

KERAGAMAN BERAGAMA:

RELASI ISLAM DAN HAM



Noorhaidi Hasan | Suhadi Cholil | Maufur | Moh. Mufid | Subi Nur Isnaini |
Nina Mariani Noor | Mahmuduzzaman | Euis Nurlaelawati

Editor: Noorhaidi Hasan



PASCASARJANA
SCHOOL OF GRADUATE STUDIES
UIN SUNAN KALIJAGA



UNIVERSITY
OF OSLO

**KEBERAGAMAN
BERAGAMA
RELASI ISLAM DAN HAM**

Keberagaman Beragama: Relasi Islam dan HAM

©Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga

Penulis

Noorhaidi Hasan

Suhadi Cholil

Maufur

Moh. Mufid

Subi Nur Isnaini

Nina Mariani Noor

Mahmuduzzaman

Euis Nurlaelawati

Editor

Noorhaidi Hasan

viii+ 200 hlm, 14,5 cm x 21 cm

ISBN 978-623-6594-33-9

Diterbitkan oleh

Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga

Jl. Marsda Adisucipto

(0274) 519709

Email: pps@uin-suka.ac.id

Hak cipta dilindungi oleh Undang-Undang

Dilarang memperbanyak sebagian atau seluruh Isi buku ini tanpa izin
tertulis dari penerbit

Prakata

Sudah satu dasawarsa program kerjasama antara Norwegian Centre for Human Rights (NCHR), Oslo University, yang menjadi bagian dari Oslo Coalition on Freedom of Religion and Belief, dan UIN Sunan Kalijaga, dalam hal ini Fakultas Syariah dan Hukum (FSH) dan kemudian dilanjutkan oleh Pascasarjana, berlangsung. Program ini bertujuan menanamkan kesadaran kepada masyarakat luas tentang Hak Asasi Manusia (HAM), khususnya terkait keragaman beragama dan kesetaraan gender. Program ini dijalankan bekerjasama dengan teman-teman KUA, yang mengemban fungsi bukan saja sebagai pegawai pencatat nikah tetapi juga penyuluh agama yang langsung berhubungan dengan masyarakat. Mereka merupakan simpul penting yang memainkan peran sebagai intermediate actors yang dapat mengomunikasikan gagasan-gagasan besar ataupun kebijakan-kebijakan pemerintah terkait agama kepada masyarakat dan sebaliknya merespons persoalan-persoalan nyata yang berkembang di masyarakat.

Pada tahun ke-10 ini kami ingin jangkauan sasaran yang kami kembangkan bisa berkembang lebih luas, meliputi masyarakat dalam berbagai spektrum. Sebelumnya modul-modul dan buku-buku yang kami terbitkan lebih merupakan refleksi akademik dari para dosen, peneliti, dan pegawai KUA tentang

berbagai hal terkait Islam dan HAM, termasuk juga refleksi yang bersumber dari pengalaman sehari-hari teman-teman KUA menyelesaikan persoalan-persoalan nyata di masyarakat. Modul dan buku-buku yang diproyeksikan menjadi bacaan utama dalam program-program pelatihan yang kami kembangkan itu meliputi Modul Pelatihan Fikih dan HAM (2013), Fikih dan HAM: Best Practices Pengarusutamaan Hak Asasi Manusia dalam Kebebasan Beragama, Gender, dan Hak Anak di Lingkungan Kantor Urusan Agama (KUA) (2019), Membela Hak-hak Masyarakat Rentan: HAM, Keragaman Agama dan Isu-isu Keluarga (2021), dan Fikih Humanis: Meneguhkan Keragaman, Membela Kesetaraan dan Kemanusiaan (2022). Kini buku yang ada di hadapan pembaca ini memuat intisari yang menjadi perbincangan utama di seputar permasalahan Islam dan HAM. Inti dari semua diskusi yang terkait dengan Islam dan HAM. Tiap-tiap bab ditulis ringkas dan disertai dengan ilustrasi dan gambar supaya pembaca luas bisa memahami lebih baik dan mencerna konsep-konsep dasar HAM, problematika dan hubungannya dengan Islam.

Proyek kerjasama kami ini bukan saja melahirkan sejumlah modul dan buku, tetapi juga puluhan pelatihan yang melibatkan ratusan peserta dari kalangan fungsionaris Kantor Urusan Agama di berbagai provinsi di Indonesia. Dari program ini lahir tokoh-tokoh penting di kalangan fungsionaris KUA yang memiliki kepekaan tinggi terhadap keselarasan Islam dan HAM serta berperan aktif dalam mengampanyekannya di tengah masyarakat. Mereka terlibat dalam penulis modul dan buku dan menjadi instruktur

pelatihan dalam program-program yang kami jalankan. Mereka juga secara mandiri aktif mengkampanyekan HAM di kalangan masyarakat baik secara langsung melalkui forum-forum pengajian maupun melalui berbagai media, termasuk sosmed. Dengan cara masing-masing, semua aktor yang terlibat dalam program ini telah berkontribusi dalam membangun moderasi beragama, yang menjadi salah satu program strategis pemerintah.

Tentu saja banyak pihak berdiri di balik kesuksesan program kami ini. Fakultas Syariah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga menjadi payung awal program ini sebelum bergeser ke Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga sejak 2015. Apresiasi dan terimakasih mendalam disampaikan kepada Direktur Pascasarjana, Prof Abdul Mustaqim, Wakil Direktur Dr. Ahmad Muttaqin, beserta seluruh jajarannya, yang mendukung pelaksanaan program ini dalam 2 tahun terakhir. Kolega-kolega dosen di UIN Sunan Kalijaga, khususnya Fakultas Syariah dan Hukum dan Pascasarjana, teman-teman KUA, peneliti dan mahasiswa berperan penting dalam menjalankan program ini sejak awal. Ucapan terimakasih juga layak disampaikan kepada mereka semua.

