hlm inilah yang menunjukkan terhadap alasan bahwa hukuman yang tepat bagi mereka adalah diserahkan kepada masyarakat atau wakil-wakilnya. Lihat Ahman 'Abd al-Aziz al-Alfi, "Punishment in The Islamic Criminal Law ", *The Islamic Criminal Justice System*, M. Cherif Bassiouni (ed.) (New York: Oceans, 1982), hlm. 227.

menjadi jelas.¹⁶³⁾ Bahkan hal ini menjadi alasan bahwa hukuman terhadap orang-orang murtad menjadi penting untuk melindungi kepentingan umum yang fundamental; dunia dan kelangsungannya dari tatanan sosial yang adil.¹⁶⁴⁾

Riddah sebagaimana dijelaskan dalam tulisan-tulisan hukum Islam periode klasik (abad ke-9 dan ke-10), menunjukkan bahwa *riddah* merupakan bagian dari pelanggaran-pelanggaran yang dikategorikan pidana *ḥudūd*. Para Ahli teolog dan tauhid (monotheisme) bersepakat untuk mengatakan bahwa pengakuan iman tidak sah bila tidak dilakukan secara sukarela. Iman merupakan pernyataan kesadaran dan kepatuhan. Keduanya tidak dapat dipaksakan, tetapi bisa diusahakan dengan menyampaikan hujah dan bukti-bukti kebenaran. Oleh karena itu pengakuan keimanan secara terpaksa membuat iman itu tidak sah.¹⁶⁵⁾ Adapun teks al-Qur'an yang jelas melarang tindakan pemaksaan suatu agama sebagaimana tersebut dalam surat al-Baqarah (2) ayat 256.

¹⁶⁶⁾

لا اكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي

¹⁶³⁾ Abdullahi Ahmed An-Naim, *Dekonstruksi Syari'ah*, hlm. 70.

¹⁶⁴⁾ David Litle dkk, *Kebebasan Agama dan Hak-hak Asasi Manusia*, Alih bahasa Riyanto (ed.) Ahmadf Suaedy, Cet. 1 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), hlm. 110.

¹⁶⁵⁾ Muhammad Rasyid Ridla, *Tafsir al-Manār*, Cet. 1 (Beirut : Dār al-Ma'rifah, 1328), XI : 484. Lihat juga Ibn Qudamah, *Al-Mughnī*, (Mesir : Maktabat al-Jumhūriyyah al-'Arabīyyah, t,t), VIII : 144.

¹⁶⁶⁾ Al-Baqarah (2) : 256

Persoalan *riddah* secara khusus penting untuk memahami ketidaksesuaian antara penegasan-penegasan al-Qur'an tentang kebebasan agama. Abdul Aziz Sacadena menelaah lebih lanjut melalui hukum pidana Islam, menurutnya tidak ada hukum pidana mati yang sah dikenakan terhadap kejahatan-kejahatan menentang agama, hukuman-hukuman yang termaktub dalam al-Qur'an akan diperlakukan di akhirat kelak.

Pemahaman yang komprehensif mengenai wacana *riddah* pada zaman Abu Bakar itu lebih nampak aspek politis ketimbang faktor lainnya. Bukan karena mereka itu berpindah dari keyakinan yang semula memeluk agama Islam, tetapi kaum *murtadin* dengan jelas melakukan tindakan makar terhadap pemerintahan Abu Bakar. Faktor yang paling menonjol dari peristiwa besar ini tidaklah cukup menjadi legitimasi dan justifikasi terhadap *riddah* menjadi bagian lain dari materi hukum pidana Islam. Hal yang penting untuk dipahami adalah Abu Bakar tidak membunuh mereka sebagai pelaku tindakan *riddah*, melainkan Abu Bakar berkepentingan untuk menumpas kalangan yang melakukan tindakan pemberontakan atau permusuhan terhadap pihak penguasa.

Riddah menurut Sumanto al-Qurtuby merupakan salah satu persoalan privat yang belum terjangkau oleh fiqih. Menurutny *riddah* (*apostasy*) berdasarkan penafsiran Islam klasik masih menempatkan *riddah* sebagai “kriminalitas keagamaan”, yakni keluar dari agama Islam yang harus dihukum mati. Padahal menurutnya lagi hampir tidak ada fuqaha yang menafsirkan persoalan *riddah* ini sebagai “kejahatan politik”. Para fuqaha menafsirkan hadis Nabi yang menghalalkan

darah orang murtad,¹⁶⁷⁾ serta perang *riddah* pada masa Abu Bakar sebagai kriminalitas keagamaan, oleh karena itu murtad harus dibunuh. Sumanto mengatakan bahwa pandangan dan pemikiran seperti itu selama berpuluh-puluh tahun dipegangi secara kukuh bahkan bagi kelompok “fundamentalis Islam” dijadikan dasar legitimasi untuk menumpas sekte lain seperti yang dilakukan rezim *Mullacracy* Iran atas sekte Baha’i.¹⁶⁸⁾

Riddah merupakan perbuatan yang dikecam oleh al-Qur’an dengan kata-kata yang paling keras, namun al-Qur’an tidak menetapkan hukuman apapun bagi *riddah*.¹⁶⁹⁾ Adapun pengklasifikasian *riddah* ke dalam *jarīmah hudūd* didasarkan kepada sunnah Nabi,¹⁷⁰⁾ yang menjatuhkan hukuman mati. Dalam pandangan an-Na’im, sunnah tersebut berlaku untuk situasi yang khusus dan tertentu dalam masa Nabi.¹⁷¹⁾

Menurut an-Na’im, klasifikasi tersebut melanggar hak asasi kebebasan beragama yang didukung oleh al-Qur’an dalam sejumlah ayat. Untuk menyingkirkan

¹⁶⁷⁾ Hadis Nabi yang menyatakan “*lā yahillu damm imriin illā salāsin....*”. Hadis tersebut menurut Sumanto sebenarnya masih perlu dipertanyakan kesahihannya. Menurut Tirmizi, salah seorang narator (*ruwi*) hadis tersebut tidak diketahui atau *majhul*. Lihat Adil Mahmud & Ali Muhammad, *Hasyiyah ‘ala Rauzah at-Talibin*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmia, 1992), VII : 298.

¹⁶⁸⁾ Sumanto al-Qurtūbī, Fiqih Sosial Kyai Sahal : Mencairkan Yang Padat, makalah dipresentasikan pada acara diskusi dengan tema “Membedah Epistemologi Fiqih Sosial KH. Sahal Mahfuz”, Keluarga Mata’ul Falah, Yogyakarta, 13 Januari 2002.

¹⁶⁹⁾ Al-Baqarah (2) : 217.

¹⁷⁰⁾ Hadis Nabi

من بدل دينه فاقتلوه (رواه البخاري)

¹⁷¹⁾ Abdullahi Ahmed An-Na’im, *Toward an Islamic Reformation Civil Liberties, Human Rights and International Law*, (Syracuse: Syracuse University Press, 1990), hlm. 109.

semua keberatan konstitusional dan hak asasi manusia, maka konsep hukum riddah dan konsekuensi perdata dan pidananya harus dihapuskan. Otoritas as-sunnah yang mungkin ada bagi konsekuensi-konsekuensi pidana terhadap orang murtad seharusnya dijadikan suatu hukum peralihan, yang berlaku temporal berdasarkan prinsip evolusi.¹⁷²⁾ Di mana prinsip inilah termuat teori yang menyatakan bahwa ayat-ayat makkiyah yang menekankan kebebasan beragama menasakh ayat-ayat diskriminasi yang turun sesuai dengan kondisi masyarakat Madinah.

¹⁷² Disebut juga teori nasakh yang dirumuskan oleh Mahmoud Muhammad Taha.

BAB IV

KOMARUDDIN HIDAYAT DAN PEMIKIRANNYA TENTANG *RIDDAH*

A. Biografi Komaruddin Hidayat

Beliau dilahirkan di Magelang Jawa Tengah pada tanggal 18 Oktober 1953, Alumni dari dua pondok pesantren, pesantren modern Pabelan di Magelang dan pesantren al-Imam di Muntilan. Ia menamatkan Sarjana Mudanya pada bidang Pendidikan Islam pada tahun 1977. Kemudian melanjutkan ke jenjang sarjana lengkap dengan mengambil bidang teologi Islam di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta pada tahun 1981. Studi jenjang doktor diselesaikan pada Middle East Technical Universty, Ankara Turkey pada tahun 1990.

