

SANKSI RIDDAH PERSPEKTIF *MAQÂSID AL-SHARÎ'AH*

Imroatul Azizah

Sekolah Tinggi Agama Islam Sunan Giri,
Jl. Jendral A. Yani No. 10 Sukorejo – Bojonegoro 62115 |
iim.azizah73@gmail.comGresik

Abstract: *Riddah* (apostasy), in the classical literatures of Islamic Jurisprudence, is categorized as a *jarimah al-hudud* (criminal act) with death penalty as the punishment. The fundamental issue is that the threat of the death penalty is only based on a single prophetic tradition, while it should be determined by the absolute and valid texts. It means that the death penalty is rooted to an absolute legal argumentation (*qat'i al-dalalah*), while, there is none of the verses of *al-Qur'an* which discusses about punishment for the perpetrator of apostasy. Otherwise, *al-Qur'an* absolutely guarantees the freedom of religion and belief. This research uses *maqasid al-shari'ah* (purposes of Islamic law) as an approach to see the purpose, spirit, and essential value of the text to be a foundation and method in Islamic legal reasoning. The results of the research are: first, adopting what has been stipulated in *al-Qur'an* textually and formally without appreciating its purpose and wisdom is not wise; second, apostasy, which is a kind of a private matter between a servant and his God, should not be categorized as a *jarimah al-hudud* but as a *jarimah ta'zir* (undefined crime). In certain condition, however, apostasy could be charged by a maximum penalty (death penalty) if it is accompanied by other crimes and is worthy to be sentenced based on a judge's argumentation.

Keywords: Apostasy, sanctions, *maqasid al-shari'ah*

Abstrak: *Riddah* dalam literatur fiqh klasik dikategorikan sebagai jarimah hudud, dan diancam dengan hukuman mati. Persoalan yang mendasar adalah ancaman hukuman mati tersebut hanya berdasarkan hadis *ahad*, padahal *hudud* dikonsepsikan sebagai *jarimah* dan hukuman yang telah ditentukan secara pasti oleh *nass*. Berarti *hudud* meniscayakan dalil yang *qat'i al-dalalah*, sedangkan dalam al-Qur'an tidak ada satu ayat pun yang membahas hukuman duniawi untuk pelaku *riddah*, sebaliknya

al-Qur'an justru memberikan jaminan kebebasan beragama dan berkeyakinan secara mutlak. *Maqasid al-shari'ah* dipilih sebagai pendekatan untuk melihat bagaimana tujuan, ruh, dan nilai-nilai esensial shari'at dijadikan landasan dan patokan utama dalam penentuan hukum Islam. Dengan pendekatan *maqasid al-shari'ah*, diperoleh kesimpulan bahwa bukanlah sikap yang bijak ketika mengadopsi apa yang ditetapkan dalam nass secara literal dan formal legalistik tanpa mengapresiasi tujuan serta hikmah terdalam dari hukum tersebut. *Riddah* yang merupakan persoalan pribadi antara hamba dengan Tuhan-Nya, tidak selayaknya dikategorikan sebagai *jarimah hudud*. Namun sebagai *jarimah ta'zir*, riddah bisa dikenakan hukuman maksimal (mati) jika disertai dengan kejahatan lain yang menurut hakim harus dijaatuh hukuman tersebut.

Kata Kunci: Riddah, sanksi, *maqasid al-shari'ah*

Pendahuluan

Salah satu konsep *al-fiqh al-jina'i* yang begitu kontroversial dalam wacana *human rights* saat ini adalah konsep *riddah* (apostasi). Letak kontroversinya adalah pada bentuk hukuman bagi pelaku riddah, yaitu dihukum mati. Bagi sebagian umat Islam, hal ini merupakan bagian dari ajaran Islam yang mesti dipatuhi, sementara bagi sebagian yang lain, dianggap sebagai penghancuran terhadap hak kemanusiaan seseorang yang asasi untuk hidup. Memang, dalam perjalanannya, agama yang sebenarnya ditujukan untuk kebaikan manusia terkadang berwajah dua yang problematis; wajah perdamaian-menyenangkan dan wajah permusuhan-menyeramkan.

Kedua wajah dari agama ini akan terus ada selama manusia itu ada. Seperti apa wajah yang akan ditampilkan itu tergantung pada bagaimana seseorang memahami agamanya dan menerjemahkannya dalam kehidupan nyata. Apakah agama digunakan sebagai media untuk memperbaiki diri atautkah untuk merekrut anggota sebanyak mungkin (*politic of number*). Dari poin yang terakhir ini, muncul fenomena '*pemurtadan*', yang kadang-kadang melalui proses penyucian otak mereka secara terpaksa atau sukarela untuk keluar dari suatu keyakinan dan masuk ke

dalam keyakinan yang lain. Inilah yang kemudian disebut sebagai “konversi agama”.

Konversi agama atau apostasi (*riddah*) memunculkan konsekuensi teologis dan sosiologis yang serius. Secara teologis, apostasi memunculkan konsep “*kufr*”, sebuah konsep yang sangat serius dalam bangunan identitas keagamaan seseorang. Sedang secara sosiologis, pelaku apostasi (*apostate*) bisa membahayakan kesatuan agama yang ditinggalkannya karena perpindahan agama bisa menyebabkan perpindahan yang lain, atau menguak “*aib*” dari agama yang pernah dianutnya kepada komunitas lain sehingga memunculkan kebencian dan ketegangan. Karenanya, masalah ini menjadi obyek bahasan dari setiap agama, tidak terkecuali Islam, di mana menerapkan sanksi terhadap pelaku apostasy—murtad—adalah persoalan serius bagi masing-masing agama.

Dalam Islam, seperti yang tertera dalam kitab-kitab fikih klasik, sanksi bagi orang yang murtad adalah hukuman mati.¹ Sa'id Ramadan al-Buti², menjelaskan bahwa meskipun semua kitab fikih klasik memberikan sanksi hukuman mati bagi pelaku riddah, namun tidak ditemukan dalil al-Qur'an yang secara jelas—eksplisit—menegaskan sanksi hukuman dunia bagi orang yang keluar dari Islam, selain bahwa orang tersebut akan mendapatkan sanksi yang pedih di akhirat.³ Argumen bahwa tidak ada ayat al-

¹ Hal ini dapat dirujuk pada: Abu al-Hasan al-Mawardi, *al-Hawi al-Kabir fi Fiqh Madhhab al-Imam ash-Shafi'i*, Tahqiq & Ta'liq: 'Ali Muhammad Mu'awwad dan 'Adil Ahmad 'Abd al-Mawjud, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah), XIII: 149; Ibn Hazm, *al-Isal fi al-Muhalla bil-Athar*, Tahqiq: 'Abd al-Ghaffar Sulayman al-Bandari, (Beirut: Dar al-Fikr, 1984), XII: 115; Ibn Qudamah, *al-Mughni*, Tahqiq: 'Abdullah ibn 'Abd al-Muhsin at-Turki dan 'Abd al-Fattah Muhammad al-Hilw, (Kairo: Hajar, 1990), XII: 264; Sharbayni al-Khatib, *Mughni al-Muhtaj*, (Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi wa Auladah, 1958), IV: 133; Sharbayni al-Khatib, *al-Iqna'*, (Surabaya: al-Hidayah, t.t.), II: 247; dan 'Abd al-Qadir 'Audah, *at-Tashri' al-Jina'i al-Islamiy*, (Beirut: Dar al-Kitab al-'Araby, t.t.), II: 706.

² Sa'id Ramadan al-Buti, *al-Jihad fil-Islam: Kayfa Nafhamuhu wa Kayfa Numarisuhu*, (Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'asir, 1993), 210

³ Bisa dikaji ayat-ayat berikut: Q.S. Ali 'Imran [3]: 90-91; an-Nisa [4]: 137; al-Baqarah [2]: 217, dan an-Nahl [16]: 106-109.

Qur'an yang secara eksplisit menerangkan hukuman mati bagi apostasi juga didukung dalam beberapa artikel dan jurnal Islam.⁴

Dalil pembena sanksi dunia yaitu pembunuhan terhadap pelaku riddah adalah hadis yang diriwayatkan dari banyak versi, namun yang paling terkenal dan *Sahih* adalah hadis yang diriwayatkan oleh 'Abdullah ibn 'Abbas⁵, *من بَدَّل دينه فاقتلوه*, dan hadis dari 'Abdullah ibn Mas'ud, " لايجل دم امرء مسلم يشهد ان لا اله الا الله واني رسول " *،* yang bisa dilacak pada kitab *Sahih Bukhari* dan *Muslim*. Semua hadis ini statusnya *Ahad*, dan tidak satu pun yang masuk dalam kategori *mutawatir*.