Secara birokratis program ini juga mendapat dukungan dari Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam Kemenag RI. Pada 2019, Dirjen Bimas Islam ketika itu, Prof Muhammadiyah Amin, hadir memberikan keynote speech dalam Seminar on Educating and Promoting Human Right in The Local Office of Religious Affairs (KUA): Challenges and Prospects di Gedung Auditorium UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta. Dalam sambutannya, Dirjen Bimas Islam sangat mengapresiasi program kerja sama ini dan

berharap bisa memperluas cakupannya ke tingkat nasional. Dirjen Bimas Islam saat ini, Prof Kamaruddin Amin, juga memberikan dukungan maksimal dengan memberikan kalimat endorsement terhadap buku ketiga dan hadir secara virtual memberikan sambutan dalam peluncurannya yang diadakan di awal 2022. Tentu saja, dukungan penuh dari NCHR melalui Prof. Lena Larsen dan Prof. Nelly van Doorn-Harder patut diapresiasi. Sejak awal, mereka memberikan kepercayaan besar terhadap program ini dan tidak henti mengawalinya hingga hari ini.

Last but not least, ucapan terimakasih dan apresiasi yang setinggi-tingginya disampaikan kepada para penulis buku ini; Suhadi, Subi Nur Isnaini, Maufur, Moh Mufid, Nina Mariani Noor, Mahmuduzzaman, dan Euis Nurlaelawati. Tulisan-tulisan mereka yang bernas dan berwawasan menjadi nafas utama buku ini, yang diharapkan menjadi inspirasi bagi masyarakat luas. Ucapan dan apresiasi yang sama disampaikan kepada teman-teman yang ada di manajemen program; Nina Mariani Noor, Maufur, Moh Mufid, Etty Rohayati dan Errie Susanti. Tanpa mereka semua program ini tidak akan berjalan. Jazakumullah khairan jaza.

Yogyakarta, 29 Desember 2022

Prof. Noorhaidi Hasan
(Project Manager)

Daftar Isi

Prakata — iii

Daftar Isi — vii

Prolog

Apakah Hak-Hak Asasi Manusia (HAM) itu?

Noorhaidi Hasan — 2

Ketersalinggantungan Islam dan HAM

Suhadi Cholil — 20

Hak Asasi Manusia dalam Sumber Doktrinal Islam:

Hak Hidup dan Kebebasan Beragama

Subi Nur Isnaini — 44

HAM dan Kebebasan Beragama

Maufur — 68

Mengakui Keragaman dan Menghargai Perbedaan:

Membaca Ulang Konsepsi Murtad dan *Ahl- al-Zimmah*

Moh. Mufid — 90

**Menjadi Minoritas di Indonesia: Hak-Hak Sipil,
Pendirian Rumah Ibadah, dan Kebebasan Beragama**

Nina Mariani Noor — 116

**Praktik Pencatatan Nikah Beda Agama:
Perspektif Hak Asasi Manusia**

Mahmuduzzaman — 142

**Hak Anak dalam Keluarga: Pemeliharaan Anak,
Kepentingan Terbaik, dan Kebebasan Beragama**

Euis Nurlaelawati — 166

Moh. Mufid

Mengakui Keragaman dan Menghargai Perbedaan

**Membaca Ulang Konsepsi
Murtad dan *Ahl- al-Zimmah***



Pendahuluan

Pada 2021 lalu, kita dihebohkan dengan kabar konversi agama sang anak proklamator Republik Indonesia Soekarno, yakni Sukmawati Soekarno Putri, dari Islam menjadi pemeluk agama Hindu. Sukmawati pun telah menjalani prosesi ritual konversi agamanya pada 26 Oktober 2021, pukul 09.30 WITA yang bertempat di Sukarno Center Heritage, Bale Agung Singaraja, Buleleng, Bali (*CNNIndonesia.com*, 23/10/2021).



Di Indonesia, sebagai negara demokrasi, setiap warga negara diberikan kebebasan untuk memilih dan meyakini salah satu agama yang diakui oleh negara. Oleh karena itu, perpindahan agama dari satu agama ke agama yang lain yang didasari oleh kesadaran personal dan tanpa intervensi dari pihak manapun merupakan hak yang dijamin oleh negara bagi setiap individu warga negara.

Jika diamati, konversi agama tidak hanya dilakukan Sukmawati Soekarno Putri, tetapi para artis dan selebgram populer semisal Lukman Sardi, Asmiranda, Nita Gunawan, Salmafina Sunan dan lainnya juga memilih jalan hidup untuk berpindah agama dan keluar dari Islam. Mereka memiliki hak untuk memeluk keyakinan barunya sesuai dengan kemantapan hati dan keimanannya. Keputusan untuk berpindah agama merupakan kebebasan bagi warga negara sehingga tidak boleh diintervensi dari pihak manapun, termasuk intervensi dari negara sekalipun.