Kepulangannya di tanah air, Komaruddin Hidayat mengabdikan di beberapa perguruan tinggi, baik negeri maupun swasta. Saat ini ia mendapat kepercayaan dari pemerintah RI dengan memegang jabatan penting pada Departemen Agama RI, yakni sebagai Direktur Pembinaan Perguruan Tinggi Agama Islam Depag RI. Jabatan ini diampunya sejak pemerintahan RI dijabat oleh Presiden Soeharto, Habibie, KH. Abdurrahman Wahid dan sampai sekarang. Dalam aktifitas keilmuannya, ia juga sebagai staf pengajar pada Fakultas Pasca Sarjana IAIN Syarif Hidayatullah. Dalam kesempatan yang sama beliau mengabdikan ilmunya sebagai dosen terbang pada beberapa perguruan tinggi yang ada di Indoensia, di antaranya : Fakultas Pasca Sarjana Universitas Indoensia sejak 1990, Universitas Paramadina Mulya, Sekolah Tinggi Filasafat Driyakarya (1993), Program Pasca Sarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan perguruan tinggi lainnya.

Selain itu Komaruddin Hidayat aktif dalam berbagai media, di antaranya ia menjadi Dewan redaksi pada Jurnal *Ulumul Qur'an* sejak 1994, Dewan Editor *Encyclopedia of Islamic World* : Direktur Pusat Kajian Pengembangan Islam Kontemporer (sejak 1995); Peneliti dan dosen tetap pada yayasan Wakaf Paramadina. Pada lembaga yang sama ia dipercaya memangku jabatan sebagai Ketua Yayasan Wakaf Paramadina.

Komaruddin tergolong sebagai penulis yang produkti di berbagai media massa di berbagai surat kabar harian. Beliau juga menulis beberapa buku. Di antara karya-karya ilmiah yang telah dipublikasikan yaitu ; *Agama masa Depan: Perspektif Filsafat Perennial*, (Jakarta: Paramadina, 1995), *Memahami Bahasa Agama: Sebuah kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, 1995), *Tragedi Raja Midas: Moralitas Agama dan Krisis Modernitas* (Jakarta: Paramadina, 1998), *Tuhan Begitu Dekat* (Jakarta: Paramadina, 2001), dan sering menjadi editor pada buku-buku ilmiah baik dalam wacana agama maupun wacana lainnya.¹⁷³⁾

B. Pandangan Komaruddin Hidayat tentang *Riddah*

Bila ditelusuri lebih jauh tradisi Humanisme dapat dipahami dari dua tingkatan. Pertama, tradisi itu berkembang dari sejarah intelektual Eropa dan kedua berkembang dari sejarah intelektual Amerika Serikat. Pandangan humanisme berasal dari Yunani kuno, yaitu ketika Socrates mengarahkan filsafatnya pada kesadaran etika bagaimana cara meningkatkan martabat manusia sebagai individual dan

¹⁷³⁾ Mengenai biografi Komaruddin Hidayat dapat dijumpai pada beberapa buku karyanya.

masyarakat. Inilah essensi dari perhatian humanisme yang membentuk sejarah pemikiran dan kebudayaan Eropa. Humanisme Socrates mempengaruhi awal agama kristen yang berusaha memasukkan pemikiran terbaik dari tradisi Yunani dan Yahudi.¹⁷⁴⁾ Filsafat humanisme ini terlahir sebagai akibat jawaban atas realitas agama yang tidak lagi menjadi solusi terhadap persoalan kemanusiaan. Tepatnya pertentangan agama dan humanisme ditandai dengan konflik besar antara gereja dan negara.¹⁷⁵⁾

Humanisme lahir dari rahim etika kristen yang mengontrol pemerintahan, maka zaman renaissans para filosof mengusulkan adanya perbaikan-perbaikan atas kesalahan yang telah dilakukan pemerintahan, kemudian diletakkan di atas landasan hak-hak asasi manusia.

Agama dalam hal ini menempati sistem kepercayaan, ia selalu mengasumsikan kemutlakan, sekurangnya berkenaan dengan pokok-pokok (*uṣūli*) ajarannya. Sebab hanya dengan kemutlakannya itu maka suatu agama berfungsi sebagai pegangan dan tuntutan hidup yang memerlukan kadar kepastian yang tinggi, dan memberi kepastian itulah fungsi pegangan atau tuntutan.¹⁷⁶⁾ Kajian ini pulalah yang membedakan *The Science of Religions* atau imu-ilmu agama dari model studi

¹⁷⁴⁾ Jon Avery dan Hasan Askari, "Menuju Humanisme Spritual Kontribusi Perspektif Muslim-Humanis", (*Toward a Spritual Humanism : A Muslim-Humanism Dialogue*) alih bahasa Drs. Arief Hoetoro, Cet. 1 (Surabaya : Risalah Gusti, 1995), hlm. 7.

¹⁷⁵⁾ *Ibid.*, hlm. 7.

¹⁷⁶⁾ Nucholish Madjid, *Islam dan Doktrin Peradaban Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*, Cet. 4 (Jakarta : Paramadina, 2000), hlm. 328.

agama yang telah ada berabad-abad sebelumnya, yakni model telaah atau studi teologis yang bersifat doktrinal-normatif terhadap agama tertentu.¹⁷⁷⁾

Di lain pihak bercampur aduknya aspek doktrin-teologis dalam pergumulan kultural-historis menambah semakin rumitnya persoalan keagamaan pada wilayah historis-empiris kemanusiaan. Untuk memahami struktur fundamental dari religiusitas manusia ini, Amin Abdullah menunjukkan pendekatan fenomenologis dan dilanjutkan dengan pendekatan kritis-filosofis terhadap realitas kongkrit keberagaman secara kultural-historis.¹⁷⁸⁾

Pada paruh inilah Islam sebagai sebuah agama dapat menerima berbagai pendekatan untuk mengungkap misteri dibalik historisitasnya. Islam sendiri harus menunjukkan wilayah doktrin teologis untuk menerima kritik, sehingga klarifikasi keilmuan dalam bingkai ini, Islam menjadi hidup dan tidak dikatakan *taqdis al-afkar ad-diniyyah* (pensakralan atau pensucian buah pikiran keagamaan). Sebaliknya tanpa adanya usaha-usaha yang kongkrit, Islam sebagai sebuah agama akan menemukan kegagalannya karena tak mampu memberikan konsep bagi kehidupan manusia yang dinamis.

Komaruddin Hidayat dengan menunjukkan makna ummah dalam piagam Madinah memiliki pengertian yang lebih luas. Dalam konteks inilah kata murtad bisa dipahami sebagai tindakan *desersi* atau pengkhianatan terhadap sebuah perjanjian, sehingga yang bersangkutan layak dihukum karena dikhawatirkan akan merongrong

¹⁷⁷⁾ M. Amin Abdullah, "Relevansi Studi Agama-agama dalam Milinium Ketiga", dalam Kamaruzzaman dkk (Penyunting), *Mencari Islam Studi Islam dengan Berbagai Pendekatan*, Cet. 1 (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000), hlm. 1.

¹⁷⁸⁾ *Ibid.*, M. Amin Abdullah, hlm.18.

kemaslahatan sosial. Jadi, kata murtad tidak harus dipahami secara teologis, karena bertentangan dengan prinsip kebebasan memilih agama sebagai mana yang ditegaskan oleh al-Qur'an sendiri.

Dalam hal ini argumentasi Komaruddin Hidayat mendasarkan pada surat al-Baqarah ayat 256, sebagaimana termasuk dibawah ini :

179) لا اكره في الدين قد تبين الرشد من الغي

Dalam bagian lain, Islam sebagai gerakan agama juga akan menemukan kegagalannya yang ditandai dengan ketidakmampuannya untuk mengekspresikan kehendak individu dalam memilih sistem keagamaan. Agama di sini dipahami sebagai lembaga himpunan dogma-teologis dan lembaga layanan ritual. Sehingga akan sangat memungkinkan nilai-nilai kehidupan semacam keindahan, kebebasan, demokrasi, solidaritas sosial, menjadi tergeser dari misi universalitas ajaran Islam.¹⁸⁰⁾

Secara sosiologis setiap agama besar pada masa awal kelahirannya selalu tampil sebagai gerakan kritik terhadap berbagai bentuk pelecehan hak-hak asasi manusia yang terjadi dalam masyarakat. Figur semacam Musa, Isa dan Muhammad tidak saja dikenal oleh sejarah sebagai peletak agama besar dunia, tetapi juga sebagai pejuang hak asasi manusia yang amat gigih dan tidak kompromi.

¹⁷⁹⁾ Al-Baqarah (2) : 256.

¹⁸⁰⁾ Komaruddin Hidayat, *Tragedi Raja Midas Moralitas Agama dan Krisis Modernisme*, Cet. 1 (Jakarta, Paramadina, 1998), him. 44.

Kehadiran agama secara substansial sesungguhnya adalah panggilan dan pilihan nurani manusia yang paling *fitri*. Di sinilah arti dari pada perjuangan manusia dalam rangka mengaktualkan potensi kemanusiaannya sebagai makhluk Tuhan.¹⁸¹⁾

Persoalan kebebasan nurani dan agama dalam hal ini sangat terkait dengan istilah *riddah* atau peristiwa konversi agama. Baik yang berhubungan dengan kebebasan nurani maupun agama. Dalam Islam sangat dipengaruhi oleh sistem teologi yang menjadi dasar pemikirannya. Kebebasan nurani yang menunjukkan adanya kemerdekaan terhadap individu untuk beriman, secara tidak langsung telah membentuk mazhab teologi tersendiri. Sementara kebebasan agama semisal muslim berpindah ke Kristen dapat berimplikasi pada sistem yurisprudensi (*fiqih*) Islam, yakni termasuk kalangan yang secara kategoris hukum Islam adalah pelaku tindak pidana Islam.