Atas dasar ini, kritik pertama yang terlontar adalah kritik teks terhadap kedua hadis tersebut. Mahmud Shaltut⁶, mengatakan bahwa al-Qur'an hanya berbicara tentang hukuman di akhirat, dan hadis Ibn 'Abbas tersebut memunculkan respon yang serius dari para ulama yang sebagiannya sepakat bahwa hudud tidak dapat dibangun dengan hadis *Ahad*, dan kekafiran itu sendiri tidak menyerukan hukuman mati. Pernyataan Nabi tersebut terjadi pada musim perang, yaitu ketika ada sebagian tentara Islam yang berjiwa munafik melakukan tindakan desersi (pengkhianat negara), maka yang desersi diperintahkan untuk dibunuh, itupun diawali dengan upaya menyadarkan si pelaku agar kembali kepada Islam.

⁴ A. Jamal Badawi, "Is Apostasy a Capital Crime in Islam?". <http://www.islamonline.net/English/contemporary/2006/04/article02.shtml>; Asghar Ali Engineer, "Islam and Punishment for Apostasy", *Islam and Modern Age*, 2006.http://theamericanmuslim.org/tam.php/features/articles/islam_and_punishment_for_apostasy; Abdullah Saeed; Riffat Hassan, "On Human Rights and the Quranic Perspective" dalam *Journal of Ecumenical Studies*, Vol. 19, No. 3 (Summer 1982), 51-65.

⁵ Dapat dilacak pada: Imam al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, (Beirut: Dar al-Fikr, 2000) VIII: 50; Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud*, Tahqiq, Sidqi M.Jamil, (Beirut: Dar al-Fikr, 1988), IV; Ibn Majah, *Sunan Ibn Majah*, Tahqiq, M. Fu'ad 'Abd al-Baqi, (Mesir: 'Isa al-Babi al-Halabi wa Shurakah, 1956) II; dan at-Tirmidhi, *Sunan at-Tirmidhi*, Tahqiq, M. Fu'ad 'Abd al-Baqi, (Beirut: Dar al-Fikr, 1988), IV

⁶ Mahmud Shaltut, *al-Islam 'Aqidah wa Shari'ah*, cet. 13, (Kairo: Dar ash-Shuruq, 1997), 281-289

Jadi faktor kunci yang menentukan hukuman mati adalah permusuhan terhadap Islam dan kebutuhan untuk mencegah fitnah terhadap agama dan negara. Itupun dengan dasar hukuman ta'zir, bukan had.

Pemikir kontemporer seperti Moh. Hasyim Kamali⁷ juga sepakat dengan pendapat Shaltut, dan ikut mempertanyakan jumlah tindak pidana yang digolongkan dalam *hudud*. Louay Safi⁸ menekankan bahwa kedua hadis yang dijadikan dasar sanksi riddah tidak dapat dijadikan dalil yang terpercaya karena bertentangan dengan banyak dalil al-Qur'an. Dan menurut pendekatan *maqasid*, sebuah hadis memang dapat membatasi penerapan *khitab* al-Qur'an yang umum, namun tidak bisa menegasikannya.

Di samping itu, banyak ulama yang mempertanyakan relevansi dan validitas sanksi tersebut. Di antara mereka adalah: Shams ad-Din ash-Sharakhsi⁹ yang menyatakan bahwa riddah tidak tepat dikenakan sanksi hukuman di dunia. Walaupun konversi agama merupakan dosa besar, namun itu urusan dirinya dengan Tuhannya, dan hukumannya ditunda sampai hari pembalasan. Pendapatnya ini sama dengan para mufassir ketika menafsirkan ayat 217 al-Baqarah tentang riddah.¹⁰

Yang menarik, hampir semua kitab fikih mengarah kepada satu pembenaran adanya sanksi bunuh terhadap pelaku riddah jika pelakunya adalah berjenis kelamin laki-laki dan memenuhi persyaratan-persyaratan, yaitu berakal dan tidak dipaksa. Sementara jika pelakunya adalah perempuan, dalam pandangan

⁷ Moh. Hasyim Kamali, *Islamic Law in Malaysia: Issues and Developments* (Kuala Lumpur: Islamic Publisher, 2000), 217 dan *Punishment in Islamic Law, an Enquiry into the Hudud Bill of Kelantan*, (Kuala Lumpur: Ilmiah Publishers, 1995), 33-34,

⁸ Louay Safi, *Human Rights and Islamic Legal Reform*, <http://home.att.net/~l.safi/articles/1999human.html>,

⁹ Shams ad-Din ash-Sharakhsi, *al-Mabsut*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993), X: 110

¹⁰ Bisa dilacak dalam Muhammad Jamaluddin al-Qasimi, *Mahasin at-Ta'wil*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), III: 198-209; Muhammad 'Ali as-Sabuni, *Safwah at-Tafasir*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1980), I: 122-3; M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, (Jakarta: Lentera Hati, 2000), I: 434.

madhhab *Maliki, Shafi'i, dan Hanbali*, mereka tetap juga dieksekusi, sedangkan menurut madhhab *Hanafi dan Shi'ah*, ia hanya dipenjara sampai bertaubat dan menyesali perbuatannya serta kembali kepada Islam. Alasannya, perempuan secara politik tidak berbahaya.¹¹ Dalam kitab *Bidayatul Mujtahid* juga dijelaskan bahwa dalam perjalanannya, konsep *riddah* mengalami perluasan makna.

Pada mulanya, *riddah* adalah keluar dari Islam menuju kepada kekafiran, kemudian berkembang kepada segala perbuatan berupa pengingkaran terhadap ajaran-ajaran Islam, atau penghinaan terhadap Allah dan Rasul-Nya, bahkan pandangan-pandangan yang keras terhadap Islam, dianggap sebagai kesesatan dan dinyatakan sebagai *riddah*, dan pelakunya disebut "murtad". Klaim murtad berdasarkan kategori ini banyak dialami oleh tokoh-tokoh seperti: Nasr Hamid Abu Zayd, Faraj Fauda, dan Hassan Hanafi di Mesir, Mahmud Muhammad Taha di Sudan, Asim Nesin di Turki dan Taslima Nasreen di Bangladesh, dan mereka semua diancam hukuman mati.¹²

Atas dasar ini maka wajar jika 'Alal al-Fasi¹³ menjelaskan bahwa sanksi hukuman mati bagi pelaku *riddah* bukan karena mereka keluar dari Islam atau kufur, tapi lebih karena pengkhianatan mereka terhadap agama Islam. Pernyataan ini dikuatkan oleh al-Buti bahwa dengan demikian 'illat dari sanksi hukuman mati bagi murtad bukanlah kufr—seperti diasumsikan oleh mayoritas ulama Shafi'iyah—melainkan hirabah. Abdullah

¹¹ Keterangan ini dapat dilacak dalam Ibn Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid*, (Semarang: Toha Putera, t.t.), III: 77 dan dirangkum oleh 'Abd al-Karim Zaydan, *al-'Uqubah fi ash-Shari'ah al-Islamiyyah*, (Kairo: Mu'assasah ar-Risalah, 1988), 34.

¹² Kasus-kasus ini sebagiannya dibahas dalam Ibrahim M. Abu Rabi', "A Post-September 11 Critical Assessment of Modern Islamic History", dalam Ian Markham dan Ibrahim M. Abu-Rabi' (ed.), *11 September Religious Perspectives on The Causes and Consequences*, (Oxford: Hartford Seminary, 2002), 39; dan Mahmud Muhammad Taha, *The Second Message of Islam*, (Syracuse: Syracuse University Press), 1987.

