

PANDANGAN ULAMA KONSERVATIF DAN ULAMA PROGRESIF TENTANG TAFSIR AYAT *LÂ IKRÂH FÎ AL-DÎN*

Abd Moqsith

Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, Indonesia
E-mail: moqsith@gmail.com

Abstract: The verse *lâ ikrâh fî al-dîn* has been one of the most contested verses with regard to its meaning and definition by the *'ulama* (religious scholars) from the past to the present. Basing on this verse, progressive *'ulama* maintain that the idea of freedom of religion introduced by modern society does not contradict the Qur'ân. For them, freedom of religion includes not only freedom to convert to Islam, but also freedom to convert from Islam. This view is rejected by conservative *'ulama* who argue that the meaning of the verse contains only freedom to convert to Islam, not to convert from Islam. If non-Muslims are free to convert to Islam, Muslims are not allowed to convert from Islam. Moreover, there are many *'ulama* who argue that the verse has been abrogated by other tens of verses which enjoin to fight against infidels and polytheists. After the revelation of 'verses of war' in the Qur'ân, the verse *lâ ikrâh fî al-dîn* becomes no longer legally binding.

Keywords: Progressive *'ulama*, conservative *'ulama*, non-Muslims, freedom of religion, verses of war.

Pendahuluan

Tidak ada ayat al-Qur'ân yang paling sering dikutip ketika bicara tentang kebebasan beragama dalam Islam selain ayat dalam QS. al-Baqarah [2]: 256. Jika diterjemahkan, ayat itu akan berbunyi demikian, "Tidak ada paksaan dalam agama. Sungguh telah nyata (berbeda) kebenaran dan kesesatan. Karena itu, barangsiapa yang ingkar kepada *tâghbût* dan beriman kepada Allah, sesungguhnya ia telah berpegang kepada tali yang amat kuat yang tidak akan putus. Allah Maha Mendengar dan Mendengar".

Bertumpu kepada pengertian leksikal ayat tersebut, tidak sedikit pemikir progresif Islam yang berkesimpulan bahwa Islam adalah agama yang mendukung penuh kebebasan beragama. Mereka

menampik sekiranya Islam dianggap menegaskan ide kebebasan beragama.

Namun, pada saat yang sama, terdapat sekelompok ulama yang mengatakan bahwa ayat tersebut telah dihapuskan (*naskh*) pengertian dan hukumnya oleh ayat lain yang memerintahkan memerangi bahkan membunuh orang musyrik dan orang kafir.¹ Pendapat ini misalnya dikemukakan Ibn Mas‘ūd, Ibn Zayd, dan Sulaymân b. Mûsâ. Mereka berkata bahwa ayat di atas tidak boleh dibiarkan berdiri sendiri tanpa dikaitkan dengan ayat lain yang telah menganulir ayat di atas², yaitu ayat “Ya ayyuhâ al-nabîy jāhid al-kuffâr wa al-munâfiqîn” (QS. al-Taḥrîm [66]: 9). Bahkan tidak sedikit ulama yang secara kuantitatif menghitung bahwa ayat yang mendukung kebebasan beragama lebih sedikit ketimbang ayat yang menolak kebebasan beragama. Dengan demikian, ratusan ayat yang memerintahkan mengeksekusi orang musyrik dan kafir tidak bisa serta-merta dipatahkan oleh segelintir ayat yang hendak membiarkan orang musyrik dengan kemusyrikannya dan orang kafir dengan kekafirannya.

Sebagian yang lain mencoba mencari titik moderasi, bahwa ayat itu memang tidak dihapuskan. Hanya saja, ayat tersebut turun secara khusus untuk merespons orang-orang Ahli Kitab. Bahwa orang-orang Ahli Kitab tidak bisa dipaksa masuk ke dalam Islam selama mereka masih membayar pajak.³ Itu berarti orang non-Ahli Kitab seperti penyembah patung (*ahl al-anthân*) boleh dipaksa masuk Islam. Pendapat ini misalnya dikemukakan al-Sha‘bî, Qatâdah, al-Ḥasan, dan al-Daḥḥâk.⁴ Pendapat ini didasarkan pada cerita Zayd b. Aslam yang dia dengar dari ayahandanya. Alkisah, sang ayah pernah mendengar ‘Umar b. Khaṭṭâb berbicara kepada perempuan Kristen tua, “masuklah ke dalam Islam, maka engkau akan selamat, karena Allah telah mengutus Muhammad dengan membawa kebenaran”. Lalu si

¹ Ibn al-‘Arabî, *Aḥkâm al-Qur‘ân*, Vol. 1 (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), 310; Shihâb al-Dîn Maḥmûd b. ‘Abd Allâh al-Ḥusaynî al-Alûsî, *Rûḥ al-Ma‘ânî fî Tafṣîr al-Qur‘ân al-Aẓîm wa al-Sab‘ al-Mathânî*, Vol. 2 (Kairo: Dâr al-Ḥadîth, 2005), 19; dan Nâsir al-Dîn Abû Sa‘îd ‘Abd Allâh b. ‘Umar b. Muḥammad al-Shirâzî al-Bayḍâwî, *Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta‘wîl*, Vol. 1 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1996), 557.

² Abû ‘Abd Allâh Muḥammad b. Aḥmad b. Abî Bakr al-Qurṭubî, *al-Jâmi‘ li Aḥkâm al-Qur‘ân*, Vol. 2 (Kairo: Dâr al-Ḥadîth, 2002), 238.

³ ‘Alâ’ al-Dîn al-Khâzin, *Lubab al-Ta‘wîl fî Ma‘ânî al-Tanzîl*, Vol. 1 (t.t.: Dâr al-Fikr, t.th.), 171; dan Muḥammad al-Tâhir b. ‘Āshûr, *al-Taḥrîr wa al-Tamwîr*, Vol. 3, dan Vol. 5 (Tunis: Dâr Suḥnûn li al-Nashr wa al-Tawzî‘, t.th.), 27.

⁴ al-Alûsî, *Rûḥ al-Ma‘ânî*, Vol. 2, 19.

perempuan menjawab, “saya sudah uzur-tua di mana kematian telah dekat” (*anâ ‘ajûz kabîrah wa al-manw qarîb*). Kemudian ‘Umar berkata, “Ya Allah saksikanlah”. Kemudian ‘Umar membaca “lâ ikrâh fî al-dîn”.⁵

Menelusuri argumen para ulama itu cukup menarik. Bagaimana mereka bisa memunculkan kesimpulan berbeda? Bagaimana meletakkan beragam penafsiran tersebut dalam konteks sekarang terutama dalam konteks Indonesia yang plural? Adakah perbedaan warna penafsiran antara ulama klasik dan ulama kontemporer, ulama konservatif⁶ dan ulama progresif?⁷ Namun, sebelum itu, penting kiranya dikemukakan perihal sebab turun (*sabab al-nuzûl*) ayat tersebut. Dengan begitu akan segera disadari bahwa betapa beragamnya tafsir terhadap al-Qur’ân; satu ayat ditafsirkan secara berbeda-beda oleh para ulama.

Ruang Historis Ayat *Lâ Ikrâh fî al-Dîn*

Para ulama berkata bahwa mengetahui *sabab al-nuzûl* akan membantu seseorang untuk menemukan makna sebuah ayat dalam al-Qur’ân. Ibn Taymîyah dan al-Wâhidî bersepakat bahwa tidak mungkin seseorang mengetahui tafsir sebuah ayat tanpa mengetahui kisah dan sebab turunnya.⁸ Dalam kaitan itu, penting diketahui perihal sebab

⁵ al-Qurṭubî, *al-Jâmi‘*, Vol. 2, 238-239.

⁶ Dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (KBBI), konservatif diartikan kolot, bersifat mempertahankan keadaan, kebiasaan, dan tradisi yang berlaku. Lihat Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan, dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1996), 520. Dalam konteks sekarang, ulama konservatif identik dengan ulama yang hanya memelihara pendapat ulama terdahulu (*al-muhâfazah ‘alâ al-qadîm al-ṣâlîl*), dan tidak berani menciptakan pendapat baru (*al-akhdh bi al-jadîd al-aṣlah*). Dengan perkataan lain, orientasi dan proyeksi ulama konservatif adalah ke masa lalu bukan ke masa depan.

⁷ Dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (KBBI), progresif diartikan dengan ke arah kemajuan, berhaluan ke arah perbaikan keadaan sekarang. Lihat Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan, dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, 790. Dengan demikian, ulama progresif bisa diartikan sebagai ulama yang punya orientasi dan proyeksi pemikiran ke masa depan bukan ke masa lalu seperti kecenderungan ulama konservatif. Nurcholish Madjid pernah menggunakan istilah “idea of progress” untuk menunjuk pada nilai-nilai kemajuan Islam. Lihat Nurcholish Madjid, *Islam, Kemandirian, dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 2008), 234.