Abd al-Qadir 'Audah mensaratkan ketentuan yang ketat terhadap umat Islam dalam melakukan perpindahan ke agama lain, tetapi sebaliknya secara sosiologis penganut agama di luar Islam sangat mudah bahkan dituntut untuk masuk agama Islam. Dengan demikian sikap eksklusifitas keagamaan.

Hal ini menunjukkan sikap eksklusifitas keagamaan yang demi kepentingan agama yang keimanan dan sistem ritual, serta

peristiwa konversi agama, dapat saja, seperti dari Kristen ke Islam melalui jalan mistikal yang sangat

mengesankan, sehingga mengubah sikap hidup seseorang jadi lebih saleh dan imannya semakin tebal. Konversi kedua, menurut Komarudin Hidayat lebih merupakan pengamalan spritual yang sangat intens di mana seseorang tak harus berpindah agama.¹⁸²⁾ Sementara *riddah* dalam pengertian pertama merupakan perpindahan dari suatu agama ke agama tertentu menurut keyakinan atau kepercayaannya.

Peristiwa konversi ini akan terjadi pada seseorang bila telah melampaui perjuangan spritual dan melalui pengembaraan intelektual dalam menemukan sistem ketuhanan yang menurutnya lebih dipercaya. Sehingga dalam realitasnya seseorang dapat memeluk agama baru dan meninggalkan kepercayaan lamanya. Dalam pengertian ini Komaruddin Hidayat lebih sepakat dengan peristiwa konversi iman.¹⁸³⁾ Tetapi dalam bagian lain karena iman menuntut konsekuensi tindakan ritual keagamaan, maka seseorang dapat memungkinkan terjadinya perubahan agama pada dirinya.

Dalam al-Qur'an dijelaskan perihal kebebasan menganut agama, sebagaimana termaktub dalam surat al-Baqarah ayat 256. Kemerdekaan ini dapat dipahami sebagai upaya Islam memberikan hak asasinya berupa kebebasan memilih agama kepada umat manusia sesuai dengan keyakinannya. Dalam kesempatan lain, Komaruddin Hidayat melalui tulisannya mengemukakan :

Lebih esensial dari hak hidup itu sendiri adalah hak asasi manusia berupa kemerdekaan. Kemerdekaan adalah hak dan kualitas yang amat fundamental

¹⁸²⁾ Komaruddin Hidayat, *Tuhan Begitu Dekat*, Cet. 1 (Jakarta: Paramadina, 2001), hlm. 77

¹⁸³⁾ Ibid., hlm. 76.

yang membedakan antara manusia dan hewan, bahkan juga antara manusia dan malaikat. Menghayati dan menghargai kemerdekaan adalah menghayati dan menghargai nilai kemanusiaan itu sendiri. Begitu esensialnya hak serta nilai kemerdekaan bagi setiap orang, sehingga tidak jarang seseorang rela mati demi membela kemerdekaannya ketika ada pihak-pihak yang akan merampasnya.¹⁸⁴⁾

Mengutip ayat al-Qur'an mengenai kebebasan agama, Komaruddin Hidayat mengatakan bahwa meskipun manusia dan seluruh jagat raya ini ciptaan Tuhan, Dia tidak menggunakan keperkasaan-Nya. Tidak ada paksaan seseorang mau beriman ataukah mau ingkar. Menurutnya tugas pokok para rasul utusan Tuhan adalah mengajarkan jalan kebenaran secara maksimal dan persuasif, tetapi pada akhirnya pilihan diserahkan kepada setiap individu.¹⁸⁵⁾

Dalam hal ini berkaitan dengan peristiwa yang terjadi pada zaman Nabi dan sesudahnya berkaitan dengan pembunuhan atau peperangan terhadap kalangan *murtadin*, menurut Komaruddin Hidayat peristiwa tersebut bukanlah karena memerangi kekafirannya (sebagai akibat murtad) melainkan karena kekafiran yang disertai dengan sikap permusuhan dan pengrusakan pada ketentraman masyarakat umum.¹⁸⁶⁾

Dalam kehidupan masyarakat beragama, setiap individu diberi kebebasan seluas-luasnya untuk mengekspresikan keyakinan atau keimanannya. Kemerdekaan ini dipahami sebagai bentuk dari hak asasi manusia yang fundamental dalam memilih suatu agama yang akan dianutnya. Pandangan seperti ini didasarkan atas ayat al-

¹⁸⁴⁾ Komaruddin Hidayat, *Tragedi Raja Midas*, hlm. 79.

¹⁸⁵⁾ *Ibid.*, hlm. 79.

¹⁸⁶⁾ *Ibid.*, hlm. 79.

Qur'an yang menggambarkan sekalipun hidup berdampingan secara damai, tetapi umat beragama bebas melakukan ritual berdasarkan agama masing penganutnya.

لَكُمْ دِينَكُمْ وَلِي دِينٍ¹⁸⁷⁾

Dalam kajian filsafat perenialnya, Komaruddin Hidayat menempatkan iman yang sesungguhnya, iman memiliki konsekuensi yakni menuntut pertanggungjawaban rasional, disikapi secara kritis dan harus terbuka. Di samping itu kesiapan mental dan moral untuk menghargai hak-hak orang lain untuk berbeda.¹⁸⁸⁾

Dalam dimensi inilah, kebebasan untuk memilih agama bagi setiap individu melalui pertimbangan etis dan kritis dapat terwujud. Konsep fitrah yang diungkapkan oleh murtaza Mutahari, manusia sesungguhnya memiliki potensi religius yakni percaya kepada Tuhan yang bersifat metafisik. Menurut Murtaza Mutahari terdapat lima kecendrungan manusia dalam pemenuhan kebutuhan ruhaninya (spritual) yang juga disebut juga motif-motif suci, yaitu ; mencari kebenaran, moral (etika), estetika, kreasi dan penciptaan, kerinduan dan ibadah.¹⁸⁹⁾

¹⁸⁷⁾ Al-Kāfirūn (109) : 6.

¹⁸⁸⁾ Komaruddin Hidayat, *Agama Masa Depan Perspektif Filsafat Perenial*, Cet.1 (Jakarta : Paramadina, 1997), hlm. 80. Tetapi terdapat problem lain dalam memilih agama yakni masing-masing agama menawarkan doktrin dan teologi yang berbeda-beda. Barangkali di sinilah pentingnya pemikiran yang kritis terhadap agama, sehingga dalam memilih agama tidak ada kesalahan atau penyesalan teologis.

¹⁸⁹⁾ Murtaza Mutahari, *Fitrah, (al-Fitrah)* alih bahasa Afif Muhammad, Cet.1 (Jakarta: PT. Lentera Basritama, 1998), hlm. 44-59. Tentang konsep fitrah dalam Islam dapat lihat M. Dawam Raharjo, *Fitrah*, Jurnal Ulumul Qur'an, Vol.III, No.3 TH.1992, hlm, 38-51.

Dalam hal ini, menurut Mutahari dari kelima kecenderungan tersebut terdapat kecenderungan manusia yang paling esensial, yaitu bahwa manusia juga berkecenderungan untuk mencari Tuhan. Kesimpulannya ini berdasarkan pemahaman bahwa nilai-nilai kemanusiaan mempunyai hubungan langsung dengan fitrah, dan fitrah dapat ditafsirkan dengan, bahwa dalam diri manusia terdapat hakikat manusia yang suci, salah satu di antaranya adalah kecenderungan mencari Tuhan.¹⁹⁰⁾

Ayat 79 surat al-An'am, adalah ayat yang sangat terkenal, karena diucapkan dalam pembukaan shalat, sebelum membaca al-Fatihah yang bunyinya adalah sebagai berikut :

إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفا وما أنا من

المشركين¹⁹¹⁾

Kata fitrah dalam konteks ayat itu dikaitkan dengan pengertian *hanif*, yang diterjemahkan secara bebas menjadi “cenderung kepada agama yang benar”. Istilah ini dipakai al-Qur'an untuk melukiskan sikap kepercayaan Nabi Ibrahim yang menolak menyembah berhala, bintang, bulan ataupun matahari, karena semuanya itu

¹⁹⁰⁾ Ibid., hlm. 72-73.

¹⁹¹⁾ Al-An'am (6) : 79.

tak patut disembah, yang patut disembah adalah Zat Pencipta langit dan bumi, inilah agama yang benar.¹⁹²⁾

Quraisy Syihab dengan mengutip pendapat pakar-pakar agama Islam mengatakan bahwa benih agama muncul dari penemuan manusia terhadap kebenaran, keindahan, dan kebaikan.¹⁹³⁾ Di sinilah letak bahwa manusia memiliki tanggung jawab secara individu untuk menyatakan dirinya menganut agama tertentu. Kebebasan individu ini perlu dipahami sebagai kemerdekaan beragama yang berdasarkan atas tanggung jawab.