¹³ 'Alal al-Fasi, *Maqasid ash-Shari'ah al-Islamiyyah wa Makarimuha*, (Cassablanca: Maktabah al-Windhah al-Arabiyyah, t.t.), 249

Saeed¹⁴ memperkuat pendapat ini dengan melihat perjalanan historis, di mana konsep riddah bermula ketika Abu Bakar menghukum para pembangkang zakat dan karena kepentingan politik kaum murji'ah. Muhammad at-Tahir ibn 'Ashur¹⁵ juga senada dengan al-fasi, dimana ia menjelaskan bahwa hikmah dijatuhkannya hukuman mati bagi murtad adalah untuk *sadd adh-dhara'i* terjadinya pengkhianatan terhadap Islam.

Dengan demikian, menurut John Bowker¹⁶, *riddah* dianggap kejahatan jika membahayakan negara dan Islam. Tindakan murtad dari Islam ini dalam konteks modern seperti tindakan pengkhianatan—*treason*—yang dalam negara modern juga diancam hukuman sangat berat. Sementara dalam konsepsi Islam, antara Islam dan otoritas politik tidak bisa dipisahkan, jadi berkhianat terhadap Islam juga mengancam negara/umat Islam.

Perdebatan apakah riddah termasuk *hudud* ataukah *ta'zir* mengarahkan pada perlunya kepastian hukuman bagi orang murtad, karena jika ancaman hukumannya adalah 'dibunuh', dianggap tidak sesuai dengan penegasan al-Qur'an tentang kebebasan beragama (2: 265; 2: 148; 10: 99; 109: 6; 60: 8; 18: 29; dan 5: 48) dan intoleran, dan karena alasan ini pula Islam dicap negatif karena bertentangan dengan Deklarasi Universal HAM pasal 18.¹⁷

Dengan demikian, selain kritik teks, kritik lain terhadap konsep riddah didasarkan pada pentingnya penegakan isu-isu HAM dan *freedom of belief*. Di samping Riffat Hassan, tokoh lain yang concern pada masalah ini adalah: Abdullah Ahmed an-Na'im¹⁸, yang berpendapat bahwa semestinya tindak kriminal *hudud* terbatas pada empat macam (*sariqah, zina, qadhaf, dan*

¹⁴ Abdullah Saeed, *Islamic Thought an Introduction*, (New York: Routledge, 2006), 48, 122, 128

¹⁵ Muhammad at-Tahir ibn 'Ashur, *at-Tahrir wa at-Tanwir*, (Tunisia: Dar as-Sahnun, 1997), Jilid I Juz 2: 336

¹⁶ John Bowker, *Voice of Islam*, (Oxford: Oneworld Publications, 1995), 100-5

¹⁷ Uraian lengkapnya dalam David Little, John Kelsey, dan Abdul Aziz A. Sachedina, Terj. Riyanto, *Kebebasan Agama dan HAM*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), 109-111.

¹⁸ Abdullah Ahmed an-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah*, terj. Ahmad Suaedy dan Amiruddin Arrani, (Yogyakarta: LKIS & Pustaka Pelajar, 1994), 200, 326

hirabah), sedangkan *sukr* dan *riddah* tidak termasuk, karena hukuman untuk *sukr* tidak ada ketentuannya yang pasti, sedangkan *riddah*, hukumannya bertentangan dengan HAM tentang kebebasan beragama yang justru didukung oleh sejumlah ayat al-Qur'an.

Reaktualisasi hukum pidana Islam—menurutnya—dapat dicapai dengan rekonstruksi Hukum Publik Islam; Fathi Osman¹⁹, menawarkan konsep dan terminologi *freedom, rights, equality, justice, and nicety* untuk semua orang dan ketika tidak ada titik temu untuk *riddah*, solusi alternatifnya—menghindari eksekusi—adalah dengan pemberian suaka politik.²⁰

Riddah dan Sanksinya dalam Fiqh

Istilah *riddah* berakar dari kata *radda*, yang secara etimologi berarti: berbalik kembali.²¹ Kata “رَدَّةٌ عَنِ الْإِسْلَامِ” berarti berbalik/keluar dari Islam.²² Sedangkan secara terminologi *riddah* berarti: kembali kepada kekafiran dari keadaan beriman.²³ *Riddah* semakna dengan kata *irtidad*, yang merupakan masdar dari kata kerja intransitif *irtadda* yang berakar dari kata *radda*; رَدَّ-يَرُدُّ - رَدَّةٌ, ارتدَّ - يَرْتَدُّ - ارتدادا. *Riddah* dan *irtidad*, kedua-keduanya berarti “kembali ke jalan dari mana seseorang datang”, akan tetapi *riddah* dipergunakan secara khusus dalam pengertian kembali kepada kekafiran, sedangkan *irtidad* dipergunakan untuk makna tersebut dan juga makna-makna lainnya.²⁴ Jadi *irtidad* lebih umum daripada kata *riddah*. Oleh karena itu istilah yang lebih tepat untuk

¹⁹ Fathi Osman, “Islam and Human Rights: The Challenge to Muslims and the World”, dalam Abdelwahab El-Affendi, *Rethinking Islam and Modernity*, (London, The Islamic Foundation, 2001), 27-65

²⁰ Ann Elizabeth Mayer, *Islam and Human Rights Tradition and Politics*, (Colorado: Westview Press, 1999)

²¹ Ibrahim Anis dkk., *al-Mu`jam al-Wasit*, (Mesir: t.p., 1992), I: 337

²² Abu al-Fadl Jamal al-Din Muhammad ibn Mukram ibn Manzur, *Lisan al-'Arab*, cet. 1, (Beirut: Dar al-Fikr, 1990), III: 172-3

²³ Al-Raghib al-Asfahani, *al-Mufradat fi al-Gharib al-Qur'an*, ed. Sayyid al-Kaylani, (Mesir: Mustafa al-Babi al-Halibi, t.t.), 137

²⁴ Ibrahim Anis dkk., *al-Mu`jam al-Wasit*, I: 338

menggambarkan kembalinya seseorang kepada kekafiran adalah *riddah*, dan *isim fa'il*-nya (orang yang kembali kepada kekafiran) adalah *murtadd*, yang diserap ke dalam Bahasa Indonesia menjadi "murtad".

Dalam literatur fiqh, *riddah* didefinisikan sebagai kembali (kepada kekafiran) dari Islam atau memutuskan (diri) dari Islam;²⁵ menurut Sayyid Sabiq, *riddah* adalah kembalinya orang Islam yang berakal dan dewasa kepada kekafiran dengan kehendaknya sendiri tanpa ada paksaan dari orang lain, baik laki-laki maupun perempuan;²⁶ sedangkan dalam ensiklopedi Hukum Islam *riddah* dipahami sebagai keluar dari agama Islam menuju kekafiran, baik dengan niat, ucapan, maupun tindakan baik dimaksudkan sebagai senda gurau, atau dengan sikap permusuhan maupun karena suatu keyakinan".²⁷

Hukuman bagi pelaku *riddah* adalah dibunuh. Dalil pembenar sanksi dunia bagi pelaku *riddah*, yaitu dihukum mati, adalah hadis yang diriwayatkan dari banyak versi, namun yang paling terkenal dan *sahih* di antara hadis-hadis tersebut, menurut al-Buti,²⁸ adalah hadis yang diriwayatkan oleh 'Abdullah ibn 'Abbas:

حَدَّثَنَا أَبُو التُّعْمَانِ، مُحَمَّدُ بْنُ الْفَضْلِ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ، عَنِ أَيُّوبَ، عَنِ عِكْرِمَةَ، قَالَ أَبِي عَلِيٍّ . رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ . بَرْنَا دِقَّةً فَأُخْرِقَهُمْ فَبَلَغَ ذَلِكَ ابْنَ عَبَّاسٍ فَقَالَ لَوْ كُنْتُ أَنَا لَمْ أُخْرِقَهُمْ لِنَهْيِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا تَعَذِّبُوا بَعْدَابِ اللَّهِ وَلَقَتُّهُمْ لِقَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ " مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ " .

