

HUKUMAN MATI BAGI PELAKU MURTAD DALAM PERSPEKTIF
TAFSIR AL-MISBAH

TESIS

Diajukan kepada Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir sebagai
salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua (S.2) untuk
memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag.)



Oleh:
Muhammad
NIM: 172510018

**PROGRAM STUDI MAGISTER ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
KONSENTRASI ILMU TAFSIR
PROGRAM PASCASARJANA
INSTITUT PTIQ JAKARTA
2020 M. / 1441 H.**

ABSTRAK

Riddah (keluar dari Islam) merupakan bentuk konversi agama dari agama Islam ke agama lain dan termasuk dalam kategori *kufr* yang dalam hukum fikih klasik diancam dengan hukuman mati. Pernyataan ini menunjukkan bahwa konsekuensi terhadap orang yang melakukan *riddah* adalah hukuman mati.

Indonesia sebagai negara yang berpenduduk mayoritas muslim belum ada indikasi pelaksanaan hukuman mati bagi pelaku *riddah* dan bahkan belum pernah menerapkan hukuman tersebut. Namun demikian, ulama Indonesia tetap mengakui secara teori hukuman mati bagi pelaku *riddah* tersebut. Ini berarti bahwa Indonesia seakan belum siap untuk menerapkan hukum Islam sepenuhnya, dalam hal ini adalah hukuman mati bagi orang yang murtad. Mengingat bahwa Indonesia yang *notabene* mayoritas penduduknya muslim meski bukan negara Islam.

Tujuan penelitian ini adalah untuk mendeskripsikan konsepsi *riddah* dalam perspektif hukum Islam dan hukum positif di Indonesia dan hubungan antara keduanya dalam implementasi hukum serta implikasi dari kedua hukum tersebut. Hubungan antara keduanya menjadi sangat penting ketika hukum ditegakkan dalam hal perbandingan antara hukum Islam dan hukum positif di Indonesia tentang *riddah*.

Penelitian tentang *riddah* dalam perspektif hukum Islam dan hukum positif di Indonesia ini merupakan penelitian yang bersifat normatif. Penelitian ini dilaksanakan dengan menggunakan pendekatan yuridis normatif dan yuridis komparatif. Pendekatan yuridis normatif digunakan untuk mengetahui sejauh mana asas-asas hukum, sinkronisasi vertikal/horisontal, dan sistemik hukum diterapkan. Sedangkan, pendekatan yuridis komparatif pada prinsipnya hukum diperbandingkan untuk ditemukan hubungan antara keduanya. Secara klasifikatif, penelitian ini termasuk dalam kategori penelitian literer (pustaka). Data yang telah berhasil dikumpulkan akan dianalisis secara kualitatif dengan penguraian secara deskriptif komparatif analitis.

Dari hasil penelitian, didapat bahwa kebijakan konversi agama dalam hukum Islam dan hukum positif di Indonesia memiliki kesamaan dalam menghormati agama dengan mendudukkannya di posisi yang amat penting. Di samping itu, beberapa perbedaan tampak pada pendefinisian konversi agama sebagai bagian dari kebebasan beragama dimana hukum Islam telah menetapkan ancaman hukuman bunuh bagi si pelaku. Di sisi lain, hukum positif menjunjung tinggi hak kebebasan beragama yang merupakan bagian dari hak asasi manusia.

Namun demikian, upaya non penal dapat ditempuh dengan melakukan pendekatan agama, budaya/kultural, moral/edukatif sebagai upaya preventif

dengan melakukan serangkaian program kegiatan dengan fokus penguatan program, penanaman nilai budi pekerti yang luhur, etika sosial, serta pemantapan keyakinan terhadap agama melalui pendidikan agama. Dengan begitu, diharapkan umat beragama dapat hidup berdampingan secara damai dalam menjalankan agama, keyakinan, ibadah dan kepercayaannya sebagaimana dicantumkan dalam Undang-Undang Dasar 1945 dengan semangat berbangsa dan bernegara.

ABSTRACT

Riddah (out of Islam) is a form of religious conversion from Islam to another religion and included in the category of *kufir* which in classical fiqh law punishable by death. This statement shows that the consequences for the people who do *riddah* is a death sentence.

Indonesia as a predominantly Muslim country has been no indication of the execution of offenders *riddah* and have not even been to apply the penalty. However, Indonesian scholars continue to recognize in theory the death penalty for perpetrators of such *riddah*. This means that Indonesia seems not yet ready to fully implement Islamic law, in this case the death penalty for apostasy. Given the fact that the Indonesian Muslim majority although not an Islamic state.

The purpose of this study was to describe the conception *riddah* in the perspective of Islamic law and positive law in Indonesia and the relationship between them in the implementation of the law as well as the implications of both law. The relationship between them becomes very important when the law is upheld in the case of a comparison between Islamic law and positive law in Indonesia about *riddah*.

Research on *riddah* in the perspective of Islamic law and positive law in Indonesia is a normative study. This research was conducted by using juridical normative and comparative. Normative juridical approach is used to determine the extent to which the principles of law, synchronization vertical/horizontal, and applicable of systemic law. Meanwhile, comparative judicial approach in principle comparable law to find the relationship between the two. The classification of this study included in the category of literary research (literature). The data has been collected will be analyzed qualitatively with comparative descriptive analytical decomposition.

From the research, found that the policy of religious conversion in Islamic law and positive law in Indonesia have in common in respect of religion to put him in a very important position. In addition, some differences appear in the definition of religious conversion as part of religious freedom where Islamic law has set the penalty kill for the perpetrator. On the other hand, the positive law upholding the right of freedom of religion that is part of human rights.

However, non-penal efforts can be reached by approaching religion, culture, moral/educational as preventive efforts by conducting a series of activities with a focus strengthening program, planting noble character values, social ethics, as well as consolidation of the religious beliefs through religious education. It is hoped religious communities can live peacefully coexist in the running of religion, belief, worship and belief, as set out in the Constitution 1945 in the spirit of the nation and state.

خلاصة

الردة (ترك الإسلام) هي شكل من أشكال التحول الديني من الإسلام إلى دين آخر وهي مدرجة في فئة الكفر التي يعاقب عليها بالإعدام في قانون الفقه الكلاسيكي. هذا البيان يبين أن عاقبة من يرتكب الردة هي الإعدام.

إندونيسيا كدولة ذات أغلبية مسلمة ليس لديها أى مؤشر على تنفيذ عقوبة الإعدام لمرتكبي الردة ولم تنفذ هذه العقوبة أبدًا. ومع ذلك لا يزال العلماء الإندونيسيون يعترفون بأنه نظريًا عقوبة الإعدام لمرتكبي هذه الردة. وهذا يعنى أن إندونيسيا غير مستعدة على ما يبدو لتطبيق الشريعة الإسلامية بشكل كامل وفي هذه الحالة عقوبة الإعدام للمرتدين. بالنظر إلى أن إندونيسيا التي تضم في الواقع غالبية سكانها مسلمة على الرغم من أنها ليست دولة إسلامية.

الغرض من هذه الدراسة هو وصف مفهوم الردة من منظور الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي في إندونيسيا والعلاقة بين الاثنين في تطبيق القانون والآثار المترتبة على كلا القانونين. تصبح العلاقة بين الاثنين مهمة للغاية عندما يتم تطبيق القانون من حيث المقارنة بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي في إندونيسيا فيما يتعلق بالرضا.

البحث عن الردة من منظور الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي في إندونيسيا هو دراسة معيارية. تم إجراء هذا البحث باستخدام منهج قانوني معيارى ومقارن. يستخدم النهج القانوني المعيارى لتحديد مدى تطبيق المبادئ القانونية والتزامن الرأسى/الأفقى والقانون النظامى. وفي الوقت نفسه فإن النهج القانونى المقارن هو من حيث المبدأ القانون الذى تتم مقارنته لإيجاد علاقة

بينهما. وصنفيا يدخل هذا البحث في فئة البحث الأدبي (الأدب). سيتم تحليل البيانات التي تم جمعها نوعياً مع التحليل الوصفي المقارن. من نتائج البحث تبين أن سياسة التحول الديني في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي في إندونيسيا لها نفس الاحترام للدين من خلال وضعها في موقع مهم للغاية. بالإضافة إلى ذلك تظهر اختلافات عديدة في تعريف التحول الديني كجزء من الحرية الدينية حيث نصت الشريعة الإسلامية على التهديد بعقوبة الإعدام للجاني. من ناحية أخرى يدعم القانون الوضعي الحق في حرية الدين التي هي جزء من حقوق الإنسان. ومع ذلك يمكن متابعة الجهود غير العقابية من خلال اتباع نهج ديني وثقافي/ثقافي وأخلاقي/تعليمي كجهد وقائي من خلال تنفيذ سلسلة من أنشطة البرنامج مع التركيز على تعزيز البرامج وغرس القيم الأخلاقية النبيلة والأخلاق الاجتماعية وتعزيز الإيمان بالدين من خلال التعليم. دين. من خلال القيام بذلك من المأمول أن تتعايش المجتمعات الدينية بسلام في ممارسة دينها ومعتقداتها وعبادتها ومعتقداتها على النحو المنصوص عليه في دستور عام ١٩٥٠ بروح الأمة والدولة.

PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini

Nama : Muhammad
Nomor Induk Mahasiswa : 172510018
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Judul Tesis : Hukuman Mati Bagi Pelaku Murdad dalam Perspektif Tafsir Al-Misbah

Menyatakan bahwa:

1. Tesis ini adalah murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya akan mencantumkan sumbernya sesuai dengan ketentuan yang berlaku.
2. Apabila dikemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan Tesis ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan Institut PTIQ dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta, 25 November 2020
Yang membuat pernyataan



Muhammad

TANDA PERSETUJUAN TESIS

HUKUMAN MATI BAGI PELAKU MURTAD DALAM PERSPEKTIF TAFSIR AL-MISBAH

Tesis

Diajukan kepada Pascasarjana Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
untuk memenuhi syarat-syarat memperoleh gelar
Magister bidang Ilmu Tafsir

Disusun oleh:

Nama: Muhammad

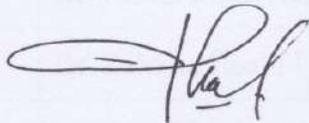
NIM: 172510018

Telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui untuk selanjutnya dapat
diujikan

Jakarta, 25 November 2020

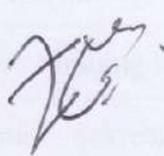
Menyetujui

Pembimbing I,



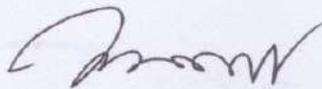
Dr. Abdul Rouf, Lc. M.A.

Pembimbing II,



Dr. Zakaria Husin Lubis, M.A. Hum

Mengetahui,
Kepala Program Studi



Dr. Abd. Mu'id N, M.A.

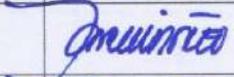
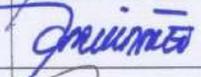
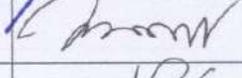
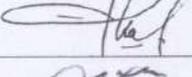
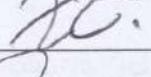
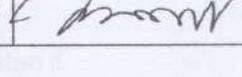
TANDA PENGESAHAN TESIS

HUKUMAN MATI BAGI PELAKU MURTAD DALAM PERSPEKTIF TAFSIR AL-MISBAH

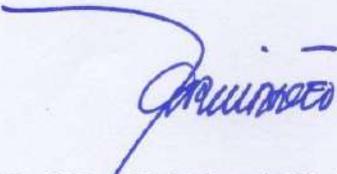
Disusun oleh:

Nama : Muhammad
Nomor Induk Mahasiswa : 172510018
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diajukan pada sidang munaqasah pada tanggal:
01 Desember 2020

No.	Nama Penguji	Jabatan dalam TIM	Tanda Tangan
1.	Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si	Ketua	
2.	Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si	Penguji I	
3.	Dr. Abdul Mu'id N, M.A	Penguji II	
4.	Dr. Abdul Rouf, Lc, M.A	Pembimbing I	
5.	Dr. Zakaria Husin Lubis, MA.Hum.	Pembimbing II	
6.	Dr. Abdul Mu'id N, M.A	Panitera/Sekretaris	

Jakarta, 01 Desember 2020
Mengetahui,
Direktur Program Pascasarjana
Institut PTIQ Jakarta,


Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.
NIDN. 2127035801

PEDOMAN TRANSLITERASI

Arb	Ltn	Arb	Ltn	Arb	Ltn
ا	`	ز	z	ق	q
ب	b	س	s	ك	k
ت	t	ش	sy	ل	l
ث	ts	ص	sh	م	m
ج	j	ض	dh	ن	n
ح	h	ط	th	و	w
خ	kh	ظ	zh	ه	h
د	d	ع	‘	ي	y
ذ	dz	غ	g	ء	a
ر	r	ف	f	-	-

Catatan

- a. Untuk huruf Alif (ا) tidak dilambangkan
- b. Konsonan yang ber-*syaddah* ditulis dengan rangkap, misalnya رَبَّّ ditulis *rabba*
- c. Vokal panjang (*madd*) *fathah* (baris di atas) ditulis \hat{A} atau \hat{a}
- d. Vokal panjang (*madd*) *kasrah* (baris di bawah) ditulis \hat{I} atau \hat{i}
- e. Vokal panjang (*madd*) *dhommah* (baris di depan) ditulis \hat{U} atau \hat{u}
- f. Kata sandang alif + lam (ال) baik diikuti huruf qamariyah maupun syamsiyah ditulis al, misalnya البقرة ditulis al-Baqarah atau النحل ditulis al-Nahl

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji dan syukur penulis persembahkan kehadirat Allah SWT yang telah melimpahkan rahmat dan hidayah-Nya serta kekuatan lahir dan batin sehingga penulis dapat menyelesaikan Tesis ini.

Shalawat dan salam semoga senantiasa dilimpahkan kepada Nabi akhir zaman, Rasulullah Muhammad SAW, begitu juga kepada keluarganya, para sahabatnya, para tabi'in, dan tabi'ut tabi'in serta para umatnya yang senantiasa mengikuti ajaran-ajarannya. Amin.

Selanjutnya penulis menyadari bahwa dalam penyusunan Tesis ini tidak sedikit hambatan, rintangan serta kesulitan yang dihadapi. Namun berkat bantuan dan motivasi serta bimbingan yang tidak ternilai dari berbagai pihak, akhirnya penulis dapat menyelesaikan Tesis ini.

Oleh karena itu, penulis menyampaikan ucapan terima kasih yang tidak terhingga kepada:

1. Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A, selaku Rektor Institut PTIQ Jakarta
2. Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si, selaku Direktur Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta
3. Dr. Abdul Mu'id N, M.A, selaku Kepala Program Studi Tafsir Al-Qur'an Institut PTIQ Jakarta
4. Dosen Pembimbing Tesis, Dr. Abdul Rouf, Lc, M.A dan Dr. Zakaria Lubis, M.Ud yang telah menyediakan waktu, pikiran, dan tenaganya untuk memberikan bimbingan, pengarahan, dan petunjuknya kepada penulis dalam penyusunan Tesis ini.
5. Kepala Perpustakaan beserta staf Institut PTIQ Jakarta

6. Segenap Civitas Institut PTIQ Jakarta, para dosen yang telah banyak memberikan fasilitas, kemudahan, dalam penyelesaian penulisan Tesis ini.

7. Keluarga penulis, ibu dan ayah yang telah mendukung dan mensupport penulis selama penulis menyusun Tesis ini

8. Dan yang terakhir penulis ucapkan terimakasih kepada semua pihak yang telah membantu dalam menyelesaikan Tesis ini.

Hanya harapan dan doa, semoga Allah SWT memberikan balasan yang berlipat ganda kepada semua pihak yang telah berjasa dalam membantu penulis menyelesaikan Tesis ini.

Penulis menyadari, bahwa tidak ada yang sempurna kecuali Allah SWT. Maka dari itu, penulis mohon apabila pembaca menemukan kesalahan penulisan maupun kekeliruan yang terdapat di dalam tesis ini, mohon diluruskan. Akhirnya, kepada Allah SWT jualah penulis serahkan segalanya dalam mengharapkan keridhaan, semoga tesis ini bermanfaat bagi masyarakat umumnya dan bagi penulis khususnya, serta anak dan keturunan penulis kelak. Amin.

Jakarta, 2020
Penulis

Muhammad

DAFTAR ISI

Judul	
Abstrak	iii
Pernyataan Keaslian Tesis.....	ix
Halaman Persetujuan Pembimbing	xi
Halaman Pengesahan Penguji	xiii
Pedoman Transliterasi	xv
Kata Pengantar	xvii
Daftar Isi.....	xix
Daftar Singkatan.....	xxi
Daftar Tabel.....	xxiii
BAB I: PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Identifikasi Masalah	9
C. Pembatasan dan Perumusan Masalah	9
D. Tujuan Penelitian	10
E. Manfaat Penelitian	10
F. Metodologi penelitian	10
G. Sistematika Penulisan	11
BAB II: DISKURSUS SEPUTAR HUKUM MATI BAGI PELAKU MURTAD	13
A. Definisi Murtad	13
1. Pengertian Murtad	13
2. Bahaya Murtad	17

3. Unsur Murtad	17
4. Syarat Murtad	18
5. Pembuktian dan Hukum Murtad	21
B. Konsep Murtad.....	23
C. Murtad Menurut Para Mufasir	39
BAB III: PANDANGAN M. QURAISH SHIHAB TENTANG HUKUMAN MATI BAGI PELAKU MURTAD	85
A. Sejarah Penulisan Tafsir Al-Misbah	85
1. Biografi Penulis	85
2. Pemikiran Tafsir Quraish Shihab	87
3. Corak Tafsir Al-Misbah	92
4. Karakteristik Tafsir Al-Misbah	99
5. Metode Tafsir Al-Misbah.....	99
6. Kelebihan dan Kekurangan Tafsir Al-Misbah	101
B. Kontroversi Hukuman Mati Bagi Pelaku Murtad	102
1. Kontroversi Hadis Tentang Hukumam Murtad.....	102
2. Waktu Untuk Tobat Bagi yang Murtad	109
3. Pemikiran-Pemikiran Pro dan Kontra Hukuman Mati	114
BAB IV: RELEVANSI HUKUMAN MATI BAGI PELAKU MURTAD DALAM TAFSIR AL-MISBAH DAN HUKUM NASIONAL	125
A. Tafsir Hukuman Mati Perspektif Quraish Shihab.....	125
1. Landasan Mengenai Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan	125
2. Analisa Hadis Tentang Hukuman Mati Bagi Pelaku Murtad... ..	138
3. Korelasi Hadis Tentang Eksekusi Hukuman Mati Bagi Pelaku Murtad	139
B. Hukuman Mati Bagi Pelaku Murtad dalam Hukum Negara Indonesia.....	141
1. Implementasi Sanksi Hukum Riddah dalam Hukum Pidana di Indonesia	141
2. Peluang dan Tantangan Penerapan Sanksi Hukum Riddah di Indonesia	144
3. Objektivitas Sanksi Hukum Riddah dalam Sistem Hukum Nasional.....	148
BAB V: PENUTUP.....	160
A. Kesimpulan	160
B. Saran.....	162
DAFTAR PUSTAKA	164
RIWAYAT HIDUP.....	

DAFTAR SINGKATAN

SWT	= <i>Subhânahû Wa ta'âlâ</i>
SAW	= <i>Shallallâhu 'alaihi wa sallam</i>
AS	= <i>'Alaihis Salâm</i>
RA	= <i>Radhiyallâhu 'anhu</i>
hal.	= Halaman
H	= Hijriyah
M	= Masehi
t.th.	= Tanpa Tahun
t.p.	= Tanpa Penerbit
t.tp.	= Tanpa Tempat Terbit
t.d.	= Tanpa Data
Depag	= Departemen Agama
dkk	= Dan Kawan-Kawan
cet.	= Cetakan
vol.	= Volume
w.	= Wafat

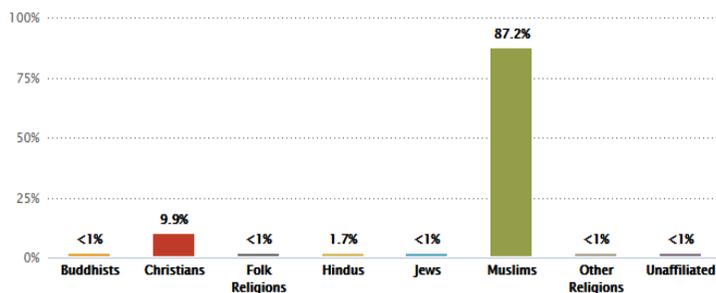
DAFTAR TABEL

Tabel : Pedoman Transliterasi Arab-Latin	xv
Tabel : Populasi Umat Beragama di Indonesia Tahun 2010.....	1

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Indonesia merupakan negara dengan pemeluk agama Islam terbesar di dunia. Pada tahun 2010, jumlah penduduk Muslim di Indonesia berkisar antara 209,1 juta jiwa kemudian menyusul negara India dengan populasi Muslim sebanyak 176,2 juta lalu Pakistan sebanyak 167,4 juta jiwa. Di antara agama-agama lainnya, pada tahun 2010 di Indonesia agama terbanyak pemeluknya juga adalah agama Islam sebesar 87,2% disusul kristian dengan jumlah pemeluk sebesar 9,9% dan Hindu sebesar 1,7%. Statistik pemeluk agama di Indonesia pada tahun 2010 dapat dilihat pada grafik berikut ini.¹



Sumber : The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050
Gambar 1.1 Populasi umat beragama di Indonesia tahun 2010

¹ Alan Cooperman, *The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050*. Washington DC: Pew Research Center, 2015, hal. 19

Islam adalah agama yang bersifat universal, humanis, dinamis, kontekstual dan akan abadi sepanjang masa. Islam secara etimologis dapat berarti “tunduk”² atau disebutkan juga berarti terbebas dari wabah/cela baik secara lahir maupun secara batin.³ Islam juga sebagai agama perdamaian, agama yang diwahyukan Tuhan kepada masyarakat manusia melalui Nabi Muhammad SAW, yang ajaran-ajarannya tentang keesaan Tuhan, persaudaraan umat manusia, dan mencakup berbagai aspek kehidupan.⁴

Dalam Al-Qur’an dan hadis dapat dinyatakan bahwa Islam adalah sebuah agama dimana tidak ada agama yang diterima Allah *ta’âla* kecuali Islam yang di dalamnya berisikan syariat-syariat Allah yang telah diwahyukan kepada rasul-rasul Allah, mulai dari Rasul Pertama (Nabi Nuh *‘alaihissalâm*) hingga Rasul Terakhir (Nabi Muhammad *shallallâhu ‘alaihi wa sallam*) dan Islam dibangun atas lima pondasi (rukun), yaitu *syahadatain*, menegakkan salat, menunaikan zakat, berpuasa ramadan, dan melaksanakan haji bagi yang mampu dengan hal pertama yang harus dilakukan oleh orang yang ingin masuk Islam adalah mengucapkan 2 kalimat syahadat. Yaitu bersaksi bahwa tiada Tuhan yang berhak disembah kecuali Allah *ta’âla* dan Nabi Muhammad *shallallâhu ‘alaihi wa sallam* adalah utusan-Nya. Islam merupakan Agama terakhir yang memiliki kitab suci resmi, orisinal dari Allah *subhânahu wa ta’âla*, dengan rasul terakhir-Nya Penutup para nabi-nabi dan tidak ada nabi setelahnya.⁵ Al-Qur’an menyatakan semua agama yang diturunkan kepada para Nabi dan Rasul sebelum Muhammad pun pada hakikatnya adalah agama Islam. Manifestasinya yang beraneka ragam, namun inti dari semua itu adalah pengabdian kepada Wujud Yang Satu, yaitu Tuhan.⁶

Estafet pengembangan Islam seterusnya diamanahkan kepada empat Khalifah Rasyidin yakni Abu Bakar, Umar, Utsman, dan Ali yang meneruskan pembebasan (*futûh*) wilayah-wilayah lain semisal Persia, India, dan Afrika Utara. Usaha pembebasan ini kemudian diikuti oleh khilafah Umayyah, Abbasiyah, dan Utsmaniyah ke wilayah-wilayah lain seperti Andalusia (Spanyol), dan Asia Tengah. Berbeda dengan wilayah-

² Abû al-Husain Ahmad ibn Fâris ibn Zakariyâ, *Mu’jam al-Maqâyis fi al-Lughah*, Beirut: Dâr Al-Fikr, 1994, cet. 1, hal. 487

³ Abû al-Qâsim Muhammad ibn Muhammad al-Raghîb Al-Ashfahânî, *Al-Mufradât fi Gharîb al-Qur’ân*, Beirut: Dâr Al-Ma’rifah, 1994, hal. 245

⁴ Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jakarta: Bulan Bintang, 1991, vol. 1, hal. 9

⁵ Muhammad Makmun Rasyid, “Islam Rahmatan Lil Alamin Perspektif KH. Hasyim Muzadi”, dalam *Jurnal Pengembangan Ilmu Keislaman*. 2016, vol. 11, no.1, hal. 94.

⁶ Misbahuddin Jamal, “Konsep al-Islam dalam al-Qur’an” dalam *Jurnal al-Ulum*, Vol. 11, No. 2 Tahun 2011, hal. 283

wilayah Islam yang disebutkan di atas yang kebanyakan dibebaskan melalui peperangan, wilayah Asia Tenggara (Nusantara atau Kepulauan Melayu-Indonesia), sebagaimana kebanyakan sejarawan menyebutkan, menikmati perkembangan Islam lewat cara damai (*pénétration pacifique*) yaitu melalui usaha dakwah para sufi pengembara (*the wandering derwishes*). Bahkan lewat para sufi ini, sesungguhnya Islam berkembang secara luas di kepulauan ini.⁷

Islam mengatur segala bentuk kehidupan manusia, dan salah satu aturan hukum yang ada dalam Islam adalah adanya ketentuan tentang masalah *riddah* atau murtad, yaitu suatu tindak pidana bagi seorang yang pindah agama dari agama Islam ke agama lain.⁸ Dalam wacana fikih, murtad juga dipahami sebagai orang yang keluar dari Islam dan berpindah memeluk agama lain.⁹ Murtad disebut sebagai *riddah* dalam bahasa Arab. *Al-Riddah* dalam sudut syarak kembali daripada Islam kepada kufur.¹⁰ Dinyatakan lagi maksud *al-Riddah* adalah memutuskan Islam dengan niat atau perkataan kufur, perbuatan, ia mengucapkannya secara main-main, ingkar atau *i'tiqâd*.¹¹

Pengertian murtad/*al-riddah* adalah kembali (keluar) dari agama Islam atau memutuskan (keluar) dari Islam, baik dengan ucapan, perbuatan, maupun keyakinan.¹² Kemurtadan seseorang bisa dengan perkataan yang menjurus ke arah kekafiran, memperolok-olok agama, melawan ketentuan atau menolak keabsahan dalil yang disepakati sebagai dalil yang *qath'i* menghalalkan atau mengharamkan segala sesuatu yang jelas *qath'inya*, menyangkal adanya pencipta, sengaja mengotori mushaf Al-Qur'an, beribadah atau sujud kepada selain Allah, dan lain-lain. Unsur yang menjadikannya sebagai jarimah adalah kembalinya dia kepada agama semula atau keluarnya dia dari agama Islam. Di samping itu, seperti pada jarimah lain, adalah adanya kesengajaan atau itikad jahat si pelaku. Bentuk murtad dapat diklasifikasikan dari contoh di atas, dapat berupa ucapan, perbuatan, atau tidak berbuat, dengan sengaja menentang

⁷ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII: Akar Pembaruan Islam Nusantara*, edisi revisi. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2004, hal. 14-19

⁸ Muhammad Mutawali, *Murtad: Antara Hukuman Mati dan Kebebasan Beragama*, (t.d.) hal. 2.

⁹ Abdur Rahman ibn Smith, "Rekonstruksi Makna Murtad dan Implikasi Hukumnya", dalam *Jurnal Pemikiran Hukum Islam*, Vol. 22, No. 2 Tahun 2012, hal. 178.

¹⁰ Abû Bakar ibn Muḥammad al-Ḥusaynî, *Kifâyah al-Akhyâr*, Beirut: Dâr al-Fikr. 1994, hal. 325.

¹¹ Abû Zakariyâ Yaḥyâ ibn Syaraf al-Nawâwî, *Minhâj al-Thâlibîn*. Beirut: Dâr al-Basyâir al-Islâmiyyah, 2000, hal. 12.

¹² Rokhmadi, *Hukum Pidana Islam*, Semarang: CV Karya Abadi Jaya, 2015, hal. 101.

dalil dengan itikad atau keyakinan, seperti keyakinan bahwa Allah sama dengan makhluk, dan sebagainya.¹³

Menurut syariat, orang murtad adalah seorang Muslim yang menjadi kafir setelah keislamannya, tanpa ada paksaan, dalam usia tamyiz (sudah mampu memilah dan memilih perkara, antara yang baik dari yang buruk) serta berakal sehat. Abdurrahmân al-Jazirî dalam *al-Fiqh `alâ al-Madzâhib al-Arba`at*, sebagai orang Islam yang memilih menjadi menjalankan syariat Islam. Kemurtadan itu kemudian diungkapkan secara jelas (*sharîh*), misalnya, “*usyriku billâh*” (saya menyekutukan Allah).¹⁴

Konsep murtad kini menghadapi tantangan serius di tengah masyarakat yang mendukung kebebasan beragama. Masyarakat modern cenderung berpendirian bahwa pilihan seseorang untuk masuk atau keluar dari suatu agama adalah masalah privat yang tidak boleh diintervensi otoritas apapun. Sementara fikih Islam, terutama yang mainstream (arus utama), lebih banyak mengkriminalkan orang murtad. Membuka seluruh argumen tentang konsep murtad adalah keniscayaan. Ada beberapa ayat Al-Qur’an yang membicarakan murtad dan ada beragam tafsir murtad yang dikemukakan para ulama.¹⁵

Berbicara masalah murtad/*riddah* merupakan tema yang menarik karena di satu segi para ulama berpendapat bahwa pelaku *riddah* harus dihukum mati.¹⁶ Sedangkan di segi lain, Prof. Quraish Shihab tidak setuju jika pelaku murtad/*riddah* diancam dengan hukuman mati. Sehubungan dengan itu, murtad yang bisa dijatuhi hukuman mati adalah murtad yang berkaitan dengan pembelotan kepada orang-orang kafir yang menjadi musuh Islam, bukan murtad dalam keyakinan semata.

Syaikh Zainuddîn Ibn Abd Azîz al-Malîbary dalam kitabnya *Fath al-Mu`în* menjelaskan persoalan *riddah*/murtad. Dalam kitab ini, perbuatan murtad dianggap sebagai bentuk perbuatan kufur yang paling jahat, dan dengan kemurtadan sampai mati maka amal perbuatan (amal kebajikan) menjadi lebur. *Riddah*/murtad seperti memutus ke-Islaman dengan bermaksud kufur seketika atau masa akan datang sehingga menjadi kufur seketika. Contoh lain yaitu mengucapkan ucapan kufur atau melakukan perbuatan kufur dengan dibarengi itikad sikapnya itu atau dibarengi maksud menentang atau meremehkan, yang dilakukan oleh orang mukalaf

¹³ Rahmat Hakim, *Hukum Pidana Islam (Fiqih Jinayah)*, Bandung: CV Pustaka Setia, 2016, hal. 103

¹⁴ Arieff Salleh Rosman, *Murtad Menurut Perundangan Islam*, Skudai, Univ. Teknologi Malaysia, 2001, hal. 7.

¹⁵ Abd. Moqsith, “Tafsir atas Hukum Murtad dalam Islam” dalam *Jurnal al-Ahkam*, Vol. 13, No. 2 Tahun 2013, hal. 283

¹⁶ Topo Santoso, *Membumikan Hukum Pidana Islam*, Jakarta: Gema Insani, 2003, hal. 31.

dalam keadaan bebas berbuat. Lain halnya jika tindakan itu dibarengi oleh sesuatu yang mengeluarkannya dari arti kemurtadan (maka tidak dianggap murtad), misalnya terlanjur mengucapkan atau menceritakan kekufuran orang lain atau karena takut.¹⁷

Manusia yang beriman adalah manusia yang tunduk secara mutlak dan mengerjakan kebenaran secara terus menerus. Maka, orang yang ragu-ragu bukan termasuk orang yang beriman. Orang-orang yang beriman lalu kufur, kemudian beriman dan kembali lagi kepada kekufuran, maka hal itu hanya akan menambah kekufuran mereka. Allah tidak akan mengampuni kejahatan yang telah mereka perbuat dan tidak pula memberi mereka petunjuk ke jalan yang benar. Allah akan mengampuni orang-orang yang bertobat dan menjauhi kejahatan, dan akan memberi petunjuk kepada orang-orang yang selalu mencari kebenaran.¹⁸

Di samping itu, ayat-ayat berkaitan dengan murtad ada juga yang memotivasi orang yang telah masuk Islam untuk memegangnya dengan teguh dan tidak meninggalkannya. Sebab Islam adalah kebenaran dan petunjuk yang hakiki dan sebab kehidupan yang paling kuat dan pasti. Islam juga berarti lurus dalam berjalan, atau berjalan di atas kebenaran (*al-Haq*) yang nyata yang tidak akan tersesat orang yang menempuhnya.

Memelihara agama merupakan tujuan yang tertinggi tingkatannya dalam pandangan Islam. Islam sangat mementingkan pemeliharaan agama, karena identitas yang membedakan seseorang sebagai Muslim atau kafir adalah apakah ia meyakini dan beriman atau tidak terhadap ajaran agama Islam. Lebih jauh dari itu, Islam juga melarang dan tidak pernah memaksa orang untuk masuk ke dalamnya, atau menyuruh keluar dari agama yang dipeluknya, karena Islam sangat menjunjung tinggi kebebasan memeluk dan meyakini agama. Tetapi, atas nama kebebasan beragama juga, seseorang tidak boleh menjadikan agama sebagai permainan, dimana seseorang dengan sesuka hati, hari ini masuk ke dalam satu agama, kemudian keesokan harinya keluar dari agama tersebut. Semua orang yang sehat akalnya pasti akan berkata sikap seperti itu adalah pelecehan terhadap ajaran agama.¹⁹

Para ahli sosiologi berpendapat, bahwa yang menyebabkan terjadinya perpindahan agama adalah pengaruh sosial. Pengaruh sosial yang mendorong terjadinya perpindahan itu terdiri dari adanya berbagai faktor antara lain:

¹⁷ Zainuddīn Ibn Abd Azīz al-Malībary, *Fatḥh al-Mu'īn*, Kairo: Maktabah Dār al-Turāts, 1980, hal. 127.

¹⁸ M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Misbāh*, Jakarta: Lentera Hati, 2017, jil. 2, hal. 631.

¹⁹ Abdul Rahman Dahlan, "Murtad: Antara Hukuman Mati dan kebebasan Beragama (Kajian Hadis dengan Pendekatan Tematik)", dalam *Jurnal MIQOT*, Vol. 32, No. 2 Tahun 2008, hal. 149.

1. Pengaruh hubungan pribadi baik pergaulan yang bersifat keagamaan maupun non-agama (kesenian, ilmu pengetahuan ataupun bidang kebudayaan yang lain).
2. Pengaruh kebiasaan yang rutin, Pengaruh ini yang dapat mendorong seseorang atau kelompok untuk berubah kepercayaan jika dilakukan secara rutin hingga terbiasa, misalnya menghindari upacara keagamaan, ataupun pertemuan-pertemuan yang bersifat keagamaan baik pada lembaga formal, ataupun nonformal.
3. Pengaruh anjuran atau propaganda dari orang-orang yang dekat misalnya karib, keluarga, famili dan sebagainya.
4. Pengaruh pemimpin keagamaan. Hubungan baik dengan pemimpin agama merupakan salah satu faktor pendorong perpindahan agama.
5. Pengaruh perkumpulan yang dimaksud seseorang berdasarkan hobinya dapat pula menjadi pendorong terjadinya perpindahan agama.
6. Pengaruh kekuasaan pemimpin, yang dimaksud disini adalah pengaruh kekuasaan pemimpin berdasarkan kekuatan hukum, masyarakat umumnya cenderung menganut agama yang dianut oleh kepala negara atau Raja mereka (*Cuius Regio Illius*).²⁰

Menurut Zakiah Daradjat, faktor yang menyebabkan terjadinya perpindahan agama memiliki peristiwa perpindahan agama,²¹ antara lain pertentangan batin (konflik jiwa) dan ketegangan perasaan yakni ketegangan perasaan seorang manusia yang menghadapi sebuah persoalan atau problema adalah tidak mampunya ia untuk mematuhi nilai-nilai moral dan agama dalam hidupnya. Ia menyadari bahwa dirinya memang salah, akan tetapi masih ada ketidakpuasan pada dirinya sendiri. Bahkan orang yang berlaku seperti penjahat besar, pencuri, perampok dan pelanggar susila mampu menutupi diri seolah-olah bahwa dirinya itu baik, orang-orang itu kadang sadar bahwa dirinya sedang berkecamuk dengan aneka persoalan yang tak dapat dihadapinya, namun banyak pula orang yang tidak sadar bahwa dalam dirinya ada konflik yang terpendam di alam ketidaksadarannya. Merasa gelisah dan sangat cemas oleh keguncangan suasana sekitar yang belum bisa memahami diri sendiri. Dengan adanya melihat aktivitas keagamaan dan pembelajaran yang mungkin dapat menjadikan faktor keinginan untuk tertarik mempelajarinya.

Faktor kedua adalah pengaruh hubungan dengan tradisi agama yakni Peristiwa perpindahan agama bisa terjadi dalam sekejap mata, namun tak ada perpindahan agama yang tak memiliki riwayat. Pengaruh paling penting adalah pendidikan dari orang tua sejak kecil. Ketegangan batin yang muncul karena rasa tidak puas dengan pendidikan yang diberikan

²⁰ Jalaluddin, *Psikologi Agama*, Jakarta: PT. Rajagrafindo Persada, 2010, hal. 345

²¹ Zakiah Daradjat, *Ilmu Jiwa Agama*, Jakarta: Bulan Bintang, 2005, hal. 184-190.

oleh orangtua bisa sering muncul. Dan karena tidak sepaham, walaupun dalam beragama orang tua semenjak itu sangat kuat. Dalam faktor kelembagaan agama, masjid-masjid atau gereja-gereja, juga bisa mempengaruhi. Dikarenakan “iming-iming” dalam kenyamanan untuk beragama yang lebih mudah dipahami daripada agama-agama lainnya. Juga mungkin merupakan agama yang tak memiliki tuntutan suatu apapun.

Faktor ketiga adalah ajakan atau seruan dan sugesti yakni agama-agama yang lemah akan mudah terpengaruh adanya sugesti, bujukan-bujukan yang menguntungkan. Pada saat orang tersebut gelisah yang mengalami kegoncangan batin lebih mudah untuk di bujuk. Agar masuk agama lain dengan maksud mendapatkan keuntungan yang sifatnya dalam segi ekonomi, sosial, rumah tangga, pribadi atau moral. Seperti hadiah-hadiah yang di sajikan, kenyamanan hidup sejahtera dan lain sebagainya. Dengan sugesti tersebut akan membawa mereka yang pindah agama dapat terlepas dari kesengsaraan batin.

Salah satu isu kontroversial yang muncul di Tanah Air belakangan ini yang berkaitan dengan *syara'* adalah isu murtad atau keluar dari agama Islam (apostasi). Beberapa tahun terakhir kita dihebohkan dengan berita tentang banyaknya artis atau selebritis kita yang pindah agama dengan alasan menikah dan mengikuti agama pasangannya, sebut saja artis Happy Salma yang pindah agama menjadi penganut Hindu mengikuti agama suaminya, dan kabar yang terbaru adalah murtadnya aktor Lukman Sardi. Kemudian yang tidak kalah hebohnya adalah kasus murtadnya seorang Saifuddin Ibrahim pada tahun 2006, pria asal Bima NTB, yang akhirnya menjadi pendeta dengan nama baptis Saifuddin Abraham, dia memaparkan alasan dia murtad karena kewajiban salat yang memberatkan. Pendeta baru ini sangat getol sekali menyebarkan misi penyesatan agar umat Islam mengikuti jejaknya, murtad meninggalkan Islam menjadi pemeluk Kristen, melecehkan dan menyerang agama Islam.²²

Lebih lanjut lagi, jauh sebelum isu kontroversial di atas, pada tahun 1970-an, di Mesir muncul trend baru di kalangan anak muda Kristen Koptik masuk Islam untuk melakukan perkawinan dengan wanita Muslimah. Tetapi jika perkawinan tersebut gagal, mereka kembali kepada agama mereka semula, yang berarti murtad dari agama Islam. Hal ini memicu pro-kontra di kalangan tokoh-tokoh Islam Mesir, karena kitab-kitab fikih menyatakan hukuman bagi orang yang murtad adalah hukuman mati. Meskipun, mereka gagal menerapkan hukuman mati itu. Peristiwa murtad juga muncul pada tahun 1989, ketika Salman Rusdi menerbitkan bukunya, *The Satanic Verses*. Tak ayal, Iran mengumumkan pemberian

²² Muhammad Mutawali, *Murtad: Antara Hukuman Mati dan Kebebasan Beragama*, Jakarta: Lentera Hati, 2017, hal. 2.

hadiah bagi siapa saja yang dapat menangkapnya hidup ataupun mati, karena bukunya itu merupakan pernyataan kemurtadannya. Sementara pada tahun 2006, di Afghanistan muncul pula seseorang yang mengaku murtad dari Islam, yang jika tidak karena Presiden Bush turun tangan membelanya atas nama kebebasan beragama, hukuman mati sudah dijatuhkan kepadanya.²³

Adapun mengenai hukum murtad ini, sejumlah ayat Al-Qur'an atau hadis Nabi dihadirkan untuk menunjukkan bahwa tindakan keluar dari Islam tidak dikehendaki Allah dan rasul-Nya, bahkan pelakunya layak dihukum bunuh atau hukum mati. Berdasarkan sunnah, orang yang murtad boleh dibunuh dan halal darahnya. Jika telah dijatuhi hukuman mati, maka tidak dimandikan dan disalatkan serta tidak dikuburkan di kuburan orang-orang Islam, tidak mewarisi dan tidak diwarisi. Tetapi hartanya diambil dan disimpan di *Baitul Mâl* kaum muslimin. Berdasarkan sumber syariat fikih klasik (empat Imam Madzhab) berpendapat bahwa hukuman yang pantas diberikan kepada orang murtad adalah pidana mati, yang sebelumnya telah diminta untuk bertobat untuk kembali kepada agama Islam selama tiga hari.²⁴

Pandangan seperti itu dikritik sejumlah pemikir Islam kontemporer karena dianggap tidak *fair*, dimana pintu terbuka ketika orang lain masuk ke dalam Islam, tetapi tertutup ketika orang Islam hendak keluar dari Islam. Dengan perkataan lain, Islam hanya menyediakan pintu masuk dan tidak mempersiapkan pintu keluar. Dengan merujuk pada ayat *lâ ikrâh fî al-dîn*, mereka berkata bahwa setiap orang bebas untuk memeluk suatu agama. Seseorang tidak boleh dipaksa untuk memeluk agama, termasuk untuk memeluk Islam. Jaudat Saïd, Jamâl al-Bannâ, dan Abdul Karîm Soroush berpendapat bahwa kebebasan beragama adalah dasar ajaran yang diperjuangkan Islam. Para pemikir Islam progresif berpendapat bahwa sebagaimana bebas untuk memeluk suatu agama, maka seharusnya bebas juga untuk keluar dari suatu agama. Fikih seperti ini memberi otonomi penuh kepada manusia untuk memilih atau keluar dari suatu agama.²⁵

Lebih lanjut lagi juga pada praktiknya kita menemui fenomena yang sangat kontradiksi dengan ketentuan tentang kebebasan beragama sebagaimana yang telah digariskan oleh Allah *subhânahu wa ta'âla*. Sangat banyak ilmuwan Islam yang menyatakan bahwa kebebasan

²³ Abdul Rahman Dahlan, "Murtad: Antara Hukuman Mati dan kebebasan Beragama, (Kajian Hadis dengan Pendekatan Tematik)", dalam *Jurnal MIQOT*, Vol. 32, No. 2 Tahun 2008, hal. 147.

²⁴ Hassan Saleh, *Kajian Fiqh Nabawi dan Fiqh Kontemporer*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2008, hal. 464.

²⁵ Abd. Moqsith, "Tafsir Atas Hukum Murtad dalam Islam", dalam *Jurnal Ahkam*, Vol. 13, No. 2 Tahun 2013, hal. 284.

beragama tersebut berlaku bagi orang nonmuslim. Artinya, seorang nonmuslim, bebas menentukan sikap, apakah akan menjadi seorang muslim, nasrani, yahudi, hindu, budha atau yang lainnya. Sedangkan bagi orang yang sudah masuk Islam, maka akan berlaku baginya sebuah ketentuan hukum tersendiri. Hukum tersebut menyatakan bahwa barang siapa keluar dari agama Islam, maka baginya dua pilihan yakni taubat atau hukuman mati. Hal ini didasarkan pada sebuah hadis yang tidak perlu ditanyakan lagi kesahihan sanadnya.²⁶

Berdasarkan uraian yang telah dikemukakan, yaitu mengenai isu-isu kontroversial tentang murtad, fenomena murtad, kontradiksi antara pesan Al-Qur'an dan hadis tentang kebebasan berakidah, serta pendapat-pendapat ulama yang berbeda mengenai murtad ini, maka pada penelitian ini peneliti hendak melakukan pengkajian lebih jauh mengenai konsep murtad ini, dimana pengkajian konsep murtad ini dimaksudkan untuk mendapatkan gambaran yang lebih utuh tentang hukum Al-Qur'an, hadis, serta pandangan ulama terhadap orang yang keluar dari agama Islam (murtad). Dengan demikian, maka oleh peneliti penelitian ini dituangkan dalam judul "Hukuman Mati Bagi Pelaku Murtad dalam Perspektif Tafsir al-Misbah".

B. Identifikasi Masalah

Identifikasi masalah pada penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Terdapat perbedaan pandangan ulama terkait dengan konsep murtad.
2. Maraknya fenomena umat Islam yang keluar dari agama Islam dengan berbagai motif dan alasan.
3. Keluar dari agama Islam dianggap sebagai bagian dari kebebasan beragama.

C. Pembatasan dan Perumusan Masalah

Agar permasalahan yang dibahas tidak menyimpang dari topik yang telah ditetapkan, maka pada penelitian ini peneliti membatasi permasalahan murtad berdasarkan pada kajian Al-Qur'an, penjelasan hadis Nabi, serta pendapat para ulama.

Dengan demikian, maka perumusan masalah pada penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Bagaimana hukuman mati bagi pelaku murtad dalam perspektif tafsir al-Misbah?
2. Bagaimana hukuman mati bagi pelaku murtad dalam perspektif hukum negara nasional?

²⁶ M. Robith Fuadi Abdullah, "Meninjau Hukuman Mati Bagi Murtad (Kajian Hadist Tematik)", dalam *Jurnal Syariah dan Hukum*, Vol. 04, No. 1 Tahun 2012, hal. 25.

D. Tujuan Penelitian

Tujuan pada penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Untuk menganalisa hukuman mati bagi pelaku murtad dalam perspektif Tafsir al-Misbah
2. Untuk menganalisa hukuman mati bagi pelaku murtad dalam hukum negara Nasional

E. Manfaat Penelitian

Manfaat pada penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Manfaat Teoritis

Hasil dari penelitian ini diharapkan dapat menambah khazanah ilmu pengetahuan, khususnya dalam lingkup kajian Ilmu Tafsir, yaitu mengenai konsep murtad dalam Islam. Selain itu, penelitian ini juga diharapkan dapat dijadikan sebagai bahan referensi bagi peneliti lain yang hendak melakukan penelitian sejenis dengan penelitian ini.

2. Manfaat Praktis

Penelitian ini diharapkan dapat memberikan edukasi kepada masyarakat luas dalam peningkatan pengetahuan tentang Ilmu Tafsir, yaitu mengenai penafsiran konsep murtad dalam Islam. Sehingga nantinya diharapkan masyarakat luas dapat bertambah pengetahuannya.

F. Metodologi Penelitian

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah deskriptif kualitatif *research library*. Sugiyono menyatakan bahwa metode deskriptif adalah suatu metode yang digunakan untuk menggambarkan atau menganalisis suatu hasil penelitian. Tujuan dari penelitian ini adalah untuk mengungkapkan kejadian atau fakta, keadaan, fenomena, variabel dan keadaan yang terjadi saat penelitian berlangsung dengan menyuguhkan apa yang sebenarnya terjadi. Penelitian ini menafsirkan dan menguraikan data yang bersangkutan dengan situasi yang sedang terjadi, sikap serta pandangan yang terjadi di dalam suatu masyarakat, pertentangan antara dua keadaan atau lebih, hubungan antar variable yang timbul, perbedaan antar fakta yang ada serta pengaruhnya terhadap suatu kondisi, dan sebagainya.

Penelitian ini menggunakan data primer sebagai data utama yakni Tafsir al-Misbah dan sekundernya melalui pendekatan historis yang dapat diperoleh melalui buku-buku hukuman mati bagi pelaku murtad, brosur dan artikel yang didapat dari website yang berkaitan dengan penelitian ini, atau data yang berasal dari orang-orang kedua atau bukan data yang datang secara langsung, data ini mendukung pembahasan dan penelitian, untuk itu beberapa sumber buku atau data yang diperoleh akan membantu dan mengkaji secara kritis penelitian ini. Untuk memperoleh data ini

peneliti mengambil sejumlah buku-buku, brosur, website, dan contoh penelitian sebelumnya yang berkaitan dengan penelitian ini dengan menggunakan teknik analisa dan pengumpulan data.

Sifat analisis dalam penelitian kualitatif adalah penguraian apa adanya fenomena yang terjadi (deskriptif) disertai penafsiran terhadap arti yang terkandung dibalik tampak (interpretif). Analisis data adalah proses pengorganisasian dan mengurutkan data ke dalam pola, kategori, dan satuan uraian dasar sehingga dapat ditemukan tema dan tempat dirumuskan hipotesis kerja seperti yang disarankan oleh data. Analisa data yang digunakan dalam penelitian ini yaitu menggunakan analisis deskriptif, dimana tujuan dari analisis ini adalah untuk menggambarkan secara sistematis, faktual, dan akurat mengenai fakta-fakta serta hubungan antara fenomena yang diselidiki.

Data yang telah berhasil dikumpulkan akan dianalisis secara kualitatif dengan penguraian secara deskriptif komparatif analitis. Penulis bertolak dari data/informasi yang ada berusaha membangun hipotesis tanpa mendasarkan diri pada hasil hitungan yang bersifat kuantitatif.

Metode analisis ini diterapkan karena penelitian ini tidak hanya bermaksud mengungkapkan atau menggambarkan data sebagaimana adanya. Di samping itu, juga bermaksud untuk menggambarkan bagaimana hubungan *riddah* dalam perspektif hukum Islam dan hukum positif di Indonesia.

G. Sistematika Penulisan

Pembahasan tesis ini termuat dalam lima bab, yang masing-masing bab terdiri dari beberapa sub bab yang saling berkaitan dengan sistematika sebagai berikut:

Bab pertama, sebagai pendahuluan, berisi latar belakang perlunya penelitian ini dilakukan, rumusan, dan pembatasan masalah, tujuan, dan signifikansi penelitian, kajian pustaka, metode penelitian, dan sistematika pembahasan.

Bab kedua, sebagai pintu masuk ke pembahasan utama, diuraikan pemahaman tentang defeni dan konsep murtad, serta penafsiran murtad menurut para mufassir.

Bab ketiga, memaparkan tentang biografi Quraish Shihab. Pada bab ini pula akan dipaparkan perihal kontroversi hukuman mati bagi pelaku murtad.

Bab keempat, adalah analisis perbandingan antara pembahasan hukuman mati bagi pelaku murtad dalam Al-Qur'an menurut perspektif Tafsir al-Misbah dan hukuman yang ada di Indonesia.

Bab kelima, sebagai bab terakhir, berisi kesimpulan dari pembahasan pada bab sebelumnya, yang sekaligus merupakan jawaban atas

permasalahan pokok dalam penelitian ini. Sebagai penutup terakhir pada bab ini, penulis mengajukan saran-saran yang dianggap penting bagi penelitian selanjutnya.

BAB II DISKURSUS SEPUTAR HUKUM MATI BAGI PELAKU MURTAD

A. Definisi Murtad

1. Pengertian Murtad

Pengertian murtad/*al-riddah* ialah kembali (keluar) dari agama Islam atau memutuskan (keluar) dari Islam, baik dengan ucapan, perbuatan, maupun keyakinan.²⁷ Konsep *riddah* mengalami pergeseran makna yang sangat komprehensif. *Riddah* tidak hanya karena keluar dari Islam, namun juga karena pemikiran, ide, dan gagasan seseorang atau kelompok yang dianggap sesat dan berbeda dari pendapat kelompok mayoritas. *Riddah* yang awalnya hanya masalah teologi (tidak ada hukuman secara fisik), berubah menjadi persoalan hukum (termasuk jarimah hudud dengan ancaman hukuman mati) karena alasan politik yang menyertainya.²⁸

Kata “murtad (*riddah*)” dapat ditinjau dari dua aspek yaitu aspek etimologi dan terminologi. Secara etimologi dapat dijumpai dalam berbagai literatur di antaranya:

- a. Kata *riddah* merupakan *isim mashdar* dari kata *irtadda* yang berarti mundur, kembali ke belakang.²⁹

²⁷ Rokhmadi, *Hukum Pidana Islam*, Semarang: CV Karya Abadi Jaya, 2015, hal. 101

²⁸ Imroatul Azizah, *Genealogi Riddah; dari Masalah Aqidah Menjadi Hudud*, Surabaya: UIN Sunan Ampel Surabaya, 2017, hal. 223

²⁹ Ahmad Warson Al-Munawwir, *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap*, Yogyakarta: Pustaka Progressif, 1997, hal. 486.

- b. Dalam *Fiqh al-Sunnah*, *riddah* atau murtad adalah:³⁰

الردة: الرجوع عن الطريق الذي جاء منه

Artinya: kembali ke jalan asal

- c. Dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, kata murtad berarti berbalik belakang, berbalik kafir, membuang iman berganti menjadi ingkar.³¹
- d. Dalam *Kamus Istilah Agama Islam*, kata murtad berarti orang Islam yang keluar dari agamanya (Islam) yaitu mengingkari semua ajaran Islam, baik dalam keyakinan, ucapan, ataupun perbuatan.³²
- e. Dalam *Ensiklopedi Aqidah Islam*, murtad secara bahasa berarti “orang yang beralih”, khususnya dari Islam. Orang yang beralih agama tersebut juga disebut irtidat atau riddah yang secara lisan menolak suatu prinsip, atau menolak dengan suatu tindakan, misalnya menghina Al-Qur’an dengan sangat keji.³³
- f. Dalam *Ensiklopedi Hukum Islam*, *riddah* (murtad) berarti kembali. Kembali dari agama Islam kepada kekafiran, baik dengan niat, ucapan, maupun tindakan, baik dimaksudkan sebagai senda gurau atau dengan sikap permusuhan maupun karena suatu keyakinan.³⁴
- g. Dalam Kitab *Fath al-Mu’in*, *riddah*/murtad, menurut bahasa adalah “kembali”. Perbuatan murtad adalah bentuk perbuatan kufur yang paling jahat, dan dengan kemurtadan sampai mati maka amal perbuatan (amal kebajikan) menjadi hilang.³⁵

Sedangkan menurut terminologi terdapat beberapa rumusan tentang murtad namun secara substansi rumusan-rumusan tersebut memiliki inti yang sama, di antaranya:

- a. Menurut Sayyid Sabiq, *riddah* adalah kembalinya orang Islam yang berakal dan dewasa kepada kekafiran dengan kehendaknya sendiri tanpa ada paksaan dari orang lain. Baik yang kembali itu orang lelaki maupun orang perempuan.³⁶
- b. Menurut Abu Bakr Jâbir al-Jazîrî, *riddah* (murtad) ialah orang yang keluar dari agama Islam dan pindah ke agama lain, misalnya agama Kristen, atau agama Yahudi. Atau ia pindah ke sesuatu yang bukan

³⁰ Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, Kairo: Maktabah Dâr al-Turâs, 1970, juz 2. hal. 435.

³¹ Depdiknas, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 2002, hal. 765

³² Baiquni, et al., *Kamus Istilah Agama Islam Lengkap*, Surabaya: Indah Anggota IKAPI, 1996, hal. 314.

³³ Syahrin Harahap, dan Hasan Bakti Nasution, *Ensiklopedi Aqidah Islam*, Jakarta: Prenada Media, 2003, hal. 288.

³⁴ Abdul Aziz Dahlan et al., *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 1997, jil. 4, hal. 1233.

³⁵ Zainuddîn Ibn Abd Azîz al-Malîbary, *Fath al-Mu’in ...*, hal. 127.

³⁶ Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah ...*, juz 2. hal. 435.

- agama, misalnya komunis. Dalam melakukan itu semua, ia dalam kondisi berakal, bisa membedakan, dan sukarela tidak dipaksa.³⁷
- c. Menurut A. Rahman I Doi, *riddah* adalah menolak agama Islam dan memeluk agama lain baik melalui perbuatan atau lisan.³⁸
 - d. Menurut Zainuddin Ali, *riddah* adalah kembalinya seorang muslim yang berakal dan *baligh* untuk memilih keyakinan agama lain atas dasar pilihannya bukan atas dasar paksaan.³⁹
 - e. Menurut Tim Penulis IAIN Syarif Hidayatullah, murtad adalah orang yang melakukan *riddah*. *Riddah* makna asalnya kembali (ke tempat atau jalan semula), namun kemudian istilah ini dalam penggunaannya lebih banyak dikhususkan untuk pengertian kembali atau keluarnya seseorang dari agama Islam kepada kekufuran atau pindah kepada agama selain Islam. Dari pengertian *riddah* ini dapat dikemukakan tentang pengertian murtad, yaitu orang Islam yang keluar dari agama (Islam) yang dianutnya kemudian pindah (memeluk) agama lain atau sama sekali tidak beragama.⁴⁰

Dalam fikih, murtad diistilahkan dengan *riddah* yang artinya keluar dari agama Islam, baik pindah agama yang lain atau menjadi tidak beragama. *Riddah* secara etimologi berarti kembali dari sesuatu kepada sesuatu yang lain, kata *riddah* mempunyai arti yang sepadan dengan kata rujuk yang berarti kembali. Sedangkan definisi *riddah* yang diungkapkan oleh Wahbah al-Zuhaili, yang memiliki arti kata kembali dari sesuatu kepada sesuatu yang lain.⁴¹ Tetapi ada juga yang menyebutnya secara etimologi, bahwa kata *riddah* dan *irtidad* mempunyai arti yaitu keadaan murtad atau hal kembali kepada semula. Tetapi, kata *riddah* khusus digunakan dalam pengertian kembali kepada kekafiran setelah memeluk Islam.

Dalam Al-Qur'an, lafaz *riddah* dalam pengertian mendekati ini bisa dijumpai seperti dalam firman Allah dalam surat al-Mâidah/5: 21 yang berbunyi:

³⁷ Abû Bakar Jâbir al-Jazîrî, *Minhâj al-Muslim*, Kairo: Maktabah Dâr al-Turâts, 2004, hal. 439.

³⁸ Zainudin dan Rusyidi Sulaiman, *Hudud dan Kewarisan*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1996, hal. 91

³⁹ Zainuddin Ali, *Hukum Pidana Islam*, Jakarta: Sinar Grafika, 2007, hal. 73.

⁴⁰ Tim Penulis IAIN Syarif Hidayatullah, *Ensiklopedi Islam Indonesia*, Jakarta: Djambatan, Anggota IKAPI, 1992, hal. 696.

⁴¹ Wahbah al-Zuhailî, *al-Fiqh al-Islâmiyyu wa adillatuhû*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 2006, jil. 7, hal. 76

يَقُومُوا أَدْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَرْتَدُّوا عَلَى
أَدْبَارِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ

Hai kaumku, masuklah ke tanah Suci (Palestina) yang Telah ditentukan Allah bagimu, dan janganlah kamu lari kebelakang (karena takut kepada musuh), maka kamu menjadi orang-orang yang merugi.

Menurut terminologi fikih adalah keluarnya seseorang (menjadi kufur) setelah dia masuk Islam. Perbuatan tersebut dinamai *riddah*, sedangkan pelakunya adalah murtad atau orang yang keluar dari agama Islam. Julukan bagi murtad ini secara khusus diungkapkan bagi mereka yang keluar dari agama Islam. Pembahasan berkenaan dengan berpindahnya penganut agama tertentu selain Islam ke agama tertentu diluar Islam tidak terdapat dalam fikih. Fikih Islam menyebutnya dengan sebutan kufur karena mereka tidak menganut Islam sebagai agamanya.

Mengacu pada definisi di atas secara terminologi dapat nyatakan bahwa setiap keluar dari Islam adalah murtad, tanpa perlu meneliti apakah pihak tersebut kembali ke agama asal atau semata-mata pindah agama. *Riddah* terjadi karena tiga sebab:⁴²

- a. Perbuatan yang mengkafirkan, seperti menghinakan Allah atau Rasul-Nya, begitu juga memaki salah satu nabi Allah.
- b. Perbuatan yang mengkafirkan, seperti sujud pada berhala, menyembah bulan, dan lain-lainnya.
- c. Iktikad (keyakinan) seperti mengiktikadkan alam kekal, Allah baru, menghalalkan zina, menghalalkan minuman arak, begitu juga mengharamkan yang disepakati ulama kan halalnya.

Kemurtadan seseorang bisa dengan perkataan yang mengarah kepada kekufuran, memperolok-olok agama, melawan ketentuan atau menolak keabsahan dalil yang disepakati, menghalalkan suatu yang haram dan mengharamkan sesuatu yang halal terhadap sesuatu yang jelas *qath'*inya, menyangkal adanya pencipta, sengaja mengotori mushaf (Al-Qur'an), beribadah atau bersujud kepada selain Allah *subhânahu wa ta'âla*. Dapat dikategorikan juga *riddah* terhadap perkataan, perbuatan dan keyakinan yang disertai dengan adanya keinginan untuk berbuat kufur.⁴³ Dari definisi diatas dapat dinyatakan juga bahwa *riddah* atau murtad adalah memutuskan ikatan agama Islam dan berpindah kepada agama lain atau sama sekali tidak beragama.

445 ⁴² Sulaiman Rasjid, *Fiqh Islam*, Bandung: Sinar Baru Algesindo, 2010, cet. 47, hal.

⁴³ Rahman Hakim, *Hukum Pidana Islam*, Bandung: Pustaka Setia, 2000, hal. 103

Baik secara sengaja melalui perkataan maupun perbuatan. Singkatnya *riddah* atau murtad adalah keluar dari agama Islam dan berpindah pada kekafiran.

2. Bahaya Murtad

Dalam pandangan Islam, seluruh tatanan ajaran agama yang ditetapkan Islam, baik yang berkaitan dengan akidah, syariat maupun akhlak, bertumpu pada lima tujuan utama yang sangat mendasar, yaitu memelihara keyakinan agama, keamanan dan keselamatan jiwa, akal, keturunan, dan harta. Dari kelima tujuan dasar tersebut, memelihara agama merupakan tujuan yang tertinggi tingkatannya. Islam sangat mementingkan pemeliharaan agama, karena identitas yang membedakan seseorang sebagai muslim atau kafir adalah apakah ia meyakini dan beriman atau tidak terhadap ajaran agama Islam. Di atas keyakinan dan keimanan kepada agama Islamlah berwujud dan berdirinya masyarakat Islam, dan dengan keyakinan agama tersebut seseorang menemukan jati diri dan ruh hidupnya. Karena itu, demi memelihara keyakinan agama, umat Islam rela mengorbankan nyawanya, berhijrah meninggalkan tanah tumpah darahnya, dan mengorbankan hartanya.

Karena memelihara keyakinan dan kebebasan memeluk suatu agama merupakan hal yang paling mendasar dalam Islam, maka Islam memandang orang yang murtad dari Islam, kemudian memusuhi Islam, baik dengan perbuatan, lisan maupun tulisan, atau mengajak muslim lainnya untuk murtad, atau melakukan pelecehan, provokasi dan teror terhadap Islam dan kaum muslimin adalah musuh Islam yang paling berbahaya. Itulah sebabnya Islam mengancam pelakunya dengan hukuman berat, yaitu hukuman mati.⁴⁴

Dalam pada itu, Islam melarang dan tidak pernah memaksa orang untuk masuk ke dalamnya, atau menyuruh keluar dari agama yang dipeluknya, karena Islam sangat menjunjung tinggi kebebasan memeluk dan meyakini agama. Tetapi, atas nama kebebasan beragama, seseorang tidak boleh menjadikan agama sebagai permainan, dimana seseorang dengan sesuka hati, hari ini masuk ke dalam satu agama, kemudian keesokan harinya keluar dari agama tersebut. Semua orang yang sehat akalnya pasti akan berkata sikap seperti itu adalah pelecehan terhadap ajaran agama.