⁸ Jalâl al-Dîn al-Suyûfî, *al-Itqân fî ‘Ulûm al-Qur’ân*, Vol. 1 (Kairo: Dâr al-Fikr, t.th.), 29. Tidak seluruh ayat dalam al-Qur’ân turun dengan *sabab al-nuzûl* yang spesifik. Namun, bisa dipastikan bahwa seluruh ayat dalam al-Qur’ân turun dalam konteks

yang melatari kehadiran ayat tersebut. Jika ditelusuri, ada beragam kisah yang menjadi *sabab al-nuzûl* ayat tersebut.⁹

Pertama, diriwayatkan Abû Dâwud dari Ibn ‘Abbâs yang berkata bahwa ayat ini turun dalam kasus orang-orang Anshâr. Alkisah, terdapat seorang perempuan tidak punya anak berjanji pada dirinya bahwa sekiranya ia memiliki anak, maka si anak akan dijadikannya sebagai Yahudi. Maka turunlah ayat yang melarang pemaksaan tersebut. Bahkan, ketika orang-orang Yahudi Bani Nadhîr keluar dari Madinah, orang-orang Islam mengkhawatirkan sanak saudara mereka yang ikut pergi bersama orang-orang Yahudi tersebut. “Wahai Rasulullah, bukankah anak-anak kami dan saudara-saudara kami masih hidup bersama orang Yahudi Bani Nadhîr?”, kata mereka. Maka turunlah ayat *lâ ikrâh fî al-dîn*. Rasulullah berkata, “saudara dan sahabat kalian telah diberi pilihan; bersama kalian (Islam) atau bersama mereka (Yahudi)”.¹⁰

Kedua, al-Suddî berkata bahwa ayat *lâ ikrâh fî al-dîn* turun dalam kasus seorang laki-laki bernama Abû Ḥusayn yang memiliki dua orang anak. Alkisah, beberapa pedagang Syam (sekarang Suriah) datang ke Madinah dengan membawa minyak. Ketika hendak keluar Madinah, mereka didatangi dua anak Abû Ḥusayn tersebut. Lalu para pedagang itu mengajak dua anak tersebut masuk Kristen. Terpengaruh dengan ajakan tersebut, dua anak tersebut masuk Kristen. Dua-duanya pun dibawa ke Syam. Atas peristiwa tersebut, Abû Ḥusayn mengadu ke Rasulullah dan berharap dua-duanya bisa dikembalikan ke Madinah. Dengan kasus ini, maka turunlah ayat *lâ ikrâh fî al-dîn*.¹¹ Ibn Jarîr al-Ṭabarî mengutip cerita berbeda dari Sa‘îd b. Jâbir, dari Ibn ‘Abbâs bahwa terdapat seorang laki-laki dari Bani Sâlim b. ‘Awf bernama Abû Ḥusayn. Ia beragama Islam, sementara dua anaknya beragama Kristen. Lalu Abû Ḥusayn bertanya pada Nabi, “bolehkan saya

masyarakat Arab secara umum. Itu sebabnya, banyak ayat al-Qur’ân yang hadir sebagai cerminan dari keadaan sosial-ekonomi-politik yang berkembang saat itu.

⁹ al-Qurtubî, *al-Jâmi‘*, Vol. 2, 239-240.

¹⁰ Ibn Jarîr al-Ṭabarî, *Jâmi‘ al-Bayân fî Ta’wîl al-Qur’ân*, Vol. 3 (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1999), 15. Bandingkan dengan Muḥammad Rashîd Riḍâ, *Tafsîr al-Qur’ân al-Ḥakîm*, Vol. 3 (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1999), 30-31; al-Alûsî, *Rûb al-Ma‘âni*, Vol. 2, 19-20; dan al-Khâzin, *Lubab al-Ta’wîl*, 171.

¹¹ Abû al-Qâsim Maḥmûd b. ‘Umar b. Aḥmad al-Zamakhsharî Jâr Allâh, *al-Kashshâf ‘an Ḥaqâ’iq al-Tanzîl wa ‘Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûb al-Ta’wîl*, Vol. 1 (Mesir: Dâr Miṣr, t.th.), 272.

memaksa keduanya (masuk Islam), sementara mereka berdua tidak memeluk suatu agama selain Kristen?”. Maka turunlah ayat *Lā ikrâh fî al-dîn*.¹²

Ketiga, pendapat lain mengatakan bahwa ayat tersebut turun untuk menegaskan bahwa orang-orang Ahli Kitab yang sudah dewasa tidak bisa dipaksa masuk Islam (*lam yujbar idhâ kânû kibâran*). Sedangkan orang-orang Ahli Kitab yang sudah ditahan, baik kecil maupun dewasa, maka boleh bagi mereka dipaksa masuk Islam (*fa innahum yujbarûn ‘alâ dîn al-Islâm*). Namun, tentang pendapat terakhir ini, al-Qurṭubî tidak menjelaskan nama-nama ulama yang berpendapat demikian. Sementara itu, Ibn Jarîr al-Ṭabarî mengutip pendapat Qatâdah bahwa orang Yahudi, Kristen, dan Majusi tidak bisa dipaksa masuk Islam sekiranya mereka membayar pajak pada negara Islam.¹³

Terkait dengan sebab turun ayat ini, al-Ṭabarî berkata, terdapat kecenderungan di Madinah saat itu di mana para orang tua diperbolehkan memaksa anak-anak mereka untuk mengikuti agama orang tua. Jika orang tua beragama Yahudi, maka anak di-Yahudi-kan. Begitu juga, sekiranya orang tua beragama Kristen, maka anak di-Kristen-kan. Tradisi ini berjalan hingga Islam datang; mereka juga memaksa anak-anak mereka memeluk Islam. Maka, turunlah ayat *lā ikrâh fî al-dîn* yang menentang praktik pemaksaan tersebut. Melalui ayat ini, anak-anak diberi pilihan bebas untuk masuk ke dalam Islam tanpa paksaan (*falamma jâ’a al-Islâm arâdu ikrâbahum ‘alayh, fa nahâbum Allâh ‘an dhâlik ḥattâ yakûn hum yakhtârûn al-dukhûl fî al-Islâm*).¹⁴

Dari beragam versi *sabab al-nuzûl* tersebut, ada benang merah yang mempertautkan bahwa berdasarkan ayat tersebut segala bentuk pemaksaan untuk masuk suatu agama tidak bisa dibenarkan, baik dari Islam ke Yahudi-Nashrani maupun dari Yahudi-Nashrani ke dalam Islam. Begitu tegasnya larangan pemaksaan agama itu hingga seorang ibu yang melahirkan pun tidak diperbolehkan memaksa anaknya untuk memeluk agama seperti agama orang tuanya. Konsisten dengan *sabab al-nuzûl* itu, pemaksaan dalam konteks yang bagaimanapun tidak bisa dibenarkan.

¹² al-Ṭabarî, *Jâmi’ al-Bayân*, 16; al-Bayḍâwî, *Anwâr al-Tanzîl*, Vol. 1, 557; dan Muḥammad ‘Abd al-Mun‘im al-Jamâl, *al-Tafsîr al-Farîd li al-Qur’ân al-Majîd* (Kairo: Majma‘ al-Buḥûth al-Islâmîyah, 1970), 256-257.

¹³ al-Ṭabarî, *Jâmi’ al-Bayân*, Vol. 3, 18.

¹⁴ Ibid., 15.

Dengan mengetahui *sabab al-nuzûl* tersebut, jelas bahwa pemaksaan dalam agama tidak dapat dibenarkan. Ibrâhîm al-Hafnawî menegaskan bahwa kebebasan beragama merupakan prinsip dasar ajaran Islam, sehingga tidak ditemukan satu ayat pun dalam al-Qur'ân atau sebuah ḥadîth yang bertentangan dengan prinsip dasar ajaran ini.¹⁵ Pendapat senada dikemukakan Muḥammad Râshid Riḍâ dalam *Tafsir al-Qur'ân al-Hakim*. Karena keimanan merupakan pondasi agama yang esensinya adalah ketundukan diri, maka—menurut Riḍâ—ia tidak bisa dijalankan dengan pemaksaan. Dengan ini bisa dikatakan, beriman bukan merupakan keharusan atau kewajiban sehingga perlu dipaksakan dari luar.¹⁶ Beriman merupakan pilihan, kesadaran dan ketundukan subjektif manusia atas ajaran-ajaran Allah. Jika demikian *sabab al-nuzûl* ayat tersebut, maka pertanyaan berikutnya; bagaimana ulama menafsirkan ayat tersebut?