²⁵ Abu Bakr Ibn Mas'ud al-Kasa'ni, *Bada'i al-Sana'i fi Tartib al-Shara'i*, (Kairo: Matba'ah al-Jamaliyah, 1328/1910), VII: 134; 'Abd al-Qadir 'Awdah, *al-Tashri' al-Jina'i*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, t.t.), II: 706

²⁶ Al-Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1977), II: 381

²⁷ Abdul Aziz Dahlan et al., *Ensiklopedi Hukum Islam*, cet. 4, (Jakarta: Ichtiar van Hoeve, 2000), 1233

²⁸ Muhammad Sa'id Ramadan al-Buti, *al-Jihad fi al-Islam: Kayfa Nafhamuhu wa Kayfa Numarisuhu*, (Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'asir, 1993), 210

"Telah menceritakan kepada kami Abu al-Nu'man Muhammad ibn Fadl, telah menceritakan kepada kami Hammad ibn Zaid dari Ayyub dari Ikrimah yang mengatakan, beberapa orang Zindiq diringkus dan dihadapkan kepada Ali ra, lalu Ali membakar mereka. Kasus ini terdengar oleh Ibnu Abbas, sehingga ia berkomentar; 'Kalau aku, aku tidak akan membakar mereka karena ada larangan Rasulullah saw yang bersabda: "Janganlah kalian menyiksa dengan siksaan Allah, namun aku tetap akan membunuh mereka sesuai sabda Rasulullah saw: "Barangsiapa yang mengganti agamanya, maka bunuhlah ia".²⁹

Dan hadis riwayat 'Abdullah ibn Mas'ud:

حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصٍ، حَدَّثَنَا أَبِي، حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُرَّةَ، عَنْ مَسْرُوقٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ " لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ رَسُولُ اللَّهِ إِلَّا بِإِحْدَى ثَلَاثِ النَّفْسِ بِالنَّفْسِ وَالنَّبِيِّ الرَّزِيِّ، وَالْمَارِقِ مِنَ الدِّينِ التَّارِكِ الْجَمَاعَةَ "

Telah menceritakan kepada kami Umar ibn Hafs, telah menceritakan kepada kami bapakku, telah menceritakan kepada kami al-A'mash, dari 'Abdullah ibn Murrah dari Masruq dari Abdullah yang mengatakan Rasulullah saw bersabda: "Tidak halal darah seorang muslim yang mengakui bahwa tiada Tuhan selain Allah dan Aku (Muhammad) adalah utusan-Nya, kecuali karena salah satu dari tiga hal; membunuh jiwa yang dibalas dengan jiwa, berzina setelah

²⁹Abu 'Abdillah Muhammad ibn Isma'il ibn Ibrahim ibn al-Mughirah ibn Bardizbah al-Ja'fi al-Bukhari, *Syāhīh al-Bukhari*, (Beirut: Dar al-Fikr, 2000) IV: 196. HR. Ibn 'Abbas dalam Kitab Istitabah al-Murtaddin wa al-Mu'anidin wa Qitalihim, Bab Hukm al-Murtadd wa al-Murtaddah"; <http://sunnah.com/bukhari/88>, hadis 5 Nomor 6922 (28 Februari 2014)

menikah, dan orang yang meninggalkan agamanya seraya memisahkan dirinya dari jamaah".³⁰

Redaksi hadis ini beragam versi, khususnya kalimat yang bergaris bawah. Pemakaian kata seperti dalam hadis di atas 'والمارق...' adalah menurut al-Nasafi, al-Sarakhsi, dan al-Mustamli; riwayat al-'Asqalani: *والفارق من الدين*; riwayat Abi Dhar dari al-Kathmihani: *والفارق لدينه التارك للجماعة*; riwayat Imam Muslim: *والتارك والمارق للجماعة*. *Al-Mariq min al-din* artinya orang yang keluar dari agama. Dan perkataan '*al-tarik al-jama'ah*' adalah penegasan/sifat penguat untuk *al-mariq* (yaitu orang yang meninggalkan komunitas muslim dan mengurangi jumlah mereka). Adapun yang dimaksud dengan '*الجماعة*' adalah jamaah muslimin, artinya mereka memisahkan diri dan meninggalkan barisan/kelompok/komunitas muslim karena kemurtadannya.³¹

Kedua hadis ini berstatus *ahad*, dan karena statusnya inilah diskusi tentang *hadd riddah* menjadi menarik. Menarik karena legalisasinya tidak didukung oleh dalil al-Qur'an, yang tidak menegaskan sanksi duniawi bagi murtad.

Perspektif *Maqasid al-Shari'ah*

Secara etimologi, *مقاصد الشريعة* merupakan kata majemuk dari *مقاصد (maqasid)* dan *الشريعة (al-shari'ah)*. *Maqasid* merupakan bentuk jama' dari *مقصد (maqsad)*, *قصد (qasd)*, *مقصد (maqsid)*, atau *قصد (qusud)* yang berasal dari kata kerja *قصد- يقصد (qasada-yaqsudu)* dengan beragam makna, seperti menuju suatu arah, tujuan, tengah-tengah, adil dan tidak melampaui batas, jalan lurus, tengah-tengah antara

³⁰ Ibid. IV: 188. HR. `Abdullah ibn Mas'ud dalam Kitab Diyat, Bab Qaul Allah Ta'ala Anna al-Nafs bi al-Nafs"; <http://sunnah.com/bukhari/87>, hadis 17 Nomor 6878 (28 Pebruari 2014)

³¹ Ahmad ibn 'Ali ibn Hajar al-'Asqalani, *Fath al-Bari bi Sharh Sahih al-Bukhari*, Tahqiq 'Abd al-'Aziz ibn 'Abd Allah ibn Baz, (Beirut: Dar al-Fikr, 1995), XIV: 183-184. Kitab Diyat, Hadis Nomor 6878

berlebih-lebihan dan kekurangan.³² Namun dalam konteks ini makna yang dipilih adalah “menghendaki atau memaksudkan”, *Maqasid* berarti hal-hal yang dikehendaki dan dimaksudkan. Sedangkan *Shari’ah* secara bahasa berarti ³³المواضع تحدر الي الماء artinya jalan menuju sumber air. Jalan menuju sumber air dapat juga diartikan berjalan menuju sumber kehidupan.³⁴ Adapun shari’ah dalam makna terminologinya diartikan sebagai hukum-hukum yang dishari’atkan oleh Allah untuk hamba-Nya, baik yang ditetapkan melalui al-Qur’an maupun al-Sunnah yang berupa perkataan, perbuatan, atau ketetapan Nabi.³⁵

Sedangkan makna *maqasid al-shari’ah* sangat beragam. Namun terlepas dari perbedaan kata dan redaksi yang digunakan, para ulama *usul* sepakat bahwa *maqasid al-shari’ah* adalah tujuan-tujuan akhir yang harus terealisasi dengan diaplikasikannya shari’at. Setidaknya definisi dan makna inilah yang dipahami oleh ulama *usul* kontemporer, seperti Yusuf Hamid al-’Alim yang mendefinisikan *maqasid al-shari’ah* dengan: “Tujuan-tujuan yang hendak direalisasikan oleh hukum, yakni kemaslahatan yang kembali pada hamba, baik di dunia maupun di akhirat, baik realisasinya itu melalui upaya mencapai manfaat maupun menolak bahaya atau kerugian”,³⁶ dan Nuruddin al-khadimi yang merumuskan *maqasid al-shari’ah* dengan: “Segala kemaslahatan yang diinginkan Tuhan dalam setiap hukum-hukum shari’ah”, atau dengan bahasa lain menurut Amrullah: “*Maqasid al-shari’ah* adalah tujuan-tujuan Tuhan yang terkandung dalam teks-teks syariah, baik al-Qur’an maupun hadis. Sementara *maqasid* sebagai

³²Ahmad ibn Muhammad ibn ‘Ali al-Fayumi al-Muqri’, *al-Misbah al-Munir li Gharib al-Sharh al-Kabir li ar-Rafi’i*, (Beirut: Maktabah Lubnan, 1987), 192

³³Abu al-Fadl Muhammad ibn Mukrim ibn Manzur, *lisan al-‘Arab*, (Beirut: Dar al-Sadir, t.t),VIII: 175

³⁴Fazlur Rahman, *Islam*, alih bahasa: Ahsin Muhammad, (Bandung: Pustaka, 1994), 140

³⁵‘Abd al-Karim Zaydan, *al-Madkhal li Dirasah al-Shari’ah al-Islamiyyah*, (Beirut: Mu’assasah al-Risalah, 1976), 39