Dengan demikian maka manusia dengan sikap humanismenya bertanggung jawab terhadap nasibnya yang universal, baik dalam upayanya yang sangat individualistis maupun dalam hubungannya dengan sikapnya terhadap hukum Allah. Sehingga menurut Marcel A. Boisard, konsepsi tentang watak manusia dapat diselidiki dari segi yuridis di samping segi filosofis. Menurutnya kepribadian manusia hanya merupakan suatu kesaksian perorangan dari seorang mukmin dan dengan pendalaman ibadah, kesaksian itu mempersatukan kepribadian tersebut kepada Tuhan Nabi Ibrahim yang disembahnya dengan praktek ibadah dan dengan tindakan sehari-hari. Dengan argumentasi bahwa tanggung jawab manusia itu

¹⁹²⁾ M. Dawam Raharjo, *Fitrah*, Jurnal Ulumul Qur'an, Vol.III, No.3 TH.1992, hlm, 38. Secara genealogis agama-agama besar di dunia kembali dalam satu rahim agama yakni dari Nabi Ibrahim. Baik agama Yahudi, Kristen maupun Islam memiliki pesan yang sama yakni sebagai agama monoteisme, al-Qur'an mengungkapkannya dengan kata-kata *kalimah sawa*, lihat Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban Sebuah Telaah Krisis tentang Masalah Keimanan, Kemamusiaan, dan Kemodernan*, Cet. 4 (Jakarta: Paramadina, 2000), hlm. 498.

¹⁹³⁾ Quraisy Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam kehidupan Masyarakat*, Cet. 12 (Bandung: Mizan, 1996) hlm. 210. Quraisy juga mengutip pendapat Freud yang mengatakan bahwa benih agama muncul dari kompleks Oedipus, manusia primitif menerima agama dilatarbelakangi dengan adanya *rasa takut* (cetak miring dari pengarang buku).

bersifat individual (perorangan, bukan kelompok) dan bahwa hukum Islam menjunjung tinggi person-manusia sebagai norma pokok.¹⁹⁴⁾

Pandangan Marcel di atas dalam hubungannya dengan tindakan pembunuhan terhadap pelaku *riddah* dapat disinyalir merupakan bagian dari perilaku yang tidak manusiawi, bahkan pendapatnya itu selaras dengan firman Allah SWT, sebagaimana termaktub di bawah ini :

من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا ومن

¹⁹⁵⁾

أحيها فكأنما أحيانا الناس جميعا

Dari perspektif sejarahnya, pada abad VII Masehi, misi Muhammad terbilang sukses dalam melakukan perubahan-perubahan. Muhammad dengan misi kerasulannya itu telah memberi sumbangan kepada pembangunan spritual dan sosial di Arabia, Muhammad juga berhasil merealisasikan proklamasi bahwa manusia itu merdeka.¹⁹⁶⁾

Al-Qur'an mengakui ketinggian martabat manusia yang berarti Tuhan itu memuliakan manusia ketimbang makhluk-makhluk lainnya.¹⁹⁷⁾ Prinsip yang terkandung dalam ayat al-Qur'an, di samping terdapat konsepsi moral terhadap

¹⁹⁴⁾ Marcel A. Boisard, *Humanisme dalam Islam*, (L' Humanisme De L'Islam) alih bahasa M.Rasjidi, Cet. I (Jakarta: Bulan Bintang, 1980), hlm. 104-8.

¹⁹⁵⁾ Al-Maidah (5) : 32.

¹⁹⁶⁾ Marcel A. Boisard, *Humanisme*, hlm. 112.

¹⁹⁷⁾ At-Tin (95) : 4.

BAB V

PEMBAHASAN TERHADAP PEMIKIRAN

AN-NA'IM DAN KOMARUDDIN HIDAYAT

A. Analisis terhadap Metodologi

Perbincangan tentang *riddah* dalam ranah sejarahnya telah mengalami banyak interpretasi yang berlainan. Di masa Nabi, *riddah* menjadi fenomena yang berangkat dari tradisi kebebasan agama, sebagaimana sikap plural Nabi kepada sahabatnya. Sahabat Nabi waktu itu sedang dirundung kebingungan agama apa yang patut bagi dirinya untuk dipeluk. *Riddah* bergeser dari definisi yang asli menjadi bagian dari materi hukum pidana Islam yang berimplikasi pada adanya sanksi sebagai konsekuensi tindak pidana *riddah*.

Dalam menelaah pandangan kedua sarjana, baik pandangan An-Na'im maupun Komaruddin Hidayat berkaitan dengan *riddah* sebagai obyek kajian ini. Adalah Richard M. Eaton yang menulis "Pendekatan Terhadap Studi Konversi Islam di India" pantas menjadi rujukan awal dalam membedah pemikiran kedua sarjana tersebut. Ia melakukan kritik terhadap teori konversi Islam di India, yaitu teori, "Agama Pedang", teori "Patronase Politik", dan teori "Agama Pembebasan Sosial", sebelum akhirnya mengambil sebuah keputusan tentang teori yang paling tepat untuk menggambarkan, bagaimana terjadinya konversi Islam di India. Teori tersebut adalah, penambahan (*accretion*) dan pembentukan kembali (*reform*).¹⁹⁹⁾

¹⁹⁹⁾ Richard M. Eaton, "Pendekatan terhadap Studi Konversi Islam di India", dalam *Kajian Studi Islam* (ed.) Richard M. Eaton, Cet. 1 (Yogyakarta: UMY Press, 2001), hlm. 145.

sesamanya, dalam bagian lain melahirkan implikasi sosial yang berarti seseorang harus menghormati martabat kemanusiaan orang lain. Sikap penghormatan inilah menurut Marcel merupakan tanggung jawab sebagai pribadi manusia.¹⁹⁸⁾ Dalam bingkai inilah hubungan antara muslim dan non muslim sesungguhnya memiliki martabat yang sama. Keduanya memperoleh kemerdekaan yang sama juga dalam memilih agama yang menjadi anutannya.

Bila dikembalikan pada pandangan Komaruddin Hidayat bahwa *riddah* merupakan peristiwa konversi iman atau bahkan konversi agama, maka hak untuk memilih agama yang sesuai dengan keyakinannya merupakan hak yang bersifat individu. Pada dimensi ini manusia dengan kemerdekaannya akan berpeluang menerima agama baru dan juga meninggalkan yang lama, setelah manusia tersebut melalui pengembaraan religius dan perjuangan intelektual.

¹⁹⁸⁾ Marcel A. Boisard, *Humanisme*, hlm. 116.

Berangkat dari teori pertama yang mengatakan bahwa terjadinya peristiwa *riddah* merupakan kesimpulan dari sebutan Islam sebagai “agama pedang”. Teori ini mengasumsikan bahwa suatu masyarakat dapat dan akan mengubah agamanya karena pedang terhunus di leher.

Ditinjau dari perspektif ajaran Islam yang universal, nampaknya teori ini gagal karena secara substansial Islam sebagai sebuah agama justru lahir membawa misi humanistik, sebagaimana Muhammad dengan kepeloporannya mampu merubah tatanan masyarakat Arab menjadi suatu komunal yang egaliter dan mampu hidup berdampingan dengan umat lainnya. Selain itu, Muhammad telah memberi sumbangan spritual dan sosial di Arab serta Muhammad dengan ketokohnya senantiasa memperlakukan sama kepada umat selain muslim.²⁰⁰⁾ Kesimpulan yang mengatakan Islam sebagai “Agama Pedang” juga dianggap tidaklah mendasar, sebagaimana pendapat Nurcholish Madjid dalam buku ‘*magnum ovus*’ nya *Doktrin Islam dan Peradaban*, Ia mengatakan bahwa Islam sungguh mulia karena membawa misi universalitasnya yakni memberdayakan masyarakat menuju negeri yang adil, terbuka dan demokratis.²⁰¹⁾ Islam dalam pengakuan Nurcholish, adalah agama yang kitab suci-nya dengan tegas mengakui hak-hak agama lain, kecuali yang berdasarkan paganisme atau syirik.²⁰²⁾ Dalam dimensi lain terutama hukum, “hukum” dalam al-Qur’an mengandung unsur-unsur ketegaran dalam menegakan keadilan dan sekaligus

²⁰⁰⁾ Marcel A. Boisard, *Humanisme*, hlm. 117.

²⁰¹⁾ Nurcholish Madjid, *Beragama di Abad Dua Satu*, A.Syafi’i Mufid dan Munawwar Fuad Noeh (ed), Cet 1 (Jakarta: Zikrul Hakim, 1997), hlm. 1-11.