Tafsir Ulama Konservatif terhadap Ayat *Lâ Ikrâh fî al-Dîn*

Dari sudut gramatika bahasa Arab tampak bahwa kata “la” dalam ayat di atas termasuk “la linafy al-jins”, yang berarti menafikan seluruh jenis paksaan dalam soal agama. Ayat ini juga dikemukakan dengan *lafẓ ‘âm* (kata yang umum). *Dalâlah lafẓ ‘âm*, menurut uṣûl fiqh Ḥanafiyah, adalah *qaṭ’î* (jelas-tegas) sehingga tidak mungkin di-*takehsyîs* (dibatasi pengertiannya), apalagi di-*naskh* (dibatalkan) dengan dalil yang *ẓannî* (tidak jelas maknanya).¹⁷ Sementara al-Ṭabâtabâ’î dalam *al-Mizân fî Tafsir al-Qur'ân* berpendapat, ayat itu tidak mungkin di-*naskh* tanpa me-*naskh* alasan hukumnya (*illat al-ḥukm*). *Illat* hukum itu tertera secara eksplisit dalam kalimat berikutnya yang menyatakan, antara *al-rushd* (kebenaran) dan *al-ghayy* (kesesatan) sudah jelas.

Pertanyaannya, apa yang dimaksud dengan *al-rushd* dan *al-ghayy* tersebut? Sebelum menjawab pertanyaan itu, al-Bayḍâwî (w. 791) dalam *Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta’wîl* memulai pembahasannya dengan mendefinisikan apa itu pemaksaan (*al-ikrâh*)? Al-Bayḍâwî berpendapat bahwa pemaksaan itu adalah menyuruh orang lain untuk melakukan suatu tindakan seperti yang kita kehendaki. Selanjutnya al-Bayḍâwî berkata, *al-rushd* adalah keimanan, sedangkan *al-ghayy* itu adalah kekufuran. Menurutnya, sudah sudah jelas perbedaan antara

¹⁵ al-Qurṭubî, *al-Jâmi’ li Ahkâm*, Vol. 2, 240.

¹⁶ Riḍhâ, *Tafsir al-Qur'ân*, Vol. 3, 31; dan Abd Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama* (Depok: KataKita, 2009), 222.

¹⁷ *Ibid.*, 218.

iman dan kafir. Jika keimanan itu adalah *rushd* yang membawa seseorang pada kebahagiaan abadi (*al-sa'âdah al-abadîyah*), sedangkan kekufuran adalah *ghayy* yang mengantarkan seseorang pada kecelakaan abadi. Baginya, orang berakal yang telah mengetahui perbedaan itu akan mendekat pada keimanan demi tercapainya kebahagiaan-keselamatan sehingga tidak perlu pemaksaan (*lam yahtâj ilâ al-ikrâh wa al-ijâ'*).

Dengan demikian, menurut al-Bayḍâwî, ayat *lâ ikrâh fî al-dîn* ini adalah kalimat berita yang harus dimaknai sebagai kalimat tuntutan,¹⁸ yaitu tuntutan meninggalkan pemaksaan dalam urusan agama. Jika dieksplisitkan, menurut al-Bayḍâwî, ayat tersebut akan berbunyi demikian, *la takrahû fî al-dîn* (jangan lakukan pemaksaan dalam soal agama). Alkazruni berasumsi bahwa larangan pemaksaan itu berarti, tidak pantas seseorang untuk dipaksa masuk ke dalam suatu agama (Islam), karena demikian jelasnya dalil-dalil *qat'î* tentang itu. Ayat yang melarang pemaksaan dalam soal agama ini, menurutnya, paralel dengan larangan memaksa anak gadis sebagai pelacur—sebagaimana ditegaskan dalam ayat al-Qur'ân (QS. al-Nûr [24]: 32), *wa lâ takrahû fatayâtikum 'alâ al-bighâ' in aradna taḥaṣṣunan li tabtaghû 'arad al-hayât al-dunyâ* (dan janganlah kalian paksa hamba sahaya perempuan kalian untuk melakukan pelacuran sedang mereka menginginkan kesucian karena kalian sedang hendak mencari keuntungan kehidupan dunia).¹⁹

Lebih lanjut, al-Alûsî mengutip pendapat para mufassir tentang *ṭaghûṭ*. Ada yang berkata bahwa *ṭaghûṭ* adalah setan. Pendapat ini dikemukakan 'Umar b. Khaṭṭâb, al-Ḥasan b. 'Alî. Sedangkan Mujâhid, Qatâdah, Sa'îd b. Jubayr dan Ikrimah mengartikan *ṭaghûṭ* dengan *kâbin* (dukun). Abû al-'Alîyah mengartikannya dengan penyihir. Mâlik b. Anas, memaknainya pada semua hal yang disembah selain Allah (*kull mâ 'ubid min dîn Allâh*).²⁰ Ibn 'Âshûr mengartikan *ṭaghûṭ* dengan patung (*al-anṭhân wa al-aṣnâm*).²¹ Al-Ṭabâṭabâ'î menyebutkan bahwa *ṭaghûṭ* itu

¹⁸ Dalam uṣûl al-fiqh dikenal dua jenis tuntutan, yaitu tuntutan untuk mengerjakan (*ṭalab al-fî'*), dan tuntutan untuk meninggalkan (*ṭalab al-tark*). Sekiranya tuntutan mengerjakan yang bersifat tegas disebut wajib, maka tuntutan mengerjakan yang tidak tegas disebut *mandûb* (sunnah). Begitu juga, jika tuntutan meninggalkan yang bersifat tegas disebut haram, maka tuntutan mengerjakan yang bersifat tidak tegas disebut makruh.

¹⁹ al-Bayḍâwî, *Anwâr al-Tanzîl*, Vol. 1, 557.

²⁰ al-Alûsî, *Rûḥ al-Ma'ânî*, Vol. 2, 20.

²¹ 'Âshûr, *al-Taḥrîr*, Vol. 3, dan Vol. 5, 28.

bisa berupa patung, setan, jin, para pemimpin yang sesat, atau orang-orang yang diikuti padahal Allah tidak rela orang itu diikuti.²² Sementara *al-‘urwah al-wuthqâ* diartikan al-Khâzin (w. 725 H.) sebagai *dîn al-Islâm* (agama Islam) yang kukuh yang dibawa Nabi Muhammad. Al-Khâzin berkata bahwa *al-mutamassik bi al-dîn al-ṣahîb al-ladhî huwa dîn al-Islâm ka al-mutamassik bi al-shay’ al-wâthiq al-ladhî lâ yumkin kasrub wa la inqitâ‘uh* (orang yang memeluk agama yang benar yang notabene adalah agama Islam seperti memegang sesuatu yang kokoh yang tidak mungkin goyah dan terputus).²³

Fakhr al-Dîn al-Râzî berkata, dengan bukti dan dalil-dalil yang ada, begitu jelas perbedaan antara *al-rushd* dan *al-ghayy*, sehingga ayat itu akan berjalan sesuai dengan pengertian lahirnya, yaitu tidak adanya paksaan dalam soal agama. (*fa kâna al-murâd annahû ḥaṣalat al-baynûnah bayn al-rushd wa al-ghayy bi sabab quwwat al-dalâ’il wa ta’kîd al-barâhin, wa ‘alâ bâdha kâna al-lafẓ majra ‘alâ ṣâbir*).²⁴ Lalu al-Râzî mengutip pendapat Abû Muslim dan al-Qaffâl yang berpendapat, ayat ini hendak menegaskan bahwa keberimanan harus didasarkan pada suatu pilihan sadar (*al-tamkîn wa al-ikhtiyâr*) dan bukan pada suatu tekanan (*al-ijbâr wa al-qaṣr*).²⁵ Menurut Muhammad Nawawi al-Jawi dalam bukunya, *Marah Labidz*, ayat ini berarti bahwa pemaksaan untuk masuk dalam suatu agama tidak dibenarkan.²⁶

Menurut al-Zamakhsharî, melalui ayat tersebut Allah hendak menegaskan bahwa soal keimanan tidak bisa dijalankan dengan paksaan, tapi dengan pilihan sadar yang bersangkutan. Ayat ini, menurut al-Zamakhsharî, satu pengertian dengan ayat lain yang menunjukkan ketidakmauan Allah untuk mengimankan seluruh manusia. Ayat itu tertuang dalam QS. Yunus [10]: 99 yang berbunyi, “*wa law shâ’a rabbuk la’âman man fi al-arḍ kulluhum jamî‘â, afa anta tukrih al-nâs ḥattâ yakûn mu’minîn*” (jikalau Tuhanmu menghendaki, tentu akan beriman semua orang yang ada di bumi seluruhnya. Maka apakah kamu hendak memaksa manusia supaya mereka menjadi

²² Muḥammad Ḥusayn al-Ṭabâṭabâ‘î, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qur’ân*, Vol. 2 (Beirut: Mu’assasat al-‘Âlamî li al-Maṭbû‘ât, 1991), 348. Bandingkan dengan al-Khâzin, *Lubab al-Ta’wîl*, 171.

²³ al-Khâzin, *Lubab al-Ta’wîl*, 171.

²⁴ Fakhr al-Dîn al-Râzî, *Mafâtiḥ al-Ghayb*, Vol. 4, dan Vol. 7 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1995), 17.

²⁵ Ibid., 16. Bandingkan dengan Ghazali, *Argumen Pluralisme*, 217.