³⁶Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas.*, 183. Dikutip oleh Imam Mawardi dari Yusuf Hamid al’Alim, *al-Maqasid al-shari’ah al-‘Ammah li al-shari’ah al-Islamiyyah*, (Riyad: al-Dar al-‘Alamiyyah li al-Kitab al-Islami dan IIIT, 1994), 79

cabang ilmu independen—merujuk pada sebagian pendapat yang mengatakan *maqasid* sebagai disiplin ilmu tersendiri—bisa didefinisikan sebagai: “ilmu yang mempelajari tujuan-tujuan dan rahasia-rahasia shari’at dan hukum-hukumnya”³⁷

Aplikasi *ijtihad maqasidi* dalam persoalan Hukum Islam kontemporer memiliki prinsip-prinsip, teori, dan metodologi yang jelas. Dalam operasionalisasinya, ada tiga hal yang harus dijadikan dasar utama, yaitu: 1. Mufti adalah orang yang benar-benar memenuhi kualifikasi sebagai mujtahid, 2. Mengetahui dengan baik konteks problematika hukum yang terjadi, dan 3. Berpegang teguh pada dalil-dalil yang *mu’tabar* (diakui validitas dan reliabilitasnya). Dalam prosesnya, ketiganya dilakukan dalam tiga tahapan besar, yaitu *tasawwur*, *takyif*, dan *tatbiq*. *Tasawwur* adalah tahapan pengenalan hakikat permasalahan dan konteksnya dalam realitas; *takyif* adalah menyusun dalil-dalil yang dianggap sesuai dengan masalah-masalah baru; dan *tatbiq* adalah tahapan terakhir penentuan hukum dengan mempertimbangkan kemaslahatan, akibat hukum, dan tujuan utama hukum itu sendiri.³⁸

Dalam persoalan *riddah*, *ijtihad maqasidi* berangkat dari pemikiran Ibn Ashur, bahwa pembagian *maqasid al-shari’ah* menjadi *al-daruriyyat al-khams* hanya memberikan proteksi diri, oleh karena itu perlu dikembangkan nilai-nilai aplikatif *maqasid al-shari’ah* yang lebih progresif, yaitu kebebasan, keadilan, kesucian, dan egalitarianisme. Tawaran pemikirannya disambut oleh Taha Jabir al-’Ulwani yang menyatakan bahwa:

³⁷ Amrullah, "Histori Evolusi Teori *Maqasid Shari’ah* (sejak Abad I H./7 M. sampai Abad 15 H./21 M.)", 3. dalam <http://www.facebook.com/notes/bahtsul-masail-nu-mesir-i/geliat-pemikiran-maqasid-shari'ah-sejak-i-hvii-m-sampai-14-h21-m-laporan-kajian-/10151318265212291> (19 Oktober 2013)

³⁸ Dengan metodologi yang jelas seperti ini, MBI bukanlah suatu cara berpikir bebas tanpa kendali metodologis, yang memaksakan kehendak untuk mencari hukum yang bisa memuaskan selera dan keinginan hati dengan mengabaikan pertimbangan shari’at dan tujuan-tujuannya. Tuduhan negatif bahwa fiqh *al-maqasidi/ fiqh al-taysir* merupakan bentuk penyimpangan Hukum Islam karena hanya mengikuti hawa nafsu, dengan sendirinya terbantahkan. Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas*, 237-238.

“Dari tingkatannya, *Maqasid* tidak hanya diklasifikasikan menjadi *daruriyyat*, *hajiyyat*, dan *tahsiniyyat*. Baginya ada nilai-nilai yang lebih bersifat universal yang disebut *al-maqasid al-'ulya al-hakimah* (tujuan-tujuan tertinggi yang bersifat absolut), yaitu: *tawhid*, *tazkiyyah*, dan *'umran* (peradaban/kedamaian). Ketiga nilai ini adalah nilai-nilai dasar di mana seluruh ketentuan shari'at Allah dibangun atas prinsip-prinsip tersebut. Tiga nilai tadi merupakan *maqasid* tertinggi yang di bawahnya ditempati nilai keadilan, kebebasan, dan *egalitarianism* (*maqasid* tingkat ke-2), kemudian tingkat ke-3nya ditempati *daruriyyat*, *hajiyyat*, dan *tahsiniyyat*. *Al-maqasid al-'ulya al-hakimah* bersifat universal, bisa dijadikan dasar pijakan untuk merekonstruksi dan mereformasi kaidah-kaidah *usul al-fiqh* serta membangun format fiqh makro (*al-fiqh al-akbar*; prototype fiqh yang mencakup seluruh aspek kehidupan muslim) di era modern”.³⁹

Di samping menekankan perlunya jaminan kebebasan (termasuk kebebasan berkeyakinan/beragama), al-'Ulwani juga membahas konsep universalitas vs partikularitas fiqh.⁴⁰ Fiqh universal menekankan pada nilai-nilai universal *maqasid al-shari'ah* dalam menentukan hukum daripada dalil-dalil partikular. Nilai-nilai universal tentang kebebasan beragama dan berkeyakinan harus diutamakan daripada dalil-dalil partikular tentang hukuman mati bagi pelaku *riddah*. Senada dengan itu, menurut Yusuf al-Qaradawi *nass-nass* yang parsial (juz'iyah) harus dipahami dalam kerangka nilai-nilai *maqasid al-shari'ah* yang

³⁹ Ibid., 248-251; Muhammad Mahdi Shams al-Din (et.al), *Maqasid al-Shari'ah Afaq al-Tajdid Tahrir wa Hiwar 'Abd al-Jabar al-Rifa'i*, (Damshiq: Dar al-Fikr, 2001), 82-83

⁴⁰ Pemikiran Taha Jabir al-'Ulwani tentang *maqasid* berbeda dengan ulama lainnya dalam hal konsepsi dan kategorisasi *maqasid al-shari'ah*. Menurutnya, *al-maqasid al-'ulya al-hakimah* bersifat universal, bisa dijadikan dasar pijakan untuk merekonstruksi dan mereformasi kaidah-kaidah *usul al-fiqh* serta membangun format fiqh makro (*al-fiqh al-akbar*; prototype fiqh yang mencakup seluruh aspek kehidupan muslim) di era modern, atau *fiqh hadari* (mengatur semua aspek kehidupan manusia yang dihasilkan dengan cara memperhatikan nilai-nilai universal peradaban yang ada kemudian diselaraskan dengan nilai universal Islam) menurut istilahnya 'Umar Baha al-Din al-Amiri. Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas*, 251

bersifat universal, sehingga segala bentuk hukum yang dihasilkan tidak terpisah dari tujuannya yang hakiki.⁴¹ Ketergantungan pada makna tekstual *nass* dan mengesampingkan sisi *maqasid al-shari'ah* dari *nass* akan melahirkan dikotomi antara akal dan wahyu yang pada gilirannya akan menemui kesulitan ketika harus berhadapan dengan masalah-masalah kontemporer yang tidak ditemukan padanan persisnya dalam teks, seperti konsep hak asasi manusia, hubungan internasional, hubungan dengan non-muslim, dan lain sebagainya.

Konsep tersebut di atas selanjutnya diaplikasikan dengan *maqasid-based ijtihad*-nya al-Raysuni dan *tarjih maqasidi*-nya 'Allal al-Fasi, diharapkan menghasilkan *fiqh al-maqasid*. Dalam kaitannya dengan *fiqh al-maqasid* yang harus dilakukan adalah meneliti tujuan *nass* sebelum dilakukan penentuan hukum, memahami *nass* dalam kerangka sebab-sebab dan kaitannya, pembedaan antara tujuan yang tetap dan perantara yang berubah, kesesuaian antara hal-hal yang tetap dan yang berubah, serta pembedaan dalam hal perhatian atas makna persoalan ibadah dan muamalah. Prinsip-prinsip ini akan mengantarkan para fuqaha untuk tidak hanya fokus pada teks, tetapi pada konteks kemaslahatan yang akan diwujudkan dengan penetapan suatu hukum.