3. Unsur Murtad

Salah satu sebab dihalalkan darah seseorang adalah karena murtad. Dengan adanya ancaman hukuman mati, maka tidaklah mudah seseorang dituduh murtad, untuk itu diperlukan adanya unsur-unsur

⁴⁴ Agus Miswanto, *Agama Keyakinan dan Etika*, Magelang: P3SI UMM, 2012, hal. 167.

yang jelas dalam penetapan *riddah* tersebut. Ada dua unsur *riddah* yang harus dipenuhi yakni sebagai berikut:⁴⁵

a. Keluar dari agama Islam.

Yang dimaksud keluar dari agama Islam adalah meninggalkan agama Islam dengan salah satu dari tiga cara yaitu dengan perbuatan, perkataan dan dengan keyakinan. Bila seseorang menolak prinsip-prinsip dasar kepercayaan (Islam) seperti keyakinan adanya Allah *subhânahu wa ta'âla* dan Nabi Muhammad *shallallâhu 'alaihi wa sallam* sebagai utusan-Nya sebagaimana tercakup dalam kalimat syahadat, begitu juga mempercayai Al-Qur'an sebagai *kitâbullâh* atau menolak ajaran yang dikandungnya, mengingkari hari kebangkitan, balasan, atau hukuman dari Allah *subhânahu wa ta'âla* termasuk perbuatan murtad. Menolak kewajiban-kewajiban ibadah khusus seperti salat, zakat, puasa dan haji juga termasuk tindakan murtad, bahkan meninggalkan kewajiban salat jumat tiga kali berturut-turut tanpa disertai dengan uzur pun disebut sebagai tindakan *riddah*. Demikian pula kalau seseorang meniru orang-orang bukan muslim dalam peribadatnya. Dengan demikian sebagai indikasi dari orang-orang yang melakukan hal-hal yang merupakan bentuk pengingkaran terhadap iman dan Islam dianggap sebagai orang murtad.

b. Bermaksud Mengadakan Tindak Kejahatan.

Untuk terwujudnya *jarîmah riddah* diisyaratkan menyengaja mengadakan kejahatan baik berupa perbuatan maupun berupa lisan yang mendatangkan kekufuran serta mengetahui perbuatan dan perkataan itu adalah suatu kekufuran, yang disertai tindakan pemecahbelahan oleh kaum murtad kekacauan, pengrusakan, ketidaktaatan kepada negara atau keberpihakan terhadap musuh dan membantu musuh dalam memerangi kaum muslimin.

4. Syarat Murtad

Murtad memiliki syarat-syarat tertentu. Syarat yang dimaksud adalah syarat yang melekat pada seseorang yang melakukan perbuatan *riddah* dan bertalian dengan hapusnya hukuman padahal pembuat sebenarnya melakukan perbuatan-perbuatan yang dilarang oleh *syara'* dan dapat dijatuhi hukuman⁴⁶, tetapi hukuman tersebut dihapuskan karena adanya sifat (keadaan) tertentu pada dirinya, tetapi bukan pada perbuatannya.

⁴⁵ Jaih Mubarak dan Enceng Arif Faizal, *Kaidah Fiqh Jinâyah*, Bandung: Pustaka Bani Quraisy, 2004, hal. 160

⁴⁶ Muhammad Ibrâhîm Abdul Azhîm, *'Uqûbât al-Irtidâd al-Dîn*, Kairo: Maktabah Wahdah, 1994, hal. 134

Adapun syarat-syarat sebagai orang yang sah melakukan perbuatan *riddah* yaitu:⁴⁷

a. Balig

Para ulama sepakat bahwa anak yang belum mumayiz tidak sah *riddahnya*. Sebagaimana yang telah dikatakan oleh Imam Syafi'i, tidak sah Islam dan *riddahnya* anak kecil dan diriwayatkan dari Ahmad bahwa sah keislaman anak kecil dan tidak sah *keriddahannya*. Berdasarkan hadis Nabi yang berbunyi:

رفع القلم عن ثلاث عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يحتلم
وعن النون حتى يعقل

Tiga perkara yang tidak dicatat, yaitu orang tidur sampai ia bangun dan anak kecil sampai ia mengalami mimpi basah (dewasa) dan orang gila sampai ia sembuh (berakal kembali).

Hadis ini menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan balig jika seseorang telah mengalami mimpi basah bagi laki-laki, sedangkan bagi wanita telah mengalami haid.

b. Berakal.

Akal merupakan sandaran bagi taklif. Orang yang tidak berakal bukan termasuk orang yang mukalaf, dan orang tersebut tidak dimintai pertanggung jawaban atas perbuatannya. Dalam hal ini ada beberapa orang yang tidak termasuk mukalaf walaupun sudah balig.

c. Orang Gila.

Seperti yang telah diketahui bahwa orang gila bukanlah seorang mukalaf, dan bukan seorang yang berakal karena berdasarkan *ijtima'*, segala perbuatan tidak akan dimintai pertanggungjawaban untuk itu tidak sah baik keIslamannya maupun *riddahnya*.

d. Orang Mabuk.

Telah sepakat para imam kecuali Imam Syafi'i bahwa orang mabuk sebagaimana orang gila tidak sah *riddahnya*. Diriwayatkan dari al-Hanafiyah apabila mabuknya dengan barang yang terlarang serta adanya unsur kesengajaan tanpa adanya paksaan maka *riddahnya* sah dan tidak dimaafkan. Menurut al-Syâfi'iyyah, orang yang mabuk dengan sesuatu yang memabukkan maka sah

⁴⁷ Abdul Qadîr, 'Awdah al-Tasyri' al-Jinâi al-Islâmi al-Muqârin bi al-Qânûn al-Wad, Beirut: Dâr al-Kutub al-Arabî, 2008, jil. 1, vol. 2, hal. 41-42

riddahnya. Namun apabila bukan karena suatu yang memabukkan dan karena dipaksa maka tidak dihukumi murtad.⁴⁸

Orang yang mabuk lalu murtad tidak dihukum mati, sampai ia sembuh dan memberinya kesempatan tiga hari sejak ia *riddah*. Apabila ia mati dalam kondisi mabuk dan murtad, maka kafir.⁴⁹

al-Syâfi'î berpendapat, jika seseorang yang mabuk itu murtad maka tidak dapat ditakzir dan tidak pula dihukum mati walaupun tidak mau bertobat. Apabila sadar dari mabuknya dan menolak untuk bertobat maka ia dihukum mati.⁵⁰

e. Adanya *Khiyâr* (Pilihan)

Suatu perbuatan yang dipandang sah, apabila tidak ada faktor paksaan, sehingga tidak ada pilihan lain kecuali melakukan perbuatan tersebut. Ada tiga jenis paksaan, yaitu:⁵¹

1) Paksaan yang menghilangkan kerelaan dan pilihan.

Ini dikhawatirkan dapat membinasakan jiwa atau rusaknya anggota badan. Jenis ini disebut paksaan sempurna (*mujbar kâmilan*).

2) Paksaan yang hanya menghilangkan kerelaan tapi tidak menghilangkan *khiyâr*.

3) Paksaan biasa. Paksaan biasa yaitu paksaan yang menghilangkan kesempurnaan, kerelaan dan tidak menghilangkan *khiyâr*, baik dalam masalah pokok maupun *furû'*.

Mengucapkan kata-kata yang mengandung unsur murtad tanpa mengubah keimanan dalam hati, mencaci Nabi Muhammad *shallalâhu 'alaihi wa sallam* serta para sahabat secara lahir, salat menghadap salib atau berhala atau membelakangi kiblat. Semua itu tidak dibolehkan secara mutlak. Perbuatan itu hanya dibolehkan pada lahiriyahnya saja dalam keadaan terpaksa. Dalam arti, bahwa perbuatan itu tidak dibenarkan tetapi pemaksaan telah menghilangkan hukuman dari tanggung jawab. Jika seseorang dipaksa lalu menolak sampai dibunuh, maka akan mendapat pahala seperti pahala berjihad dan matinya syahid. Adapun menurut ulama hanafiyyah penolakan kata-kata kafir lebih utama sehingga ia menjadi orang yang mempertahankan hak. Ulama malikiyyah tidak

⁴⁸ Abdurrahmân al-Jazîrî, *al-Fiqh 'alâ Madzâhib al-Arba'ah*, Beirut: Dâr al-Fikr, 2004, vol. 04, Bâb *al-hudûd*, hal. 936-937.

⁴⁹ Ibnu Qudamah al-Maqdisî, *al-Mughnî Syarh al-Kabîr*, Beirut: Dâr al-Fikr, 2016, vol. 10, hal. 307

⁵⁰ Abû Abdillah Muhammad ibn Idrîs al-Syâfi'î, *al-Umm*, Mesir: al-Azhâr, 2006, vol. 04, hal. 158

⁵¹ Nu'mân Abd Razâk al-Samirâ'I, *Ahkâm al-Murtad fî Syarî'ah al-Islâmi*, Beirut: Dâr al-'Arabiyyah, 1997, hal. 69-70

membolehkan mengucapkan kata-kata kafir kecuali dalam kondisi terpaksa dengan ancaman pembunuhan saja.

Dalil yang menunjukkan bolehnya mengucapkan kata-kata kafir secara lahiriah terdapat dalam firman Allah *subhânahu wa ta'âla* dalam surat al-Nahl/16: 106,

مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ
وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ
عَظِيمٌ

Barangsiapa yang kafir kepada Allah sesudah dia beriman (dia mendapat kemurkaan Allah), kecuali orang yang dipaksa kafir padahal hatinya tetap tenang dalam beriman (dia tidak berdosa), akan tetapi orang yang melapangkan dadanya untuk kekafiran, maka kemurkaan Allah menimpanya dan baginya azab yang besar.

Berdasarkan ayat di atas, maka apabila seseorang dipaksa untuk murtad dan paksaan itu sempurna tetapi dalam hatinya tetap beriman, maka *riddahnya* dipandang tidak sah.

5. Pembuktian dan Hukum Murtad

Pembuktian dan hukuman bagi pelaku murtad terbagi menjadi beberapa bagian yakni:

a. Pembuktian terhadap *keriddahan* seseorang

Ketika orang murtad akan dijatuhi hukuman, terlebih dahulu ditetapkan *keriddahnya* sehingga jelas apakah telah berbuat *riddah* atau tidak, karena tidak cukup bukti untuk menuduhnya telah berbuat *riddah*. Penetapan ini merupakan justifikasi hukum agar tidak terjadi kekeliruan dalam menjatuhkan hukuman.

Untuk menetapkan bahwa seseorang telah bersalah atau tidak, telah murtad atau tidak, diperlukan adanya alat bukti hukum, diantaranya masalah orang murtad ini yaitu dengan adanya pengakuan orang tersebut tentang *keriddahnya* atau dipersaksikan.⁵²

1) Pengakuan langsung orang murtad atau *keriddahnya*.

Pengakuan (*iqrâr*) adalah dasar atau bukti yang paling kuat, karena pengakuan hanya mengena akibat hukumnya kepada yang bersangkutan dan tidak menyeret orang lain.

2) Persaksian.

⁵² Nu'mân Abd Razâk al-Samirâ'I, *Ahkâm al-Murtad fî Syarî'ah al-Islâmi ...*, hal.

Apabila telah melakukan *riddah* melakukan persaksian, maka sah *riddahnya*. Tapi ada yang perlu diperhentikan masalah persaksian ini, yaitu:

a) Jumlah saksi.

Berdasarkan ijmak *fuqahâ'*, bahwa saksi dalam masalah *riddah* cukup dengan dua orang saksi yang adil, kecuali al-Hasan menetapkan bahwa saksi *riddah* adalah empat orang dengan diqiyaskan pada masalah saksi dalam perkara zina.⁵³

b) Perincian kesaksian.

Bahwa setiap saksi harus merinci kesaksiannya atas *keriddahannya* seseorang, karena dikhawatirkan memberikan kesaksian yang meragukan. Dan tidak dibenarkan memberikan kesaksian secara singkat sehingga tidak jelas. Pengingkaran orang murtad atas kesaksian dan beberapa orang saksi.

Orang murtad yang menolak kesaksian para saksi tetap dihukumi sebagai muslim. Bahwa setiap saksi harus merinci kesaksiannya atas *keriddahannya* seseorang, karena dikhawatirkan memberikan kesaksian yang meragukan. Dan tidak dibenarkan memberikan kesaksian secara singkat sehingga tidak jelas.

3) Pengingkaran orang murtad atas kesaksian dan beberapa orang saksi.

Orang murtad yang menolak kesaksian para saksi tetap dihukumi sebagai muslim. Menurut Ibnu Qayyim al-Jauziyah, dalam Al-Qur'an maupun sunah Rasulullah *shallallâhu 'alaihi wa sallam* tidak ada penjelasan yang menyatakan bahwa *al-bayyinah* itu khusus untuk kesaksian. Al-Qur'an dan sunah hanya menjelaskan bahwa *al-bayyinah* itu adalah dalil, hujah, dan keterangan yang dapat dijadikan alasan. Menurut ulama fikih, dalam suatu persengketaan di depan majelis hakim pihak penggugat harus mengemukakan alat bukti yang dapat mendukung gugatannya atau hakim berkewajiban untuk meminta alat bukti dari penggugat sehingga hakim dapat meneliti persoalan yang dipersengketakan dan menetapkan hukum secara adil sesuai dengan alat bukti yang meyakinkan. Apabila saksi mendatangkan suatu gugatan tidak dibarengi dengan alat bukti yang meyakinkan, maka gugatan tidak dapat diterima. Dengan demikian, dalam memutus suatu perkara, hakim terikat dengan alat bukti yang diajukan penggugat. Apabila alat bukti yang

⁵³ Ibnu Qudamah al-Maqdisi, *al-Mughnî Syarh al-Kabîr*, Beirut: Dâr Kutub al-'Alamiyyah, 2002, vol. 07, hal. 141

diajukan penggugat meyakinkan dan pihak tergugat tidak bisa membantah atau melemahkan alat bukti tersebut, maka hakim akan memutus perkara sesuai dengan alat bukti yang ada.⁵⁴

Perbedaan pendapat timbul di antara ulama fikih dalam persoalan jika kesaksian yang diajukan ternyata palsu, sementara kepalsuannya tidak bisa dibuktikan dalam sidang. Jumhur ulama fikih, termasuk Imâm Abû Yûsuf dan Muḥammad bin Ḥasan al-Syaibâni, keduanya tokoh fikih terkemuka Mazhab Hanafi, berpendapat bahwa hakim hanya bertugas memutus perkara sesuai dengan kesaksian yang diajukan kepadanya. Apabila kesaksian itu palsu, maka hakim tidak bertanggung jawab atas pemalsuannya selama tidak dapat dibuktikan di depan majelis hakim, dan jika memang kesaksian yang diajukan penggugat itu palsu, maka penggugat bertanggungjawab secara batin (agama) kepada Allah *subhânahu wa ta'âla*. Hal ini sejalan dengan kaidah fikih yang menyatakan bahwa “Kita hanya menghukum sesuai dengan yang zahir (keterangan yang ada), sedangkan persoalan yang tersembunyi menjadi urusan Allah.” Dalam hubungan kasus hukum murtad ini, jika kesaksian yang diajukan itu palsu dan kepalsuannya tidak bisa dibuktikan di depan majelis hakim, lalu hakim memutus perkaranya, maka yang memenangkan perkara bertanggungjawab kepada Allah *subhânahu wa ta'âla*. Jumhur ulama fikih menyatakan bahwa hakim tidak bertanggungjawab atas segala urusan yang tersembunyi. Lain halnya dengan pendapat Imam Abu Hanifah. Menurutnya, sekalipun kesaksian yang digunakan ternyata palsu, hukuman yang diputuskan oleh hakim berlaku secara lahir dan batin. Akan tetapi, pihak penggugat yang dimenangkan tetap bertanggungjawab kepada Allah *subhânahu wa ta'âla*.⁵⁵

B. Konsep Murtad

Istilah murtad dalam bahasa Arab diambil dari kata (الْمُرْتَدُّ) yang bermakna kembali berbalik ke belakang. Sedangkan menurut syariat, orang murtad adalah seorang muslim yang menjadi kafir setelah keislamannya, tanpa ada paksaan, dalam usia tamyiz (sudah mampu memilah dan memilih perkara, antara yang baik dari yang buruk) serta berakal sehat. Secara etimologi, murtad dimaknai para ahli fikih sebagai *al-rujû'an al-islâm* (berbalik dari Islam). Sedangkan secara terminologis,

⁵⁴ Ibnu al-Qayyim al-Jauziyyah, *Hukum Acara Pengadilan Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006, hal. 16-17

⁵⁵ Ahmad Hanafi, *Asas-Asas Hukum Pidana Acara Islam*, Yogyakarta: PT. al-Ma'arif, t.th, hal. 19

murtad diartikan Abdurrahman al-Jazîrî dalam *al-Fiqh `alâ al-Madzâhib al-Arba'ât*, sebagai orang Islam yang memilih menjadi kafir setelah sebelumnya mengucapkan dua kalimat syahadat dan menjalankan syariat Islam. Kemurtadan itu diungkapkan secara jelas (*sharîh*), misalnya, “*usyriku bi Allâh*” (saya menyekutukan Allah).⁵⁶

Menurut Zakariâ al-Anshâri, murtad adalah orang Islam yang memutus keberislamannya dengan kekufuran yang disengaja dengan maksud menghina, mengingkari dan membangkang.⁵⁷ Namun, al-Anshâri mengingatkan, tindakan seseorang yang masih dalam lingkup ijtihad tak memurtadkan seseorang. Shata al-Dimyati berkata, hanya ijtihad yang bertentangan dengan nas *qath'i* yang berdampak pada kemurtadan seseorang. Lalu al-Dimyâthi mencontohkan, kelompok Mu'tazilah yang menyatakan bahwa Allah tak bisa dilihat dengan mata kepala adalah bagian dari ijtihad, sehingga Mu'tazilah tidak murtad. Begitu juga sufi seperti Abu Manshur al-Hallaj, Muhyiddin Ibn 'Arabi, dan lain-lain yang membuat pernyataan-pernyataan tak lazim seperti “aku adalah Allah” tak dikategorikan murtad. Namun, Shata al-Dimyâthi tak bisa menoleransi perkataan penduduk Yamamah bahwa tak ada kewajiban beriman kepada Nabi setelah Nabi meninggal dunia dengan alasan syariat Nabi Muhammad telah selesai bersamaan dengan kewafatannya. Perkataan ini, demikian Shatha al-Dimyâthi, jelas salah (*bâthil qath'an*) dan mengantarkan para pengucapnya pada kemurtadan.⁵⁸

Di kalangan masyarakat muslim, tindakan keluar dari Islam sering diistilahkan dengan murtada atau *riddah*. Dalam Al-Qur'an istilah *riddah* hadir dengan kata *irtadda* dengan segala bentuk derivasinya serta kata *al-kufri ba'd al-îmân*. Secara kamus ilmiah, proses murtad yang berasal dari gabungan kata proses yang artinya tahapan-tahapan dalam suatu peristiwa pembentukan, dan murtad yang artinya keluar dari agama Allah. Sehingga bila digabungkan dalam arti proses murtad yaitu tahapan-tahapan suatu peristiwa keluarnya agama dari agama Allah.⁵⁹

Dalam pengertian murtad, banyak istilah-istilah yang dipakai seperti konversi atau perpindahan agama. Namun untuk mencari kenyamanan dalam menyimaknya maka sering digunakan dengan kalimat perpindahan agama. Jadi, murtad atau konversi atau perpindahan agama merupakan peristiwa yang dilakukan oleh para pemeluk agama yang belum benar-

⁵⁶ Arief Sallah Rosman, *Murtad Menurut Perundangan Islam*, Skudai: Univ. Teknologi Malaysia, 2001, hal. 7

⁵⁷ Abu Yahya Zakariyya al-Anshâri, *Qahînah al-Wazarât*, Lebanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1998, juz 6, hal. 41

⁵⁸ Abi Bakar Shata al-Dimyâthi, *I'ânatu al-Thâlibîn*, (t.d), juz. 4, hal. 149

⁵⁹ Pius A Partanto dan M. Dahlan al-Barry, *Kamus Ilmiah Populer*, Surabaya: Arkola, 2001, hal. 500

benar memiliki keyakinan yang tetap, sehingga keluar dari agama yang lama demi mencari kebenaran yang hakiki. Tak dipungkiri pula bahwa agama merupakan sebuah fitrah yang memberikan jalan menuju kesejahteraan dunia dan akhirat nanti.

Pada tataran normativitas, menurut Amin Abdullah dalam karyanya *Studi Agama*, agaknya masih banyak terbebani oleh misi keagamaan yang bersifat memihak, romantis, dan apologis, sehingga kadar muatan analisis, kritis, metodologis, historis, empiris, terutama dalam menelaah teks-teks atau naskah-naskah produk sejarah terdahulu kurang begitu ditonjolkan, kecuali dalam lingkungan para peneliti tertentu yang masih sangat terbatas.⁶⁰

Pada masa Rasulullah *shallallâhu ‘alaihi wa sallam* memberikan hukum-hukum untuk para pelaku pemurtadan. Seperti halnya yang dikemukakan dalam sunahnya, tidak halal darah dan wajib olehnya untuk diperangi bagi orang yang tidak mengakui adanya keesaan Allah. Dengan demikian secara sederhana dapat ditemukan jawabannya bahwa dilihat dari segi normatif sebagaimana yang terdapat dalam Al-Qur’an dan hadis. Islam sebagai agama, Islam lebih bersifat memihak, romantis, apologis, dan subyektif. Perbedaan dalam melihat Islam yang demikian itu dapat menimbulkan perbedaan dalam menjelaskan Islam itu sendiri. Ketika Islam dilihat dari sudut normatif, maka Islam merupakan agama yang di dalamnya berisi ajaran Tuhan yang berkaitan dengan urusan akidah dan muamalah. Perlunya sebuah normativitas agama sebagai acuan, bahwa tindakan pemurtadan agama harus mampu diselesaikan dalam segi hukum-hukum agama dalam segi perspektif agama Islam. Namun juga tak bisa selesai begitu saja, karena setiap manusia diberikan kelebihan dan kemampuan masing-masing sesuai dengan takarannya. Dan keyakinan setiap manusia untuk memilih agamanya, sehingga bisa membuat keberagamaannya memiliki perubahan.⁶¹

Konsep Murtad dalam Al-Qur’an yakni bahwa Kebebasan beragama telah dikemukakan dalam Al-Qur’an, dijelaskan bahwa tidak ada istilah paksaan bagi seseorang untuk memeluk agama Islam. Nabi Muhammad pun telah diperingatkan oleh Allah bahwa beliau hanyalah seorang yang menyampaikan risalah, mengajak ke jalan benar dan paling keras hanyalah memberi peringatan saja.

Secara etimologi kata murtad artinya berbalik atau keluar. Pemakaian dalam bahasa Indonesia murtad singgap semakna dengan *riddah* atau *irtiddad*. Istilah *riddah* hadir dalam Al-Qur’an dengan dua model, yaitu model lafaz dan model makna. Dapat ditemukan sejumlah ayat yang

⁶⁰ Amin Abdullah, *Studi Agama Normativitas atau Historisitas*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996, cet. 1, hal. 106

⁶¹ Abudin Nata, *Metodologi Study Islam*, Jakarta: Grafindo, 2008, hal. 28

memuat dua kriteria tersebut.⁶² Berbicara tentang *riddah* yang selaras dengan arti beberapa ayat Al-Qur'an yang telah ditemukan dalam surat al-Mâidah/5: 54, yaitu,

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ ۗ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ
وَيُحِبُّونَهُ ۗ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا
يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ۚ ذَٰلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ ۗ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ

Hai orang-orang yang beriman, Barangsiapa di antara kamu yang murtad dari agamanya, Maka kelak Allah akan mendatangkan suatu kaum yang Allah mencintai mereka dan merekapun mencintai-Nya, yang bersikap lemah lembut terhadap orang yang mukmin, yang bersikap keras terhadap orang-orang kafir, yang berjihad dijalan Allah, dan yang tidak takut kepada celaan orang yang suka mencela. Itulah karunia Allah, diberikan-Nya kepada siapa yang dikehendaki-Nya, dan Allah Maha Luas (pemberian- Nya), lagi Maha mengetahui.

Ayat tersebut di atas mengingatkan orang mukmin, barangsiapa yang keluar dari agamanya (Islam) ke agama lain, maka Allah akan menggantinya dengan kaum yang lebih dicintai Allah, dan mereka mencintai Allah. Ini merupakan ancaman dan janji Allah bahwa dengan ilmu-Nya. Ia mengetahui orang-orang yang murtad sesudah wafatnya Nabi. Dan kata murtad juga terdapat dalam surat al-Baqarah/2: 129, yang berbunyi,

رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ
وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ ۚ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ

Sebahagian besar ahli kitab menginginkan agar mereka dapat mengembalikan kamu kepada kekafiran setelah kamu beriman, karena dengki yang (timbul) dari diri mereka sendiri, setelah nyata bagi merekakebenaran. Maka ma'afkanlah dan biarkanlah mereka, sampai Allah mendatangkan perintah-Nya. Sesungguhnya Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu.

Kenyataan sejarah pada masa turunnya ayat-ayat ini, penegasan Al-Qur'an dengan membuktikan bahwa banyak di antara ahlulkitab, yakni orang-orang Yahudi yang bertempat tinggal di Madinah tidak bersimpati

⁶² Amin Abdullah, *Studi Agama Normativitas atau Historisitas ...*, hal. 113

kepada kaum muslimin. Sangat sedikit di antara mereka yang percaya kepada Nabi Muhammad *shallallâhu 'alaihi wa sallam* jika dibanding dengan antipati. Keinginan itu diwujudkan dengan berbagai cara, misalnya dengan mengecam serta mengejek kekalahan yang dialami kaum muslimin pada peperangan Uhud, dan menjadikan kekalahan itu sebagai bukti ketidakbenaran ajaran Islam.⁶³ Pernyataan Allah yang amat tegas dan tidak berselubung itu mungkin mengundang sementara kaum muslim untuk bertindak tidak tepat, paling tidak bisa jadi ada yang bermaksud membalas dendam. Iri hati dibalas dengan iri hati yang serupa. Lalu dalam ayat terakhirnya di atas, mengizinkan umatnya untuk memerangi para kaum Yahudi. Namun juga, mencegah pembalasan yang tidak adil itu. Menuntut kaum muslim untuk melapangkan dada, memberi tanggungjawab waktu, siapa tahu mereka insaf dan beriman.

Ayat ini sekaligus memberi isyarat bahwa iman yang bersemayam di hati orang-orang mukmin ketika itu sedemikian mantap sehingga melahirkan dan menghentikan ulah orang-orang Yahudi karena adanya kekuatan itu, Allah memerintahkan mereka menahan diri sebab hanya memiliki kekuatan mental yang dapat menahan diri dan minta maaf.⁶⁴

Murtad orang gila atau anak kecil tidak bisa diakui karena mereka bukan termasuk kelompok mukalaf (yang terbebani hukum), disamping itu paksaan terhadap orang Islam untuk menyatakan kekafiran tidak dapat mengeluarkan orang tersebut dari agama Islam sepanjang hatinya tetap teguh memerangi keimanan terhadap agamanya. Sebagaimana firman Allah dalam surat al-Nahl/16: 106-107,

مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ
وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ
عَظِيمٌ. ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ اسْتَحَبُّوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ
الْكَافِرِينَ

Barangsiapa yang kafir kepada Allah sesudah Dia beriman (dia mendapat kemurkaan Allah), kecuali orang yang dipaksa kafir Padahal hatinya tetap tenang dalam beriman (dia tidak berdosa), akan tetapi orang yang melapangkan dadanya untuk kekafiran, Maka kemurkaan Allah menyimpannya dan baginya azab yang besar. Yang demikian itu disebabkan

⁶³ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'ân ...*, hal. 351

⁶⁴ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'ân ...*, hal. 532

karena Sesungguhnya mereka mencintai kehidupan di dunia lebih dari akhirat, dan bahwasanya Allah tiada memberi petunjuk kepada kaum yang kafir.

Dalam penjelasan ayat di atas, yang demikian itu disebabkan karena Sesungguhnya mereka mencintai kehidupan di dunia lebih dari akhirat, dan bahwasanya Allah tiada memberi petunjuk kepada kaum yang kafir. Seseorang dapat melakukan kekafiran yang terbagi dalam lima kondisi, yaitu;⁶⁵

1. Melakukan perbuatan kekafiran secara serius
2. Melakukan perbuatan kekafiran secara main-main
3. Melakukan perbuatan kekafiran dalam kondisi ketakutan.
4. Melakukan perbuatan kekafiran dalam kondisi dipaksa namun hatinya merasa mantap dengan kekafiran. Pelaku kekafiran dalam kondisi ke empat ini imannya batal
5. Melakukan perbuatan kekafiran dalam kondisi dipaksa sedangkan hati merasa tetap mantap dengan keimanan.

Dalam kondisi kelima ini pelaku kekafiran tidaklah murtad. Sesuai dengan ayat yang sudah dijelaskan diatas tersebut.

Orang yang murtad namun menyembunyikannya kemurtadannya sehingga tiada siapa yang mengetahui kecuali ahli keluarga dan rekan-rekan terdekat, tidak dijatuhkan hukum *hudûd* di dunia. Hukuman mereka adalah di sisi Allah di hari akhirat kelak. Syaikh Yûsuf al-Qardhâwî *hafizhahullâh* menjelaskan: Islam tidak menjatuhkan hukuman bunuh atas orang yang murtad yang tidak menghebahkan murtadnya dan tidak menyeru orang lain agar murtad seperti halnya. Islam membiarkannya agar menerima balasannya di akhirat kelak jika dia mati dalam kekafirannya itu.⁶⁶ Selaras dengan firman Allah dalam Al-Qur'an ayat 107 surah al-Baqarah,

أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ۗ وَمَا لَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ مِن
وَلِيِّ وَلَا نَصِيرٍ

Tiadakah kamu mengetahui bahwa kerajaan langit dan bumi adalah kepunyaan Allah? Dan tiada bagimu selain Allah seorang pelindung maupun seorang penolong.

⁶⁵ Muhammad Zaharan dan Muhammad Akhir Yaqob, *Jinâyah Murtad dan Hukumannya Menurut al-Qur'an dan al-Sunnah*, Shah Alam: RMI Multimedia, 2000, hal. 56

⁶⁶ Yûsuf al-Qardhâwî, *al-Jarîmah wa al-Riddah wa al-'Uqûbât al-Murtad*, Kairo: Dar al-Shûq, 2001, hal. 48

Apabila tidak dijatuhkan hukuman di dunia, tidaklah berarti Islam meridai tindakan mereka untuk murtad. Hanya yang dipertimbangkan adalah, jika mereka dihalang daripada murtad, maka mereka akan tinggal dalam masyarakat Islam sebagai seorang munafik dan lambat laun akan tetap membawa fitnah kepada Islam dan umatnya. Maka mereka dibebaskan daripada Islam dengan syarat mereka tidak menzahir atau mengumumkan kemurtadan tersebut. Pada waktu yang sama, Islam tetap membuka peluang untuk mereka kembali kepada Islam satu hari kelak, sekali pun ia mungkin dalam masa 20 tahun akan datang.⁶⁷

Konsep murtad dalam sunah yakni bahwa orang yang murtad boleh dibunuh dan halal darahnya. Jika telah dijatuhi hukuman mati, maka tidak dimandikan dan disalatkan serta tidak dikuburkan di kuburan orang-orang Islam, tidak mewarisi dan tidak diwarisi. Tetapi hartanya diambil dan disimpan di Baitul Mâl kaum muslimin. Dalilnya adalah Abdullâh bin Mas'ûd *radhiyallâhu ta'âlâ 'anhû*, bahwasanya Rasulullah *shallallâhu 'alaihi wa sallam* bersabda:

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ غِيَاثٍ وَأَبُو مُعَاوِيَةَ وَوَكَيْعٌ عَنْ الْأَعْمَشِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَرَّةٍ عَنْ مَسْرُوقٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يَجِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَتَى رَسُولَ اللَّهِ إِلَّا بِإِحْدَى ثَلَاثِ الثِّيَبِ الزَّانِي وَالتَّفْسُ بِالتَّفْسِ وَالتَّارِكُ لِدِينِهِ الْمُقَارِقُ لِلْجَمَاعَةِ حَدَّثَنَا ابْنُ نُمَيْرٍ حَدَّثَنَا أَبِي ح وَحَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عُمَرَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ ح وَحَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ وَعَلِيُّ بْنُ حَشْرَمٍ قَالَا أَخْبَرَنَا عَيْسَى بْنُ يُونُسَ كُلُّهُمْ عَنْ الْأَعْمَشِ بِهَذَا الْإِسْنَادِ مِثْلَهُ⁶⁸

Telah menceritakan kepada kami Abû Bakar bin Abû Syaibah telah menceritakan kepada kami Hafsh bin Ghiyâts dan Abû Mu'âwiyah dan Wâki' dari al-A'masy dari Abdullâh bin Murrâh dari Masrûq dari Abdullâh dia berkata, "Rasulullah shallallâhu 'alaihi wasallam bersabda: "Tidak halal darah seorang muslim yang telah bersaksi bahwa tiada tuhan yang berhak untuk disembah selain Allah dan aku adalah utusan Allah, kecuali satu dari tiga orang berikut ini; seorang janda yang berzina, seseorang yang membunuh orang lain dan orang yang keluar dari agamanya, memisahkan diri dari Jamâ'ah (murtad)." Telah menceritakan kepada kami Ibnu Numair telah menceritakan kepada kami Ayahku. (dalam jalur lain disebutkan) Telah menceritakan kepada kami Ibnu Abu Umar telah menceritakan kepada kami Sufyân. (dalam jalur lain

⁶⁷ Muhammad Jawwad, *Fiqh Lima Madzhab*, Jakarta: Lentera Basri, 2001, hal. 43

⁶⁸ Muslim, Ibn al-Hajjâj, *Shahîh Muslim* ..., hal. 515, no. hadis 1676

disebutkan) Telah menceritakan kepada kami Ishâq bin Ibrâhîm dan Alî bin Khasyram keduanya berkata; telah menceritakan kepada kami Îsâ bin Yûnus semuanya dari Al-A'masy dengan sanad-sanad ini, seperti hadis tersebut.

Hadis ini dikuatkan dengan hadis Ikrimah, bahwasanya ia berkata:

أُتِيَ عَلِيٌّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بِزَنَادِقَةٍ فَأَحْرَقَهُمْ فَبَلَغَ ذَلِكَ ابْنَ عَبَّاسٍ فَقَالَ لَوْ كُنْتُ أَنَا لَمْ أُحْرِقَهُمْ لِتَنْهَى رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا تُعَذِّبُوا بِعَذَابِ اللَّهِ وَلَقَتَلْتُهُمْ لِقَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَأَقْتُلُوهُ⁶⁹

Beberapa orang zindiq diringkus dan dihadapkan kepada Alî radhiyallâhu 'anhu, lalu Alî membakar mereka. Kasus ini terdengar oleh Ibnu Abbâs, sehingga ia berkata: Kalau aku, tak akan membakar mereka karena ada larangan Rasulullah shallallâhu 'alaihi wa sallam yang bersabda: "Janganlah kalian menyiksa dengan siksaan Allah, "dan aku tetap akan membunuh mereka sesuai sabda Rasulullah shallallâhu 'alaihi wa sallam: "Siapa yang mengganti agamanya, bunuhlah!"

Dikuatkan juga dengan hadis Mu'âdz bin Jabal:

فَزَارَ مُعَاذٌ أَبَا مُوسَى فَإِذَا رَجُلٌ مُوْتَقٍ فَقَالَ مَا هَذَا فَقَالَ أَبُو مُوسَى يَهُودِيٌّ أَسْلَمَ ثُمَّ ارْتَدَّ فَقَالَ مُعَاذٌ لَأَضْرِبَنَّ عُنُقَهُ

Suatu kali Mu'âdz mengunjungi Abû Mûsâ, tak tahunya ada seorang laki-laki yang diikat. Mu'âdz bertanya; "Siapa laki-laki ini sebenarnya? Abû Mûsâ menjawab "Dia seorang yahudi yang masuk Islam, kemudian murtad. Maka Mu'âdz menjawab; "Kalau aku, sungguh akan kupenggal tengkuknya." (HR. Bukhârî)

Jika seseorang murtad, maka dia harus dipisahkan dari istrinya pada waktu itu juga. Imam al-Sarakhsi al-Hanâfi (w. 483 H) berkata: "Seorang muslim apa bila ia murtad, maka istrinya harus dipisahkan darinya. Baik istrinya tersebut seorang muslimah ataupun seorang ahli kitab, baik istrinya tersebut telah digauli atau belum". (*al-Mabsûth*: 5/49). Adapun orang yang murtad, jika bertobat, maka tobatnya diterima dan dia harus menggantikan ibadah-ibadah yang dia tinggalkan selama ini, seperti salat dan puasa. Imam Abû Hanîfah dan Imam Mâlik mengatakan jika dia tobat, maka dia harus haji kembali seakan-akan dia baru masuk Islam. Adapun

⁶⁹ Abû Abdillâh al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî* ..., hal. 3027, no. hadis 6411

Imam Syâfi'î berpendapat bahwa jika dia bertobat tidak ada kewajiban mengulangi hajinya kembali.⁷⁰

Berbagai ahli berbeda pendapat dalam menentukan faktor yang menjadi pendorong perpindahan agama. William James dalam bukunya *The Varieties of Religious Experience* dan Max Herrich dalam bukunya *Change of Heart* banyak menguraikan faktor yang mendorong terjadinya perpindahan agama tersebut. Dalam buku tersebut diuraikan pendapat dari para ahli yang terlihat dari disiplin ilmu, masing-masing mengemukakan pendapat bahwa perpindahan agama disebabkan faktor yang cenderung didominasi oleh lapangan ilmu yang mereka tekuni.⁷¹

Para ahli agama menyatakan, bahwa yang menjadi faktor pendorong terjadinya perpindahan agama adalah petunjuk ilahi. Pengaruh supernatural berperan secara dominan dalam proses terjadinya perpindahan agama pada diri seseorang atau kelompok.

Para ahli sosiologi berpendapat, bahwa yang menyebabkan terjadinya perpindahan agama adalah pengaruh sosial. Pengaruh sosial yang mendorong terjadinya perpindahan itu terdiri dari adanya berbagai faktor antara lain:⁷²

1. Pengaruh hubungan pribadi baik pergaulan yang bersifat keagamaan maupun non-agama (kesenian, ilmu pengetahuan ataupun bidang kebudayaan yang lain).
2. Pengaruh kebiasaan yang rutin. Pengaruh ini yang dapat mendorong seseorang atau kelompok untuk berubah kepercayaan jika dilakukan secara rutin hingga terbiasa, misalnya menghindari upacara keagamaan, ataupun pertemuan-pertemuan yang bersifat keagamaan baik pada lembaga formal, ataupun nonformal
3. Pengaruh anjuran atau propaganda dari orang-orang yang dekat misalnya karib, keluarga, famili dan sebagainya.
4. Pengaruh pemimpin keagamaan. Hubungan baik dengan pemimpin agama merupakan salah satu faktor pendorong perpindahan agama.
5. Pengaruh perkumpulan yang dimaksud seseorang berdasarkan hobinya dapat pula menjadi pendorong terjadinya perpindahan agama.
6. Pengaruh kekuasaan pemimpin, yang dimaksud disini adalah pengaruh kekuasaan pemimpin berdasarkan kekuatan hukum, masyarakat umumnya cenderung menganut agama yang dianut oleh kepala negara atau raja mereka (*Cuius regio illius*).

Pengaruh-pengaruh tersebut secara garis besarnya dapat dibagi menjadi dua, yaitu pengaruh yang mendorong secara pesuasif dan pengaruh yang bersifat koersif.

⁷⁰ al-Syamsudin al-Syarkhasi, *al-Mabsûth*, Beirut: t.p, 1998, jil. 5, hal. 49

⁷¹ William James, *The Varieties of Religious Experience*, London: t.p, 2004, hal. 64

⁷² Jalaluddin, *Psikologi Agama*, Jakarta: PT. Rajagrafindo Persada, 2010, hal. 345

Para ahli psikologi berpendapat bahwa yang menjadi pendorong terjadinya perpindahan agama adalah faktor psikologis yang ditimbulkan oleh faktor intern maupun ekstern. Faktor-faktor tersebut apabila mempengaruhi seseorang atau kelompok hingga menimbulkan semacam gejala tekanan batin. Dalam kondisi jiwa yang demikian itu secara psikologis kehidupan batin seseorang itu menjadi kosong dan tak berdaya sehingga mencari perlindungan ke kekuatan lain yang mampu memberinya kehidupan jiwa yang terang dan tentram.

Menurut Zakiah Daradjat dalam karyanya *Ilmu Jiwa Agama*, faktor yang menyebabkan terjadinya perpindahan agama memiliki peristiwa perpindahan agama, antara lain:⁷³

1. Pertentangan batin (konflik jiwa) dan ketegangan perasaan.

Ketegangan perasaan seorang manusia yang menghadapi sebuah persoalan atau problema adalah tidak mampunya ia untuk mematuhi nilai-nilai moral dan agama dalam hidupnya. Ia menyadari bahwa dirinya memang salah, akan tetapi masih ada ketidakpuasan pada dirinya sendiri. Bahkan orang yang berlaku seperti penjahat besar, mencuri, perampok dan pelanggar susila mampu menutupi diri seolah-olah bahwa dirinya itu baik. Menurut Sigmund Freud, orang-orang itu kadang sadar bahwa dirinya sedang berkecamuk dengan aneka persoalan yang tak dapat dihadapinya, namun banyak pula orang yang tidak sadar bahwa dalam dirinya ada konflik yang terpendam di alam ketidaksadarannya.

Merasa gelisah dan sangat cemas oleh keguncangan suasana sekitar yang belum bisa memahami diri sendiri. Dengan adanya melihat aktivitas keagamaan dan pembelajaran yang mungkin dapat menjadikan faktor keinginan untuk tertarik mempelajarinya.

2. Pengaruh hubungan dengan tradisi agama.

Peristiwa perpindahan agama bisa terjadi dalam sekejap mata, namun tak ada perpindahan agama yang tak memiliki riwayat. Pengaruh paling penting adalah pendidikan dari orang tua sejak kecil. Ketegangan batin yang muncul karena rasa tidak puas dengan pendidikan yang diberikan oleh orangtua bisa sering muncul. Dan karena tidak sepaham, walaupun dalam beragama orangtua semenjak itu sangat kuat. Dalam faktor kelembagaan agama, masjid-masjid atau gereja-gereja, juga bisa mempengaruhi. Dikarenakan “iming-iming” dalam kenyamanan untuk beragama yang lebih mudah dipahami daripada agama-agama lainnya. Juga mungkin merupakan agama yang tak memiliki tuntutan suatu apapun.

3. Ajakan atau seruan dan sugesti.

⁷³ Zakiah Daradjat, *Ilmu Jiwa Agama*, Jakarta: Bulan Bintang, 2005, hal. 184-190

Agama-agama yang lemah akan mudah terpengaruh adanya sugesti, bujukan-bujukan yang menguntungkan. Pada saat orang tersebut gelisah yang mengalami kegoncangan batin lebih mudah untuk dibujuk. Agar masuk agama lain dengan maksud mendapatkan keuntungan yang sifatnya dalam segi ekonomi, sosial, rumah tangga, pribadi atau moral. Seperti hadiah-hadiah yang di sajikan, kenyamanan hidup sejahtera dan lain sebagainya. Dengan sugesti tersebut akan membawa mereka yang pindah agama dapat terlepas dari kesengsaraan batin. Meskipun ajakan-ajakan tersebut tidak kekal, akan tetapi dapat memperkuat sedikit demi sedikit dalam pembuktian bahwa ketegangannya itu makin berkurang, dan berganti dengan ketegangan batin dalam keyakinan yang baru. Maka dakwah atau seruan agama ditujukan kepada orang-orang yang berdosa, acuh tak acuh pada agama, atau orang yang menentang agama, yang sedang mengalami konflik dan ketegangan batin, hendaklah bersifat mendorong dan membawanya kepada ketentraman batin. Bantuan-bantuan moril dan materiil serta kesempatan-kesempatan untuk mengungkapkan rasa dosa (salah), diberikan dengan penuh perhatian dan kasih sayang, oleh pemuka-pemuka agama tersebut, akan tetapi membuat hati yang bingung dan gelisah tadi, menjadi tentram dan tertarik kepadanya. Sedangkan masalah logis atau rasional atau tidak adanya ajaran agama yang baru itu, bukanlah terlalu penting bagi seorang yang menderita kegelisahan. Yang terpenting baginya waktu itu, adalah hal-hal yang memberatkan dirinya dan ingin terlepas dari segala penderitaan dan tekanan perasaan itu.

4. Faktor emosi

Orang-orang yang mudah emosional, lebih sensitif atau banyak dikuasai oleh emosinya. Lebih mudah terkena sugesti, apabila ia sedang mengalami kegelisahan.

5. Faktor kemauan.

Sesungguhnya dalam kehidupan orang sehari-hari, dapat menyaksikan betapa banyaknya peristiwa-peristiwa perpindahan agama yang tidak terlalu menonjol dan ekstrim. Biasanya orang yang senang dan berkecukupan dalam segala hal akan mudah terlupa kepada agama, misalnya seorang kaya raya, segala sesuatu dapat dicapai dengan benda, maka nilai-nilai rohaniyah, kurang diindahkannya, karena ukuran hidup dan pandangannya berubah menjadi berdasarkan benda.

Dan di antara sebab-sebab yang memicu terjadinya *riddah* dalam pandangan Islam, di antaranya yaitu:⁷⁴

⁷⁴ Muhammad Rawas Qal'ahji, *al-Maushû'ah al-Fiqhiyyah*, Beirut: Dâr al-Nafâ'is, 2000, cet. 1, hal. 945

a. Kebodohan

Kebodohan menjadi penyebab utama adanya gelombang pemurtadan, karena mereka tidak dibentengi dengan ilmu. Oleh karena itu salah satu cara yang efektif untuk mengantisipasi pemurtadan adalah dengan menyebarkan akidah dan ilmu yang benar di kalangan masyarakat.

b. Kemiskinan

Pemurtadan seringkali terjadi pada daerah-daerah miskin dan terkena bencana. Banyak kaum muslimin yang mengorbankan keyakinan mereka hanya untuk sesuap nasi dan sebungkus Supermi.

c. Tidak adanya pemerintahan Islam

Hilangnya pemerintahan Islam yang menegakkan syariat Allah membuat musuh-musuh Islam leluasa melakukan pemurtadan dan penyesatan terhadap umat Islam. Begitu juga umat Islam tidak akan berani main-main dengan agamanya. Berikut ini beberapa bukti bahwapemerintahan Islam mempunyai peran penting di dalam menghentikan gelombang pemurtadan. Para *Khulafa' al-Râsyidîn* menegakkan memerangi orang-orang yang murtad dan menghukumi mereka dengan hukuman mati, seperti yang dilakukan oleh Abu Bakar al-Siddiq terhadap Musailamah al-Kadzâb dan para pengikutnya.

d. *Ghozwal Fikri*.

Munculnya pemikiran-pemikiran sesat seperti liberalisme, pluralisme dan sekulerisme telah mendorong terjadi gelombang kemurtadan di kalangan kaum muslimin, karena paham-paham tersebut mengajarkan bahwa semua agama sama, dan semua orang bebas melakukan perbuatan apapun juga, tanpa takut dosa.

Nilai-nilai ajaran agama oleh setiap penganutnya memang diyakini sebagai ajaran yang bersumber dari Tuhan yang disampaikan melalui utusan-Nya, yakni Rasul. Secara redaksional materi ajaran tersebut dalam kitab suci dan risalah Rasul, yang pemahamannya harus dimaknakan sesuai dengan pesan maupun pedoman yang termuat di dalam perintah-Nya. Namun, mengingat kurun waktu penyampaian langsung ajaran tersebut hanya diterima oleh umat terdahulu atau generasi awal, maka umat generasi berikutnya harus puas menerima ajaran tersebut melalui perantara tokoh dan agamawan.⁷⁵

Berikut ini ialah peristiwa pada masa Nabi *shallallâhu 'alaihi wa sallam* maupun pada masa setelahnya, sebagai pembelajaran yang nantinya memiliki hikmah untuk mendapatkan nilai-nilai ajaran agama dalam tiap peristiwa perpindahan agama, yaitu:

⁷⁵ Zakiah Daradjat, *Ilmu Jiwa Agama ...*, hal. 399

a. Kisah Sajâh dan Bani Tamim.

Bani Tamim berselisih pendapat, sebagian dari mereka ada yang murtad dan enggan membayar zakat. Sebagian lainnya masih tetap membayar zakat kepada Abu Bakar al-Shiddiq. Dan ada pula yang berdiam diri tidak mengambil sikap sambil melihat situasi. Dalam kondisi demikian datanglah Sajâh bin al-Hârîts bin Suwaid bin Uqfan al-Tuglabiyah dari al-Jazirah, dari kalangan Nasrani Arab yang mengaku dirinya sebagai Nabi. Didukung oleh para pengikutnya dan orang-orang yang bergabung dengan pasukannya mereka sepakat untuk menyerang Abu Bakar al-Shiddiq *radhiyallahu ‘anhu*. Kisah yang tersebut di atas yaitu golongan-golongan yang tidak mau membayar zakat. Bagi para sahabat Nabi *shallallahu ‘alaihi wa sallam*, mereka itu harus diperangi dan pantas disebut dengan golongan orang murtad. Kisah itu terdapat dalam misi Abu Bakar al-Shiddiq, yaitu memerangi pemurtadan.⁷⁶ Pada masa Nabi saat itu, bahwa orang yang tidak mau membayar zakat adalah orang yang sudah keluar dari ajaran agama, dan disebut juga murtad.

b. Kisah Ummu Ziml

Sebelumnya para pengikut Thulaihah dari bani Ghathafan telah berkumpul di bawah pimpinan seorang wanita yang bernama Ummu Ziml Salma binti Malik bin Huzaifah di sebuah tempat yang bernama Zhafar. Wanita ini termasuk bangsawan Arab, ibunya Ummu Qirfah sangat terkenal dengan kemuliaannya disebabkan anaknya yang banyak, kemuliaan Kabilah dan rumahnya. Ketika orang-orang tersebut berkumpul disekelilingnya ia memberikan sugesti agar mereka menyerang Khâlid. Semangat mereka menjadi bangkit, apalagi setelah bergabungnya Bani Sulaim, Thayyi’, Hawâzin, dan Bani Asad bersama mereka. Terkumpullah pada mereka pasukan yang banyak dan semakin kokoh pula kedudukan wanita ini. Ketika Khâlid mendengar berita ini ia segera bergegas menuju mereka. Maka terjadilah pertengkaran hebat. Wanita itu mengendarai unta ibunya yang katanya “satu ekor unta jantan ini sebanding dengan seratus unta biasa”, hal itu disebabkan kemuliaannya. Namun Khâlid berhasil mengalahkan mereka dan berhasil menyembelih unta tersebut dan menghabiskan wanita itu.

⁷⁶ Ibnu Katsîr, *Tartîb wa Tahdzîb (Kitâb al-Bidayah wan Nihayah)*, Dâr al-Wathan: Riyadh KSA, edisi Indonesia; penerjemah, Abu Ihsan al-Atsari, *al-Bidâyah wa al-Nihâyah (Masa Khulafâ’ al-Râsyidîn)*, Jakarta: Darul Haq, 2004, cet. 1, hal. 97

Setelah itu ia mengirim utusan untuk membawa berita gembira ini kepada Abu Bakar al-Shiddiq *radhiyallâhu ‘anhu*.⁷⁷

Dalam kisah yang disebutkan di atas, kesombongan seorang wanita. Bahwa dengan harta semua bisa dimilikinya termasuk agama. Namun semua itu tak berlangsung lama, karena pasukan dari Abu Bakar al-Shiddiq sudah bersiap untuk memerangnya. Ummu Ziml memanfaatkan segala hartanya demi mendapatkan pengikut-pengikutnya. Namun hidupnya sangat tragis, atas kesombongannya maka ia harus siap untuk diperangi.

c. Kisah Sedehana dalam kitab Bukhâri

Tercantum satu kisah sederhana tentang perbuatan murtad: “Seorang Arab di padang pasir menghadap Nabi suci untuk memeluk Islam di bawah tangan beliau. Selagi ia masih di Madinah, ia diserang penyakit demam, maka dari itu ia menghadap Nabi suci dan berkata: Kembalikan bai’atku, Nabi suci menolaknya, lalu ia menghadap lagi dan berkata: kembalikan bai’atku, Nabi suci menolaknya, lalu ia pergi”. Hadis tersebut menerangkan bahwa mula-mula penduduk padang pasir itu memeluk Islam. Pada hari berikutnya, karena ia diserang penyakit demam, ia mengira bahwa penyakit itu disebabkan karena ia memeluk Islam. Maka dari itu, ia menghadap Nabi suci untuk menarik kembali baiatnya. Ini adalah terang-terangan perbuatan murtad, namun dalam hadis itu tak diterangkan bahwa penduduk padang pasir itu dibunuh. Sebaliknya, hadis itu menerangkan bahwa ia kembali ke padang pasir dengan aman.⁷⁸

d. Kisah Sederhana lainnya.

Perbuatan murtad yang sederhana diuraikan pula dalam satu hadis bahwa pada suatu hari seorang Kristen memeluk Islam, lalu ia murtad dan menjadi Kristen kembali. Namun demikianlah, ia tidak dibunuh. “Sahabat Anas berkata; bahwa seorang Kristen memeluk Islam dan membaca surat Âli-Imrân, dan ia menuliskan ayat Al-Qur’an untuk Nabi suci. Lalu ia berbalik menjadi Kristen kembali, dan ia berkata: Muhammad tak tahu apa-apa selain apa yang aku tulis untuknya. Lalu Allah mencabut nyawanya, dan kaum muslimin menguburnya”. Selanjutnya hadis ini menerangkan tentang peristiwa dihempaskannya tubuh orang itu oleh bumi. Terang sekali peristiwa itu terjadi di Madinah setelah diturunkannya surat kedua (al-Baqarah) dan surat ketiga (Âli Imrân) tatkala negara Islam telah

⁷⁷ Ibnu Katsîr, *Tartîb wa Tahdzîb (Kitâb al-Bidayah wan Nihayah)*, edisi Indonesia; penerjemah, Abu Ihsan al-Atsari, *al-Bidâyah wa al-Nihâyah (Masa Khulafâ’ al-Râsyidîn) ...*, hal. 96

⁷⁸ Abû Abdillâh al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî ...*, 2015, juz 6, hal. 96

berdiri. Namun demikian, orang yang murtad tak dianiaya. Sekalipun ia mengucapkan kata-kata yang amat menghina Nabi Suci dan menyebut beliau sebagai pembohong yang tak tahu apa-apa, selain apa yang ditulis untuknya.⁷⁹

- e. Musailamah bin Habîb, yang mengaku dirinya sebagai nabi.

Ketika itu Sajâ'ah mengirim mu'adzinnya yaitu Sibts bin Rib'iy al-Rayyâhi. Mereka berseru padanya, "Serukan di tengah-tengah kaummu bahwa Musailamah bin Habîb utusan Allah telah mengurangi shalat yang diajarkan Muhammad kepada kalian yaitu salat subuh dan Isya. Setelah itu Sajaah kembali ke negerinya tatkala mendengar kedatangan tentara Khâlîd yang telah mendekat ke negeri Yamamah. Dia kembali setelah mengambil hasil bumi Yamamah dari Musailamah. Setelah itu dia menetap ditengah-ditengah kaumnya, yakni Bani Taghlib hingga zaman Mu'awiyah *radhiyallâhu 'anhu*. Dan terakhir Mu'awiyah mengusir mereka pada tahun jama'ah yakni tahun 40 H. Musailamah mengaku dirinya seorang Nabi, setelah semua itu diketahui oleh para sahabat Nabi yang masih dalam pasukan memerangi para murtad tidak bisa membiarkan hal ini terjadi terlalu lama. Musailamah pun harus wajib di hukum dengan hukuman diusir dari peradaban setempat. Dari yang tersebut peristiwa-peristiwa pada masa Nabi *shallallâhu 'alaihi wa sallam*, banyak pendapat yang bermunculan adanya hukuman mati bagi yang melakukan pemurtadan, lalu ada pula yang tidak dihukum dengan hukuman yang berat.⁸⁰ Untuk di masa modern ini, sudah tidak diberlakukannya hukuman berat. Kecuali bila pemurtadan itu terjadi karena berawal dari kekerasan. Maka wajib untuk diperangi seperti pada masa Abu Bakar al-Shiddiq.

Perbuatan murtad diancam dengan dua hukuman, yaitu: hukuman mati sebagai hukuman pokok, dan dirampas harta bendanya sebagai hukuman tambahan.⁸¹

- a. Hukuman Mati bagi Orang Murtad

Hukuman pokok bagi pelaku *riddah* adalah hukum mati sebagai had, berdasarkan hadis yang berbunyi Barangsiapa yang mengganti agamanya (keluar dari agama Islam), maka (boleh) dibunuh.

Hukuman mati sebagai hukuman umum bagi orang yang murtad, baik laki-laki maupun perempuan, tua ataupun muda, akan tetapi Imam Abu Hanifah mengecualikan perempuan murtad tidak

⁷⁹ Abû Abdillâh al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî ...*, 2015, juz 6, hal. 99

⁸⁰ al-Thabârî, *Târikh al-Rasûl wa al-Mulûk*, Beirut: Dâr Ilmu wa tsaqofi, 2001, jil. 3, hal. 283-284.

⁸¹ A. Djazuli. *Ilmu Fiqh, Penggalian, Perkembangan, dan Penerapan Hukum Islam*, Jakarta: Prenada Media Group, 2006, cet. 6, hal. 28

dibunuh (dihukum mati) melainkan ia diperintah masuk agama Islam kembali. Jika tidak mau bertobat maka dipenjarakan sampai mati dengan alasan bahwa Nabi melarang membunuh perempuan kafir.⁸²

Islam tidak memaksa seseorang untuk masuk ke dalamnya, juga tidak memaksa untuk keluar darinya. Karena iman yang sah adalah keimanan yang muncul dari kehendak dan kesadaran yang bersumber dari hatinya. Sebagaimana dijelaskan oleh firman Allah SWT dalam surat al-Kafirun/109: 6,

لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ

Tidak ada paksaan di dalam (memasuki) agama (Islam).

Dan kebebasan memilih suatu agama tercermin pula dalam surat al-Kafirun: “bagimu agamamu, dan bagiku agamaku”. Tetapi dalam Islam tidak menerima jika agama dijadikan permainan dengan keluar masuk agama seperti yang pernah dilakukan oleh umat Nabi Musa (Yahudi). Syariat Islam menghukum perbuatan murtad, karena perbuatan ditujukan kepada Islam sebagai sistem sosial bagi masyarakat Islam. Ketidak tegasan dalam menegakan hukum jarimah tersebut akan berakibat goncangnya sistem tersebut. Oleh karena itu perlu ditumpas untuk melindungi masyarakat dan system kehidupannya. Sebenarnya Islam tidak menghukum mati orang. Dengan kata lain, menyerahkan sepenuhnya kepada Allah *subhânahu wa ta’âla* yang akan menetapkan hukumnya di akhirat apabila ia mati dalam keadaan kufur. Islam menghukum orang murtad yang secara terang-terangan dan mempengaruhi orang lain.⁸³ Hal ini untuk memelihara identitas kepribadian masyarakat, asas-asas persatuannya.

Tidak satupun masyarakat di dunia ini kecuali memiliki prinsip-prinsip asasi yang tidak boleh mengusiknya, maka tidak diterima aktivitas apapun untuk mengubah identitas masyarakat atau mengalihkan loyalitas mereka terhadap musuh. Seperti juga dikatakan Ibnu Hazm dalam “*al-Muhalla*”, sebagai berikut:

"Pada asalnya orang murtad tidak dihukum mati, karena mereka murtad tanpa keraguan, dan Rasulullah saw tidak menghukum mati mereka. Tetapi rasulullah telah membunuh orang-orang yang berlebihan dari para sahabatnya. Seperti Ma'iz, kaum

⁸² Zainudin Ali, *Hukum Pidana Islam*, Jakarta: Sinar Grafika, 2009, cet. 2, hal. 76

⁸³ Yûsuf al-Qardhâwî, *Masyarakat Berbasis Syari'at Islam*, Solo: Intermedia, 2003, jil. 1, hal. 59

Ganidiyah dan kaum Juhainisyah karena membunuh mereka adalah suatu keharusan”.⁸⁴

Hukuman mati dalam kasus murtad telah disepakati oleh keempat mazhab. Namun sebelum dilaksanakan hukuman terhadap mereka terlebih dahulu diperintahkan untuk bertobat. Sebagian *fuqahâ'* ada yang membatasinya dengan tempo selama tiga hari, Ada yang kurang tiga hari dan ada yang lebih. Juga ada yang berpendapat disuruh bertobat selamanya.⁸⁵

b. Hukuman Tambahan Berupa Rampasan Harta

Ada dua pendapat mengenai harta benda orang murtad, pertama mengatakan bahwa harta benda (warisan) orang murtad untuk ahli warisnya yang muslim. Ini termasuk pendapat-pendapat Imam Abu Hanifah.⁸⁶ Sementara Rabi'ah, Ibn Abdil Azîz dan Ibn Malik al-Syâfi'i berpendapat bahwa harta orang murtad seperti harta orang *fâ'i*, yaitu untuk baitul mal. Ibnu Qudamah berpendapat, bahwa harta orang murtad menjadi harta *fâ'i*. ada riwayat lain dari Imam Ahmad, menjelaskan bahwa harta orang murtad untuk ahli waris yang muslim.⁸⁷

Hal ini sangat perlu diperhatikan adalah kewajiban untuk berhati-hati ketika menghukumi kufur seseorang yang ke Islamannya masih ada. Menghukumi seorang muslim dengan murtad merupakan suatu perkara yang sangat berbahaya. Oleh karena itu, masalah ini tidak boleh diserahkan kepada orang-orang yang tergesa-gesa, berlebih-lebihan dan sedikit ilmunya, karena mereka akan mengatakan atas nama akal terhadap apa-apa yang mereka tidak ketahui.⁸⁸

C. Murtad Menurut Para Mufasir

Murtad dengan semua kata derivatifnya tercantum dalam Al-Qur'an. Ia biasanya dipakai untuk orang yang mengganti keimanan dengan kekafiran, dari beragama Islam lalu keluar menjadi Yahudi, Nasrani, dan lain-lain. Terdapat beberapa ayat Al-Qur'an yang menunjuk soal murtad ini. Ayat yang pertama adalah QS. al-Mâ'idah/5: 54,⁸⁹

⁸⁴ Ibnu Hâzim, *Al-Muḥallâ*, Beirut: Dâr al-Fikr, 2006, juz 10, hal. 223

⁸⁵ Abdurahmân al-Jazîrî, *al-Fiqh 'alâ al-Madzâhib al-Arba'ah ...*, juz 5, hal. 423-425

⁸⁶ Ahmad Âmir, *Fiqh al-Jinâ'î fi al-Islâm*, Beirut: Dâr al-Salâm, t.th, Juz 2, hal. 728

⁸⁷ Ibnu Qudamah al-Maqdisi, *al-Mughnî Syarh al-Kabîr*, Beirut: Dar Kutub al-'Alamiyyah, 2002, vol. 07, hal. 128

⁸⁸ Ibnu Qudamah al-Maqdisi, *al-Mughnî Syarh al-Kabîr ...*, vol. 07, hal. 131

⁸⁹ Kemenag RI, *Al-Qur'an dan Terjemahan*, Jakarta: LPMA, 2017, hal. 117

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ ۖ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ
 وَيُحِبُّونَهُ ۖ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا
 يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ۚ ذَٰلِكُمْ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ ۗ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ

Hai orang-orang yang beriman, barangsiapa di antara kamu yang murtad dari agamanya, maka kelak Allah akan mendatangkan suatu kaum yang Allah mencintai mereka dan merekapun mencintai-Nya, yang bersikap lemah lembut terhadap orang yang mukmin, yang bersikap keras terhadap orang-orang kafir, yang berjihad di jalan Allah, dan yang tidak takut kepada celaan orang yang suka mencela. Itulah karunia Allah, diberikan-Nya kepada siapa yang dikehendaki-Nya, dan Allah Maha Luas (pemberian-Nya), lagi Maha Mengetahui.

Berkaitan dengan Murtad pada QS. al-Mâ'idah/5: 54, Shihâb al-Dîn al-Alûsi mencoba mencari korelasi ayat ini dengan ayat sebelumnya.