Dalam Islam, perpindahan agama atau konversi keyakinan ini disebut *riddah*. Istilah *riddah* berarti "kembali" (*al-ruju*) ke jalan semula. Dalam al-Qur'an, istilah *riddah* dan derivasinya digunakan untuk makna "kembali dari keimanan kepada kekufuran" yang dapat ditemukan dalam QS. Al-Baqarah [2]: 109 dan 217, QS Ali Imran [3]: 100, QS al-Maidah [5]: 54, QS al-An'am

[6]: 71 dan QS Muhammad [47]: 25. Dalam konteks sanksi bagi pelaku *riddah*, al-Qur'an secara tegas menjelaskan tentang sanksi di akhirat, tetapi tidak secara eksplisit menjelaskan sanksi di dunia. Oleh sebab itu, para fukaha berbeda pendapat dalam menetapkan sanksi bagi murtad, apakah harus dieksekusi mati atau tidak?

Bab ini ingin menegaskan bahwa pemahaman terhadap kebebasan beragama sebagai hak mutlak bagi setiap individu meniscayakan adanya kebebasan untuk mempertahankan dan mengubah keyakinan sesuai dengan kemantapan hati dan keimanannya. Oleh karena itu, setiap individu berhak untuk menentukan pilihan jalan hidupnya antara beriman atau kufur sesuai dengan QS. Al-Isrā [18]: 29.

Eksekusi Murtad: Desersi dan Konversi Agama?

Konversi agama di Indonesia merupakan isu yang sensitif. Terlebih, jika yang berpindah agama merupakan tokoh publik yang populer di masyarakat. Tindakan konversi agama dari Islam ke non-Islam memiliki motif dan alasan yang berbeda-beda. Ada yang konversi agama karena pernikahan, kemiskinan, atau alasan personal yang bersifat spiritual seperti skeptis terhadap keyakinan sebelumnya sehingga memilih ke agama lain dan keluar dari Islam sebagai jalan hidupnya.

Dalam literatur Islam, semisal buku-buku fikih klasik abad pertengahan, diskursus *riddah* mendapat perhatian dari kalangan fukaha. Tidak heran, jika di dalam bab-bab fikih telah diuraikan seputar hukum *riddah* dan implikasinya panjang lebar dalam hukum pidana Islam. Bahkan, sebagian fukaha menegaskan bahwa hukuman bagi pelaku konversi agama (keluar dari Islam) adalah hukuman mati (*qatl al-murtad*). Sementara fukaha lainnya berpendapat lebih humanis, karena mereka berargumen bahwa seluruh orang murtad justru harusnya dibujuk masuk kembali Islam, bukan dieksekusi mati.

Bagaimana sikap Nabi Muhammad terhadap pelaku konversi agama (murtad)? Orang yang mengkonversi agamanya disebut murtad dalam bahasa agama. Dalam Islam konversi merupakan realitas sosial yang sudah terjadi sejak awal Islam didakwahkan. Bahkan, dalam sejarah Islam, gerakan murtad ini sudah terjadi di masa Rasulullah. Misalnya, pasca-peristiwa Isra dan Mi'raj Nabi, banyak para sahabat yang sebelumnya memeluk Islam, tetapi memilih murtad karena tidak percaya dengan peristiwa tersebut.

Hadis riwayat Aisyah dalam *al-Mustadrak*-nya al-Hakim disebutkan bahwa Aisyah berkata: "Ketika Nabi melakukan perjalanan malam ke masjid al-Aqsa, banyak orang yang tidak mempercayainya sehingga ada banyak orang yang telah beriman dan mempercayai Nabi sebelumnya menjadi murtad...". (al-Hākim, 1984: Vol. III/62).

Riwayat lain, yang termuat dalam “Musnad” Imam Ahmad dan al-Nasa’i dalam *al-Sunan al-Kubra*-nya dari Ibnu Abbas juga menunjukkan substansi yang sama. Ia berkata, “Nabi melakukan Isra Mi’raj ke Bait al-Maqdis kemudian pulang di malam yang sama dan menceritakan perjalanannya dan tanda-tanda Bait al-Maqdis beserta unta-untanya. Lalu banyak orang yang berkata: kami tidak mempercayai kata-kata Muhammad. Lalu mereka menjadi murtad dan kafir...”.



Ilustrasi Mikraj, Muhammad mengendarai burak. Karya Sultan Muhammad abad ke-16, disimpan di British Museum.

Beberapa keterangan di atas juga disebutkan oleh Imam al-Tabari dalam tafsirnya, *Jami al-Bayan fi Ta'wil al-Qur'an*, ketika al-Tabari menafsirkan QS. Al-Isra [17]: 60 yang juga meriwayatkan peristiwa banyaknya sahabat Nabi yang semula meyakini Islam kemudian menjadi murtad pasca-peristiwa Isra Mi'raj (Al-Thabari, 1983: VIII/76). Tidak hanya itu, kitab-kitab Sirah Nabi juga menyebutkan dua sahabat yang murtad pasca-hijrah ke Habasyah: Ubaidillah bin Jahsy dan al-Sukran bin Amru. Ibnu Hisham meriwayatkan kisahnya dari Ibnu Ishak: "Ubaydullah bin Jahsy berhijrah ke Habasyah bersama orang-orang Muslim lainnya. Ia hijrah ke Habasyah juga bersama istrinya yang bernama Ummu Habibah binti Abu Sufyan. Tatkala sampai di Habasyah, ia menganut agama Nasrani dan keluar dari agama Islam sampai wafat sebagai Nasrani di sana" (Ibn Hisham, 1994: I/260).

Informasi di atas juga diamini oleh Ibn Sa'ad dalam *al-Tabaqat al-Kubra* (Ibn Sa'ad, 1990: VIII/77), al-Balazari dalam *Ansab al-Asyraf* dan al-Jazari dalam *Usd al-Ghabah fi Ma'rifat al-Sahabah* (Al-Jazari, 1994: VII/116). Semua ahli sejarah ini sepakat mengenai murtadnya Ubaydullah bin Jahsy ini. Al-Balazari dalam kitabnya juga mengisahkan tentang murtadnya al-Sukran bin Amru. Al-Balazari menyebutkan: Al-Sukran pulang ke Mekkah lalu pulang lagi ke Habasyah dalam keadaan murtad atau menjadi Nasrani dan ia mati di sana...".