Dalam konteks *riddah*, maka yang perlu diteliti adalah ayat-ayat yang berbicara tentang kebebasan beragama dan berkeyakinan, untuk menganalisis hadis tentang hukuman mati bagi murtad. Bagaimana *asbab al-wurud* dan konteks sejarah perjalanan makna *riddah* dari persoalan teologi menjadi persoalan hukum; bagaimana kepentingan politik ikut bermain dalam

⁴¹ Madhhab yang mempertemukan *nass* juz'iyah dengan *maqasid al-shari'ah* akan menjadikan pandangan yang dihasilkannya senantiasa sesuai dengan perkembangan zaman dan realitas masyarakat, karena ia didasarkan pada enam prinsip yang menjadi ciri khasnya, yaitu: 1. Percaya pada hikmah shari'ah dan kandungannya yang berupa tujuan kemaslahatan ciptaannya; 2. Mengaitkan sebagian *nass* shari'ah dan hukumnya dengan yang lain; 3. Pandangan yang seimbang antara urusan dunia dan akhirat; 4. Menghubungkan *nass* dengan realitas kehidupan dan realitas zaman; 5. Dibangun atas dasar kemudahan dan mengambil yang paling mudah bagi manusia; dan 6. Atas dasar keterbukaan (inklusivitas), dialog, dan toleransi. Ibid., 254

persoalan ini; dan bagaimana membedakan kepentingan politik yang menghukum pelaku *riddah* (hal yang berubah) dengan jaminan Islam atas kebebasan beragama (hal yang tetap). Alasan politik dalam keputusan dihukum matinya murtad memang lebih kuat argumentasinya. Ini bisa dilihat dari perang *riddah* yang lebih bertujuan untuk stabilitas politik pasca-wafatnya Rasul, dan pendapat para ulama yang menyatakan para wanita dan anak-anak kafir tidak perlu dibunuh. Ini karena secara politik mereka tidak membahayakan, dan sebaliknya (dalam keadaan perang) bisa dijadikan rampasan perang. Atas alasan ini, Imam Malik dan Imam Ahmad dalam salah satu pendapat, setuju bahwa dihukum matinya orang yang murtad itu sebagai ta'zir atau karena alasan politik.⁴²

Analisis ini masih diperkuat dengan pendapatnya al-Shatibi yang dikutip oleh Louis Safi bahwa hadis *ahad* bisa menjelaskan/membatasi makna al-Qur'an tapi tidak menegasikannya. Berarti hadis tentang hukuman mati bagi murtad hanya sekedar penjelasan murtad seperti apa yang bisa dikenakan hukuman mati, bukan berarti umum (semua pelaku *riddah* harus dihukum bunuh). Dari kacamata *usul fiqh*, ada teori bahwa *dalalah* lafad yang *mutlaq* harus mengikuti yang *muqayyad* jika sebab dan hukumnya sama.⁴³ Hadis *mutlaq* "*man baddala dinahu*" harus

⁴² Terekam dalam diskusi para ulama tentang hukuman bagi para pelanggar perintah Allah. Pembahasan melebar sampai kepada status para pelanggar, masih muslimkah atau sudah termasuk kafir lengkap dengan konsekuensi hukuman bagi mereka. Taqiyuddin Ibn Taimiyyah, *Majmu' Fatawa Ibn Taimiyyah*, (Kairo: Majma' al-Malik Fahd, 1995), XX: 96-103

⁴³ Lafad *mutlaq* dan *muqayyad* dipahami apa adanya apabila masing-masing berdiri sendiri tanpa ada hubungan antara yang satu dengan yang lainnya; ayat yang bersifat *mutlaq* harus dipahami secara *mutlaq* selama tidak ada dalil yang membatasinya. Contoh, Q.S al-Baqarah (2): 234 وَالَّذِينَ يَتُوفُونَ مِنْكُمْ وَيُذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبِّصْنَ أَنْفُسَهُنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا karena tidak membedakan apakah wanita itu sudah pernah digauli oleh suaminya atau belum, sehingga masa iddah istri yang ditinggal mati suaminya—*qabla/ba'da dukhul*—adalah 4 bulan sepuluh hari; sebaliknya, ayat yang bersifat *muqayyad* harus dilakukan sesuai dengan batasannya. Al-Mujadilah (58): 3-4 فَمنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ tentang kafarat *zihar* (memerdekakan budak, puasa 2 bulan berturut-turut, atau memberi makan 60 fakir miskin. Tidak boleh berpuasa 2 bulan, tapi tidak berturut-turut). Yang menjadi masalah adalah apabila suatu lafad dalam sebuah ayat disebut secara *mutlaq*, sedangkan di ayat lain disebutkan secara *muqayyad*.

dipahami secara *muqayyad* dengan hadis “tiga sebab halalnya darah seorang muslim...”. “Sebab” keduanya sama yaitu keluar dari Islam (murtad) dan “hukum” keduanya juga sama, yaitu dibunuh. Perbuatan murtad dalam lafad *mutlaq* harus dikaitkan dengan murtad dalam lafad *muqayyad*, yaitu murtad yang memisahkan diri dari barisan muslimin dan bergabung dengan musuh. Hasilnya dapat disimpulkan bahwa pelaku *riddah* yang dihukum mati itu bukan semata-mata perbuatan konversi/berpindah agamanya, namun karena ada perbuatan pidana lain yang mengikutinya, yaitu perbuatan makar terhadap ‘negara’ (*Bughat*),⁴⁴ atau disertai dengan perbuatan pidana lain yang mengharuskannya dihukum mati.

Pendekatan *Maqasid al-shari’ah* dipilih untuk membumikan shari’at Islam, khususnya Hukum Pidana Islam, karena dalam sejarah legislasi hukum Islam (*tarikh al-tashri’*), hukum pidana adalah yang paling sulit diterapkan dalam kehidupan muslim. Dalam persoalan *riddah*, sebenarnya tidak ada masalah tentang

Ulama *Usul al-fiqh* sepakat untuk memberlakukan ketentuan *muqayyad* terhadap *mutlaq* bilamana hukum dan sebabnya sama. Contohnya al-Maidah (5): 3... حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ... — kata *al-dam* (darah) disebut *mutlaq* tanpa membedakan antara darah mengalir dan darah yang masih tinggal dalam daging/hati sembelihan. Sementara lafad “*dam*” dalam ayat lain disebut secara *muqayyad*, seperti dalam al-An’am (6): 145, ... اَوْ دَمًا مَسْفُوحًا... darah yang diharamkan adalah darah yang mengalir. Hukum yang dijelaskan 2 ayat itu sama yaitu haramnya darah, dan sebab diharamkannya juga sama yaitu mendatangkan madharat. Karena sama dari berbagai sisi, maka sifat darah yang disebut secara *mutlaq* itu disamakan dengan lafal “*dam*” yang disebut secara *muqayyad*. Jadi yang diharamkan adalah darah yang mengalir. Sedangkan jika dua ayat itu sama hukumnya, tetapi berbeda sebabnya, para ulama berbeda pendapat. Contohnya dalam al-Mujadilah (58): 3-4 di atas, lafal *raqabah* sebagai kafarat *zihar* disebut secara *mutlaq*, yaitu memerdekakan budak tanpa syarat beriman. Sedangkan dalam kafarat pembunuhan tersalah (*qatl al-Khata*) lafal *raqabah* disebut secara *muqayyad* (dibatasi) dengan sifat mu’minah (beriman), dalam an-Nisa’ (4): 92 “... وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٌ...”. Sebab keduanya berbeda; yang pertama karena *zihar* sedangkan yang kedua karena pembunuhan tersalah, namun hukum keduanya sama yaitu kewajiban memerdekakan budak. Menurut Shafi’iyah, lafal *mutlaq* itu dianggap *muqayyad* sehingga budak yang akan dimerdekakan dalam kafarat *zihar* disamakan dengan budak kafarat pembunuhan tersalah, yaitu budak yang beriman. Sebaliknya menurut Hanafiyah, masing-masing kafarat dipahami secara mandiri. Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh 2*, cet. 6, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2011), 121-131

⁴⁴ Disarikan dari pendapat Abu Hanifah yang mengatakan bahwa murtad tidak dihukum mati jika tidak dibarengi dengan permusuhan terhadap Islam. Taqiyyuddin Ibn Taimiyyah, *Majmu’ Fatawa.*, XX: 99 dan 101

kebebasan beragama dalam Islam; Al-Qur'an telah menjamin kebebasan tersebut dengan tujuan terciptanya kemaslahatan manusia dalam berkeyakinan. Persoalan muncul ketika ayat-ayat tentang kebebasan beragama diparadokskan dengan ayat-ayat tentang pedang dan perang.⁴⁵ Dalam menyikapi kontroversi ini, ayat tentang kebebasan beragama atau ayat-ayat yang berprinsip kebebasan dan kesetaraan jangan dipahami sebagai *mansukh* tetapi pahamiilah sebagai *munsi`u* (ditunda), dan sebaliknya ayat yang memerintahkan memerangi non-muslim tidak selamanya diberlakukan, sebab fungsi *naskh* adalah penahapan shari'at dan bukan penghapusan. Di samping itu, harus dibedakan konteksnya; perintah untuk memerangi non-muslim adalah dalam rangka membela diri, ketika non-muslim tersebut menebarkan teror dan menyerang ummat Islam.⁴⁶