²⁰²⁾ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, hlm. xxviii.

kelembutan dalam semangat perikemanusiaan. Kedua unsur hukum tersebut tercakup dalam firman Allah:

والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن عفا وأصلح فأجره على الله إنه لا يحب الظالمين²⁰³⁾

Sementara itu Abdullahi Ahmed An-Na'im dalam telaah kritisnya terhadap sistem hukum Islam terutama pidana Islam, dalam wacana yang dikembangkannya, dia mewujudkan hukum Islam yang berparadigma humanis. Dengan perspektif hak asasi manusia yang moderat, An-Na'im berusaha meredefinisi terhadap produk hukum Islam abad pertengahan atau bahkan abad awal kelahiran Islam. *Riddah* sebagaimana banyak pendapat yang menuduh sebagai bagian materi hukum pidana Islam, sebaliknya An-Na'im menawarkan metodologi yang memadai untuk meredefinisi konsep *riddah*. Sejalan dengan itu, An-Na'im menyatakan bahwa teori evolusi dari gurunya, Ustadz Mahoud Muhammed Taha, ayat-ayat al-Qur'an yang menekankan solidaritas eksklusif antara umat Islam sendiri itu diwahyukan selama periode Madinah dan sebaliknya ayat-ayat yang turun pada periode Makkah dan

²⁰³⁾ Asy-Syūrā (42) : 39-40.

tahun-tahun pertama dari periode Madinah, memperkenalkan Islam sebagai suatu agama yang toleran dan bersedia menerima pluralitas,²⁰⁴⁾ semisal ayat 256 surat al-Baqarah merupakan ayat yang toleran, karena ayat tersebut turun pada periode Makkah. Sebaliknya ayat-ayat yang secara kategoris menjadi legitimasi terhadap pemberlakuan hukuman mati bagi murtad, semisal surat al-Baqarah ayat 217 turun pada periode Madinah.

Lebih lanjut An-Na'im mengungkapkan tentang teori evolusinya, bahwa tidak hanya perbedaan antara ayat-ayat Makkah dan Madinah, melainkan merupakan proposisi terhadap analisis kontekstual terhadap hakekat dan kondisi pewahyuan. Karenanya teori nasakh, menurutnya sangat konstruktif dalam menempatkan hukum Islam pada level yang berbeda,²⁰⁵⁾ yakni lahir kembali dengan paradigma humanis dan artikulatif dengan penegakkan hak asasi manusia.

Pendukung teori "Agama Pedang" ini mencampuradukkan ajaran Islam yang universal dengan aplikasi aspek syari'ah dan pelanggaran HAM. Aplikasi syari'ah yang terjadi sebagai penegakkan hukum Islam, yakni menghukum pidana mati bagi pelaku *riddah*. Namun mengingat fakta bahwa hukuman mati yang

²⁰⁴⁾ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Dekontruksi*, hlm.45. Istiaq Ahmed, "Konstitusionalisme, HAM, dan Refomasi Islam", dalam *Dekonstruksi Syari'ah II*, Cet.I (Yogyakarta: LKiS, 1997), hlm. 75. Lihat juga Abdullahi Ahmed An-Naim, "Sekai Lagi Reformasi Islam", dalam *Dekonstruksi Syari'ah II*, Cet 1 (Yogyakarta: LKiS, 1997), hlm.111. Dalam konteks inilah posisi An-Na'im jelas membela bahwa *riddah* bukan peristiwa yang berimplikasi pada hukum pidana Islam. Wacana kontekstualisasi hukum Islam di Indonesia disuarakan oleh Munawwir Sadzali, dalam tulisannya, nampak juga bahwa dia mendapat inspirasi dari Abdullah An-Na'im terutama ketika Munawwir membahas tentang kedudukan warga non muslim, dengan mengambil referensi metodologi An-Na'im yakni teori evolusinya. Lihat Munawwir Sadzali, *Ijtihad Kemanusiaan*, Cet 1 (Jakarta: Paramadina, 1997), hlm. 68.

²⁰⁵⁾ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Dekonstruksi*, hlm. 111.

ditimpakan kepada pelaku *riddah* ini tidak mendapat legitimasi baik al-Qur'an maupun hadis, maka aplikasi aturan tersebut dapat dinyatakan melanggar prinsip kebebasan dalam beragama yang juga bagian dari hak asasi manusia yang universal.

Sehingga dalam mengurai teori ini terdapat dua kategori dalam melihat *riddah* sebagai fenomena, yaitu: pertama, *riddah* sebagai fenomena perpindahan agama. Fenomena ini nampaknya mendapat pembenaran dari aturan-aturan HAM, tepatnya memberikan kebebasan dalam memilih agama, Ayat 256 dalam surat al-Baqarah menjadi salah satu prinsip di dalamnya. Kedua, bahwa terjadinya pembunuhan bagi pelaku *riddah*, sesungguhnya bukanlah faktor-faktor yang menunjukkan terhadap perpindahan agamanya melainkan mereka melakukan tindak pidana, seperti memusuhi kaum muslim di masa Nabi, melakukan pemberontakan dan penolakan atas aturan pemerintahan Islam, dalam hal ini enggan melaksanakan zakat.²⁰⁶⁾

Teori kedua adalah 'Patronase Politik', teori ini mengatakan bahwa tindakan *riddah* yang dilakukan oleh sekelompok muslim memiliki maksud dan tujuan dalam rangka perlindungan atau suaka terhadap kepentingan mereka. Contoh terpenting dari fenomena 'patronase politik' adalah kasus peperangan terhadap kaum murtadin di masa awal pemerintahan Abu Bakar memiliki maksud politis, penolakan

²⁰⁶⁾ Peperangan yang terjadi sebagai akibat penumpasan kaum murtad pada masa Abu Bakar nampaknya dipahami sebagai perlawanan terhadap perbuatan *riddahnya*, padahal yang perlu dipahami betul bahwa peperangan itu dilatar belakangi bahwa mereka melanggar hukum pidana, yakni melakukan pemberontakan. Lihat Oktoberiansyah, *Riddah dan Kebebasan Beragama*, Tesis Pasca Sarjana IAIN Sunan Kalijaga; Yogyakarta, 1997. Tidak diterbitkan.

membayar zakat dikaitkan dengan penggulingan terhadap pemerintahan yang sah, yakni pemerintahan di bawah Abu Bakar sebagai pimpinannya.²⁰⁷⁾

Melihat fenomena yang menimpa terhadap kaum murtadin tersebut, teori ‘patronase politik’ ini nampaknya relatif dapat digunakan untuk melihat fenomena orang-orang murtad pada zaman Nabi masih hidup dan masa-masa sesudah Nabi wafat.

Teori terakhir adalah teori ‘agama pembebasan sosial’. Teori ini menurut Ricard M. Eaton merupakan teori yang populer untuk menjelaskan tentang fenomena. Substansi teori ini menyatakan bahwa Islam sebagai ajaran universal memberikan kebebasan dalam menganut agama sesuai dengan keyakinannya. Diharapkan dengan melakukan konversi iman, seseorang mampu mengubah sikap hidupnya menjadi lebih saleh dan imannya semakin tebal, sehingga term konversi agama, sebagaimana definisi kedua Komaruddin Hidayat, seseorang tak harus berpindah agama.²⁰⁸⁾ Selaras dengan humanisme Islam yang menyatakan dan berpegang pada kebebasan individu dalam menganut suatu agama, Islam tidak berkepentingan dengan perpindahan suatu agama, melainkan jauh lebih penting mewujudkan nilai-nilai humanisme agama dalam kehidupan masyarakat. Dari teori ini dapat dilihat bahwa terjadinya *riddah*, semisal dari Islam ke Kristen, atau lainnya menjadi bagian lain dari fenomena sosial yang dinamis. Sementara itu sebagai

²⁰⁷⁾ Alasan penumpasan terhadap kaum *riddah* pada masa Abu Bakar ini antara, terdapat beberapa suku yang bersebrangan dengan kebijakan pemerintah. Mereka berkeinginan untuk menerapkan kembali sistem kabilah, padahal kebijakan Abu Bakar ini lebih maslahat demi persatuan dan kesatuan negara. Sebaliknya golongan separatis yang terdiri dari Banu Hanifah, dan Banu Asad memaksakan diri dengan melakukan pemberontakan. Lihat Nourouzzaman Shiddiqi, *Jeram-jeram Peradaban Muslim*, Cet. 1 (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 14.

²⁰⁸⁾ Komaruddin Hidayat, *Tuhan Begitu Dekat*, Cet. 1 (Jakarta: Paramadina, 2001), hlm. 77.

konsekuensi lain terhadap *riddah* sendiri adalah tidak termuatnya *riddah* ke dalam materi hukum pidana Islam. Selain karena memang *riddah* lebih merupakan peristiwa perubahan sosial, dalam *riddah* sendiri -- pengertian secara substansial -- tidak terkait dengan hukum pidana Islam.