Riwayat al-Balazari ini dikuatkan oleh Ibn Sa'ad dalam *al-Tabaqat al-Kubra* dan al-Tabari dalam *Tarikh al-Umam wa al-Muluk*.

Pertanyaannya, apakah Nabi mengeksekusi mati sahabat yang murtad ketika itu? Tidak. Riwayat-riwayat tentang murtadnya dua sahabat Nabi yang disampaikan ahli sejarah tidak menunjukkan bahwa Nabi memerintahkan untuk membunuh kedua sahabat yang murtad tersebut. Menariknya, Nabi pun tidak pernah mengintimidasi orang-orang murtad untuk kembali ke Islam dan bahkan Nabi pun membiarkan kaum murtad tetap hidup, tidak dihukum mati.

Jika benar Nabi tidak pernah memerintahkan untuk mengeksekusi orang murtad ketika itu, mengapa Abdullah bin Khathal yang murtad justru dieksekusi mati oleh Said bin Huraitis al-Makhzumi dan Abu Barzh al-Aslami di zaman Nabi? Nasib yang sama juga dialami Maqis bin Subābah al-Laitsi yang dieksekusi Numailah bin Abdullah atas perintah Nabi. Mari kita lacak kronologisnya.

LOG IN

SWITCH

LOG OUT



Ibnu Hisham dalam *al-Sirah al-Nabawiyah* menyebutkan riwayat Ibn Ishak tentang kronologi dibunuhnya Abdullah bin Khathal. Ibnu Ishak dalam keterangannya mengatakan bahwa Abdullah bin Khathal berasal dari Bani Taym bin Ghalib. Nabi memerintahkan untuk membunuh Abdullah bin Khathal karena ia telah membunuh seorang Muslim. Pada awalnya, Abdullah bin Khathal dikirim oleh Nabi untuk memungut zakat, dan ditemani oleh seorang sahabat Anshar yang membantunya. Ketika mereka beristirahat, Abdullah bin Khathal meminta kepada sahabat Anshar itu untuk menyembelih seekor kambing untuknya dan menyiapkan makanan sebelum tidur. Ketika ia terbangun sahabat Anshar itu belum menyiapkan apapun, maka ia membunuhnya dalam keadaan marah. Lalu Abdullah bin Khathal ini murtad dan melarikan diri kepada kelompok Quraish Mekkah.

Hal yang sama juga dilakukan oleh Maqis bin Subabah al-Laitsi. Al-Balaziri (Vol. I/358) dalam bukunya *Ansab al-Asyraf* menginformasikan bahwa Maqis bin Subabah datang ke Madinah dari Mekkah dan berkata: 'Aku datang kepadamu sebagai seorang Muslim menuntut balas atas kematian saudaraku, yang dibunuh tanpa sebab.' Nabi pun memerintahkan agar ia dibayar diyat atas pembunuhan saudaranya yang bernama Hashim. Setelah menerima uang tebusan, Maqis

tinggal bersama Nabi beberapa waktu. Tetapi, begitu Maqis bin Subabah memperoleh kesempatan, ia justru membunuh pelaku pembunuh saudaranya, kemudian menarik pernyataan imannya dan menyeberang ke Mekkah.

Beberapa informasi di atas menunjukkan bahwa eksekusi atas Abdullah bin Khathal bukan didorong oleh konversi agama semata, melainkan sebab lain, yaitu karena ia membunuh sahabat Ansar, membawa harta pungutan zakat dan berpihak kepada musuh. Dalam konteks itulah Nabi memerintahkan mengeksekusi Abdullah bin Khathal pada saat peristiwa penaklukan kota Mekkah (Fath al-Makkah). Demikian halnya, Maqis bin Subabah dieksekusi mati karena membalas dendam atas pembunuhan saudaranya padahal telah lunas dibayarkan diyat-nya. Dengan demikian, Nabi memerintahkan untuk mengeksekusi mati Maqis bin Subabah bukan karena kemurtadannya dari Islam, tetapi karena ia telah membunuh sahabat dari kalangan Ansar sebagai bentuk permusuhan terhadap umat Islam.

Dalam konteks inilah, fikih Jinayah Islam, yang memberikan hukuman mati terhadap kaum murtad secara mutlak, perlu dikaji ulang.

Dalam konteks inilah, fikih Jinayah Islam, yang memberikan hukuman mati terhadap kaum murtad secara mutlak, perlu dikaji ulang. Hal ini karena doktrin fikih klasik abad pertengahan yang mengajarkan *qatl al-riddah* (sanksi eksekusi mati bagi murtad) sebagai bagian hukum pidana Islam tidak berlaku secara mutlak bagi seluruh pelaku konversi agama. Konteks munculnya hadis terkait hukuman mati bagi pelaku konversi agama (*man baddala dinahu faqtulu*) tidak terlepas dari situasi dan kondisi yang melingkupinya.

Secara sosiologis, hukum *qatl al-riddah* dalam fikih klasik dapat dipahami di mana masyarakat Muslim di Madinah pada awal-awal dakwah Islam terlibat sangat intens dalam konflik dan permusuhan dengan kaum non-Muslim Arab dan bangsa lainnya. Oleh karena itu, "gelombang" murtad secara terorganisasi dan massif dapat mengancam stabilitas keamanan dan keselamatan komunitas masyarakat Muslim di Madinah (Mufid, 2022: 43). Selain itu, secara psikologis, umat Islam ketika itu dalam situasi sebagai minoritas sehingga gerakan murtad yang dilakukan secara kolektif akan berpengaruh negatif pada kontestasi otoritas di kalangan komunitas masyarakat Arab Jahiliyah.