Selain itu dari sudut *hifz al-din*, bahwa *riddah* harus mendapat hukuman *hadd* untuk memelihara agama dari hal-hal yang dapat merusak atau menghilangkan agama (*min janib al-'adam*) perlu dikritisi karena ketentuan ini bertentangan dengan jaminan al-Qur'an atas kebebasan berkeyakinan/ beragama. Di samping itu, di era modern dan global, persoalan *riddah* dan hukuman bagi pelakunya harus mempertimbangkan peradaban multikulturalisme dan universalisme HAM. Kebebasan berkeyakinan adalah hak asasi setiap orang yang harus dijunjung tinggi oleh semua masyarakat dunia. Oleh karena itu kebijakan pemerintah negara mana pun harus menjamin kebebasan tersebut,

⁴⁵ Ayat-ayat tentang pedang diawali dengan ijin perang dalam al-Hajji (22): 39. Ayat ini untuk menjawab keresahan kaum mukminin atas perlakuan musyrikin Quraish yang tidak henti-hentinya menzalimi mereka. Ijin berperang adalah untuk membela diri dan membela akidah menghadapi agresi mereka agar kaum mukminin memperoleh kebebasan beragama dan kebebasan beribadah di bawah naungan agama Allah.

⁴⁶ Rashid Rida berpendapat bahwa ayat al-Hajji (22): 39, tentang diijinkannya berperang dalam kondisi teraniaya justru menguatkan ayat al-Baqarah (2): 256 (bukan malah dikontradiksikan). Kedua ayat ini menunjukkan bahwa semua orang bebas menentukan kepercayaan agama menurut pilihannya. Tak ada seorang pun dapat dipaksa untuk melepaskan agama yang dianutnya, juga seseorang tidak akan dihukum/disiksa hanya karena masalah agamanya. Rashid Rida, *Tafsir al-Manar*; IX: 665

dan itulah kemaslahatan yang dikehendaki oleh masyarakat dunia saat ini.

Di samping itu, tujuan hukuman/pemidanaan dalam Islam bersifat preventif-antisipasi yang bersifat tuntas dan menciptakan efek jera⁴⁷. Preventif artinya mencegah terjadi/berulangnya tindak pidana. Dalam tindak pidana seperti pembunuhan, pencurian, atau meminum khamr, hal tersebut dapat efektif, tetapi dalam masalah sanksi riddah tentu nuansanya lain karena masalah 'beragama' melibatkan kepercayaan, keyakinan, keinginan untuk terlindungi dan merasa aman (unsur-unsur psikis dan mental) yang sangat pribadi dan bersifat asasi. Sementara dasar larangan dari perbuatan-perbuatan yang dikategorikan sebagai *jinayah* adalah karena perbuatan-perbuatan itu merugikan masyarakat,⁴⁸ sedangkan riddah—jika dilakukan secara pribadi dan tidak memprovokasi orang lain—unsur merugikan itu tidak terpenuhi.

Jika begitu permasalahannya, maka sanksi bagi pelaku *riddah* (keluar dari Islam) tidak selayaknya dihukum mati. Seharusnya konseptualisasi perbuatan *riddah* yang ada dalam al-Qur'an/al-Sunnah dipertemukan dengan pendekatan komplementatif, bukan konfrontatif; jika *riddah* untuk diri sendiri—tidak mempengaruhi orang lain--, situasi negara sedang damai, dan orang lain tidak terganggu, maka baginya tidak ada sanksi di dunia, melainkan hanya sanksi ukhrawi. Jika murtad dengan mengajak serta menjelek-jelekkan agama Islam, maka dikenakan hukuman *ta'zir* dan termasuk dalam *jarimah* mencaci maki agama lain (*tasabbub 'ala ad-din al-ghair*). Adapun jika pelaku murtad dibarengi dengan desersi sedang negara dalam keadaan perang, maka pelakunya dapat dikenakan hukuman mati dengan dasar hukuman *ta'zir* dan alasan politik, bukan *hadd*.⁴⁹

⁴⁷ Utang Ranuwijaya (ed.), *Pustaka Pengetahuan al-Qur'an*, (Jakarta: PT. Rehal Publika, 2007), 11, 229; Abu Zahra, *al-'Uqubat.*, 60; Ibn Hamam, *Sharh fath al-Qadir*, IV: 12

⁴⁸ H.A. Jazuli, *Fiqh Jinayat.*, 5

⁴⁹ H.A. Jazuli, *Fiqh Jinayah.*, 118-119; Jalaluddin al-Suyuti, *al-Hawi lil-Fatawa*, (Beirut: Dar al-Fikr, 2004), II: 146; Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Ahkam Ahl al-Dhimmah*, (Beirut: Ramadi lin-

Penutup

Dari berbagai alasan dan analisis di atas, dapat disimpulkan bahwa *riddah* tidak layak dimasukkan ke dalam kategori *hudud*. Jika *riddah* disertai dengan tindakan makar (ingin menghancurkan Islam dan memecah belah persatuan ummat) atau sekedar menghina Islam, dapat dikenakan sanksi (dari yang paling ringan sampai yang paling berat), dan masuk ke *jarimah ta'zir*. Sebagai *jarimah ta'zir*, *riddah* bisa saja dikenakan sanksi hukuman mati jika perbuatan *riddah* itu disertai dengan pidana lain yang memang diancam dengan hukuman mati.

Daftar Pustaka

- 'Asqalani (al-), Ahmad ibn 'Ali ibn Hajar. *Fath al-Bari bi Sharh Sahih al-Bukhari*. Tahqiq 'Abd al-'Aziz ibn 'Abd Allah ibn Baz. XIV. Beirut: Dar al-Fikr, 1995
- 'Audah, 'Abd al-Qadir. *at-Tashri' al-Jina'i al-Islamiy*. II. Beirut: Dar al-Kitab al-'Araby, t.t.
- Amrullah. "Histori Evolusi Teori Maqasid Shari'ah (sejak Abad I H./7 M. sampai Abad 15 H./21 M.)", 3. dalam <http://www.facebook.com/notes/bahtsul-masail-nu-mesir-i/geliat-pemikiran-maqasid-shari'ah-sejak-i-hvii-m-sampai-14-h21-m-laporan-kajian-/10151318265212291>, 19 Oktober 2013
- Anis, Ibrahim, dkk. *al-Mu'jam al-Wasit*. I. Mesir: t.p., 1992
- Asfahani (al-), Al-Raghib. *al-Mufradat fi al-Gharib al-Qur'an*. ed. Sayyid al-Kaylani. Mesir: Mustafa al-Babi al-Halibi, t.t.
- Badawi, A. Jamal. "Is Apostasy a Capital Crime in Islam?", dalam <http://www.islamonline.net/English/contemporary/2006/04/article02.shtml>
- Bowker, John. *Voice of Islam*. Oxford: Oneworld Publications, 1995

Nashr, 1997), 1376; http://library.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?bk_no=130&ID=1&idfrom=1&idto=622&bookid=130&startno=147 (10 Februari 2014)