Buku *Toward an Islamic Reformation*, dalam edisi bahasa Indonesia berjudul *Dekonstruksi Syari'ah Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi, Hubungan Internasional dalam Islam*, Abdullahi Ahmad An-Na'im memberi elaborasi terhadap pemikiran-pemikiran Mahmoud Muhammed Taha.²⁰⁹⁾ Kemunculan buku ini telah mengundang polemik dan berbagai tanggapan dari berbagai kalangan, baik muslim maupun non muslim dalam menelaah pemikiran An-Na'im berkaitan dengan wacana Kebebasan sipil dan hak asasi manusia. Adapun kesimpulan yang ditarik An-na'im setelah menguji syari'ah historisnya di Sudan adalah bahwa syari'ah tidak dapat dipertahankan sebagai sumber konstitusionalisme modern dan hukum hak-hak asasi manusia.²¹⁰⁾

An-Na'im dengan metodologi pembaruannya, membagi al-Qur'an ke dalam dua corak pesan yang secara kualitatif berbeda. Yang pertama terdiri dari ayat-ayat yang diwahyukan kepada Nabi di Makkah. Ayat-ayat ini mengandung esensi universalisme Islam dan mempunyai kandungan makna yang abadi. Persaudaraan,

²⁰⁹⁾ Mahmoud Mohammed Taha, *The Second Message Of Islam: Syari'ah Demokratik*, Cet. 1 (Surabaya: eISAD, 1996), hlm. 3-68. Dalam buku ini An-Na'im secara panjang lebar memberi catatan pembuka yang mengilustrasikan pemikiran dan perjuangan Taha.

²¹⁰⁾ Abdullahi Ahmed An-Na'im, M. Arkoun dkk, *Dekonstruksi Syari'ah II*, alih bahasa Farid Wajibi, (Yogyakarta: LKiS, 1996), hlm.75. Salah satu hasil peninjauan kembali atas Syari'ah historis dan negara Islam yang tidak sejalan dengan konstitusionalisme dan HAM universal yaitu bahwa Syari'ah mengenakan pembatasan ketat atas kebebasan berkeyakinan dan kebebasan mengikuti nurani. Doktrin *riddah* tidak membolehkan kaum muslim mengubah keyakinan mereka, sementara kalangan non-muslim dilarang menpropagandakan agama mereka di masyarakat muslim.

koeksistensi damai, kesetaraan antar jenis kelamin dan kebebasan beragama dan berkeyakinan sangat ditekankan dalam ayat-ayat al-Qur'an fase Makkah. Di pihak lain, ayat-ayat Madinah mengandung gagasan adanya ajaran yang mempromosikan konfrontasi, ketidaksetaraan dan pembatasan-pembatasan yang serius terhadap kebebasan individu. Diskriminasi terhadap perempuan dan non muslim juga didukung di sini.²¹¹⁾ Inti dari teori An-Na'im tidak lain bahwa al-Qur'an yang diwahyukan di Makkah sejalan dengan konstitusionalisme, HAM Universal dan perdamaian internasional. Jadi hukum yang diperbaharui menurut An-Na'im harus didasarkan atas ayat-ayat Makkah.

Dalam mengurai lebih jauh tentang universalisme ayat-ayat Makkah, An-Na'im tidak mengakui kebenaran praktek dan kepercayaan penduduk Makkah yang percaya kepada sejumlah dewa dan menyembah berhala. Dalam beberapa ayat disebutkan bahwa orang-orang yang beriman adalah baik dan orang-orang kafir dikutuk, bahkan terdapat problem lain mengenai monotheisme versus politeisme dan panteisme.²¹²⁾

Dalam memahami teori evolusi An-Na'im, Arkoun menggarisbawahi pemikiran An-Na'im untuk dikatakan teorinya tersebut memadai. Arkoun berpegang pada wahyu sebagai fenomena yang berlaku umum. Penafsiran modern terhadap al-Qur'an harus mempertimbangkan gejala kultural, historis, semiotik dan

²¹¹⁾ *Ibid.*, hlm. 75.

²¹²⁾ *Ibid.*, hlm. 77.

antropologis.²¹³⁾ Dimensi penting yang tertinggal ialah An-Na'im tidak mengintegrasikan historisitas (*historicity*) suatu hukum dalam menyikapi reformasi hukum Islam.

Untuk melengkapi metodologi pembaruannya An-Na'im, dianggap penting untuk memanfaatkan teori penafsirannya Fazlur Rahman dengan gerakan ganda (*double movement*) yaitu gerakan untuk memahai teks (al-Qur'an) pada masa turunnya yang meliputi *asbāh al-nuzūl makro* dan *asbāb al-nuzūl mikro*.²¹⁴⁾ Metode tafsir Fazlur Rahman dipandang baik untuk memahami al-Qur'an dalam konteks kekinian. Apa yang dilakukan An-Na'im, penafsiran terhadap al-Qur'an hanya melihatnya pada konteks kondisi sosial, politik, dan keagamaan di Sudan.

Dalam konteks inilah, Ann Elizabeth Mayer mengkritisi ambiguitas An-Na'im, An-Na'im kadang-kadang mengisaratkan dukungan kepada pandangan bahwa kaum muslim harus secara tanpa ragu-ragu tunduk kepada makna harfiahnya.²¹⁵⁾ Sehingga dalam memahami ayat al-Qur'an tanpa melihat konteks sosio historis turunnya ayat, banyak ayat yang tidak aplikatif dan tidak sesuai dengan masa sekarang.

Mengenai wacana hak asasi manusia, meskipun pendidikan barat telah mempengaruhi An-Na'im, An-Na'im dipandang kurang mempertimbangkan isu-isu

²¹³⁾ *Ibid.*, hlm. 21.

²¹⁴⁾ Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas (Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition)*, alih bahasa Ahsin Muhammad, Cet. 2 (Bandung, 1995), hlm. 7. Mengenai pengertian *asbab al-nuzul mikro* yaitu peristiwa khusus yang menyebabkan turunnya ayat, sementara *asbab al-nuzul makro* yaitu kondisi sosio historis dan kultural ketika ayat turun.

²¹⁵⁾ Abdulaahi Ahmed An-Na'im, M. Arkoun dkk. *Dekonstruksi Sayri'ah II*, hlm. 50.

Barat secara profesional. Arkoun dalam hal ini memandang teori An-Na'im memperlihatkan persepsi naif terhadap legalisasi Eropa.²¹⁶⁾

Komaruddin Hidayat adalah salah seorang sarjana Indonesia yang mempopulerkan filsafat perennial, ia sangat populer di kalangan *new age* ("kelompok Zaman Baru"). Aliran filsafat inilah yang kelak menjadi perspektif Komaruddin Hidayat dalam berbagai tulisannya. Dengan cara ini pula Mas Komar (sapaan akrab para koleganya) menguraikan keanekaragaman jalan keagamaan yang ada dalam kenyataan historis dan bisa diterima dengan lapang dada dan penuh toleransi. Dalam dimensi ini pula dikatakan bahwa pada hakekatnya ajaran perennial Tuhan itu hanya satu.²¹⁷⁾

Sementara itu dalam kritik terhadap metodologi filsafat perennial Komaruddin Hidayat, tidak lain hanya menerjemahkan apa yang dulu secara tradisional telah menjadi keyakinan seluruh umat manusia. Tapi sekarang – khususnya di zaman modern – sudah dilupakan, dan selanjutnya mengakibatkan krisis pengenalan diri manusia.²¹⁸⁾

²¹⁶⁾ *Ibid.*, hlm. 22.

²¹⁷⁾ Komaruddin Hidayat dan Muhammad Wahyuni Nafis, *Agama Masa Depan Perspektif Perennial*, Cet 1 (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. xxx. Mengenai filsafat perennial dapat ditelaah pada tulisan Seyyed Husein Nasr, "Filsafat Perennial: Perspektif Alternatif untuk Studi Agama", dalam *Uhumul Qur'an* Vol. III, No.3 Th. 1992, hlm. 86-95. Dalam tulisannya ini Seyyed Husein Nasr menawarkan "filsafat perennial" sebagai alternatif studi agama dewasa ini. Dalam tulisannya ini Nasr menjelaskan apa itu filsafat perennial atau yang disebut dengan "*tradisionalisme*". Komaruddin semasa menjadi mahasiswa telah menelaah pemikiran Seyyed Husein Nasr, ia mengkaji konsep manusia perspektif pemikiran Nasr, lihat Komaruddin Hidayat, *Tragedi Raja Midas Moralitas Agama dan Krisis Modernisme*, Cet. 1 (Jakarta: Paramadina, 1998), hlm. xviii. Demikian kalimat yang diungkapkan M. Dawan Raharjo saat memberi kata Pengantar buku tersebut.

²¹⁸⁾ Komaruddin Hidayat dan Wahyuni Nafis, *Memahami Bahasa Agama*, hlm. xxxiv.

Dalam Peta Pemikiran cendekiawan Muslim kontemporer di Indonesia, Komaruddin Hidayat memiliki latar belakang pendidikan pesantren (bertempat di “kawasan mistik” NU di Jawa Tengah) dan ia tergolong ke dalam generasi baru intelektual Muslim yang mampu keluar dari sektarianisme, menuju pemikiran postmodernisme.