²⁶ Muhammad Nawawi al-Jawi, *Marah Labidz*, Vol. 1 (Indonesia: Dâr Iḥyâ’ al-Kutub al-‘Arabîyah, t.th.), 74. Bandingkan dengan Ghazali, *Argumen Pluralisme*, 217.

orang-orang beriman semuanya. Tidak seorang pun akan beriman kecuali dengan izin Allah).²⁷

Sementara itu, Ibn Kathîr mengutip pandangan ulama yang menyatakan bahwa ayat tersebut sudah di-*naskh* ayat perang (*ayat al-qitâl*). Menurutnya, seluruh manusia wajib diseru masuk agama Islam. Sekiranya mereka tidak mau masuk Islam dan tidak mau membayar retribusi (*jiyyah*), mereka wajib diperangi. Lalu Ibn Kathîr mengutip pandangan para ulama mengenai “al-‘urwah al-wuthqâ”. Bagi Mujahid, *al-‘urwah al-wuthqâ* itu adalah iman. Sedangkan bagi al-Suddî, *al-‘urwah al-wuthqâ* (tali yang kuat) itu adalah Islam. Jika menurut Sa‘ûd b. Jubayr dan al-Dahhâk, *al-‘urwah al-wuthqâ* adalah kalimat *lâ ilâh illâ Allâh*, maka menurut Anas b. Mâlik, *al-‘urwah al-wuthqâ* adalah al-Qur’ân itu sendiri. Bahkan, Sâlim b. Abî al-Ja‘ad mengartikannya dengan cinta dan benci di jalan Allah (*al-hubb fî Allâh, al-bughd fî Allâh*). Terhadap tafsir-tafsir itu, Ibn Kathîr membenarkan semuanya.²⁸ Penjelasan ini menunjukkan pandangan eksklusif Ibn Kathîr.

Berbeda dengan Ibn Kathîr, Muḥammad Râshid Riḍâ menegaskan, ayat tersebut bisa dipakai untuk menolak orang yang berkata bahwa Islam pro-kekerasan, tegak dengan pedang dan peperangan. Tidak sedikit orang, demikian Riḍâ, yang berkata barangsiapa menerima Islam akan selamat, dan barangsiapa menolaknya, maka pedang akan berjalan padanya. Jika pandangan itu benar, maka—menurut Riḍâ—mengapa dalam periode Makkah, pedang tidak dijadikan sebagai alat pemaksa; mengapa tidak ada perintah perlawanan ketika umat Islam difitnah dan disiksa selama periode Makkah; mengapa Nabi dan umat Islam disuruh berhijrah ketimbang melawan orang musyrik Makkah? Apakah mereka akan berkata, demikian Riḍâ, bahwa pemaksaan agama baru berjalan di Madinah ketika Islam sudah mereguk kekuasaan? Mengapa dalam periode Madinah orang tua dilarang memaksa anaknya untuk masuk ke dalam Islam.²⁹ Pertanyaan-pertanyaan ini diajukan Riḍâ untuk menyangkal kecenderungan menjadikan al-Qur’ân sebagai poros kekerasan dan pemaksaan.

Al-Ṭabâṭabâ‘î berargumen bahwa soal agama adalah soal keyakinan yang bersemayam dalam hati seseorang. Dengan demikian, keimanan tidak bisa hidup dalam hati yang dipaksakan. Ia pun

²⁷ al-Zamakhsharî, *al-Kashshâf*, 271.

²⁸ Ibn Kathîr, *Tafsîr al-Qur’ân al-Azîm*, Vol. 1 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1999), 354-355.

²⁹ Riḍâ, *Tafsîr al-Qur’ân*, Vol. 3, 31.

menegaskan bahwa ayat ini merupaksan (salah satu) bukti bahwa Islam tidak dibangun dengan pedang dan darah; Islam tidak dideklarasikan dengan paksaan. Dengan ayat ini, ia menolak anggapan sebagian orang bahwa Islam adalah agama pedang (*inna al-Islâm dîn al-sayf*) dengan bertumpu pada ayat jihad. Ayat perang, demikian al-Ṭabâṭabâ'î, bukan untuk menyebarkan Islam dengan kekuatan dan pemaksaan (*baṣṭ al-dîn bi al-qunwâh wa al-ikrâh*), melainkan untuk menegakkan kebenaran dan membela ajaran tauhid.

Lebih lanjut al-Ṭabâṭabâ'î menegaskan bahwa ayat *lâ ikrâh fî al-dîn* tidak bisa dibatalkan ayat perang. Teks ayat *qad tabayyan al-rushd min al-ghayy* (bahwa sungguh sudah jelas antara petunjuk dan kesesatan) adalah alasan hukum yang berlaku abadi, sehingga tidak mungkin dibatalkan ayat pedang. Ia berkata, “inna al-nâsikh mâ lam yansakh ‘illat al-ḥukm lam yansakh nafs al-ḥukm” (ayat pembatal sekiranya tidak bisa membatalkan ‘illat hukum suatu ayat, maka ia tidak bisa membatalkan hukum dalam ayat itu). Di ujungnya, al-Ṭabâṭabâ'î menyimpulkan, ayat *lâ ikrâh fî al-dîn* harus tetap berlaku dalam kondisi apapun dan tidak boleh dihapuskan.³⁰

Jamâl al-Dîn al-Qâsimî dalam *Maḥâsin al-Ta'nîl* mengatakan, ayat ini hendak menegaskan bahwa seseorang tidak boleh dipaksa masuk Islam, karena kebenaran Islam sudah cukup jelas baik dalil-normatif maupun argumen rasionalnya (*lâ takrahû aḥadan ‘alâ al-dukhûl fî dîn al-Islâm fa innahû bayyin wâdiḥ jalîy dalâ'iluh wa barâhinuh*). Dengan demikian, ayat-ayat jihad tidak bisa dipakai untuk memaksa seseorang masuk Islam.³¹ Dari sini diketahui, al-Qâsimî tidak termasuk ulama yang berkata bahwa ayat *lâ ikrâh fî al-dîn* telah dihapus ayat perang.

Menurut Ibn ‘Ashûr, ayat *lâ ikrâh fî al-dîn* ini turun setelah terjadinya penaklukan kota Makkah, setelah orang-orang Arab berduyun-duyun masuk Islam dan setelah Ka'bah bersih dari simbol-simbol kemusyrikan. Setelah itu semua terjadi, Allah membatalkan peperangan atas dasar agama. Dengan perkataan lain, ayat *lâ ikrâh fî al-dîn* telah membatalkan ayat-ayat perang dalam al-Qur'ân. Dengan demikian, masuknya seseorang ke dalam Islam harus didasarkan pada pilihan bebas tanpa paksaan (*dûn jabr wa lâ ikrâh*).³² Lebih lanjut, Muḥammad ‘Abd al-Mun'im al-Jamâl berkata bahwa *lâ ikrâh fî al-dîn*

³⁰ al-Ṭabâṭabâ'î, *al-Miẓân*, Vol. 2, 347-348.

³¹ Jamâl al-Dîn al-Qâsimî, *Maḥâsin al-Ta'nîl*, Vol. 2 (Kairo: Dar al-Ḥadîth, 2003), 235-236.

³² ‘Ashûr, *al-Taḥrîr*, Vol. 3, Vol. 5, 25-26.

artinya *lâ ikrâh fî dukbûl al-Islâm wa lâ yuqbar al-nâs ‘alâ i’tinâqih* (tidak ada paksaan untuk masuk Islam dan manusia tidak boleh dipaksa untuk memeluk Islam).³³

Al-Sha‘rawî mengartikan ayat *lâ ikrâh fî al-dîn* ini dengan *anna Allâh lam yakrah kbalqah wa huwa kbâliqubum ‘alâ dîn* (Allah tidak memaksa makhluk yang diciptakan-Nya untuk memeluk suatu agama). Menurut al-Sha‘rawî, alasan tidak adanya paksaan dalam Islam itu karena sudah cukup jelas perbedaan antara jalan keselamatan (*tarîq al-najâh, al-rushd*) dan jalan kebinasaan (*tarîq al-halâk, al-ghayy*). Menurut al-Sha‘rawî, seorang rasul diutus untuk menyampaikan ajaran bukan untuk memaksakan ajaran. Namun, kata al-Sha‘rawî sekiranya seseorang telah menetapkan diri untuk masuk Islam, maka yang bersangkutan terikat untuk mengamalkan ajaran Islam. Tidak bisa orang Islam dengan alasan *lâ ikrâh fî al-dîn* tidak mengerjakan salat. Begitu seseorang menetapkan masuk Islam, demikian al-Sha‘rawî, maka ia terikat untuk mengamalkan ajaran Islam.³⁴

Mengikuti al-Sha‘rawî, M. Quraish Shihab berkata, jika seseorang telah memilih satu aqidah, aqidah Islam misalnya, maka dia terikat dengan segala tuntunan-Nya dan berkewajiban melaksanakan perintah-perintah-Nya. Dia terancam sanksi bila melanggarnya. Shihab menegaskan, seseorang tidak boleh berkata, “Allah telah memberi saya kebebasan untuk salat atau tidak, berzina atau nikah”. Sebab, demikian Shihab, bila seseorang telah menerima aqidah Islam, maka dia harus melaksanakan tuntunannya.³⁵ Dengan ini, Shihab mungkin hendak menegaskan bahwa kebebasan yang dimaksudkan dalam ayat *lâ ikrâh fî al-dîn* itu tidak mencakup kebebasan untuk melaksanakan dan tidak melaksanakan ajaran Islam bagi orang Islam. Dengan perkataan lain, begitu seseorang menetapkan dan memilih Islam sebagai agamanya, maka ia terikat dengan seluruh ketentuan dan ajaran Islam yang dibawa Nabi Muhammad.