Hadis *man baddala dinahu faqtulu* juga harus diletakkan pada konteks umat Islam di era awal perjuangan untuk mempertahankan komunitasnya (survival) dalam sistem sosial yang masih didominasi

masyarakat Arab pra-Islam yang mengedepankan identitas kesukuan. Sementara Islam datang menawarkan sistem tata sosial yang melampaui ikatan kesukuan berakibat pada resistensi dari berbagai komunitas Arab lainnya. Situasi itu juga digunakan lawan politik umat Islam dengan cara masuk Islam untuk kepentingan spionase atau menggali informasi tentang kekuatan umat Islam lalu mereka keluar dari Islam dan balik ke komunitas atau suku asalnya untuk memusuhi dan memerangi komunitas Islam.

Dari sini tidak heran, jika pendapat jumah fukaha menyatakan bahwa *illat* hukum dijatuhinya hukuman mati bagi pelaku murtad lebih disebabkan adanya tindakan melawan pemerintahan Islam secara politis (*al-hirabah*) (Al-Buthī, 1993: 214). Dengan kata lain, hukuman mati bagi kaum murtad bukanlah hukuman disebabkan konversi agama *an-sich*, tetapi sebagai sanksi atas tindakan desersi (*desertion*) yang dalam hukum modern dianggap sebagai bentuk pengkhianatan dan pembangkangan terhadap negara yang berdaulat.

Dalam perspektif hukum humaniter, tindakan desersi (pengkhianatan) dari kalangan kaum murtad dalam kondisi konflik (kafir-Muslim) dapat membahayakan komunitas Muslim. Oleh sebab itu, jika keberpihakan kaum murtad secara sosial-politis kepada musuh-musuh Muslim dibiarkan tanpa ditindak tegas, maka dikhawatirkan akan berdampak negatif karena dapat membocorkan rahasia kekuatan umat Islam kepada pihak musuh yang dapat merugikan umat Islam.

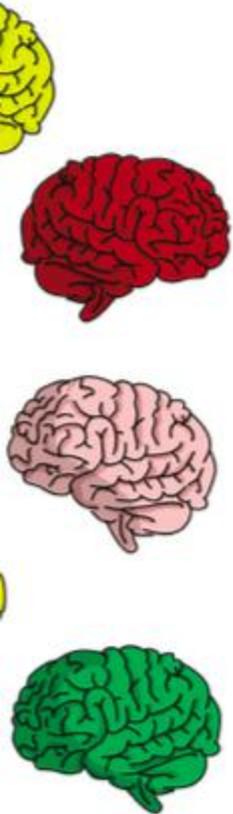
Dalam konteks ini, perbedaan antara *al-murtad al-muharib* dan *al-murtad ghairu al-muharib* (al-Dawoody, 2011: 111) menjadi sangat relevan secara kontekstual dalam pertimbangan atas sanksi bagi kaum murtad. Di sinilah, bahaya kaum murtad yang berkhianat (*al-murtad al-mufariq li al-jama'ah*) secara social-politik merugikan komunitas muslim, sehingga mayoritas fukaha memberikan sanksi dengan hukuman mati (*qatl al-murtad*) ketika itu.



Ahl al-Zimmah: Simbol Diskriminasi Kaum Minoritas?

Jika kita membaca literatur fikih klasik, status non-Muslim dikategorikan menjadi empat bagian: kafir *zimmi*, kafir *harbi*, kafir *mu'ahad* dan kafir *musta'man*. Kafir *zimmi* adalah non-Muslim yang terlibat perjanjian damai dengan umat Islam, sehingga mereka dapat berdomisili di negara Islam dengan membayar jizyah.

Jizyah dalam bahasa Arab berasal dari kata *jaza*, yang berarti sejumlah uang yang dibayarkan kepada pemerintahan Islam (*dar al-islam*). Al-Jurjani menyatakan bahwa *zimmah* secara bahasa berarti perjanjian (al-Jurjani, 1978: 112). Sementara Ibn Manzur menjelaskan bahwa makna *zimmah* adalah perjanjian, keamanan, jaminan, kehormatan dan hak. Subjek *zimmah* dinamakan *ahl al-zimmah* karena mereka masuk dalam perjanjian keamanan dengan umat Islam (Ibn Manzur, tp: III/1517). Oleh sebab itu, siapapun non-Muslim yang telah membayar *jizyah* kepada pemerintahan Islam maka ia disebut dalam istilah fikih *ahl al-zimmah* yang wajib mendapatkan perlindungan hak-haknya.



Berbeda halnya dengan kafir *zimmi*, istilah kafir *harbi* merupakan kelompok non-Muslim yang menolak dakwah Islam dan secara konfrontatif memusuhi umat Islam. Sementara kafir *mu'ahad* adalah non-Muslim melakukan perjanjian keamanan untuk bersepakat melakukan gencatan senjata dengan umat Islam seperti yang terjadi pada perjanjian Hudaibiyah dan kafir *musta'man* merupakan non-Muslim yang mendapatkan suaka politik berupa keamanan di negara Islam secara temporer.