Menurutnya, setelah pada ayat sebelumnya Allah melarang umat Islam menjadikan orang-orang Yahudi dan Nashrani sebagai *awliyâ'*, maka pada ayat ini Allah menegaskan bahwa sekiranya larangan itu dilanggar maka pelakunya akan terjatuh pada kemurtadan. Al-Alûsi berkata bahwa konsistensi mereka menjadikan orang-orang Yahudi dan Nasrani sebagai *awliyâ'* menyebabkan mereka murtad (*anna muwâlatihim mustad'iyah li al-irtidâd 'an al-dîn*).⁹⁰ Pendapat ini juga dikemukakan Fakh al-Dîn al-Râzî, bahwa siapa saja yang menjadikan orang-orang kafir sebagai "wali" nya maka ia telah murtad dari agamanya (*man yatawallâ minkum al-kuffâr fa yartadd 'an dînih*).⁹¹

Dalam *al-Mukhtashar* ditafsirkan sebagai berikut "Wahai orang-orang yang beriman kepada Allah dan Rasul-Nya serta melaksanakan syariat-Nya, barangsiapa dari kalian ada orang yang meninggalkan agamanya dan menggantikannya dengan agama yahudi dan nasrani maupun agama lainnya, maka mereka itu tidak dapat memudaratkan Allah sedikitpun, dan Allah akan mendatangkan kaum yang lebih baik dari mereka, yang Allah mencintai mereka dan mereka mencintai-Nya, mereka mengasihi orang-orang mukmin dan tegas terhadap orang-orang kafir, berjihad memerangi musuh-musuh Allah dan tidak takut kepada siapapun di jalan Allah. Kenikmatan tersebut termasuk dari bagian dari karunia Allah yang diberikan-Nya kepada siapa yang Dia kehendaki, dan Allah Maha luas

⁹⁰ Shihâb al-Dîn al-Alûsi, *Rûh al-Ma'âni fi Tafsîr al-Qur'ân al-Azhîm wa al-Sab'i al-Matsâni*, Kairo: Dâr al-Hadîts, jil. 3, 2005, hal 463.

⁹¹ Fakh al-Dîn al-Râzî, *Mafâtiḥ al-Ghayb*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1995, jil. 6, juz 11, hal. 21

karunianya lagi Maha Mengetahui orang yang berhak mendapatkannya dari para hamba-Nya.⁹²

Ayat ini pula ditafsirkan dalam *Tafsir al-Muyassar* yakni Setelah Allah melarang hamba-hamba-Nya yang beriman dari menjadikan orang-orang Yahudi dan Nasrani sebagai pemimpin dan kekasih, dan memperingatkan dari bahaya dan keburukan perbuatan tersebut; kemudian Allah menyeru mereka dan memperingatkan agar tidak meninggalkan agama-Nya atau enggan menolongnya. Karena jika itu mereka lakukan niscaya Allah akan mengganti mereka dengan orang yang mau menolong agamanya dan membangkitkan umat. Salah satu sifat yang paling utama dari generasi impian yang akan menolong agama Allah adalah bahwa Allah mencintai generasi tersebut -ini merupakan kenikmatan yang tidak ada kenikmatan dan karunia yang dapat menandinginya- dan mereka juga mencintai Allah yang merupakan bukti kebenaran keimanan mereka. Dan buah dari rasa cinta ini adalah mereka akan membenci orang yang dibenci Allah dan mencintai orang yang dicintai Allah, bersikap keras terhadap orang-orang kafir, dan tegas dalam menegakkan kebenaran. Dan ini tidak bertolak belakang dengan sikap toleransi dan kasih sayang yang mereka miliki, kelembutan dan tawadu terhadap orang-orang beriman. Ini semua tidak akan dapat terealisasi kecuali dengan menegakkan jihad, karena ia merupakan jalan menuju kemuliaan dan sumber kekuatan. Dan barangsiapa yang memiliki rasa cinta yang besar terhadap Allah dalam hatinya niscaya dia akan berusaha untuk meraih keridaan-Nya dan tidak takut terhadap celaan dan hinaan ketika menegakkan kebenaran, karena keinginan dan tujuannya adalah keridaan Allah. Dan tidak ada seorang hamba pun yang dapat mencapai derajat ini dan meraih pemahaman yang benar dan amal yang saleh kecuali berkat karunia dari Allah. Dan karunia Allah diberikan kepada hamba-hamba-Nya yang Dia kehendaki. Allah Maha Luas pemberian-Nya, dan Maha Mengetahui keadaan makhluk-Nya. Dan dalam ayat ini terdapat sindiran yang jelas yang ditujukan bagi orang-orang munafik.⁹³

Berkenaan tentang surat al-Mâidah ayat 54 Imam Zuhair menyebutkan dalam tafsirnya *al-Madinah al-Munawwarah* menyebutkan: “(Hai orang-orang yang beriman, barangsiapa di antara kamu yang murtad dari agamanya)”. Dalam ayat ini Allah mulai membahas hukum-hukum bagi orang-orang murtad setelah menjelaskan bahwa orang islam yang menjadikan orang kafir sebagai pemimpin merupakan kekafiran dan salah satu dari jenis kemurtadan. (maka kelak Allah akan mendatangkan suatu kaum yang Allah mencintai mereka dan merekapun mencintai-Nya)

⁹² Ahmad Syakir, *Mukhtashar Tafsîr Ibnu Katsîr*, Jakarta: Darus Sunnah Press, 2014, jil. 1, cet. 2, hal. 244

⁹³ Aidh Qarni, *Tafsir Muyassar*, Jakarta: Qisthi Press, 2007, hal. 185

Mereka adalah Abu Bakar al-Shiddiq beserta pasukannya dari para sahabat dan tabiin yang memerangi orang-orang murtad, serta semua orang setelah mereka yang memerangi orang-orang murtad di setiap zaman. (yang bersikap lemah lembut terhadap orang yang mukmin, yang bersikap keras terhadap orang-orang kafir) Yakni mengungkapkan kelemahan lembutan, kasih sayang, dan tawadu kepada orang-orang beriman; dan di sisi lain mereka mengungkapkan sikap keras, kejam, dan lebih mulia kepada orang-orang kafir. Dan senantiasa berjihad di jalan Allah serta tidak takut pada cibiran saat melakukan tugas agama, namun mereka teguh dan tak menghuraukan apa yang dilakukan musuh-musuh islam dan pasukan setan itu, seperti hinaan kepada para pemeluk agama islam, dan anggapan buruk mereka terhadap perbuatan baik orang-orang Islam, sebagai bentuk kedengkian dan kemurkaan mereka terhadap kebenaran dan orang-orang yang berada di dalamnya.⁹⁴

Wahbah al-Zuhailî menafsirkan bahwa Allah memberitakan bahwa Dia Maha Kaya terhadap alam semesta dan bahwa barang siapa yang murtad dari agamanya, maka Dia tidak merugikan Allah sedikitpun, akan tetapi merugikan dirinya sendiri. Dan bahwasanya Allah mempunyai hamba-hamba yang ikhlas, dan jujur dalam imannya dan Allah yang Maha Pengasih Lagi Maha Penyayang telah menjamin hidayah bagi mereka. Mereka adalah makhluk dengan sifat yang sempurna dengan jiwa yang paling kuat, dan dengan ahklak yang paling baik. Sifat pertama mereka yang paling mulia adalah bahwa Allah “mencintai mereka dan bahwa mereka mencintai Allah.” Karena kecintaan Allah kepada seorang hamba adalah nikmat yang paling mulia yang diberikan kepadanya dan keutamaan yang paling utama yang Dia anugerahkan kepadanya. Jika Allah mencintai seorang hamba, maka dia akan memudahkan sebab-sebab untuk meraih yang benar, memudahkan semua baginya yang sulit, memberinya taufik untuk melakukan kebaikan dan meninggalkan kemungkaran dan menyambut hati hamba-hamba-Nya dengan kecintaan dan kasih sayang. Di antara konsekuensi kecintaan seorang hamba kepada Tuhannya adalah bahwa Dia harus siap mengikuti Rasul-Nya, lahir dan batin, pada perkataan, perbuatan, dan seluruh kepadaanya sebagaimana firman Allah, "katakanlah: jika kalian mencintai Allah maka ikutilah aku, maka Allah akan mencintai kalian" (Âli-Imrân/3: 31). Sebagaimana konsekuensi kecintaan Allah kepada hambanya adalah seorang hamba memperbanyak mendekatkan diri kepada Allah dengan ibadah-ibadah fardu dan ibadah-ibadah sunah sebagaimana sabda Nabi dalam hadis sahih dari Allah, “Tidaklah hamba-Ku mendekatkan diri kepada-Ku dengan sesuatu yang

⁹⁴ Imad Zuhair Hafidz, “Tafsir Al-Madinah Al-Munawwarah”, dalam <https://tafsirweb.com/1938-quran-surat-al-maidah-ayat-54.html>. Diakses pada 10 Mei 2020.

lebih aku cintai daripada dengan sesuatu yang telah aku wajibkan kepadanya. Hamba-Ku senantiasa mendekatkan diri kepada-Ku dengan ibadah-ibadah sunah sehingga aku mencintainya. Jika Aku mencintainya-Nya maka Aku akan menjadi pendengarannya yang dengannya dia mendengarkan, penglihatan yang dengannya dia melihat, tangannya yang dengannya dia bekerja dan kakinya yang dengannya dia berjalan. Jika dia meminta kepada-Ku, niscaya Aku memberinya, dan jika dia memohon perlindungan kepada-Ku niscaya Aku melindunginya.” Di antara konsekuensi kecintaan kepada Allah adalah mengenal Allah, memperbanyak zikir kepada-Nya, karena kecintaan tanpa mengenal sangatlah kurang bahkan tidak ada walaupun dia diklaim, dan barang siapa yang mencintai Allah, maka Dia akan banyak menyebut-Nya. Dan jika Allah mencintai seorang hamba, maka Dia menerima amal yang sedikit dan memaafkan kesalahan yang banyak. Yang kedua dari sifat mereka adalah, “bersikap lemah lembut terhadap orang-orang mukmin dan bersikap keras terhadap orang-orang kafir.” Mereka bersikap lembut kepada orang-orang mukmin, mencintai, memberi nasihat, bersikap lunak dan halus, mengasihi, menyayangi, memperlakukan orang-orang mukmin dengan baik dan pada yang diharapkan dari mereka begitu dekat digapai. Sebaliknya mereka bersikap keras terhadap orang-orang yang kafir kepada Allah, yang menentang ayat-ayatnya yang medustakan Rasul-Nya. Semangat dan keiman mereka terkonsentrasi pada permusuhan terhadap mereka. Mereka mengeluarkan segala upaya demi meraih sarana yang menjadi kemenangan atas mereka Firman Allah,

وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ ۚ عَدَدُوا لِلَّهِ وَعَدَوْكُمْ ...

Dan siapkanlah untuk menghadapi mereka kekuatan apa saja yang kamu sanggupi dan dari kuda-kuda yang ditambat untuk berperang (yang dengan persiapan itu) kamu menggentarkan musuh Allah dan musuhmu ... (al-Anfâl/8: 60).

... وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ ...

... Dan dia adalah keras terhadap orang-orang kafir, tetapi berkasih sayang sesama mereka ...⁹⁵

Bersikap keras dan tegas kepada musuh-musuh Allah termasuk perkara yang mendekatkan seorang hamba kepada Allah, seorang hamba

⁹⁵ Wahbah al-Zuhailî, *Tafsîr al-Wajîz*, Suriah: Dâr al-Fikr, 1982, hal. 201

menyepakati Tuhannya dalam kemarahan-Nya kepada mereka. Sikap keras dan tegas tidak menghalanginya mengajak mereka ke dalam agama Islam dengan cara yang lebih baik. Keras terhadap mereka sekaligus lunak dalam mendakwahi mereka, keduanya bermanfaat dan bermaslahat bagi mereka. Yang ketiga, “berjihad di jalan Allah,” dengan harta dan jiwa mereka, dengan ucapan dan perbuatan mereka. “Tidak takut kepada celaan orang-orang yang suka mencela,” justru mereka mendahulukan rida Allah dan takut kepada celaan-Nya daripada celaan makhluk. Ini membuktikan kuatnya semangat dan keinginan mereka, karena orang yang hatinya lemah, maka semangatnya juga lemah. Semangatnya akan goyah jika Dia mengahapai orang yang mencela, dan kekuatannya akan luluh jika dia menjadi sasaran cibiran. Di dalam hati mereka terdapat penghambaan kepada selain Allah sesuai dengan kadar perhatiannya kepada kerelaan makhluk, mendahulukan keridaan mereka dan celaan mereka atas perintah Allah. Hati seseorang tidak akan bersih dari penghambaan kepada selain Allah, sehingga ia tidak takut celaan orang yang mencela di jalan Allah. Manakala Allah menyanjung mereka dengan sifat-sifat yang luhur dan perangai yang mulia yang Dia berikan kepada mereka, di mana sifat dan perangai itu menuntut sifat-sifat lain yang belum disebut, maka Dia memberitakan bahwa hal itu termasuk karunia dan kebaikan-Nya kepada mereka agar mereka tidak membanggakan diri mereka, dan agar mereka mensyukuri apa yang telah menganugrahkan itu kepada mereka supaya Dia menambah karunia itu. Dia samping itu agar selain mereka mengetahui bahwa karunia Allah tidak terdapat penghalang padanya. Dia berfirman, “Itulah karunia Allah, diberikan-Nya kepada siapa yang dikehendaki-Nya, dan Allah Maha Luas pemberian-Nya Lagi Maha Mengetahui.” Maksudnya, luas karunia dan kebaikan-Nya, besar nikmat-Nya, dan rahmat-Nya meliputi segala sesuatu, melampangkan karunia-Nya kepada para wali-Nya yang tidak diberikan-Nya kepada selain mereka. Akan tetapi Dia mengetahui siapa yang berhak mendapatkan karunia itu, maka Dia memberi-Nya. Allah lebih mengetahui dimana Dia meletakkan risalahnya pokok maupun cabangnya⁹⁶

Sedangkan Marwân bin Mûsâ manafsirkan bahwa bila sebelumnya dijelaskan tentang larangan untuk tidak menjadikan orang yahudi dan nasrani sebagai teman setia serta tentang buruknya sikap kaum munafik, maka ayat-ayat berikut berbicara tentang orang mukmin. Wahai orang-orang yang beriman! Barang siapa di antara kamu yang murtad atau keluar dari agamanya, maka ketahuilah bahwa kelak Allah akan mendatangkan suatu kaum yang benar-benar beriman untuk menggantikanmu. Dia mencintai mereka dan mereka pun mencintai-Nya dengan segenap

⁹⁶ Wahbah al-Zuhailî, *Tafsîr al-Wajîz ...*, hal. 202

keikhlasannya, dan mereka juga selalu bersikap lemah lembut terhadap sesama orang-orang yang beriman, tetapi sebaliknya, mereka akan bersikap keras terhadap orang-orang kafir. Selain itu, mereka juga merupakan umat yang selalu siap untuk berjihad di jalan Allah, dan mereka juga termasuk orang-orang yang tidak takut kepada celaan orang yang dengki dan tidak senang yang suka mencela. Itulah salah satu bentuk karunia Allah yang diberikan-Nya kepada siapa yang dia kehendaki dari makhluk-Nya. Karena itu ketahuilah dan pahami bahwa Allah itu Maha Luas pemberian-Nya, lagi Maha Mengetahui. Allah sangat mencela orang yang menjadikan kaum yahudi dan nasrani sebagai teman setia atau penolongnya, karena sesungguhnya penolongmu yang dapat diandalkan itu hanyalah Allah, rasul-Nya, dan orang-orang yang beriman, yang melaksanakan salat secara rutin, dan menunaikan zakat dengan ikhlas, seraya tunduk dan patuh kepada Allah.⁹⁷

Sedangkan menurut Imam Jalâluddin al-Suyûtî dalam *Tafsîr Jalâlain* ayat ini mengandung arti "(Hai orang-orang yang beriman! Siapa yang murtad) *yartadda* pakai *idgham* atau tidak; artinya murtad atau berbalik (di antara kamu dari agamanya) artinya berbalik kafir; ini merupakan pemberitahuan dari Allah *subhânahu wa ta'âla*. tentang berita gaib yang akan terjadi yang telah terlebih dahulu diketahui-Nya. Buktinya setelah Nabi Muhammad *shallallâhu 'alaihi wa sallam*. wafat segolongan umat keluar dari agama Islam (maka Allah akan mendatangkan) sebagai ganti mereka (suatu kaum yang dicintai oleh Allah dan mereka pun mencintai-Nya) sabda Nabi *shallallâhu 'alaihi wa sallam*, "Mereka itu ialah kaum orang ini," sambil menunjuk kepada Abû Mûsâ al-Asy'ârî; riwayat Hakim dalam sahihnya (bersikap lemah lembut terhadap orang-orang mukmin dan bersikap keras) atau tegas (terhadap orang-orang kafir. Mereka berjihad di jalan Allah dan tidak takut akan celaan orang yang suka mencela) dalam hal itu sebagaimana takutnya orang-orang munafik akan celaan orang-orang kafir. (Demikian itu) yakni sifat-sifat yang disebutkan tadi (adalah karunia Allah yang diberikan-Nya kepada siapa yang dikehendaki-Nya dan Allah Maha Luas) karunia-Nya (lagi Maha Mengetahui) akan yang patut menerimanya. Ayat ini turun ketika Ibnu Salam mengadu kepada Rasulullah, "Wahai Rasulullah! Kaum kami telah mencucikan kami!"⁹⁸

Ayat kedua yang membicarakan soal murtad adalah QS. al-Baqarah/2: 217,

⁹⁷ Marwân bin Mûsâ, *Hidâyatu al-Insân bi tafsîri al-Qur'ân ...*, hal. 210

⁹⁸ al-Mahallî, Imam Jalâluddîn dan al-Suyûtî, *Tafsîr Jalâlain*, Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2007, hal. 314

... وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَلُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٢١٧﴾

... Barangsiapa yang murtad di antara kalian dari agamanya, lalu dia mati dalam kekafiran, maka mereka itulah yang sia-sia amalannya di dunia dan akhirat. Dan mereka itulah penghuni neraka. Mereka kekal di dalamnya.

Menurut tafsir Jamâl al-Dîn al-Qâsimi ayat ini menyasar orang Islam yang kembali kepada kekafiran (*yarji'ûn 'an dînikum al-islâm ilâ al-kufr*).⁹⁹ Muḥammad Rasyid Rida lebih lanjut menyatakan bahwa ayat ini hendak menegaskan bahwa begitu seseorang memilih menjadi kafir dengan meninggalkan agama Islam, maka seluruh amal ibadah yang dilakukan ketika menjadi Muslim akan batal dan terhapus secara keseluruhan. Ia mengutip pendapat sebagian ahli fikih yang berkata bahwa amal kebaikan orang Islam yang memilih murtad hilang tidak tersisa, sehingga ketika yang bersangkutan kembali menjadi Muslim maka wajib baginya mengulang ibadah haji yang telah dilakukan sebelum murtad (*yajib 'alayh i'âdât nahwi al-hajj idâ raja'a ilâ al-islâm*). Bukan hanya itu, bahkan ketika si murtad telah diceraikan dari istrinya lalu ingin kembali pada Islam dan rujuk pada istrinya maka wajib baginya untuk menjalani akad nikah baru.¹⁰⁰ Sementara menurut Ibn Jarîr al-Tabarî ayat ini hendak menegaskan bahwa jika orang murtad meninggal dunia tanpa sempat bertobat dan kembali pada Islam maka batallah seluruh amal ibadah yang pernah dilakukannya ketika menjadi Muslim.¹⁰¹ Hal yang sama juga dikatakan Shihâb al-Dîn al-Alûsî bahwa orang yang mati dalam keadaan murtad maka amal ibadah yang dilakukan ketika Islam seperti tidak pernah ada (*syarat a'mâluhum al-hasanah allatî 'âmilûha fî hâlah al-islâm fâsidah bi manzilâh mâ lam takun*).¹⁰²

Pendapat al-Alûsî ini paralel dengan pendapat M. Quraish Shihab ketika beliau berkata bahwa sanksi yang timbul akibat pelanggaran tersebut adalah kemurtadan.¹⁰³ Menurut M. Quraish Shihab ayat ini memperingatkan:

⁹⁹ Jamal al-Din al-Qasimi, *Tafsîr al-Qâsimî aw Mahâsin al-Ta'wîl*, jil. 2, hal. 149

¹⁰⁰ Muḥammad Rasyid Rida, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm*, t.d, juz 2, hal. 256.

¹⁰¹ Ibn Jarîr al-Tabarî, *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl al-Qur'ân*, t.d, jil. 2, hal. 367

¹⁰² Shihâb al-Dîn al-Alûsî, *Rûḥ al-Ma'ânî fî Tafsîr al-Qur'ân al-Azîm wa al-Sab'i al-Matsâni*, t.d, jil. 1, hal. 695.

¹⁰³ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an* ..., juz 3, hal. 156

Hai orang-orang yang beriman, siapa yang mengangkat nonmuslim sebagai *awliyâ'*, maka itu dapat menjadikan yang bersangkutan murtad, keluar dari Islam dan barangsiapa di antara kalian murtad dari agamanya, walau dalam bentuk rahasia dengan memusuhi para wali Allah dan mencintai musuh-musuh-Nya, maka kelak walau tidak segera Allah akan mendatangkan suatu kaum yang bertolak belakang keadaannya dengan mereka itu sehingga Allah mencintai mereka dengan melimpahkan aneka karunia-Nya dan mereka pun mencintai-Nya sehingga selalu berupaya mendekat kepada-Nya dengan amal-amal kebajikan. Mereka bersikap lemah lembut terhadap orang-orang mukmin, dan bersikap tegas, kuat pendirian, dan tidak menoleransi dalam hal-hal prinsip terhadap orang-orang kafir. Mereka itu terus-menerus berjihad di jalan Allah, tanpa pamrih dan tanpa jemu, dan mereka tidak takut kepada satu celaan apapun dari pencela, walaupun celaan itu sangat buruk. Itulah karunia Allah, diberikan-Nya kepada siapa yang dikehendaki-Nya. Karena itu, berlomba-lombalah meraih anugerah itu dan Allah Maha Luas anugerah-Nya lagi Maha Mengetahui.¹⁰⁴

Namun, M. Quraish Shihab tidak menjelaskan tentang siapa yang akan dicintai Allah dan akan mendapatkan sejumlah karunia itu. Menurut M. Quraish Shihab, Allah tidak menyebut siapa mereka sehingga tidak wajar sekiranya kita menetapkan siapa mereka itu. Menurut Shihab, kalau hanya untuk mengisyaratkan maka tidak keliru jika merujuk pada sejarah Islam untuk menemukan siapa yang telah membela Islam dalam perjalanan sejarahnya yang panjang itu. Lalu M. Quraish Shihab menyebut nama Abu Bakr yang gigih membendung gerakan kemurtadan dan pemurtadan dalam periode awal Islam. Ia juga menyebut orang-orang yang berperang dalam Perang Salib, mereka yang membendung serangan Tartar. Bahkan M. Quraish Shihab tidak ragu menyebut orang-orang yang membendung kelompok komunis sebagai orang-orang yang masuk dalam pengertian ayat ini.¹⁰⁵

Pendapat al-Alûsî berkaitan dengan QS. al-Mâ'idah/5: 54 paralel dengan pendapat M. Quraish Shihab ketika dia berkata bahwa sanksi yang timbul akibat pelarangan tersebut adalah kemurtadan. Menurut M. Quraish Shihab ayat ini memperingatkan:¹⁰⁶

Hai orang-orang yang beriman, siapa yang mengangkat nonmuslim sebagai *awliâ'*, maka itu dapat menjadikan yang bersangkutan murtad,

¹⁰⁴ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an* ..., juz 3, hal. 156-157

¹⁰⁵ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an* ..., juz 3, hal. 161

¹⁰⁶ M. Quraish Shihâb, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an* ..., juz 3, hal. 156

keluar dari Islam dan barang siapa di antara kalian murtad dari agamanya, walau dalam bentuk rahasia dengan memusuhi para wali Allah dan mencintai musuh-musuh-Nya, maka kelak walau tidak segera Allah akan mendatangkan suatu kaum yang bertolak belakang keadaannya dengan mereka itu sehingga Allah mencintai mereka dengan melimpahkan aneka karunia-Nya dan mereka pun mencintai-Nya sehingga selalu berupaya mendekat kepada-Nya dengan amal-amal kebajikan. Mereka bersikap lemah lembut terhadap Orang-orang mukmin, dan bersikap tegas, kuat pendirian, dan tidak menoleransi dalam hal-hal prinsip terhadap orang-orang kafir. Mereka itu terus-menerus berjihad di jalan Allah, tanpa pamrih dan tanpa jemu, dan mereka tidak takut kepada satu celaan apapun dari pencela, walaupun celaan itu sangat buruk. Itulah karunia Allah, diberikan-Nya kepada siapa yang dikehendaki-Nya. Karena itu, berlombalombalah meraih anugerah itu dan Allah Maha Luas Anugerah-Nya lagi Maha Mengetahui.¹⁰⁷

Namun, M. Quraish Shihab tidak menjelaskan tentang siapa yang akan dicintai Allah dan akan mendapatkan sejumlah karunia itu. Menurut M. Quraish Shihab, Allah tidak menyebut siapa mereka sehingga tidak wajar sekiranya kita menetapkan siapa mereka itu. Menurut Shihab, kalau hanya untuk mengisyaratkan maka tidak keliru jika merujuk pada sejarah Islam untuk menemukan siapa yang telah membela Islam dalam perjalanan sejarahnya yang panjang itu. Lalu M. Quraish Shihab menyebut nama Abu Bakr yang gigih membendung gerakan kemurtadan dan pemurtadan dalam periode awal Islam. Ia juga menyebut orang-orang yang berperang dalam Perang Salib, mereka yang membendung serangan Tartar. Bahkan M. Quraish Shihab tidak ragu menyebut orang-orang yang membendung kelompok komunis sebagai orang-orang yang masuk dalam pengertian ayat ini.¹⁰⁸

Para mufasir memang berbeda pendapat dalam menentukan siapa sekelompok orang istimewa itu. Di samping Sahabat Abu Bakar dan kelompoknya, ada juga ulama yang berkata bahwa sekelompok orang istimewa itu adalah Salmân al-Fârisi dan orang-orang Persia. Yang lain berkata mereka itu adalah Abû Mûsâ al-Asy'ârî dan orang-orang Yaman lain yang dikenal berhati baik dan lembut. Ada juga yang berkata mereka itu adalah orang-orang Anshar.¹⁰⁹ *Thaba'thabâ'î* mengutip pendapat yang mengatakan bahwa mereka itu adalah 'Alî ibn Abî Thâlib dan para

¹⁰⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an* ..., juz 3, hal. 156

¹⁰⁸ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an* ..., juz 3, hal. 157

¹⁰⁹ Shihâb al-Dîn al-Alûsî, *Rûh al-Ma`ânî fi Tafsîr al-Qur'ân al-Azîm wa al-Sab'i al-Matsâni* ..., hal. 466

pengikutnya. Pendapat ini disetujui *Thaba'thabâ'î* setelah ia merujuk pada hadis dimana Nabi bersabda, “Sungguh saya akan memberikan bendera ini kepada seorang laki-laki yang mencintai Allah dan Rasul-Nya dan Allah dan Rasul-Nya pun mencintai dia” (*law u'thiyanna al-râyah ghadan yuhibb Allâh wa rasûluh wa yuhibbuh Allâh wa rasûluh*). Lalu Rasulullah menyerahkan bendera itu pada Ali ibn Abi Thalib.¹¹⁰ Muhammad Rasyid Rida mengutip suatu pendapat yang mengatakan bahwa pengertian ayat tersebut mencakup kepada setiap orang yang memenuhi ciri-ciri yang terkandung dalam ayat itu.¹¹¹

Sementara tentang pengertian ayat ini, Ibn Jarîr al-Tabarî mengatakan bahwa orang-orang Islam yang kembali kepada agama lamanya, seperti Yahudi dan Nasrani, maka itu tidak akan berdampak buruk pada Allah (*fa lan yadhurra Allâh syay'â*). Alih-alih memberikan keburukan, Allah justru akan mendatangkan sekelompok orang yang mencintai Allah dan mereka pun mencintai-Nya (*yuhibbuhum Allâh wa yuhibbûn Allâh*). Setelah terjadi kemurtadan di pelbagai tempat pasca-wafatnya Rasulullah, maka Allah membangun kekuatan dengan menghadirkan orang-orang penuh istimewa itu. Dikisahkan Qatadah, seperti dinukil Ibn Jarîr al-Tabarî, bahwa ayat ini turun sebagai alarm bahwa kelak setelah Rasulullah wafat akan muncul kemurtadan yang merata di seluruh Arab. Pada zaman kekhalifahan Abu Bakar, sebagian umat Islam, misalnya, hanya mau mendirikan salat dan tidak mau mengeluarkan zakat. Karena itu Abu Bakar memerangi mereka karena mereka dianggap telah menceraikan salat dari zakat. Abu Bakar berkata, “Demi Allah, aku tidak akan memisahkan sesuatu yang dipersatukan Allah” (*wallâhi lâ ufarriq bayn syay'i jamâ'a Allâh baynahumâ*).¹¹²

Shihâb al-Dîn al-Alûsî, Jamaluddîn al-Qâsimi, Muḥammad Rasyid Rida, Fakhr al-Dîn al-Râzî menyebut sebelas kelompok murtad. Tiga kelompok pada zaman Nabi Muhammad, yaitu Bani Mudhaj di Yaman yang dipimpin Dzu al-Himâr yang mengaku menjadi nabi, Bani Hanifah (pengikut Musailamah al-Kadzdzâb ibn Habîb), dan Bani Asad (pengikut Tulayḥah ibn Khuwaylid). Tujuh kelompok orang murtad pada zaman Abu Bakar, yaitu Fazarah (pengikut 'Uyaynah ibn Hâshin), Ghatafan (pengikut Qurrah ibn Salamah al-Qushayri), Bani Sâlim (pengikut al-Fajâ'ah ibn 'Abd Yalail), Bani Yarbu (pengikut Malik ibn Nuwayrah), sebagian bani Tamîm (pengikut Sajjah binti al-Mundzir yang mengaku menjadi nabi), Kanîdah (pengikut al-Ash'ath ibn Qays Bani Bakr ibn

¹¹⁰ Muḥammad Ḥusayn Thaba'thabâ'î, *al-Mizân fî Tafsîri al-Qur'ân*, juz. 5, Beirut: Mu'assasah al-'Alami li al-Matbû'ah, 1991, hal. 398-400

¹¹¹ Muḥammad Rasyid Rida, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm*, juz 6, t.d, hal. 361

¹¹² Ibnu Jarîr al-Tabarî, *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîli al-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999, hal. 622-623

Wa'il di Bahrain (pengikut al-Hatam ibn Zayd). Dan satu kelompok murtad pada zaman Khalifah 'Umar ibn al-Khattab, yaitu Ghassan (pengikut Jibillah ibn al-Ayham yang kembali menganut Nasrani, pindah ke Syam dan mati dalam keadaan murtad).

Menurut *Tafsir al-Mukhtashar* dikatakan mengenai tafsir ayat ini adalah “dan orang-orang kafir itu tidak merasa ngeri untuk menghentikan ulah-ulah kejahatannya, bahkan mereka justru terus melakukannya. Mereka tidak berhenti untuk memerangi kalian sampai dapat mengembalikan kalian dari Islam menuju kekafiran bila mereka sanggup untuk merealisasikannya. Dan barangsiapa diantara kalian yang mengikuti mereka (wahai kaum muslimin), dan murtad meninggalkan agamanya, lalu dia mati dalam kekafiran, Sesungguhnya amal perbuatannya telah sirna di dunia dan akhirat, dan dia menjadi bagian orang-orang yang menetap di dalam neraka jahanam, tidak akan keluar darinya selamanya.”¹¹³

Menurut *Tafsir al-Madinah al-Munawwarah* karya Imam Zuhair diuraikan bahwa (Mereka tidak henti-hentinya) Yakni tidak berhenti untuk memerangi dan memusuhi kalian. (sampai mereka (dapat) mengembalikan kamu dari agamamu) Yakni dari agama Islam menuju kekufuran. (seandainya mereka sanggup) Yakni andai mereka sanggup melakukan itu dan memiliki kesempatan itu. (maka mereka itulah yang sia-sia amalannya) Yakni amalan mereka menjadi batal dan rusak. (di dunia dan di akhirat) Yakni orang-orang yang murtad di dunia tidak diperlakukan seperti perlakuan terhadap orang Islam, sedangkan di akhirat tidak mendapatkan pahala akhirat karena salah satu syaratnya adalah masuk islam. Begitu pula keluarganya tidak berhak atas hartanya apabila dia mati dalam keadaan kafir.¹¹⁴

Menurut *tafsir al-Nafahât al-Makkiyah* menjelaskan mengenai ayat tersebut bahwa Allah berfirman tentang penjelasan yang ada pada mereka, “menghalangi (manusia) dijalan Allah,” artinya, kaum musyrikin menghalangi orang yang hendak masuk Islam dan beriman kepada Allah dan rasul-Nya, menyiksa orang yang telah beriman kepada-Nya dan usaha mereka dalam mengembalikan orang-orang tersebut dari agama mereka, dan kekufuran mereka yang terjadi pada bulan-bulan haram dan pada tanah haram, yang dengan itu saja sudah cukup menjadi suatu keburukan, maka bagaimana jika itu terjadi pada bulan haram dan di negeri haram? “Dan mengusir penduduknya,” maksudnya, penduduk Masjidilharam, yaitu Nabi dan para sahabat beliau, karena mereka lebih berhak terhadap Masjidilharam daripada kaum musyrikin, dan mereka itulah yang

¹¹³ Ahmad Syakir, *Mukhtashar Tafsîr Ibnu Katsîr ...*, hal. 86

¹¹⁴ Imad Zuhair Hafidz, “Tafsir Al-Madinah Al-Munawwarah / Markaz Ta'dzhim al-Qur'an”, dalam <https://tafsirweb.com/847-quran-surat-al-baqarah-ayat-217.html>. Diakses pada 10 Mei 2020.

sebenarnya memakmurkannya. Tetapi mereka mengusir kaum muslimin “dari sekitarnya”; dan mereka tidak memberi kesempatan agar nabi dan para sahabat beliau sampai kepadanya, padahal tanah haram itu sama saja bagi orang yang menetap maupun yang tidak. Semua perkara-perkara tadi, masing-masing saja darinya, “lebih besar (dosanya) daripada membunuh” pada bulan haram fasik lagi zalim dalam celaan mereka terhadap kaum muslimin. Kemudian Allah mengabarkan bahwasanya mereka akan terus memerangi kaum muslimin. Tujuan mereka bukanlah harta dan membunuh mereka, akan tetapi mengembalikan kaum muslimin dari agama mereka sebagai orang-orang kafir setelah keimanan mereka, hingga mereka menjadi penghuni penghuni neraka *Sa'ir*. Mereka mengerahkan segala kemampuan mereka dalam hal tersebut dan berusaha dengan segala kemungkinan yang bisa mereka lakukan, "Namun Allah tidak mau kecuali hanya menyempurnakan cahaya-Nya walau kaum kafir membencinya." (QS. al-Taubah/9: 32) Sifat ini adalah umum bagi semua orang. Mereka akan terus memerangi selain mereka (dari kaum mukminin) hingga mengembalikan mereka dari agama mereka, khususnya ahli kitab dari kaum Yahudi dan Nasrani yang mengarahkan yayasan-yayasan, menyebarkan misionaris, mengirim dokter-dokter, mendirikan sekolah-sekolah untuk menarik seluruh umat kepada agama mereka, memasukkan segala macam syubhat ke dalam agama mereka, demi mengaburkan nya bagi pemeluk-pemeluknya, agar mereka ragu terhadap agamanya. Akan tetapi Apa yang diharapkan adalah dari Allah yang telah mengaruniakan kepada kaum mukminin dengan Islam, yang telah memilihkan bagi mereka agama yang lurus, yang telah menyempurnakan bagi mereka agama-Nya dan menyempurnakan kenikmatan-Nya atas mereka dengan menegakkan agama sebaik-baiknya, yang menghina orang yang hendak memadamkan cahaya-Nya, yang telah menjadi tipu daya mereka kembali kepada diri mereka sendiri, yang telah membela agama-Nya, meninggikan kalimat-Nya. Dan agar ayat ini benar-benar terbukti terhadap orang-orang yang ada dari kaum kafir sebagaimana telah terbukti terhadap orang-orang sebelum mereka firman Allah: “Sesungguhnya orang-orang yang kafir menafkahkan harta mereka untuk menghalangi (orang) dari jalan Allah. Mereka akan menafkahkan harta itu, kemudian menjadi sesalan bagi mereka, dan mereka akan dikalahkan. Dan ke dalam Jahannamlah orang-orang yang kafir itu dikumpulkan.” (QS. al-Anfâl/8: 36) Kemudian Allah mengabarkan bahwa barang siapa yang keluar dari Islam yaitu dengan memilih kekufuran dan ia terus dalam kekafiran hingga ia meninggal sebagai orang kafir, “maka mereka itulah yang sia-sia amalannya di dunia dan di akhirat,” karena tidak ada syaratnya, yaitu Islam, “dan mereka itulah penghuni neraka mereka kekal di dalamnya”. Ayat ini menunjukkan (menurut pemahamannya secara terbalik) bahwa orang yang keluar dari

Islam kemudian kembali masuk Islam, maka amalan-amalannya akan kembali lagi (yaitu yang sebelumnya murtad). Demikian pula bagi orang yang bertobat dari kemaksiatan, maka akan kembali kepadanya segala pahala perbuatan-perbuatannya yang terdahulu.¹¹⁵

Menurut *Aisar al-Tafâsir*, niat memurtadkan umat Islam ada pada diri orang-orang kafir, khususnya ahlul kitab dari kalangan Yahudi dan Nasrani, di mana mereka mengadakan pertemuan, menyebarkan misionaris, mengirimkan dokter, membangun sekolah dan memberikan sembako serta mengadakan kegiatan lainnya agar dapat memurtadkan umat Islam dari agamanya, akan tetapi Allah *subhânahu wa ta'âla* tidak menghendaki selain menyempurnakan cahaya-Nya meskipun orang-orang kafir benci. Amalnya sudah tidak dianggap lagi dan tidak memperoleh pahala. Dibatasi dengan kata-kata “lalu dia mati dalam kekafiran” menunjukkan bahwa jika sebelum matinya ia kembali lagi ke Islam, maka amalnya tidak batal dan akan diberi pahala serta tidak wajib mengulangi kewajiban seperti haji. Inilah pendapat yang dipegang oleh Imam Syaff'i.¹¹⁶

Dalam kitab *Hidâyatu al-Insân bi Tafâsîri al-Qur'ân* dikatakan bahwa *asbûbun nuzûl* ayat ini turun ketika tentara islam yang dipimpin oleh Abdullâh bin Jahsy berperang melawan orang-orang kafir di permulaan bulan Rajab, satu dari empat bulan haram. Mereka lalu bertanya kepadamu, wahai nabi Muhammad, tentang boleh-tidaknya berperang pada bulan haram. Katakanlah, berperang dalam bulan itu adalah dosa besar. Tetapi, ada yang lebih besar lagi dosanya, yaitu menghalangi orang beriman dari jalan Allah, yakni melaksanakan perintah-Nya, ingkar kepadanya, menghalangi orang masuk masjidilharam, dan mengusir penduduk dari sekitarnya. Itu semua lebih besar dosanya dalam pandangan Allah. Dan fitnah, yaitu kemusyrikan dan menindas orang mukmin, itu lebih kejam daripada pembunuhan dalam peperangan. Mereka tidak akan berhenti memerangi kamu sampai kamu murtad keluar dari agamamu, jika mereka sanggup mengeluarkanmu dari agamamu. Janganlah sekali-kali kamu murtad dari agamamu walaupun mereka tidak akan berhenti memerangimu, sebab barang siapa murtad di antara kamu dari agamanya, yakni keluar dari islam, lalu dia mati dalam kekafiran, maka mereka itu sia-sia amalnya di dunia dan di akhirat. Tidak ada pahala bagi amalnya, dan mereka itulah penghuni neraka; mereka kekal di dalamnya. Sesungguhnya orang-orang yang beriman kepada Allah dan rasulnya, dan orang-orang yang berhijrah meninggalkan negeri dan keluarganya untuk

¹¹⁵ Muhammad bin Shalih al-Syawi, “al-Nafahât al-Makîyah, 2002”, dalam <https://tafsirweb.com/847-quran-surat-al-baqarah-ayat-217.html>. Diakses pada 10 Mei 2020

¹¹⁶ Al-Syaikh Abu Bakar al-Jazîrî, *Aisar al-Tafâsir*, Mesir: Dâr Alamiyah, 2013, hal. 105

menegakkan agama Allah dan berjihad di jalan Allah dengan memerangi orang-orang musyrik, mereka itulah orang-orang yang mengharapakan rahmat dan ganjaran Allah. Allah Maha Pengampun kepada orang-orang yang beriman, lagi Maha Penyayang.¹¹⁷

Ayat ketiga yang membicarakan soal murtad QS. Muḥammad/47: 25,

إِنَّ الَّذِينَ أَرْتَدُّوا عَلَيَّ أَدْبَرِهِمْ مِّنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ ۗ الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ
وَأَمَلَىٰ لَهُمْ

Sesungguhnya orang-orang yang kembali ke belakang (kepada kekafiran) sesudah petunjuk itu jelas bagi mereka maka setan telah menjadikan mereka mudah (berbuat dosa) dan memanjangkan angan-angan mereka.

(Sesungguhnya orang-orang yang kembali) karena *nifâq* (ke belakang sesudah petunjuk itu jelas bagi mereka, setan telah menjadikan mereka memandang baik) artinya, setan telah menghiasi mereka (dan memanjangkan angan-angan mereka) dapat dibaca *Umlî* atau *Amlâ*; yang memanjangkan angan-angan mereka adalah setan berdasarkan kehendak dari Allah SWT karena pada kenyataannya Dialah yang menyesatkan mereka.¹¹⁸

Dalam *Tafsîr al-Muyassar* dijelaskan, kata;

إِنَّ الَّذِينَ أَرْتَدُّوا عَلَيَّ أَدْبَرِهِمْ

Sesungguhnya orang-orang yang kembali ke belakang

Yakni mereka kembali menjadi orang-orang kafir sebagaimana sebelumnya.

مِّنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ ۗ

sesudah petunjuk itu jelas bagi mereka

Berupa mukjizat dan bukti yang jelas yang dibawa Rasulullah dan yang mereka imani sebelumnya.

الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ

Setan telah menjadikan mereka mudah (berbuat dosa)

¹¹⁷ Abû Yahyâ Marwân bin Mûsâ, *Hidâyatu al-Insân bi tafsîri al-Qur'ân ...*, hal. 68

¹¹⁸ Imam Abû al-Fidâ' Ismâ'îl Ibnu Katsîr al-Dimasyqi, *Terjemah Tafsîr Ibnu Katsîr ...*, Juz 10, hal. 264

Yakni setan menghiasi kesalahan-kesalahan mereka, dan memudahkan mereka untuk terjerumus di dalamnya.

وَأَمَلَى لَهُمُ

dan memanjangkan angan-angan mereka

Yakni setan meninggikan amal mereka dan menjanjikan kepada mereka umur yang panjang.¹¹⁹

Menurut Marwân Bin Mûsâ bahwa dalam ayat ini menjelaskan bahwa orang-orang yang kembali kafir setelah nyata bagi mereka adalah orang yang termakan dan terpengaruh oleh tipu daya setan. Sesungguhnya orang-orang yang berbalik kepada kekafiran, setelah petunjuk itu yang disampaikan Allah melalui rasul-Nya jelas bagi mereka, maka setanlah yang merayu mereka untuk berbuat dosa dan memanjangkan angan-angan mereka. Mereka terbuai oleh angan-angan palsu, sesuai dengan dorongan hawa nafsu, sehingga terasa indah keburukan yang mereka lakukan. Orang-orang munafik kembali kepada kekafiran, padahal tadinya mereka kelihatan telah beriman, karena memihak dan bersekutu dengan orang-orang yahudi untuk memerangi orang yang beriman. Kaum munafik menyatakan bahwa mereka akan turut berperang dipihak orang-orang yahudi dari suku bani Na'îr dan bani Qurai'ah menghadapi kaum muslim, sekiranya orang yahudi diusir dari madinah. Yang demikian itu, yakni kesesatan dan kemurtadan itu, karena sesungguhnya mereka telah mengatakan kepada orang-orang yang tidak senang kepada apa yang diturunkan Allah, yakni orang yahudi dari suku bani Nadzîr dan bani Quraidzah atau kaum musyrik mekah yang mempunyai hubungan dengan musuh-musuh Islam di Madinah, 'kami akan mematuhi kamu dalam beberapa urusan, antara lain tidak ikut berperang sebagaimana yang dianjurkan nabi Muhammad.' Tetapi Allah mengetahui rahasia mereka dan tipu daya yang mereka sembunyikan.¹²⁰

Al-Qurthûbi, mengutip pendapat Ibn Jurayj, menafsirkan murtad dalam ayat ini bukan sebagai orang yang keluar dari Islam. Ia menafsirkan murtad di situ dengan sekelompok orang-orang Ahlul Kitab yang mengingkari kenabian Muhammad *shallallâhu 'alaihi wa sallam*. Padahal, mereka sudah mengetahui sifat dan kepribadian Muhammad *shallallâhu 'alaihi wa sallam*. Al-Qurthûbi juga mengutip pendapat Ibnu 'Abbâs, al-Dahhak dan al-Sudd yang mengartikan murtad dalam ayat itu dengan

¹¹⁹ Hikmat Ba'asyir, *et.a.l, Tafsir Muyassar*, Bekasi: Dar al-Haq, jil. 1, hal. 299

¹²⁰ Abû Yahyâ Marwân bin Mûsâ, *Hidâyat al-Insân bi tafsîri al-Qur'ân ...*, hal. 144

orang-orang munafik yang tidak mau berperang padahal mereka tahu tentang kewajiban berperang itu dari Al-Qur'an.¹²¹

Pendapat Ibnu 'Abbâs itu juga dikutip Shihâb al-Dîn al-Alûsî dalam *Rûh al-Ma'ânî*, bahwa ayat di atas turun sebagai respons terhadap orang-orang yang telah menyatakan masuk Islam tetapi dalam hatinya masih mengingkari Islam. al-Alûsî juga mengutip pendapat Qatâdah yang berkata bahwa sasaran ayat itu adalah orang-orang Ahlulkitab yang mengetahui diutusnya Muhammad sebagai nabi melalui kitab suci mereka, yaitu Taurat dan Injil, tetapi mereka tetap mengingkari kenabian Muhammad *shallallâhu 'alaihi wa sallam*.¹²² Pendapat serupa dikemukakan Fakhr al-Dîn al-Râzî. Menurut al-Râzî, yang ditunjuk ayat ini adalah orang-orang Ahlulkitab yang mengingkari kenabian Muhammad sekalipun mereka telah lama tahu itu melalui kitab suci mereka.¹²³

Beragam dari kitab tafsir itu menunjukkan bahwa tidak ada ulama yang berkata bahwa yang dimaksud dengan murtad dalam ayat itu bukanlah orang yang keluar dari Islam, melainkan orang-orang munafik yang mulutnya mengaku Islam tetapi hatinya mengingkari Islam dan Ahlul Kitab yang memilih mengingkari kenabian Muhammad sekalipun mereka mengetahui kebenaran berita itu melalui kitab suci mereka. Dari penjelasan itu bisa ditangkap satu pengertian, sekurangnya melalui tafsir ayat ini, bahwa murtad tidak hanya diperuntukkan untuk orang-orang yang keluar dari Islam, melainkan juga untuk sebagian Ahlulkitab yang mengingkari kenabian Muhammad *shallallâhu 'alaihi wa sallam*. dan orang-orang munafik yang tidak sungguh-sungguh dalam berislam.

Terlepas dari beragam penafsiran tersebut, Akram Rida dalam *al-Riddah wa al-Hurriyyah al-Dîniyyah* mengatakan bahwa tidak ada sanksi hukum dunia yang jelas dan tegas bagi orang murtad, seperti jelas dan tegasnya sanksi hukum bagi pelaku pencurian, zina, dan *qadzaf* (*Lâ tarid âyah fî al-Qur'ân fihâ bayân li 'uqûbah al-murtad fî al-dunyâ illâ al-talmîh bi anna lahum 'adzâban 'alîman fî al-dunyâ wa al-akhirah. Falam yarid fihâ hadd manshûsh 'alayh fî al-Qur'ân kamâ nassha al-Qur'ân 'ala hadd al-sarîqah wa al-zinâ wa al-qadzaf*). Dengan perkataan lain, Al-Qur'an tidak menyebut sanksi hukum duniawi bagi orang murtad. Al-Qur'an menjatuhkan hukum duniawi hanya pada beberapa jenis kriminal terutama yang berkaitan dengan tindakan merugikan orang lain, seperti pembunuhan, pencurian, zina, menuduh zina tanpa bukti (*qadzaf*), dan

¹²¹ Muḥammad ibn Aḥmad al-Qurthûbi, *al-Jâmi` li Ahkâm al-Qur'an*, jil. 8, hal 531

¹²² Shihâb al-Dîn al-Alûsî, *Rûh al-Ma'ânî fî Tafsîr al-Qur'ân al-Azîm wa al-Sab'i al-Matsâni*, jil. 23, t.d, hal. 311

¹²³ Shihâb al-Dîn al-Alûsî, *Rûh al-Ma'ânî fî Tafsîr al-Qur'ân al-Azîm wa al-Sab'i al-Matsâni ...*, hal. 312

tindakan makar/terorisme (*hirâbah*). Tidak adanya sanksi hukum duniawi bagi murtad itu sama dengan tidak adanya sanksi hukum duniawi bagi orang Islam yang meninggalkan salat, tidak berpuasa, tidak mengeluarkan zakat, meminum khamr, tidak menutup aurat, dan lain-lain. Alih-alih mengkriminalkan orang murtad, syirik yang dianggap sebagai dosa terbesar dan tidak terampuni itu tidak disebutkan sanksi hukum duniawinya dalam Al-Qur'an.¹²⁴

Sekiranya mengacu pada tiga ayat Al-Qur'an di atas, kesimpulan itu tidak keliru. Menurut Al-Qur'an, tidak ada sanksi hukum dunia yang bisa dikenakan kepada orang murtad. Namun, bagi sebagian besar ulama, bersandar pada Al-Qur'an saja tidak cukup. Hadis dianggap sebagai hukum kedua yang berfungsi untuk menjelaskan, mengelaborasi, memerinci sejumlah ketentuan umum dalam Al-Qur'an atau menjelaskan sesuatu yang belum diatur dalam Al-Qur'an. Dalam kasus murtad, ada hadis yang sering menjadi rujukan. Hadis itu berbunyi, "*Man baddala dînah faqtulûh* (barang siapa mengganti agamanya, maka bunuhlah)". Ikrimah mengisahkan bahwa 'Alî ibn Abî Thâlib pernah membakar sekelompok orang. Berita pembakaran itu akhirnya sampai kepada Ibnu 'Abbâs. Lalu Ibnu 'Abbâs berkata, "Seandainya aku, maka aku tidak akan membakar mereka karena Nabi Muhammad pernah bersabda, "Janganlah mengazab dengan azab Allah", (*Lâ tu 'adzdibû bi 'adzâb Allâh*) dan saya lebih memilih untuk membunuh mereka, sebagaimana disabdakan Nabi Muhammad *shallallâhu 'alaihi wa sallam.*, "*Man baddala dînah faqtulûh* (barangsiapa mengganti agamanya, maka bunuhlah)".¹²⁵

Dengan redaksi berbeda, diriwayatkan Imam Malik, dari Zayd ibn Aslam bahwa Rasulullah bersabda, "*Man ghayyar dînah fa 'dribû 'unûqah*" (barang siapa mengubah agamanya, maka pukullah lehernya (bunuhlah)". Maksud hadis ini, menurut Imam Malik, bahwa barangsiapa keluar dari Islam dan berpindah ke yang lain, misalnya menjadi kafir zindik, maka hukuman yang pantas baginya adalah hukum bunuh. Menurut Imam Malik, Hadis ini tidak berlaku bagi orang Yahudi yang pindah ke Kristen atau sebaliknya.¹²⁶

Hadis yang memerintahkan pembunuhan orang murtad itu, menurut Jawdat Sa'îd, perlu dianalisis terutama dari sudut kredibilitas dan integritas perawinya. Pertama, hadis itu hanya diriwayatkan Abdullâh bin 'Abbâs lalu ke Ikrimah baru kemudian menyebar ke yang lain. Akram Rida mengutip pernyataan sejumlah Sahabat atau ulama yang

¹²⁴ Akram Rida, *al-Riddah wa al-Hurriyyah al-Dîniyyah*, 2006, t.tp, Dar al-Wafa, hal.

¹²⁵ Abû Abdillâh al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî* ..., hal. 354, no. hadis 3017

¹²⁶ Malik ibn Anas, *al-Muwattha'*, Beirut: Dâr al-Jîl, 1993, hal. 644-655, *bâb al-Qadhâ' fî man irtadda 'an al-Islâm*

menceritakan kebohongan Ikrimah. Misalnya, Ibnu ‘Umar pernah berkata kepada Nâfi’, “Bertakwalah kepada Allah. Celakalah jika engkau mendustakan aku sebagaimana Ikrimah berdusta tentang Ibnu ‘Abbâs”. Kedua, salah satu rantai perawi hadis itu adalah Muhammad ibn al-Fadhl al-Sadûsi. Perawi ini dianggap memiliki intelektualitas rendah serta mengalami kepikunan. Cacat pada dua perawi inilah yang menyebabkan kualitas hadis *man baddal dînah faqtulûh*, menurun drastis. Hadis itu tidak sampai derajat mutawatir, melainkan hasan.¹²⁷

Namun penting diketahui bahwa hukum bunuh bagi orang murtad itu tidak hanya bersandar pada hadis tersebut, melainkan juga pada hadis-hadis lain. Misalnya, dikisahkan bahwa Rasulullah pernah mengirim Abû Mûsâ ke Yaman. Selang beberapa waktu, Rasulullah mengirim Mu‘adz ibn Jabal ke tempat yang sama. Sampai di lokasi, Mu‘adz dipertemukan dengan seorang laki-laki. Mu‘adz bertanya, “Siapa laki-laki itu?.” Dijelaskan, pada mulanya laki-laki itu beragama Yahudi, lalu masuk Islam. Beberapa waktu kemudian ia kembali beragama Yahudi. Mu‘adz berkata, “Saya tidak akan turun dari pelana unta ini hingga ia dibunuh sebagaimana diperintahkan Allah dan Rasul-Nya”. Atas dasar itu maka dibunuhlah si laki-laki tersebut setelah sebelumnya diberi kesempatan bertobat selama dua puluh hari dan ada yang menyebut dua bulan.¹²⁸

Berdasarkan itu, Akram Rida berkesimpulan bahwa hukum bunuh bagi orang murtad tidak hanya dinaskan (*manshûsh*) dalam hadis, melainkan juga diterapkan para Sahabat Nabi.¹²⁹ Jika Al-Qur’an tidak menentukan sanksi hukum bagi murtad, maka melalui hadis-hadis itu diketahui bahwa Nabi-lah yang menciptakan hukum membunuh orang murtad. Mengapa? Dengan membaca sejarah kita tahu bahwa pembunuhan terhadap orang murtad bukan hanya karena dia murtad, melainkan (terutama) karena mereka menyebarkan kebencian dan permusuhan terhadap Islam. Dikecualikan dari itu ialah orang yang murtad karena dipaksa. Menurut al-Aḥwadhî, sebagaimana dikutip Akram Rida, orang yang pindah agama karena sebuah tekanan atau paksaan tidak dihukum bunuh.¹³⁰ Dari penjelasan-penjelasan itu, Jamal al-Banna berpendapat bahwa Al-Qur’an memang tidak memberikan sanksi hukum bunuh terhadap orang murtad. Hukuman mati bagi orang murtad ini hanya

¹²⁷ Jawdat Sa’îd, *Lâ Ikrâh fî al-Dîn*, Damaskus: Dirâsah wa Abḥâth fî dâr al-Fikr al-Islâmî, 1997, hal. 34

¹²⁸ Muḥammad ibn Aḥmad al-Qurthûbî, *al-Jâmi` li Ahkâm al-Qur’ân*, t.tp, Dâr Ibn Jauzi, 2004, jil. 2, hal. 45

¹²⁹ Akram Rida, *al-Riddah wa al-Hurriyyah al-Dîniyyah ...*, hal. 90

¹³⁰ Akram Rida, *al-Riddah wa al-Hurriyyah al-Dîniyyah ...*, hal. 134

ada dalam hadis dan tidak dalam Al-Qur'an.¹³¹ Maka dari paparaan tersebut bisa dikatakan bahwa hadis telah melampaui Al-Qur'an. Tidak sedikit ulama yang berpendapat bahwa hadis tidak boleh melampaui apalagi bertentangan dengan Al-Qur'an. Dengan perkataan lain, Nabi tidak diberi otoritas untuk menciptakan hukum baru yang tidak tercantum dalam Al-Qur'an. Tidak ada hukum *ekstra-Quranik* yang bisa diciptakan Nabi Muhammad. Artinya, jika Allah tidak menentukan sanksi hukum dunia bagi orang murtad, maka tidak perlu bagi Nabi Muhammad untuk membuat hukum baru yaitu menghukum mati orang murtad.

Ayat keempat yang membicarakan soal murtad adalah QS. Âli Imrân/3: 86-88

كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ
الْبَيِّنَاتُ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿٨٦﴾ أُولَئِكَ جَزَاءُهُمْ أَنَّ عَلَيْهِمْ لَعْنَةَ
اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴿٨٧﴾ خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا
هُم يُنظَرُونَ ﴿٨٨﴾

Bagaimana Allah akan menunjuki suatu kaum yang kafir sesudah mereka beriman, serta mereka telah mengakui bahwa Rasul itu (Muhammad) benar-benar rasul, dan keterangan-keteranganpun telah datang kepada mereka? Allah tidak menunjuki orang-orang yang zalim. Mereka itu, balasannya ialah: bahwasanya laknat Allah ditimpakan kepada mereka, (demikian pula) laknat para malaikat dan manusia seluruhnya, mereka kekal di dalamnya, tidak diringankan siksa dari mereka, dan tidak (pula) mereka diberi tangguh.

Dalam *Tafsîr Jalâlayn* karya Imam Jalaluddin al-Suyûti disebutkan bahwa (bagaimana Allah akan menunjuki suatu kaum yang kafir setelah mereka beriman dan mereka menyaksikan) artinya Allah tidak akan menunjuki mereka padahal mereka telah bersaksi (bahwa Muhammad itu benar-benar rasul dan) sungguh (telah datang pula kepada mereka keterangan-keterangan) bukti-bukti yang nyata atas kebenaran Nabi *shallallâhu 'alaihi wa sallam* (dan Allah tidak menunjuki orang-orang yang aniaya) orang-orang yang kafir. Mereka itu balasannya ialah laknat Allah yang ditimpakan atas mereka begitu pula laknat malaikat dan seluruh umat manusia. (Kekal mereka di dalamnya) di dalam laknat atau

¹³¹ Jamal al-Bannâ, *Hurriyyah al-Fikr wa al-I'tiqâd fî al-Islâm*, Kairo: Dâr al-Fikr al-Islam, 1998, hal. 15

di dalam neraka itu (tidak diringankan siksa dari mereka dan tidak pula mereka diberi tangguh)¹³²

Ibnu Jarîr meriwayatkan dan Ibnu ‘Abbas, ia berkata, “Ada seseorang dari kaum Anshar yang masuk Islam kemudian ia murtad dan berbuat kemusyrikan. Setelah itu ia menyesal. Kemudian ia mengutus kepada kaumnya untuk menanyakan hal itu kepada Rasulullah: “Apakah ada kesempatan bagiku untuk bertobat?” Maka turunlah ayat “Bagaimana Allah akan memberikan petunjuk kepada suatu kaum yang kafir sesudah mereka beriman, dan mereka telah mengakui bahwa Rasul itu (Muhammad) benar-benar Rasul, serta beberapa keterangan telah datang kepada mereka? Allah tidak memberikan petunjuk kepada orang-orang yang zalim. Mereka itu, balasannya adalah bahwa bagi mereka laknat Allah, dan laknat para Malaikat dan manusia seluruhnya. Mereka kekal di dalamnya, tidak diringankan siksa dari mereka dan tidak (pula) mereka diberi tangguh. Kecuali orang-orang yang tobat, sesudah (kafir) itu dan mengadakan perbaikan. Karena sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.” Lalu kaumnya itu diperintahkan menemuinya kembali, hingga akhirnya ia masuk Islam kembali.

Demikianlah yang diriwayatkan al-Nasâ’i, al-Hâkim dan Ibnu Hibbân dari Dâwûd bin Abû Hind. Dan menurut al-Hâkim hadis ini sahih tetapi tidak dikeluarkan oleh al-Bukhârî dan Muslim.¹³³

Abdurrazzâq berkata: “Telah mengabarkan kepada kami Ja’far bin Sulaiman, telah menceritakan kepada kami Humaid al-A’raj, dari Mujahid, ia berkata, al-Hârits bin Suwaid datang dan masuk Islam di hadapan Nabi, lalu ia kafir lagi dan kembali kepada kaumnya, maka Allah pun menurunkan berkenaan dengan kisah ini, yaitu firman-Nya:

“Bagaimana Allah akan memberikan petunjuk kepada suatu kaum yang kafir sesudah mereka beriman, dan mereka telah mengakui bahwa Rasul itu (Muhammad) benar-benar Rasul, serta beberapa keterangan telah datang kepada mereka? Allah tidak memberikan petunjuk kepada orang-orang yang zalim. Mereka itu, balasannya adalah bahwa bagi mereka laknat Allah, dan laknat para Malaikat dan manusia seluruhnya. Mereka kekal di dalamnya, tidak diringankan siksa dari mereka dan tidak (pula) mereka diberi tangguh. Kecuali orang-orang yang tobat, sesudah (kafir) itu dan mengadakan perbaikan. Karena sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. “Kemudian, lanjut Mujahid, seorang dari kaumnya membawakan ayat-ayat tersebut dan membacakannya, maka al-Hârits pun berkata: “Sungguh, demi Allah, aku tahu bahwa kamu jujur dan Rasulullah lebih jujur darimu dan Allah yang paling jujur dari

¹³² al-Mahalli, Imam Jalâluddîn dan al-Suyûti, *Tafsîr Jalâlayn ...*, hal. 312

¹³³ al-Imam Abû al-Fidâ’ Ismâ’îl Ibnu Katsîr al-Dimasyqi, *Terjemah Tafsîr Ibnu Katsîr*, Bandung: Sinar Baru al-Gensindo, 2002, Juz 3, hal. 102

semuanya.” Setelah itu al-Hârîts kembali dan memeluk Islam lagi dengan sebaik-baiknya.

Maka Firman Allah dalam QS. Âli Imrân/3: 86,

كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ
الْبَيِّنَاتُ ...

“Bagaimana Allah akan memberikan petunjuk kepada suatu kaum yang kafir sesudah mereka beriman, dan mereka telah mengakui bahwa Rasul itu (Muhammad) benar-benar Rasul, serta beberapa keterangan telah datang kepada mereka?” ...

Artinya telah jelas bagi mereka berbagai hujjah dan bukti kebenaran apa yang dibawa oleh Rasulullah, serta telah nyata perkara itu bagi mereka, tetapi kemudian murtad, kembali kepada kegelapan syirik, maka bagaimana mungkin mereka akan memperoleh hidayah setelah mereka bergelombang dalam kebutaan. Oleh karena itu Allah SWT berfirman,

... وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ

... Allah tidak memberikan petunjuk kepada orang-orang yang zalim.

Setelah itu Allah berfirman,

أُولَئِكَ جَزَاءُهُمْ أَنْ عَلَيْنَهُم لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ

Mereka itu, balasannya adalah bahwa bagi mereka laknat Allah, laknat para Malaikat dan manusia seluruhnya.

Maksudnya, mereka mendapatkan laknat dari Allah dan seluruh makhluk-Nya.

خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ

Khâlidîna fihâ (“Mereka kekal di dalamnya,”) yaitu dalam laknat. *Lâ yukhaffafu ‘anhumul ‘adzâbu wa lâ hum yunzharûn* (“Tidak diringankan siksa dari mereka dan tidak [pula] mereka diberi tangguh.”) Maksudnya, siksa mereka tidak akan dikurangi atau diringankan meskipun hanya sesaat. Dan selanjutnya Allah berfirman,

إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

illalladzîna tâbû mim ba'di dzâlika wa ash-lahû fa innallâha ghafûrur rahîm (“Kecuali orang-orang yang tobat, sesudah [kafir] itu dan mengadakan perbaikan. Karena sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.”) Ini merupakan bagian dari kelembutan, kebaikan, kesantunan, kasih sayang, dan kemurahan-Nya bagi makhluk-Nya, bahwa barangsiapa yang bertobat kepada-Nya, maka Dia akan mengampuninya.¹³⁴

Sedangkan *Tafsir Kemenag* yakni mengenai sebab turunnya ayat 86 sampai dengan ayat 88 dapat dikemukakan sebuah hadis riwayat Ibnu Jarîr, al-Nasâ’i, al-Hâkim dan Ibnu Hibbân: Bahwa Ibnu ‘Abbâs berkata “Ada seseorang dari golongan Anshar sudah masuk Islam, kemudian ia murtad dan bergabung ke golongan orang musyrik tetapi ia menyesal. Lalu ia minta kepada kaumnya agar ditanyakan kepada Rasulullah *shallallâhu ‘alaihi wa sallam*, “Bisakah diterima tobat saya?”, Maka turunlah (ayat 86) sampai dengan (ayat 89). Kemudian disampaikanlah hal itu kepadanya, maka ia kembali masuk Islam."Orang yang kembali menjadi kafir sesudah beriman, Allah tidak akan memberikan jalan untuk mendapatkan petunjuk. Karena, mereka tidak mengakui berita gembira tentang kedatangan Nabi Muhammad yang tercantum dalam kitab-kitab mereka. Semula mereka berkeinginan untuk mengikuti Nabi Muhammad apabila mereka diberi umur panjang, dan apabila nabi baru itu diutus dari kalangan mereka. Tetapi setelah ternyata datang, dan dia bukanlah dari kalangan mereka, mereka pun mengingkarinya, meskipun kedatangan Nabi Muhammad itu disertai dengan bukti-bukti yang nyata tentang kenabiannya. Orang yang mulanya beriman kemudian kafir kembali, mereka menganiaya diri sendiri, dan Allah tidak akan memberi petunjuk kepada orang-orang yang menganiaya diri sendiri, karena Allah telah menerangkan bahwa petunjuk kepada jalan yang benar hanya dapat berpengaruh, apabila orang itu bersih jiwanya, sehingga ia dapat menerima bukti-bukti kebenaran dari petunjuk itu. Tetapi kalau orang itu hatinya telah dinodai oleh kezaliman maka ia akan menyeleweng dari jalan yang benar. Oleh sebab itu mereka tidak akan mungkin lagi menerima petunjuk Allah.¹³⁵

Tetapi setelah ternyata datang, dan dia bukanlah dari kalangan mereka, mereka pun mengingkarinya, meskipun kedatangan Nabi Muhammad itu disertai dengan bukti-bukti yang nyata tentang kenabiannya. Orang yang mulanya beriman kemudian kafir kembali, mereka menganiaya diri sendiri, dan Allah tidak akan memberi petunjuk

¹³⁴ al-Imam Abû al-Fidâ’ Ismâ’îl Ibnu Katsîr al-Dimasyqi, *Terjemah Tafsîr Ibnu Katsîr ...*, hal. 103

¹³⁵ Kemenag RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Bandung: Diponegoro, 2006, hal. 234

kepada orang-orang yang menganiaya diri sendiri, karena Allah telah menerangkan bahwa petunjuk kepada jalan yang benar hanya dapat berpengaruh, apabila orang itu bersih jiwanya, sehingga ia dapat menerima bukti-bukti kebenaran dari petunjuk itu. Tetapi kalau orang itu hatinya telah dinodai oleh kezaliman maka ia akan menyeleweng dari jalan yang benar. Oleh sebab itu mereka tidak akan mungkin lagi menerima petunjuk Allah.¹³⁶

Dalam *al-Nafahât al-Makkiyah* maksud QS. Âli Imrân/3: 86-88. Maksudnya, bahwa sangatlah tidak mungkin Allah memberikan petunjukNya kepada suatu kaum yang telah mengenal keimanan, lalu masuk ke dalamnya dan bersaksi bahwasanya Rasul itu adalah haq kemudian mereka keluar kembali kepada kondisi mereka dahulu, berbalik dan berkhianat; karena mereka telah mengetahui kebenaran lalu mereka menolaknya. Dan karena kondisi seperti itulah yang menyebabkan Allah menghukum mereka dengan terjerembab kembali dan terbaliknya hati mereka sebagai suatu balasan buat mereka, di mana mereka telah mengetahui kebenaran namun meninggalkannya, dan kebatilan namun lebih memilihnya, hingga Allah memalingkannya kepada apa yang dia sendiri memalingkan dirinya kepadanya. Mereka itulah yang mana, “laknat Allah ditimpakan kepada mereka, (demikian pula) laknat para malaikat dan manusia seluruhnya”. Mereka kekal dalam laknat dan azab tersebut. “Tidak diringankan siksa dari mereka, dan tidak (pula) mereka ditanggihkan”, karena telah datang ketentuan Allah, karena Allah telah memanjangkan usia mereka di mana mereka mengingat apa yang harus diingat dan telah datang kepada mereka seorang pemberi peringatan.¹³⁷

Dalam kitab *Tafsîr Hidâyatu al-Insân bi Tafsîri Al-Qur’ân* menyatakan setelah ayat sebelumnya menerangkan sikap penolakan Yahudi terhadap kebenaran nabi Muhammad dan agama islam, maka ayat ini menerangkan bahwa sikap tersebut mengakibatkan mereka tidak memperoleh hidayah. Bagaimana mungkin Allah akan memberi petunjuk kepada suatu kaum yang kafir setelah mereka melihat bukti-bukti kebenaran yang memungkinkan mereka beriman, serta mengakui bahwa rasul, Muhammad, itu benar-benar rasul, dan disertai bukti-bukti yang jelas tentang hal itu, telah sampai kepada mereka seperti Al-Qur’an dan kitab-kitab suci lainnya yang menginformasikan tentang kebenaran Muhammad sebagai nabi terakhir. Sungguh, sikap semacam itu adalah wujud kezaliman, dan Allah tidak memberi petunjuk kepada orang zalim yaitu orang yang tahu kebenaran tetapi melanggar dan mengingkarinya, bahkan menentangnya. Jika mereka tetap kafir dan tidak mau bertobat,

¹³⁶ Kemenag RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya ...*, hal. 234

¹³⁷ Muhammad bin Shalih al-Syawi, “*al-Nafahât al-Makkiyah*” dalam <https://tafsirweb.com/847-quran-surat-al-baqarah-ayat-217.html>. Diakses pada 10 Mei 2020

maka mereka itu, balasannya ialah ditimpa laknat Allah, yakni dijauhkan dari rahmat-Nya. Selama mereka mendapat laknat Allah, maka para malaikat akan berulang-ulang melaknatnya, dan bahkan manusia seluruhnya juga melaknatnya, yakni melihatnya dengan pandangan hina.¹³⁸

Tafsîr al-Sa'dî karya Syaikh Abdurrahmân meriwayatkan dari Ibnu Abbas ia berkata: Ada seorang Anshar yang masuk Islam, lalu murtad dan melakukan kemusyrikan lagi, kemudian ia menyesal, maka ia mengirim seseorang kepada kaumnya yang isinya menyuruh kaumnya mengirimkan seseorang kepada Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam, memberitahukan apakah masih diterima tobatnya? Maka turunlah ayat,

كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ
الْبَيِّنَاتُ

Hadis ini para perawinya adalah para perawi kitab sahih, Ibnu Jarîr menyebutkan hadis tersebut secara *mursal* dan *maushûl*, dan diriwayatkan oleh Ibnu Hibbân dalam Sahihnya, Thahâwi dalam *Musykilul Âtsâr*, dan Hâkim. Hâkim berkata, “Sahih isnadnya, namun keduanya (Bukhâri dan Muslim) tidak meriwayatkan,” dan didiamkan oleh al-Dzahabi.) Yakni termasuk hal yang *ba'îd* (jauh), tidak mungkin. Mereka adalah orang-orang zalim, meninggalkan yang hak setelah mengetahuinya, mengikuti yang batil padahal mereka mengetahui kebatilannya karena zalim dan mengikuti hawa nafsu. Mereka ini, tidak mungkin diberi taufik untuk mengikuti hidayah. Hal itu, karena orang yang diharapkan mendapat petunjuk adalah orang yang tidak mengetahui yang hak, namun dia ingin mencarinya. Terhadap orang ini, Allah akan memudahkan sebab-sebab memperoleh hidayah dan menjaganya dari sebab-sebab kesesatan.¹³⁹

Ayat yang kelima berkaitan dengan murtad terdapat pada surat Âli Imrân ayat 90-91 yang berbunyi sebagai berikut,

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ أزدَادُوا كُفْرًا لَنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُولَئِكَ
هُمُ الضَّالُّونَ ﴿٩٠﴾ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِمْ

¹³⁸ Abû Yahyâ Marwân bin Mûsâ, *Hidâyatu al-Insân bi tafsîri al-Qur'ân ...*, hal. 128

¹³⁹ Abdurrahmân, al-Syaikh bin Nâshir al-Sa'dî, *Taisîr al-Karîmî al-Rahmân fî Tafsîri Kalâmî al-Mannân*, Beirut: Mu'asasah al-Risalah, 2006, hal. 102

مِلءُ الْأَرْضِ ذَهَبًا وَلَوْ افْتَدَى بِهِ ۗ أُؤْتِيكَ لَهُم عَذَابٌ أَلِيمٌ وَمَا لَهُم مِّن
 نَّاصِرِينَ ﴿٩١﴾

Sesungguhnya orang-orang kafir sesudah beriman, kemudian bertambah kekafirannya, sekali-kali tidak akan diterima taubatnya; dan mereka itulah orang-orang yang sesat. Sesungguhnya orang-orang yang kafir dan mati sedang mereka tetap dalam kekafirannya, maka tidaklah akan diterima dari seseorang diantara mereka emas sepenuh bumi, walaupun dia menebus diri dengan emas (yang sebanyak) itu. Bagi mereka itulah siksa yang pedih dan sekali-kali mereka tidak memperoleh penolong.

Dalam *Tafsir Kementrian Agama RI* bahwa yang dimaksud dengan orang kafir dalam ayat ini ialah Ahlulkitab yang beriman (percaya) akan kedatangan Nabi Muhammad yang tersebut dalam kitab-kitab mereka. Tetapi setelah Nabi Muhammad datang dan diangkat menjadi rasul, mereka kafir, dengan mengingkari, menentang dan memusuhinya. Terhadap orang semacam ini, tobat mereka sekali-kali tidak akan diterima oleh Allah. Sebenarnya jiwa yang baik ialah jiwa yang mau menyesali perbuatan dosa, kemudian menjauhkan diri dari dosa. Jiwa yang demikian masih bisa diharapkan menerima ampunan. Akan tetapi jiwa yang kotor, yang telah menjadi sarang kemusyrikan dan kekafiran serta dicekam oleh dorongan-dorongan berbuat dosa, yang menyebabkan hatinya terbelenggu untuk melihat cahaya kebenaran, hingga setiap ia ingin bertobat selalu ada yang menghalang-halangnya untuk menerima kebenaran. Jiwa yang serupa ini amat sukar untuk dibersihkan kembali seperti keadaannya semula. Kemudian ditegaskan bahwa mereka adalah orang-orang yang betul-betul tersesat, karena mereka telah mengingkari kebenaran. Mereka itu telah menempuh jalan yang salah, karena itu mereka tidak akan bahagia. Mereka tidak ada harapan lagi untuk mendapat petunjuk dan tidak akan mendapat pengampunan selama-lamanya. Orang yang bergelimpang dalam kekafiran dan terombang-ambing oleh perbuatan yang jahat, hingga ajal merenggut mereka, sedang mereka masih tetap dalam kekafirannya, sedikit pun mereka tidak akan diterima tebusannya, meskipun jumlah tebusan itu senilai dengan kekayaan emas seluruh isi bumi. Maksudnya ialah, andaikata mereka bersedekah dengan emas seberat isi bumi untuk dijadikan tebusan dosa yang telah mereka lakukan, maka pahalanya tidak akan mampu untuk menyelamatkannya dari siksaan neraka karena kekafiran melenyapkan amal kebaikan mereka.¹⁴⁰

¹⁴⁰ Kemenag RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya ...*, hal. 236

Dalam *Tafsîr Ibnu Katsîr* diterangkan, Allah *subhânahu wa ta'âla* memperingatkan dan mengancam orang yang kafir setelah beriman, lalu bertambah kafir yaitu terus-menerus dalam kekafirannya itu sampai mati, serta memberitahukan kepada mereka bahwa mereka tidak akan pernah diterima taubatnya ketika mati, firman Allah: *wa laisati al-taubatu lilladzîna ya'malûna al-sayyi'ati hattâ idzâ hadhara ahadahum al-mautu* (Dan tidaklah tobat itu diterima Allah dari orang-orang yang mengerjakan kejahatan (yang) hingga apabila datang ajal kepada seorang di antara mereka.) (QS. al-Nisâ'/4: 18) Oleh karena itu, di sini Allah berfirman dalam surat Ali Imran/3: 90,

... لَنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ

... Sekali-kali tidak akan diterima tobatnya dan mereka itulah orang-orang yang sesat.

Yaitu orang-orang yang keluar dari *manhâj* yang benar menuju ke jalan kesesatan.¹⁴¹ Al-Hâfîzh Abû Bakar al-Bazzar meriwayatkan dari Ibnu 'Abbâs, ia berkata: "Ada suatu kaum yang menyatakan masuk Islam, lalu mereka murtad kembali, kemudian memeluk Islam lagi dan setelah itu murtad kembali. Kemudian mereka mengirimkan utusan untuk menanyakan perihal mereka itu, lalu mereka memberitahukan hal itu kepada Rasulullah *shallallâhu 'alaihi wa sallam*. maka turunlah ayat ini,

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ أَزْدَادُوا كُفْرًا لَنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ ...

Sesungguhnya orang-orang kafir sesudah beriman, kemudian bertambah kekafirannya, sekali-kali tidak akan diterima tobatnya ...

Demikianlah yang diriwayatkannya dengan *isnad jayyid*. Setelah itu Allah berfirman dalam surat Âli Imrân/3: 91,

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِمْ مِلْءُ الْأَرْضِ ذَهَبًا
وَلَوْ افْتَدَىٰ بِهِ ...

Sesungguhnya orang-orang yang kafir dan mati sedang mereka tetap dalam kekafirannya, maka tidaklah akan diterima dari seseorang di antara mereka emas sepenuh bumi, walaupun ia menebus diri dengan emas sebanyak itu ...

¹⁴¹ Ahmad Syakir, *Mukhtashar Tafsîr Ibnu Katsîr* ..., hal 195

Artinya, barangsiapa meninggal dunia dalam keadaan kafir, maka tidak akan ada kebaikan darinya yang diterima oleh Allah, selamanya, meskipun ia telah menginfakkan emas sepenuh isi bumi ini, yang dipandang sebagai sarana mendekatkan diri kepada-Nya. Sebagaimana Nabi pernah ditanya mengenai ‘Abdullâh bin Jad’ân, yang senantiasa menjamu tamu, menolong yang membutuhkan pertolongan, dan memberikan makan, apakah yang demikian itu bermanfaat baginya? Maka beliau menjawab: “Tidak, karena ia sama sekali tidak mengucapkan, ‘Ya Allah, ampunilah kesalahanku pada hari pembalasan.’”¹⁴²

Demikian pula jika ia menebus dirinya dengan emas sepenuh isi bumi ini, maka tidak akan pernah diterima kebaikan darinya. Sebagaimana firman-Nya, QS. al-Baqarah/2: 123,

... وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ

... Tidak akan diterima darinya tebusan dan tidak berguna pula baginya suatu syafaat

Oleh karena itu, di sini Allah berfirman,

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِمْ مِلءُ الْأَرْضِ ذَهَبًا
وَلَوْ افْتَدَىٰ بِهِ ...

Sesungguhnya orang-orang yang kafir dan mati sedang mereka tetap dalam kekafirannya, maka tidaklah akan diterima dari seseorang di antara mereka emas sepenuh bumi, walaupun ia menebus diri dengan emas (sebanyak itu)...

Dalam ayat ini, Allah menghubungkan kalimat “*wa lawiftadâ bihî*” dengan kalimat sebelumnya, hal ini menunjukkan bahwa tebusan emasnya lain dari emas yang ia nafkahkan. Apa yang kami sebutkan tadi lebih baik daripada dikatakan bahwa “*wawu*” itu sebagai *wawu zâ-idah* (huruf *wawu* tambahan) *wallâhu a’lam*. Ini berarti tidak ada sesuatu pun yang dapat menyelamatkannya dari siksa Allah meskipun ia telah menginfakkan emas sepenuh isi bumi dan meskipun ia juga menebus dirinya dengan emas sepenuh isi bumi seberat gunung, tanah, pasir, dataran rendah dan tinggi, serta daratan dan lautan.¹⁴³

Imam Ahmad meriwayatkan dari Anas bin Malik, bahwa Nabi bersabda: “Dikatakan kepada seseorang dari penghuni Neraka pada hari Kiamat kelak, ‘Bagaimana pendapatmu, jika kamu mempunyai kekayaan

¹⁴² Imam al-Suyûthi, *Asbâbun Nuzûl*, Kairo: Dâr al-Fajr Li al-Turâts, 2014, hal. 143

¹⁴³ Ahmad Syâkir, Syaikh, *Mukhtashar Tafsîr Ibnu Katsîr ...*, hal. 213

dari apa yang ada di atas bumi, apakah kamu akan menjadikannya sebagai tebusan?’ Maka orang itu mengatakan: ‘Ya.’ Lalu Allah berkata: Sesungguhnya Aku hanya menginginkan darimu sesuatu yang lebih ringan dari itu. Yaitu Aku mengambil janji darimu ketika kamu masih berada di tulang sulbi ayahmu, Adam, yaitu: Janganlah kamu menyekutukan-Ku dengan sesuatu apapun, lalu kamu menolak bahkan kamu terus berbuat kemusyrikan.” Demikian pula yang dikeluarkan oleh al-Bukhari dan Muslim. Sedangkan Imam Ahmad dari jalan lain, juga meriwayatkan,

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يُؤْتَى بِالرَّجُلِ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ فَيَقُولُ اللهُ -عَزَّ وَجَلَّ- يَا ابْنَ آدَمَ كَيْفَ وَجَدْتَ مَنْزِلَكَ فَيَقُولُ: أَيُّ رَبِّ حَيْرٌ مَنْزِلٍ فَيَقُولُ: سَلْ وَتَمَنَّ فَيَقُولُ: أُسْأَلُ أَنْ تُرَدَّنِي إِلَى الدُّنْيَا فَأَقْتُلَ فِي سَبِيلِكَ عَشْرَ مَرَّاتٍ لِمَا يَرَى مِنْ فَضْلِ الشَّهَادَةِ^{١٤٤}

Dari Anas bin Malik, ia berkata, Rasulullah bersabda: “Akan didatangkan seseorang dari penghuni Surga, lalu dikatakan kepadanya, ‘Wahai anak Adam, bagaimana engkau mendapatkan tempat tinggalmu?’ Orang itu menjawab: ‘Ya Rabb-ku, tempat tinggal yang paling baik.’ Kemudian Allah berseru: ‘Minta dan berharaplah.’ Maka ia pun menjawab: ‘Aku tidak meminta dan berharap, kecuali aku ingin Engkau mengembalikan aku ke dunia sehingga aku akan berperang di jalan-Mu sepuluh kali

يَقُولُ اللهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لِأَهْوَنِ أَهْلِ النَّارِ عَذَابًا: لَوْ كَانَتْ لَكَ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا أَكُنْتَ مُفْتَدِيًا بِهَا فَيَقُولُ: نَعَمْ فَيَقُولُ: قَدْ أَرَدْتُ مِنْكَ أَهْوَنَ مِنْ هَذَا وَأَنْتَ فِي صُلْبِ آدَمَ: أَنْ لَا تُشْرِكَ أَحْسِبُهُ قَالَ: وَلَا أُدْخِلُكَ النَّارَ فَأَبَيْتَ إِلَّا الشِّرْكَ .
وفي رواية: عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِمِثْلِهِ إِلَّا قَوْلَهُ: وَلَا أُدْخِلُكَ النَّارَ فَإِنَّهُ لَمْ يَذْكُرْهُ^{١٤٥}.

¹⁴⁴ Imam al-Nasâ’i, *Sunân al-Nasâ’i fî bâbi mâ tamannâ ahlu al-Jannah*, Kairo: Dâr al-Hadîs, 1997, hal. 301, no. hadis 188

¹⁴⁵ Abû Abdillâh al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî ...*, 2015, hal. 705, no. hadis 3334; Muslim, Ibn al-Hajjâj, *Shahîh Muslim ...*, hal. 658, no. hadis 2805

yang demikian itu karena ia melihat keutamaan mati syahid. Kemudian didatangkan seseorang dari penghuni Neraka dan dikatakan kepadanya: 'Wahai anak Adam, bagaimana kamu mendapatkan tempat tinggalmu di Neraka?' Orang itu menjawab: 'Ya Rabb-ku, tempat tinggal yang amat buruk.' Selanjutnya Allah bertanya: 'Apakah kamu hendak menebus dari Ku dengan emas sepenuh isi bumi?' 'Ya, benar Rabb-ku,' jawabnya. Allah berkata: 'Bohong, Aku telah meminta kepadamu yang lebih sedikit dan mudah dari itu lalu kamu tidak melakukannya.' Kemudian orang itupun dikembalikan lagi ke Neraka."

Oleh karena itu Allah berfirman, *ulâika lahum Adzâbun alîmun wa mâ lahum min al-nâshirîn* (Bagi mereka itulah siksa yang pedih dan sekali-kali mereka tidak memperoleh penolong). Maksudnya, mereka tidak mendapatkan seseorang pun yang dapat menyelamatkan mereka dari siksa Allah serta melindungi mereka dari pedihnya hukuman-Nya.¹⁴⁶

Ayat ke enam yang membicarakan soal murtad adalah QS. al-Nisâ'/4: 137

إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ءَامَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ءَزْدَادُوا كُفْرًا لَّمْ
يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرْ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا ﴿١٣٧﴾

Sesungguhnya orang-orang yang beriman kemudian kafir, kemudian beriman (pula), kemudian kafir lagi, kemudian bertambah kekafirannya, maka sekali-kali Allah tidak akan memberi ampunan kepada mereka, dan tidak (pula) menunjuki mereka kepada jalan yang lurus.

Dalam *Tafsâr Jalâlayn* dijelaskan bahwa (Sesungguhnya orang-orang yang beriman) kepada Musa, maksudnya orang-orang Yahudi (kemudian mereka kafir) dengan menyembah anak sapi (kemudian beriman) sesudah itu (lalu kafir lagi) kepada Isa (kemudian bertambah kekafiran mereka) kepada Muhammad *shallallâhu 'alaihi wa sallam* (maka Allah sekali-kali takkan mengampuni mereka) selama mereka dalam keadaan demikian (dan tidak pula akan menuntun mereka ke jalan yang lurus) atau benar.¹⁴⁷

Menurut Imam Zuhair Hafidz Dalam *Tafsîr al-Madînah al-Munawwarah* dikatakan (sekali-kali Allah tidak akan memberi ampunan kepada mereka, dan tidak (pula) menunjuki mereka kepada jalan yang lurus) Karena mereka jauh sekali dari keikhlasan kepada Allah dan keimanan yang benar. Dan ketidak pastian, kekufuran yang terulang-ulang, dan keingkaran yang berlarut-larut merupakan bukti bahwa mereka hanya bermain-main dengan agama, mereka tidak memiliki niat yang

¹⁴⁶ Ahmad Syakir, *Mukhtashar Tafsîr Ibnu Katsîr ...*, hal 214

¹⁴⁷ al-Mahalli, Imam Jalâluddîn dan al-Suyûti, *Tafsîr Jalâlain ...*, hal. 383

benar dan tujuan yang ikhlas, mereka adalah orang-orang munafik dan zindik. Apabila mereka dilihat oleh orang beriman mereka mengaku Islam, namun apabila mereka pergi mereka menunjukkan kekafiran. Ibnu Abbâs berkata: “mereka tidak diampuni jika mereka tetap berada dalam kekafiran sampai meninggal”. Adapun orang kafir yang kemudian beriman dan menyucikan keimanannya serta berlepas diri dari kekafiran maka ia sungguh telah diberi hidayah oleh Allah, dan keislamannya menghapus apa yang telah lalu.¹⁴⁸

Dalam *Tafsir al-Nafahât al-Makkiyah*, karya Muhammad bin Shâlih al-Syâwi maksudnya, barangsiapa yang berulang kali terjadi kekufuran pada dirinya setelah keimanan; dimana dia mendapat petunjuk masuk Islam kemudian tersesat, melihat (kebenaran) kemudian buta, beriman kemudian kafir, dan berlanjut di atas kekufurannya bahkan kekufurannya bertambah, maka sesungguhnya ia telah jauh dari ampunan karena ia telah melakukan perkara yang merupakan penghalang terbesar yang merintanginya dalam memperoleh ampunan tersebut, sesungguhnya kekufurannya itu menjadi hukuman untuknya dan menjadi tabiat yang tidak akan lenyap darinya, sebagaimana Allah berfirman dalam surat al-Shaff/61:5,

... فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ ۗ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ

... Maka tatkala mereka berpaling (dari kebenaran), Allah memalingkan hati mereka; dan Allah tidak memberi petunjuk kepada kaum yang fasik.

Dan firman Allah,

وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوْلَٰ مَرَّةٍ وَنَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ

Dan (begitu pula) Kami memalingkan hati dan penglihatan mereka seperti mereka belum pernah beriman kepadanya (Al-Quran) pada permulaannya, dan Kami biarkan mereka bergelombang dalam kesesatannya yang sangat. (QS. al-An'âm/6:110).

Ayat ini menunjukkan bahwa bila kekufuran mereka tidak bertambah akan tetapi mereka kembali kepada keimanan dan meninggalkan keyakinan mereka berupa kekufuran tersebut, walaupun mereka telah berulang kali keluar dari Islam, lalu bila ketetapan tersebut dibuat untuk

¹⁴⁸ Imad Zuhair Hafidz, “Tafsîr Al-Madînah Al-Munawwarah / Markaz Ta'dzhim al-Qur'an” dalam <https://tafsirweb.com/847-quran-surat-al-baqarah-ayat-217.html>. Diakses pada 20 Mei 2020.

tindakan kekufuran, maka selain dari kekufuran seperti kemaksiatan yang tidak menyebabkan kekufuran adalah lebih utama dan lebih patut, bahwa seorang hamba bila berulang-ulang melakukan kemaksiatan kemudian ia kembali kepada tobat, niscaya Allah akan kembali juga mengampuninya.¹⁴⁹

Menurut Syaikh al-Sa'dî menafsirkan ayat di atas bahwa, “Sesungguhnya orang-orang yang beriman kepada Nabi Musa, yaitu orang-orang Yahudi, lalu kafir karena menyembah anak sapi, kemudian beriman lagi setelahnya, lalu kafir lagi kepada Nabi Isa dan bertambah lagi kekafirannya dengan Nabi Muhammad *shallallâhu 'alaihi wa sallam*, maka Allah tidak akan mengampuni mereka selama mereka seperti itu dan tidak menunjukkan mereka jalan yang lurus.” Yakni jauh dari taufik dan hidayah ke jalan yang lurus. Ayat di atas juga menunjukkan bahwa jika mereka tidak bertambah kafir, bahkan kembali kepada Islam serta meninggalkan kekafirannya, maka Allah akan mengampuni mereka meskipun telah melakukan kemurtadan berkali-kali. Jika orang yang melakukan kekafiran saja seperti ini, yakni Allah akan menerima tobatnya jika dia kembali, maka terhadap dosa-dosa yang di bawahnya sudah tentu Allah akan membukakan pintu tobat kepadanya jika dia kembali bertobat, meskipun ia telah berkali-kali melakukan dosa.¹⁵⁰

Sedangkan menurut *Tafsir Kementerian Agama RI* yakni, ada sekelompok orang yang telah menyatakan dirinya beriman, kemudian berbalik menjadi kafir. Sesudah itu beriman kembali, lalu berbalik lagi menjadi kafir dan akhirnya mereka bertambah-tambah kekafirannya hingga saat ajal mereka tiba. Orang-orang yang serupa itu sedikit pun tidak akan mendapat ampunan dari Allah, dan tidak akan mendapat bimbingan untuk memperoleh petunjuk. Mereka selalu dalam keadaan bimbang dan ragu, pendirian mereka berubah-ubah dari iman ke kafir, dari kafir ke iman, mereka telah kehilangan pegangan. Karenanya mereka tidak dapat lagi memahami hakikat kebenaran dan keutamaan iman. Oleh sebab itulah sesuai dengan ketentuan Allah, orang yang hatinya bimbang dan ragu tidak akan mendapat petunjuk ke jalan yang benar. Maka sudah sepantasnyalah apabila mereka jauh dari rahmat Allah, apalagi untuk mendapatkan ampunan-Nya, karena jiwa mereka telah ditutupi noda-noda kekafiran, sehingga tidak lagi dapat melihat cahaya kebenaran. Sebenarnya tak ada yang dapat menghalang-halangi ampunan dan hidayah Allah yang akan diberikan kepada makhluk-Nya. Hanya saja kehendak Allah itu tidak terlepas dari usaha manusia yang timbul karena ilmu dan

¹⁴⁹ Muhammad bin Shâlih al-Syâwi, “al-Nafahât al-Makkiyah” dalam <https://tafsirweb.com/847-quran-surat-al-baqarah-ayat-217.html>. Diakses pada 20 Mei 2020

¹⁵⁰ Abdurrahmân bin Nâshir al-Sa'dî, *Tafsîr al-Karîmî al-Rahmân fî Tafsîri Kalâmi al-Mannân*, Beirut: Mu'asasah al-Risalah, 2006, hal. 142

amalannya, akan berbekas pada jiwanya. Maka apabila seseorang terus-menerus mengikuti saja sesuatu pendapat tanpa menyelidiki niscaya akalinya tidak mendapat petunjuk. Begitu pula apabila jiwa seseorang telah dikotori dengan kefasikan dan maksiat, maka ia tidak akan mendapat jalan untuk memperoleh ampunan, tanpa bertobat.¹⁵¹

Ibnu Katsir menafsirkan bahwa Allah *subhânahu wa ta'âla*. menceritakan perihal orang yang beriman, lalu ia kafir, kemudian kembali beriman lagi; dan terakhir ia kafir, lalu berkelanjutan dalam kesesatannya dan makin bertambah hingga mati. Maka sesungguhnya tiada tobat baginya sesudah mati, dan Allah tidak akan memberikan ampunan baginya, juga tidak akan menjadikan baginya sesuatu yang dapat menuntunnya ke arah hidayah. Karena itulah disebutkan melalui firman-Nya: “maka sekali-kali Allah tidak akan memberi ampunan kepada mereka dan tidak (pula) menunjuki mereka kepada jalan yang lurus.”

Ibnu Abû Hâtim mengatakan, telah menceritakan kepada kami ayahku, telah menceritakan kepada kami Ahmad ibnu Abdah, telah menceritakan kepada kami Hafis ibnu Jâmi', dari Sammak, dari Ikrimah, dari Ibnu Abbâs sehubungan dengan firman-Nya: kemudian bertambah kekafirannya (al-Nisâ': 137). Bahwa makna yang dimaksud ialah mereka berkepanjangan di dalam kekafirannya hingga mati. Hal yang sama dikatakan oleh Mujâhid.

Ibnu Abû Hâtim meriwayatkan melalui jalur Jâbir al-Ma'lâ, dari 'Âmir al-Sya'bi, dari Ali *radhiyallâhu 'anhu*, bahwa ia pernah mengatakan, “Orang yang murtad disuruh bertobat sebanyak tiga kali.” Kemudian ia membacakan firman-Nya: Sesungguhnya orang-orang yang beriman, kemudian kafir, kemudian beriman (pula), kemudian kafir lagi, kemudian bertambah kekafirannya, maka sekali-kali Allah tidak akan memberi ampunan kepada mereka, dan tidak (pula) menunjuki mereka kepada jalan yang lurus.¹⁵²

Ayat ke tujuh tentang murtad dapat ditemukan pada QS. al-Taubah/9: 73-74 yakni,

يَأْتِيهَا النَّبِيُّ جَهْدِ الْكُفَّارِ وَالْمُنَافِقِينَ وَأَعْلُظَّ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ ﴿٧٣﴾ يَخْلِفُونَ بِاللَّهِ مَا قَالُوا وَلَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ وَهَمُّوا بِمَا لَمْ يَنَالُوا وَمَا نَقَمُوا إِلَّا أَنْ أَغْنَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ مِنْ

¹⁵¹ Kemenag RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya ...*, hal. 247

¹⁵² Ahmad Syakir, *Mukhtashar Tafsir Ibnu Katsir ...*, hal. 261

فَضْلِهِ ۖ فَإِنْ يَتُوبُوا يَكُ خَيْرًا لَّهُمْ ۗ وَإِنْ يَتَوَلَّوْا يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ عَذَابًا أَلِيمًا فِي الدُّنْيَا
وَالْآخِرَةِ ۚ وَمَا لَهُمْ فِي الْأَرْضِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ ﴿٧٤﴾

Hai Nabi, berjihadlah (melawan) orang-orang kafir dan orang-orang munafik itu, dan bersikap keraslah terhadap mereka. Tempat mereka ialah jahannam. Dan itu adalah tempat kembali yang seburuk-buruknya. Mereka (orang-orang munafik itu) bersumpah dengan (nama) Allah, bahwa mereka tidak mengatakan (sesuatu yang menyakitimu). Sesungguhnya mereka telah mengucapkan perkataan kekafiran, dan telah menjadi kafir sesudah Islam dan mengingini apa yang mereka tidak dapat mencapainya, dan mereka tidak mencela (Allah dan Rasul-Nya), kecuali karena Allah dan Rasul-Nya telah melimpahkan karunia-Nya kepada mereka. Maka jika mereka bertaubat, itu adalah lebih baik bagi mereka, dan jika mereka berpaling, niscaya Allah akan mengazab mereka dengan azab yang pedih di dunia dan akhirat; dan mereka sekali-kali tidaklah mempunyai pelindung dan tidak (pula) penolong di muka bumi

Tafsîr al-Madînah al-Munawwarah menjelaskan (Hai Nabi, berjihadlah (melawan) orang-orang kafir dan orang-orang munafik itu) Dan berjihad melawan orang-orang kafir adalah dengan memerangi mereka sampai mereka masuk Islam. Sedangkan berjihad melawan orang-orang munafik adalah dengan menegakkan hujjah atas mereka, dan menegakkan hukum had kepada mereka karena mereka adalah orang-orang yang paling banyak melanggar had sebab mereka tidak takut kepada Allah. ۞ (dan bersikap keraslah terhadap mereka) Makna (الغلط) yakni hati yang keras dan sikap yang tegas; beginilah seharusnya mumalat orang-orang beriman kepada dua golongan ini (orang kafir dan munafik) di dunia, dan bagi mereka azab neraka di akhirat muamalat orang-orang beriman kepada dua golongan ini (orang kafir dan munafik) di dunia, dan bagi mereka azab neraka di akhirat.¹⁵³

(Mereka (orang-orang munafik itu) bersumpah dengan (nama) Allah, bahwa mereka tidak mengatakan (sesuatu yang menyakitimu)). Ayat ini turun karena ucapan sebagian orang-orang munafik: “jika Muhammad itu benar terhadap saudara-saudara kami yang merupakan pemimpin-pemimpin dan orang-orang terbaik kami maka sungguh kami lebih buruk daripada keledai”. Maka ucapan ini sampai kepada Rasulullah, lalu orang yang mengatakan ini mulai bersumpah atas nama Allah bahwa ia tidak mengatakannya. Pendapat lain mengatakan bahwa sebab turunnya ayat ini

¹⁵³ Imad Zuhair Hafidz, “Tafsîr Al-Madînah Al-Munawwarah / Markaz Ta'dzhim al-Qur'an” <https://tafsirweb.com/847-quran-surat-al-Taubah-ayat-73-74.html>. Diakses pada 22 Mei 2020.

bukanlah kisah ini. (Sesungguhnya mereka telah mengucapkan perkataan kekafiran) Telah dijelaskan tentang ucapan mereka ini. (dan telah menjadi kafir sesudah Islam) Yakni mereka melakukan apa yang membuat mereka menjadi kafir jika keislaman mereka memang diperhitungkan (dan mengingini apa yang mereka tidak dapat mencapainya). Terdapat pendapat mengatakan bahwa mereka berencana untuk membunuh Rasulullah di malam ‘*Aqabah* pada perang Tabuk (dan mereka tidak mencela (Allah dan Rasul-Nya), kecuali karena Allah dan Rasul-Nya telah melimpahkan karunia-Nya kepada mereka) Yakni mereka tidak mencela dan mengingkari kecuali kepada sesuatu yang sebenarnya layak untuk mendapatkan pujian dan sanjungan, yaitu berupa kecukupan hidup yang diberikan Allah kepada mereka dari karunia-Nya. Orang-orang munafik tersebut dulunya mereka dalam kesempitan hidup, dan ketika Rasulullah berhijrah ke kota Madinah kehidupan mereka menjadi lapang dan harta mereka menjadi banyak. (Maka jika mereka bertobat, itu adalah lebih baik bagi mereka) Yakni bertobat lebih baik bagi mereka daripada kemunafikan yang mereka lakukan. (dan jika mereka berpaling) Berpaling dari tobat dan keimanan. (niscaya Allah akan mengazab mereka dengan azab yang pedih di dunia) Dengan terbunuh atau tertawan. (dan akhirat) Dengan azab neraka.¹⁵⁴

Zubdatu al-Tafsîr Min Fathî al-Qadîr menafsirkan Wahai Nabi, berjihadlah melawan orang-rang kafir dengan berbagai cara, berupa harta, jiwa dan lisan, yaitu dengan perang atau perkataan. Berjihadlah juga melawan orang-orang munafik dengan perkataan, argumentasi, dan menegakkan hujjah dan batas-batas Allah. Dan bersikap keraslah terhadap mereka dalam perkataan dan tindakan, yaitu dengan tegas dan keras. Tempat mereka itu di neraka Jahanam, yaitu seburuk-buruk tempat kembali yang akan mereka datangi.¹⁵⁵

Orang-orang munafik itu bersumpah palsu demi Allah, yaitu bahwa mereka tidak mengatakan sesuatu yang telah sampai kepadamu berupa kutukan dan kata-kata sia-sia. Sungguh mereka telah mengucapkan kata-kata kufur, yaitu mengutuk Nabi *shallallâhu ‘alaihi wa sallam*, dan mengatakan hal sia-sia tentang agama. Mereka menampakkan kekufuran setelah menampakkan keislamannya. Dan mereka menginginkan sesuatu yang tidak bisa dicapai, yaitu membunuh nabi *shallallâhu ‘alaihi wa sallam* di malam ‘*Aqabah* di tengah perang Tabuk, mereka berjumlah sekitar puluhan laki-laki. Mereka bermaksud mengusir orang-orang

¹⁵⁴ Imad Zuhair Hafidz, “Tafsîr Al-Madînah Al-Munawwarah” dalam <https://tafsirweb.com/847-quran-surat-al-Taubah-ayat-73-74.html>. Diakses pada 22 Mei 2020.

¹⁵⁵ Muḥammad Sulaimân al-Asyqâr, “Zubdatut Tafsîr Min Fathîl Qadîr” dalam <https://tafsirweb.com/3089-quran-surat-at-taubah-ayat-73.html>. Diakses pada 22 Mei 2020.

mukmin dari Madinah. Mereka tidak mencela, membenci, dan ingkar kecuali mendapatkan sesuatu yang harus disyukuri dan dipuji, yaitu mereka diberi kekayaan Allah dari keutamaan-Nya berupa rampasan perang, setelah mereka berada dalam kesempitan hidup. Maka jika mereka mau bertobat dan beriman, maka iman tersebut baik bagi mereka, namun jika mereka menolak beriman, maka Allah akan menghukum mereka dengan azab yang pedih di dunia, dengan dibunuh dan ditawan, dan diazab dengan azab neraka di akhirat. Dan tidaklah mereka memiliki penolong yang menyelamatkan mereka di dunia. Tidak ada pula penyelamat yang menyelamatkan dan melindungi mereka dari azab. Ayat ini turun terkait orang-orang munafik di tengah perjalanan menuju perang Tabuk, yaitu ketika mereka mengutuk Rasulullah SAW dan para sahabatnya dan berkata sia-sia tentang agama. Lalu Hudzaifah menyampaikan apa yang mereka katakan kepada Rasulullah, lalu beliau bertanya kepada mereka: “Wahai orang munafik, apakah maksud ucapan kalian yang sampai kepadaku ini?”, kemudian mereka bersumpah tidak mengatakan hal itu, lalu turunlah ayat ini untuk menampik sumpah mereka.¹⁵⁶

Tafsîr al-Wajîz mengatakan bahwa Allah berfirman kepada Nabi-Nya *shallallâhu alaihi wasallam*, “Hai Nabi, berjihadlah (melawan) orang-orang kafir dan orang-orang munafik itu.” Yakni bersungguh-sungguhlah dalam berjihad melawan mereka dan bersikap keras kepada mereka jika memang kondisinya menuntut itu, termasuk dalam jihad ini adalah jihad dengan tangan dan jihad dengan hujjah dan argumentasi. Siapa di antara mereka yang terang-terangan memerangi, maka dia dijihadi dengan tangan, lisan, pedang dan tombak, dan barangsiapa tunduk kepada Islam dengan perjanjian damai (dengan membayar jizyah) maka dia dijihadi dengan argumen dan hujjah, dijelaskan kepadanya kebaikan Islam dan keburukan, kesyirikan, dan kekufuran. Ini yang mereka dapatkan di dunia. “Dan” adapun di akhirat maka tempat mereka ialah, “Neraka Jahanam.” Dan mereka tidak keluar darinya. “Dan itulah tempat kembali yang seburuk-buruknya.

“Mereka (orang-orang munafik itu) bersumpah dengan (Nama) Allah, bahwa mereka tidak mengatakan (sesuatu yang menyakitimu). Sesungguhnya mereka telah mengucapkan perkataan kekafiran.” Yakni jika mereka mengucapkan ucapan seperti ucapan sebagian mereka, Dan perkataan yang mereka katakan satu demi satu yang menghina Rasulullah dan agamanya, jika dia mengetahui bahwa Nabi telah mendengar apa yang diucapkannya, maka dia datang kepada beliau bersumpah bahwa dia tidak mengatakannya, maka Allah membantah ucapan mereka, “Sesungguhnya

¹⁵⁶ Muḥammad Sulaimân al-Asyqar, “Zubdatut Tafsîr Min Fathîl Qadîr” dalam <https://tafsirweb.com/3089-quran-surat-at-taubah-ayat-74.html>. Diakses pada 22 Mei 2020.

mereka telah mengucapkan perkataan kekafiran dan telah menjadi kafir sesudah Islam”. Islam mereka yang lalu secara lahir memang mengentaskan mereka dari lingkaran kekufuran, akan tetapi ucapan mereka yang akhir membatalkan Islam mereka dan memasukkan mereka ke dalam kekufuran. “Dan mereka menginginkan apa yang mereka tidak dapat mencapainya”. Hal itu ketika mereka ingin mencelakai Nabi di perang Tabuk, Allah menceritakan perihalnya kepada Nabi, maka beliau pun memerintahkan sebagian sahabat untuk menghalang-halangi maksud mereka. “Dan” keadaan mereka sesungguhnya adalah “mereka tidak mencela (Allah dan Rasul-Nya)”, dan menjelek-jelekkan Rasulullah, “kecuali karena Allah dan Rasul-Nya telah melimpahkan karunia-Nya kepada mereka”. Setelah sebelumnya mereka adalah orang-orang miskin, ini termasuk perkara yang mengherankan, di mana mereka melecehkan orang yang menjadi penyebab keluarnya mereka dari kegelapan menuju cahaya dan penyebab kekayaan mereka setelah sebelumnya miskin. Padahal yang seharusnya mereka lakukan adalah menghormatinya, memuliakannya, dan beriman kepadanya, sehingga terkumpul faktor pendorong kekuatan (beragama) dan keluhuran kemanusiaan. Kemudian Allah menawarkan tobat kepada mereka, Dia berfirman, “Maka jika mereka bertobat, itu adalah lebih baik bagi mereka”, karena tobat adalah dasar kebahagiaan dunia dan akhirat. “Dan jika mereka berpaling”, dari taubat dan dari kembali kepada Allah “niscaya Allah akan mengazab mereka dengan azab yang pedih di dunia dan di akhirat.” Di dunia dengan kesedihan, kecemasan, dan kemarahan atas pertolongan Allah terhadap agama-Nya dan dukungan-Nya kepada Nabi-Nya serta kegagalan mereka meraih apa yang mereka inginkan, dan di akhirat adalah dengan azab yang membakar. “Dan mereka sekali-kali tidak mempunyai pelindung di muka bumi”, yang mengurus perkara-perkara mereka dan mewujudkan keinginan mereka, “dan tidak (pula) penolong”, yang menolak perkara yang tidak diinginkan. Apabila mereka telah terputus dari pertolongan Allah, maka yang ada adalah kesengsaraan, kerugian, keburukan, dan kemelaratan.¹⁵⁷

Imam al-Sa’di menafsirkan yakni dengan lisan dan hujah. Dengan bentakan dan sikap marah. Ibnu Jarîr berkata: telah menceritakan kepadaku Ayyûb bin Ishâq bin Ibrâhîm, ia berkata: telah menceritakan kepada kami Abdullâh bin Rajâ’, ia berkata: telah menceritakan kepada kami Israil dari Simak dari Sa’îd bin Jubair dari Ibnu Abbâs, ia berkata, “Rasulullah *shallallâhu ‘alaihi wa sallam* pernah duduk di bawah naungan sebuah pohon dan bersabda, “Sesungguhnya akan datang kepada kalian seseorang yang memandang dengan kedua mata setan. Apabila dia datang,

¹⁵⁷ Wahbah al-Zuhailî, *Tafsîr al-Wajîz ...*, hal. 242

maka janganlah berbicara dengannya.” Tidak lama kemudian datanglah seorang laki-laki yang nampak biru, lalu Rasulullah *shallallâhu ‘alaihi wa sallam* memanggilnya dan bersabda, “Atas dasar apa kamu dan kawan-kawanmu memakiku?” Maka orang itu pun pergi dan kembali dengan membawa kawan-kawannya. Mereka pun bersumpah dengan nama Allah, bahwa mereka tidak mengucapkannya dan tidak melakukannya, maka Rasulullah *shallallâhu ‘alaihi wa sallam* memaafkan mereka. Allah *subhânahu wa ta’âla* lantas menurunkan ayat, “*Yahli^lfûna billâhi mâ qâlû ...*” kemudian menyifati mereka semua sampai akhir ayat. Dalam *al-Shahîhul Musnad* oleh Syaikh Muqbil disebutkan, “Ayyûb bin Ishâq bin Ibrâhîm bin Safiri adalah guru al-Thabâri. Ibnu Abi Hâtim berkata, “Kami mencatat tentangnya ketika di Ramalah, dan saya sebutkan kepada bapak saya, lantas ia mengenalinya dan berkata, “Ia seorang yang sangat jujur.” Sedangkan Abdullâh bin Rajâ’ Abû ‘Amr, Abû Zur’ah berkata, “Hasan hadisnya dari Isrâil,” Abu Hâtim berkata, “*Tsiqah*”, dan Ya’qûb bin Sufyân berkata, “*Tsiqah*.” Seperti perkataan mereka, “Sungguh, orang yang kuat akan mengusir orang-orang yang lemah.” Orang-orang yang lemah yang mereka maksud adalah Rasulullah SAW dan para sahabatnya. Demikian pula olok-olokkan mereka kepada Allah, ayat-ayat-Nya dan Rasul-Nya. Maksudnya mereka ingin membunuh Nabi Muhammad *shallallâhu ‘alaihi wa sallam* sepulang dari Tabuk. Jumlah mereka ketika itu dua belas orang. Mereka mencoba membunuh beliau pada malam ‘*Aqabah* ketika beliau pulang dari Tabuk, di mana ketika itu, Beliau melewati ‘*Aqabah* (jalan di atas bukit), sedangkan para sahabat yang lain melewati jalan lembah. Ketika itu, ‘Ammâr bin Yâsir dan Hudzaifah bin al-Yaman bersama beliau memegang unta beliau dan mengarahkannya. Tiba-tiba mereka mendengar serangan orang-orang yang menutup muka dari belakang, maka beliau mengirim Hudzaifah, kemudian Hudzaifah memukul muka unta-unta mereka dengan tongkatnya, maka Allah menaruh rasa takut ke dalam hati mereka dan mereka pun lari ketakutan. Kemudian Rasulullah SAW menyebutkan nama-nama mereka itu dan maksud mereka melakukan hal itu kepada Hudzaifah, oleh karenanya Hudzaifah disebut *shâhib sirr* (orang yang mendapat rahasia) Rasulullah SAW. Sungguh aneh, mengapa mereka mencela Rasulullah SAW; orang yang menjadi sebab keluarnya mereka dari kebodohan kepada cahaya, menjadikan mereka kaya setelah sebelumnya miskin. Bukankah seharusnya orang yang berjasa kepada mereka dimuliakan, dipercayai dan dihormati; tidak dicela, Dari kemunafikan dan beriman kepadamu. Di ayat ini, Allah *subhânahu wa ta’âla* menawarkan mereka untuk bertobat meskipun mereka telah melakukan perbuatan yang demikian buruk. Dengan mendapatkan kesedihan, kegelisahan dan kekecewaan karena

menangnya agama Allah dan apa yang mereka harapkan tidak tercapai. Dengan dimasukkan ke dalam neraka.¹⁵⁸

Dalam *Hidâyatu al-Insân bi Tafsîri al-Qur'ân* ditafsirkan bahwa Allah menjelaskan secara beriringan sifat orang-orang munafik dan orang-orang mukmin disertai balasan masing-masing, maka ayat ini menyeru kepada nabi Muhammad agar berjihad menghadapi mereka. Hal ini, disebabkan perilaku buruk mereka terhadap Rasulullah dan kaum mukminin, yang sudah berulang kali menyakitinya secara fisik maupun psikis, bahkan tidak jarang tindakan mereka mengancam keselamatan beliau. Karena itu, wahai nabi dan kaum mukmin, berjihadlah melawan orang-orang kafir dan orang-orang munafik disebabkan perkataan dan perbuatan mereka yang nyata-nyata menantang kamu, dan bersikaplah keras dan tegas terhadap mereka dalam berjihad agar mereka menghentikan perilaku buruknya sehingga tidak berani mengulangnya. Jika mereka terbunuh dan mati dalam keadaan kafir dan munafik, maka tempat mereka adalah neraka jahanam. Dan itulah seburukburuk tempat kembali. Perintah jihad itu bersifat kondisional dan bukan semata-mata tanpa sebab. Orang-orang munafik akan melakukan apa saja demi menutupi keburukan perilaku dan ucapannyanya. Bahkan, mereka berani bersumpah dengan nama Allah di hadapan engkau, wahai nabi, bahwa mereka tidak pernah mengatakan sesuatu yang menyakiti engkau, padahal sumpah itu bohong belaka. Sungguh, mereka telah mengucapkan perkataan kekafiran, yaitu mencela nabi Muhammad dan agama Islam, dan telah menjadi kafir dengan terkuaknya kebusukan hati mereka setelah sebelumnya mereka menutupinya dengan pura-pura mengikuti ajaran Islam, dan mereka juga sangat menginginkan apa yang mereka tidak dapat mencapainya, yaitu membunuh rasulullah. Mereka tidak mencela, melainkan didorong oleh rasa iri dan dengki karena Allah dan rasul-Nya melimpahkan karunia-Nya kepada mereka dengan jumlah lebih kecil, tidak sesuai dengan yang mereka harapkan. Maka, jika mereka bertobat dari sikap kemunafikan dan menyesalinya, sehingga tobatnya akan diterima, itu adalah lebih baik bagi mereka, dan jika mereka berpaling dari iman serta tetap dalam kemunafikannya, niscaya Allah akan mengazab mereka dengan azab yang pedih di dunia dengan berbagai bentuk dan di akhirat dengan neraka jahanam, dan mereka tidak mempunyai pelindung dan tidak pula penolong di bumi jika azab menimpa mereka.¹⁵⁹

Orang-orang munafik akan melakukan apa saja demi menutupi keburukan perilaku dan ucapannyanya. Bahkan, mereka berani bersumpah dengan nama Allah di hadapan engkau, wahai nabi, bahwa mereka tidak

¹⁵⁸ Abdurrahman bin Nshir al-Sa'di, *Taisîr al-Karimi al-Rahmân fi Tafsîri Kalami al-Mannân* ..., hal. 151

¹⁵⁹ Abû Yahyâ Marwân bin Mu'ûâ, *Hidâyatu al-Insân bi tafsîri al-Qur'ân* ..., hal. 84

pernah mengatakan sesuatu yang menyakiti engkau, padahal sumpah itu bohong belaka. Sungguh, mereka telah mengucapkan perkataan kekafiran, yaitu mencela nabi Muhammad dan agama Islam, dan telah menjadi kafir dengan terkuaknya kebusukan hati mereka setelah sebelumnya mereka menutupinya dengan pura-pura mengikuti ajaran islam, dan mereka juga sangat menginginkan apa yang mereka tidak dapat mencapainya, yaitu membunuh Rasulullah. Mereka tidak mencela, melainkan didorong oleh rasa iri dan dengki karena Allah dan rasul-Nya melimpahkan karunia-Nya kepada mereka dengan jumlah lebih kecil, tidak sesuai dengan yang mereka harapkan. Maka, jika mereka bertobat dari sikap kemunafikan dan menyesalinya, sehingga tobatnya akan diterima, itu adalah lebih baik bagi mereka, dan jika mereka berpaling dari iman serta tetap dalam kemunafikannya, niscaya Allah akan mengazab mereka dengan azab yang pedih di dunia dengan berbagai bentuk dan di akhirat dengan neraka jahanam, dan mereka tidak mempunyai pelindung dan tidak pula penolong di bumi jika azab menimpa mereka. Ayat ini membicarakan sifat buruk lain kaum munafik. Dan di antara mereka, orang-orang munafik, ada orang yang telah berjanji kepada Allah, sesungguhnya jika Allah memberikan sebagian dari karunia-Nya kepada kami, niscaya kami akan bersedekah dan niscaya kami termasuk orang-orang yang saleh dengan selalu berinfak, menjaga hubungan kekerabatan, tetap ikut serta dalam berjihad dan perbuatan-perbuatan baik lain.¹⁶⁰

Dalam *Tafsîr Ibnu Katsîr* dijelaskan yakni Allah telah menyuruh Rasul-Nya untuk berjihad melawan orang-orang kafir dan orang-orang munafik serta bersikap keras kepada mereka. Sebagaimana Allah juga telah menyuruhnya untuk bersikap lemah-lembut kepada orang-orang mukmin yang mengikutinya. Selain itu, Allah juga memberitahukan bahwa tempat kembali orang-orang kafir dan orang-orang munafik itu adalah neraka di akhirat kelak.

Dari *Amîrul Mukminîn* ‘Alî bin Abî Thâlib, ia menceritakan, bahwa Rasulullah *shallallâhu ‘alaihi wa sallam* diutus dengan empat macam ayat *saif* (ayat pedang): Pertama, ayat *saif* yang ditujukan kepada orang-orang musyrik,

فَإِذَا أَدْسَلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرْمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ...

Apabila sudah habis bulan-bulan haram itu, maka bunuhlah orang-orang musyrik itu... (al-Taubah/9: 5),

Kedua, ayat *saif* yang ditujukan kepada orang-orang kafir dari kalangan ahlul kitab,

¹⁶⁰ Abû Yahyâ Marwân bin Muûâ, *Hidâyatu al-Insân bi tafsîri al-Qur’ân ...*, hal. 85

فَقَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ
وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ
عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ

Perangilah orang-orang yang tidak beriman kepada Allah dan tidak pula kepada hari akhir. Dan mereka tidak mengharamkan apa yang telah diharamkan Allah dan Rasul-Nya serta tidak beragama dengan agama yang benar [agama Allah]. [Yaitu orang-orang] yang diberikan al-Kitab kepada mereka, sampai mereka membayar jizyah dengan patuh sedang mereka dalam keadaan tunduk. (al-Taubah/9: 29).

Ketiga, ayat *saif* yang ditujukan kepada orang-orang munafik,

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ كَفَرُوا جَاهِدُوا الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَأَغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَيَبْسُ
الْمَصِيرُ

Berjihadlah melawan orang-orang kafir dan orang-orang munafik itu. (QS. al-Taubah/9: 73) Keempat, ayat saif yang ditujukan kepada orang-orang yang berbuat aniaya,

... فَاقْتُلُوا الَّذِينَ تَتَّبِعُوا حَتَّى تَفِئَءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ ...

... Maka perangilah golongan yang berbuat aniaya tersebut, sehingga golongan itu kembali kepada perintah Allah ... (al-Hujurat/49: 9)

Yang demikian itu menunjukkan, bahwa mereka berjihad dengan membawa pedang, jika mereka memperlihatkan kemunafikan. Pendapat ini merupakan pilihan Ibnu Jarir. Mengenai firman Allah, *Jâhid al-kuffâra wa al-munâfiqîn* (Berjihadlah melawan orang-orang kafir dan orang-orang munafik itu.) Ibnu Mas'ûd mengatakan: “Yaitu dengan menggunakan tangan, jika tidak mampu, maka dengan memperlihatkan wajah muram.”

Sedangkan Ibnu ‘Abbâs mengatakan: “Allah telah memerintahkan kepada Rasulullah *shallallâhu ‘alaihi wa sallam* untuk berjihad melawan orang-orang kafir dengan menggunakan pedang dan terhadap orang-orang munafik dengan menggunakan lisan, serta tidak menampakkan kelembutan kepada mereka”. Al-Dhahhak mengatakan: “Perangilah orang-orang kafir dengan menggunakan pedang dan bersikap keraslah terhadap orang-orang munafik melalui ucapan, yang demikian itu merupakan jihad melawan mereka. Hal yang senada juga diceritakan dari Muqâtil dan al-Rabî’ bin Anas. Al-Hasan al-Bashri, Qatâdah dan Mujâhid

mengatakan: “Jihad melawan mereka itu berwujud pemberlakuan hudud (hukum) kepada mereka.”¹⁶¹

Ada yang mengatakan, bahwa di antara semua pendapat di atas terclapat pertentangan satu dengan yang lainnya, karena terkadang sekali waktu mereka memang diberi hukuman yang satu dan pada kesempatan lain diberi hukuman yang selain dari itu, semuanya bergantung pada keadaan, *wallâhu a’lam*. Dan firman Allah: *yahlifûna billâhi mâ qâlû wa laqad qâlû kalimata al-kufri wa kafarû ba’da îmânihim* (“Orang-orang munafik itu) bersumpah dengan nama Allah, bahwa mereka tidak mengatakan (sesuatu yang menyakitimu). Sesungguhnya mereka telah mengucapkan perkataan kekafiran, dan telah menjadi kafir sesudah Islam.

Qatadah mengatakan: “Ayat ini turun berkenaan dengan Abdullâh bin Ubay. Yaitu, ketika ada dua orang, seorang Juhani dan seorang Anshar yang saling membunuh. Lalu, orang Juhani itu unggul atas Anshar tersebut. Maka Abdullâh bin Ubay mengatakan kepada kaum Anshar “Apakah kalian tidak membantu saudara kalian? Demi Allah, perumpamaan hubungan kami dengan Muhammad adalah seperti apa yang dikatakan pepatah, ‘berilah makan kepada anjingmu sampali gemuk untuk menerkammu.’ Jika kami kembali ke Madinah, niscaya orang-orang yang mulia akan mengusir orang-orang yang hina dari kota tersebut.” Kemudian, ada seseorang dari kaum muslimin yang pergi menghadap Nabi *shallallâhu ‘alaihi wa sallam* untuk mengadukan hal tersebut kepada beliau. Maka, beliau mengirimkan utusan kepada Abdullâh bin Ubay dan menanyakan kepadanya. Lalu Abdullâh bin Ubay bersumpah dengan menggunakan Nama Allah, bahwa ia tidak mengucapkannya. Maka turunlah ayat ini.

Urwah bin al-Zubair mengatakan: “Ayat ini turun berkenaan dengan al-Jallas bin Suwaid bin al-Shâmit, di mana ia bersama anak tirinya yang bernama Mush’ab datang dari Quba’.” Al-Jallas mengatakan: ‘Jika apa yang dibawa Muhammad itu benar, maka kami lebih jelek dari keledai-keledai kami tunggangi ini. Maka Mush’ab berkata: “Demi Allah, hai musuh Allah, aku akan beritahukan apa yang engkau katakan itu kepada Rasulullah *shallallâhu ‘alaihi wa sallam*.” Kemudian aku mendatangi beliau dan aku takut hal itu akan turun dalam Al-Qur’an, atau aku tertimpa bencana, atau aku akan terkena kesalahannya itu. Maka kukatakan: “Ya Rasulullah, aku dan al-Jallas datang dari Quba’, tiba-tiba ia mengatakan begini dan begitu, kalau bukan karena aku takut terjerumus ke dalam kesalahannya, atau akan tertimpa bencana, niscaya tidak akan memberitahumu.’ Lalu Rasulullah *shallallâhu ‘alaihi wa sallam*

¹⁶¹ Imam Abû al-Fidâ’ Ismâ’îl Ibnu Katsîr al-Dimasyqi, *Terjemah Tafsîr Ibnu Katsîr* ..., Juz 10, hal. 64

mengatakan: ‘*Hal Jallas*, apakah benar engkau mengatakan apa yang dikatakan Mush’ab?’ Kemudian al-Jallas bersumpah, sehingga turunlah ayat: *yahlifûna billâhi mâ qâlû* (Mereka [orang-orang munafik itu] bersumpah dengan nama Allah, bahwa mereka tidak mengatakan.)¹⁶²

Muhammad bin Ishâq mengatakan: “Yang sampai kepadaku, orang yang mengatakan itu adalah al-Jallas bin Suwaid bin al-Shâmit. Kemudian orang yang berada di kamarnya yang bernama ‘Umair bin Sa’ad melaporkannya kepada Nabi *shallallâhu ‘alaihi wa sallam*. Namun ia tidak mengakuinya dan bersumpah dengan nama Allah, bahwa ia tidak mengatakan hal itu. Dan yang aku dengar, setelah turun ayat Al-Qur’an mengenai dirinya, ia pun bertobat dengan sungguh-sungguh.”

Imam Abû Ja’far bin Jarîr menuturkan dari Ibnu ‘Abbâs, ia menceritakan bahwa Rasulullah *shallallâhu ‘alaihi wa sallam* pernah duduk di bawah naungan sebatang pohon seraya berkata: “Sesungguhnya akan datang kepada kalian seseorang, lalu ia akan melihat kalian -yakni setan-. Jika ia datang, maka janganlah kalian berbicara dengannya. Tidak lama kemudian, muncul seseorang berbaju biru, lalu beliau memanggilnya seraya bertanya: “Atas dasar apa engkau dan sahabat-sahabatmu mencaciku?” Kemudian orang itu bersama dengan sahabat-sahabatnya mendatangi Rasulullah, lalu mereka bersumpah dengan nama Allah, bahwa mereka tidak pernah mengatakannya, sehingga Rasulullah membiarkannya. Maka Allah menurunkan firman-Nya: *yahlifûna billâhi mâ qâlû* (Mereka [orang-orang munafik itu] bersumpah dengan nama Allah, bahwa mereka tidak mengatakan.)

Firman Allah: *wa hammû bimâ lam yanâlû* (“Serta menginginkan apa yang mereka tidak dapat mencapainya.”) Ada yang mengatakan, bahwa ayat tersebut turun berkenaan dengan Abdullah bin Ubay, di mana ia berkeinginan keras untuk membunuh Rasulullah *shallallâhu ‘alaihi wa sallam*. Al-Suddi mengatakan: “Ayat ini turun berkenaan dengan beberapa orang yang hendak mendatangi ‘Abdullah bin Ubay, meskipun Rasulullah *shallallâhu ‘alaihi wa sallam* tidak meridai”.

Disebutkan bahwa, ada beberapa orang munafik yang berkeinginan keras untuk membunuh Nabi ketika dalam perang Tabuk pada malam hari ketika dalam perjalanan. Mereka berjumlah belasan orang. Al-Dhahhak mengatakan: “Ayat ini turun berkenaan dengan orang-orang tersebut.” Yang demikian itu telah dijelaskan melalui hadits yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad *rahimahullâh*, dari Abu al-Thufail, ia menceritakan: “Ketika Rasulullah pulang dari perang Tabuk, beliau menyuruh seorang penyeru.

¹⁶² Imam Abû al-Fidâ’ Ismâ’îl Ibnu Katsîr al-Dimasyqi, *Terjemah Tafsîr Ibnu Katsîr* ..., Juz 10, hal. 65

Maka ia pun menyerukan: ‘Sesungguhnya Rasulullah hendak mengambil jalan bukit, maka tidak seorang pun diperbolehkan ke sana.’¹⁶³

Ketika Rasulullah *shallallâhu ‘alaihi wa sallam* dikawal oleh Hudzaifah dan untanya ditarik oleh ‘Ammâr tiba-tiba sekumpulan orang yang memakai topeng dengan berkendaraan, mendatangi mereka. Kemudian mereka merintangi ‘Ammâr yang sedang dalam keadaan menarik unta Rasulullah *shallallâhu ‘alaihi wa sallam*. Lalu ‘Ammâr menghadapi mereka dan memukul bagian muka unta-unta mereka. Maka Rasulullah bertutur kepada Hudzaifah: *qad, qad* (“Sudah, sudah.”). Sehingga menelusuri jalan turun, dan setelah turun dari bukit, beliau turun dari unta. Setelah beliau turun, ‘Ammâr menghampiri beliau. Lalu beliau berkata: “Hai ‘Ammâr, apakah engkau mengenal orang-orang itu?” ‘Ammâr menjawab: “Aku mengenal seluruh binatang tunggangan mereka itu, sedangkan orang-orang itu semuanya bertopeng.” Rasulullah bertanya: “Apakah engkau mengetahui apa yang mereka inginkan?” “Allah dan Rasul-Nya yang lebih tahu,” jawab ‘Ammâr. Beliau bertutur: “Mereka bermaksud mengagetkan hewan tunggangan Rasulullah *shallallâhu ‘alaihi wa sallam*, sehingga mereka dapat melemparkannya ke jurang.”