Lebih dari al-Sha‘rawî dan Shihab, Sayyid Quṭb menegaskan bahwa ayat *lâ ikrâh fî al-dîn* adalah ayat yang mendukung tegaknya salah satu hak asasi manusia, yaitu hak bebas memilih suatu agama. Quṭb berkata, *inna hurriyat al-i’tiqâd hiya amwal huqûq al-insân al-latî*

³³ al-Jamâl, *al-Tafsîr al-Farîd*, 256.

³⁴ Muḥammad Mutawallî al-Sha‘rawî, *Tafsîr al-Sha‘rawî*, Vol. 2 (Mesir: Majma‘ al-Buḥûth al-Islâmîyah, 1991), 1126-1128.

³⁵ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Misbab: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur’an* (Jakarta: Lentera Hati, 2009), 668.

yathbut lab biba wasf insân (kebebasan berkeyakinan adalah bagian hak asasi manusia yang melekat pada setiap orang sejak awal). Menurut Qutb, ayat *lâ ikrâh fî al-dîn* ini menampik seluruh jenis pemaksaan (*nafy jins al-ikrâh*). Terlebih, urusan keyakinan adalah urusan penerimaan setelah mendapatkan penjelasan, bukan urusan intimidasi dan pemaksaan (*qadîyah iqtinâ' ba'd al-bayân wa al-idrâk wa laysat qadîyah ikrâh wa ghadab wa ijbâr*).³⁶

Wahbah al-Zuhaylî menegaskan, dalam sejarah Islam tidak ada sejarah pemaksaan. Tercatat dalam sejarah, demikian al-Zuhaylî, orang-orang masuk Islam karena pilihan sadar bukan pemaksaan. Ia berkata, “inna al-ikrâh fî al-dîn mamnû” (sesungguhnya pemaksaan dalam soal agama adalah terlarang).³⁷ Dengan ini, al-Zuhaylî hendak menegaskan bahwa pilihan seseorang untuk memeluk Islam harus berdasarkan pilihan sadar dan bukan karena paksaan dari luar.

Tidak hanya al-Zuhaylî yang berpendapat demikian, Hasbi ash-Shiddieq juga. Dengan merujuk pada sejumlah kitab tafsir, ash-Shiddieq berkata bahwa tidak boleh ada paksaan dan tindakan kekerasan untuk masuk ke dalam agama. Iman itu tunduk dan *kebuddû'* (patuh). Untuk mencapai hal itu, demikian ash-Shiddieq, tidak bisa dilakukan dengan paksaan dan tekanan, tetapi harus dengan alasan dan penjelasan yang bisa meyakinkan. Sebab, menurut ash-Shiddieq, telah jelas bahwa agama Islam membawa petunjuk dan kemenangan, sedangkan agama lain sesat dan menyimpang dari kebenaran.³⁸

Berbagai tafsir ayat *lâ ikrâh fî al-dîn* yang diajukan para mufassir di atas berujung pada kesimpulan bahwa menurut mereka tidak boleh ada paksaan bagi seseorang untuk masuk Islam. Sebab, keimanan dan keislaman yang dibangun di atas fondasi pemaksaan tidak akan berdiri kokoh sehingga mudah rapuh dan hancur. Itu sebabnya, berdasarkan *sabab al-nuzûl* ayat tersebut, orang tua pun tidak dibolehkan melakukan pemaksaan agar agama anak mengikuti agama orang tuanya. Tidak hanya orang tua, seorang kepala negara seperti Khalifah 'Umar b. al-Khaţţâb pun tidak diberi kewenangan untuk memaksa seseorang memeluk Islam. Sebagaimana Nabi Muhammad, para ulama hanya diberi kewenangan untuk menyampaikan kebenaran ajaran Islam bukan untuk memaksa orang lain untuk masuk Islam. Allah swt

³⁶ Sayyid Qutb, *Fî Zilâl al-Qur'ân*, Vol. 1 (Kairo: Dâr al-Shurûq, 2007), 291.

³⁷ Wahbah al-Zuhaylî, *al-Tafsîr al-Wasîf*, Vol. 1 (Beirut: Dâr al-Fikr, 2000), 148.

³⁸ Teungku Muhammad Hasbi ash-Shiddieq, *Tafsîr al-Qur'an al-Majid An-Nuur*, Vol. 1 (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2000), 450.

berfirman (QS. al-Ghâshiyah [88]: 21-22), “fa dhakkir innamâ anta mudhakkir, lasta ‘alayhim bi muṣaytir” (Maka berilah peringatan, karena sesungguhnya engkau (Muhammad) hanya pemberi peringatan. Engkau (Muhammad) bukanlah orang yang berkuasa atas mereka). Bahkan, di ayat lain Allah menegaskan, “Dan katakanlah Muhammad, “kebenaran itu datangnya dari Tuhanmu”. Barangsiapa menghendaki (beriman), maka berimanlah. Barangsiapa menghendaki kafir, maka kafirlah” (QS. al-Kahf [18]: 29).

Pandangan Ulama Progresif tentang Ayat *Lâ Ikrâh fî al-Dîn*

Penting dikemukakan bahwa dalam perkembangan dan dinamika masyarakat tidak sedikit orang yang memeluk Islam bukan karena pilihan sadar yang bersangkutan dan bukan juga karena paksaan dari luar melainkan karena bentukan lingkungan di mana ia tinggal dan dibesarkan. Dalam masyarakat tradisional, kepegangan seseorang atas suatu agama atau keyakinan biasanya akan sangat dipengaruhi oleh agama yang dianut orang tua yang bersangkutan. Jika orang tua beragama Islam biasanya mereka akan mendidik sang anak dengan tata cara dan ritual Islam, sehingga agama Islam akan terinternalisir dan terserap oleh sang anak tanpa proses pemaksaan. Di sini sang anak mula-mula menerima suatu agama secara *taken for granted* melalui proses-proses alamiah-kultural bukan proses akademik-intelektual.³⁹

Menganut agama yang “diwariskan” orang tua ini biasanya menimbulkan dua reaksi dari sang anak ketika ia sudah dewasa. *Pertama*, tidak cukup menerima penjelasan dari orang tua tentang agama itu, sang anak bisa juga hendak memperluas wawasan keagamaannya dengan membaca buku-buku paling otoritatif tentang tafsir atas agama itu. Bisa juga ia mendengar penjelasan dari para intelektual yang dikenal memiliki pengetahuan yang luas tentang seluk-beluk agama itu. Dari penjelajahan intelektual itu, ia yang pada mulanya menerima agama itu secara kultural kini bergerak menjadi penerimaan intelektual. Ia misalnya tidak mempersoalkan agama Islam yang dipilihkan orang tuanya. Ia tidak merasa perlu untuk konversi agama, tetapi yang relevan baginya sekarang adalah bagaimana

³⁹ Menarik membaca proses keberislaman Ulil Abshar Abdalla, pemikir liberal Islam Indonesia. Dalam buku *Menyegarkan Kembali Pemikiran Islam*, Ulil menuturkan proses penerimaannya terhadap Islam yang semula bersifat kultural kemudian berubah seiring waktu dengan penerimaan intelektual. Lihat Ulil Abshar Abdalla, *Menyegarkan Kembali Pemikiran Islam: Bunga Rampai Surat-surat Tersiar* (Jakarta: Nalar, 2007), 163-166.

memahami Islam sesuai dengan kebutuhan spiritualitas dirinya sekarang. Dalam reaksi pertama ini, tidak ada problem teologis yang perlu ditanggulangi, karena sang anak tetap dengan agama lamanya. *Kedua*, ketika menginjak dewasa tidak sedikit anak merasa tidak cocok dengan “agama warisan” orang tuanya, sehingga yang bersangkutan menginginkan untuk pindah ke agama lain, tidak terkecuali pindah misalnya dari agama Islam ke agama Kristen. Dengan perkataan lain, agama yang “dipilihkan” orang tua ketika periode anak-anak dirasa tidak relevan dan belum sanggup memberikan efek kebahagiaan ketika fase dewasa. Karena itu, ia memutuskan untuk hijrah ke agama lain atau bahkan tidak beragama sama sekali. Fenomena ini banyak terjadi terutama di lingkungan masyarakat kota, di mana orang tua memberikan kebebasan penuh kepada anak, termasuk kebebasan untuk memilih atau keluar dari suatu agama.