Klasifikasi di atas merupakan dampak dari pembagian wilayah kekuasaan antara *dar al-Islam* dan *dar al-harbi*. *Dar al-Islam* adalah wilayah yang dikuasai umat Islam dan *dar al-harbi* adalah wilayah di luar kekuasaan Islam. Hubungan antara kedua wilayah tersebut selalu dalam permusuhan karena memang dalam sejarah awal Islam relasi Muslim dan non-Muslim sering diwarnai dengan konflik, peperangan dan ekspansi wilayah hingga ke luar wilayah Arab (Abdillah, 2004: 125).

Status *ahl al-zimmah* sebagai non-Muslim yang berdomisili di wilayah pemerintahan Islam meniscayakan adanya jaminan keamanan secara politik. Hak dan kewajiban *ahl al-zimmah* diatur sesuai ketentuan yang berlaku di negara Islam. Oleh sebab itu, perjanjian non-Muslim dengan umat Islam tersebut merupakan

kontrak sosial yang saling mengikat. Di satu sisi, umat Islam harus melindungi keamanan *ahl al-zimmah*, dan di pihak lain, mereka harus berkomitmen setia hidup berdampingan dengan umat Islam dengan membayar *jizyah* kepada pemerintahan Islam (al-Qalibi, 1998: 27)

Yūsuf al-Qarādhawī dalam bukunya, *Ghair al-Muslim fi al-Mujtama al-Islāmy* membagi hak-hak *ahl al-zimmah* menjadi tiga bagian: *Pertama, haq al-himayat* yakni berupa perlindungan negara terhadap kaum *zimmi* dari segala penganiayaan, perlindungan harga diri dan perlindungan hak milik. *Kedua, haq hurriyat* yakni berupa jaminan hak kebebasan beragama, kebebasan berkarya dan bermuamalah. *Ketiga, haq istihqaq* yakni hak untuk menjadi objek dan subjek politik, sehingga kaum *zimmi* berhak menjadi pegawai negeri dan menduduki jabatan pemerintahan yang bersifat mandataris seperti wilayah *tafwidhiyah* dan jabatan-jabatan lain yang bersifat administratif (al-Qarādhawī, 1998: 1).

Kendati demikian, terma *ahl al-zimmah* sebagai kelompok minoritas yang mendapatkan perlindungan keamanan dengan membayar *jizyah* di wilayah *dar al-Islam* diklaim Montgomery Watt sebagai cikal bakal munculnya marginalisasi hak-hak non-Muslim (Watt, 2003: 51). Senada dengan Watt, Abdullahi Ahmed al-Na'im juga berpendapat bahwa konsep *jizyah* yang dibebankan kepada *ahl al-zimmah* mengandung watak ambivalen yang sangat mengaburkan dan tidak memuaskan pandangan konstitusi modern, sehingga menjadi tidak relevan diimplementasikan di era kekinian karena bertolak belakang dengan sistem pemerintahan negara-bangsa (*nation state*) (al-Na'im, 1986: 21).

Al-Na'im menegaskan bahwa konsep *ahl al-zimmah* dalam periode Madinah dilatarbelakangi turunnya ayat *jizyah* dalam kondisi dan konteks sosio-historisnya yang berbeda dengan periode sebelum dan sesudahnya. Oleh karena itu, konsep *ahl al-zimmah* tentu akan mengundang ragam problematika dalam konteks negara-bangsa di era modern yang tidak membedakan warga negara berdasarkan agama, etnis, maupun identitas lainnya. Hal ini karena di era rezim negara-bangsa ada keniscayaan atas kesetaraan dan keadilan bagi seluruh warga negara tanpa diskriminasi.

Dalam konteks inilah, Munas Nahdlatul Ulama pernah memutuskan untuk menimbang ulang istilah "kafir" atau *ahl al-zimmah* bagi non-muslim dalam konteks Indonesia. Hal itu karena istilah kafir diklaim mengandung unsur kekerasan teologis. Istilah yang lebih tepat bagi non-Muslim Indonesia adalah *al-muwathinun* atau warga negara. Dengan begitu, status pemeluk agama-agama selain Islam minoritas di Indonesia menjadi setara dengan warga negara yang lain, yakni umat Muslim yang mayoritas.



Universalitas *Maqasid Hifz al-Din*: Pergeseran dari Eksklusif ke Inklusif

Istilah *hifz al-din* dalam kajian maqasid syariah klasik dipahami secara eksklusif dari dua sudut pandang sekaligus, *min janib al-wujud wa min janib al-'adam*. Dari sisi aktif (*janib al-wujud*), untuk merealisasikan *hifz al-din* seorang mukallaf wajib menunaikan kewajiban-kewajiban muslim seperti salat, puasa, zakat dan haji sebagai bagian syiar agama. Sebaliknya, untuk menjaga agama, di sisi lainnya (*janib al-'adam*) Islam memberikan sanksi (*qatl al-murtad*) bagi orang-orang yang keluar dari Islam.

Perdebatan di kalangan Ushuliyun juga terjadi dalam merumuskan hierarki *maqasid syari'ah*. Apakah *hifz al-din* (menjaga agama) lebih diutamakan daripada *hifz al-nafsi* (menjaga jiwa) atau sebaliknya? Perbedaan pandangan ini berimplikasi pada konstruksi argumentasi atas relevansi hukuman mati bagi pelaku murtad (*hadd al-riddah*) di era kontemporer. Jika *hifz al-din* yang diutamakan, konsekuensi hukumnya, bahwa kaum murtad layak dijatuhi hukuman mati, karena seorang *mukallaf* harus mengorbankan jiwa raga secara totalitas

demikian pentingnya menjaga agamanya. Bahkan, terkadang nyawa pun dipertaruhkan, demi mempertahankan keyakinannya, baik agama itu sebagai institusi maupun agama sebagai keyakinan baginya. Dalam konteks inilah, Islam mensyariatkan *al-jihad al-difa'i* (jihad defensif) di awal-awal sejarah Islam, di mana umat Muslim ketika itu masih merupakan kelompok minoritas.