Lebih lanjut Abu al-Thufail bercerita, lalu ‘Ammâr bertanya kepada salah seorang sahabat Rasulullah *shallallâhu ‘alaihi wa sallam*. berapakah jumlah *Ashhâbul ‘Aqabah* (orang-orang yang berada di jalan pendakian bukit itu) yang engkau ketahui?” Ia menjawab: “Empat belas orang.” Lebih lanjut ‘Ammâr mengatakan: “Jika engkau termasuk salah satu dari mereka, berarti mereka berjumlah lima belas orang.” Maka Rasulullah menghitung tiga orang dari mereka, yang mengatakan: “Demi Allah, kami tidak mendengar penyeru Rasulullah SAW dan kami tidak mengetahui apa yang diinginkan orang-orang tersebut (orang-orang yang mendaki jalan bukit itu).” Lalu ‘Ammâr pun berkata: “Aku bersaksi, bahwa dua belas orang lainnya (selain tiga orang di atas) memerangi Allah dan Rasul-Nya dalam kehidupan dunia dan pada hari dibangkitkannya para saksi.

Kesahihan kisah ini diperkuat oleh hadits yang diriwayatkan oleh Imam Muslim dengan sanadnya kepada Abu al-Thufail, ia menceritakan: Abû al-Thufail memberitahu kami, ia mengatakan, antara seseorang dari kelompok *‘Aqabah* dan Hudzaifah, terjadi peristiwa yang dialami itu. Kemudian ia bertanya: “Berapakah jumlah *Ashhâbul ‘Aqabah* (yang berada di jalan pendakian bukit)?”

Kemudian ada suatu kaum yang mengatakan kepadanya: “Beritahukan kepadanya apa yang ditanyakan kepadamu.” Ia pun menjawab: “Kami beritahukan bahwa mereka berjumlah empat belas

¹⁶³ Imam Abû al-Fidâ’ Ismâ’îl Ibnu Katsîr al-Dimasyqi, *Terjemah Tafsiir Ibnu Katsîr* ..., Juz 10, hal. 66

orang, jika engkau termasuk mereka, maka mereka berjumlah lima belas orang. Dan aku bersaksi dengan nama Allah, bahwa dua belas orang lainnya memerangi Allah dan Rasul-Nya dalam kehidupan dunia dan pada hari dibangkitkannya para saksi. Sedangkan yang tiga orang lainnya beralasan dengan mengatakan: “Kami tidak mendengar penyeru Rasulullah dan kami tidak mengetahui mengenai apa yang diinginkan oleh orang-orang tersebut (orang-orang yang melalui jalan ‘Aqabah).”¹⁶⁴

Beliau berjalan di bawah terik matahari yang sangat panas, lalu berkata: “Sesungguhnya air sangat sedikit, sehingga tidak seorang pun boleh mendahului ke sana.” Ternyata beliau mendapatkan suatu kaum yang telah mendahuluinya dan pada hari itu juga beliau melaknat mereka. Firman-Nya: *wa mâ naqamû illâ an aghnâ humullâhu wa rasûlûhû min fadhliihî* (“Dan mereka tidak mencela [Allah dan Rasul-Nya], kecuali karena Allah dan Rasul-Nya telah melimpahkan karunia-Nya kepada mereka.”) Maksudnya, Rasulullah *shallallâhu ‘alaihi wa sallam* tidak bersalah kepada mereka, melainkan Allah membuat mereka kaya dengan berkah-Nya dan menganugerahkan kebahagiaan-Nya. Jika telah sempurna kebahagiaan atas mereka, niscaya Allah Ta’ala akan menunjukkan mereka kepada apa yang dibawa oleh Nabi *shallallâhu ‘alaihi wa sallam*.

Shighah (pengutaraan) ini dikemukakan, di mana tidak ada kesalahan Rasulullah *shallallâhu ‘alaihi wa sallam*. Yang demikian itu seperti firman-Nya yang artinya: “Dan mereka tidak menyiksa orang-orang mukmin itu, melainkan hanya karena orang-orang itu beriman kepada Allah.” (QS. al-Burûj: 8)

Selanjutnya, Allah SWT menyeru mereka supaya bertaubat. Di mana Allah berfirman: *fa in yatûbû yaku khairan lahum wa in yatawallau yu’adz-dzibu humullâhu ‘adzâban alîman fid dun-yâ wa al-âkhirati* (“Jika mereka bertobat, maka yang demikian itu adalah lebih baik bagi mereka. Dan jika mereka berpaling, niscaya Allah akan mengadzab mereka dengan adzab yang pedih di dunia dan di akhirat.”) Maksudnya, jika mereka masih terus menempuh jalan mereka [orang-orang munafik] niscaya Allah akan mengadzab mereka dengan adzab yang sangat pedih di dunia, yaitu berupa pembunuhan, kegoncangan dan kesusahan. Sedangkan di akhirat berupa adzab, siksaan, kehinaan dan kenistaan.

Wa mâ lahum fi al-ardhi min waliyyin wa lâ nashîr (“Dan mereka sekali-sekali tidak mempunyai pelindung dan tidak pula penolong di muka bumi.”) Yakni, mereka tidak mendapatkan seorang pun yang bisa

¹⁶⁴ Imam Abû al-Fidâ’ Ismâ’îl Ibnu Katsîr al-Dimasyqi, *Terjemah Tafsîr Ibnu Katsîr* ..., Juz 10, hal. 67

menolong dan menyelamatkan mereka, tidak dapat memberikan kebaikan, serta tidak dapat menghindarkan mereka dari bahaya dan keburukan.¹⁶⁵

¹⁶⁵ Imam Abu al-Fida' Isma'il Ibnu Katsir al-Dimasyqi, *Terjemah Tafsîr Ibnu Katsîr* ..., Juz 10, hal. 68

BAB III

PANDANGAN M. QURAISH SHIHAB TENTANG MURTAD

A. Sejarah Penulisan Tafsir Al-Misbah

1. Biografi Penulis

M. Quraish Shihab dilahirkan pada 16 Februari di kabupaten Sidenreng Rappang, Sulawesi Selatan sekitar 190 KM dari kota Ujung Padang.¹⁶⁶ Ia berasal dari keturunan Arab terpelajar. Shihab merupakan nama keluarganya (ayahnya) seperti lazimnya yang digunakan di wilayah Timur (anak benua India termasuk Indonesia).

M. Quraish Shihab dibesarkan dalam lingkungan keluarga muslim yang taat, pada usia sembilan tahun, ia sudah terbiasa mengikuti ayahnya ketika mengajar. Ayahnya, Abdurrahman Shihab (1905-1986) merupakan sosok yang banyak membentuk kepribadian bahkan keilmuannya kelak. Ia menamatkan pendidikannya di Jam'iyah al-Khair Jakarta, yaitu sebuah lembaga pendidikan Islam tertua di Indonesia. Ayahnya seorang Guru besar di bidang Tafsir dan pernah menjabat sebagai rektor IAIN Alaudin Ujung Pandang dan juga sebagai pendiri Universitas Muslim Indonesia (UMI) Ujung Pandang.¹⁶⁷ Menurut M. Quraish Shihab sejak 6-7 Tahun, ia sudah diharuskan

¹⁶⁶ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an ...*, hal. 6; Saiful Amin Ghafur, *Profil Para Mufassir Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2008, hal. 236

¹⁶⁷ Alwi Shihab, *Islam Inklusif: Menuju Terbuka dalam Beragama*, Bandung: Mizan, 1999, hal. 5

untuk mendengar ayahnya mengajar Al-Qur'an. Dalam kondisi seperti itu, kecintaan seorang ayah terhadap ilmu yang merupakan sumber motivasi bagi dirinya terhadap studi Al-Qur'an¹⁶⁸

Di samping ayahnya, peran seorang Ibu juga tidak kalah pentingnya dalam memberikan dorongan kepada anak-anaknya untuk giat belajar terutama masalah agama. Dorongan Ibu inilah yang menjadi motivasi ketekunan dalam menuntut ilmu agama sampai membentuk kepribadiannya yang kuat terhadap basis keislaman.

Dengan melihat latar belakang keluarga yang sangat kuat dan disiplin, sangat wajar jika kepribadian keagamaan dan kecintaan serta minat terhadap ilmu-ilmu agama dan studi Al-Qur'an yang digeluti sejak kecil, dan selanjutnya didukung oleh latar belakang pendidikan yang dilaluinya, mengantarkan M. Quraish Shihab menjadi seorang mufasir.

M. Quraish Shihab memulai pendidikan di Kampung halamannya di Ujung Pandang, dan melanjutkan pendidikan menengahnya di Malang tepatnya di Pondok Pesantren Dâr al-Hadîts al-Fiqhiyyah.¹⁶⁹ Kemudian pada tahun 1958, dia berangkat ke Kairo Mesir untuk meneruskan pendidikannya di al-Azhar dan diterima di kelas II Tsanawiyah. Selanjutnya pada Tahun 1967 dia meraih gelar Lc. (S1) pada Fakultas Ushûluddîn Jurusan Tafsîr Hadîts Universitas Al-Azhâr. Kemudian beliau melanjutkan pendidikannya di fakultas yang sama, sehingga tahun 1969 ia meraih gelar MA untuk spesialis Tafsir Al-Qur'an dengan judul *al-I'jâz al-Tasyri' li al-Qur'ân al-Karîm*.¹⁷⁰

Pada tahun 1980, M. Quraish Shihab kembali melanjutkan pendidikannya di Universitas al-Azhar, dan menulis disertasi yang berjudul *Nazhm al-Durar li al-Baqâ'î Tahqîq wa Dirâsah* sehingga pada tahun 1982 berhasil meraih gelar doktor dalam studi ilmu-ilmu Al-Qur'an dengan yudisium *Summa Cumlaude*, yang disertai dengan penghargaan tingkat 1 (*Mumtâz Ma'a Martabat al-Syaraf al-Ûla*). Dengan demikian ia tercatat sebagai orang pertama dari Asia Tenggara yang meraih gelar tersebut.¹⁷¹ Setelah kembali ke Indonesia, pada tahun 1984, M. Quraish Shihab ditugaskan di fakultas Ushûluddîn dan Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Pada tahun 1995, ia dipercaya menjabat Rektor IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Jabatan tersebut memberikan peluang untuk merealisasikan gagasan-gagasannya, salah satu diantaranya melakukan penafsiran dengan menggunakan pendekatan multidisipliner, yaitu pendekatan yang

¹⁶⁸ Saiful Amin Ghafur, *Profil*, hal. 237

¹⁶⁹ M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an ...*, hal. 14

¹⁷⁰ M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an ...*, hal. 6

¹⁷¹ M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an ...*, hal. 5

melibatkan sejumlah ilmuwan dari berbagai bidang spesialisasi. Menurutnya, hal ini akan lebih berhasil untuk mengungkapkan petunjuk-petunjuk dari Al-Qur'an secara maksimal.¹⁷² Jabatan lain di luar kampus yang pernah diembannya, antara lain: Ketua Majelis Ulama Indonesia (MUI) Pusat sejak 1984, anggota Lajnah Pentashih Al-Qur'an Departemen Agama sejak 1989, selain itu ia banyak berkecimpung dalam berbagai organisasi profesional, seperti pengurus perhimpunan ilmu-ilmu Al-Qur'an Syari'ah, Pengurus Konsorsium Ilmu-Ilmu Agama Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, dan Asisten Ketua Umum Ikatan cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI).¹⁷³ Serta direktur Pendidikan Kader Ulama (PKU) yang merupakan usaha MUI untuk membina kader-kader ulama di tanah Air.¹⁷⁴

Pada tahun 1998, tepatnya di akhir pemerintahan Orde Baru, ia pernah dipercaya sebagai Menteri Agama oleh Presiden Suharto, kemudian pada 17 Februari 1999, dia mendapat amanah sebagai Duta Besar Indonesia di Mesir, Walaupun berbagai kesibukan sebagai Konsekuensi jabatan yang diembannya, M. Quraish Shihab tetap aktif dalam kegiatan tulis menulis di berbagai media massa dalam rangka menjawab permasalahan yang berkaitan dengan persoalan agama.¹⁷⁵ Di harian pelita, ia mengasuh rubrik "*Tafsîr Amânah*" dan juga menjadi anggota dewan Redaksi majalah "*Ulûm Al-Qur'ân*" dan "*Mimbar Ulama*" di Jakarta. Dan kini, aktivitasnya adalah Guru Besar Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dan Direktur Pusat Studi Al-Qur'an (PSQ) Jakarta.¹⁷⁶

2. Pemikiran Tafsir Quraish Shihab

Sebelum menjelaskan bagaimana pemikiran Quraish Shihab di bidang tafsir Al-Qur'an, terlebih dahulu perlu di jelaskan beberapa faktor atau kondisi yang menyertainya sehingga beliau lebih memilih kajian tafsir sebagai spesialisasi keilmuannya.

Dari catatan biografi penulis, Quraish Shihab sekurang-kurangnya ada dua hal yang bisa kita dapatkan untuk menganalisis realitas Quraish Shihab yang mempengaruhi pemikirannya dibidang tafsir. Kondisi-kondisi tersebut antara lain adalah: Pertama, Kedudukan orang tuanya

¹⁷² Kasmantoni, *Lafadz Kalam dalam Tafsir al-Misbah Quraish Shihab Studi Analisa Semantik*, Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2008, hal. 31

¹⁷³ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an ...*, hal. 6

¹⁷⁴ M. Quraish Shihab, "Menyatukan Kembali al-Qur'an dan Umat" dalam *Ulumul Qur'an*, t.p, 1993, vol. 05, no. 3, hal. 13

¹⁷⁵ Saiful Amin Ghafur, *Profil Para ...*, hal. 238.

¹⁷⁶ M. Quraish Shihab, *Mu'jizat al-Qur'an Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiyyah dan Pemberitaan Ghaib*, Jakarta: Mizan, 2007, hal. 297

yang menyertai masa-masa awal kehidupannya, sehingga menumbuhkan kecintaan sang anak pada kajian Al-Qur'an.

Sebagaimana diketahui dan dituturkan oleh Quraish, orang tuanya (Abdurahman Shihab) adalah guru besar bidang tafsir Al-Qur'an di IAIN Ujung Pandang Makasar. Di samping berwiraswasta beliau (ayahnya) juga berdakwah dan mengajar. Waktunya selalu disisakan pagi dan petang untuk membaca Al-Qur'an dan kitab-kitab tafsir. Seringkali beliau mengajak anak-anaknya duduk bersama. Pada saat-saat seperti itulah beliau menyampaikan petuah-petuah keagamaannya. Banyak dari petuah-petuah itu yang kemudian ia ketahui sebagai ayat Al-Qur'an, atau petuah Nabi, Sahabat, atau pakar-pakar Al-Qur'an yang hingga detik ini masih terngiang di telinganya. Di antara beberapa petuah ayahnya tersebut antara lain:

“Aku akan palingkan (tidak memberikan) ayat-ayat-Ku kepada mereka yang bersikap angkuh dipermukaan bumi ...” (QS. al-A'râf/7: 146).” Al-Qur'an adalah jamuan Tuhan, demikian bunyi sebuah hadis, rugilah yang tidak menghadiri jamuannya, dan lebih rugi lagi yang hadir tetapi tidak menyantapnya”. “Biarkanlah Al-Qur'an berbicara (*istantiq* Al-Qur'an)”, demikian sabda Alî bin Abi Thâlib. “Bacalah Al-Qur'an seakan-akan ia di turunkan kepadamu”, kata Iqbal. “Rasakanlah keagungan Al-Qur'an sebelum kau menyentuhnya, dengan nalarmu”, kata Abduh. “Untuk mengantarkanmu mengetahui rahasia-rahasia ayat Al-Qur'an, tidaklah cukup kau membacanya empat kali sehari”, seru al-Maudhûdi.

Demikian beberapa petuah ayah beliau yang masih terngiang dan memengaruhi jiwanya. Dari sanalah benih kecintaan Quraish mulai tersemai di jiwanya. Dari sini kita bisa lihat betapa besar peranan orang tua beliau dalam mengantarkan dan mempengaruhi pemikirannya, sekaligus menjadi cita-citanya. Dari sekian anak-anak Abdurahman Shihab, nampaknya hanya Quraishlah yang banyak mewarisi keahlian ayahnya sebagai pakar tafsir Al-Qur'an. Anak-anak Abdurahman Shihab yang lainnya seperti Umar Shihab (kini ketua MUI Pusat), yang juga kakak kandung Quraish nampaknya lebih cenderung pada kajian hukum Islam (Fikih) sebagai spesialisasinya. Begitu juga Alwi Shihab, adik kandung beliau nampaknya lebih cenderung untuk menggeluti dunia politik, sekalipun beliau juga seorang ilmunan bidang Perbandingan agama bahkan beberapa tahun belakangan pernah menjadi dosen di Harvard, Amerika Serikat.

Kedua, Faktor yang mempengaruhi pemikirannya adalah faktor Pendidikan. Di samping orang tuanya yang ahli tafsir, sebagaimana disebutkan di atas, faktor pendidikan Quraish juga banyak mempengaruhi terhadap pemikirannya dibidang tafsir. Setelah beliau

mempelajari dasar-dasar agama dari orang tuanya. Quraish dikirim untuk melanjutkan pendidikan menengahnya di Malang sambil "nyantri" di pesantren Dâr al-Hadîts al-Fa^qîh. Selanjutnya beliau melanjutkan pendidikan tingginya di Mesir. Ketika di Mesir tepatnya di Universitas al-Azhar Quraish memasuki Fakultas Ushuluddin (S1) Jurusan Tafsir Hadis, selanjutnya pendidikan Strata dua (S2) dan Strata tiga (S3) juga beliau selesaikan di Mesir pada jurusan yang sama. Dari faktor pendidikan di atas jelaslah keilmuan Quraish dibidang tafsir Al-Qur'an tak diragukan lagi. Hal ini sebagaimana dikatakan Howard Vederspiel, pendidikan yang dilakukan Quraish hingga beliau mengkhususkan diri pada spesialisasi ilmu-ilmu Al-Qur'an dan tafsir merupakan pendidikan yang terarah hingga ia terdidik lebih baik dibandingkan penulis-penulis tafsir yang terdapat dalam *Popular Indonesian Literature of The Qoran*.¹⁷⁷ Ketika ia di Mesir, khususnya ketika menempuh program S3 (Doktor), disertasi yang ia tulis adalah tentang kitab *Nazhm al-Durar* dengan judul tulisan "*Nazhm al-Durar fi Tanasub al-Ayyi wa al-Suwar*" karya al-Biq'a'i seorang ulama tafsir yang mengkhususkan diri menulis tafsirnya pada kajian hubungan (*munasabah*) antara ayat dan surat dalam Al-Qur'an. Dari kajiannya terhadap kitab tersebut nampaknya berpengaruh besar terhadap karya-karya Quraish. Sebagaimana al-Biq'a'i Quraish juga dalam kajian tafsirnya lebih menitik beratkan pada ketelitian (analisa) redaksi ayat-ayat Al-Qur'an melalui tinjauan bahasa. Dan pendapat al-Biq'a'i kerap kali ia sebutkan sebagai referensinya (rujukannya). Setelah kita kaji beberapa faktor yang mempengaruhi pemikirannya terhadap kajian tafsir Al-Qur'an yang menjadi spesialisasinya, di sini akan coba dipaparkan beberapa pemikiran beliau tentang tafsir.

Dalam Diskursus '*Ulûm Al-Qur'an*, tafsir menurut Quraish Shihab berfungsi sebagai anak kunci untuk membuka khazanah Al-Qur'an, yang berarti sebuah pintu tertutup dan sulit untuk dibuka tanpa kuncinya. Dengan demikian, alangkah penting dan tingginya kedudukan tafsir itu. Bahkan ketika berbicara mengenai tingginya kedudukan tafsir tersebut Quraish mengemukakan beberapa alasan.

Setidaknya ada tiga alasan yang ia kemukakan yang membuat dan menentukan tingginya (signifikansi) tafsir; yaitu: *pertama*, bahwa bidang yang menjadi kajiannya adalah kalam ilahi yang merupakan sumber segala ilmu ke agamaan dan keutamaan. Di dalamnya terhimpun berbagai aturan atau kebahagiaan hidup manusia, *kedua*, tujuannya adalah untuk mendorong manusia berpegang teguh dengan

¹⁷⁷ Howard Vederspiel, *Kajian al-Qur'an di Indonesia dari Mahmud Yunus hingga Quraish Shihab*, terjemah Tajul 'Arifin, Bandung: Mizan, 1996, hal. 292.

Al-Qur'an dalam usahanya memperoleh kebahagiaan sejati, *ketiga*, dilihat dari kebutuhanpun sangat nampak bahwa kesempurnaan mengenai bermacam-macam persoalan kehidupan ini ilmu syariat dan pengetahuan mengenai seluk beluk agama.

Hal ini sangat tergantung pada ilmu pengetahuan tentang Al-Qur'an. Menyadari begitu luas makna yang terkandung di dalam Al-Qur'an, baik menyangkut makna-makna yang tersirat di balik yang tersurat, Quraish dengan mengutip pendapat Abdullah Daraz seorang pemikir kontemporer mengatakan "Apabila anda membaca Al-Qur'an maknanya akan jelas di hadapan anda. tetapi bila anda membacanya sekali lagi anda akan menemukan pula makna-makna lain yang berbeda dengan makna sebelumnya. Demikian seterusnya sampai-sampai anda dapat menemukan kata atau kalimat yang mempunyai arti bermacam-macam, yang semuanya benar atau mungkin benar. Ayat-ayat Al-Qur'an bagaikan intan setiap sudutnya memancarkan cahaya yang berbeda dengan apa yang terpancar dari sudut-sudut lainnya. Dan tidak mustahil, bila anda mempersilahkan orang lain memandangnya, ia akan melihat lebih banyak ketimbang yang anda lihat".¹⁷⁸

Pendapat tersebut juga diperkuat dengan pendapat Arqoun pemikir kontemporer asal al-Jazair "Al-Qur'an memberikan kemungkinan arti yang tidak terbatas. Kesan yang diberikannya mengenai pemikiran dan penjelasannya berada pada wujud mutlak. Dengan demikian ayat-ayat Al-Qur'an selalu terbuka untuk interpretasi baru, tidak pernah pasti dan tertutup dalam interpretasi tunggal".¹⁷⁹

Itulah sebabnya, tafsir ulang yang baru dan kontekstual dengan perkembangan zaman dan masyarakat, menjadi sebuah keniscayaan kalau Al-Qur'an ini tak ingin ditinggalkan umat Islam atau terkubur oleh proses sejarah yang bergerak cepat.

Sejalan engan pendapat Arqoun di atas Quraish mengemukakan empat prinsip di mana ulama-ulama atau pemikir Islam (mufasir) ketika berhadapan dengan ayat-ayat Al-Qur'an tidak bisa dilepaskan dari empat prinsip pokok. Empat prinsip pokok ini menurut Quraish adalah:

- a. Al-Qur'an al-Karim yang pertama kali dikenal oleh masyarakat manusia 15 abad yang lalu, adalah salah satu dari kitab-kitab suci yang diturunkan Tuhan sebagai petunjuk bagi manusia guna memberi jawaban terhadap persoalan atau perbedaan-perbedaan yang dihadapi mereka, sehingga walaupun terdapat di antara sekian banyak ayat-ayatnya yang menggambarkan situasi dan kondisi masyarakat tertentu, atau bahkan menceritakan kasus-kasus pribadi,

¹⁷⁸ M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1992, hal. 14

¹⁷⁹ M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 2005, hal.15.

semua itu tidak menghalangi fungsi pokok seperti yang dinyatakan di atas.

- b. Al-Qur'an baik secara implisit maupun eksplisit, mengakui tentang kenyataan perubahan sosial, perubahan yang mutlak harus terjadi, cepat atau lambat, disadari atau tidak, bahkan Al-Qur'an menggambarkan bagaimana perubahan tersebut dapat terjadi, disamping mengisyaratkan bahwa suatu perubahan pada hakekatnya mengikuti satu pola yang telah menjadi sunnatullah sehingga berlaku umum.
- c. Al-Qur'an al-Karim dalam sekian banyak ayat-ayatnya mengecam orang-orang yang tidak memperhatikan kandungannya, dan juga mengancam orang-orang yang hanya mengikuti tradisi lama tanpa suatu alasan yang logis, disamping menganjurkan agar pemeluknya berfikir, mengamati, sambil mengambil pelajaran dari pengalaman generasi-generasi terdahulu.
- d. Perbedaan hasil pemikiran manusia merupakan suatu kenyataan yang tidak bisa dihindari, bukan hanya disebabkan oleh perbedaan tingkat kecerdasan atau latar belakang pendidikan seseorang, tapi juga karena pemikiran dipengaruhi secara sadar atau tidak oleh peristiwa-peristiwa sejarah, politik, pemikiran orang lain yang berkembang serta kondisi masyarakatnya.¹⁸⁰

Sejalan dengan empat prinsip di atas ada tiga masalah penting yang disebabkan oleh akibat perubahan sosial yang harus menjadi perhatian mufasir, yaitu: bahasa, Ilmu Pengetahuan dan metode. Sudah menjadi kesepakatan mufasir bahwa bahasa Arab merupakan faktor penting untuk bisa memahami kandungan Al-Qur'an, seseorang harus terlebih dahulu meneliti arti-arti apa saja yang dikandung oleh kata tersebut, untuk kemudian menetapkan arti yang paling tepat untuknya setelah memperhatikan pula segala aspek yang berhubungan dengan ayat tersebut. Dahulu misalnya Ibn Jarîr al-Thabâri menggunakan sastra jahili untuk menetapkan arti-arti kata yang dimaksud. Namun penting juga memperhatikan perkembangan bahasa itu sendiri, karena disadari bila kita mendengar suatu kata yang tergambar di benak kita adalah gambaran material menyangkut kata tersebut, namun dilain segi bentuk material tersebut dapat mengalami perkembangan sesuai dengan perubahan masyarakat. Misalnya dapat kita ambil contoh, kata O. Jill pada masa turunnya Al-Qur'an maknanya berkisar pada semut atau kepala semut, debu-debu yang beterbangan dan lain-lain, sedang kini ia

¹⁸⁰ Muhammad Amin, *Tafsir dan Perubahan Sosial*, t.tp, t.p, 1992, hal. 1.

telah memiliki arti tambahan yang tadinya belum dikenal yaitu Atom.¹⁸¹

Kedua, adalah ilmu pengetahuan. Penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an tidak lepas dari keaneka ragaman corak, metode dan hasil penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an juga tidak dapat dihindari antara lain karena kemajuan ilmu pengetahuan, dari sini dapat dipahami bahwa hasil penafsiran ulama terdahulu tidak mengikat penafsir-penafsir masa kini atau masa datang. Namun ini tidak berarti dalam kaitannya dengan ilmu pengetahuan bahwa seorang mufasir harus mencari dalam ayat-ayat Al-Qur'an ayat-ayat yang mendukung teori-teori ilmiah yang berkembang, karena harus dibedakan antara "memahami ayat-ayat Al-Qur'an berdasarkan perkembangan pikiran dan ilmu pengetahuan" dengan mendukung teori-teori ilmiah dengan ayat-ayat Al-Qur'an.

Ketiga adalah metode. Setiap mufasir mempunyai metode masing-masing dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an yang berbeda dengan mufasir lainnya. Penelusuran dan pemilihan terhadap metode ini juga amat penting bagi setiap pengkaji tafsir. Selama ini sebagaimana disebutkan berdasarkan pendapat al-Farmawi metode tafsir yang berkembang ada empat macam: *Tahlîlî*, *I'jmâlî*, *Muqâran*, dan *Maudhû'î*. Dari masing-masing metode tersebut terdapat kekurangan dan keistimewaan masing-masing. Demikian beberapa pandangan Quraish tentang tafsir.

3. Corak Tafsir Al-Misbah

Latar belakang penulisan Tafsir al-Misbah adalah karena semangat untuk menghadirkan karya tafsir Al-Qur'an kepada masyarakat secara normatif dikobarkan oleh apa yang dianggapnya sebagai suatu fenomena melemahnya kajian Al-Qur'an, sehingga Al-Qur'an tidak lagi menjadi pedoman hidup dan sumber rujukan dalam mengambil keputusan. Menurut Quraish, masyarakat Islam ini lebih dewasa lebih terpesona pada lantunan bacaan Al-Qur'an, seakan-akan kitab suci Al-Qur'an hanya diturunkan untuk dibaca.

Quraish juga menyepakati penafsiran Ibnu Qayyim atas QS. al-Furqân/25: 30, yang menjelaskan bahwa di hari kemudian kelak Rasulullah *shallallâhu 'alaihi wa sallam*. Akan mengadu kepada Allah *subhânahu wa ta'âla*, beliau berkata,

... يَرْبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا

... "Wahai Tuhanku, sesungguhnya kaumku/umatku menjadikan Al-Qur'an sebagai sesuatu yang mahjûrâ" (QS. al-Furqân/25: 30)

¹⁸¹ Muhammad Amin, *Tafsir dan Perubahan Sosial ...*, hal. 3

Mahjûrâ, dalam ayat tersebut mencakup, antara lain: 1) Tidak tekun mendengarkannya; 2) Tidak mengindahkan halal dan haramnya walau dipercaya dan dibaca; 3) Tidak menjadikan rujukan dalam menetapkan hukum menyangkut *Ushûluddîn* (prinsip-prinsip ajaran agama) dan rinciannya; 4) Tidak berupaya memikirkan dan memahami apa yang dikehendaki oleh Allah yang menurunkannya; 5) Tidak menjadikannya sebagai obat bagi semua penyakit-penyakit kejiwaan. Umat Islam yang telah menyadari tuntutan normatif di atas dan bangkit ingin mengkaji Al-Qur'an tidak serta merta dapat melakukannya. Mereka dihadapkan pada keterbatasan -waktu atau ilmu dasar- maupun kelangkaan buku rujukan yang sesuai, yakni sesuai dari segi cakupan informasi, yang jelas dan cukup, tetapi tidak berkepanjangan. Para pakar juga telah berhasil melahirkan sekian banyak metode *Maudhû'î* atau metode tematik. Metode ini dinilai dapat menghadirkan pandangan Al-Qur'an secara mendalam dan menyeluruh menyangkut tema-tema yang dibicirkannya. Namun karena banyaknya tema yang dikandung oleh kitab suci umat Islam itu, maka tentu saja pengenalan menyeluruh tidak mungkin terpenuhi, paling tidak hanya pada tema-tema yang dibahas itu.¹⁸²

Tuntutan normatif untuk memikirkan dan memahami Kitab suci dan kenyataan objektif akan berbagi kendala baik bahasa maupun sumber rujukan telah memberikan motivasi bagi Quraish untuk menghadirkan sebuah karya tafsir yang sanggup menghadirkan dengan baik pesan-pesan Al-Qur'an. Motivasi tersebut diwujudkan Quraish dengan terus mengkaji berbagai metode penafsiran dan Al-Qur'an, menerapkannya dan mengevaluasinya, dari berbagai kritik dan respon pembaca.¹⁸³

Dalam penyusunan tafsirnya M. Quraish Shihab menggunakan urutan Mushaf *Utsmâni* yaitu dimulai dari surat al-Fatihah sampai dengan surat al-Nas, pembahasan dimulai dengan memberikan pengantar dalam ayat-ayat yang akan ditafsirkannya. Dalam uraian tersebut meliputi:

¹⁸² M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah, Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2007, vol. 01, hal. 6-7

¹⁸³ Anwar Mujahid, *Konsep Kekuasaan dalam Tafsir al-Misbah Karya M. Quraish Shihab dan Relevansinya dengan Transformasi Masyarakat Indonesia di era Global*, Yogyakarta: Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, t.th, hal. 76.

- a. Penyebutan nama-nama surat (jika ada) serta alasan-alasan penamaannya, juga disertai dengan keterangan tentang ayat-ayat diambil untuk dijadikan nama surat.¹⁸⁴
- b. Jumlah ayat dan tempat turunnya, misalnya, apakah ini dalam kategori surat *makkiyyah* atau dalam katagori surat *Madaniyyah*, dan ada pengecualian ayat-ayat tertentu jika ada.
- c. Penomoran surat berdasarkan penurunan dan penulisan mushaf, kadang juga disertai dengan nama surat sebelum atau sesudahnya surat tersebut.
- d. Menyebutkan tema pokok dan tujuan serta menyertakan pendapat para ulama-ulama tentang tema yang dibahas.¹⁸⁵
- e. Menjelaskan hubungan antara ayat sebelum dan sesudahnya.¹⁸⁶
- f. Menjelaskan tentang sebab-sebab turunnya surat atau ayat, jika ada.¹⁸⁷

Cara demikian yang telah dijelaskan diatas adalah upaya M. Quraish Shihab dalam memberikan kemudahan pembaca *Tafsir al-Misbah* yang pada akhirnya pembaca dapat diberikan gambaran secara menyeluruh tentang surat yang akan dibaca, dan setelah itu M. Quraish Shihab membuat kelompok-kelompok kecil untuk menjelaskan tafsirnya. Adapun beberapa prinsip yang dapat diketahui dengan melihat corak *Tafsir al-Misbah* adalah karena karyanya merupakan satu kesatuan yang tak terpisahkan. Dalam *Tafsir al-Misbah*, beliau tidak pernah luput dari pembahasan ilmu *munâsabah* yang tercermin dalam enam hal. *Pertama*, keserasian kata demi kata dalam setiap surah. *Kedua*, keserasian antara kandungan ayat dengan penutup ayat. *Ketiga*, keserasian hubungan ayat dengan ayat sebelumnya atau sesudahnya. *Kempat*, keserasian uraian muqaddimah satu surat dengan penutupnya. *Kelima*, keseraian dalam penutup surah dengan mukadimah surah sesudahnya dan *keenam*, keseraian tema surah dengan nama surah.¹⁸⁸

Di samping itu, M. Quraish shihab tidak pernah lupa untuk menyertakan makna kosa-kata, *munâsabah* antar ayat dan *asbâb al-Nuzûl*. Ia lebih mendahulukan riwayat, yang kemudian menafsirkan ayat demi ayat setelah sampai pada kelompok akhir ayat tersebut dan memberikan kesimpulan.¹⁸⁹

¹⁸⁴ Contoh: Quraish Shihab, memaparkan “Surat al-Hasyr adalah madaniyyah, secara redaksional, penamaan itu karean kata al-Hasyr di ayat kedua” lihat *Tafsir al-Misbah ...*, vol. 14, hal. 101.

¹⁸⁵ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah ...*, vol. 01, hal. 9

¹⁸⁶ M. Quraish Shihab selau mengacu pada kitab *Nazm al-Durar fî Tanâsub al-Âyah wa al-Suwar* karya Ibrahim bin Umar al-Biqâ’i, (w. 1480) yang menjadi tema disertasinya.

¹⁸⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah ...*, vol. 14, hal. 30

¹⁸⁸ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah ...*, vol. 01, hal. 20-21

¹⁸⁹ Cara ini ada pengecualian pada beberapa volume, yaitu: IV, V dan VII, setelah *wallâhu a’lam* ditambah dengan *walhammdulillah Rabbil Alamin*, ada apa di balik ini?

Quraish Shihab menyetujui pendapat minoritas ulama yang berpaham *al-'Ibrah bi Khushûsh al-Sabâb* yang menekankan perlunya analogi qiyas untuk menarik makna dari ayat-ayat yang memiliki latar belakang *asbâb al-Nuzûl*, tetapi dengan catatan bahwa qiyas tersebut memenuhi persyaratannya. Pandangan ini dapat diterapkan apabila melihat faktor waktu, karena kalau tidak ia tidak menjadi relevan untuk dianalogikan. Dengan demikian, menurut Quraish, pengertian *asbâb al-Nuzûl* dapat diperluas mencakup kondisi sosial pada masa turunnya Al-Qur'an dan pemahamannya pun dapat dikembangkan melalui yang pernah dicetuskan oleh ulama terdahulu, dengan mengembangkan pengertian qiyas dengan prinsip *al-Maslahah al-Mursalah* dan yang mengantar kepada kemudahan pemahaman agama, sebagaimana halnya pada masa rasul dan para sahabat.¹⁹⁰ Proses ini adalah upaya Quraish Shihab untuk mengembangkan uraian penafsiran sehingga pesan Al-Qur'an membumi dan dekat dengan masyarakat yang menjadi sasarannya. Corak karya tafsir tesis ini berangkat dari pemetaan corak karya tafsir dengan menggunakan teori obyektifis tradisonalis, yang kemudian di kembangkan menjadi dua pandangan yang pertama adalah obyektifis tradisonali dan obyektifis modernis.¹⁹¹

Ciri dari pandangan corak obyektifis tradisonalis adalah biasanya menggunakan diskursus pada pendekatan *lingualistik* semata, kaidah kebahasaan menjadi sangat penting dan menjadi tolak ukur penafsiran, dalam beberapa kitab tafsir klasik sering kali pendekatan dengan kajian ini. Karena berbasis pemahaman linguistik kata yang dominan terkadang punya kelemahan yang sangat menonjol yaitu makna universal dalam kajian ayat atau kata ini menjadi hilang atau terabaikan. Produk penafsiran seperti ini tidak dapat diharapkan akan mampu menjawab problematika kekinian yang tengah berkembang karena produk tersebut tidak dapat menampilkan makna universal dibalik ayat yang ditafsirkan. Pada hasilnya kontekstualisasi ayat diabaikan dan mendalami kontekstualisasi kebahasaan semata. Kemudian untuk ciri corak *obyektif revivalis* adalah metodologi penafsiran tektualis, yang dibumbui dengan pandangan ideologis dan menampakkan penafsiran yang keras terutama dalam masalah jihad dan syariat. Penafsiran seperti ini bukan malah menambah khazanah penafsiran baru akan tetapi menimbulkan masalah baru karena bias dari penafsiran ini membuat orang genjar untuk melakukan pengrusakan dan mendirikan negara khilafah.¹⁹²

¹⁹⁰ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah ...*, hal. 89-90.

¹⁹¹ M. Nurdin Zuhdi, *Corak Tafsir al-Qur'an Mazhab Indonesia*, Yogyakarta: Program Pascasarjana, 2011, hal. 184.

¹⁹² M. Nurdin Zuhdi, *Corak Tafsir al-Qur'an Mazhab Indonesia ...*, hal. 186

Sedangkan dalam pandangan subyektifis adalah pendekatan tafsir dengan benar-benar meninggalkan karya klasik sebagai sebuah pintu masuk penafsiran. Penafsiran ini adalah penafsiran yang menggunakan pendekatan ilmu-ilmu kotemporer, semacam eksakta maupun non eksakta. Model penafsiran seperti ini masih belum ada, karena sebaik-baiknya penafsir dalam abad sekarang ini masih perlu untuk merujuk karya klasik sebagai pijakan awal, walaupun terkadang pada poin terakhirnya penafsir berseberangan dengan pandangan penafsir klasik sebagai upaya untuk memberikan pembeda dan mempermudah memperlihatkan metode yang digunakan dalam penafsiran tersebut. Sedangkan dalam corak yang ketiga adalah *quasi obyektifis modern*, ciri dari corak karya ini adalah penafsiran yang nuansanya adalah masyarakat dan sosial. Hal ini sebagaimana Nasarudin Baidan menyatakan adanya tafsir *maudhû'i* dengan menggunakan tema-tema tertentu misalnya “etik berpolitik”.¹⁹³

Di samping itu, juga dipaparkan *munâsabah ayah* dan *asbâb al-nuzûl*, baik mikro maupun makro serta mengaitkan dengan kasus-kasus kekinian adalah upaya menafsirkan dengan corak gaya penafsiran seperti ini, walaupun pada awalnya selalu dibuka dengan kajian klasik sebagai pintu masuk, kontekstualisasi di era sekarang harus kental dalam metodologi tafsir gaya ini. Dengan metodologi penafsiran tersebut, diharapkan mampu menjawab problem-problem kekinian yang sedang ada dan membutuhkan penyelesaian. Jika kita membaca corak penafsiran M. Quraish Shihab, tampak bahwa beliau lebih mendekati corak penafsiran yang ketiga, dalam Tafsir al-Misbah Quraish Shihab menyertakan kosa kata, *munâsabah* antar ayat dan *asbâb al-nuzûl*, walaupun dalam melakukan penafsiran ayat demi ayat beliau selalu mendahulukan riwayat bukan *ra'yu*, tetapi pendekatan kajian sains menjadi salah satu pertimbangan dalam beberapa penafsirannya, ini indikator bahwa corak penafsiran M. Quraish Shihab menggunakan corak yang ketiga. Dalam penafsirannya cenderung menggunakan riwayat, bukan *ra'yu* dalam *al-ijtihâd al-tafsîri*.¹⁹⁴

Jika kita cermati dengan seksama, tampak bahwa metode penafsiran M. Quraish Shihab menggunakan pendekatan *al-ijtihâd al-hidâ'i*,¹⁹⁵ karena tujuan penafsiran adalah untuk meluruskan kekeliruan

¹⁹³ Nasharudin Baidan, *Tafsir Maudhu'i: Solusi Qur'ani atas Masalah Sosial Kontemporer*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001, hal. 195-210.

¹⁹⁴ Hassan Hanafi, *Metode Tafsir dan Kemaslahatan Umat*, Terj, Yudian Wahyudi Yogyakarta: Pesantren Nawesea, 2007, hal. 17-18

¹⁹⁵ Salah satu pendekatan dalam menafsirkan Al-Qur'an, menurut Ibrahim Syarif, yaitu *tafsîr al-Hidâ'i*, upaya penafsiran dengan pendekatan hidayah bagi para pembacanya. M. Alfatih Suryadilaga, *et.al*, *Metodologi Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Teras, 2005, hal. 138.

masyarakat terhadap Al-Qur'an.¹⁹⁶ Dari sinilah terlihat bahwa karakter dari *Quasi-Objektifis Modernis* diperlihatkan oleh M. Quraish Shihab walaupun masih belum sempurna. Quraish Shihab berusaha menjembatani masyarakat dalam memahami Al-Qur'an lebih mendalam. Ini adalah upaya penafsir modern dalam menafsirkan Al-Qur'an dengan melihat realitas apa dan bagaimana sebenarnya yang dibutuhkan oleh masyarakat pada waktu itu.

Berdasarkan beberapa corak penafsiran yang digunakan di Indonesia, pandangan *quasi-obyektifis tardisional* yang kemudian dikembangkan lagi menjadi dua bagian, yaitu *obyektifis tradisonalis* dan *obyektifis revivalis*, pandangan *subyektifis* dan pandangan *quasi obyektifis modernis*, maka dapat disimpulkan bahwa penafsiran yang dilakukan oleh M. Quraish Shihab menggunakan corak yang terakhir, yaitu *quasi obyektifis modernis*, karena dengan menggunakan corak inilah penafsir mampu berdialog dengan isu-isu kontemporer. Dengan menggunakan metode *quasi obyektifis modernis* seorang penafsir mampu melakukan dialog antara teks dengan konteks, dan konteks bukan hanya pada saat ayat Al-Qur'an itu diturunkan tetapi juga berupaya mendialogkan dengan konteks era sekarang secara relevan. Analisis wacana kritis yang dibangun dalam tulisan ini juga ingin menegaskan bahwa sebuah karya tidak terkecuali karya tafsir bukan suatu karya suci yang kedap kritik, bahwa setiap karya tafsir yang dibuat selalu ada kepentingan yang ada dibelakangnya dan mencoba menjawab isu-isu tentang ekonomi, perpolitikan, hubungan sosial-kemasyarakatan, kemiskinan, kesejahteraan, gender, keagamaan, pruralisme, hukum dan lain sebagainya. Penafsiran yang dilakukan oleh Quraish Shihab menampakan keberhasilannya walaupun belum sempurna.

Sebelum masuk ke surat, terdapat pendahuluan yang menjelaskan tentang: Jumlah ayat, tempat diturunkannya surat tersebut, surat yang diturunkan sebelum surat tersebut, pengambilan nama surat, hubungan dengan surat yang lain, serta gambaran menyeluruh tentang isi surat dan *asbâbun nuzûl*. Di antara kelebihan tafsir ini adalah setiap surat dikelompokkan menurut kandungannya, diberikan penjelasan terhadap kalimat yang terdapat dalam ayat, pada beberapa kalimat/kata, diberikan rujukan bagi pembaca jika ingin mengetahui penjelasan lebih lanjut, menyebutkan sumber (yang mengeluarkan) pendapat, serta dalam penerjemahan/penjelasan ayat, diberikan kalimat-kalimat tambahan sebagai penegasan (penjelasan).

¹⁹⁶ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah ...*, vol. 01, hal. 5

Dalam konteks memperkenalkan Al-Qur'an, penulis berusaha menghadirkan bahasan setiap surat pada tema pokok surat. Jika kita mampu memperkenalkan tema-tema pokok itu, maka secara umum kita dapat memperkenalkan pesan utama setiap surah sehingga Al-Qur'an bisa dikenal lebih dekat dan mudah. Penulisan terjemah dipisahkan dengan tafsirnya. Terjemah ditulis dengan huruf miring, sedangkan tafsirnya ditulis dengan huruf normal. *Tafsir al-Misbah* wajah baru dilengkapi dengan navigasi rujukan silang, dan dikemas dengan bahasa yang mudah dipahami serta pengemasan yang lebih menarik.

Quraish Shihab memulai dengan menjelaskan tentang maksud-maksud firman Allah *subhânahu wa ta'âla* sesuai kemampuan manusia dalam menafsirkan sesuai dengan keberadaan seseorang pada lingkungan budaya dan kondisi sosial dan perkembangan ilmu dalam menangkap pesan-pesan Al-Qur'an. Keagungan firman Allah dapat menampung segala kemampuan, tingkat, kecenderungan, dan kondisi yang berbeda-beda itu. Quraish Shihab juga memasukkan tentang kaum Orientalis mengkritik tajam sistematika urutan ayat dan surat-surat Al-Qur'an, sambil melemparkan kesalahan kepada para penulis wahyu. Kaum orientalis berpendapat bahwa ada bagian-bagian Al-Qur'an yang ditulis pada masa awal karir Nabi Muhammad *shallallâhu 'alaihi wa sallam*.

Contoh bukti yang dikemukakannya antara lain adalah: QS. Al-Ghâsyiyah. Di sana gambaran mengenai hari kiamat dan nasib orang-orang durhaka, kemudian dilanjutkan dengan gambaran orang-orang yang taat. Kemudian beliau mengambil tokoh-tokoh para ulama tafsir, tokoh-tokohnya seperti: Fakhruddîn al-Râzî (606 H/1210 M). Abû Ishâq al-Syâthibî (w. 790 H/1388 M), Ibrâhîm Ibn Umar al-Biqâ'î (809-885 H/1406-1480 M), Badruddîn Muhammad ibn Abdullâh al-Zarkasyî (w. 794 H) dan lain-lain yang menekuni ilmu *Munâsabat* Al-Qur'an atau keserasian hubungan bagian-bagian Al-Qur'an. *Tafsir al-Misbah* terdiri dari 15 volume:

- a. Al-Fâtihah dan al-Baqarah
- b. Âli Imrân dan al-Nisâ'
- c. Al-Mâ'idah
- d. Al-An'âm
- e. Al-A'râf, al-Anfâl dan al-Taubah
- f. Yûnus, Hûd, Yûsuf dan al-Ra'd
- g. Ibrâhîm, al-Hijr, al-Nahl, dan al-Isrâ'
- h. al-Kahf, Maryam, Thâhâ dan al-Anbiyâ'
- i. al-Hajj, al-Mu'minûn, al-Nûr dan al-Furqân
- j. al-Syu'arâ', al-Naml, al-Qashas dan al-'Ankabût
- k. al-Rûm, Luqmân, al-Sajdah, al-Ahzâb, Saba', Fâthir dan Yâsîn

- l. al-Shâffât, Shâd, al-Zumar, Ghâfir, Fushshilat, al-Syûrâ dan al-Zukhruf
- m. al-Dukhkhân, al-Jâtsiyah, al-Ahqâf, Muḥammad, al-Fath, al-Hujurât, Qâf, al-Dzâriyat, al-Thûr, al-Najm, al-Qamar, al-Rahmân dan al-Wâqi'ah
- n. al-Ḥadîd, al-Mujâdilah, al-Hasyr, al-Mumtahanah, al-Shaff, al-Jumu'ah, al-Munâfiqûn, al-Taghâbun, al-Thalaq, al-Tahrîm, al-Mulk, al-Qalam, al-Ḥâqqah, al-Ma'ârij, Nûh, al-Jinn, al-Muzammil, al-Muddatstsir, al-Qiyâmah, al-Insân dan al-Mursalât
- o. Juz 'Amma

4. Karakteristik Tafsir Al-Misbah

M. Quraish Shihab banyak menekankan perlunya memahami wahyu Ilahi dengan pendekatan kontekstual dan tidak semata-mata terpaku pada makna tekstual agar pesan-pesan yang terkandung di dalamnya dapat difungsikan dalam kehidupan nyata. Pendekatan kontekstual adalah pendekatan yang berorientasi pada konteks penafsir Al-Qur'an. Bentuk pendekatan ini menggunakan kontekstualitas dalam pendekatan tekstual yaitu latar belakang sosial historis di mana teks muncul dan diproduksi menjadi variable penting. Serta ditarik kedalam konteks penafsir di mana ia hidup dan berada, dengan pengalaman budaya, sejarah dan sosialnya sendiri. Oleh karena itu, sifat gerakannya adalah dari bawah ke atas, yaitu dari konteks menuju teks.¹⁹⁷

Ada beberapa prinsip yang dipegangi oleh M. Quraish Shihab dalam karya tafsirnya, baik *tahlîlî* maupun *maudhû'î*, di antaranya adalah bahwa Al-Qur'an merupakan satu kesatuan yang tak terpisahkan. Dalam menafsirkan beliau tidak luput dari pembahasan ilmu *al-munâsabah* ayat yang tercermin dalam enam hal:

- a. keserasian kata demi kata dalam satu surah
- b. keserasian kandungan ayat dengan penutup ayat
- c. keserasian hubungan ayat dengan ayat berikutnya
- d. keserasian uraian awal/mukadimah satu surah dengan penutupnya
- e. keserasian penutup surah dengan uraian awal/mukadimah surah sesudahnya
- f. Keserasian tema surah dengan nama surat.

5. Metode Tafsir Al-Misbah

Dalam menulis *Tafsir al-Misbah*, metode tulisan M. Quraish Shihab lebih bernuansa kepada tafsir *tahlîlî*. Ia menjelaskan ayat-ayat Al-Qur'an dari segi ketelitian redaksi kemudian menyusun kandungannya dengan redaksi indah yang menonjolkan petunjuk Al-

¹⁹⁷ Islah Gusmian, *Khasanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutika Hingga Ideologi*, Jakarta: Teraju, 2003, hal. 249

Qur'an bagi kehidupan manusia serta menghubungkan pengertian ayat-ayat Al-Qur'an dengan hukum-hukum alam yang terjadi dalam masyarakat. Uraian yang ia paparkan sangat memperhatikan kosa kata atau ungkapan Al-Qur'an dengan menyajikan pandangan pakar-pakar bahasa, kemudian memperhatikan bagaimana ungkapan itu dipakai dalam Al-Qur'an.¹⁹⁸

Dalam berbagai karyanya, M. Quraish Shihab lebih memilih metode *maudhû'î* dalam menyajikan pemikirannya dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an. Hal ini dilakukan karena metode *maudhû'î* (tematik) ini dapat mengungkapkan pendapat-pendapat Al-Qur'an al-karim tentang berbagai masalah kehidupan, dan juga menjadi bukti bahwa ayat-ayat Al-Qur'an sejalan dengan perkembangan iptek dan kemajuan peradaban masyarakat. Berbeda dengan hasil karyanya yang fenomenal *Tafsir al-Misbah* beliau menggunakan metode *tahlîlî*.

M. Quraish Shihab menafsirkan Al-Qur'an secara kontekstual, maka corak penafsirannya dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an menggunakan *Adabi Ijtimâ'î* (sosial kemasyarakatan).¹⁹⁹ Hal ini ia lakukan karena penafsiran Al-Qur'an dari zaman ke zaman selalu mengalami perubahan sesuai dengan perkembangan zaman dan kondisi yang ada. Disamping itu corak lugawi juga sangat mendominasi karena ketinggian ilmu bahasa arabnya. Corak sufi juga menghiasi *Tafsir al-Misbah*. Ketinggian bahasa arabnya dapat ditemukan kala mengungkap setiap kata (mufradat) mengenai ayat-ayat Al-Qur'an. Corak tafsir ini merupakan corak baru yang menarik pembaca dan menumbuhkan kecintaan kepada Al-Qur'an serta memotivasi untuk menggali makna-makna dan rahasia-rahasia Al-Qur'an. Menurut Muhammad Husain al-Dzahabi, bahwa corak penafsiran ini terlepas dari kekurangannya berusaha mengemukakan keindahan bahasa (*balaghah*) dan kemukjizatan Al-Qur'an, menjelaskan makna-makna dan saran-saran yang dituju oleh Al-Qur'an, mengungkapkan hukum-hukum alam yang agung dan tatanan kemasyarakatan yang dikandungnya membantu memecahkan segala problema yang dihadapi umat Islam khususnya dan umat manusia pada umumnya melalui petunjuk dan ajaran Al-Qur'an untuk mendapatkan keselamatan dunia dan akhirat dan berusaha menemukan antara Al-Qur'an dengan teori-teori ilmiah.

¹⁹⁸ Mahmud Yunus, *Tafsir al-Qur'an al-Karim*, Jakarta: PT Hidakarya Agung, 2004, hal. 4

¹⁹⁹ Muhammad Husain al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Hadîtsah, vol. 03, hal. 213.

Misalnya ketika Quraish Shihab menafsirkan QS. al-Fâtiḥah/1: 7, kata *al-Dhâllîn* berasal dari kata *dhalla*. Tidak kurang dari 190 kali kata tersebut terulang dalam Al-Qur'an dalam berbagai bentuknya. Sedangkan kata *dhalla* dalam bentuk *al-Dhâllûn* (huruf *lam* di *dhammah*) ditemukan sebanyak lima kali. Kata ini pada mulanya memiliki makna kehilangan jalan, bingung, dan tidak mengetahui arah. Makna-makna tersebut berkembang sehingga kata itu juga bisa mengandung arti binasa dan terkubur. Kata *dhalla* dalam pengertian *immaterial* memiliki makna sesat dari jalan kebajikan atau lawan dari petunjuk.

Dari penggunaan Al-Qur'an yang beraneka ragam tersebut dapat disimpulkan bahwa *dhalla* dalam berbagai bentuknya mengandung arti tindakan atau ucapan yang tidak menyentuh kepada kebenaran.²⁰⁰ *Tafsir al-Misbah* disajikan dalam bahasa yang ringan, enak dibaca dan mudah dipahami oleh berbagai kalangan, tidak heran jika karya ini di minati oleh berbagai elemen masyarakat, mulai dari kalangan intelektual muslim hingga seorang musisi.

6. Kelebihan dan Kekurangan Tafsir Al-Misbah

Di antara keistimewaan tafsir dengan corak kebahasaan adalah pada pemahaman yang seksama, karena tafsir dengan corak kebahasaan menekankan pentingnya penggunaan bahasa dalam memahami Al-Qur'an, terjaminnya ketelitian redaksi ayat dalam penyampaian pesan-pesan yang dikandung Al-Qur'an, kecilnya kemungkinan terjebaknya mufassir dalam subjektifitas yang terlalu jauh, karena pendekatan ini mengikat mufassir dalam bingkai pemahaman tekstual ayat-ayat Al-Qur'an.

Sementara itu di antara kelemahan dari tafsir dengan corak kebahasaan, adalah: Kemungkinan terabaikannya makna-makna yang dikandung oleh Al-Qur'an, karena pembahasan dengan pendekatan kebahasaan menjadikan para mufassir terjebak pada diskusi yang panjang dari aspek bahasa. Di samping itu, seringkali latar belakang turunnya ayat atau *asbâb al-nuzûl* dan urutan turunnya ayat, termasuk ayat-ayat yang berstatus *nâsikh wa mansûkh*, hampir terabaikan sama sekali. Sehingga menimbulkan kesan seolah-olah Al-Qur'an tidak turun dalam ruang dan waktu tertentu.

Tafsir al-Misbah ini tentu saja tidak murni hasil penafsiran (ijtihad) Quraish Shihab saja. Sebagaimana pengakuannya sendiri, banyak sekali ia mengutip dan menukil pendapat-pendapat para ulama, baik klasik maupun kontemporer.²⁰¹ Yang paling dominan tentu saja kitab *Tafsîr*

²⁰⁰ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah ...*, vol. 15, hal. 11.

²⁰¹ Muhammad Iqbal, "Metode Penafsiran al-Qur'an M. Quraish Shihab" dalam *Jurnal TSAQFAH*, Oktober 2010, vol. 11, no. 2, hal. 260

Nazhm al-Durar karya ulama abad pertengahan Ibrâhîm ibn ‘Umar al-Biqâ‘î (w. 885/1480). Ini wajar, karena tokoh ini merupakan objek penelitian Quraish ketika menyelesaikan program doktornya di Universitas al-Azâar. Muhammad Husein Thabâthabâ‘i, ulama Syi‘ah modern yang menulis kitab *Tafsîr al-Mizân* lengkap 30 juz, juga banyak menjadi rujukan Quraish dalam tafsirnya ini. Dua tokoh ini kelihatan sangat banyak mendapat perhatian Quraish Shihab dalam Tafsir *al-Misbah*-nya. Selain al-Biqâ‘î dan Thabâthabâ‘i, Quraish juga banyak mengutip pemikiran-pemikiran Muhammad al-Thanthâwî, Mutawalli al-Sya‘râwî, Sayyid Quthb dan Muhammad Thâhir ibn Asyûr.²⁰²

Quraish Shihab banyak menekankan perlunya memahami wahyu Ilahi secara kontekstual dan tidak semata-mata terpaku pada makna tekstual agar pesan-pesan yang terkandung di dalamnya dapat difungsikan dalam kehidupan nyata. Ia juga banyak memotivasi mahasiswanya, khususnya di tingkat pasca sarjana, agar berani menafsirkan Al-Qur’an, tetapi dengan tetap berpegang ketat pada kaidah-kaidah tafsir yang sudah dipandang baku. Menurutnya, penafsiran terhadap Al-Qur’an tidak akan pernah berakhir. Dari masa ke masa selalu saja muncul penafsiran baru sejalan dengan perkembangan ilmu dan tuntutan kemajuan. Meski begitu ia tetap mengingatkan perlunya sikap teliti dan ekstra hati-hati dalam menafsirkan Al-Qur’an sehingga seseorang tidak mudah mengklaim suatu pendapat sebagai pendapat al-Qur’an. Bahkan, menurutnya adalah satu dosa besar bila seseorang mamaksakan pendapatnya atas nama Al-Qur’an.

B. Kontroversi Hukuman Mati Bagi Pelaku Murtad

1. Kontroversi Hadis Tentang Hukuman Murtad

Hadis-hadis berkaitan tentang hukuman bagi orang murtad dicantumkan dengan lengkap. Hadis-hadis tersebut di cantumkan lengkap dengan sanadnya agar dapat dilihat dengan utuh rangkain perawinya, sehingga bisa menilai kualitas hadis-hadis tersebut. Di samping itu, agar keakuratan dari kualitas hadis-hadis yang terkumpul dapat terpenuhi, dicantumkan juga beberapa penilaian ulama hadis terhadap beberapa hadis, terutama terhadap hadis yang tidak diambil dari kitab *Shahîh al-Bukhârî* dan *Shahîh al-Muslim*.

- a. Hadis *Shahîh al-Bukhârî* tentang seorang badui yang ingin keluar dari baiat Islam,

²⁰² M. Quraish Shihab, *Lentera Al-Qur’an: Kisah dan Hikmah Kehidupan*, Bandung: Mizan, 2008, hal. 10

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُنْكَدِرِ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ. أَنَّ أَعْرَابِيًّا بَايَعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى الْإِسْلَامِ فَأَصَابَ الْأَعْرَابِيَّ وَعُكٌّ بِالْمَدِينَةِ فَأَتَى الْأَعْرَابِيُّ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَقِلْنِي بَيْعَتِي فَأَبَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثُمَّ جَاءَهُ فَقَالَ أَقِلْنِي بَيْعَتِي فَأَبَى ثُمَّ جَاءَهُ فَقَالَ أَقِلْنِي بَيْعَتِي فَأَبَى فَخَرَجَ الْأَعْرَابِيُّ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ " إِنَّمَا الْمَدِينَةُ كَالْكَبِيرِ تَنْفِي خَبَثَهَا وَيَنْصَعُ طَيْبُهَا " .²⁰³

Yahya meriwayatkan kepadaku dari Mâlik dari Muhammad bin al-Munkadir dari Jâbir bin 'Abdallah: seorang Badui memberikan janji kesetiaan (berbaiat) untuk memeluk Islam. Pada hari berikutnya ia datang dengan menggigil dan kemudian datang kepada Nabi, sambil berkata: "Wahai utusan Allah! Batalkan baiat saya!". Nabi menolak. Dia datang lagi kepadanya dan berkata: "Batalkan baiat saya". Ia menolak. Dia datang kepada Nabi diwaktu yang lain dan berkata: "Batalkan baiat saya. "Dia menolak lagi. Badui tersebut kemudian pergi keluar. Kemudian Rasul Allah berkata: "Madinah adalah persis seperti tungku, ia mengusir keluar kotoran dan mempertahankan yang baik." (HR. Bukhari)

Dalam kitab *al-Jâmi' al-Kabîr*, Suyûthî menyebutkan bahwa hadis di atas diriwayatkan oleh Thabrâni, Ibnu Abî Syaibah, Ahmad, Bukhârî, Muslim, Turmûdzî, Nasâ'i, dan Ibnu Hibbân. Kesemuanya dari sahabat Jâbir bin 'Abdullâh.²⁰⁴ Imam Turmûdzî berkata, bahwa dalam bab ini juga terdapat hadis yang diriwayatkan dari Abû Hurairah. Turmûdzî memberikan komentar bahwa hadis ini hasan sahih. al-Albâni juga berkomentar bahwa hadis ini sahih²⁰⁵

b. Hadis *Shahîh al-Bukhârî* tentang *sulh al-hudaybiyah*,

وَقَالَ مُوسَى بْنُ مَسْعُودٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ عَنِ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمُشْرِكِينَ يَوْمَ الْحُدَيْبِيَّةِ عَلَى ثَلَاثَةِ أَشْيَاءَ عَلَى أَنْ مَنْ أَتَاهُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ رَدَّهُ إِلَيْهِمْ وَمَنْ أَتَاهُمْ مِنْ

²⁰³ Abû Abdillâh al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî* ..., vol. 09, hal. 403, no. hadis 7211

²⁰⁴ al-Imam Jalâluddîn al-Suyûthî, *al-Jâmi' al-Kabîr*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Islâmiyyah, 2010, hal. 332, no. 2958

²⁰⁵ Turmûdzî, *Sunan al-Turmûdzî*, Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turâts al-Arabi, t.tt, vol. 05, hal. 720, no. hadis 2958

المُسْلِمِينَ لَمْ يَرُدُّوهُ وَعَلَى أَنْ يَدْخُلَهَا مِنْ قَابِلٍ وَيُقِيمَ بِهَا ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ وَلَا يَدْخُلَهَا إِلَّا بِجِلْبَانِ السِّلَاحِ السَّيْفِ وَالْقَوْسِ وَنَحْوِهِ. فَجَاءَ أَبُو جَنْدَلٍ يَحْجُلُ فِي قُبُودِهِ فَرَدَّهُ إِلَيْهِمْ. قَالَ لَمْ يَذْكُرْ مُؤَمَّلٌ عَنْ سُفْيَانَ أَبَا جَنْدَلٍ وَقَالَ إِلَّا بِجِلْبَتِ السِّلَاحِ ⑤.

Mûsâ bin Mas'ûd menceritakan kepada kami, dari Sufyân bin Sai'd dari Abî Ishâq dari Barra bin A'zib, telah berkata Nabi Muhammad: "Orang-orang musyrik pada hari Hudaibiyah ada 3 perkara, perjanjian barang siapa (kaum Quraisy) menyebrang kepada kepada Rasulullah, maka ia harus dikembalikan kepada mereka (kaum quraisy), namun jika pengikut Muhammad (kaum muslimin) menyebrang kepada Quraisy, maka tidak akan dikembalikan. Kaum muslimin dapat memasuki kota dan tinggal selama tiga hari di Makkah dan senjata yang mereka bawa hanya pedang yang tersarung. Maka berteriaklah Abû Jandal, "saudara-saudara kaum muslimin, aku akan dikembalikan kepada orang-orang musyrik yang akan menyiksaku karena agamaku ini."

- c. Kisah seorang Nasrani yang memeluk agama Islam dan menjadi salah satu penulis wahyu, tapi kemudian ia keluar dari agama Islam dan menjadi seorang nasrani kembali.