- Bukhari (al-), Abu 'Abdillah Muh{ammad ibn Isma`il ibn Ibrahim ibn al-Mughirah ibn Bardizbah al-Ja'fi. *Sahih al-Bukhari*. IV dan VIII. Beirut: Dar al-Fikr, 2000
- Buti (al-), Sa'id Ramadan. *al-Jihad fil-Islam: Kayfa Nafhamuhu wa Kayfa Numarisuhu*. Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'asir, 1993
- Dahlan, Abdul Aziz, et al. *Ensiklopedi Hukum Islam*. cet. 4. Jakarta: Ichtiar van Hoeve, 2000
- Dawud, Abu. *Sunan Abi Dawud*. Tahqiq, Sidqi M.Jamil. IV. Beirut: Dar al-Fikr, 1988
- Engineer, Asghar Ali. "Islam and Punishment for Apostasy", *Islam and Modern Age*. 2006. Dalam http://theamericanmuslim.org/tam.php/features/articles/islam_and_punishment_for_apostasy
- Fasi (al-), 'Alal. *Maqasid ash-Shari'ah al-Islamiyyah wa Makarimuha*. Cassablanca: Maktabah al-Wihdah al-Arabiyyah, t.t.
- Hamid, Yusuf. *al-Maqasid al-shari'ah al-'Ammah li al-shari'ah al-Islamiyyah*. Riyad: al-Dar al-'Alamiyyah li al-Kitab al-Islami dan IIT, 1994
- http://library.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?bk_no=130&ID=1&idfrom=1&idto=622&bookid=130&startno=147 (10 Pebruari 2014)
- Ibn 'Abbas. *Istibabah al-Murtaddin wa al-Mu'anidin wa Qitalihim*. Bab "Hukm al-Murtadd wa al-Murtaddah"; <http://sunnah.com/bukhari/88>, hadis 5 Nomor 6922 (28 Pebruari 2014)
- Ibn 'Ashur, Muhammad at-Tahir. *at-Tahrir wa at-Tanwir*. Jilid I. Juz 2. Tunisia: Dar as-Sahnun, 1997
- Ibn Hazm. *al-Isal fi al-Muhalla bil-Athar*. Tahqiq: 'Abd al-Ghaffar Sulayman al-Bandari. XII. Beirut: Dar al-Fikr, 1984
- Ibn Majah. *Sunan Ibn Majah*. Tahqiq, M. Fu'ad 'Abd al-Baqi. II. Mesir: 'Isa al-Babi al-Halabi wa Shurakah, 1956
- Ibn Manzur, Abu al-Fadl Jamal al-Din Muhammad ibn Mukram. *Lisan al-'Arab*, cet. 1. III dan VIII. Beirut: Dar al-Fikr, 1990

- Ibn Mas'ud, 'Abdullah. *Diyat*. Bab "Qaul Allah Ta'ala Anna al-Nafs bi al-Nafs"; <http://sunnah.com/bukhari/87>, hadis 17 Nomor 6878 (28 Pebruari 2014)
- Ibn Qudamah. *al-Mughni*. Tahqiq: 'Abdullah ibn 'Abd al-Muhsin at-Turki dan 'Abd al-Fattah Muhammad al-Hilw. XII. Kairo: Hajar, 1990
- Ibn Rusyd. *Bidayah al-Mujtahid*. III. Semarang: Toha Putera, t.t.
- Ibn Taimiyyah, Taqiyuddin. *Majmu' Fatawa Ibn Taimiyyah*. XX. Kairo: Majma' al-Malik Fahd, 1995
- Jawziyyah (al-), Ibn Qayyim. *Ahkam Ahl al-Dhimmah*. Beirut: Ramadi lin-Nashr, 1997
- Jazuli, H.A. *Fiqh Jinayah: Upaya Menanggulangi Kejahatan dalam Islam*. Jakarta: Rajawali Press, 1997
- Kamali, Moh. Hasyim. *Islamic Law in Malaysia: Issues and Developments*. Kuala Lumpur: Islamic Publisher, 2000
- . *Punishment in Islamic Law, an Enquiry into the Hudud Bill of Kelantan*. Kuala Lumpur: Ilmiah Publishers, 1995
- Kasani (al-), Abu Bakr Ibn Mas'ud. *Bada'i al-Sana'i fi Tartib al-Shara'i*. VII. Kairo: Matba'ah al-Jamaliyah, 1328/1910
- Khatib (al-), Sharbayni. *al-Iqna'*. II. Surabaya: al-Hidayah, t.t.
- . *Mughni al-Muhtaj*. IV. Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi wa Auladah, 1958
- Little, David, dan John Kelsey dan Abdul Aziz A. Sachedina, terj. Riyanto. *Kebebasan Agama dan HAM*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997
- Mawardi (al-), Abu al-Hasan. *al-Hawi al-Kabir fi Fiqh Madhhab al-Imam ash-Shafi'i*. Tahqiq & Ta'liq: 'Ali Muhammad Mu'awwad dan 'Adil Ahmad 'Abd al-Mawjud. XIII. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah
- Mawardi, Ahmad Imam. *Fiqh Minoritas (Fiqh al-Aqalliyat dan Evolusi Maqashid al-Syari'ah dari Konsep ke Pendekatan)*. Yogyakarta: LKiS, 2010
- Mayer, Ann Elizabeth. *Islam and Human Rights Tradition and Politics*. Colorado: Westview Press, 1999

- Muqri' (al-), Ahmad ibn Muhammad ibn 'Ali al-Fayumi. *al-Misbah al-Munir li Gharib al-Sharh al-Kabir li ar-Rafi'i*. Beirut: Maktabah Lubnan, 1987
- Na'im (an-), Abdullah Ahmed. *Dekonstruksi Syari'ah*, terj. Ahmad Suaedy dan Amiruddin Arrani. Yogyakarta: LKiS & Pustaka Pelajar, 1994
- Osman, Fathi. "Islam and Human Rights: The Challenge to Muslims and the World", dalam Abdelwahab El-Affendi. *Rethinking Islam and Modernity*. London: The Islamic Foundation, 2001
- Qasimi (al-), Muhammad Jamaluddin. *Mahasin at-Ta'wil*. III. Beirut: Dar al-Fikr, t.t.
- Rabi', Ibrahim M. Abu. "A Post-September 11 Critical Assessment of Modern Islamic History", dalam Ian Markham dan Ibrahim M. Abu-Rabi' (ed.), *11 September Religious Perspectives on The Causes and Consequences*. Oxford: Hartford Seminary, 2002
- Rahman, Fazlur. *Islam*, terj. Ahsin Muhammad. Bandung: Pustaka, 1994
- Ranuwijaya, Utang, (ed.). *Pustaka Pengetahuan al-Qur'an*. Jakarta: PT. Rehal Publika, 2007
- Rida, Rashid. *Tafsir al-Qur'an al-Hakim (Tafsir al-Manar)*, IX. Beirut: Dar al-Fikr, t.t.
- Sabiq, Al-Sayyid. *Fiqh al-Sunnah*. II. Beirut: Dar al-Fikr, 1977
- Sabuni (as-), Muhammad 'Ali. *Safwah at-Tafasir*. I. Beirut: Dar al-Fikr, 1980
- Saeed, Abdullah dan Riffat Hassan. "On Human Rights and the Quranic Perspective" dalam *Journal of Ecumenical Studies*, Vol. 19, No. 3 (Summer 1982)
- . *Islamic Thought an Introduction*. New York: Routledge, 2006
- Safi, Louay. *Human Rights and Islamic Legal Reform*, dalam <http://home.att.net/~l.safi/articles/1999human.html>
- Shaltut, Mahmud. *al-Islam 'Aqidah wa Shari'ah*. cet. 13. Kairo: Dar ash-Shuruq, 1997

- Shams Din (al-), Muhammad Mahdi, (et.al). *Maqasid al-Shari'ah Afaq al-Tajdid Tahrir wa Hiwar 'Abd al-Jabar al-Rifa'i*. Damshiq: Dar al-Fikr, 2001
- Sharakhshi (ash-), Shams ad-Din. *al-Mabsut*. X. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993
- Shihab, M. Quraish. *Tafsir al-Misbah Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*. I. Jakarta: Lentera Hati, 2000
- Suyuti (al-), Jalaluddin. *al-Hawi lil-Fatawa*. II. Beirut: Dar al-Fikr, 2004
- Syarifuddin, Amir. *Ushul Fiqh 2*. cet. 6. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2011
- Taha, Mahmood Muhammad. *The Second Message of Islam*. Syracuse: Syracuse University Press, 1987
- Tirmidhi (at-). *Sunan at-Tirmidhi*. Tahqiq, M. Fu'ad 'Abd al-Baqi. IV. Beirut: Dar al-Fikr, 1988
- Zahrah, Muhammad Abu. *al-'Uqubat*. Beirut: Dar al-Fikr al-'Arabi, t.t.
- Zaydan, 'Abd al-Karim. *al-'Uqubah fi ash-Shari'ah al-Islamiyyah*. Kairo: Mu'assasah ar-Risalah, 1988
- . *al-Madkhal li Dirasah al-Shari'ah al-Islamiyyah*. Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1976