Sebaliknya, jika *hifz al-nafs* lebih diutamakan ketimbang *hifz al-din*, maka hukuman mati bagi kaum murtad menjadi kurang relevan, karena membiarkan orang murtad untuk tetap hidup (tidak dieksekusi mati) itu jauh lebih baik, sebagaimana pendapat Ibrahim al-Nakha'i (w. 95 H) dan Sufyan al-Tsauri (w. 162 H), ketimbang mengeksekusi mati. Hal ini dilakukan karena seorang murtad yang divonis mati, maka upaya untuk mengajak kembali kepada Islam secara dialogis tidak dapat dilakukan. Oleh karena itu, *wujud al-nafs* (adanya kehidupan) sebagai *manath al-taklif* (titik tolak melaksanakan kewajiban), harus dijaga dan dipelihara agar dapat menegakkan doktrin agama (*iqamat al-din*).



Kebebasan untuk konversi agama sesuai keyakinan masing-masing dijamin dalam Islam

Dalam konteks inilah, Jasser Auda memahami *hifz al-din* lebih universal dan inklusif dengan mengakui keragaman entitas agama lain dalam kehidupan masyarakat yang pluralistik. Pengakuan atas agama lain di sini, bukan berarti mengimani atau membenarkan agama lain selain Islam, tetapi menyadari eksistensinya sebagai keniscayaan akan adanya perbedaan keyakinan dalam masyarakat yang majemuk. Oleh karena itu, konversi agama dalam konteks masyarakat pluralistik ini harus dilindungi dan diberikan jaminan kebebasan dalam menentukan pilihan agama dan keyakinannya (*kafalah al-hurriyah al-diniyah*) (Auda, 2013: 30).

Sikap menjamin kebebasan beragama bagi masyarakat yang berbeda keyakinan memiliki signifikansi dalam membangun kesepahaman dan kerjasama dengan pemeluk agama-agama lainnya secara toleran. Dengan kata lain, umat Islam lebih ramah dengan mengakui eksistensi perbedaan keyakinan pemeluk

agama lain sebagai entitas warga negara yang memiliki hak yang sama dalam konteks hidup berbangsa dan bernegara secara humanis dan berkeadilan dalam menjalankan ritual ibadah yang diyakininya.

Oleh sebab itu, setiap individu memiliki kebebasan untuk memilih agama dan mempertahankan kepercayaan atau menanggalkan yang diyakininya tanpa ada paksaan dan ancaman hukuman dari pihak manapun, sebab ajaran *la ikraha fi al-din*. Dari sinilah, kebebasan untuk konversi agama sesuai keyakinan masing-masing dijamin dalam Islam. Dengan demikian, hukuman mati bagi pelaku murtad (*qatl al-murtad*) yang disebabkan konversi agama dari Islam ke agama lainnya tanpa adanya agresi atau permusuhan terhadap umat Islam yang dapat mengancam keselamatan dan stabilitas keamanan masyarakat Muslim menjadi tidak relevan di era kontemporer. Hal ini karena kebebasan beragama memberikan hak kepada setiap individu masyarakat untuk memilih beriman atau tidak (QS al-Kahfi [18]: 29).

Pemikiran Jaser Audah di atas sejatinya terinspirasi dari produk reinterpretasi dari *hifz al-din* yang dirumuskan Muhammad Tahir Ibn Asyur (Ibn Asyur, 2011: 6-24). Senada dengan Auda, Abdul Mustaqim juga menegaskan bahwa tujuan agama adalah mewujudkan kehidupan beragama yang damai, sehingga sikap eksklusif terhadap agama lain tidak diperkenankan.

Sikap toleransi dan menjalin interaksi baik dengan non-Muslim menjadi dua makna baru dari *hifz al-din*. Hal ini karena setiap orang memiliki kebebasan untuk memeluk agama, sementara itu kondisi keberagaman masing-masing individu sejatinya disebabkan oleh kecenderungan hati yang bersih dan tidak oleh paksaan (Mustaqim, 2019: 36-37).



Pada level ini, *hifz al-din* tidak lagi dipahami sebagai proteksi terhadap keyakinan yang bersifat individual, tetapi dimaknai sebagai jaminan kebebasan beragama dalam masyarakat plural

Pada level ini, *hifz al-din* tidak lagi dipahami sebagai proteksi terhadap keyakinan yang bersifat individual, tetapi dimaknai sebagai jaminan kebebasan beragama dalam masyarakat plural (*kafaalah al-hurriyah al-diniyah fi al-mujtama' al-ta'addudi*). Argumentasi yang mendukung kesimpulan di atas adalah tujuan dari diberikannya kebebasan beragama bagi seluruh umat manusia. Tuhan menyatakan dalam al-Qur'an bahwa "*tidak ada paksaan dalam agama*", tentu saja memiliki tujuan. Di antara tujuan tersebut adalah: *Pertama*, merealisasikan kemuliaan derajat martabat manusia (*tahqiq karamah al-insan*). *Kedua*, melegitimasi prinsip tanggungjawab individu (*ta'kid mabda al-masuliyah al-fardiyah*), *Ketiga*, menampilkan wajah Islam toleran (*izhar samahah al-islam*) (Asyur, 2008: 64).