حَدَّثَنَا أَبُو مَعْمَرٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ عَنْ أَنَسٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - قَالَ كَانَ رَجُلٌ نَصْرَانِيًّا فَأَسْلَمَ وَقَرَأَ الْبَقْرَةَ وَآلَ عِمْرَانَ فَكَانَ يَكْتُبُ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَعَادَ نَصْرَانِيًّا فَكَانَ يَقُولُ مَا يَدْرِي مُحَمَّدٌ إِلَّا مَا كَتَبْتُ لَهُ فَأَمَاتَهُ اللَّهُ فَدَفَنُوهُ فَأَصْبَحَ وَقَدْ لَفَظْتُهُ الْأَرْضَ فَقَالُوا هَذَا فِعْلُ مُحَمَّدٍ وَأَصْحَابِهِ لَمَّا هَرَبَ مِنْهُمْ نَبَشُوا عَنْ صَاحِبِنَا. فَأَلْفُوهُ فَحَفَرُوا لَهُ فَأَعْمَقُوا فَأَصْبَحَ وَقَدْ لَفَظْتُهُ الْأَرْضَ فَقَالُوا هَذَا فِعْلُ مُحَمَّدٍ وَأَصْحَابِهِ نَبَشُوا عَنْ صَاحِبِنَا لَمَّا هَرَبَ مِنْهُمْ. فَأَلْفُوهُ فَحَفَرُوا لَهُ وَأَعْمَقُوا لَهُ فِي الْأَرْضِ مَا اسْتَطَاعُوا فَأَصْبَحَ قَدْ لَفَظْتُهُ الْأَرْضَ فَعَلِمُوا أَنَّهُ لَيْسَ مِنَ النَّاسِ فَأَلْفُوهُ. ⑥

Telah bercerita Abu Ma'mar, telah berkata Abdul Warits, telah berkata Abdul 'Aziz dari Anas radhiyallahu 'anhu telah berkata:

²⁰⁶ Abû Abdillâh al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî* ..., hal. 225, no. hadis 2700; al-Baihâqî, *Sunan al-Baihâqî*, , Beirut: Dâr al-Fikr, t.t, vol. 04, hal. 95, no. hadis 19206

²⁰⁷ Abû Abdillâh al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî* ..., vol. 07, no. 3617, hal. 316; Muslim, Ibn al-Hajjâj, *Shahîh Muslim* ..., hal. 117, no. hadis 2781

“Bahwasannya ada seorang nasrani dari Bani Najjar yang masuk Islam, saat memeluk Islam, ia membaca dan menulis surat al-Baqarah dan Ali Imran. Dia pun memiliki kedudukan sebagai sekretaris nabi, selanjutnya ia murtad kembali memeluk agama nasrani. Setelah itu ia berkata, “Muhammad tidak mengetahui dariku, kecuali apa yang aku tuliskan untuknya”. Kemudian Allah menakdirkan kematian untuknya. Disaat para kerabat orang itu menguburkan jenazahnya, ternyata tanah (bumi) tidak mau menerimanya, bumi memuntahkan kembali jasadnya. Awalnya Rasulullah dan para sahabatnya dituduh mengeluarkan jasadnya namun, hal itu ternyata berulang kali terjadi. Ketika dikuburkan, jasad itu muncul kembali ke permukaan para kerabatnya pun akhirnya menyadari, bahwa kejadian itu tidak mungkin dilakukan oleh manusia. Dan jasad nasrani itu diletakkan begitu saja di atas tanah.”

Berbicara tentang pembahasan hadis usul pertama adalah tentang orang badui yang baiat kepada Rasul untuk masuk Islam dan hijrah dari tempatnya untuk menetap di Madinah. Baiat kepada Rasul untuk masuk Islam dan berhijrah untuk menetap bersama beliau di Madinah merupakan salah satu contoh pembaiatan Rasul terhadap umat manusia pada waktu itu. Namun kemudian ternyata Badui tersebut ingin membatalkan baiatnya. Dari hadis tersebut dapat diketahui.

- a. Hukuman mati bukanlah hukuman yang harus diterima orang murtad, karena kalau hukuman mati merupakan ketentuan hukum bagi orang murtad, maka orang badui tersebut tidak akan berani datang ke Rasul untuk memberitahu bahwa ia keluar dari agama Islam.
- b. Dalam hadis tersebut kita melihat Rasul membiarkan orang badui itu pergi begitu saja tanpa memerintahkan kepada para sahabat untuk menangkap orang tersebut untuk dibunuh sebagai bentuk hukuman atau had bagi orang murtad. Padahal sebagaimana kita yakini bersama, bahwa Rasul tidak akan memberikan toleransi, ataupun menerapkan sistem tebang pilih dalam menerapkan hukum Allah. Bahkan, kalau hukum tersebut harus diterapkan kepada putri beliau sendiri.

Hadis *ushul* kedua adalah tentang perjanjian Hudaibiyah. Dalam salah satu isi pasal perjanjian tersebut dinyatakan bahwa orang kafir Makkah yang datang ke Madinah harus dikembalikan. Sebaliknya, orang muslim Madinah yang pergi ke Makkah tidak akan dikembalikan ke Madinah. Perjanjian tersebut dapat dimaknai bahwa andaikan hukuman mati merupakan ketentuan bagi orang murtad, tentu Rasul tidak akan menerima klausul perjanjian tersebut tanpa memandang

apakah nanti akan ada orang muslim Madinah yang meninggalkan kota Madinah menuju Makkah atau tidak.

Hadis *ushul* ketiga, adalah cerita tentang seorang Nasrani yang masuk Islam, ia hafal surat al-Baqarah dan Âli Imrân bahkan ia menjadi salah satu juru tulis Rasul. Kamudian ternyata orang tersebut keluar dari agama Islam dan menjadi seorang nasrani lagi, bahkan pernah mencela Rasul dengan mengatakan bahwa Muhammad itu tidak mengetahui apa pun kecuali yang telah aku tuliskan untuknya. Melalui kisah ini bisa diketahui bahwa Rasul tidak membunuhnya ataupun memerintahkan orang untuk menagkapnya dan membunuhnya. Andaikan hukuman mati merupakan ketentuan bagi orang yang keluar dari agama Islam, maka orang-orang dalam contoh kasus di atas adalah orang yang pantas mendapatkannya karena mereka tergolong orang-orang yang kafir setelah beragama Islam, Allah berfirman dalam surat al-Taubah/9: 71,

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ
عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ
أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Dan orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan, sebahagian mereka (adalah) menjadi penolong bagi sebahagian yang lain. Mereka menyuruh (mengerjakan) yang ma'ruf, mencegah dari yang munkar, mendirikan shalat, menunaikan zakat dan mereka taat pada Allah dan Rasul-Nya. Mereka itu akan diberi rahmat oleh Allah; sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.

Adapun hadis *Shahîh al-Bukhârî* yang berbunyi: “Barangsiapa merubah agamanya maka bunuhlah dia.”

حَدَّثَنَا أَبُو الشُّعْمَانِ مُحَمَّدُ بْنُ الْفَضْلِ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ
عِكْرِمَةَ قَالَ أُنِيَ عَلِيٌّ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - بِزَنَادِقَةٍ فَأَحْرَقَهُمْ فَبَلَغَ ذَلِكَ ابْنَ
عَبَّاسٍ فَقَالَ لَوْ كُنْتُ أَنَا لَمْ أُحْرِقْهُمْ لِئَنِّي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
وَلَقَتَلْتُهُمْ لِقَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ " مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ "

"

Telah menceritakan kepadaku (Imam Bukhari) Abû Nu'mân Muhammad bin Fadhl ,telah menceritakan kepadaku Hammâd bin

Zaid. Dari Ayyûb dari Ikrimah, dia berkata Alî radhiyallâhu ‘anhu, pernah membakar orang kafir zindiq, lalu hal itu sampai pada Ibnu Abbâs, dan dia berkata. Sungguh aku belum pernah membakar mereka karena larangan Rasulallah, “janganlah kamu mengadzab mereka dengan azab Allah”. Dan saya membunuh mereka karena sabda Rasulallah. ‘Barang siapa yang mengganti agamanya, maka bunuhlah ia”.

Para ilmuwan muslim mengaplikasikan hukum tersebut bagi orang murtad. Akan tetapi mereka berbeda pendapat apabila si murtad adalah seorang wanita, dimana sebagian ulama’ seperti Auzâ’î, Ahmad dan Ishâq berpendapat bahwa hukum mati juga berlaku bagi perempuan yang murtad, sebagian yang lain seperti Sufyân al-Tsaurî dan para ulama’ Kufah berpendapat bahwa perempuan yang murtad tidak dihukum mati, melainkan dipenjara saja.²⁰⁸

Syaikh Syu’aib al-Arna’uth memberikan komentar bahwa hadis di atas mempunyai sanad yang sahih, para perawinya adalah perawi yang *tsiqah* semua dan tergolong para perawinya imam Bukhârî dan Muslim. Imam Suyûthî menyebutkan bahwa hadis ini diriwayatkan oleh al-Thayâlîsî, Ahmad, Ibnu Abî Syaibah, Bukhârî, Abû Dâwûd, Turmûdzî, Nasâ’î, Ibnu Hibbân dan Ibnu Mâjah dari sahabat Ibnu Abbâs. Di samping itu, hadis tersebut juga diriwayatkan oleh Abd al-Razâq, Ibnu Abî Syaibah, Ahmad dari sahabat Mu’adz, dan al-Dâruqutni dari sahabat Abû Bakar.²⁰⁹

Dan disebutkan pula dalam sebuah hadis haram hukumnya apabila membunuh seorang muslim, kecuali apabila ada tiga perkara yang membolehkan/membenarkan pembunuhan tersebut:

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ غِيَاثٍ وَأَبُو مُعَاوِيَةَ وَوَكَيْعٌ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُرَّةَ عَنْ مَسْرُوقٍ عَنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ " لَا يَجْلُ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَّا بِأَحَدِي ثَلَاثِ الثَّيْبِ الرَّانِ وَالتَّنْفُسِ بِالتَّنْفُسِ وَالتَّارِكِ لِدِينِهِ الْمُفَارِقِ لِلْجَمَاعَةِ " ﴿٢٠٩﴾

²⁰⁸ Musthafa Dieb al-Bugha, *al-Wâfi fî Syarh Arba'in al-Nawâwî*, Jakarta: Qisthi Press, 2014, hal. 102

²⁰⁹ al-Imam Jalâluddîn al-Suyûthî, *al-Jâmi' al-Kabîr ...*, vol. 06, hal. 334, no. 4379

²¹⁰ Muslim, Ibn al-Hajjâj, *Shahîh Muslim ...*, vol. 11, hal. 138, no. hadis 4329

“Telah menceritakan Abû Bakar bin Abî Syaibah, dari Hafsh bin Ghiyâts dan Abû Mu’âwiyah dan Wâqi’ dari A’masy dari Abdullâh bin Murrah dari Masrûq dari Abdullâh berkata: ”telah berkata Rasulullah: Tidak halal darah seorang muslim kecuali karena salah satu dari tiga sebab; (1) Orang yang telah menikah yang berzina, (2) Jiwa dengan jiwa membunuh, (3) Orang yang meninggalkan agamanya (murtad), lagi memisahkan diri dari jamaah kaum muslimin.”.

Hadis ini diriwayatkan oleh ‘Abd al-Razzâq, Ahmad, Ibnu Abî Syaibah, Bukhârî, Muslim, Abû Dâwûd, Turmûdzî, Nasâ’i dan Ibnu Mâjah dari sahabat Abdullâh bin Mas’ûd.²¹¹

Dari paparan hadis di atas dapat diambil diketahui tentang adanya kontradiksi antara hadis *khushum* yang menyatakan bahwa orang yang keluar dari agama Islam harus dihukum mati. Sedangkan pada hadis ushul ditemukan bahwa dalam *Shahîh Muslim*, orang yang keluar dari agama Islam tidak dihukum mati. Para ilmuwan hadis telah merumuskan beberapa hal untuk dijadikan landasan dalam memahami hadis secara benar. Di antaranya adalah memahami hadis sesuai dengan tuntunan yang termuat dalam Al-Qur’an, karena merupakan penjelas bagi Al-Qur’an, dan selamanya tidak akan bertentangan dengan Al-Qur’an, dan mengumpulkan hadis-hadis yang membicarakan satu tema tertentu untuk kemudian melakukan *al-jam’u* ataupun *al-tarjih*, ataupun *al-nâsikh wa al-mansûkh*.²¹²

Pada pemaparan hadis *khushum* yang pertama, dihadapkan pada fakta bahwa tidak ada konteks yang diketahui tentang mengapa, dan dalam kasus apa hukum ini ditetapkan, sehingga sulit mengetahui latar belakang kemunculan hukum tersebut secara pasti. Yang jelas adalah bahwa hadis tersebut menyatakan bahwa orang yang mengganti agamanya dari Islam menjadi nonislam, maka baginya hukuman mati. Namun, apabila dilihat kasus di atas, maka tidaklah tepat apabila hadits ini diartikan secara harfiah dan umum.

Artinya kemurtadanan bukanlah sebuah dosa yang menjadikan darah seseorang halal sehingga boleh dibunuh. Pemahaman di atas, akan tampak lebih jelas apabila dilihat isi dari hadis *khusum* kedua, yang inti dari salah satu poin dalam hadis tersebut mengatakan, bahwa orang yang halal dibunuh adalah orang yang keluar dari agama Islam, dan bersamaan dengan itu ia juga *mufâraqah* dengan kaum muslimin.

²¹¹ al-Imam Jalaluddîn al-Suyûthî, *al-Jâmi’ al-Kabîr* ..., vol. 03, hal. 441, no. 1627

²¹² Fatchur Rahman, *Ikhtishar Musthalah al-Hadis*, Bandung: al-Ma’arif, 1995, hal.

Andaikan kemurtadanan itu bisa menghalalkan darah seseorang, maka semestinya cukup dikatakan *al-târik li dînih*. Dengan demikian, penambahan kalimat *al-mufâriq li al-jamâ'ah* memberikan pertanda bahwa orang yang keluar dari agama Islam dan dia tidak *mufâriq li al-jamâ'ah*, tidak cukup syarat untuk mendapatkan hukuman mati.

Ibnu Taimiyah mengartikan *al-mufâriq li al-jamâ'ah* sebagai orang yang memerangi Allah dan Rasul-Nya.²¹³ Hadis yang menyatakan bahwa orang murtad itu harus dihukum mati, tidak bisa diartikan secara harfiah dan umum. Artinya, keluar dari agama Islam bukanlah sebuah dosa yang menjadikan darah seseorang itu menjadi halal sehingga boleh dibunuh. Hadits yang umum tersebut harus dimaknai bahwa hukuman mati itu hanya berlaku bagi orang-orang murtad yang *al-mufâriq li al-jamâ'ah*. Adapun makna dari *al-mufâriq li al-jamâ'ah* adalah orang yang memerangi Allah dan Rasul-Nya. Jadi hukuman mati tersebut bukan karena kemurtadan seseorang.²¹⁴

2. Waktu Untuk Tobat Bagi yang Murtad

Para ulama berbeda pendapat dalam masalah 'Apakah Diberi Waktu Untuk Bertobat' bagi yang murtad, tetapi mayoritas ulama mengatakan harus diberi waktu untuk tobat. Karena orang murtad kadang ada syubhat yang ada pada dirinya mengenai Islam, sehingga dia murtad, maka perlu dijelaskan terlebih dahulu. Jika diberi waktu untuk tobat, dan dia tidak bertobat, maka boleh dibunuh. Sebagian ulama mengatakan waktu tobat adalah tiga hari, sebagian yang lain mengatakan tidak harus tiga hari, tetapi tawaran untuk bertobat hendaknya terus dilakukan, jika tidak ada harapan untuk tobat, maka boleh dibunuh.²¹⁵

Bagi orang yang murtad terkena hukum dunia dan akhirat. Adapun rinciannya sebagai berikut:

a. Hukum di Akhirat

Untuk hukum di akhirat, pada dasarnya Allah akan menerima setiap hamba-Nya yang bertobat dengan sungguh-sungguh, ini sesuai dengan firman Allah:

قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ وَإِنْ يَعُودُوا فَقَدْ مَضَتْ سُنَّةُ الْأَوَّلِينَ

Katakanlah kepada orang-orang yang kafir itu: "Jika mereka berhenti (dari kekafirannya), niscaya Allah akan mengampuni

²¹³ Ibnu Taimiyah, *Majmû' fatâwâ*, Jeddah: Dâr al-Wafâ', 2004, juz 3, hal. 343

²¹⁴ Muhammad A'bid al-Jabîrî, *Hukm al-Murtad fî al-Islâm*, t.d, hal. 5

²¹⁵ Muhammad Nurul Irfan, *Fiqh Jinayah*, Jakarta: Amzah, cet 1, 2013, hal 119.

mereka tentang dosa-dosa mereka yang sudah lalu; dan jika mereka kembali lagi, sesungguhnya akan berlaku (kepada mereka) sunnah (Allah terhadap) orang-orang dahulu. (QS. al-Anfâl/8: 38)

Hal ini dikuatkan dengan hadis Amru bin Ash, bahwasanya Rasulullah *shallallahu ‘alaihi wa sallam* bersabda kepadanya:

أَمَّا عَلِمْتَ أَنَّ الْإِسْلَامَ يَهْدِمُ مَا كَانَ قَبْلَهُ وَأَنَّ الْهِجْرَةَ تَهْدِمُ مَا كَانَ قَبْلَهَا وَأَنَّ الْحَجَّ يَهْدِمُ مَا كَانَ قَبْلَهُ^{٢١٦}

Apakah kamu tidak tahu bahwa Islam telah menghapuskan dosa yang telah terdahulu, dan bahwa hijrah juga menghapuskan dosa yang terdahulu, dan haji juga menghapuskan dosa yang terdahulu. (HR. Muslim)

Ayat dan hadis di atas menunjukkan orang-orang kafir asli yang bertobat dan masuk Islam, maka Allah akan menerima tobat mereka, dan seluruh dosa-dosanya akan diampuni oleh Allah *subhânahu wa ta’âla*. Mereka tidak diwajibkan menggantikan kewajiban yang mereka tinggalkan selama ini, seperti salat dan puasa. Adapun hal-hal yang berhubungan dengan hak manusia, seperti harta curian, maka harus dikembalikan kepada yang berhak. Dalilnya adalah hadis Mughîrah bin Syu’bah:

وَكَانَ الْمُغِيرَةُ صَحِبَ قَوْمًا فِي الْجَاهِلِيَّةِ فَقَتَلَهُمْ وَأَخَذَ أَمْوَالَهُمْ ثُمَّ جَاءَ فَأَسْلَمَ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَمَّا الْإِسْلَامَ فَأَقْبِلْ وَأَمَّا الْمَالُ فَلَسْتُ مِنْهُ فِي شَيْءٍ^{٢١٧}

Dahulu al-Mughirah di masa jahiliyah pernah menemani suatu kaum, lalu dia membunuh dan mengambil harta mereka. Kemudian dia datang dan masuk Islam. Maka Nabi shallallahu ‘alaihi wa sallam berkata saat itu: "Adapun keIslaman maka aku terima. Sedangkan mengenai harta, aku tidak ada sangkut pautnya sedikitpun" (HR. Bukhârî)

²¹⁶ Muslim, Ibn al-Hajjâj, *Shahîh Muslim ...*, Juz 6, hal. 223, no. hadis 221, *Bâb Fadhâil al-Shahâbah*,

²¹⁷ Abû Abdillâh al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî*, Mesir: Dâr al-‘Alamiyyah, 2015, no. hadis 2529, hal. 459.

Adapun orang yang murtad, jika bertobat, maka tobatnya diterima dan dia harus menggantikan ibadah-ibadah yang dia tinggalkan selama ini, seperti salat dan puasa. Imam Abû Hanîfah dan Imam Mâlik mengatakan jika dia tobat, maka dia harus haji kembali seakan-akan dia baru masuk Islam. Adapun Imam Syâfi'î berpendapat bahwa jika dia bertobat tidak ada kewajiban mengulangi hajinya kembali.²¹⁸

Di antara dalil yang menunjukkan diterimanya tobat orang yang murtad adalah firman Allah dalam surat Ali Imran/3: 86-89,

كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعَدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ
وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ * أُولَئِكَ جَزَاءُهُمْ أَنْ
عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ * خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ
عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا
فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

Bagaimana Allah akan menunjuki suatu kaum yang kafir sesudah mereka beriman, serta mereka telah mengakui bahwa Rasul itu (Muhammad) benar-benar rasul, dan keterangan-keteranganpun telah datang kepada mereka? Allah tidak menunjuki orang-orang yang zalim. Mereka itu, balasannya ialah: bahwasanya laknat Allah ditimpakan kepada mereka, (demikian pula) laknat para malaikat dan manusia seluruhnya, mereka kekal di dalamnya, tidak diringankan siksa dari mereka, dan tidak (pula) mereka diberi tangguh, kecuali orang-orang yang tobat, sesudah (kafir) itu dan mengadakan perbaikan. Karena sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. (QS. Âli Imrân/3: 86-89)

Namun ada pula penafsiran ayat-ayat yang menunjukan bahwa orang yang murtad itu tidak diterima tobatnya, sebagaimana di dalam firman Allah dalam surat Âli Imrân/3: 90-91:

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعَدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ أَزْدَادُوا كُفْرًا لَنْ نَقْبَلَ تَوْبَتَهُمْ
وَأُولَئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ * إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارًا فَلَنْ يُقْبَلَ

²¹⁸ Utsmân bin Alî al-Zayli, *Tabyîn al-Haqâiq Syarh Kanzun Daqâiq*, Kairo: Dâr al-Matba'ah al-Kubrâ, 2010, jil. 3, hal. 284, no. 2529

مِنْ أَحَدِهِمْ مِثْلُ الْأَرْضِ ذَهَبًا وَلَوْ افْتَدَىٰ بِهِ أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ
وَمَا لَهُمْ مِّن نَّاصِرِينَ

Sesungguhnya orang-orang kafir sesudah beriman, kemudian bertambah kekafirannya, sekali-kali tidak akan diterima tobatnya; dan mereka itulah orang-orang yang sesat. Sesungguhnya orang-orang yang kafir dan mati sedang mereka tetap dalam kekafirannya, maka tidaklah akan diterima dari seseorang di antara mereka emas sepenuh bumi, walaupun dia menebus diri dengan emas (yang sebanyak) itu. Bagi mereka itulah siksa yang pedih dan sekali-kali mereka tidak memperoleh penolong

Begitu juga di dalam firman Allah surat al-Nisâ’/4: 137,

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ أَزْدَادُوا كُفْرًا لَّمْ
يَكُنِ اللَّهُ لِيُغْفِرْ لَهُمْ وَلَا لِيُهْدِيَهُمْ سَبِيلًا

Sesungguhnya orang-orang yang beriman kemudian kafir, kemudian beriman (pula), kemudian kafir lagi, kemudian bertambah kekafirannya, maka sekali-kali Allah tidak akan memberi ampunan kepada mereka, dan tidak (pula) menunjuki mereka kepada jalan yang lurus.

Bahwa yang dimaksud ayat di atas menurut Ibnu Katsîr adalah orang yang murtad, kemudian tidak mau bertobat, bahkan bertambah kekafirannya, maka Allah tidak akan menerima tobatnya sesudah mati. Allah SWT menyebutkan bahwa orang yang sudah beriman kemudian murtad, kemudian beriman lagi, kemudian murtad lagi dan terus menerus dalam kemurtadan, sampai mati, maka tidak ada tobat sesudah kematiannya, dan Allah tidak mengampuninya.

Kemudian beliau menukil perkataan Ibnu ‘Abbâs tentang bunyi ayat di atas:

ثم ازدادوا كفرا

maksudnya adalah: “masih di dalam kekafirannya sampai mati”.
Begitu juga pendapat Mujahid.²¹⁹

²¹⁹ Syaikh Ahmad Syakir, *Mukhtashar Tafsir Ibnu Katsir*, Jakarta: Darusunnah, 2014, jil. 1, hal. 753

Ibnu Taimiyyah di dalam *Majmû' al-Fatâwâ* menjelaskan bahwa orang-orang yang tidak diterima tobat mereka pada ayat di atas adalah kemungkinan karena mereka orang-orang munafik, atau karena mereka bertobat tapi masih melakukan perbuatan syirik, atau amalan mereka tidak diterima setelah mereka mati.²²⁰ Sedangkan mayoritas ulama seperti Hasan al-Bashri, Qatâdah dan Athâ', serta al-Suddy mengatakan bahwa tobat mereka tidak akan diterima, karena mereka bertobat dalam keadaan *sakaratul maut*. Ini sesuai dengan firman Allah dalam surat al-Nisâ'/4: 18,

وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّىٰ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ
قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْآنَ وَلَا الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ ...

Dan tidaklah tobat itu diterima Allah dari orang-orang yang mengerjakan kejahatan (yang) hingga apabila datang ajal kepada seseorang di antara mereka, (barulah) ia mengatakan: "Sesungguhnya saya bertaubat sekarang." Dan tidak (pula diterima tobat) orang-orang yang mati sedang mereka di dalam kekafiran. Bagi orang-orang itu telah Kami sediakan siksa yang pedih ...

b. Hukum di Dunia

Untuk hukum di dunia para ulama berbeda pendapat di dalam menentukan status hukum orang murtad yang sudah bertobat;

1) Pendapat Pertama:

Jika seorang yang beriman kemudian kemudian murtad, dan kembali ke Islam kemudian murtad kembali dan hal itu terulang berkali-kali, maka tobatnya tidak diterima oleh pemerintahan Islam, dan dia terkena hukuman mati.

2) Pendapat Kedua:

Jika seorang yang beriman kemudian murtad dan hal itu terulang-ulang terus, maka tobatnya tetap diterima oleh pemerintahan Islam dan dia dianggap muslim lagi dan boleh hidup bersama-sama orang-orang Islam yang lain, serta berlaku hukum-hukum Islam terhadapnya. Ini adalah pendapat mayoritas ulama, yaitu pendapat *Hanâfiyyah*, masyhur dari *Mâlikiyyah*, *Syâfi'iyah* dan salah satu pendapat Imam Ahmad.²²¹

Dalam masalah ini, Ibnu Taimiyyah membagi *riddah* menjadi dua, yaitu *Riddah Mujâradah* (murtad ringan), kalau dia bertobat, maka

²²⁰ Ibnu Taimiyyah, *Majmû' fatâwâ ...*, vol. 16, hal. 28-29

²²¹ Muhammad bin Alî bin Hajar al-Hatsami, *Tuhfah al-Minhâj fî syarhi al-Minhâj*, Kairo: Maktabah Tijariyyah, 2010, vol. 9, hal 96

hukuman mati menjadi gugur darinya. Yang kedua adalah *riddah Mughollazhah* (murtad berat), dia tetap dihukum mati walaupun sudah bertobat (*Shârim al-Maslûl: 3/696*). Adapun diterimanya tobatnya oleh Allah secara batin, dan diampuninya orang yang bertobat secara lahir dan batin, maka para ulama tidak berselisih pendapat dalam masalah-masalah tersebut.²²²

3. Pemikiran-Pemikiran Pro dan Kontra Hukuman Mati

Perdebatan seputar kontroversi tentang pidana mati biasanya terlihat pada dua kelompok argumen yakni pro dan kontra yang bersifat dikotomis dan seolah sulit dipertemukan. Dalam perspektif sejarah, eksistensi pidana mati sebagai sanksi hukum sesungguhnya sudah lama dikenal dalam tata kehidupan manusia. Baik pada zaman Yunani kuno, Romawi, Jerman maupun Kanonik. Pada saat itu terutama di zaman Imperium Romawi, pelaksanaan pidana mati dilakukan dengan cara-cara yang menurut ukuran kemanusiaan sekarang sungguh terkesan sangat kejam. Misalnya terpidana diikat pada suatu tiang lalu dibakar hidup-hidup, atau dimasukkan ke dalam kandang singa/macan yang kelaparan, atau diikat dan kemudian ditarik oleh empat kuda yang berlari dengan kekuatan penuh ke arah yang berlainan hingga tubuh terpidana tercerai berai, atau ditenggelamkan ke dasar laut dan lain sebagainya. Namun pada sekitar akhir abad 17 dan permulaan abad 18, ancaman dan pelaksanaan sanksi pidana mati terlihat mulai banyak dihindari oleh sejumlah negara karena adanya kritik tajam dari para ahli hukum pidana yang menentanginya.²²³

Voltaire misalnya, berpandangan bahwa hendaknya penjatuhan pidana mati dibatasi. Karena ia memiliki pengalaman menarik dalam penanganan kasus terpidana mati bernama Callas di mana setelah dieksekusi, muncul keraguan publik bahwa pelaku kejahatan yang patut dihukum mati sesungguhnya bukan Callas. Setelah terjadi pemeriksaan ulang terhadap perkara, ternyata Callas memang tidak terbukti bersalah sebab pelaku kejahatan yang sebenarnya telah diketemukan dan mengakui perbuatannya. Namun hal tersebut tidak ada gunanya, karena Callas sudah terlanjur mati.

Secara filosofis, Cesare Becaria bahkan mempersoalkan apakah negara sungguh-sungguh memiliki hak untuk menjatuhkan pidana mati pada warga. Alasan utama penjatuhan pidana adalah untuk menjamin kelangsungan hidup masyarakat dan untuk mencegah orang melakukan kejahatan. Kenyataannya, pidana mati tidak mampu mencegah kejahatan tetapi justru lebih mencerminkan sebuah kebrutalan. Dalam

²²² Ibnu Taimiyah, *Shârim al-Maslûl*, Yogyakarta: al-Qawwam, 2015, jil. 1, hal. 696

²²³ Andi Hamzah, *Sistem Pidana dan Pemidanaan Indonesia*, Jakarta: Pradnya Paramita, 1993, hal. 11

pandangannya, seseorang tidak dapat mengorbankan kehidupannya sendiri, sehingga oleh karena itu tidak ada pula seorang pun yang dapat memberikan suatu kehidupan (hak hidup) ataupun kematian (hak mati) kepada sesamanya. Karena hidup adalah hak paling dasar yang dimiliki setiap manusia secara kodrati sebagai anugerah/pemberian Tuhan Yang Maha Esa.

Dalam perkembangan, kalangan kontra pidana mati yang populer disebut kaum abolisionis ini, umumnya mendasarkan alasan-alasan penolakannya pada dalil-dalil sebagai berikut:

- a. Pidana mati hakikatnya merupakan pelanggaran HAM paling esensial karena hidup adalah hak milik setiap manusia yang merupakan anugerah/pemberian Tuhan paling dasar.
- b. Pidana mati telah menghilangkan sama sekali kesempatan yang seharusnya dimiliki setiap orang untuk memperbaiki diri dari suatu kesalahan atau kejahatan yang pernah/terlanjur diperbuat.
- c. Berbagai metode tentang cara eksekusi pidana mati yang telah dikembangkan selama ini (seperti disuntik, disetrum listrik, ditembak, dipenggal kepala dan lain-lain), masih tetap/mencerminkan sifat tidak manusiawi sekaligus sebagai suatu bentuk pelanggaran HAM.
- d. Bila terjadi kesalahan dalam penjatuhan dan pelaksanaan pidana mati maka akan menimbulkan kesulitan luar biasa untuk merubah/memperbaikinya.
- e. Dalam realitas, penjatuhan dan pelaksanaan pidana mati ternyata tidak menjamin/kurang signifikan sebagai alat pengendali kejahatan, sekalipun terhadap kejahatan-kejahatan serius yang diancam dengan pidana mati itu sendiri.²²⁴

Sementara itu bagi kelompok yang pro dan tetap ingin mempertahankan eksistensi pidana mati yang biasa disebut kaum retensionis, mereka berargumentasi bahwa, “Tuhan sebenarnya telah mendelegasikan kepada manusia melalui firman-firman-Nya dengan memerintahkan agar pidana mati dijatuhkan dan dilaksanakan dalam kasus-kasus tertentu untuk menjaga keseimbangan dan ketertiban kehidupan bersama.”²²⁵ Delegasi Tuhan ini misalnya tercermin pada kitab suci Al-Qur’an surat al-Baqarah/2: 178,

²²⁴ Soetandyo Wignjosoebroto, “Penerapan Pidana Mati: Sebuah Kontroversi dari Perspektif Hak-Hak Asasi Manusia,” makalah dalam *Simposium Nasional bertema Perspektif terhadap Pidana Mati di Indonesia*, diselenggarakan oleh Pusat Kajian Sistem Peradilan Pidana Fakultas Hukum Universitas Tujuh Belas Agustus (UNTAG), Semarang: 14 Agustus 2003

²²⁵ Ruslan Shaleh, *Masalah Pidana Mati*, Jakarta: Aksara Baru, 1978, hal. 32

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ ۗ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ
 بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ ۗ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ
 وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ۗ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ ۗ فَمَنِ اعْتَدَىٰ بَعْدَ
 ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ

Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu qishâsh berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh; orang merdeka dengan orang merdeka, hamba dengan hamba, dan wanita dengan wanita. Maka barangsiapa yang mendapat suatu pemaafan dari saudaranya, hendaklah (yang memaafkan) mengikuti dengan cara yang baik, dan hendaklah (yang diberi maaf) membayar (diat) kepada yang memberi maaf dengan cara yang baik (pula). Yang demikian itu adalah suatu keringanan dari Tuhan kamu dan suatu rahmat. Barangsiapa yang melampaui batas sesudah itu, maka baginya siksa yang sangat pedih

Menurut Jamâ'ah Ahli Tafsîr, berkenaan ayat tersebut memaknai “Wahai orang-orang yang beriman kepada Allah dan Rasul-Nya, serta mengerjakan amal sesuai dengan syariat-Nya, Allah telah mewajibkan atas kalian untuk memberlakukan hukum *qishâsh* terhadap pembunuhan dengan sengaja membunuh, dengan syarat adanya kesetaraan dan persamaan status; yaitu orang merdeka dibunuh dengan orang merdeka, hamba sahaya dibunuh dengan hamba sahaya, dan wanita dibunuh dengan wanita. Maka barangsiapa mendapatkan toleransi dari wali yang terbunuh dengan pemberian pengampunan dari hukum *qishâs*, dan mau menerima dengan cukup mengambil diatnya (nominal uang tertentu yang dibayarkan oleh pelaku pembunuhan sebagai pengganti atas pengampunan bagi dirinya) maka hendaknya kedua belah pihak tetap berkomitmen untuk berlaku baik, maka wali korban meminta diat tanpa kekerasan, dan sang pembunuh membayarkan diatnya kepada wali korban dengan baik, tanpa penundaan dan pengurangan. Pemberian maaf beserta pengambilan diat itu merupakan bentuk keringanan dari Tuhan kalian dan rahmat terhadap kalian, dimana didalamnya ada unsur kemudahan dan kemanfaatan yang dicapai. Maka barangsiapa yang membunuh si pelaku pembunuhan setelah dimaafkan dan mengambil diatnya, maka

baginya siksaan yang pedih dengan dibunuh sebagian hukum *qishâsh* di dunia atau dengan api neraka di akhirat kelak.”²²⁶

Tafsir lainnya dari Indonesia mengatakan, “Wahai orang-orang yang beriman! diwajibkan atas kamu melaksanakan *qishâsh*, hukuman yang semisal dengan kejahatan yang dilakukan atas diri manusia berkenaan dengan orang yang dibunuh apabila keluarga korban tidak memaafkan pembunuh. Ketentuannya adalah orang merdeka dengan orang merdeka, hamba sahaya dengan hamba sahaya, perempuan dengan perempuan. Tetapi barang siapa memperoleh maaf dari saudaranya, yakni keluarga korban, hendaklah dia mengikutinya dengan baik, yaitu meminta ganti dengan diat (tebusan) secara baik tanpa niat memberatkan, dan pembunuh hendaknya membayar diat kepadanya dengan baik pula dan segera, tidak menunda-nunda dan tidak mengurangi dari jumlah yang sudah disepakati, kecuali jika keluarga pihak terbunuh memaafkan pembunuh dan juga tidak menuntut diat.

Ketentuan hukum yang demikian itu, yaitu kebolehan memaafkan pembunuh dan diganti dengan diat atau tebusan, adalah keringanan dan rahmat dari Tuhanmu supaya tidak ada pembunuhan yang beruntun dan permusuhan dapat dihentikan dengan adanya pemaafan. Barangsiapa melampaui batas setelah itu dengan berpura-pura memaafkan pembunuh dan menuntut diat, tetapi setelah diat dipenuhi masih tetap melakukan pembunuhan terhadap pembunuh, maka ia telah berbuat zalim dan akan mendapat azab yang sangat pedih kelak di akhirat.” Ayat ini mengisyaratkan bahwa pemaafan itu tidak boleh dipaksakan, sekalipun memaafkan lebih bagus daripada menghukum balik dengan hukuman yang setimpal. dan Allah menegaskan pada ayat ini bahwa di dalam *qishâsh* itu ada jaminan keberlangsungan kehidupan bagimu, wahai manusia. Sebab, jika seseorang menyadari kalau dia akan dibunuh apabila melakukan pembunuhan, maka dia akan memperhitungkan dengan sangat saksama ketika mau melakukan pembunuhan. Isyarat ayat ini ditujukan kepadamu, wahai orang-orang yang berakal yang mampu memahami hikmah adanya hukuman kisas dan memiliki pikiran yang bersih, agar kamu bertakwa, takut kepada Allah apabila melanggar ketentuan hukum yang sudah ditetapkan oleh Allah.²²⁷ Sebagaimana yang tercantum di dalam Al-Qur’an surat al-Isrâ’/17: 31,

²²⁶ Jama’ah ahlu Tafsir, *Tafsîr al-Mukhtashâr*, Riyadh: Markaz Tafsir Riyadh, t.tt, hal. 659

²²⁷ Abû Yahyâ Marwân bin Mûsâ, *Hidâyat al-Insân bi tafsîri al-Qur’ân*, Bandung: Mizan, 2010, jil. 2, hal. 372,

وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ ۗ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ ۚ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا

Dan janganlah kamu membunuh anak-anakmu karena takut kemiskinan. Kamilah yang akan memberi rezeki kepada mereka dan juga kepadamu. Sesungguhnya membunuh mereka adalah suatu dosa yang besar.

Adanya doktrin delegasi tentang ayat ini sesungguhnya mengandung makna bahwa penjatuhan dan pelaksanaan pidana mati bukanlah merupakan pelanggaran terhadap pemilik hak hidup hakiki yaitu Tuhan. Terjadinya kekeliruan (salah orang) dalam penjatuhan dan pelaksanaan mati, kemungkinannya adalah sangat kecil mengingat syarat untuk penerapan pidana ini tentu harus dengan pertimbangan yang sangat matang dan hati-hati. Karena pidana mati merupakan sanksi hukum paling berat sehingga penggunaannya tidak boleh sembarangan. Menurut M. Abdul Khaliq ada beberapa aspek dalam menerapkan hukum bunuh, untuk manusia di antaranya ialah:

- a. Diperlukan suatu persepsi yang berimbang untuk memahami adanya aspek berupa kurang/tidak manusiawinya sanksi pidana mati, yakni dengan cara membandingkan pula, betapa tidak manusiawinya perbuatan terpidana terhadap korbannya pada saat ia melakukan kejahatan. Walaupun hal ini terkesan retributif (pidana sebagai pembalasan)
- b. Naik turunnya angka kejahatan atau terkendalinya kejahatan sebagai fenomena sosial adalah berkait dengan multi faktor. Sedangkan hukum pidana (melalui pidana mati) hanyalah merupakan salah satu faktor saja. Dengan kata lain, penanggulangan kejahatan tidak dapat dibebankan semata hanya kepada/melalui fungsionalisasi hukum pidana saja. Di sinilah relevansi perspektif politik kriminal yang mengajarkan bahwa mengingat keterbatasan-keterbatasan yang ada pada hukum pidana.
- c. Upaya penanggulangan kejahatan mestinya dilakukan dengan menerapkan pendekatan integral antara sarana penal (yakni dengan membuat, menerapkan dan melaksanakan aturan hukum pidana secara konsisten) serta sarana non penal (yaitu dengan mengefektifkan penggunaan kebijakan-kebijakan di luar hukum pidana, seperti ekonomi, sosial, politik, budaya dan agama)²²⁸

²²⁸ M. Abdul Khaliq, *Penjatuhan Pidana Mati dalam Rangka Penegakan Hukum dan Eksistensinya dalam Pembaharuan KUHP Nasional*, Yogyakarta: Fakultas Hukum UII, 1991, hal. 426

Dalam perspektif teori, masalah keabsahan sebuah sanksi pidana (termasuk pidana mati) yang sering menimbulkan perdebatan tersebut, sesungguhnya juga disadari oleh para ahli hukum pidana sendiri. Leo Polak misalnya, dengan sinis pernah menyatakan:

“Hukum Pidana adalah bagian dari hukum yang paling celaka. Sebab sampai sekarang ini ia tidak pernah tahu mengapa ia disebut hukum. Kedengarannya memang keras, tetapi kita harus mengatakan hal itu dan menunjukkan bahwa ia tidak mengenal baik dasar maupun batasannya, baik tujuan maupun ukurannya. Berbagai problema atau mungkin satu-satunya problema dasar dari hukum pidana ialah apa sesungguhnya makna, tujuan serta ukuran dari penderitaan yang ditimbulkan oleh suatu sanksi pidana yang benar-benar patut diterima oleh pelaku kejahatan? Hal ini tetap menjadi problema yang tidak terpecahkan”.²²⁹

Problema keberadaan sebuah sanksi pidana seringkali juga dipersoalkan orang dengan mengkaitkan efektivitas kemampuannya dalam menanggulangi dan mencegah kejahatan (terutama yang bersifat *general prevention*). Atas dasar ini seringkali orang kemudian mudah berpandangan bahwa jika tujuan keberadaan dan penerapan pidana mati antara lain misalnya adalah untuk mencegah terulangnya kembali kejadian kasus-kasus pembunuhan sadis dan berencana atau kejahatan serius lainnya pada masa mendatang (pasca penerapan pidana mati), maka apabila dalam fakta, kasus-kasus tersebut ternyata masih sering terjadi, berarti pidana mati tidak efektif dan perlu digugat justifikasi keberadaannya.

Taat tidaknya seseorang atau masyarakat terhadap hukum sesungguhnya dipengaruhi oleh berbagai macam faktor yang sangat beragam. Tidak semata-mata karena kekuatan pengaruh sebuah sanksi hukum. Sekalipun itu oleh sanksi hukum yang paling keras yakni pidana mati. Terlebih lagi jika dalam praktek, eksekusi pidana mati di Indonesia berdasarkan UU No. 2 Tahun 1964 adalah tetap bersifat tertutup atau tidak dapat diakses/ditonton oleh publik.²³⁰

Masalah efektifitas pidana dan ppidanaan tersebut, Karl O. Christiansen pernah menyatakan bahwa hal itu hakikatnya merupakan *Terra in Cognita*, yaitu sebuah persoalan yang memang tidak dapat diketahui atau diukur secara pasti.²³¹ Oleh karena itu pula Donald R. Taft dan Ralph W. England bahkan menegaskan bahwa harus disadari,

²²⁹ Soedarto, *Hukum dan Hukum Pidana*, Bandung: Gunung Agung, 2006, hal. 23

²³⁰ Donald R. Taft & Ralph W. England *Cryminologi*, New York: The Macmilan, 1964 hal. 210.

²³¹ Karl O. Christiansen dan Barda Nawawi Arief, *Bunga Rampai Kebijakan Hukum Pidana*, Bandung: Citra Aditya Bhakti, 2002, hal. 229

soal efektifitas hukum pidana memang tidak dapat diukur secara akurat. Hal ini karena hukum hanya merupakan salah satu sarana kontrol sosial. Kebiasaan, keyakinan agama, dukungan dan pencelaan kelompok penekan dari kelompok-kelompok interest serta pengaruh dari pendapat umum masyarakat, seringkali justru merupakan sarana-sarana yang lebih efisien dalam mengatur tingkah laku manusia dari pada sanksi hukum.

Terlepas dari adanya perdebatan pro dan kontra mengenai pidana mati yang seolah tidak pernah berhenti tersebut, ada satu hal pasti yang perlu digaris bawahi ialah bahwa dalam sistem hukum pidana Indonesia yang berlaku sekarang ini pidana mati masih merupakan jenis sanksi hukum yang sah berlaku baik secara *de yure* maupun *de facto*.

Secara *de yure* atau secara hukum, pidana mati kenyataannya belum dicabut dari berbagai ketentuan perundang-undangan pidana baik yang terdapat dalam KUHP maupun di luar KUHP. Sebagai stelsel pidana, keberadaan pidana mati masih dilegitimasi oleh pasal 10 huruf A, KUHP. Oleh karena itu pidana mati pun tetap sah sebagai sanksi yang diancamkan pada berbagai kejahatan serius seperti makar dengan maksud membunuh presiden atau wakil presiden, mengajak negara asing menyerang Indonesia, membunuh kepala negara sahabat, pembunuhan berencana, pencurian dengan kekerasan yang mengakibatkan matinya korban, dan sebagainya. Di luar KUHP, berbagai perundang-undangan juga memperlihatkan kecenderungan dipertahankannya pidana mati. Meskipun pidana mati memang terlihat tetap dipertahankan dalam berbagai undang-undang di atas, namun politik pengancaman dan penjatuhannya sesungguhnya sangat selektif. Kebijakan ini setidaknya terlihat pada hal-hal sebagai berikut:²³²

- a. Pidana mati tidak pernah diancamkan terhadap suatu kejahatan secara sendiri. Akan tetapi selalu dialternatifkan dengan pidana penjara seumur hidup atau pidana penjara limitatif paling lama 20 (dua puluh) tahun. Oleh karena itu dalam perundang-undangan, bila suatu kejahatan dikenai ancaman pidana mati maka bunyi ancamannya adalah: "... diancam dengan pidana mati atau pidana penjara seumur hidup atau pidana sementara maksimum 20 tahun penjara ..."
- b. Penjatuhan pidana mati dalam KUHP prinsipnya selalu bersifat tunggal. Artinya tidak boleh berbarengan dengan penjatuhan pidana pokok lainnya seperti penjara, denda, kurungan atau tutupan. Sedangkan dalam perundang-undangan di luar KUHP, sepanjang

²³² Kholiq, "Kontroversi Hukuman Mati dan Kebijakan Regulasinya dalam RUU KUHP (Studi Komparatif Menurut Hukum Islam)," dalam *Jurnal Hukum*, Vol. 14, No. 2 Tahun 2007, hal. 193

telah diatur sebagai *lex specialis*, memang dimungkinkan penjatuhan pidana mati secara ganda dengan pidana lainnya. Misalnya seperti ketentuan dalam UU No. 31 Tahun 1999 tentang Korupsi, UU No. 5 Tahun 1997 dan No. 22 Tahun 1997 tentang Psikotropika dan Narkotika.

- c. Pidana mati selalu hanya diancamkan dan dijatuhkan untuk kejahatan berkategori berat/sangat serius, baik dilihat dari segi modus maupun dampak yang ditimbulkannya.

Adapun secara *de facto*, tidak dapat dipungkiri pula bahwa pidana mati pun masih terus terlihat ditegakkan melalui vonis pengadilan serta eksekusinya dalam berbagai kasus. Misalnya dalam kasus-kasus narkoba, pembunuhan sadis-mutilatif, terorisme dengan korban yang massif-sporadis dan lain-lain. Berdasarkan semua kenyataan di atas, maka betapapun kontroversialnya keberadaan pidana mati di Indonesia, secara yuridis formal ia tetap harus dipandang sebagai suatu sanksi hukum yang *justified* sekaligus *legitimate*. Paling tidak untuk saat sekarang ini. Berdasarkan kebijakan regulasi pidana mati dalam RUU KUHP, Meski dilihat dari segi apapun (baik *de jure* maupun *de facto*) pidana mati tetap sah berlaku, namun adanya berbagai pandangan kontroversial yang selalu menyertainya tersebut, tentu tidak dapat diabaikan begitu saja. Oleh karena itu, seiring dengan sedang berprosesnya upaya penal reform (pembaharuan hukum pidana) di Indonesia dewasa ini, kiranya menarik untuk dicermati bagaimana politik atau kebijakan RUU KUHP sebagai salah satu bentuk rancangan penal reform tersebut mengakomodir kontroversialitas pidana mati tadi dalam konsep hukumnya. Kedudukan pidana mati dalam stelsel pidana RUU KUHP Dalam pasal 66 RUU disebutkan:

“Pidana mati merupakan pidana pokok yang bersifat khusus dan selalu diancamkan secara alternatif”. Selanjutnya penjelasan pasal ini menyatakan: “Pidana mati dicantumkan dalam pasal tersendiri untuk menunjukkan bahwa jenis pidana ini benar-benar bersifat khusus. Jika dibandingkan dengan jenis pidana yang lain, pidana mati merupakan jenis pidana yang paling berat. Oleh karena itu, harus selalu diancamkan secara alternatif dengan jenis pidana lainnya yakni pidana penjara seumur hidup atau pidana penjara paling lama 20 (dua puluh) tahun”.

Tujuan penjatuhan pidana mati dalam pasal 87 dinyatakan: “Pidana mati secara alternatif dijatuhkan sebagai upaya terakhir untuk mengayomi masyarakat”. Selanjutnya penjelasan pasal ini menegaskan: “Dalam ketentuan pasal ini kembali ditekankan sifat kekhususan pidana

mati yaitu hanya dapat dijatuhkan sebagai upaya terakhir untuk mengayomi masyarakat”.²³³

Ketentuan mengenai tatacara pelaksanaan (eksekusi) pidana mati dan modifikasinya. Pasal 100 yang terdiri atas 4 (empat) ayat menentukan hal-hal sebagai berikut.²³⁴

- a. Pidana mati dapat dilaksanakan setelah permohonan grasi bagi terpidana ditolak Presiden.
- b. Pelaksanaan pidana mati sebagaimana dimaksud pada ayat (1) tidak dilaksanakan di muka umum.
- c. Pidana mati dilaksanakan dengan menembak terpidana sampai mati oleh regu tembak.
- d. Pelaksanaan pidana mati terhadap wanita hamil, wanita yang sedang menyusui bayinya, atau orang yang sakit jiwa ditunda sampai wanita tersebut melahirkan, wanita tersebut tidak lagi menyusui bayinya atau orang yang sakit jiwa tersebut sembuh.

Penjelasan keseluruhan diatas tertulis dalam isi pasal 100 yang terdiri 4 ayat menyebutkan bahwa dalam Kitab Undang-undang Pidana ini, pidana mati bukan sebagai salah satu jenis pidana pokok yang bersifat umum, tetapi lebih merupakan pidana yang bersifat khusus. Kekhususan tersebut ditunjukkan bahwa pidana mati diancamkan dan dijatuhkan secara sangat selektif. Dalam hubungan ini, hakim pertamanya selalu mempertimbangkan secara mendalam apakah dalam kasus yang dihadapi dapat diterapkan pidana alternatif “penjara seumur hidup” ataupun “penjara 20 (dua puluh) tahun”. Dalam hal masih terdapat keraguan mengenai kemungkinan penggunaan salah satu pidana alternatif tersebut untuk kasus yang bersangkutan, maka dalam ketentuan pasal ini dibuka kemungkinan bagi hakim untuk menjatuhkan “pidana mati bersyarat”.²³⁵

Hal ini dimaksudkan agar aparat terutama hakim yang menegakkan hukum pidana tidak terjebak untuk mudah menjatuhkan jenis sanksi ini tanpa pertimbangan matang terhadap keadilan hukum berbagai pihak yang terkait (termasuk terpidana) yang harus diwujudkan melalui putusannya. Sebab sebagai pidana terberat, hukuman mati ibaratnya adalah senjata pamungkas/andalan yang penggunaannya tentu harus bersifat hati-hati/selektif dan benar-benar diyakini tidak ada pilihan lain saat itu untuk mengatasi kejahatannya kecuali dengan penjatuhan pidana mati tersebut. Dalam perspektif teori,

²³³ Andi Hamzah, *Asas-Asas Hukum Pidana*, Jakarta: Rineka Cipta, 2010 hal 114.

²³⁴ Rasyid Khairuni, *Suatu Tinjauan Masalah Pidana Mati*, Jakarta: Baladika, 2007, hal. 14

²³⁵ Kholiq, *Kontroversi Hukuman Mati dan Kebijakan Regulasinya dalam RUU KUHP (Studi Komparatif Menurut Hukum Islam) ...*, hal. 196

politik pengancaman dan penjatuhan pidana mati yang demikian adalah selaras dengan asas fungsionalisasi hukum pidana sebagai ultimum remedium (sarana terakhir dalam upaya penanggulangan problem sosial berupa kejahatan). Bahkan menurut Van Bemmelen, urgensi asas ini tidak hanya penting diperhatikan pada saat melakukan kriminalisasi dan penalisasi, akan tetapi juga pada saat menerapkan undang-undang hukum pidana dalam praktik penegakan hukum.²³⁶

Dipertahankannya sanksi pidana mati dalam RUU KUHP, sekilas memang mengandung kesan bahwa konstruksi hukum pidana Indonesia mendatang cenderung dibangun atau bertolak dari ide dasar mengenai pentingnya perlindungan masyarakat semata. Hal tersebut bisa dimengerti mengingat jenis sanksi ini tentu sulit untuk dipandang sebagai konsep hukum yang berpihak pada kepentingan terpidana pelaku kejahatan. Sebab melalui pidana mati, ia justru dijustifikasi sekaligus dilegitimasi oleh hukum untuk dimatikan kehidupannya sehingga tidak berkesempatan untuk memperbaiki diri dari kesalahan/kejahatan yang terlanjur dilakukannya.

Kesan di atas juga semakin terlihat jika dikaitkan dengan ketentuan pasal 99 RKUHP dan penjelasannya yang menyatakan bahwa pidana mati secara alternatif dijatuhkan sebagai upaya terakhir untuk mengayomi masyarakat. Penegasan demikian memang bisa melahirkan persepsi bahwa eksistensi pidana ini tidaklah dimaksudkan untuk mendukung pencapaian tujuan-tujuan pembedaan lain di luar tujuan melindungi masyarakat. Padahal dalam kebijakan hukum pidana mendatang telah digariskan bahwa selain untuk melindungi dan mengayomi masyarakat, penjatuhan pidana juga didasarkan dan diorientasikan pada upaya-upaya untuk mewujudkan berbagai tujuan lain seperti membimbing dan membina terpidana agar kembali menjadi orang baik dan berguna di masyarakat, menyelesaikan konflik dan memulihkan keseimbangan sosial yang terganggu akibat terjadinya tindak pidana dan membebaskan rasa bersalah pada diri terpidana.

²³⁶ Van Bammelan, *Hukum Pidana Bagian Umum*, Jakarta: Bina Cipta, 1994, hal. 306

BAB IV RELEVANSI HUKUMAN MATI BAGI PELAKU MURTAD DALAM TAFSIR AL-MISBAH DAN HUKUM NASIONAL

A. Tafsir Hukuman Mati Bagi Pelaku Murtad Perspektif Quraish Shihab

1. Landasan Mengenai Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan

Dalam buku *Tafsîr al-Misbâh*, M. Quraish Shihab berpendapat pula berkenaan batalnya amalan seorang bagi pelaku murtad pada QS. al-Baqarah/2: 217,

... وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ
أَعْمَلُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

... Barangsiapa yang murtad di antara kalian dari agamanya, lalu dia mati dalam kekafiran, maka mereka itulah yang sia-sia amalnya di dunia dan akhirat. Dan mereka itulah penghuni neraka. Mereka kekal di dalamnya.

Secara semantik, M. Quraish Shihab mencoba menelusuri akar kata ayat itu. Menurut beliau, ayat ini menggunakan kata habitat untuk menunjuk kesia-siaan amal orang murtad. Shihab menegaskan bahwa kata tersebut pada mulanya untuk menjelaskan sesuatu yang konkret dan duniawi, misalnya untuk binatang yang ditimpa penyakit akibat menelan sejenis tumbuhan yang mengakibatkan perutnya kembung

yang berdampak pada kematiannya. Hal yang sama dikemukakan al-Qurtubi. Menurut dia, *al-habat* adalah penyakit yang menimpa binatang ternak karena terlalu banyak memakan sejenis rumput yang menyebabkan perutnya kembung (bengkak) dan tidak jarang mengantarkannya pada kematian (*al-habat huwa fasâd yalhaqu al-mawâshî fî buthûnihâ min katsrah ahlihâ al-kalâ' fatantafikh ajwâfuhâ warubbamâ tamût min dzâlik*).²³⁷

Dari luar, binatang yang mengidap penyakit itu tampak gemuk dan sehat, tetapi gemuk yang seakan mengagumkan itu hakikatnya adalah penyakit yang menyebabkan dagingnya membengkak atau penyakit tumor yang sangat berbahaya bagi kelangsungan hidupnya. Menurut Shihab, demikian juga amal orang-orang kafir (murtad). Selintas amal-amal mereka tampak baik, tetapi sebenarnya amal-amal itu habitat sehingga yang bersangkutan akan menjadi seperti binatang yang memakan sejenis tumbuhan yang mematikan tersebut. Lebih lanjut M. Quraish Shihab, melalui ayat ini, ber kata bahwa akibat dan dampak yang akan diterima orang murtad adalah kesia-siaan amal mereka dan kekekalan mereka di neraka.²³⁸

Dalam sekian banyak buku, baik yang ditulis oleh ulama Islam maupun selainnya, ditemukan penjelasan bahwa “seseorang yang telah memeluk Islam, kemudian kembali ke agama semula atau selainnya (murtad) maka ia harus dibunuh”. Hal ini tentu saja mengesankan adanya semacam paksaan beragama. Tapi, apakah ketetapan hukum demikian itu adanya atau paling tidak harus demikian itu penerapannya?

Banyak diskusi di kalangan ulama Islam berkaitan dengan sanksi hukum terhadap yang murtad, lebih-lebih dewasa ini, karena tidak ditemukan dalam Al-Qur'an sanksi hukuman mati terhadap murtad. Yang dinyatakannya hanyalah: *siapa yang murtad di antara kamu dari agamanya, (Islam) lalu dia mati dalam keadaan kafir, maka mereka itulah yang sia-sia amalan (kebaikan)nya di dunia dan di akhirat, dan mereka itulah penghuni neraka, mereka kekal di dalamnya.*” (QS. Al-Baqarah/2: 217). Tidak terdapat dalam kandungan ayat di atas redaksi bahkan isyarat tentang keharusan membunuh yang murtad, yang ada hanya ancaman batalnya amal kebajikannya (kalau dia mati dalam kemurtadan) serta ancaman kekal dalam siksa neraka.

Pada masa hidup Nabi Muhammad SAW tidak seorangpun walau telah dinilai melakukan kegiatan yang bertentangan dengan ajaran

²³⁷ Muhammad ibn Ahmad al-Qurthûbî, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'an*, jil. 2, Kairo: Dâr al-Hadîts, 2002, hal. 44

²³⁸ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an* ..., juz I, hal. 561-562

Islam yang pasti yang dijatuhi hukuman mati oleh Nabi SAW. Ulama besar/pakar hukum dan riwayat Ibnu al-Thallâ' Muhammad bin al-Faraj al-Qurthûbî (1014-1104 M) menyatakan bahwa dalam kitab-kitab yang masyhur tidak ditemukan satu riwayat pun yang menyatakan bahwa Nabi SAW pernah membunuh seorang murtad atau munafik. Demikian dikutip oleh Syaikh Alî Jum'ah Mufti Mesir dalam bukunya, *al-Musâwât al-Insâniyah fî al-Islâm*. Bahkan, ada yang sudah sedemikian jelas kedurhakaannya seperti Abdullah bin Ubay bin Salûl, tetapi Nabi SAW menolak saran untuk membunuhnya demi memelihara nama baik Nabi dan ajaran Islam. “Apakah yang dikatakan orang kalau aku membunuhnya? Mereka akan berkata bahwa Muhammad membunuh sahabat-sahabatnya.” Demikian ini lebih kurang sabda Nabi SAW.

Kemudian, jika kita membuka lebih jauh lembaran-lembaran Al-Qur'an, kita temukan sekian ayat yang berbicara tentang orang munafik yang kedurhakaannya dilukiskan sebagai “beriman kemudian kafir”, namun kendati demikian tidak disinggung dari dekat maupun jauh sanksi hukum mati atas mereka (baca QS. al-Munâfiqûn/63: 3 dan QS. al-Nisâ'/4: 138). Memang, kalau kita membuka lembaran kitab-kitab hadis dapat ditemukan beberapa riwayat yang dijadikan pegangan oleh sementara ulama tentang hukuman mati terhadap yang murtad. Yang paling populer serta sering kali dijadikan alasan adalah sabda beliau:

مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ

siapa yang menukar agamanya maka bunuhlah dia

Ulama sepakat bahwa kandungan hadis ini tidak mencakup siapa yang menukar agamanya dari selain Islam ke agama Islam, tidak juga yang menukar agamanya yang bukan islam ke agama lain selain Islam. Hadis ini pada hakikatnya berbicara tentang penganut agama islam yang menukar agamanya ke agama/kepercayaan lain. Nah, apakah makna tersebut memang demikian, adakah syarat yang harus lebih dahulu terpenuhi baru sanksi diatas dieksekusi? Di sini ditemukan sekian banyak pendapat. Ada yang memahami “yang menukar agamanya itu” adalah sosok yang berpihak kepada kelompok yang sedang memerangi Islam, dan karena itu yang tidak terlibat dalam peperangan maka mereka tidak dibunuh kendati mengubah agamanya (murtad).

Ada juga yang memahami hadis di atas dalam konteks menjatuhkan sanksi terhadap siapa yang bermaksud melakukan makar terhadap Islam, yakni orang-orang munafik yang tidak jarang mencari celah untuk tujuan jahatnya. (Bisa jadi dengan melibatkan diri dalam rombongan pasukan kaum muslim). Nah, sabda di atas ditujukan

kepada kaum muslim bila orang-orang munafik yang menyembunyikan kekufuran mereka itu telah melangkah sedemikian jauh sehingga terhadap mereka perlu segera diambil tindakan tegas sebelum terjadi sesuatu yang amat merugikan perjuangan Islam. Sekali lagi, hadis di atas tidak dipahami oleh sementara ulama sebagai sanksi terhadap setiap orang yang murtad. Syaikh Mahmûd Syaltut (1893-1963 M) mantan pemimpin tertinggi al-Azhâr Mesir menggarisbawahi tiga hal terkait sanksi hukuman mati terhadap murtad.

1. Banyak ulama yang menolak menjadikan hadis ahad (yang jumlah rawinya tidak mencapai jumlah yang meyakinkan kemustahilan mereka khilaf atau sepakat berbohong) sebagai dasar hukum hudud. Hadis diatas adalah hadis ahad.²³⁹
2. Kekufuran bukan alasan untuk pembunuhan, tetapi yang dapat menjadi alasan adalah memerangi kaum muslim, agresi terhadap mereka serta upaya serius memengaruhi kaum muslim agar menyimpang dari agama Islam.
3. Salah satu yang amat jelas dari kandungan ayat-ayat Al-Qur'an adalah larangan melakukan pemaksaan dalam urusan agama.

Apa yang dikemukakan diatas, khususnya menyangkut butir kedua sejalan dengan apa yang dikemukakan banyak ulama ketika mereka menjelaskan sebab sanksi hukuman mati itu. Mereka antara lain menyatakan bahwa kemurtadan berdampak terhadap nilai tertinggi ajaran Islam dan menggoyahkan sendi-sendi kehidupan masyarakat. Itu karena nilai tertinggi dari ajaran Islam adalah kesaksian bahwa: *Tiada Tuhan selain Allah dan Muhammad adalah Rasul-Nya*. Yang murtad melanggar nilai ini dan menyatakannya secara terang-terangan maka itu dapat mempengaruhi masyarakat sehingga berpotensi menimbulkan keraguan dalam benak kaum muslim, lebih-lebih terhadap yang belum mantap imannya.

Memang, seandainya kemurtadannya dia rahasiakan maka dampak negatifnya hanya menyentuh pribadi si murtad; dan jika demikian, ia tidak dijatuhi sanksi. Tetapi jika dikhawatirkan berdampak pada masyarakat, maka bukan hanya Islam, tapi semua negara/sistem hukum pasti mengambil langkah-langkah yang dapat menjamin kelangsungan falsafah dan nilai-nilai masyarakatnya. Nah, Islam pun demikian, walau harus diingat bahwa sebelum dijatuhi sanksi, yang murtad diberi kesempatan seluas-luasnya untuk bertobat dan meninjau kembali sikapnya itu. Bahwa Islam menetapkan adanya sanksi karena

²³⁹ Hadis ahad adalah hadis yang rawi-rawinya tidak mencapai jumlah yang dapat meyakinkan ketidakkeliruan mereka dan tidak juga kesepakatan mereka berbohong

salah satu *Maqâshid al-Syarî'ah* (Tujuan Kehadiran Agama) dalam pandangan Islam adalah memelihara agama itu sendiri. Disini, dengan kemurtadan, kelangsungan agama dapat terancam. Demikian lebih kurang uraian banyak ulama yang menetapkan sanksi hukuman mati terhadap yang murtad.