Komaruddin Hidayat, sebagai pemikir yang berlatar belakang pendidikan agama, sudah agak jauh meninggalkan pendekatan teologis. Namun sebenarnya ia hendak menjelaskan bagaimana ajaran Islam. Sekalipun memandang terhadap ajaran Islam, ia melihatnya sebagai fenomena tentang realitas, mengapa seolah-olah terdapat jarak antara doktrin dan kenyataan budaya masyarakat Muslim.²¹⁹⁾

Walaupun begitu, Komaruddin sering juga bertindak sebagai ideolog. Pengutipannya terhadap ayat al-Qur’an tidak semata-mata untuk mengetahui apa kata al-Qur’an mengenai suatu hal.²²⁰⁾ Mas Komar juga berani berbicara mengenai sesuatu yang di Indonesia secara politis merupakan hal yang tabu, umpamanya tentang “kebebasan untuk tidak beragama” dalam konteks ini secara politis adalah kontraproduktif dengan sila pertama Pancasila, tetapi menjadi ideologi kaum komunis dan kaum agnostik. Namun dalam diskursus filsafati, kutipan ayat al-Qur’an yang diketengahkan Komarudin, ternyata memiliki makna yang mendalam. Dikarenakan

²¹⁹⁾ *Ibid.*, hlm. xxiii.

²²⁰⁾ *Ibid.*, hlm. xxiii. Misalnya dalam banyak tulisannya ia tidak terlalu candu terhadap ayat al-Qur’an tetapi malahan ia dalam rangka memperjuangkan suatu ideologi, dalam hal ini ideologi Islam humanis.

di Indonesia, warga negara tidak dibiarkan kafir, maka di sini negara tidak memaksa orang untuk beragama, tetapi membantu masyarakat agar semua warga negara mengikuti agama yang “resmi diakui”.²²¹⁾

Dalam beberapa tulisannya nampak perbedaan dengan Nurcholish Madjid. Nurcholish Madjid mengacu kepada Fazlur Rahman dalam pemikiran neomodernisme, sementara Komaruddin Hidayat dalam diskursus postmodernisme mengacu kepada Muhammad Arkoun.²²²⁾

B. Analisis terhadap Konsep *Riddah*

Abdullah Ahmed An-Na'im (Sudan-Amerika Serikat, lahir 1946) adalah seorang ahli hukum dan aktivis HAM. Hingga sekarang ia adalah ketua *Africa Watch*, sebuah organisasi HAM di Washington, D.C. Ia memperoleh gelar di bidang hukum dari Universitas Khartoum, Sudan, dan Universitas Cambridge, Inggris; serta gelar Doktor, juga di bidang hukum, dari Universitas Edinburgh, Skotlandia. Ia pernah mengajar di sekolah-sekolah hukum di Sudan, Kanada dan Amerika Serikat. Mungkin karena pelatihannya dalam bidang hukum inilah yang menyebabkan karyanya lebih sedikit dibandingkan dengan identitasnya bahwa ia adalah murid utama Mahmoud Muhamed Taha, seorang pembaru Islam yang inovatif -- heterodoks -- dari Sudan, yang karyanya diterjemahkan An-Na'im ke dalam bahasa Inggris. Sumbangan-sumbangannya sendiri memang terfokus pada penyelarasan

²²¹⁾ *Ibid.*, hlm. xxiv.

²²²⁾ *Ibid.*, hlm. xxiv.

penafsiran Islam Mahmoud Mohamed Taha dengan gagasan-gagasan Barat tentang HAM.

Kritik yang dilontarkan An-Na'im berkaitan dengan hukum pidana Islam (*jarimah hudud*) salah satunya adalah berhubungan dengan *riddah*, An-Na'im memandang bahwa undang-undang *riddah* di Sudan tidaklah tercantum (tidak ada), namun dengan alasan tertentu dapat dijatuhkan hukuman *hudud* terhadap orang yang dianggap murtad.²²³⁾ Dalam hal ini An-Na'im mengkritik dengan keras terhadap penguasa Sudan saat itu yang mengeksekusi Mahmoud Muhammed taha dengan alasan bahwa Taha telah termasuk kategori murtad.²²⁴⁾

Teori evolusi yang terinspirasi dari gurunya, Mahmoud Muhammed Taha, An-Na'im melihat bahwa ketentuan *jarimah riddah* yang menyatakan bahwa orang murtad dihukum mati, telah melanggar hak kebebasan beragama yang ditekankan dalam ayat Makkah. Dalam masalah ini, An-Na'im mencoba menepis kekejamannya dengan menolak hukuman mati bagi murtad dan menolak dimasukkannya ke dalam materi hukum pidana Islam.

An-Na'im dalam hal ini, mempertanyakan sumber hukum pidana Islam, apakah hanya al-Qur'an ataupun as-sunah. Menurutnya sumber hukum pidana hanya ada dalam al-Qur'an atau dengan kata lain *jarimah hudud* hanyalah *jarimah* yang

²²³⁾ Abdullahi Ahmed An-Na'im, Muhammed Arkoun dkk, *Dekonstruksi Syari'ah II*, hlm. 59.

²²⁴⁾ Penguasa Sudan saat itu adalah Presiden Numeiri. Beberapa kasus lain, di antaranya penerapan hukuman dera dan potong tangan terhadap non muslim. An-Na'im mengkritik bahwa hal tersebut dianggapnya sebagai pelanggaran terhadap hak asasi manusia. An-Na'im mengkritik Numeiri yang memberlakukan *hirabah* konvensional, padahal perilaku Numeiri tersebut disinyalir hanya merupakan respon terhadap lawan politiknya demi ia berkuasa di Sudan.

hukumannya telah jelaskan secara tegas dalam al-Qur'an. An-Na'im menafikan al-Sunah sebagai sumber kedua hukum Islam.²²⁵⁾ Padahal as-sunah berfungsi sebagai penjelas al-Qur'an, memperkuat al-Qur'an dan menetapkan hukum yang belum ditetapkan dalam al-Qur'an sebagai sumber utama dalam Islam.²²⁶⁾

Telaah terhadap konsep *riddah*, Komaruddin Hidayat berawal dengan metode heurmenetika historis dalam mendekati al-Qur'an dan tradisi keislaman. Dia menggarisbawahi bahwa dalam al-Qur'an terdapat doktrin dan tradisi keislaman yang bersifat aksidental. Menurutnya al-Qur'an ini haruskah dipahami sebagai sebuah doktrin teologis ataukah historis-aksidental sebagai sebuah fenomena komunikasi politik dan berdakwah.²²⁷⁾ Menurutnya Dalam piagam Madinah yang dibuat Rasulullah setelah beberapa saat beliau berada di Madinah, orang Yahudi dan suku-suku Arab non-Muslim di Madinah dimasukkan ke dalam kategori *ummah*.

Dalam konteks di atas, kata murtad bisa dipahami sebagai sebuah tindakan *deserse* atau pengkhianatan terhadap sebuah perjanjian, sehingga yang bersangkutan layak dihukum karena dikhawatirkan akan merongrong kemaslahatan sosial. Jadi kata murtad harus dipahami secara teologis, karena bertentangan dengan prinsip kebebasan memilih agama sebagaimana yang ditegaskan oleh al-Qur'an sendiri.²²⁸⁾

²²⁵⁾ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah*, hlm. 108.

²²⁶⁾ Hasyim Kamali, *Prinsip dan Teori-teori Hukum Islam (Usul Fiqih)*, alih bahasa Nur Haidi, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 76-77.

²²⁷⁾ Komaruddin Hidayat, *Tragedi raja Midas Moralitas Agama dan Krisis Modernisme*, Cet.1 (Jakarta: Paramadina, 1998), hlm. 119-121.

²²⁸⁾ *Ibid.*, hlm. 128.

Konsep *riddah* sebagaimana telah diungkapkan Komaruddin Hidayat, beberapa pemikir muslim menyatakan bahwa *riddah* merupakan peristiwa yang memiliki konsekuensi sangat berat, apalagi *riddah* menjadi salah satu materi hukum pidana Islam.²²⁹⁾ Menurut mereka *riddah* menjadi bagian lain dari hukum Tuhan yang bersifat mutlak.

Komaruddin Hidayat dalam hal ini mengambil bagian untuk menjelaskan bahwa *riddah* tidak lain merupakan peristiwa konversi agama yang sekalipun orang itu berpindah agama, tetapi perpindahan itu telah melalui perjuangan spritual dan pengembaraan intelektual. Lebih lanjut dari konsepsi perpindahan agama ini diserahkan sepenuhnya kepada masing-masing individu untuk memenuhi janji primordialnya, yakni bahwa manusia akan benar-benar mengakui Dia sebagai Tuhan. Inilah inti dari surat al-‘Araf (7) ayat 172.