Dengan demikian, jaminan kebebasan beragama (*kafalah al-hurriyah al-diniyah*) sebagai pengembangan dan manifestasi pergeseran paradigma *maqasid syariah* klasik (*hifz al-din*) yang terkesan eksklusif menuju *maqasid syari'ah* kontemporer (*kafalah al-hurriyah al-diniyah*) memiliki signifikansi dalam membangun pemahaman keagamaan dan menjalin kerjasama antarumat beragama secara inklusif.

Hal di atas, sejalan dengan beberapa ayat al-Qur'an yang telah menegaskan bahwa perbedaan agama di dunia ini adalah bagian dari keputusan Allah swt (QS. al-Maidah [5]: 48), agar setiap orang saling mengenal satu sama lain (QS. al-Hujurat [49]: 13), bahkan bisa saling berlomba-lomba antarumat yang berbeda agama dalam mewujudkan kebaikan (QS. al-Baqarah [2]: 148). Beberapa ayat lainnya, juga menegaskan bahwa berbuat baik terhadap umat yang berbeda agama itu tidak dilarang dalam Islam (QS. al-Mumtahanah [60]: 8).

Penutup

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa eksekusi mati bagi kaum murtad di era Nabi bukan disebabkan konversi agamanya, tetapi tindakan kriminal pembunuhan dan praktik pengkhianatan (desersi). Oleh karena itu, sanksi eksekusi mati secara mutlak bagi murtad dalam literatur fikih klasik perlu dikaji ulang. Dalam konteks inilah, pemikiran Jasser Auda menjadi relevan bahwa *hifz al-din* harus dipahami secara inklusif, bukan eksklusif.

Pemahaman secara inklusif atas konsepsi *hifz al-din* meniscayakan kesadaran umat beragama untuk menerima perbedaan dalam keragaman (*diversity*) secara lapang dada dan terbuka. Karena sebagaimana yang diketahui bahwa perbedaan itu adalah *sunnatullah* yang dapat dikelola menjadi modal untuk membangun kerukunan dan kerjasama antarumat beragama secara harmonis dan toleran tanpa menanggalkan keimanan di satu sisi, dan intimidasi keyakinan orang lain.

Persaudaraan dan relasi yang baik antarumat beragama merupakan prinsip dan dasar keislaman yang hakiki. Apalagi konteks sekarang, kita dalam kondisi damai atau tidak dalam konflik atau peperangan apapun. Oleh karena itu, sejatinya kita dituntut untuk mengembangkan lebih banyak lagi perdamaian dan kebaikan. Prinsip inilah yang menjadi inspirasi yang terekam dari teladan Nabi Muhammad saw., sebagai utusan untuk seluruh semesta alam. []

Daftar Pustaka

- Abu Zaid, Wasfi Asyuur. 2008. *al-Hurriyah al-Diniyah wa Maqasidiha fi al-Islam*. Kairo: Dar al-Salam.
- Al-Alwani, Tāha Jabir. 2014. *La Ikraha fi al-Din: Iskaliyat al-Riddah wa al-Murtaddin min Shadr al-Islam ila al-Yaum*. Maroko: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi.
- Al-Buthi, Muhammad Sa'id Ramadhan. 1993. *al-Jihad fi al-Islam: Kaifa Nafhamuhu wa Kaifa Numarisuhu*. Damaskus: Dar al-Fikr.
- Al-Na'im, Abdullah Ahmed. 1986. *Toward an Islamic Reformation Civil liberties, Human Rights and International Law*. New York: Hippocrene Book.

- Al-Qalib, Al-Syadzil. 1998. *Ahl al-Dzimmah fi al-Hadarah al-Islamiyah*. Beirut: Dar al-Gharb al-Islāmi.
- Auda, Jasser. 2013. *Ijtihad Maqasidi: Min al-Tashawwur al-Ushuli ila al-Tanzil al-Amali*. Beirut: al-Syabakah al-Arabiyah li al-Abhats wa al-Nasyar.
- Al-Dawoody, Ahmed. 2011. *The Islamic Law of War: Justifications and Regulations*. New York: Palgrave Macmillan, 2011.
- Ibn 'Ashur, Muhammad Tahir. 2011. *Maqasid Al-Shari'ah Al-Islamiyyah*. Beirut: Dār al-Kitab Libanoni,
- Mufid, Moh. 2022. "Hifz al-Din, Riddah dan Kebebasan Beragama: Konsepsi dan Anotasi Fikih Hadd al-Riddah dari Klasik hingga Kontemporer" dalam Noorhaidi Hasan dan Maufur (eds.), *Fikih Humanis: Meneguhkan Keragaman, Membela Kesetaraan dan Kemanusiaan*. Yogyakarta: Pascasarjana Press.
- Mustaqim, Abdul. 2019. *Al-Tafsir Al-Maqasidi: Al-Qadaya Al-Mu'asirah Fi Dau'Al-Qur'an Wa Al-Sunnah Al-Nabawiyah*. Indonesia: Dar al-Fikr.
- Saed, Abdullah dan Hassan Saed. 2004. *Freedom of Religion, Apostasy and Islam*. London: Routledge.
- Watt, W. Montgomery. 2003. *Islamic Political Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

KERAGAMAN BERAGAMA:

RELASI ISLAM DAN HAM

Buku ini merupakan ikhtiar kami untuk memberikan pemahaman lebih jelas tentang HAM kepada masyarakat luas. Sengaja diformat sebagai buku bergambar agar buku ini menarik untuk dibaca oleh segala kalangan. Buku ini memuat 7 bab yang bertujuan memberi perspektif dasar tentang HAM sekaligus juga memperkenalkan bunga rampai perjumpaan dan kelindan Islam dan HAM.