Di sini kita akan berhenti sejenak untuk meninjau pandangan yang tidak mendukung sanksi hukuman mati itu setelah sebelum ini kita telah ketahui pandangan Ibnu At-Thallâ' Al-Qurthûbî dan Maḥmûd Syaltut Syaikh al-Azhâr yang menjabat amanah itu tersebut sejak 1958-1963 M. Kita berhenti sejenak untuk bertanya: kalau memang Nabi SAW tidak menjatuhkan hukuman terhadap yang murtad, mengapa ada hukuman mati terhadap mereka sesudah masa beliau?

Dapat diduga keras bahwa kebijakan menetapkan hukuman mati terhadap yang murtad itu merupakan kebijakan yang disesuaikan dengan kondisi dan situasi masa ketika itu: demi memelihara agama. Nah, karena itu dikaitkan dengan situasi masanya maka agaknya tidak ada halangan untuk meninjau sanksi hukuman mati itu untuk masa kini, tanpa harus mengorbankan nilai-nilai agama atau menciptakan citra yang buruk. Bukankah Nabi SAW enggan membunuh Abdullâh bin Ubay agar tidak timbul citra buruk terhadap Islam dan Rasulnya? Baca dan pelajarilah dampak ketetapan sementara ulama menyangkut Salmân Rusydî yang oleh banyak ulama telah dinilai murtad karena menghina Rasul SAW. Pelajarilah dampaknya terhadap citra Islam. Karena itu, perlu ada cara lain yang lebih sesuai dengan perkembangan masa dalam menetapkan sikap terhadap yang murtad tanpa mangabaikan kewajiban memelihara kelangsungan nilai-nilai Islam dan kemurnian agama serta sendi-sendi masyarakat Islam sekaligus tanpa menimbulkan dampak negatif terhadap citra Islam. Demikian, *wallâhu a'lam*.²⁴⁰

Fakhr al-Dîn al-Râzî mengatakan bahwa jika keterhapusan amal akibat kemurtadan maka kekekalan di neraka adalah akibat mati dalam keadaan murtad.²⁴¹ Lepas dari itu, al-Qurthûbî mengatakan bahwa ayat ini sebenarnya ingin memberi ancaman agar umat Islam tetap berada dalam Islam (*fa al-âyat tahdîd li al-muslimîn li yuthabbithû 'alâ dîn al-islâm*).²⁴² Pendapat serupa dengan al-Qurtubi ini dikemukakan Thabâthabâ'î dalam *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur'ân*.²⁴³

²⁴⁰ M. Quraish Shihab, *Islam yang Disalahpahami Menepis Prasangka, Mengikis Kekeliruan*, Tangerang: Lentera Hati, 2019, hal. 105-112

²⁴¹ Fakhr al-Dîn al-Râzî, *Mafâtiḥ al-Ghaib* ..., jil. 3, juz 5, hal. 40

²⁴² Muhammad ibn Aḥmad al-Qurthûbî, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân* ..., jil. 2, hal. 44

²⁴³ Muhammad Husayn Thabâthabâ'î, *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur'ân* ..., jil. 2, hal. 170

Menurut tafsir Jamâl al-Dîn al-Qâsimi ayat ini menyasar orang Islam yang kembali kepada kekafiran (*yarji 'ûn 'an dînikum al-islâm ilâ al-kufr*).²⁴⁴ Muhammad Rashid Rida lebih lanjut menyatakan bahwa ayat ini hendak menegaskan bahwa begitu seseorang memilih menjadi kafir dengan meninggalkan agama Islam, maka seluruh amal ibadah yang dilakukan ketika menjadi muslim akan batal dan terhapus secara keseluruhan. Ia mengutip pendapat sebagian ahli fikih yang berkata bahwa amal kebaikan orang Islam yang memilih murtad hilang tidak tersisa, sehingga ketika yang bersangkutan kembali menjadi Muslim maka wajib baginya mengulang ibadah haji yang telah dilakukan sebelum murtad (*yajib 'alayh i'âdât nahwi al-hajj idhâ raja'a ilâ al-islâm*). Bukan hanya itu, bahkan ketika si murtad telah diceraikan dari istrinya lalu ingin kembali pada Islam dan rujuk pada istrinya maka wajib baginya untuk menjalani akad nikah baru.²⁴⁵ Sementara menurut Ibn Jarîr al-Thabârî ayat ini hendak menegaskan bahwa jika orang murtad meninggal dunia tanpa sempat bertobat dan kembali pada Islam maka batallah seluruh amal ibadah yang pernah dilakukannya ketika menjadi Muslim.²⁴⁶ Hal yang sama juga dikatakan Shihâb al-Dîn al-Alûsî bahwa orang yang mati dalam keadaan murtad maka amal ibadah yang dilakukan ketika Islam seperti tidak pernah ada (*syarat a'mâluhum al-hasanah allatî 'amilûha fî hâlah al-islâm fâsidah bi manzilah mâ lam takun*).²⁴⁷

Pada ayat lain pula disebutkan persoalan tentang murtad, ialah orang yang kembali kepada kekufuran setelah datang kepadanya petunjuk hal itu tertera pada QS. Muhammad/47: 25,

إِنَّ الَّذِينَ أُرْتَدُّوا عَلَىٰ أَدْبَارِهِمْ مِّنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ ۗ الشَّيْطَانُ سَوَّلَ
لَهُمْ وَأَمَلَىٰ لَهُمْ

Sesungguhnya orang-orang yang kembali ke belakang (kepada kekafiran) sesudah petunjuk itu jelas bagi mereka maka setan telah menjadikan mereka mudah (berbuat dosa) dan memanjangkan angan-angan mereka.

²⁴⁴ Jamâl al-Dîn al-Qâsimi, *Tafsîr al-Qâsimî aw Mahâsin al-Ta'wîl*, Kairo: Dâr al-Hadîts, 2003, jil. 2, hal. 149

²⁴⁵ Muhammad Rashid Rida, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999, juz 2, hal. 256

²⁴⁶ Ibn Jarîr al-Thabârî, *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl al-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999, jil. 2, hal. 367

²⁴⁷ Shihâb al-Dîn al-Alûsî, *Rûh al-Ma'ânî fî Tafsîr al-Qur'ân al-Azhîm wa al-Sab'i al-Matsânî ...*, jil. 1, hal. 695

Al-Qurthûbî, mengutip pendapat Ibn Juraij, menafsirkan murtad dalam ayat ini bukan sebagai orang yang keluar dari Islam. Ia menafsirkan murtad di situ dengan sekelompok orang-orang Ahlulkitab yang mengingkari kenabian Muhammad *shallallâhu 'alaihi wa sallam*. Padahal, mereka sudah mengetahui sifat dan kepribadian Muhammad *shallallâhu 'alaihi wa sallam*. Al-Qurthûbî juga mengutip pendapat Ibnu 'Abbâs, al-Dahhâk dan al-Suddi yang mengartikan murtad dalam ayat itu dengan orang-orang munafik yang tidak mau berperang padahal mereka tahu tentang kewajiban berperang itu dari Al-Qur'an.²⁴⁸ Pendapat Ibnu 'Abbâs itu juga dikutip Shihâb al-Dîn al-Alûsî dalam *Rûh al-Ma'ânî*, bahwa ayat di atas turun sebagai respon terhadap orang-orang yang telah menyatakan masuk Islam tetapi dalam hatinya masih mengingkari Islam. Al-Alûsî juga mengutip pendapat Qatadah yang berkata bahwa sasaran ayat itu adalah orang-orang Ahlulkitab yang mengetahui diutusnya Muhammad sebagai nabi melalui kitab suci mereka, yaitu Taurat dan Injil, tetapi mereka tetap mengingkari kenabian Muhammad *shallallâhu 'alaihi wa sallam*.²⁴⁹ Pendapat serupa dikemukakan Fakhr al-Dîn al-Râzî. Menurut al-Râzî, yang ditunjuk ayat ini adalah orang-orang Ahlulkitab yang mengingkari kenabian Muhammad sekalipun mereka telah lama tahu itu melalui kitab suci mereka.²⁵⁰ Pendapat semua mufasir ini tampaknya merujuk kepada Ibn Jarîr al-Thabârî yang mengutip pendapat Qatâdah.²⁵¹

Beragam kitab tafsir itu menunjukkan bahwa tidak ada ulama yang berkata bahwa yang dimaksud dengan murtad dalam ayat itu bukanlah orang yang keluar dari Islam, melainkan orang-orang munafik -yang mulutnya mengaku Islam tetapi hatinya mengingkari Islam- dan Ahlulkitab yang memilih mengingkari kenabian Muhammad sekalipun mereka mengetahui kebenaran berita itu melalui kitab suci mereka. Dari penjelasan itu bisa ditangkap satu pengertian, sekurangnya melalui tafsir ayat ini, bahwa murtad tidak hanya diperuntukkan untuk orang-orang yang keluar dari Islam, melainkan juga untuk sebagian Ahlulkitab yang mengingkari kenabian Muhammad *shallallâhu 'alaihi wa sallam*. dan orang-orang munafik yang tidak sungguh-sungguh dalam berislam. Lepas dari beragam penafsiran tersebut, Akram Rida dalam *al-Riddah wa al-Hurriyyah al-Dîniyyah* mengatakan bahwa tidak ada sanksi hukum dunia yang jelas dan tegas bagi orang murtad,

248 Muhammad ibn Ahmad al-Qurthûbî, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'an* ..., jil. 8, hal. 531

249 Shihâb al-Dîn al-Alûsî, *Rûh al-Ma'ânî fi Tafsîr al-Qur'an al-Azhîm wa al-Sab'i al-Matsâni* ..., jil. 13, hal. 311-312

250 Fakhr al-Dîn al-Râzî, *Mafâtîh al-Ghaib* ..., jil. 14, juz 28, hal. 67

251 Ibn Jarîr al-Thabârî, *Jâmi' al-Bayân fi Ta'wil al-Qur'an* ..., jil. 11, hal. 322

seperti jelas dan tegasnya sanksi hukum bagi pelaku pencurian, zina, dan *qadzif* (*Lâ tarid âyah fi al-Qur'ân fihâ bayân li 'uqûbah al-murtad fi al-dunyâ illâ al-talmîh bi anna lahum 'adzâban 'alîman fi al-dunyâ wa al-âkhirah. Falam yarid fihâ hadd manshûsh 'alaih fi al-Qur'ân kamâ nashsha al-Qur'ân 'ala hadd al-sarîqah wa al-zinâ wa al-qadzif*).²⁵² Dengan perkataan lain, Al-Qur'an tidak menyebutkan sanksi hukum duniawi bagi orang murtad. Al-Qur'an menjatuhkan hukum duniawi hanya pada beberapa jenis kriminal terutama yang berkaitan dengan tindakan merugikan orang lain, seperti pembunuhan, pencurian, zina, menuduh zina tanpa bukti (*qadzif*), dan tindakan makar/terorisme (*hirâbah*). Tidak adanya sanksi hukum duniawi bagi murtad itu sama dengan tidak adanya sanksi hukum duniawi bagi orang Islam yang meninggalkan salat, tidak berpuasa, tidak mengeluarkan zakat, meminum *khamr*, tidak menutup aurat, dan lain-lain. Alih-alih mengkriminalkan orang murtad, syirik yang dianggap sebagai dosa terbesar dan tidak terampuni itu tidak disebutkan sanksi hukum duniawinya dalam Al-Qur'an.

Sekiranya mengacu pada tiga ayat Al-Qur'an di atas *nâsikh*, kesimpulan itu tidak keliru. Menurut Al-Qur'an, tidak ada sanksi hukum dunia yang bisa dikenakan kepada orang murtad. Namun, bagi sebagian besar ulama, bersandar pada Al-Qur'an saja tidak cukup. Hadis dianggap sebagai hukum kedua yang berfungsi untuk menjelaskan, mengelaborasi, memerinci sejumlah ketentuan umum dalam Al-Qur'an atau menjelaskan sesuatu yang belum diatur dalam Al-Qur'an. Dalam kasus murtad, ada hadis yang sering menjadi rujukan. Hadis itu berbunyi, "*Man baddala dînah faqtulûh* (barang siapa meng ganti agamanya, maka bunuhlah)". Ikrimah mengisahkan bahwa 'Alî ibn Abî Thâlib pernah membakar sekelompok orang. Berita pembakaran itu akhirnya sampai kepada Ibnu 'Abbâs. Lalu Ibnu 'Abbâs berkata, "Seandainya aku, maka aku tidak akan membakar mereka karena Nabi Muhammad pernah bersabda, "Janganlah mengazab dengan azab Allah", (*Lâ tu'adzdzibû bi 'adzâbi Allâh*) dan saya lebih memilih untuk membunuh mereka, sebagaimana disabdakan Nabi Muhammad *shallallâhu 'alaihi wa sallam.*, "*Man baddala dînah faqtulûh* (barangsiapa mengganti agamanya, maka bunuhlah)".²⁵³ Dengan redaksi berbeda, diriwayatkan Imam Mâlik, dari Zaid ibn Aslam bahwa Rasulullah bersabda, "*Man ghayyar dînah fadhribû 'unûqah*" (barang siapa mengubah agamanya, maka pukullah lehernya

²⁵² Akram Rida, *al-Riddah wa al-Hurriyyah al-Dîniyyah*, t.tp, Dâr al-Wafâ', 2006, hal. 41

²⁵³ Abû Abdillâh al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî*, Kairo: Dâr Ibn al-Haitsam, 2004, no. 3017, hal. 354

(bunuhlah)”. Maksud hadis ini, menurut Imam Mâlik, bahwa barang siapa keluar dari Islam dan berpindah ke yang lain, misalnya menjadi kafir zindiq, maka hukuman yang pantas baginya adalah hukum bunuh. Menurut Imam Mâlik, hadis ini tidak berlaku bagi orang Yahudi yang pindah ke Kristen atau sebaliknya.²⁵⁴

Hadis yang memerintahkan pembunuhan orang murtad itu, menurut Jawdat Sa’îd, perlu dianalisis terutama dari sudut kredibilitas dan integritas perawinya. Pertama, hadis itu hanya diriwayatkan Abdullâh ibnu ‘Abbâs lalu ke Ikrimah baru kemudian menyebar ke yang lain. Akram Rida mengutip pernyataan sejumlah Sahabat atau ulama yang menceritakan kebohongan Ikrimah. Misalnya, Ibnu ‘Umar pernah berkata kepada Nâfi’, “Bertakwalah kepada Allah. Celakalah jika engkau mendustakan aku sebagaimana Ikrimah berdusta tentang Ibn ‘Abbâs”. Kedua, salah satu rantai perawi hadis itu adalah Muhammad ibn al-Fadhl al-Sadûsî. Perawi ini dianggap memiliki intelektualitas rendah serta mengalami kepikunan. Cacat pada dua perawi inilah yang menyebabkan kualitas hadis *man baddal dînah faqtulûh*, menurut drastis. Hadis itu tidak sampai derajat mutawatir, melainkan hadis ahad.²⁵⁵

Namun penting diketahui bahwa hukum bunuh bagi orang murtad itu tidak hanya bersandar pada hadis tersebut, melainkan juga pada hadis-hadis lain. Misalnya, dikisahkan bahwa Rasulullah pernah mengirim Abû Mûsâ ke Yaman. Selang beberapa waktu, Rasulullah mengirim Mu’âdz ibn Jabal ke tempat yang sama. Sampai di lokasi, Mu’âdz dipertemukan dengan seorang laki-laki. Mu’âdz bertanya, “Siapa laki-laki itu?”. Dijelaskan, pada mulanya laki-laki itu beragama Yahudi, lalu masuk Islam. Beberapa waktu kemudian ia kembali beragama Yahudi. Mu’âdz berkata, “Saya tidak akan turun dari pelana unta ini hingga ia dibunuh sebagaimana diperintahkan Allah dan Rasulullah”. Atas dasar itu maka dibunuhlah si laki-laki tersebut setelah sebelumnya diberi kesempatan bertobat selama dua puluh hari dan ada yang menyebut dua bulan.²⁵⁶ Berdasarkan itu, Akram Rida berkesimpulan bahwa hukum bunuh bagi orang murtad tidak hanya dinaskan (*manshûsh*) dalam hadis, melainkan juga diterapkan para

²⁵⁴ Mâlik ibn Anas, *al-Muwaththa’*, Beirut: Dâr al-Jill, 1993, hal. 644-655, *bâb alqadâ’ fî man irtadda ‘an al-Islâm*

²⁵⁵ Jawdat Sa’îd, *Lâ Ikrâh fî al-Dîn: Dirâsah wa Abhâth fî al-Fikr al-Islâmî*, Damaskus: al-‘Ilm wa al-Salâm li al-Dirâsah wa al-Nashr, 1997, hal. 37-38; Abd Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis Al-Qur’an*, Depok: Katakita, 2009, hal. 234-235

²⁵⁶ Muhammad ibn Ahmad al-Qurthûbî, *al-Jâmi` li Ahkâm al-Qur’ân ...*, jil. 2, hal. 45; Akram Rida, *al-Riddah wa al-Hurriyyah al-Dîniyyah ...*, hal. 64

Sahabat Nabi.²⁵⁷ Jika Al-Qur'an tidak menentukan sanksi hukum bagi murtad, maka melalui hadis-hadis itu diketahui bahwa Nabi-lah yang menciptakan hukum membunuh orang murtad. Mengapa? Dengan membaca sejarah kita tahu bahwa pembunuhan terhadap orang murtad bukan hanya karena dia murtad, melainkan (terutama) karena mereka menyebarkan kebencian dan permusuhan terhadap Islam. Dikecualikan dari itu ialah orang yang murtad karena dipaksa. Menurut al-Aḥwâdhi, sebagaimana dikutip Akram Rida, orang yang pindah agama karena sebuah tekanan atau paksaan tidak dihukum bunuh.²⁵⁸

Dari penjelasan-penjelasan itu, Jamâl al-Bannâ' berkata bahwa Al-Qur'an memang tidak memberikan sanksi hukum bunuh terhadap orang murtad. Hukuman mati bagi orang murtad ini hanya ada dalam hadis dan tidak dalam Al-Qur'an.²⁵⁹ Persis di sini, bisa dikatakan hadis telah melampaui Al-Qur'an. Tidak sedikit ulama yang berpendapat bahwa hadis tidak boleh melampaui apalagi bertentangan dengan Al-Qur'an. Dengan perkataan lain, Nabi tidak diberi otoritas untuk menciptakan hukum baru yang tidak tercantum dalam Al-Qur'an. Tidak ada hukum *ekstra-Quranik* yang bisa diciptakan Nabi Muhammad.²⁶⁰ Artinya, jika Allah tidak menentukan sanksi hukum dunia bagi orang murtad, maka tidak perlu bagi Nabi Muhammad untuk membuat hukum baru yaitu menghukum mati orang murtad. Seperti ingin keluar dari kerumitan hadis-hadis murtad tersebut, M. Quraish Shihab berkata bahwa sekalipun ada hadis yang berkaitan dengan larangan pindah agama, maka hadis-hadis itu harus dilihat sebagai bentuk kebijaksanaan di dalam menata suatu masyarakat. Sebab boleh jadi itu berlaku untuk masyarakat tertentu dan tidak untuk masyarakat lain. Bahkan sekiranya itu merupakan kebijakan Nabi, maka kebijakan itu harus dilihat dalam posisi Nabi sebagai apa: sebagai Rasul, pemberi fatwa, sebagai hakim, atau sebagai pemimpin masyarakat yang arah kebijakannya bisa berbeda-beda karena perbedaan situasi dan kondisi.²⁶¹ Dengan pernyataannya ini, beliau hendak menegaskan bahwa larangan pindah agama seperti diujarkan hadis itu bersifat kontekstual bukan universal, sehingga tidak bisa menjadi patokan umum yang berlaku untuk semua situasi dan kondisi. Artinya, masih terbuka kemungkinan untuk

²⁵⁷ Akram Rida, *al-Riddah wa al-Ḥurriyyah al-Dîniyyah ...*, hal. 90

²⁵⁸ Akram Rida, *al-Riddah wa al-Ḥurriyyah al-Dîniyyah ...*, hal. 134

²⁵⁹ Jamâl al-Bannâ', *Ḥurriyyah al-Fikr wa al-ʿItiqâd fî al-Islâm*, Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 1998, hal. 15

²⁶⁰ Fazlur Rahman, *Islam*, Bandung: Pustaka, 2000, hal. 62

²⁶¹ M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an tentang Kebebasan Beragama*, Jakarta: Gramedia-Paramadina, 1998), hal. 190; Abd. Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis Al-Qur'an ...*, hal. 233.

menerapkan hukuman mati bagi orang murtad ketika kondisi dan situasinya sama dengan ketika hadis itu diujarkan. Namun, Shihab sendiri tidak menjelaskan situasi-kondisi apa yang melatari kehadiran (*sabâb al-wurûd*) hadis tersebut. Ia juga tidak menjelaskan hadis itu dinyatakan Nabi dalam kapasitasnya sebagai apa: sebagai rasul, pemberi fatwa, pemimpin, atau yang lainnya.

Tidak semoderat M. Quraish Shihab, Jawdat Sa'îd secara tegas berkata bahwa hadis yang menyuruh membunuh orang murtad itu bertentangan dengan nas Al-Qur'an, yaitu *lâ ikrâh fî al-dîn* (tidak ada paksaan dalam agama). Menurutnya, hadis *man baddala dînah* itu tidak bisa membatalkan Al-Qur'an yang menjamin kebebasan beragama. Lebih lanjut Jawdat Sa'îd mengatakan:

وأرى في آية (لا إكراه في الدين) نصا صريحا واضحا على تحريم قتل المرتد -
 وسبب نزول هذه الآية واضح في منع الإكراه في الدين. لقد صار قتل المرتد
 مشهورا وشائعا بين الناس لا يعنى أنه صار صحيحا ... هذه الآية آية (لا إكراه في
 الدين) محكمة قوية واضحة وكذلك معاهدة رسول الله في صلح الحديبية فهو لم
 يطلب من القرشيين أن يردوا من يلتحق بالمشركون من المسلمين ليقتلهم ... وأنا
 أعترف بأن الجو الإسلامي مشبع بفكرة قتل المرتد ولكن هذا الجو ليس هو
 مصدر التشريع وكون حكم قتل المرتد شائعا بين الناس لا يكفي كي يكون هو
 الحق الثابت خلال التاريخ ... ونحن إذا أخذنا بالرأى الذى يقول إن الحديث لا
 ينسخ القرآن حلت المشكلة لأن القرآن ليس فيه قتل من يترك دينه ... وهذا
 يجعل الدليل عن قتل المرتد ضعيفا وبعيدا ثم إن راوية الحديث لم يذكر سبب
 وزمان ومكان ورود الحديث إذ قد يكون لحالة طارئة معينة

Saya berpendapat bahwa ayat lâ ikrâha fî al-dîn adalah teks yang terang-benderang mengharamkan pembunuhan orang murtad. Terlalu jelas bahwa turunnya ayat ini ialah untuk melarang pemaksaan agama. Memang hukuman mati bagi orang murtad cukup populer di banyak orang. Namun walau pun telah populer tidak berarti ia benar dan sah. Ayat lâ ikrâha fî al-dîn ini adalah ayat yang kukuh, kuat, dan jelas. Begitu juga kontrak perdamaian yang dibuat Nabi dalam perjanjian Hudaibiyah. Saat itu Nabi tidak menyuruh orang Islam membunuh orang musyrik Quraish. Saya mengakui bahwa panorama Islam penuh dengan pemikiran untuk membunuh orang murtad. Namun panorama

itu bukan sumber hukum. Begitu juga kepopuleran hukum mati bagi murtad tidak cukup untuk menjadi kebenaran yang tegak dalam sejarah. Sekiranya kami memulai dengan pendapat bahwa hadis tidak bisa menghapus Al-Qur'an maka selesailah permasalahan. Sebab dalam Al-Qur'an tidak ada hukum mati bagi orang murtad. Ini yang menjadikan hadis bolehnya membunuh orang murtad itu lemah dan jauh (dari kebenaran). Tambahan pula, perawi hadis itu tidak menjelaskan tentang sebab, waktu, dan tempat kehadiran hadis tersebut. Sebab boleh jadi ia hadir dalam kondisi dan peristiwa tertentu.²⁶²

Berbeda dengan para ulama tradisional yang cenderung mengafirmasi hukuman mati bagi orang murtad, Jawdat Sa'îd menolak keras upaya kriminalisasi terhadap perkara pindah agama. Baginya, kebebasan beragama adalah nilai pokok dalam Islam yang keberadaannya tidak bisa dibatalkan dengan argumen apapun. Tidak ada otoritas yang boleh memaksa seseorang untuk masuk atau keluar dari suatu agama. Namun pandangan Jawdat Sa'îd yang menolak hadis *man baddala dînah faqtulûh* itu seperti berada dalam kesunyian di tengah gemuruh ulama fikih yang merujuk hadis tersebut. Senada dengan M. Quraish Shihab, Jamâl al-Bannâ' dalam bukunya *Hurriyat al-Fikr wa al-I'tiqâd*, membawakan sejumlah ayat yang berkaitan dengan tema kebebasan. Dalam memaparkan ayat-ayat tersebut, Jamal tidak memberikan komentar apa-apa melainkan hanya mengelompokkannya ke dalam lima tema yang lebih spesifik. Di antara ayat-ayat yang dibawakan oleh Jamâl adalah QS. Al-Baqarah/2: 256,

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ۗ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ۚ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ
بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا ۗ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

Tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama (Islam); sesungguhnya telah jelas jalan yang benar daripada jalan yang salah. Karena itu barangsiapa yang ingkar kepada Tagut dan beriman kepada Allah, maka sesungguhnya ia tela berpegang kepada buhul tali yang amat kuat yang tidak akan putus. Dan Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui

Kemudian al-Rum/30: 44,

²⁶² Jawdat Sa'îd, *Lâ Ikrâh fî al-Dîn: Dirâsah wa Abhâth fî al-Fikr al-Islâmî ...*, hal. 36-37

لِيَكْفُرُوا بِمَا ءَاتَيْنَاهُمْ^ج فَتَمَتَّعُوا فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ

Sehingga mereka mengingkari akan rahmat yang telah Kami berikan kepada mereka. Maka bersenang-senanglah kamu sekalian, kelak kamu akan mengetahui (akibat perbuatanmu).

Setelah membawakan semua ayat, Jamâl mengomentarnya dengan mengatakan: “Saya tidak yakin bahwa seseorang dari penyeru kebebasan mampu menawarkan konsep kebebasan seperti yang ditawarkan oleh Al-Qur’an dalam ayat-ayatnya di atas. Al-Qur’an menyatakan bahwa keimanan dan kekufuran merupakan urusan pribadi, tidak ada kaitannya dengan peraturan umum.” Kemudian Jamâl menyinggung masalah tugas para Rasul dengan mengatakan: “Al-Qur’an juga menyatakan bahwa para Rasul yang membawa wahyu sekaligus orang yang paling mengerti tentang keimanan dan kekufuran tidak memiliki hak prerogatif kecuali hanya menyampaikan, tidak lebih.” Lebih lanjut Jamâl mengatakan: “Al-Qur’an juga menegaskan bahwa perkara hidayah adalah datangnya dari Allah, sedangkan para Rasul tidak dibebani untuk memberi hidayah kepada seseorang yang mereka cintai. Kemudian perbedaan dan keberagaman manusia merupakan realita yang dikehendaki oleh Allah, sekiranya Allah berkehendak maka Ia akan menjadikan manusia sebagai umat yang satu. Al-Qur’an berulang kali menyebutkan perkara murtad dengan sangat jelas, namun tidak menyebutkan hukuman duniawi. Bahkan Allah berkali-kali menegaskan bahwasanya Ia lah yang akan menghukumi kelak di hari kiamat perkara-perkara yang diperselisihkan.”

Setelah selesai menjelaskan kesimpulannya terhadap ayat-ayat yang ia bawakan, Jamâl kemudian mengomentari pandangan para *fuqahâ’* dan mufasir yang menyatakan bahwa ayat-ayat yang ia paparkan telah *mansûkh* (dihapus hukumnya) dengan ayat *saiif* (pedang), Jamâl mengatakan: “Pandangan ini merupakan pandangan yang sangat lemah dan tidak masuk akal. Sekiranya telah di *naskh*, maka apa faidahnya masih dicantumkan di dalam mushaf? Bagaimana mungkin orang mau membacanya sedangkan (ayat-ayat tersebut) *mansûkh*? Pandangan tentang *nâsikh mansûkh* merupakan pendapat yang sesat lagi menyesatkan”. Kemudian terakhir, Jamâl mengkritisi penafsiran para ulama terhadap ayat ke-256 dari surat al-Baqarah. Penafsiran yang menyatakan bahwa yang dimaksud dalam ayat tersebut adalah orang-orang Yahudi dan Nasrani adalah penafsiran yang mengada-ada terhadap lafaz yang sudah jelas maknanya. Penafsiran ini tidak lain dipengaruhi oleh kondisi sosial budaya pada masanya dan

orang-orang yang berpemikiran sempit. Karena memahami Al-Qur'an dengan menjauhi makna lahirnya atau makna yang sudah jelas menuju makna yang berbeda atau bahkan makna yang bertentangan (dengan makna lahir) adalah bentuk mempermainkan Al-Qur'an.

2. Analisa Hadis Tentang Hukuman Mati Bagi Pelaku Murtad

Jamâl mengutip dari buku yang berjudul "*al-Salafiyah al-Mu'âshirah Ilâ Ayna? Man Hum Ahl al-Sunnah*" yang ditulis oleh Muhammad Dzaki Ibrahim. Lima riwayat yang menunjukkan banyaknya perilaku murtad pada zaman Nabi, namun tidak ada seorang pun yang dibunuh atau diminta bertobat.²⁶³ Riwayat pertama yang dikutip oleh Jamal, adalah riwayat tentang murtadnya sebagian kaum muslimin pada masa Nabi, baik secara individu maupun kelompok. Sebagian dari mereka tidak hanya murtad sekali bahkan berulang kali akan tetapi tidak ada seorang pun dari mereka yang dibunuh."²⁶⁴

Kemudian riwayat kedua, tentang murtadnya seorang lelaki lain (artinya tidak termasuk dalam riwayat pertama yang ia sebutkan) yang awalnya ia merupakan salah seorang penulis wahyu untuk Rasulullah. Kemudian dengan lancangnya ia mengatakan suatu perkataan yang munkar, sebagaimana yang diriwayatkan oleh al-Bukhari dan yang lainnya. Ia mengatakan: "Muhammad tidak mengetahui (apa-apa) kecuali apa yang aku tuliskan untuknya". Kemudian Jamal mengomentari riwayat yang ia bawakan tersebut dengan mengatakan: "meskipun demikian (ia murtad dan berbohong terhadap Nabi), Nabi membiarkannya bebas dan menerima syafaat baginya hingga ajal menjemputnya."²⁶⁵

Riwayat ketiga yang dijadikan dalil oleh Jamâl adalah riwayat yang menyatakan tentang murtadnya dua belas orang muslim pada masa Nabi yang kemudian mereka keluar dari kota Madinah menuju Makkah, salah seorang dari mereka bernama al-Hârits bin Suwayd al-Anshari. Kemudian Jamal mengomentarnya dengan mengatakan: "Rasulullah tidak membunuh seorang pun dari mereka, namun Nabi mencukupkan diri dengan pernyataan Al-Qur'an (QS. Âli Imrân: 85).²⁶⁶ Kemudian riwayat keempat berkaitan dengan murtadnya 'Ubaydillâh bin Jahsy setelah ia sampai di negeri Habasyah dalam perjalanan hijrahnya, kemudian ia memeluk agama Nasrani.

²⁶³ Penulis mencoba merujuk kepada sumber kutipan Jamal namun penulis tidak menemukan riwayat-riwayat yang ia kutip.

²⁶⁴ Jamâl al-Bannâ', *Hurriyah al-Fikr wa al-I'tiqâd fî al-Islâm*, Mesir: Dar al-Fikr al-Islami, 1998, hal. 22

²⁶⁵ Jamâl al-Bannâ', *Hurriyah al-Fikr wa al-I'tiqâd fî al-Islâm ...*, hal. 23

²⁶⁶ Jamâl al-Bannâ', *Hurriyah al-Fikr wa al-I'tiqâd fî al-Islâm ...*, hal. 23

Riwayat terakhir adalah kisah dua orang pe-muda yang memeluk agama Nasrani yang merupakan sebab turunnya ayat ke 256 dari surat al-Baqarah.²⁶⁷

3. Korelasi Hadis Tentang Eksekusi Hukuman Mati Bagi Pelaku Murdad

Setelah membawakan lima riwayat yang menggambarkan bagaimana praktik kebebasan beragama pada masa Nabi, Jamal kemudian mencoba untuk membantah dalil-dalil yang digunakan oleh *fuqahâ'* dalam menetapkan hukuman mati bagi pelaku murtad. Menurut Jamâl, *fuqahâ'* tidak memiliki dalil yang bisa melegitimasi hukuman mati bagi pelaku murtad kecuali hanya empat riwayat. Keempat riwayat tersebut tidak lepas dari kritik baik dari sisi sanad dan matannya atau pun dari sisi pemahamannya.

Kritik Jamal terhadap hadis meskipun hadis tersebut diriwayatkan oleh al-Bukhârî dan Muslim, lahir dari pandangannya terhadap korelasi antara Al-Qur'an dengan hadis Nabi. Menurut Jamâl, hadis merupakan penjelas makna bagi Al-Qur'an yang masih *mujmal* ataupun *mubham*, seperti penjelasan tata cara salat, ketentuan zakat dan yang lainnya.

Dalam arti, apa yang datang penjelasannya di dalam hadis adalah perkara yang ada sumbernya di dalam Al-Qur'an. Karena yang membuat syariat hanyalah Allah, akan tetapi Allah memerintahkan kita untuk mentaati Rasul yang mana ketaatan tersebut merupakan keataatan kepada Allah. Sehingga menurut Jamal, Hadis tidak mungkin berdiri sendiri tanpa ada Al-Qur'an yang menjadi sandarannya.²⁶⁸ Maksud dari pernyataan Jamâl tersebut adalah, hukuman mati bagi pelaku murtad tidak memiliki dasar dari Al-Qur'an, maka jika ada hadis yang kemudian menjelaskan hukuman mati bagi pelaku murtad maka harus ditakwilkan, jika tidak maka harus ditolak. Keempat hadis yang dinilai tidak ada sandarannya di dalam Al-Qur'an menurut Jamâl adalah sebagai berikut:

- a. Hadis *'Uraniyyîn* yang dikeluarkan oleh al-Bukhârî dan Muslim dan yang lainnya. Hadis ini menceritakan tentang sekelompok orang yang datang berbaiat kepada Nabi dan menetap di Madinah. Selang beberapa waktu, mereka mengeluhkan penyakit yang menimpa mereka disebabkan ketidakcocokan mereka dengan iklim kota Madinah. Akhirnya Nabi pun menganjurkan mereka untuk mendatangi pengembala unta Nabi agar dapat meminum air susu dan air kecing unta sebagai obat. Akan tetapi setelah mereka melakukan anjuran tersebut dan mereka sembuh dari penyakit,

²⁶⁷ Jamâl al-Bannâ', *Hurriyah al-Fikr wa al-I'tiqâd fî al-Islâm ...*, hal. 23

²⁶⁸ Jamâl al-Bannâ', *Kallâ Tsumma Kallâ*, Mesir: Dâr al-Fikr al-Islâmi, 1994, hal. 65-

mereka pun membunuh pengembala unta dan membawa kabur unta-unta tersebut. Walaupun pada akhirnya, mereka berhasil ditangkap kemudian Nabi memerintahkan agar mereka dibunuh. Jamâl al-Bannâ' memberikan komentar terhadap hadis ini dengan menyatakan bahwa sekelompok orang yang diperintahkan oleh Nabi untuk dibunuh bukanlah semata-mata disebabkan karena murtad. akan tetapi riwayat-riwayat yang lain justru menegaskan bahwa mereka dibunuh karena membunuh pengembala dan mencuri. Sekiranya mereka tidak murtad, tentunya mereka akan tetap dibunuh disebabkan tindakan kriminal yang mereka lakukan.²⁶⁹

- b. Hadis Nabi yang menyatakan bahwa seorang muslim tidak boleh dibunuh kecuali apabila melakukan salah satu dari tiga perkara yaitu, membunuh muslim lainnya, zina setelah menikah, dan memisahkan diri dari kaum muslimin. Menurut Jamâl, hadis ini juga tidak mengandung penjelasan bahwa seorang muslim dibunuh karena memisahkan diri dari kaum muslimin yang kemudian diartikan dengan murtad. Bahkan hadis yang diriwayatkan melalui jalur 'Âisyah istri Nabi, menggunakan kalimat "seorang yang keluar dari Islam kemudian memerangi Allah dan Rasul-Nya, maka mereka dibunuh atau disalib atau diasingkan". Selain itu, yang dimaksudkan dengan memisahkan diri dari kaum muslimin menurut Jamâl adalah bergabung dengan kelompok yang memusuhi kaum muslimin.²⁷⁰
- c. Hadis tentang kisah Mu'âdz yang dikirim oleh Nabi untuk berdakwah ke negeri Yaman. Nabi berkata kepadanya: "Siapa pun dari kalangan laki-laki yang murtad, maka serulah ia untuk bertaubat jika tidak maka penggallah lehernya. Dan siapa pun dari kalangan perempuan yang murtad, maka serulah ia untuk bertobat, jika tidak maka penggallah lehernya." Menurut Jamâl, hadis ini tidak bisa dijadikan dalil sebagaimana yang ia kutip dari pendapat Ibnu Hajar. Di dalam sanad hadis ini terdapat perawi yang bernama Muhammad bin 'Abdillâh al-Arzami yang dinilai oleh Ibnu Hajar di dalam *Taqrîb wa al-Tahdzîb* sebagai perawi yang *matruk* (hadisnya ditinggal) dari kalangan keenam.²⁷¹
- d. Hadis yang dinilai oleh Jamâl sebagai dalil yang paling kuat yang digunakan oleh *fuqahâ'* dalam menetapkan hukuman mati bagi pelaku murtad. Hadis yang terdapat dalam *Shahîh al-Bukhârî* dari hadis Ibnu 'Abbas dengan lafaz: '*man baddala dînahû faqtulûhu*'. Dalam kritiknya terhadap hadis di atas, Jamal menjelaskan bahwa hadis di atas memiliki dua cacat yaitu dari sisi sanad dan dari sisi

²⁶⁹ Jamâl al-Bannâ', *Kallâ Tsumma Kallâ ...*, hal. 71

²⁷⁰ Jamâl al-Bannâ', *Kallâ Tsumma Kallâ ...*, hal.72

²⁷¹ Jamâl al-Bannâ', *Kallâ Tsumma Kallâ ...*, hal.75

matan. Selain keempat riwayat di atas, Jamal juga membawakan riwayat tentang kisah pembebasan kota Tastur pada masa Umar. Sebagian dari pasukan kaum muslimin membunuh seorang yang kedapatan murtad, sehingga kabar tersebut sampai kepada Umar. Namun ternyata Umar mengingkari perbuatan mereka yang membunuh pelaku murtad tersebut.

Dari penjelasan Jamâl terhadap ayat-ayat tentang kebebasan, penulis menyimpulkan bahwa dalam menolak eksekusi mati bagi pelaku murtad, Jamâl berlandaskan pada dua alasan, yaitu;

- a. Al-Qur'an memberikan kebebasan mutlak dalam beragama dan melarang pe-maksaan yang mana hal ini bertentangan dengan Al-Qur'an.
- b. Meskipun banyak ayat yang membahas perkara murtad, namun tidak ada satu ayat pun yang menyatakan eksekusi mati bagi pelaku murtad.

Dua landasan di atas merupakan kesimpulan Jamâl terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang ia bawakan. Kesimpulan tersebut berangkat dari metode Jamal dalam memahami Al-Qur'an yang mencomot beberapa ayat Al-Qur'an kemudian ia melepaskan ayat-ayat tersebut dari konteksnya dan hadis-hadis yang menjelaskan maknanya. Jamal juga sama sekali tidak melirik kepada penafsiran para ulama, karena menurutnya tafsir adalah produk masanya, bahkan ia mengatakan bahwa khazanah tafsir klasik merupakan penghalang bagi kaum muslimin dalam memahami makna yang dikehendaki Al-Qur'an.²⁷² Karena jika pemahaman terhadap Al-Qur'an hanya bertumpu pada pemahaman akal semata tanpa melihat konteks ayat dan dalil-dalil lain, tentunya setiap orang akan bebas menafsirkan Al-Qur'an sesuai dengan kepentingan mereka. Justru metode seperti inilah yang akan menjadikan Al-Qur'an sebagai alat permainan kelompok orang yang tidak memiliki keahlian.

B. Hukuman Mati Bagi Pelaku Murtad dalam Hukum Negara Nasional

1. Implementasi Sanksi Hukum *Riddah* dalam Hukum Pidana di Indonesia

Transformasi hukum Islam di Indonesia terus bergulir dari sejak Republik ini berdiri. Bukan saja hanya pada bidang hukum keluarga tetapi merambah ke berbagai hukum lainnya, meski belum sepenuhnya sistem hukum Islam di Indonesia ini mengacu kepada hukum-hukum Islam. Proses ke arah pengembangan hukum Islam untuk menjadi bagian dari sistem hukum nasional patut disyukuri, meskipun tidak

²⁷² Zamzami, *Revolusi Al-Qu'ran Jamal al-Banna sebagai Arah Baru Metodologi Studi Islam*, Surabaya: UIN Sunan Ampel, 2015, hal. 24

mesti proses pengembangan hukum Islam akan tertuju pada pembentukan Negara agama. Karena yang dibutuhkan bukan dalam bentuk formalisasi Negara Islam, melainkan bagaimana nilai-nilai dan moral Islam menjadi materi dan sistem hukum yang berlaku di Negara Indonesia ini yang mayoritas warganegaranya sebagai muslim.

Salah satu aspek yang terkait dengan hukum publik dan patut menjadi bahan pertimbangan dalam perumusan hukum nasional adalah tindakan *riddah* atau perpindahan dari satu agama kepada agama lainnya (murtad) yang selama ini tidak dimuat dalam KUHP. Dalam konteks negara muslim yang pluralis seperti Indonesia, pemikiran di atas dapat dijadikan landasan bahwa *riddah murni pada hakekatnya menjadi bagian dari kebebasan asasi manusia untuk menentukan pilihannya yang dilindungi undang-undang, berbeda dengan riddah yang masuk dalam kategori jinayah al siyasiyah atau terindikasi kemurtadannya itu diiringi dengan tindakan makar untuk menggulingkan pemerintahan, pemberontakan atau subversi*. Atas dasar hak asasi manusia paling fundamental untuk beragama dan memilih atau merevisi pilihannya dan pindah ke agama lain, maka hukuman mati bagi pelaku *riddah* bertentangan dengan prinsip-prinsip hukum pidana internasional dan kesepakatan-kesepakatan lain yang telah diratifikasi oleh negara-negara anggota PBB. Negara mana pun di dunia Islam, kini memiliki keragaman dari sisi keyakinan keagamaan dan kepercayaan. Banyak dijumpai muslim di negara-negara sekuler, demikian juga banyak dijumpai nonmuslim di wilayah muslim. Perjumpaan agama-agama, pergumulan antar pemeluk agama, antar dakwah agama, semakin terbuka. Konsekuensinya, perpindahan agama dari nonmuslim kepada muslim atau sebaliknya dari muslim kepada nonmuslim merupakan kenyataan yang tak terelakkan. Oleh karena itu, hukuman mati atas orang yang pindah agama sudah tidak relevan lagi dalam konteks semacam ini.²⁷³ Untuk itu, *pemaksaan hukum Islam dalam bentuknya yang formalistik dalam KUHP nasional justru akan bertentangan dengan prinsip universalisme hukum Islam itu sendiri*.²⁷⁴

Kebutuhan akan ketertiban merupakan syarat pokok bagi adanya suatu masyarakat manusia yang teratur. Di samping itu, hukum juga bertujuan tercapainya keadilan yang berbeda-beda isi dan ukurannya menurut masyarakat dan zamannya. Menurut Mochtar Kusumaatmaja bahwa era pembangunan (perubahan fisik dan sikap mental masyarakat) jelas hukum tidak lagi hanya memiliki fungsi memelihara

²⁷³ M. Cholil Nafis dan Thobib al-Asyhar, "*Fiqh HAM*" *Fiqh Progresif Menjawab Tantangan Modernitas*, Jakarta: FKKU Press, 2003, cet. 1, hal. 127

²⁷⁴ Pradana Boy ZTF, *Islam Dialektis*, Malang: Universitas Muhammadiyah Malang, 2005, cet. 1, hal. 135

kepastian dan ketertiban semata, tetapi hukum seharusnya memiliki fungsi sebagai alat atau pengatur atau sarana pembangunan dalam arti penyalur arah kegiatan manusia ke arah yang dikehendaki oleh pembangunan atau pembaharuan.²⁷⁵ *Teori Hukum Pembangunan Mochtar Kusumaatmaja* memberikan dasar fungsi hukum sebagai “sarana pembaharuan masyarakat” (*law as a tool social engeneering*) dan hukum sebagai suatu sistem sangat diperlukan bagi bangsa Indonesia sebagai negara yang sedang berkembang.²⁷⁶

Perubahan hukum diarahkan sesuai dengan konsep pembangunan hukum di Indonesia yang menurut Mochtar Kusumaatmaja harus dilakukan dengan jalan:

- a. Peningkatan dan penyempurnaan pembinaan hukum nasional dengan antara lain mengadakan pembaharuan, kodifikasi serta unifikasi hukum di bidang-bidang tertentu dengan jalan memperhatikan kesadaran hukum masyarakat.
- b. Menertibkan fungsi lembaga hukum menurut proporsinya masing-masing.
- c. Peningkatan kemampuan dan kewibawaan penegak hukum.
- d. Memupuk kesadaran hukum masyarakat.
- e. Membina sikap para penguasa dan para pejabat pemerintah/negara ke arah komitmen yang kuat dalam penegakkan hukum, keadilan serta perlindungan terhadap harkat dan martabat manusia.²⁷⁷

Peningkatan dan penyempurnaan pembinaan hukum nasional dengan mengadakan pembaharuan, *kodifikasi* dan *unifikasi* hukum itu selalu menimbulkan masalah dalam perumusan dan penerapannya. Penyatuan kodifikasi dan unifikasi sebagaimana diinginkan oleh penguasa negara agar kesatuan hukum bagi seluruh warga negara Indonesia dalam pengertian sepenuhnya terlalu sulit untuk direalisasikan. Menurut Mochtar Kusumaatmaja, kodifikasi dilakukan hanya pada bagian-bagian yang tergolong hukum “netral” dan tidak termasuk hukum yang berkenaan dengan kesadaran budaya atau kepercayaan agama. *Kerapkali legislasi negara dalam bidang hukum agama yang ditujukan kepada komunitas agama tertentu dapat menyebabkan disintegrasi bangsa*. Indonesia sebagai sebuah negara yang tidak menjadikan satu agama tertentu lebih dominan dibandingkan yang lain, maka setiap

²⁷⁵ Romli Atmasasmita, *Teori dan Kapita Selekta Kriminologi*, Bandung: PT Refika Aditama, 2007, cet. 2, hal. 139

²⁷⁶ Lilik Mulyadi, *Teori Hukum Pembangunan* Prof. Dr. Mochtar Kusumaatmadja, S.H., LL.M. Sebuah Kajian Deskriptif Analitis dalam <http://www.yousaytoo.com>. Diakses pada 14 Juli 2020

²⁷⁷ Ilham Bisri, *Sistem Hukum Indonesia Prinsip-Prinsip dan Implementasi Hukum di Indonesia*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2004, cet 1, hal. 127-128

usaha untuk melakukan kodifikasi dan positivisasi hukum agama tertentu akan menjadi problem yang patut diperhitungkan. Oleh karena itu, pendekatan yang bijaksana patut dilakukan oleh semua pihak (pemerintah dan masyarakat) agar proses legislasi nasional dalam bentuk kodifikasi hukum tidak mengarah kepada perpecahan bangsa. Kedewasaan bernegara menjadi faktor penting untuk hal ini.²⁷⁸ Dalam bidang-bidang yang terhadapnya tidak mungkin dicapai unifikasi, maka pembangunan hukum nasional sedapat mungkin mengupayakan terciptanya keharmonisan hukum. Usaha menciptakan unifikasi hukum dalam bidang yang akrab dengan agama hanya akan menciptakan keadaan yang bertentangan dengan kepentingan nasional yaitu persatuan bangsa dan negara.²⁷⁹

2. Peluang dan Tantangan Penerapan Sanksi Hukum *Riddah* di Indonesia.

Pasal 18-19 Deklarasi Hak Asasi Manusia memberikan jaminan atas kebebasan berpikir, kebebasan hati nurani, kebebasan agama, kebebasan pendapat dan menyatakan perasaan, termasuk juga kebebasan untuk berpindah agama dan mewujudkan dalam pengajaran, pengamalan dan peribadatan. Dalam pandangan Islam, baik perspektif historis maupun konseptual menegaskan bahwa kebebasan manusia terjamin sepenuhnya, terutama kebebasan memilih dan memeluk agama.

Indonesia bukanlah Negara agama meskipun mengayomi penganut umat beragama, di samping warga negaranya multikultural dan pluralis. Nampaknya untuk menformalkan hukum Islam yang mengikat bagi seluruh warga negara akan mengalami hambatan yang serius. Hal ini bukan berarti peluang tidak ada, namun dampak yang akan timbul karenanya, patut menjadi perhitungan dan kalkulasi politik bagi keutuhan Negara Kesatuan Republik Indonesia. Problematika yang muncul terkait dengan usangnya KUHP secara internal dan berkembangnya persoalan-persoalan di tengah-tengah kehidupan masyarakat secara eksternal menambah dorongan yang kuat dari masyarakat untuk menuntut kepada negara agar segera merealisasikan kodifikasi hukum pidana yang bersifat nasional.²⁸⁰ Perjuangan ke arah terbentuknya sistem hukum nasional yang mengacu kepada nilai dan

²⁷⁸ Imam Syaukani dan A. Ahsin Thohari, *Dasar-Dasar Politik Hukum*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2004, cet. 1, hal. 133-135

²⁷⁹ Ichtijanto. S.A, *Prospek Peradilan Agama sebagai Peradilan Negara dalam Sistem Politik Hukum di Indonesia "Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional"*, Jakarta: Gema Insani Press. 1996, cet. 1, hal. 184.

²⁸⁰ Ahmad Bahiej, *Sejarah dan Problema Hukum Pidana di Indonesia*, Yogyakarta: Sosio Religia, 2005, vol. 01, hal. 19, no. 4

moralitas Islam ini mutlak harus diusahakan seoptimal mungkin. Untuk mengimplementasikan semua itu tidak harus mengubah Negara Kesatuan Republik Indonesia menjadi Negara Islam, namun yang terpenting bahwa hukum Islam harus dapat menjiwai dan menjadi pondasi utama bagi struktur hukum nasional. Oleh karena itu, hukum Islam dapat berperan sebagai pondasi utama dan melengkapi kekurangan-kekurangan hukum nasional.²⁸¹

Kekuatan syariat Islam dalam menata ketertiban dan kedamaian masyarakat, selain yang bersifat moral dan normatif pada bidang ubudiyah dan muamalah, juga harus ditopang dibidang jinayat agar segala hak-hak masyarakat yang terampas bisa dikembalikan. Oleh karena itu, hukum pidana Islam sebagai hukum publik yang berfungsi mengatur ketertiban masyarakat umum, harus dilegislati menjadi hukum positif.²⁸² Positifisasi syariat Islam dimaksudkan sebagai upaya melegalisasi syariat Islam menjadi hukum positif, kemudian diaplikasikan secara nyata dalam praktik kehidupan. Proses legalisasi syariah Islam dalam bentuk rancangan undang-undangnya dapat disampaikan dari kalangan eksekutif maupun legislatif atau pihak lain yang ditunjuk, sebagai naskah usulan kalangan akademisi. Kemudian rancangan undang-undang tersebut diproses menjadi undang-undang atau peraturan lain sehingga mempunyai daya ikat serta memenuhi unsur keadilan dan kepastian hukum di masyarakat.

Peluang penerapan syariat Islam memiliki beberapa modal atau kekuatan; jumlah umat Islam cukup signifikan, maraknya gerakan-gerakan Islam yang senantiasa menyuarakan diterapkannya syariat Islam, gagalnya beberapa sistem hukum dan bernegara yang bukan Islam telah memunculkan rasa frustrasi umat manusia.²⁸³ Orde Reformasi suasananya cukup kondusif dalam mengakomodasi umat Islam. Dengan memanfaatkan nuansa Otonomi Daerah, pemerintah pusat telah memberikan kebebasan bagi umat Islam di daerah, terutama di Propinsi Nanggroe Aceh Darussalam, untuk memberlakukan syariat Islam melalui suatu Undang-undang otonomi khusus. Demikian juga daerah-daerah lain seperti Kalimantan Selatan, Sulawesi Selatan, Pulau Karimun, Kabupaten Cianjur, dan Kabupaten Pamekasan telah mendeklarasikan dan menjalankan syariat Islam, walaupun masih bersifat gerakan moral dari pada bentuk formal-yuridis. Di masa

²⁸¹ Reza Fikri Febriansyah, *Eksistensi Hukum Islam Dalam Struktur Hukum Nasional Indonesia Artikel Hukum Islam*, t.tp, t.p, 2007, hal 10

²⁸² Reza Fikri Febriansyah, *Eksistensi Hukum Islam Dalam Struktur Hukum Nasional Indonesia Artikel Hukum Islam ...*, hal. 11

²⁸³ Muhammad Asrul, "Dilema Penerapan Hukum Islam di Indonesia" dalam <http://rullyasruln83.woodpress.com>. Diakses pada 20 Agustus 2009

reformasi ini dapat dikatakan bahwa secara politis-yuridis telah mengalami kemajuan dengan adanya keberpihakan pemerintah terhadap umat Islam untuk melegalisasi syariat Islam menjadi hukum nasional, walaupun masih sebatas di wilayah hukum privat yang berkenaan dengan ubudiyah dan muamalah (perdata Islam). Sedangkan di wilayah hukum publik yang berhubungan dengan jinayah (pidana Islam), sampai sekarang hanya dalam bentuk wacana para ahli hukum sebagai naskah akademis.²⁸⁴

Abdul Ghani Abdullah berpendapat bahwa aspek hukum pidana dalam ajaran Islam yang dianut bagian terbesar masyarakat Indonesia, menjadi sumber material pembentukan hukum pidana nasional dan merupakan kemutlakan. Sekurang-kurangnya tiga dasar yang memberi posisi kemutlakan tersebut, yaitu:

- a. Filosofis. Injeksi substansial segi-segi normatif ajaran Islam melahirkan sikap epistemologis yang memberi sumbangan besar bagi tumbuhnya pandangan hidup, cita moral dan cita hukum dalam kehidupan sosio-kultural masyarakat Indonesia.
- b. Sosiologis. Sejarah masyarakat Islam Indonesia menunjukkan bahwa cita dan kesadaran hukum dalam kehidupan keIslaman memiliki tingkat aktualitas yang berkesinambungan, seperti adanya gejala mentahkinkan permasalahan hukum kepada orang yang difigurkan sebagai muhakkam. Pada akhirnya, hal itu terkristalisasi menjadi tradisi tauliyah dalam sistem kekuasaan kehakiman nasional.
- c. Dasar yuridis. Pada satu segi, fenomena perjalanan panjang sejarah hukum nasional sarat dengan muatan relegiusitas yang pada akhirnya memberi ciri pada bangsa Indonesia. Pada segi lain, tata hukum nasional yang masih dipertahankan oleh pasal 11 Aturan Peralihan UUD 1945 memberlakukan berbagai peraturan hukum, seperti Kitab Undang-Undang Hukum Pidana (KUHP) yang disusun tidak mempertimbangkan aspek keagamaan, penuh dengan cita kolonialistis. Sudah seharusnya hukum yang kolonialistis itu tidak menjadi satu-satunya sumber material pembentukan Hukum Pidana Nasional, tetapi juga mengambil dari cita dan kesadaran hukum masyarakat Islam di mana habitat hukum tumbuh dan berkembang secara wajar. Bila peluang tersebut dapat direalisasikan, sehingga sistem hukum di Indonesia yang masih warisan dari hukum kolonial Belanda, dirubah atau diberikan tambahan yang bersumber dari nilai-nilai ajaran Islam, maka segi-segi normatif mengenai

²⁸⁴ Ibnu Hajar, *Syariat Islam dan Hukum Positif*, Yogyakarta: Al-Mawarid, 2006, cet. 16, hal. 10-12.

kepidanaan dalam ajaran Islam sudah harus menjadi sumber material Hukum Pidana Nasional.²⁸⁵

Di sisi lain, formalisasi syariat di alam demokrasi akan menjadi kendala bagi terwujudnya tatanan masyarakat yang damai, adil, setara dan berkeadaban. Paling tidak, ada beberapa hal yang menjadi karakter dari formalisasi syariat:

Pertama, anti-pluralisme. Pemaknaan terhadap agama yang bersifat eksklusif dan menyalahkan yang lain, akan menjadi tantangan bagi pluralisme. Kelompok pendukung formalisasi syariat masih memimpikan adanya pembagian territorial antara wilayah muslim (*Dâr al-Islâm*) dan wilayah kafir (*Dâr al-ḥarb*), selain kecenderungan memaknai Islam secara eksklusif. Mereka menghidupkan kembali identitas muslim dan kafir, yang paling benar hanyalah agama yang dianutnya, sedangkan agama yang lain dianggapnya kafir, zionis dan lain-lain. Dalam banyak hal, pemihakan ditujukan hanya dalam hal-hal yang menyangkut syariat normatif, sedangkan pada masalah masalah kemanusiaan tidak sekonsern pada hal-hal yang berkaitan dengan syariat, seperti formalisasi syariat. Karena itu, ditengarai kelompok formalisasi syariat menjadi hambatan bagi dialog antar agama, disebabkan kecenderungan pada perang dan jihad.²⁸⁶

Kedua, anti HAM. Hal ini berkaitan dengan hukum-hukum pidana Islam yang berseberangan dengan HAM, seperti potong tangan, rajam, hukum gantung dan lain-lain. Kelompok formalisasi syariat menganggap bahwa hukum pidana Islam (al-hudud) merupakan hukum Tuhan. Karenanya, dalam hukum pidana Islam tidak ada tawar-menawar untuk menafsirkan syariat yang emansipatoris. *Ketiga*, anti-kesetaraan gender. Kalangan formalisasi syariah akan mempedomani doktrin-doktrin keagamaan yang mengindikasikan keterbatasan ruang lingkup perempuan. Atas dasar syariat dan kodrat, perempuan hanya hidup dalam tembok yang terbatas. Formalisasi syariat akan menjadi batu sandungan bagi terbentuknya nalar antroposentris dan emansipatoris yang menghendaki pembebasan dan menjunjung tinggi harkat manusia. Formalisasi syariat hanya akan mengukuhkan nalar teosentris, karena wataknya yang ingin mencari otensitas dan orisinalitas yang melandasi pemikirannya pada teks-teks eksklusif. Konsekuensi yang tidak dapat dihindari, yaitu munculnya gerakan-

²⁸⁵ Abdul Ghani Abdullah, *Hukum Pidana Islam dalam Reformasi Sistem Hukum Nasional*, t.d, hal. 241-242.

²⁸⁶ Abdul Ghani Abdullah, *Hukum Pidana Islam dalam Reformasi Sistem Hukum Nasional ...*, hal. 205

gerakan politik yang ingin memformalisasikan syariat dan aksi-aksi fundamentalistik.²⁸⁷

Sesungguhnya setiap muslim bukan tidak mau menerapkan hukum pidana Islam. Namun dengan memperhatikan berbagai pertimbangan, maka banyak argumen yang dilontarkan sehingga tidak lagi tertarik untuk menerapkan setiap sanksi hukum pidana sesuai dengan ketetapan nas yang sudah jelas terutama pada jarimah hudud, kisas dan Diyat. Penerapan hukum pidana Islam tidak mesti harus sesuai dan tepat dengan apa yang tertera dalam teks/nas, melainkan yang perlu diambil adalah jiwa atau semangat syariatnya, karena secara empirik bukan saja merugikan bagi pihak non-muslim tetapi juga terhadap muslim sendiri atau bisa saja pemberlakuan hukum lebih terkesan diskriminatif. Dengan hukum Islam substansif yang mencakup segala aspek kehidupan, maka dapat diadopsi menjadi keragaman dan pengayaan hukum nasional. Syariat Islam yang diyakini bersifat universal, bisa dijadikan salah satu sumber andalan yang dapat memenuhi rasa keadilan masyarakat tanpa mengenal ras, sosial budaya, dan politik. Ia juga dapat menjadi filter bagi hukum barat, yang tidak sesuai dengan moral dan budaya Indonesia. Demikian juga, syariat Islam bisa menjadi partner hukum adat yang selama ini telah menjadi kebiasaan lokal masyarakatnya, selama adat dan budaya itu bersesuaian dengan syariat Islam.

Adanya ketentuan dalam hukum Islam mengenai *riddah* yang menghukum orang berpindah agama dapat dilihat sebagai wujud adanya dominasi kebenaran ini. Oleh karena itu, ketentuan demikian bagi bangsa Indonesia yang menganut berbagai agama adalah ketentuan yang mustahil untuk diwujudkan dalam hukum pidana. Konflik besar antara umat Islam dan umat agama lain akan muncul jika ini dipaksakan.²⁸⁸ Dalam pandangan hukum, warga negara Indonesia yang satu dengan yang lain adalah sejajar, tanpa membedakan suku, agama, atau kelompoknya (*equality before the law*). Ketentuan mengenai *riddah* berimplikasi adanya ketidaksamaan warga negara di mata hukum berdasarkan agama.

3. Objektifikasi Sanksi Hukum *Riddah* dalam Sistem Hukum Nasional

Bangsa Indonesia yang mayoritas muslim, namun berdampingan pula dengan penganut agama lainnya sebagai warga Negara, maka tidak mudah bila hukum yang diberlakukan itu hukum Islam, lebih-

²⁸⁷ Yusdani, *Formalisasi Syariat Islam dan Hak Asasi Manusia di Indonesia*, t.d, hal. 207

²⁸⁸ Ahmad Bahiej, *Eksistensi dan Implementasi Hukum Islam tentang Riddah dalam Pembaharuan Hukum Pidana Indonesia*, t.d, hal. 5

lebih dalam hukum publik terutama terkait dengan sanksi hukum *riddah*. Sementara di kalangan umat Islam sendiri masih terdapat kontroversi pandangan antara pendapat yang mengharuskan menjatuhkan hukuman mati bagi pelaku *riddah*/murtad, (lantaran jarimah ini dikelompokkan pada hudud), dan pendapat yang menyatakan tidak perlu adanya penjatuhan hukuman mati, (lantaran tidak termasuk pada jarimah hudud). Terlebih jika sanksi hukum ini diberlakukan kepada seluruh warga Negara baik muslim maupun nonmuslim, pasti akan menuai konflik yang dapat mengancam keutuhan kesatuan bangsa. Fenomena semacam ini jelas menimbulkan kekhawatiran bagi seluruh warga negara.

Oleh karena itu, Kuntowijoyo menawarkan suatu jalan keluar agar nilai-nilai Islam sebagai nilai universal tidak hanya diterima oleh umat Islam sendiri melainkan diterima oleh umat lain.²⁸⁹ Gagasan ini menurut Kuntowijoyo disebut dengan teori Objektifikasi, yakni sebuah konsep yang mendasarkan diri pada sebuah analisis sosial empiris, bukan berangkat dari sebuah analisis yang bersifat tekstual.²⁹⁰ Dengan melakukan objektifikasi, “baju Islam” (“Islam sebagai baju”) ditanggalkan, dan Islam secara substansial tampil secara universal. Nilai-nilai Islami menjadi sesuatu yang bisa diterima orang, Muslim ataupun nonmuslim dengan tujuan untuk menghindari dominasi satu kelompok agama atas kelompok-kelompok lainnya. Islam adalah rahmat bagi alam semesta mesti dipahami sebagai prinsip universalitas Islam: bahwa ajaran-ajaran Islam dapat dipahami dan dirasakan manfaatnya untuk semua orang. Objektifikasi adalah jalan ke arah itu.

Wahbah al-Zuhaili menyatakan bahwa Allah menciptakan syariat sesuai dengan perkembangan zaman dan situasi sepanjang tidak bertentangan dengan kemaslahatan umum, meniadakan kesulitan dan tidak menimbulkan kemudharatan bagi masyarakat.²⁹¹ Hal ini sesuai kaidah fikih “*Perubahan fatwa dan perbedaan-perbedaannya, berdasarkan kepada perubahan zaman, tempat, keadaan, niat dan adat istiadat*”²⁹²

Hakikat objektifikasi dalam teori hukum Islam adalah dapat disebut sebagai teori “perubahan hukum”, di mana suatu peristiwa

²⁸⁹ Kuntowijoyo, *Objektifikasi “Suara Muhammadiyah”*, Bandung: Mizan, 1997, hal. 62, no. 22

²⁹⁰ Kuntowijoyo, *Identitas Politik Ummat Islam*, Bandung: Mizan, 1997, cet. 2, hal. 73

²⁹¹ Wahbah al-Zuhaili, *Ushûl al Fiqhi al-Islâmi*, Beirut: Dâr al Fikri, 1986, Juz 2, cet. 1, hal. 762.