Dalam konteks itu, pertanyaan yang muncul adalah jika al-Qur’ân membebaskan seseorang untuk masuk Islam, maka apakah juga al-Qur’ân membebaskan seseorang untuk keluar dari Islam. Jika memperhatikan penjelasan-penjelasan para mufassir di atas, tidak satu pun dari mereka yang menarik pengertian ayat ini pada kebebasan seseorang untuk keluar dari Islam. Mereka sepakat tentang kebebasan seseorang untuk masuk Islam, tapi tidak untuk keluar dari Islam. Pandangan ini bisa dipahami, karena dalam kasus keluar dari Islam, ulama tidak bertumpu pada ayat tersebut, melainkan pada ḥadīth yang berbunyi, “man baddal dīnah fa uqtulūh” (barangsiapa yang pindah agama, maka bunuhlah). Akram Riḍā dalam *al-Riddah wa al-Ḥurrīyah al-Dīniyah* mengatakan bahwa ḥadīth ini tercantum di sejumlah buku-buku ḥadīth, seperti *Sahīḥ al-Bukhārī*, *Sunan al-Turmudhī*, *Sunan al-Nasā’ī*, *Sunan Abī Dāwūd*, *Sunan Ibn Mājah*, *Musnad al-Imām Aḥmad*, dan *Muwatta’* al-Imam Mālik⁴⁰. Ini menunjukkan bahwa ḥadīth itu ada dan tidak terbantah. Ḥadīth ini rupanya menjadi “sandungan” utama para penggerak ide kebebasan beragama.

Lalu, bagaimana meletakkan ḥadīth “man baddal dīnah fa uqtulūh” dalam bingkai ayat “lā ikrāh fī al-dīn”. Dalam elaborasi Jawdat Sa’id, ia membahas soal pengertian *al-rushd* dan *al-ghayy*. Menurut Sa’id, yang dimaksud dengan pemaksaan (*al-ikrāh*) adalah *al-ghayy* dan ini adalah jalan salah (*al-ṭarīq al-kebāṭi*). Sedangkan yang dimaksud dengan tanpa paksaan (*al-lā ikrāh*) adalah *al-rushd* dan ini

⁴⁰ Akram Riḍā, *al-Riddah wa al-Ḥurrīyah al-Dīniyah* (t.t.: Dār al-Wafā, 2006), 1-41.

adalah jalan benar (*al-tarîq al-sabîh*). Pengertian ayat itu adalah “tidak ada paksaan dalam agama. Sungguh sudah jelas (perbedaan) antara tanpa paksaan dan pemaksaan”. Berbeda dengan kebanyakan para mufassir, Sa’id menafsir kata “tâghûl” dalam lanjutan ayat itu sebagai orang yang memaksakan pemikiran dan keyakinannya kepada orang lain, dan membunuh orang yang berbeda keyakinan dengan dirinya.⁴¹

Perihal ayat tersebut, Sa’id mengemukakan pandangannya. *Pertama*, ayat itu memberi jaminan kepada orang lain untuk tidak mendapatkan paksaan dari seseorang. Ayat itu memberi jaminan agar seseorang tidak dipaksa orang lain tentang sesuatu hal, termasuk urusan agama. Orang tua saja tidak diperkenankan memaksa sang anak untuk masuk pada agama orang tua, apalagi orang lain. Ayat ini merupakan teks fondasi atau dasar penyikapan Islam terhadap jaminan kebebasan beragama. Sa’id menyebut *lâ ikrâh fî al-dîn* sebagai *âyat kabîrah jiddan* (ayat universal). Apalagi, menurut Sa’id, ayat itu dinyatakan persis setelah ayat kursi yang dianggap sebagai salah satu ayat paling utama. Jika ayat kursi mengandung ajaran penyucian Allah, maka ayat tersebut mengandung penghormatan kepada manusia, yang salah satunya adalah menjamin hak kebebasan beragama.⁴² *Kedua*, ayat itu bisa dipahami sebagai kalimat perintah (*kalâm inshâ’î*) dan sebagai kalimat informatif (*kalâm ikhbârî*). Sebagai kalimat perintah, ia menyuruh seseorang untuk tidak melakukan pemaksaan kepada orang lain. Sebagai *kalâm ikhbârî*, ayat itu memberitahukan bahwa seseorang yang dipaksa masuk pada suatu agama sementara hatinya menolak, maka orang itu tidak bisa dikatakan telah memeluk agama itu. Ini karena agama ada di dalam kemantapan hati, bukan dalam ungkapan lisan. *Ketiga*, ayat itu turun untuk melarang pemaksaan dalam soal agama. Satu tarikan nafas dengan itu, ayat ini dengan sendirinya melarang membunuh orang yang pindah agama (*murtad*). Inilah kutipan pendapat Sa’id, “saya berpendapat bahwa ayat ini merupakan teks yang akurat yang mengharamkan pembunuhan orang murtad. Pendapat yang menyatakan bahwa orang murtad harus dibunuh memang cukup populer. Tapi, tidak berarti pendapat yang populer itu benar. Popularitas tidak menjadi rujukan hukum. Kekeliruan ini bermula dari *ḥadîth man baddal dînah fa uqtulûh*. Jika saya mengambil

⁴¹ Jawdat Sa’id, *Lâ Ikrâh fî al-Dîn: Dirâsât wa Abḥâth fî al-Fîkr al-Islâmî* (Damaskus: Markaz al-‘Ilm wa al-Salâm li al-Dirâsât wa al-Nashr, 1997), 25-26; dan Ghazali, *Argumen Pluralisme*, 218.

⁴² Sa’id, *Lâ Ikrâh*, 13.

satu pendapat bahwa ḥadīth tidak bisa me-*naskh* al-Qur’ân, maka jelas dalam al-Qur’ân tidak ditemukan hukum bunuh bagi orang murtad. Dengan demikian, orang murtad tidak boleh dibunuh. Tambahan pula, ḥadīth itu tidak jelas sebab kehadiran (*sabab al-wurūd*)-nya. Maka kelirulah, orang yang membunuh orang lain yang berkata bahwa orang murtad tidak dibunuh”.⁴³

Paralel dengan pendapat Sa’id adalah pendapat Jamâl al-Bannâ. Dalam buku *Tafnîd Da’wâ Hadd al-Riddah*⁴⁴ yang khusus bicara soal hukum murtad, Jamâl al-Bannâ dengan merujuk pada sejumlah ayat dalam al-Qur’ân berkata bahwa [1]. Soal iman dan kufr merupakan soal pribadi (*qaḍîyah shakhsîyah*) yang tidak boleh diintervensi. Allah memberi kebebasan kepada manusia untuk memilih antara beriman dan kafir. Ayat *lâ ikrâh fî al-dîn* tidak di-*mansûk*-kan oleh ayat perang. Ayat itu, demikian al-Bannâ, untuk menghapus semua praktik pemaksaan termasuk memaksa orang-orang Yahudi dan Nashrani masuk Islam; [2]. Hidayah itu dari Allah, dan akan berjalan sesuai dengan kehendak Allah; [3]. Setiap nabi datang dengan membawa kabar gembira dan peringatan bukan kecaman dan pemaksaan; [4]. Perbedaan-perbedaan aqidah yang terjadi di kalangan manusia merupakan salah satu kehendak Allah; dan [5]. Tidak ada sanksi hukum duniawi bagi orang murtad.

Untuk mengukuhkan argumennya tersebut al-Bannâ menunjukkan sejumlah bukti. Alkisah, pada zaman Rasulullah ada 12 orang murtad (keluar dari Islam), di antaranya al-Ḥârith b. Suwayd al-Anṣârî. Mereka kemudian pindah dari Madinah ke Makkah. Rasulullah tidak menghukum bunuh mereka itu. Nabi hanya bersabda bahwa barangsiapa mencari agama selain Islam, maka ia tidak akan diterima dan di akhirat termasuk orang-orang yang merugi (*wa man yabtaghî ghayr al-Islâm dînâ fa lan yuqbal minh wa huwa fî al-âkhirah min al-khâsirîn*). Al-Bannâ juga menambahkan kisah ‘Abd Allâh b. Jaḥsh yang keluar dari Islam, lalu pindah ke Habasyah dan masuk Kristen. Terhadap kasus Ibn Jaḥsh ini, Rasulullah tidak menyuruh para sahabat untuk membunuhnya dan tidak juga meminta raja Najasyi untuk menyerahkan Ibn Jaḥsh ke pangkuan umat Islam untuk dieksekusi mati. Menurut al-Bannâ, ini menunjukkan bahwa Rasulullah tidak menetapkan sanksi hukum duniawi bagi orang murtad. Tidak ada

⁴³ Ibid., 26 dan 36-39; dan Ghazali, *Argumen Pluralisme*, 219.