Jika menggunakan optik sosio-historis, menurut Sumanto al-Qurtuby tindakan *riddah* itu berkonotasi politis bukan keagamaan. Pendapatnya ini Sumanto mendasarkan pada peristiwa terjadinya pengusiran besar-besaran kaum Yahudi dari Madinah (terutama Bani Quraizah, Bani Qunaiqa dan Bani Nadir) ke wilayah Khaibar dan Syam, musuh utama umat Islam tidak hanya Quraisy Makkah tapi juga Yahudi. Untuk itulah kontrol negara harus ditingkatkan. Karena pada masa itu Islam identik dengan negara, maka pengkhianatan terhadap negara. Orang murtad dalam situasi seperti ini sudah barang tentu sangat membahayakan khususnya bagi stabilitas (“Negara”) Islam baru yang baru didirikan Nabi. Untuk

²²⁹⁾ Pernyataan mengenai *riddah* termasuk bagian dari materi hukum pidana Islam sering penyusun ungkapkan pada hlmaman-hlmaman depan dengan merujuk kepada pemikir Islam abad pertengahan, semisal pendapat empat mazhab dalam ranah fiqh Islam.

menghindari munculnya orang-orang murtad, maka wajar jika Nabi mendeklarasikan hukuman mati. Jadi murtad di sini cenderung dalam konteks “murtad politik” bukan murtad keagamaan”.²³⁰⁾

Asumsi-asumsi di atas, masih menurut Sumanto al-Qurtuby diperkuat oleh kenyataan sejarah bahwa Nabi tidak pernah melakukan hukuman mati pada orang yang meninggalkan Islam atas dasar pilihan nuraninya. Bagaimana mungkin hal ini dilakukan Nabi sementara banyak ayat al-Qur’an yang memberikan kebebasan beragama dan menganggap masalah keyakinan keagamaan sebagai hak prerogatif Allah bukan wewenang manusia. Dari sinilah Sumanto berpendapat bahwa ide tentang hukuman mati bagi orang murtad itu bukan didasarkan atas logika al-Qur’an melainkan didasarkan atas logika imperium Islam. Menurut Sumanto lagi, fiqih yang belum berbicara banyak mengenai hal ini lebih disebabkan oleh “jebakan teks” (*a trap of text*).²³¹⁾

C. Analisis Perbandingan

Dalam menelaah wacana *riddah* yang dilakukan oleh kedua sarjana, baik Abdullahi Ahmed An-Na’im maupun Komaruddin Hidayat dalam penelitian ini memiliki perbedaan dalam mendekati obyek kajian. Tokoh yang pertama disebut menggunakan perspektif hukum Islam untuk berbicara tentang *riddah*, sementara Komaruddin Hidayat menggunakan perspektif filsafat Islam sebagai pijakannya. An-

²³⁰⁾ Sumanto al-Qurtuby, “Fiqih Sosial Kyai Sahal : Mencairkan Yang Padat”, makalah disampaikan pada acara diskusi bertemakan “Membedah Epistemologi Fiqih Sosial KH. Sahal Mahfudh”), Keluarga Mata’ul Falah, Yogyakarta, 13 Januari 2002, hlm. 6

²³¹⁾ *Ibid.*, hlm. 6

Na'im juga memanfaatkan prinsip-prinsip hak asasi manusia sebagai pijakan awal untuk memahami hukum Islam sendiri, karena menurutnya hukum Islam terutama hukum pidana Islam diwujudkan agar hukum Islam berparadigma humanis. Dengan perspektif hak asasi manusia yang moderat, An-Na'im berusaha terhadap produk hukum Islam abad pertengahan atau bahkan abad kelahiran Islam. Sebagaimana banyak pendapat yang mengemukakan *riddah* sebagai bagian materi hukum pidana Islam terutama dalam ranah fiqih, An-Na'im berada posisi yang berbeda. Menurut *riddah* tidak cukup memadai alasan-alasan untuk mendukung *riddah* sebagai materi hukum pidana Islam.

Dalam meredefinisi konsep *riddah*, An-Na'im menawarkan metodologi yang dianggapnya memadai. An-Na'im menggunakan teori evolusi dari gurunya, Ustad Mahmoud Muhammad Taha. An-Na'im berpihak pada ayat-ayat al-Qur'an yang turun pada periode Makkah dan tahun-tahun pertama dari periode Madinah.²³² Islam pada periode inilah menurutnya yang memperkenalkan Islam sebagai agama yang toleran dan bersedia menerima pluralitas.

Dalam berbagai kesempatan, An-Na'im nampaknya dipengaruhi situasi sosial politik yang terjadi di Sudan. Proses pemberlakuan hukum Islam (*hudūd*) di Sudan terbukti lebih bernuansa politis ketimbang faktor teologis. Di sinilah letaknya kesimpulan An-Na'im yang menyatakan bahwa syari'ah historis di Sudan adalah

²³² Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Dekonstruksi*, hlm. 45.

syari'ah yang tidak dapat dipertahankan sebagai sumber konstitusionalisme modern dan hukum hak-hak asasi manusia.²³³⁾

Dalam kesempatan lain dianggap penting untuk memahami pemikiran An-Na'im ini terutama dalam memahami teori evolusinya. Adalah Arkoun dalam hal ini berpegang lain, Arkoun berpegang pada wahyu sebagai fenomena yang berlaku umum. Penafsiran modern terhadap al-Qur'an harus mempertimbangkan gejala kultural, historis, semiotik dan antropologis. Dimensi penting yang tertinggal An-Na'im adalah bahwa ia tidak mengintegrasikan historisitas (*historicity*) suatu hukum dalam menyingkapi reformasi hukum Islam.²³⁴⁾

Komaruddin Hidayat sebagai tokoh kedua dalam penelitian ini, melihat konsep *riddah* yang terdapat dalam tradisi agama Islam memiliki dua pengertian. Pertama, perpindahan agama, seperti dari Kristen ke Islam misalnya. Kedua, konversi iman berupa pengalaman mistikal yang sangat mengesankan sehingga mengubah sikap hidup seseorang menjadi lebih saleh dan imannya semakin tebal. Konversi kedua menurut Komaruddin Hidayat lebih merupakan pengalaman spritual yang sangat intens di mana seseorang tak harus berpindah agama.²³⁵⁾

Komaruddin Hidayat yang dikenal sebagai sarjana yang mempopulerkan filsafat perennial ini berpandangan bahwa Islam sebagai ajaran universal senantiasa memberikan kebebasan dalam menganut agama sesuai dengan keyakinannya.

²³³⁾ Abdullahi Ahmed An-Na'im, Arkoun dkk, *Dekonstruksi Syari'ah II*, hlm. 75.

²³⁴⁾ *Ibid.*, hlm. 21.

²³⁵⁾ Komaruddin Hidayat, *Tuhan Begitu Dekat*, Cet. 1, (Jakarta: Paramadina, 2001), hlm. 77.

Ar
Isl
m
Diharapkan dengan melakukan konversi iman, seseorang mampu mengubah sikap hidupnya menjadi lebih saleh dan imannya semakin tebal, sehingga term konversi agama, sebagaimana definisi kedua Komaruddin Hidayat, seseorang tak harus berpindah agama.

Pendapat Komaruddin Hidayat di atas selaras dengan prinsip humanisme Islam yang menyatakan dan berpegang pada kebebasan individu dalam menganut sebuah agama. Islam tidaklah berkepentingan dengan perpindahan suatu agama oleh umatnya, melainkan jauh lebih penting mewujudkan nilai-nilai humanisme agama dalam kehidupan masyarakat. Paradigma semacam inilah, Komaruddin Hidayat memandang *riddah* sebagai bagian lain dari fenomena sosial yang dinamis, atau dengan kata lain merupakan peristiwa perubahan sosial.

Komaruddin Hidayat dengan memakai metode hermeneutik historisnya mensinyalir bahwa *riddah* menjadi bagian lain dari pemahaman terhadap al-Qur'an yang bersifat doktrinal. Pemahaman semacam ini menjadikan tradisi Islam bersifat historis aksidental. Komaruddin Hidayat menekankan bahwa *riddah* tidak harus dipahami secara teologis, karena menurutnya bertentangan dengan prinsip kebebasan memilih agama sebagaimana yang ditegaskan oleh al-Qur'an sendiri. Pada konteks inilah manusia dengan sikap humanismenya melaksanakan janji primordial dalam rangka mencari Tuhan yang sebenarnya untuk kemudian diyakini.

Dalam penelitian ini, Kedua sarjana di atas mengemukakan pandangannya tentang *riddah*, keduanya berusaha memandang *riddah* secara obyektif, mereka juga nampaknya berkeinginan untuk menampilkan Islam dalam wajah yang humanis dan toleran. Namun perbedaan di antara keduanya terlihat pada upaya Abdullahi Ahmed

An-Na'im dalam berbicara tentang *riddah* dengan menggunakan perspektif hukum Islam dan Komaruddin Hidayat sendiri memanfaatkan perspektif filsafat Islam dalam mendekati persoalan *riddah* atau peristiwa konversi agama.