⁴⁴ Jamâl al-Bannâ, *Tafnîd Da’wâ Hadd al-Riddah* (Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 2006), 9.

orang murtad yang dibunuh pada zaman Nabi. Pembunuhan terhadap orang murtad baru terjadi setelah Rasulullah tidak ada, meninggalkan dunia.

Tidak hanya Jawdat Sa'îd dan Jamâl al-Bannâ yang berpendapat demikian. Nurcholish Madjid (Cak Nur) juga mengajukan keberatan yang sama sekiranya hukum bunuh bagi orang murtad diterapkan. Bagi Cak Nur, hukum bunuh bagi murtad itu merupakan produk fiqh yang tidak absolut. Fiqh murtad itu, demikian Cak Nur, lahir dalam konteks ketika periode awal Islam mewajibkan seluruh umat Islam menjadi anggota militer. Saat itu, keluar dari Islam dianggap sebagai tindakan disersi yang bisa dihukum bunuh. Cak Nur menambahkan bahwa fiqh murtad itu muncul jauh sebelum dikenal konsep negara bangsa (*nation state*). Artinya, dalam konteks modern sekarang, fiqh murtad itu perlu diperbarui. Bagi Cak Nur, ḥadîth “man baddal dînah fa uqtulûh” bertentangan dengan visi dasar al-Qur’ân yang mendukung kebebasan beragama dan Hak Asasi Manusia. Tidak ada ayat tegas yang memberi *license to kill* terhadap orang murtad.⁴⁵ Dengan tegas Cak Nur mengatakan:

Pernah saya lontarkan bahwa salah satu poin dalam deklarasi (HAM) itu adalah kebebasan beragama, termasuk kebebasan pindah agama. Itu merupakan anjuran dan toleransi untuk murtad. *Pertama*, itu normatif. Tapi, yang lebih penting, normatif fiqh yang historis, yaitu bahwa hukuman atas orang murtad itu dibunuh adalah hukum fiqh. Tidak ada di dalam al-Qur’ân. Yang ada di al-Qur’ân, hukumannya hanya dikutuk di akhirat saja.⁴⁶

Berbekal ayat *lâ ikrâh fî al-dîn*, Cak Nur mengatakan bahwa tidak dibolehkannya memaksakan suatu agama kepada seseorang karena setiap manusia dianggap telah mampu dan harus diberi kebebasan untuk membedakan dan memilih sendiri mana yang benar dan mana yang salah. Manusia, demikian Cak Nur, dianggap telah dewasa sehingga dapat menentukan sendiri jalan hidupnya yang benar, dan tidak perlu lagi dipaksa-paksa seperti orang belum dewasa.⁴⁷ Di sinilah Cak Nur hendak menempatkan manusia sebagai makhluk otonom yang bebas menentukan dan memilih agama yang diyakininya.

⁴⁵ Mohammad Monib, dan Islah Bahrawi, *Islam, dan Hak Asasi Manusia dalam Pandangan Nurcholish Madjid* (Jakarta: Kompas-Gramedia, 2011), 192.

⁴⁶ Ibid., 192. Bandingkan dengan Nurcholish Madjid, *Demi Islam, Demi Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1999), 273.

⁴⁷ Nurcholish Madjid, *Pintu-pintu Menuju Tuhan* (Jakarta: Paramadina, 1995), 218.

Satu tarikan nafas dengan Cak Nur, Abdurrahman Wahid (Gus Dur) menyatakan kegetirannya sekiranya hukum bunuh diterapkan bagi orang Islam yang pindah agama. Gus Dur mengajukan pertanyaan, kalau fiqh murtad itu diberlakukan, maka lebih dari 20 juta jiwa manusia Indonesia yang berpindah agama dari Islam ke Kristen sejak tahun 1965 harus dihukum mati. Dapatkah hal itu dilakukan? Menurut Gus Dur, itulah pertanyaan yang tidak ada jawabnya. Sebab, demikian Gus Dur, jika itu terjadi, maka itulah kenyataan yang demikian besar mengguncang perasaan kita.

Memperhatikan cara Gus Dur mengajukan pertanyaan, maka ia seperti dilanda dilema. Di satu sisi, Gus Dur tidak bisa mengelak fakta tentang adanya hukum bunuh bagi orang murtad. Sementara, di sisi lain, ia juga tidak bisa menutupi penerimaannya terhadap Deklarasi Universal HAM PBB (Perserikatan Bangsa-Bangsa) yang memandang berpindah agama sebagai bagian Hak Asasi Manusia. Tidak lama dalam suasana dilematis, Gus Dur akhirnya menentukan sikap akademik bahwa hukum fiqh harus diselaraskan dengan dinamika zaman. Gus Dur berkata:

Dengan demikian menjadi jelas bahwa di hadapan kita hanya ada satu dari dua kemungkinan; menolak Deklarasi Universal HAM itu sebagai sesuatu yang asing bagi Islam, seperti yang dilakukan Abû al-A'la' al-Mawdûdî terhadap Nasionalisme atau justru merubah diktum fiqh/hukum Islam itu sendiri. Sikap menolak, hanya akan berakibat seperti sikap burung onta yang menolak kenyataan dan menghindarinya dengan bersandar kepada lamunan indah tentang keselamatan diri sendiri. Sikap seperti ini hanya akan berarti menyakiti diri sendiri dalam jangka panjang. Dengan demikian, mau tidak mau kita harus menemukan mekanisme untuk merubah ketentuan fiqh/hukum Islam yang secara formal sudah berabad-abad diikuti. Tetapi, di sinilah terletak kebesaran Islam, yang secara sederhana menetapkan keimanan kita hanya kepada Allah dan utusan-Nya sebagai sesuatu yang tidak bisa ditawar lagi. Beserta beberapa hukum *muhkamât* lainnya, kita harus memiliki keyakinan akan kebenaran hal itu.⁴⁸

Seperti terpampang dalam pernyataan di atas, Gus Dur memang tidak menjelaskan mekanisme teknis-akademis untuk mereformasi ketentuan fiqh tersebut. Gus Dur tidak menyebutkan apakah penolakannya terhadap hukum bunuh bagi orang murtad itu tegak di atas fondasi ayat *lâ ikrâh fî al-dîn* atau hadîth Nabi yang lain. Melalui

⁴⁸ Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita* (Jakarta: The Wahid Institute, 2006), 122.

penjelasannya di atas diketahui bahwa Gus Dur lebih memilih masuk pada argumen HAM ketimbang terlibat dalam debat penafsiran yang melelahkan. Dengan itu, Gus Dur menyetujui dilakukannya ratifikasi kovenan-kovenan internasional terkait Hak Asasi Manusia.

Sekiranya ditelusuri ke belakang melalui sejarah konstitusi di Indonesia, maka apa yang dikatakan Cak Nur dan Gus Dur itu tidak sepenuhnya baru. Indonesia pernah memiliki sebuah konstitusi yang menjamin kebebasan beragama secara penuh, yaitu UUD RIS 1950. Dalam konstitusi itu disebutkan bahwa kebebasan beragama dan berkeyakinan tidak hanya mencakup kebebasan untuk masuk pada suatu agama melainkan juga kebebasan untuk keluar dari suatu agama.⁴⁹ Dalam pasal 18 UUD RIS itu disebutkan:

Setiap orang berhak atas kebebasan pikiran keinsyafan batin dan agama; hal ini meliputi pula kebebasan bertukar agama atau berkeyakinan, begitu pula kebebasan menganut agama dan keyakinannya, baik sendiri atau bersama-sama dengan orang lain, baik di muka umum maupun dalam lingkungannya sendiri dengan jalan mengajarkan, mengamalkan, beribadat, menaati perintah atau aturan-aturan agama, serta dengan jalan mendidik anak-anak dalam iman dan keyakinan orang tua mereka’.

Tidak terungkap dengan jelas dalam UUD RIS itu, apa yang menjadi argumen politis-ideologis apalagi argumen teologis keagamaan, sehingga pindah agama diperbolehkan. Belum diketahui, apakah kelompok nasionalis yang menyetujui UUD RIS itu mengacu pada argumen Hak Asasi Manusia (HAM) universal, dan kelompok Islam yang menyetujuinya merujuk pada ayat *lâ ikrâh fî al-dîn*.

Namun, lepas dari itu, ide kebebasan beragama dalam UUD RIS 1950 itu tercermin dalam memori kolektif umat Islam Indonesia, sehingga sampai sekarang publik Islam Indonesia tidak pernah mengriminkan orang Islam yang pindah agama. Ormas Islam besar seperti NU dan Muhammadiyah tidak pernah mengajukan klausul dalam RUU KUHP untuk menetapkan tindakan keluar dari suatu agama sebagai tindakan kriminal. MUI yang dikenal sebagai organisasi keislaman berhaluan konservatif pun berpandangan sama. Walaupun para pengurus MUI mengakui bahwa tindakan keluar dari Islam tidak diperbolehkan, mereka tidak juga ingin memasukkannya ke dalam pasal penodaan agama dalam RUU KUHP sekarang.

⁴⁹ Sebagian pihak menilai bahwa UUD RIS adalah konstitusi yang paling maju yang pernah dimiliki bangsa Indonesia dalam hal jaminan kebebasan beragama. Lihat Ahmad Suaedy, et al., *Islam, Konstitusi, Hak Asasi Manusia: Problematika Kebebasan Beragama, dan Berkeyakinan di Indonesia* (Jakarta: The Wahid Institute, 2009), 37.

Penutup

Tulisan ini menyimpulkan: *Pertama*, pendapat yang menyatakan bahwa ayat *lā ikrâh fî al-dîn* telah di-*naskah* ayat perang tidak mendapatkan sokongan argumen yang kuat. Sebab, kebebasan beragama adalah pokok (*uṣûl*), sementara perang itu adalah cabang (*furu'*). *Kedua*, argumen ulama yang menjadikan ayat *lā ikrâh fî al-dîn* sebagai dasar kebebasan beragama lebih kukuh ketimbang argumen ulama yang menolak kebebasan beragama. Sayyid Quṭb yang pendapat-pendapatnya kerap menjadi rujukan kelompok fundamentalis Islam pun berkata tentang tidak dibolehkannya pemaksaan dalam soal agama, termasuk memaksa orang lain untuk masuk Islam.

Mayoritas para mufassir cenderung menarik pengertian ayat *lā ikrâh fî al-dîn* pada tidak bolehnya seseorang dipaksa masuk Islam. Dengan perkataan lain, pemahaman para ulama terhadap ayat tersebut tidak berlanjut pada pengertian dibolehkannya seseorang keluar dari Islam. Berbeda dengan pandangan mayoritas ulama tersebut, Jawdat Sa'îd dan Jamâl al-Bannâ berkata bahwa ayat *lā ikrâh fî al-dîn* bukan hanya memberi ruang kebebasan untuk masuk pada suatu agama, melainkan juga untuk keluar dari suatu agama, tidak terkecuali keluar dari agama Islam. Penafsiran Jawdat Sa'îd dan Jamâl al-Bannâ itu merupakan contoh penafsiran inovatif yang ditawarkan para pemikir Islam kontemporer untuk menuntaskan ide kebebasan beragama dalam Islam yang hanya berbentuk kebebasan masuk Islam dan belum bermakna kebebasan keluar dari Islam.

Namun, pandangan dua pemikir terakhir itu bukanlah tafsir *mainstream* ayat *la ikrâha fî al-dîn*. *Ketiga*, dalam konteks keindonesiaan, Nurcholish Madjid dan Abdurrahman Wahid adalah dua ulama progresif yang mendukung penuh kebebasan beragama. Bukan hanya kebebasan untuk masuk melainkan untuk keluar dari Islam. Sementara ketentuan fiqh yang menghukum bunuh orang murtad, menurut Gus Dur dan Cak Nur, harus diubah. Di samping merujuk argumen HAM, Cak Nur menggunakan argumen *qur'anic* (*lā ikrâh fî al-dîn*) untuk menolak hukum bunuh bagi murtad. Bagi keduanya jelas, Islam mendukung kebebasan beragama secara penuh. Pendapat dua ulama ini tidak terasa asing karena dalam UUD RIS telah disebutkan bolehnya seseorang untuk keluar dari suatu agama sebagai bagian dari hak yang melekat pada setiap orang.

Daftar Rujukan

- Abdalla, Ulil Abshar. *Menyegarkan Kembali Pemikiran Islam: Bunga Rampai Surat-surat Tersiar*. Jakarta: Nalar, 2007.
- Alûsî (al), Shihâb al-Dîn Maḥmûd b. ‘Abd Allâh al-Ḥusaynî. *Rûḥ al-Ma‘ânî fî Tafsîr al-Qur’ân al-Aẓîm wa al-Sab‘ al-Mathânî*, Vol. 2. Kairo: Dâr al-Ḥadîth, 2005.
- ‘Arabî (al), Ibn. *Aḥkâm al-Qur’ân*, Vol. 1. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- ‘Âshûr, Muḥammad al-Ṭâhir b. *al-Taḥrîr wa al-Tanwîr*, Vol. 3, dan Vol. 5. Tunis: Dâr Suḥnûn li al-Nashr wa al-Tawzî‘, t.th.
- al-Jawi, Muhammad Nawawi. *Marah Labidz*, Vol. 1. Indonesia: Dâr Iḥyâ’ al-Kutub al-‘Arabîyah, t.th.
- ash-Shiddieqy, Teungku Muhammad Hasbi. *Tafsir al-Qur’an al-Majid An-Nuur*, Vol. 1. Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2000.
- Bannâ (al), Jamâl. *Tafnîd Da’wâ Ḥadd al-Riddah*. Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 2006.
- Bayḍâwî (al), Nâṣir al-Dîn Abû Sa‘îd ‘Abd Allâh b. ‘Umar b. Muḥammad al-Shîrâzî. *Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta’wîl*, Vol. 1. Beirut: Dâr al-Fikr, 1996.
- Ghazali, Abd Moqsith. *Argumen Pluralisme Agama*. Depok: KataKita, 2009.
- Jâr Allâh, Abû al-Qâsim Maḥmûd b. ‘Umar b. Aḥmad al-Zamakhsharî. *al-Kashshâf ‘an Ḥaqâ’iq al-Tanzîl wa ‘Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûb al-Ta’wîl*, Vol. 1. Mesir: Dâr Miṣr, t.th.
- Jamâl (al), Muḥammad ‘Abd al-Mun‘im. *al-Tafsîr al-Farîd li al-Qur’ân al-Majîd*. Kairo: Majma‘ al-Buḥûth al-Islâmîyah, 1970.
- Kathîr, Ibn. *Tafsîr al-Qur’ân al-Aẓîm*, Vol. 1. Beirut: Dâr al-Fikr, 1999.
- Khâzin (al), ‘Alâ’ al-Dîn. *Lubab al-Ta’wîl fî Ma‘ânî al-Tanzîl*, Vol. 1. t.t.: Dâr al-Fikr, t.th.
- Madjid, Nurcholish. *Pintu-pintu Menuju Tuban*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- *Demi Islam, Demi Indonesia*. Jakarta: Paramadina, 1999.
- *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan*. Bandung: Mizan, 2008.
- Monib, Mohammad, dan Bahrawi, Islah. *Islam, dan Hak Asasi Manusia dalam Pandangan Nurcholish Madjid*. Jakarta: Kompas-Gramedia, 2011.

- Qâsimî (al), Jamâl al-Dîn. *Maḥâsin al-Ta'wîl*, Vol. 2. Kairo: Dâr al-Ḥadîth, 2003.
- Qurtubî (al), Abû 'Abd Allâh Muḥammad b. Aḥmad b. Abî Bakr. *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, Vol. 2. Kairo: Dâr al-Ḥadîth, 2002.
- Quṭb, Sayyid. *Fî Zilâl al-Qur'ân*, Vol. 1. Kairo: Dâr al-Shurûq, 2007.
- Râzî (al), Fakhr al-Dîn. *Mafâtiḥ al-Ghayb*, Vol. 4, dan Vol. 7. Beirut: Dâr al-Fikr, 1995.
- Riḍâ, Akram. *al-Riddab wa al-Ḥurrîyah al-Dînîyah*. t.t.: Dâr al-Wafâ, 2006.
- Riḍâ, Muḥammad Rashîd. *Tafsîr al-Qur'ân al-Ḥakêm*, Vol. 3. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1999.
- Sa'îd, Jawdat. *Lâ Ikrâh fî al-Dîn: Dirâsât wa Abḥâth fî al-Fikr al-Islâmî*. Damaskus: Markaz al-'Ilm wa al-Salâm li al-Dirâsât wa al-Nashr, 1997.
- Sha'rawî (al), Muḥammad Mutawallî. *Tafsîr al-Sha'rawî*, Vol. 2. Mesir: Majma' al-Buḥûth al-Islâmîyah, 1991.
- Shihab, M. Quraish. *Tafsîr al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati, 2009.
- Suaedy, Ahmad, et al. *Islam, Konstitusi, Hak Asasi Manusia: Problematika Kebebasan Beragama, dan Berkeyakinan di Indonesia*. Jakarta: The Wahid Institute, 2009.
- Suyûfî (al), Jalâl al-Dîn. *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Vol. 1. Kairo: Dâr al-Fikr, t.th.
- Ṭabarî (al), Ibn Jarîr. *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl al-Qur'ân*, Vol. 3. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1999.
- Ṭabâtabâ'î (al), Muḥammad Ḥusayn. *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur'ân*, Vol. 2. Beirut: Mu'assasat al-'Âlamî li al-Maṭbû'ât, 1991.
- Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan, dan Pengembangan Bahasa. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1996.
- Wahid, Abdurrahman. *Islamku, Islam Anda, Islam Kita*. Jakarta: The Wahid Institute, 2006.
- Zuhaylî (al), Wahbah. *al-Tafsîr al-Wasîṭ*, Vol. 1. Beirut: Dâr al-Fikr, 2000.