²⁹² Ibn al-Qayyim al-Jauziyah, *I’Lâm al-Muwaqqi’in ‘an Rabb al-‘Âlamîn*, Beirut: Dâr al-Jail, 1973, Juz 3, hal. 3

hukum terkadang pada tataran aplikasinya harus mempertimbangkan segi realitas, illat hukum, situasi dan kondisi. Dalam konteks ini teori ijtihad menemukan urgensinya. Ijtihad merupakan usaha sungguh-sungguh dari para ahli hukum Islam secara maksimal untuk menghasilkan hukum syarak yang bersifat *zhanni* (samar).²⁹³ Hal ini disebabkan ijtihad itu sendiri baru dilaksanakan jika tidak ada ketentuan dalam nas Al-Qur'an maupun hadis. Namun demikian, Abû Zahrah mengemukakan bahwa menurut sebahagian ahli *Ushûl Fiqh* Ijtihad itu adalah mengerahkan segala daya upaya untuk menggali hukum Islam adakalanya terjadi pada proses istinbat hukumnya dan adakalanya pada *tathbîq*/ aplikasinya.

Berdasarkan definisi ijtihad ini, maka ijtihad itu ada dua kategori, Pertama ijtihad secara khusus terjadi untuk istinbat hukum dan interpretasinya, dan kedua ijtihad itu secara khusus terjadi pada *tathbîq*/ aplikasinya.²⁹⁴ Sementara itu, hukum tentang *riddah* menurut sebagian besar ahli hukum Islam didasarkan atas beberapa nas Al-Qur'an dan hadis. Hal inilah yang terkadang menjadi kendala untuk berijtihad. Persoalan ini terjawab dengan argumentasi di bawah ini. *Pertama*, salah satu mazhab yang dikenal dalam fikih, yaitu Imam Abû Hanîfah, tidak setuju jika *riddah* tersebut dimasukkan ke dalam hudud sebagaimana zina, mencuri, dan sebagainya walaupun Imam-Imam yang lain memasukkannya. Menurutny, yang bisa dimasukkan ke dalam hudud hanyalah jarimah yang disebutkan secara *qath'i* (pasti) dalam Al-Qur'an. Sementara itu, Al-Qur'an tidak menyebutkan adanya penghukuman *riddah*. Oleh karena itu, dengan tidak dimasukkannya *riddah* ke dalam hudud berarti *riddah* bukanlah perbuatan yang melanggar hak Allah yang hukumannya telah pasti dan manusia tidak boleh merubahnya. Hal ini juga dikemukakan oleh beberapa ahli hukum Islam kontemporer menanggapi beberapa ayat Al-Qur'an yang digunakan dasar dimasukkannya *riddah* sebagai tindak pidana. Mereka menyatakan bahwa Al-Qur'an tidak secara eksplisit (*qath'i*) menetapkan hukuman bagi *riddah*. Hukuman bagi *riddah* adalah diserahkan kepada Tuhan pada hari kiamat kelak, dan bukan di dunia sekarang.²⁹⁵ Al-Qur'an tidak menetapkan hukuman apa pun bagi *riddah*, hukuman mati seperti tersebut dalam sunnah melanggar hak asasi kebebasan beragama yang didukung oleh Al-Qur'an dalam sejumlah ayat, karenanya tidak menghalangi penjatuhan hukuman *riddah* dengan takzir yang berat dan ringannya hukuman ditetapkan

²⁹³ Wahbah al-Zuhailly, *Ushûl al Fiqhi al-Islâmi ...*, hal. 762

²⁹⁴ Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, Beirut: Dâr al-Fikr al-Arabi, 1958, Juz 2, hal. 379

²⁹⁵ Ahmad Bahiej, *Eksistensi dan Implementasi Hukum Islam tentang Riddah*, t.d,

oleh penguasa dan hukumannya tidak mesti harus hukuman mati. Hukuman takzir ini diberikan hanya jika *riddah* menyebabkan kerusakan dalam masyarakat. Jika perbuatan *riddah* tidak menimbulkan kerusakan dalam masyarakat, maka tidak perlu ada hukuman apapun.

Kedua, kehujahan hadis tentang sanksi hukum mati bagi pelaku *riddah* itu, berdasarkan hadis ahad yang nilainya bersifat *zhanni* (terbuka peluang untuk ijtihad) lebih-lebih hadis ini dipandang bertentangan dengan sejumlah ayat-ayat Al-Qur'an tentang kemerdekaan berakidah. Oleh karenanya sanksi hukum *riddah* itu harus ditinggalkan. Kriteria satu-satunya untuk mengambil atau tidak hukum-hukum yang terdapat dalam sunah Nabi ialah apakah hukum-hukum tersebut seiring ataukah bertentangan dengan Al-Qur'an dan kenyataan hidup. Seandainya sesuai, maka diambil dan jika bertentangan, maka ditinggalkan.²⁹⁶ Sementara itu, dalam konteks penetapan hukuman mati bagi pelaku jarimah *riddah* yang jelas hanya terdapat dalam sunah Nabi, bukan ditetapkan dalam Al-Qur'an, Jamal al-Banna mengemukakan bahwa; semua hadis yang tidak bertentangan dengan Al-Qur'an harus diterima dan yang bertentangan dengannya harus dijauhi.²⁹⁷

Ketiga, ketika ayat Al-Qur'an tidak ada yang tegas mengatakan hukuman mati bagi pelaku *riddah*/murtad, *fuqahâ* mencari landasan hukuman mati ini pada hadis;

- a. Hadis 'Ikl dan 'Ârinah yang murtad setelah masuk Islam. Namun sebenarnya mereka dibunuh bukan karena *riddahnya*. Mereka dibunuh karena memerangi Islam, Allah dan Rasulullah.
- b. Hadis yang diriwayatkan 'Âisyah dan Ibn 'Abbâs "Tiga orang yang darahnya halal "membunuh orang, orang yang telah menikah berzina dan orang murtad" (HR. al-Bukhârî, Muslim, Nasâ'i, Ibn Mâjah dan Abû Dâwûd). Menurut Ibn Taymiyyah (w. 728/1328) hadis ini bukan membicarakan orang murtad, tapi mereka yang memerangi Islam (*muhârib*).
- c. Hadis "Barangsiapa yang berpindah agama, maka bunuhlah" (HR. Bukhârî, Ibn Mâjah, Nasâ'i, Thayâlisî, Mâlik, Tirmîdzî, Abû Dâwûd dan Ibn Hanbal). Hadis ini hanya diriwayatkan oleh Ibn 'Abbas yang dikenal dengan hadis ahad (hadis yang diriwayatkan hanya oleh satu orang). Menurut mantan Syaikh al-Azhâr, Mahmûd Syaltut, bahwa kebanyakan ahli hukum Islam berpendapat: hadis ahad tidak dapat diterima untuk menjadi landasan hukum dan hadis

²⁹⁶ Muhammad Syahrûr, *Nahwu Ushûl al-Jadidah li al-Fiqh al-Islâmi*, t.d, hal. 106

²⁹⁷ Muhammad Syahrûr, *Nahwu Ushûl al-Jadidah li al-Fiqh al-Islâmi ...*, hal. 288-289

seperti itu tidak bisa dijadikan alasan menghalalkan darah seseorang.²⁹⁸

Keempat, sanksi terhadap delik *riddah* adalah saling berlawanan, yang satu tidak memberikan hukuman apa-apa, dan yang satunya lagi memberikan hukuman mati. Jika dua atau lebih ketentuan-ketentuan hadis saling berlawanan isinya, dan tidak ada ketentuan hukuman duniawi yang terdapat dalam Al-Qur'an, maka ketentuan hukuman mati terhadap delik *riddah* adalah kekeliruan. Nabi *shallallâhu 'alaihi wa sallam* dan para sahabat tidak pernah memaksa seseorang untuk memeluk Islam, juga tidak pernah menghukum mati seseorang hanya karena menukar keimanannya. Hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukhâri dan Muslim membuktikan bahwa ada seorang Arab, Qâyis Ibn Hâzim, yang menyatakan keluar dari Islam (murtad) di hadapan Rasulullah, tetapi Rasul tidak menghukumnya atau menyuruh para sahabat menghukumnya, sehingga ia bebas keluar dari Madinah tanpa sedikitpun gangguan. Ada juga hadis yang diriwayatkan al-Bukhâri dari Anas Ibn Malik bahwa ada seorang Nasrani yang masuk Islam lalu keluar lagi (murtad), tapi Rasulullah tidak menghukumnya.²⁹⁹

Dalam masalah ini, jelaslah bahwa di antara hadis-hadis yang menjelaskan antara adanya hukuman mati bagi pelaku *riddah* dan tidak adanya hukuman mati menunjukkan bahwa dalil tersebut terdapat kontradiksi. Amir Syarifuddin mengemukakan bahwa “Bila dua dalil yang berbenturan tidak dapat ditempuh usaha penyelesaian secara *nâsikh* dan *tarjih*, namun kedua dalil itu memungkinkan diamalkan, maka ditempuh penyelesaian secara *takhyîr* yaitu memilih salah satu di antara dua dalil itu untuk diamalkan dan yang satu lagi tidak diamalkan.³⁰⁰ Tentu yang harus dipilih adalah perbuatan yang menguntungkan atau memberikan maslahat. Namun demikian, dalam kasus sanksi hukum terhadap pelaku *riddah* ini, bukan saja terdapat pertentangan antara hadis dengan hadis melainkan terjadi pertentangan dengan Al-Qur'an, dengan kata lain, adanya pertentangan antara dalil *zhanni* dan dalil *qath'i*. Bila demikian, menurut Ibnu al-Hajib, maka yang *zhanni* dengan sendirinya dianggap tidak ada lagi.³⁰¹ Begitu pula yang terjadi pada kasus *riddah*, di mana kebebasan hak semua bangsa

²⁹⁸ Ayang Utriza, “Kebebasan Beragama dalam Islam” dalam <http://203.130.232.191/www.ina/wartadetil.asp?mid=783&catid=2&>; Diakses pada 21 Agustus 2020

²⁹⁹ Ayang Utriza, “Kebebasan Beragama dalam Islam” dalam <http://203.130.232.191/www.ina/wartadetil.asp?mid=783&catid=2&>; Diakses pada 21 Agustus 2020

³⁰⁰ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Jakarta: Logos, 1997, jil. 1, cet. 1, hal. 210

³⁰¹ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh* ..., hal. 207

untuk menentukan pilihan beragama, landasannya adalah Al-Qur'an (*qath'i*), maka pemaksaan untuk menganut agama tertentu dengan berbagai cara dan menjatuhkan hukuman mati atasnya dengan landasannya hadis (*zhanni*), dengan sendirinya dianggap tidak dapat diberlakukan.

Kelima, perbuatan *riddah* yang dihukum mati itu bukan disebabkan karena mengubah agamanya, melainkan karena desersi, sikap permusuhan dan perlawanannya terhadap kaum muslimin, menyebarkan kekafiran dan kemungkaran, perencanaan niat busuk dan berbuat kerusakan di muka bumi. Dengan demikian, tindakan dengan tidak menciptakan kedamaian, berarti tindakan tersebut tidak lagi disebut sebagai jarimah *'âdiyah* (jarimah biasa), melainkan masuk pada kategori jarmah *siyâsiyah* (jarimah politik) di mana jarimah ini tidak terdapat dalam keadaan normal, melainkan dalam keadaan luar biasa yakni pemberontakan atau subversif. Abu Bakar ketika memerangi orang-orang murtad yang mengikuti nabi-nabi palsu, Musailamah, Sajah, Al-Asadi, Al-Anasi, dan lainnya yang hampir saja menghantam Islam pada masa awalnya.³⁰² Hukuman mati yang dijatuhkan kepada mereka bukan semata-mata karena riddahnya, tetapi kemurtadan itu dikaitkan dengan penghianatan politis pada masyarakat.³⁰³ Kebijakan Abu Bakar tersebut tidak lain hanyalah sebatas keputusan penguasa yang berdimensi kebijakan politik Pembangkangan terhadap Khalifah Abu Bakar dapat ditafsirkan: pertama, sebagai bentuk perlawanan terhadap hegemoni suku Quraisy dan kepada Abu Bakar secara individu, dan kedua sebenarnya mereka masuk Islam hanya di bibir saja dan oportunistik sebab terpaksa oleh keadaan saat itu. Oleh karena itu hukuman *riddah* adalah tak lebih dari fenomena politik daripada agama. Ulama al-Azhar yang terkenal liberal 'Abd al-Muta'âl al-Sa'idî, murid Muhammad 'Abduh, menyatakan dengan jelas bahwa dasar hukuman mati bagi pelaku *riddah* adalah politik negara. Negara takut orang-orang murtad ini dapat memberontak dan menggulingkan pemerintahan yang berkuasa, seperti yang dicontohkan masa pemerintahan Abu Bakar dengan membantai orang-orang yang dituduh murtad karena takut mengganggu stabilitas "negara". Pendapat yang sama datang dari Hasan Ibrâhîm Hasan dan Muhammad Fathi 'Utmân., hukuman *riddah* lebih bersifat politis ketimbang agama. Di

³⁰² Irfan Salim, *Hukum Murtad Tinjauan Al-Qur'an dan Sunnah*, Jakarta: Gema Insani Press. 1998, cet. 1, hal. 51.

³⁰³ Eva Y. Nukman dan Fathiyah Basri, *Kebebasan Berpendapat dalam Islam*, t.d, hal. 129

sini lagi-lagi kita melihat bahwa alasan membunuh pelaku *riddah*/murtad bukan Al-Qur'an, tetapi politis dan sosiologis.³⁰⁴

Keenam, hukum yang membolehkan pelaku *riddah*/murtad harus dibunuh tidaklah dicabut, namun tidak dapat dilaksanakan, seperti juga Al-Qur'an mencantumkan tentang budak dan rampasan perang, tetapi dua hal ini sudah tidak eksis lagi di dunia sekarang. Dalam penetapan hukum terkait dengan sanksi hukum pelaku *riddah*/murtad ini, patut juga mengambil analogi dari fatwa MUI yang mengaharamkan perkawinan laki-laki muslim dengan perempuan non muslimah (wanita ahli kitab), di mana yang dijadikan dasar dalam beristinbat hukum adalah *syâz al-Zarî'ah*, padahal dengan jelas Allah menghalalkan perkawinan tersebut seperti termuat dalam Q.S. al-Mâ'idah/5: 5. Menurut Huzaimah Tahido Yanggo, kawin dengan ahli kitab itu baik yang mungkin masih murni atau yang sudah menyimpang, menimbulkan mafsadah atau mudarat, maka untuk menghindari mafsadah dan mudarat itu, kawin dengan perempuan ahli kitab diharamkan *syazzan li al-zarî'ah*, apalagi dalam kondisi sosial, politik dan ekonomi seperti di Indonesia. Perkawinan beda agama dikatakan menimbulkan mafsadah dan mudarat, karena dampaknya sangat signifikan terutama bagi perkembangan anak-anak.³⁰⁵ Dengan mengambil analogi seperti itu, maka tidak diberikannya sanksi hukum mati bagi pelaku *riddah* atau murtad tidak lain karena adanya pertimbangan aspek mudarat atau mafsadah harus menjadi prioritas utama agar terhindar dari kemungkinan terjadinya disintegrasi bangsa dan konflik antar umat beragama dalam wilayah negara kesatuan Republik Indonesia, sehingga menanggalkan ketentuan hukuman mati bagi pelaku *riddah*/murtad ini menjadi suatu keniscayaan.

Ketujuh, dalam fakta sejarah pelaku *riddah* termasuk pembangkang zakat pada masa Abu Bakar itu dipandang sebagai tindak pidana yang harus dikenakan sanksi berupa hukuman mati. dengan alasan berdasarkan ijmak, maka hukum yang dihasilkan dari ijmak itu, pada hakikatnya adalah merupakan produk ijtihad kolektif, sementara hukum yang dihasilkan dari ijtihad itu melahirkan hukum yang *zhanni*. Jika demikian adanya, maka hukum yang *zhanni*, tidak menutup kemungkinan terjadinya transformasi atau perubahan hukum. Untuk itu, hukuman mati bagi pelaku *riddah*/murtad jelas bukan merupakan

³⁰⁴ Ayang Utriza, "Kebebasan Beragama dalam Islam" dalam [http://203.130.232.191/www.ina/wartadetil.asp?mid=783&catid=2&";](http://203.130.232.191/www.ina/wartadetil.asp?mid=783&catid=2&). Diakses pada 21 Agustus 2020

³⁰⁵ Huzaimah Tahido Yanggo, *Masail Fiqhiyah Kajian Hukum Islam Kontemporer*, Bandung: Angkasa, 2005, cet. 1, hal. 160

hudud, karena hukuman hudud harus bersumber kepada dalil yang *qath'i*.

Kedelapan, salah satu persoalan mendasar sehubungan dengan ide formalisasi syariat di negara-negara Muslim, termasuk umat Islam Indonesia adalah belum ada suatu kesepakatan di kalangan mereka tentang makna syariat itu sendiri. Formalisasi syariat Islam, pada faktanya bukanlah masalah sederhana. Selain implikasinya terhadap HAM, di dalam isu ini terdapat berbagai keruwetan yang hingga kini belum terpecahkan. Di kalangan ulama Islam sendiri, misalnya, masih terjadi perdebatan sengit mengenai apa yang dimaksud dengan syariat dan bagaimana bentuk kongkritnya. Ketiadaan rumusan syariat yang jelas tentunya sangat potensial menimbulkan konflik internal di kalangan umat Islam sendiri.³⁰⁶ Dalam konteks negara yang menampung beragam keyakinan agama, Indonesia misalnya, formalisasi syariat jelas menimbulkan persoalan. Persoalan ini begitu kentara ketika syariat yang dimaksud menyangkut hukum publik atau hukum pidana yang berdampak tidak saja pada umat yang menganut syariat, tetapi juga pada umat lain di luar penganut syariat. Berbeda dengan hukum perdata yang hanya mengatur internal umat yang mengakui syariat tersebut tanpa mengikat pada kelompok di luarnya. Nyatanya, pengusung formalisasi syariat tampaknya lebih mengedepankan proyek formalisasi syariat publik yang mengatur warga negara secara keseluruhan. Di sinilah problem itu terjadi, tidak saja bagi umat Islam tetapi juga bagi penganut agama lainnya. Dalam konteks Islam, formalisasi syariat berdampak pada unifikasi hukum. Unifikasi hukum yang diciptakan negara berujung pada terberangusnya ruang perbedaan yang sebenarnya juga disediakan oleh syariat. Sementara dalam konteks luar Islam, formalisasi syariat jelas berakibat pada pemaksaan ajaran dan keyakinan tertentu bagi kelompok lain dalam sebuah negara. Negara-negara yang mendakwakan dirinya menerapkan syariat Islam tidak lebih berhasil dibandingkan negara lain yang tidak begitu berambisi melampirkan formalisasi syariat. Malah di negara yang berlabel negara Islam ini badai konflik tak berkesudahan. Jangankan dengan orang di luar kelompok agamanya, dengan kelompok di internal agamanya pun kerap terjadi ketegangan.³⁰⁷

Kesembilan, Jika Al-Qur'an memberikan hukuman pidana bagi pelaku *riddah*, dan beberapa hadis yang digunakan sebagai dasar dipidananya *riddah* adalah *sahih*, maka ijtihad merupakan alternatif

³⁰⁶ Yusdani, *Formalisasi Syariat Islam dan Hak Asasi Manusia di Indonesia*, t.d, hal. 198

³⁰⁷ A. Fawaid Sjzili, "Formalisasi Substansi Syariat" dalam <http://www.sinarharapan.co.id/berita/>. Diakses pada 22 Juli 2020

untuk menjawab persoalan *riddah* ini. Ijtihad juga diperbolehkan dalam bidang yang telah ada nas Al-Qur'an dan hadisnya. Sebagai contoh Umar bin Khattab, pernah melakukan ijtihad dalam beberapa masalah hukum, walaupun nas Al-Qur'an dan Hadis telah menyebutkan secara jelas, di antaranya mengenai tanah rampasan perang, dera bagi minuman keras, dan hukuman bagi pencuri. Yusdani menyatakan bahwa "Hukum Islam hendaklah dipahami sebagai upaya hasil interaksi penerjemahan ajaran wahyu dan respon Yuris muslim terhadap persoalan sosio-politik, sosio-kultural yang dihadapinya. Karena itu, jika hukum Islam tersebut tidak lagi responsif terhadap berbagai persoalan ummat yang muncul karena perubahan zaman, hukum Islam tersebut harus direvisi, diperbaharui, bahkan kalau mungkin diganti dengan hukum Islam yang baru sama sekali".³⁰⁸ Upaya-upaya pembaharuan hukum Islam sangat mungkin dilakukan sepanjang mengacu kepada nilai-nilai moral Al-Qur'an yang dijabarkan ke dalam enam prinsip pokok sebagai berikut:

- a. Adanya dinamika zaman yang terus berkembang dan melahirkan berbagai bentuk perubahan sosial.
- b. Pembaharuan hukum Islam dilakukan terhadap hal-hal yang bukan menyangkut *syar'i* (prinsip-prinsip dasar agama), tetapi hanya berkisar pada masalah-masalah *fihiyah* (hasil pemikiran ulama terhadap syariat yang bersifat insaniyah dan temporal).
- c. Pembaharuan hukum Islam didasarkan pada prinsip "menjaga yang lama yang masih relevan dan mengambil yang baru yang lebih baik"
- d. Pembaharuan hukum Islam harus diikuti dengan sikap kritis terhadap khazanah ulama klasik dengan tanpa menghilangkan rasa hormat terhadap mereka.
- e. Pembaharuan hukum Islam berarti pemahaman dan pengkajian kembali terhadap seluruh tradisi Islam, termasuk penafsiran Al-Qur'an dan hadis, dengan memahaminya secara moral, intelektual, kontekstual, dan tidak terpaku pada legal formalnya hukum yang cenderung parsial dan lokal.
- f. Pembaharuan hukum Islam tetap berpegang kepada *maqâsid al ahkâm al-Syar'iyah* dan demi tercapainya kemaslahatan umat.³⁰⁹

Kesepuluh, mustahil menciptakan dikotomi *dâr al-Islâm* dan *dâr al-Harbi* untuk konteks dan kebutuhan seperti sekarang ini. Oleh karena itu, hukuman mati atas orang yang pindah agama sudah tidak relevan lagi. Sudah saatnya kodifikasi hukum Islam yang masih

³⁰⁸ Yusdani, *Metodologi Hukum Islam Kontemporer*, Yogyakarta: UII Puess. 2001, cet. 1, hal. 14

³⁰⁹ Komaruddin Hidayat dan Ahamd Gaus AF, *Islam Negara dan Civil Society*, Jakarta: Paramadina, 2005, cet. 1, hal. 305

menyuratkan hukuman mati atas orang murtad itu direvisi atau bahkan dihapuskan demi terjaminnya hak dan kebebasan beragama atau berkepercayaan. Jika hukum Islam harus diberlakukan, mungkin akan memberikan kepuasan batin dan primordial bagi umat Islam, tetapi kepuasan semacam itu justru mengesampingkan masalah. Di samping itu, sangat mungkin agama-agama lain akan menuntut hak yang serupa. Jika ini terjadi, maka akan terjadi konflik antar agama dalam bentuknya yang baru. Dengan demikian berarti kegagalan hukum Islam untuk bersanding dengan modernitas. Satu hal yang sebenarnya bertentangan dengan prinsip hukum Islam sendiri.³¹⁰

Sanksi hukum *riddah* antara dilaksanakan atau ditanggalkan, jelas merupakan perkara *ijtihâdi*. Meskipun sanksi *riddah* ini telah tertuang dalam hadis, sepanjang permasalahan tersebut tidak terkait dengan aspek akidah dan ibadah, maka peristiwa hukum itu terkadang pada tataran aplikasinya harus mempertimbangkan segi realitas, illat hukum, situasi dan kondisi. Oleh karena itu, Ibnu al-Qayyim al-Jauziyah menyusun kaidah “Fatwa berubah dan berbeda sesuai dengan perubahan waktu, tempat, keadaan, niat, dan adat kebiasaan”.³¹¹ Sementara itu, Ali Ahmad al-Nadwi mengemukakan “Tidak dapat diingkari bahwa hukum berubah karena perubahan keadaan”.³¹²

Penerapan teori ini bukan memalingkan hukum syariat atau mengingkari nas yang secara normatif harus dijadikan pijakan dalam proses penetapan hukum, melainkan semata-mata menginterpretasikan dari suatu dasar hukum yang bersifat normatif kepada tataran implementasi hukum yang bersifat praktis dengan realitas sosial sebagai bahan pertimbangannya menuju terwujudnya kemaslahatan umat, sebab kemaslahatan umat itu sendiri menjadi prinsip dasar hukum Islam yang permanen, universal dan substantif. Syâthibi mengatakan bahwa sesungguhnya syariat itu bertujuan untuk mewujudkan kepentingan umum manusia.³¹³ Oleh sebab itu para *fuqahâ'* menetapkan kaidah yang sangat mendasar “جلب ودرء المفساد”³¹⁴ “Meraih kemaslahatan dan menolak kemudaratan”.

Bentuk-bentuk hukuman seperti disebutkan Al-Qur'an dan hadis tidak tertutup bagi pemahaman dan penafsiran dinamis. Ini bukan

³¹⁰ Pradana Boy ZTF, *Islam Dialektis*, Malang: UMM Press, 2005, hal. 136

³¹¹ Ibnul Qoyyim al Jauziyah, *I'âm al-Muwaqqi'in ...*, juz 3, hal. 3

³¹² Ali Ahmad al-Nadwi, *al-Qawâid al-Fiqhiyah*, Damaskus: Dâr al-Qalam, 1994, hal.

27

³¹³ al-Syâthibi, *al-Muwâfaqât fi Ushûli al-Syari'ât*, Kairo: Musthafâ Muhammad, t.th, cet. 2, hal. 374.

³¹⁴ Izzuddîn bin 'Abd al-Salâm, *Qawâ'id al-Ahkâm fi Mashâlih al-Anâm*, Beirut: Dâr al-Jail, 1980, juz 1, hal. 11; A. Djazuli, *Kaidah-Kaidah Fikih*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2006, cet. 1, hal. 27.

sekedar untuk menyerap semangat zaman yang selalu menuntut paradigama baru, melainkan karena teks-teks agama itu sendiri selalu berinteraksi dengan dinamika pemahaman ruang dan waktu. Sungguh teks-teks agama berdiri kokoh di atas kebenaran mutlak, tapi juga menyediakan *framework* bagi pemahaman, pembaharuan dan perkembangan sesuai dengan tuntutan ruang dan waktu.³¹⁵

Aspek kondisi objektif turut mempengaruhi pula bagi suatu proses penetapan hukum, maka penetapan hukum yang lebih berorientasi pada akibat yang ditimbulkannya, apakah akan mendatangkan kemaslahatan atau kemudharatan, maka Islam harus lebih mengedepankan aspek kemaslahatan bagi ummat. Penggunaan metodologi istinbat hukum semacam ini harus ditempuh dalam rangka merealisasikan substansi syariat. Metode yang patut digunakan dalam konteks ini adalah *Syâz al-Zarî'ah* dan *Fath al-Zarî'ah* sebagai upaya pengendalian masyarakat untuk menghindari kemafsadatan. *Syâz al-Zarî'ah* adalah jalan (perbuatan) yang akan menuju kepada keharaman, hukumnya haram dan dia harus dicegah atau ditutup.³¹⁶ Sedangkan *Fath al-Zarî'ah* adalah Jalan (perbuatan) yang akan menuju kepada sesuatu yang diperbolehkan, hukumnya mubah (boleh)³¹⁷ sesuai dengan kaidah: *الواجب إلا به فهو واجب ما لا يتم* "Sesuatu kewajiban yang tidak sempurna pelaksanaannya kecuali dengan adanya sesuatu hal, maka sesuatu hal tersebut hukumnya wajib pula".³¹⁸ Pengendalian dan perekayasaan berdasar *Syâz al-Zarî'ah* dan *Fath al-Zarî'ah* dapat diubah atau dikuatkan sesuai dengan kondisi dan situasi yang berlaku.³¹⁹ Dengan *Syâz al-Zarî'ah* dan *Fath al-Zarî'ah*, eksekutif, legislatif dan yudikatif, dapat membuat pengendalian dan atau perekayasaan sosial lain yang dapat mengundang kemaslahatan, sekaligus dapat menolak kemudharatan. Dengan demikian, tidak diberlakukannya hukuman mati bagi pelaku *riddah* atau murtad pada bangsa yang pluralis akan membawa dampak maslahat bila dibandingkan dengan jika hukuman mati itu diterapkan.³²⁰

Penerapan hukum pidana Islam misalnya, di samping memperhatikan kemaslahatan dapat dilakukan dengan pendekatan *jawâbir* atau *zawâjir*. Teori *jawâbir* menghendaki pelaksanaan

³¹⁵ Mun'im A. Sirry, *Dilema Islam Dilema Demokrasi*, Bekasi: PT. Gugus Press. 2003, cet. 1, hal. 55.

³¹⁶ Miftahul Arifin dan Faisal Haq, *Ushul Fiqh Kaidah-Kaidah Penetapan Hukum Islam*, Surabaya: Citra Media, 1997, cet. 1, hal. 157

³¹⁷ Miftahul Arifin dan Faisal Haq, *Ushul Fiqh Kaidah-Kaidah Penetapan Hukum Islam ...*, hal. 157-158

³¹⁸ A. Djazuli, *Kaidah-Kaidah Fikih ...*, hal. 95

³¹⁹ A. Djazuli, *Fiqh Siyasah*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2006, hal. 54

³²⁰ A. Djazuli, *Fiqh Siyasah ...*, hal. 55

hukuman pidana persis seperti hukuman yang secara harfiah disebutkan dalam nas (Al-Qur'an atau Hadis). Sedangkan menurut teori *zawâjir*, hukuman yang dijatuhkan terhadap pelaku tindak pidana tidak harus persis seperti tersebut di dalam nas. Pelaku boleh dihukum dengan hukuman apa saja, asal dengan hukuman itu, tujuan penghukuman dapat dicapai yaitu membuat jera si pelaku dan menimbulkan rasa takut melakukan tindak pidana bagi yang lain. Dalam rangka pembaharuan hukum Islam, khususnya dibidang hukum pidana, teori *jawâbir* dapat dijadikan pedoman. Bila dengan hukuman minimal tujuan penghukuman dapat dicapai, maka hukuman maksimal yang disebut dalam nas tidak perlu diterapkan. Pendekatan teori *zawâjir* akan menimbulkan pemahaman hukum yang kontekstual, dan hukum Islam akan dinamis serta antisipatif terhadap perkembangan zaman.³²¹

³²¹ Ibrahim Hosen, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*, t.d, hal, 126-128

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan paparan terdahulu mengenai *riddah* dalam perspektif *Tafsîr al-Misbâh* dan hukum di Indonesia, dapat disimpulkan sebagai berikut:

1. *Riddah* dalam hukum Islam berarti suatu perbuatan kembali dari ajaran agama Islam kepada kekufuran atas keinginan sendiri tanpa paksaan dari pihak manapun. Seseorang dinyatakan telah melakukan perbuatan *riddah* manakala ia -pada saat berbuat demikian- dalam kondisi berakal sehat, Islam serta tidak adanya paksaan dari pihak luar baik berupa ucapan, maupun perbuatan yang mengindikasikan kepada kekafiran. Beragama ayat Al-Qur'an dan hadis dihadirkan untuk kemudian para *fuqahâ'* menetapkan bahwa *riddah* termasuk dalam tindak pidana (jarimah) dan sanksinya berupa ancaman (maksimal) hukuman mati.
2. Quraish Shihab mempertanyakan masalah hukuman had bagi pelaku murtad, karena dalam Al-Qur'an tidak disebutkan secara eksplisit tentang sanksinya. Oleh karena itu menurut pendapat Quraish Shihab, pelaku tindak pidana ini *riddah*/murtad hanya dikenakan hukuman takzir. Menurut pendapat Quraish Shihab secara harfiah memang hadis yang berhubungan dengan soal murtad menyuruh membunuh orang yang murtad. Demikian jika berpegang pada zahir hadis, akan tetapi hal ini bertentangan dengan prinsip kebebasan manusia memilih agama, dengan agama yang menurut pendapat mereka baik. Atas dasar itu hadis tersebut jangan diambil secara harfiah. Pendapat Quraish Shihab menunjukkan bahwa dalam pandangannya, tidak ada landasan

hukum yang kuat bahwa pelaku *riddah* harus dihukum mati. Istinbat hukum yang digunakan Quraish Shihab dalam menolak hukuman mati bagi pelaku *riddah* adalah Al-Qur'an Surat al-Nahl/16: 106; al-Baqarah/2: 217 dan 256; al-Mâidah/5: 54

3. Dalam hukum positif di Indonesia, tindak pidana *riddah* tidak terdapat dalam aturan yang berlaku di Indonesia, baik dari aspek pidana maupun perdata. *Riddah*, dalam hal ini, sangat berkaitan dengan kebebasan beragama yang dijamin oleh negara. Delik-delik agama yang tersebar dalam pasal-pasal dalam KUHP tidak menyebutkan *riddah* sebagai sebuah tindak pidana.
4. Mencermati akan hal tersebut di atas, *riddah* dalam hukum Islam tidak mungkin dimasukkan ke dalam hukum pidana Indonesia, mengingat faktor-faktor berikut ini:
 - a. Bangsa Indonesia merupakan bangsa yang majemuk (plural), termasuk di dalam pluralitas agamanya. Kemajemukan bangsa ini tidak terlepas dari kenyataan sejarah bangsa.
 - b. Agama termasuk faktor yang sensitif bagi hubungan antar bangsa. Kehidupan berbangsa yang harmonis dan damai sangat tergantung dari hubungan antarumat beragama. Jika hubungan antarumat beragama ini terganggu, maka akan berpengaruh pada kehidupan berbangsa.
 - c. Hukum Islam tentang *riddah* berimplikasi pada adanya diskriminasi agama oleh hukum, yakni agama Islam dianggap sebagai agama yang berkedudukan tertinggi dalam negara. Adanya diskriminasi agama oleh hukum tersebut bertentangan dengan dasar negara dan konstitusi Indonesia (UUD 1945).
 - d. Pindah agama merupakan bagian dari hak kebebasan beragama. Kebebasan beragama ini termasuk hak asasi manusia yang diakui oleh bangsa-bangsa di dunia dalam deklarasi-deklarasi internasional.
5. Setelah membandingkan antara hukum Islam dan hukum positif di Indonesia tentang *riddah*, terdapat beberapa persamaan dan perbedaan yang antara lain sebagai berikut:

Baik hukum Islam maupun hukum positif di Indonesia, keduanya meletakkan agama di posisi yang sangat penting dengan menjaga dan menghormati kebebasan beragama dimana masing-masing memiliki tujuan yang sama yaitu menciptakan kerukunan dan keteraturan dalam masyarakat dengan sikap toleransi

Adapun dalam kedudukan *riddah*, perbedaan diantara keduanya mulai tampak. Penafsiran kebebasan menjadi persoalan dimana hukum Islam melarang kebebasan dalam arti bebas berpindah agama dari Islam ke agama lain. Berbeda dengan hukum positif yang tidak mengatur perbuatan pindah agama sebagai tindak pidana. Hal ini tentu

berdampak kepada hukuman yang diberikan sebagai konsekuensi hukum, dimana hukum Islam menjatuhkan ancaman (maksimal) hukuman mati bagi siapa saja yang keluar dari agama Islam. Di lain sisi, tidak terdapat pasal khusus berkaitan dengan perbuatan pindah agama sebagai sebuah tindak kejahatan di dalam hukum positif di Indonesia.

B. Saran

1. Persoalan *riddah* merupakan persoalan yang cukup rawan dalam hubungannya dengan masalah kerukunan hidup beragama. Hal ini disebabkan karena secara realitas bangsa Indonesia adalah bangsa yang majemuk yang menganut berbagai macam agama. Oleh karena itu, persoalan-persoalan yang menyangkut kehidupan bergama hendaklah diselesaikan dengan hati yang dingin dan dikemukakan secara terbuka guna menghindari perpecahan antar bangsa.
2. Meskipun pendapat Quraish Shihab kontroversial dan kurang sesuai dengan ajaran Islam yang bersifat standar namun sebagai sebuah wacana tidak salah untuk ditingkatkan penelitian terhadap beberapa gagasan dan pemikirannya. Hal ini akan menghidupkan ajaran Islam sebagai ajaran yang demikian luas, fleksibel dan dinamis.
3. Semangat kebangsaan adalah mengedepankan kepentingan bangsa dan negara di atas kepentingan pribadi dan golongan. Oleh karena itu, baik hukum Islam maupun hukum positif hendaknya didudukkan bersama dalam kerangka semangat kebangsaan ini. Dengan kata lain, persaudaraan sebangsa hendaknya dijadikan dasar setiap langkah kenegaraan.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Azhim, Muhammad Ibrahim. *'Uqûbât al-Irtidâd al-Dîn*. Kairo: Maktabah Wahdah, 1994.
- Abdul Kholiq, M. *Penjatuhan Pidana Mati dalam Rangka Penegakan Hukum dan Eksistensinya dalam Pembaharuan KUHP Nasional*. Yogyakarta: Fakultas Hukum UII, 1991.
- Abdullah, Abdul Ghani, *Hukum Pidana Islam dalam Reformasi Sistem Hukum Nasional* (t.d).
- Abdullah, Amin. *Studi Agama Normativitas atau Historisitas*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Abdullah, M. Robith Fuadi. "Meninjau Hukuman Mati Bagi Murtad (Kajian Hadist Tematik)", dalam *Jurnal Syariah dan Hukum*. 2012, vol. 4. Hal. 25
- Ahlu Tafsir, Jama'ah. *Tafsîr al-Mukhtashâr*, Riyâdh: Markaz Tafsîr Riyâdh, t.th.
- Ali, Zainudin. *Hukum Pidana Islam*. Jakarta: Sinar Grafika, 2009. Cet. 2.
- al-Alûsî, Shihâb al-Dîn, *Rûh al-Ma'âni fî Tafsîr al-Qur'ân al-Azhîm wa al-Sab'i al-Matsâni*, Kairo: Dâr al-Hadîts, 2005.
- Amin, Muhammad. *Tafsir dan Perubahan Sosial*, t.tp, t.p, 1992.

- Amir, Ahmad. *Fiqh al-Jinâ'i fî al-Islâm*. Beirut: Dâr al-Salam, t.th.
- Anas ibn Mâlik. *al-Muwaththa'*. Beirut: Dâr al-Jil, 1993.
- al-Anshârî, Abû Yahyâ Zakariyyâ. *Qahînah al-Wazarât*. Lebanon: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1998.
- Arifin, Miftahul dan Faisal Haq. *Ushul Fiqh Kaidah-Kaidah Penetapan Hukum Islam*. Surabaya: Citra Media, 1997, cet. 1.
- al-Ashfahânî, Abu al-Qâsim Muhammad ibn Muhammad al-Raghîb. *Al-Mufradât fî Gharîb al-Qur'ân*. Beirut: Dâr Al-Ma'rifah, 1994.
- Asrul, Muhammad. Dilema Penerapan Hukum Islam di Indonesia dalam <http://rullyasruln83.woodpress.com>. Diakses pada 20 Agustus 2009
- al-Asyqâr, Muhammad Sulaimân. Zubdatut Tafsâr Min Fathîl Qadîr, dalam <https://tafsirweb.com/3089-quran-surat-at-taubah-ayat-73.html>. Diakses pada 22 Mei 2020.
- Atmasasmita, Romli. *Teori dan Kapita Selekta Kriminologi*. Bandung: PT Refika Aditama, 2007. cet. 2.
- Azizah, Imroatul. *Genealogi Riddah; dari Masalah Aqidah Menjadi Hudud*, Surabaya: UIN Sunan Ampel Surabaya, 2017.
- Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII: Akar Pembaruan Islam Nusantara*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2004.
- Ba'âsyir, Hikmat., *et.a.l*, *Tafsîr Muyassar*. Jilid 1. Bekasi: Dar al-Haq.
- Bahiej, Ahmad. *Eksistensi dan Implementasi Hukum Islam tentang Riddah*. (t.d)
- . *Sejarah dan Problema Hukum Pidana di Indonesia*. Yogyakarta: Sosio Religia, 2005.
- Baidan, Nasharudin. *Tafsir Maudhu'i: Solusi Qur'ani atas Masalah Sosial Kontemporer*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.
- al-Baihâqî. *Sunan al-Baihâqî*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

- Baiquni., *et.al.* *Kamus Istilah Agama Islam Lengkap*, Surabaya: Indah Anggota IKAPI, 1996.
- Bammelan, Van. *Hukum Pidana Bagian Umum*. Jakarta: Bina Cipta, 1994.
- al-Bannâ, Jamâl. *Hurriyyah al-Fikr wa al-I'tiqâd fî al-Islâm*. Kairo: Dâr al-Fikr al-Islam, 1998.
- , *Kallâ Tsumma Kallâ*, Mesir: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 1994.
- Bisri, Ilham. *Sistem Hukum Indonesia Prinsip-Prinsip dan Implementasi Hukum di Indonesia*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2004, cet 1.
- al-Bughâ, Musthafa Dieb. *Al-Wâfi' fî Syarh Arba'in al-Nawâwî*. Jakarta: Qisthi Press, 2014.
- al-Bukhârî, Abû Abdillâh. *Shahîh al-Bukhârî*. Kairo: Dâr ibn al-Haitsam, 2004.
- , *Shahîh al-Bukhârî*. Mesir: Dar al-Alamiyyah, 2015.
- Christiansen, Karl O. dan Barda Nawawi Arief. *Bunga Rampai Kebijakan Hukum Pidana*. Bandung: Citra Aditya Bhakti, 2002.
- Cooperman, Alan. *The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050*. Washington DC: Pew Research Center, 2015.
- Dahlan, Abdul Aziz., *et.al.* *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 1997.
- Dahlan, Abdul Rahman, “Murtad: Antara Hukuman Mati dan kebebasan Beragama (Kajian Hadis dengan Pendekatan Tematik)”, dalam *Jurnal MIQOT*, 2008, Vol. 32. Hal. 147
- Daradjat, Zakiah. *Ilmu Jiwa Agama*. Jakarta: Bulan Bintang, 2005.
- Depdiknas. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 2002.
- al-Dimasyqi, al-Imâm Abû al-Fidâ' Ismâ'il Ibnu Katsîr, *Terjemah Tafsîr Ibnu Katsîr*. Bandung: Sinar Baru al-Gensindo, 2002.
- , *Tartîb wa Tahdzîb (Kitâb al-Bidâyah wa al-Nihâyah)*, Dâr al-Wathan: Riyadh KSA, diterjemahkan oleh. Abu Ihsan al-Atsari, *al-Bidâyah*

wa al-Nihâyah bâb Masa Khulafâ' al-Râsyidîn. Jakarta: Darul Haq, 2004, cet. 1.

al-Dimyâti, Abî Bakar Shata. *I'ânatu al-Thâlibîn*. (t.d).

Djazuli, A. *Fiqh Siyasah*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2006.

-----, *Ilmu Fiqh, Penggalian, Perkembangan, dan Penerapan Hukum Islam*. Jakarta: Prenada Media Group, 2006.

-----, *Kaidah-Kaidah Fikih*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2006.

al-Dzahabi, Muhammad Husain. *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*. Beirut: Dâr al-Kutub al-Hadîtsah, t.th.

Faizal, Enceng Arif dan Jaih Mubarak. *Kaidah Fiqh Jinâyah*. Bandung: Pustaka Bani Quraisy, 2004.

Febriansyah, Reza Fikri. *Eksistensi Hukum Islam Dalam Struktur Hukum Nasional Indonesia Artikel Hukum Islam*. t.tp, t.p, 2007.

Ghafur, Saiful Amin. *Profil Para Mufasssîr Al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2008.

Ghazali, Abd. Moqsith. "Tafsir Atas Hukum Murtad dalam Islam", dalam *Jurnal Ahkam*. 2013. Vol. 13. No. 2, hal. 284.

-----, *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis Al-Qur'an*. Depok: Katakita, 2009.

Gusmian, Islah. *Khasanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutika Hingga Ideologi*. Jakarta: Teraju, 2003.

Hafidz, Imad Zuhair. Tafsir Al-Madinah Al-Munawwarah / Markaz Ta'dzhim al-Qur'an, dalam <https://tafsirweb.com/847-quran-surat-al-baqarah-ayat-217.html>. Diakses pada 10 Mei 2020.

-----, Tafsir Al-Madinah Al-Munawwarah, Saudi Arabia: Markaz Ta'dzhim al-Qur'an", dalam <https://tafsirweb.com/1938-quran-surat-al-maidah-ayat-54.html>. Diakses pada 10 Mei 2020.

Hajar, Ibnu. *Syariat Islam dan Hukum Positif*, Yogyakarta: Al-Mawarid, 2006, cet. 16.

- Hajjaj, Muslim, Ibn. *Shahîh Muslim*. Mesir: Dar Alamiyyah, 2016.
- Hakim, Rahman. *Hukum Pidana Islam*. Bandung: Pustaka Setia, 2000.
- Hamzah, Andi. *Asas-Asas Hukum Pidana*. Jakarta: Rineka Cipta, 2010.
- . *Sistem Pidana dan Pemidanaan Indonesi*. Jakarta: Pradnya Paramita, 1993.
- Hanafi, Ahmad. *Asas-Asas Hukum Pidana Acara Islam*. Yogyakarta: PT. al-Ma'arif, t.th.
- Hanafi, Hassan. *Metode Tafsir dan Kemaslahatan Umat*, diterjemahkan oleh Yudian Wahyudi. Yogyakarta: Pesantren Nawesea, 2007.
- Harahap, Syahrin, dan Hasan Bakti Nasution. *Ensiklopedi Aqidah Islam*, Jakarta: Prenada Media, 2003.
- al-Hatsami, Muhammad bin Alî bin Hajar. *Tuhfah al-Minhâj fî syarhî al-Minhâj*. Kairo: Maktabah Tijariyyah, 2010.
- Hazm, Ibnu. *Al-Muhallâ*. Beirut: Dâr al-Fikr, 2006.
- Hidayat, Komaruddin dan Ahamd Gaus AF. *Islam Negara dan Civil Society*. Jakarta: Paramadina, 2005, cet. 1.
- Hidayatullah, Tim Penulis IAIN Syarif. *Ensiklopedi Islam Indonesia*, Jakarta: Djambatan, Anggota IKAPI, 1992.
- Hosen, Ibrahim, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*, t.d.
- al-Husayni, Abu Bakar ibn Muhammad. *Kifâyah al-Akhyâr*. Beirut: Dar al-Fikr. 1994.
- Ibn ‘Abd al-Salâm, Izzuddîn. *Qawâ'id al-Ahkâm fî Mashâlih al-Anâm*, Beirut: Dâr al-Jail, 1980.
- Ibn Mûsâ, Abû Yahyâ Marwân. *Hidâyatu al-Insân bi tafsîri al-Qur'ân*. Jilid 2, Bandung: Mizan, 2010.
- Ibn Smith, Abdur Rahman, “Rekonstruksi Makna Murtad dan Implikasi Hukumnya”, dalam *Jurnal Pemikiran Hukum Islam*. 2012. Vol. 22. Hal. 178

- Ibn Zakariyâ, Abû al-Husain Ahmad ibn Fâris. *Mu'jam al-Maqâyis fî al-Lughah*. Beirut: Dâr Al-Fikr, 1994.
- Iqbal, Muhammad. "Metode Penafsiran al-Qur'an M. Quraish Shihab" dalam *Jurnal TSAQAFAH*, Oktober 2010, vol. 11, no. 2, hal. 260.
- Irfan, Muhammad Nurul. *Fiqh jinayah*. Jakarta: Amzah, 2013. Cet. 1
- al-Jabîrî, Muhammad A'bid. *Hukm al-Murtad fî al-Islâm*. (t.d).
- Jalaluddin. *Psikologi Agama*. Jakarta: PT. Rajagrafindo Persada, 2010.
- Jamal, Misbahuddin. "Konsep al-Islam dalam al-Qur'an" dalam *Jurnal al-Ulum*. 2011. Vol. 11. Hal. 23
- James, William. *The Varieties of Religious Experience*. London: t.p, 2004.
- al-Jauziyyah, Ibnu al-Qayyim. *T'Lâm al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-Âlamin*. Beirut: Dâr al-Jail, 1973.
- . *Hukum Acara Pengadilan Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- Jawwad, Muhammad. *Fiqh Lima Madzhab*. Jakarta: Lentera Basri, 2001.
- al-Jazairy, Abu Bakar. *Aisar al-Tafâsir*. Mesir: Dâr Alamiyah, 2013.
- . *Minhaj al-Muslim*, Kairo: Maktabah Dâr al-Turâts, 2004.
- al-Jazîrî, Abdurahmân. *al-Fiqh 'alâ Madzâhib al-Arba'ah*. Beirut: Dâr al-Fikr, 2004.
- Kasmantoni. *Lafadz Kalam dalam Tafsir al-Misbah Quraish Shihab Studi Analisa Semantik*, Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2008.
- Khairuni, Rasyid. *Suatu Tinjauan Masalah Pidana Mati*, Jakarta: Baladika, 2007.
- Kholiq. "Kontroversi Hukuman Mati dan Kebijakan Regulasinya dalam RUU KUHP (Studi Komparatif Menurut Hukum Islam)" dalam *Jurnal Hukum*, no. 2, vol. 14, 2007.
- Kuntowijoyo. *Identitas Politik Ummat Islam*. Bandung: Mizan, 1997, cet. 2.
- . *Objektifikasi "Suara Muhammadiyah"*. Bandung: Mizan, 1997.

- al-Mahalli, Muhammad bin Ahmad dan ‘Abdur Rahmân bin Abû Bakr al-Suyûthî. *Tafsîr Jalâlain*, Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2007.
- , *Tafsîr Jalâlain*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997.
- al-Malibary, Zainuddin Ibn Abd Aziz. *Fath al-Mu’in*, Kairo: Maktabah Dâr al-Turas, 1980.
- al-Maqdisi, Ibnu Qudamah. *al-Mughnî Syarh al-Kabîr*. Jilid 10. Beirut: Dâr al-Fikr, 2016.
- , *al-Mughnî Syarh al-Kabîr*. Jilid 7. Beirut: Dâr Kutub al-‘Alamiyyah, 2002.
- Miswanto, Agus. *Agama Keyakinan dan Etika*. Magelang: P3SI UMM, 2012.
- Moqsith, Abd. “Tafsir atas Hukum Murtad dalam Islam” dalam *Jurnal al-Ahkam*. 2013. Vol. 13. No. 2. Hal. 283.
- Mujahid, Anwar, *Konsep Kekuasaan dalam Tafsir al-Misbah Karya M. Quraish Shihab dan Relevansinya dengan Transformasi Masyarakat Indonesia di era Global*, Yogyakarta: Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, t.th.
- Mulyadi, Lilik. “Teori Hukum Pembangunan Prof. Dr. Mochtar Kusumaatmadja, S.H., LL.M. Sebuah Kajian Deskriptif Analitis” dalam <http://www.yousaytoo.com>. Diakses pada 14 Juli 2020.
- al-Munawwir, Ahmad Warson. *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap*. Yogyakarta: Pustaka Progressif, 1997.
- Mutawali, Muhammad. *Murtad: Antara Hukuman Mati dan Kebebasan Beragama*. Jakarta: Lentera Hati, 2017.
- al-Nadwî, Alî Ahmad. *al-Qawâid al-Fiqhiyah*. Damaskus: Dâr al-Qalam, 1994.
- al-Nafis, M. Cholil dan Thobib al-Asyhar. “*Fiqh HAM*” *Fiqh Progresif Menjawab Tantangan Modernitas*. Jakarta: FKKU Press, 2003, cet. 1.
- al-Nasâ’i, Imam. *Sunan al-Nasâ’î fî bâbi mâ tamannâ ahlu al-Jannah*, Kairo: Dâr al-Hadîts, 1997.

- Nasution, Harun. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*. Jakarta: Bulan Bintang, 1991.
- Nata, Abudin. *Metodologi Study Islam*. Jakarta: Grafindo, 2008.
- al-Nawâwî, Abû Zakariyâ Yahyâ ibn Syaraf. *Minhâj al-Thâlibîn*. Beirut: Dâr al-Basyâir al-Islamiyyah, 2000.
- Partanto, Pius A. dan M. Dahlan al-Barry. *Kamus Ilmiah Populer*. Surabaya: Arkola, 2001.
- Qadîr, Abdul, 'Awdah al-Tasyrî' al-Jinâi al-Islâmi al-Muqârin bi al-Qânûn al-Wad. Jilid. 1. Beirut: Dar al-Kutub al-Arabi, 2008.
- Qal'ahji, Muhammad Rawas. *al-Maushû'ah al-Fiqhiyyah*. Beirut: Dâr al-Nafâ'is, 2000. Cet. 1.
- al-Qardhâwi, Yûsuf. *al-Jarîmah wa al-Riddah wa al-'Uqûbât al-Murtad*, Kairo: Dâr al-Shuq, 2001.
- , *Masyarakat Berbasis Syari'at Islam*. Solo: Intermedia, 2003.
- al-Qarnî, Aidh. *Tafsîr Muyassar*, Jakarta: Qisthi Press, 2007. Al-
- al-Qâsimî, Jamâl al-Dîn. *Tafsîr al-Qâsimî aw Mahâsin al-Ta'wîl*. Jilid 2. Kairo: Dâr al-Hadîts, 2003.
- al-Qurthûbî, Muhammad ibn Aḥmad. *al-Jâmi` li Ahkâm al-Qur'ân*. t.tp, Dâr Ibn Jauzi, 2004.
- , Muhammad ibn Aḥmad. *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*. Kairo: Dâr al-Hadîts, 2002.
- Rahman, Fatchur. *Ikhtishâr Musthalâh al-Hadîts*. Bandung: al-Ma'arif, 1995.
- Rahman, Fazlur. *Islam*. Bandung: Pustaka, 2000.
- Rasjid, Sulaiman. *Fiqh Islam*. Bandung: Sinar Baru Algesindo, 2010. Cet. 47.
- Rasyid, Muhammad Makmun. "Islam Rahmatan Lil Alamin Perspektif KH. Hasyim Muzadi", dalam *Jurnal Pengembangan Ilmu Keislaman*. 2016, vol. 11, hal. 94
- al-Râzî, Fakhr al-Dîn. *Mafâtîh al-Ghayb*. Beirut: Dar al-Fikr, 1995.

- Redaksi, Tim. *Ensiklopedi Islam*. Jilid 3. Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 2008.
- RI, Kemenag. *Al-Qur'an dan Terjemahan*. Jakarta: LPMA, 2017.
- . *Al-Qur'an dan Terjemahnya*. Bandung: Diponegoro, 2006.
- Rida, Akram. *al-Riddah wa al-Hurriyyah al-Dîniyyah*. t.tp, Dar al-Wafa, 2006.
- Rida, Muhammad Rashid. *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999.
- Rokhmadi, *Hukum Pidana Islam*. Semarang: CV Karya Abadi Jaya, 2015
- Rosman, Arieff Salleh. *Murtad Menurut Perundangan Islam*. Skudai: Univ. Teknologi Malaysia, 2001.
- S.A, Ichtijanto. *Prospek Peradilan Agama sebagai Peradilan Negara dalam Sistem Politik Hukum di Indonesia'' Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional''*. Jakarta: Gema Insani Press. 1996, cet. 1.
- al-Sa'dî, Abdurrahmân bin Nâshir, *Tafsîr al-Karîmî al-Rahmân fî Tafsîri Kalâmi al-Mannân*, Beirut: Mu'asasah al-Risalah, 2006.
- Sa'îd, Jawdat. *Lâ Ikrâh fî al-Dîn: Dirâsah wa Abhâth fî al-Fikr al-Islâmî*. Damaskus: Dar al-'Ilm wa al-Salam li al-Dirasah wa al-Nashr, 1997.
- Sâbiq, Sayyid. *Fiqh al-Sunnah*. Kairo: Maktabah Dâr al-Turâts, 1970
- Saleh, Hassan. *Kajian Fiqh Nabawi dan Fiqh Kontemporer*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2008.
- Salim, Irfan. *Hukum Murtad Tinjauan Al-Qur'an dan Sunnah*. Jakarta: Gema Insani Press, 1998, cet. 1.
- al-Samirâ'i, Nu'mân Abd Razâk. *Ahkâm al-Murtad fî Syari'ah al-Islâmî*. Beirut: Dâr al-'Arabiyyah, 1997.
- Santoso, Topo. *Membumikan Hukum Pidana Islam*. Jakarta: Gema Insani, 2003.
- Shaleh, Ruslan. *Masalah Pidana Mati*. Jakarta: Aksara Baru, 1978.

- Shihab, Alwi. *Islam Inklusif: Menuju Terbuka dalam Beragama*, Bandung: Mizan, 1999.
- Shihab, M. Quraish. “Menyatukan Kembali al-Qur’an dan Umat” dalam *Ulumul Qur’an*, 1993.
- , *Lentera Al-Qur’an: Kisah dan Hikmah Kehidupan*. Bandung: Mizan, 2008.
- , *Membumikan al-Qur’an*. Bandung: Mizan, 1992.
- , *Mu’jizat al-Qur’an Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiyyah dan Pemberitaan Ghaib*. Jakarta: Mizan, 2007.
- , *Tafsir al-Misbah, Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur’an*. Jakarta: Lentera Hati, 2007.
- , *Wawasan al-Qur’an tentang Kebebasan Beragama*. Jakarta: Gramedia-Paramadina, 1998.
- Sirry, Mun’im A. *Dilema Islam Dilema Demokrasi*. Bekasi: PT. Gugus Press. 2003. Cet. 1.
- Sjazili, A. Fawaid. “Formalisasi Substansi Syariat”. dalam <http://www.sinarharapan.co.id/berita>. Diakses pada 22 Juli 2020.
- Soedarto, *Hukum dan Hukum Pidana*, Bandung: Gunung Agung, 2006.
- Sulaiman, Rusyidi, dan Zainudi, *Hudud dan Kewarisan*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1996.
- Suryadilaga, M. Alfatih, *et.al. Metodologi Ilmu Tafsir*. Yogyakarta: Teras, 2005.
- al-Suyûthi, al-Imam Jalâluddîn. *al-Jâmi’ al-Kabîr*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Islâmiyyah, 2010.
- , *Asbâbun Nuzûl*, Kairo: Dar al-Fajr Li al-Turats, 2014.
- al-Syâfi’î, Abu Abdillâh Muhammad ibn Idrîs. *al-Umm*, Mesir: al-Azhar, 2006.
- Syahrûr, Muhammad. *Naḥwu Ushûl al-Jadîdah li al-Fiqh al-Islâmi*, t.d,

- Syakir, Ahmad. *Mukhtashar Tafsîr Ibnu Katsîr*. Jilid 1. Jakarta: Darus Sunnah Press, 2014.
- Syarifuddin, Amir. *Ushul Fiqh*. Jilid 1. Jakarta: Logos, 1997.
- al-Syarkhasi, al-Syamsudin. *al-Mabsûth*. Jilid 5. Beirut: t.p, 1998.
- al-Syâthibî. *al-Muwâfaqât fi Ushûli al-Syari'ât*. Kairo: Musthafa Muhammad, t.th.
- al-Syâwî, Muhammad bin Shalih. al-Nafahât al-Makîyah, 2002, dalam <https://tafsirweb.com/847-quran-surat-al-baqarah-ayat-217.html>. Diakses pada 10 Mei 2020.
- Taimiyyah, Ibnu. *Majmû' fatâwâ*, Jeddah: Dâr al-Wafa, 2004.
- . *Shârim al-Maslûl*. Jilid 1. Yogyakarta: al-Qawwam, 2015.
- Thabâthabâ'î, Muhammad Husayn. *al-Mîzân fi Tafsîri al-Qur'ân*. Beirut: Mu'assasah al-'Alami li al-Matbu'ah, 1991.
- al-Thabârî, Ibnu Jarîr. *Jâmi' al-Bayân fi Ta'wîl al-Qur'ân*. Jilid 2. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999.
- . *Târikh al-Rasûl wa al-Mulûk*. Jilid 3/ Beirut: Dâr Ilmu wa tsaqofi, 2001.
- Thohari, A. Ahsin Imam & Syaekani. *Dasar-Dasar Politik Hukum*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2004, cet. 1
- Turmûdzî. *Sunan al-Turmûdzî*. Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turâts al-Arabi, t.th, vol. 05.
- Utriza, Ayang. "Kebebasan Beragama dalam Islam" dalam <http://203.130.232.191/www.ina/wartadetil.asp?mid=783&catid=2&:> Diakses pada 21 Agustus 2020
- Vederspiel, Howard. *Kajian al-Qur'an di Indonesia dari Mahmud Yunus hingga Quraish Shihab*. Bandung: Mizan, 1996.
- W, Ralph & Donald R. Taft. *England Cryminologi*, New York: The Macmilan, 1964.

- Wignjosoebroto, Soetandyo, "Penerapan Pidana Mati: Sebuah Kontroversi dari Perspektif Hak-Hak Asasi Manusia," makalah dalam *Simposium Nasional bertema Perspektif terhadap Pidana Mati di Indonesia*, diselenggarakan oleh Pusat Kajian Sistem Peradilan Pidana Fakultas Hukum Universitas Tujuh Belas Agustus (UNTAG), Semarang: 14 Agustus 2003.
- Y, Eva. Nukman dan Fathiyah Basri, *Kebebasan Berpendapat dalam Islam*. t.d.
- Yanggo, Huzaimah Tahido. *Masail Fiqhiyah Kajian Hukum Islam Kontemporer*. Bandung: Angkasa, 2005. Cet. 1.
- Yunus, Mahmud. *Tafsir al-Qur'an al-Karim*. Jakarta: PT Hidakarya Agung, 2004.
- Yusdani. *Formalisasi Syariat Islam dan Hak Asasi Manusia di Indonesia*, t.d.
- , *Metodologi Hukum Islam Kontemporer*. Yogyakarta: UII Puess. 2001. Cet. 1.
- Zaharan, Muhammad dan Muhammad Akhir Yaqob. *Jinâyah Murtad dan Hukumannya Menurut al-Qur'ân dan al-Sunnah*. Shah Alam: RMI Multimedia, 2000.
- Zahrah, Abû, *Ushûl al-Fiqh*, Beirut: Dar al-Fikr al-Arabi, 1958.
- Zamzami. *Revolusi Al-Qur'an Jamal al-Banna sebagai Arah Baru Metodologi Studi Islam*. Surabaya: UIN Sunan Ampel, 2015.
- al-Zayli, Utsmân bin Alî. *Tabyîn al-Haqâiq Syarh Kanzun Daqâiq*. Jilid 3. Kairo: Dâr al-Matba'ah al-Kubra, 2010.
- ZTF, Pradana Boy, *Islam Dialektis*, Malang: UMM Press, 2005.
- , *Islam Dialektis*. Malang: Universitas Muhammadiyah Malang, 2005. Cet. 1.
- al-Zuhaili, Wahbah. *al-Fiqh al-Islâmiyyu wa Adillatuhû*. Jilid 7. Damaskus: Dâr al-Fikr, 2006.
- , *Tafsîr al-Wajîz*. Suriah: Dar al-Fikr, 1982.
- , *Ushûl al Fiqhi al-Islâmi*. Beirut: Dar al Fikri, 1986. Cet. 1.

Zuhdi, M. Nurdin. *Corak Tafsir al-Qur'an Mazhab Indonesia*, Yogyakarta: Program Pascasarjana. 2011.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama : Muhammad
 Tempat, Tanggal Lahir : Bogor, 22 Oktober 1994
 Jenis Kelamin : Laki-Laki
 Alamat : Kp. Benteng, RT. 05/RW. 03, Benteng,
 Ciampea, Bogor, Jawa Barat
 Email : abumudrik221094@gmail.com

Riwayat Pendidikan:

1. TK Insan Prayoga Buana (1999-2000)
2. SDN Gunung Batu 01 (2000-2006)
3. SMPN 11 Bogor (2006-2009)
4. MA Insan Takwa (2009-2013)
5. D2 Ar-Rayyah Sukabumi (2013-2015)
6. S1 Asy-Syukriyah Tangerang, Fakultas Pendidikan (2016-2017)
7. S2 PTIQ Jakarta, Fakultas Ilmu Tafsir Al-Qur'an (2017-2020)

Riwayat Pekerjaan:

1. Guru Al-Qur'an SMPIT Buahati Islamic School Jakarta

Daftar Karya Tulis Ilmiah:

1. Skripsi Sistem Penerapan Pola Asuh Terhadap Kepribadian Anak Yatim Piatu di Yayasan Nurul Jadid Tangerang
2. Tesis Hukuman Mati Bagi Pelaku Murtad Dalam Perspektif Tafsir Al-Misbah

Daftar Kegiatan Ilmiah:

1. Seminar Indahnya Syariat Islam (Surabaya, 2011)
2. Seminar Ghoswul Fikri dalam Sorotan Prof. Dr. Ahmad Abdur Rahim (Bangil, 2011)
3. Seminar Fitnah Kubro, Karya Prof. Dr. Muhammad Amahzun (Gresik, 2011)
4. Seminar Tajarub Wa Tathbiq Fi Fashohatil Kalam (Sukabumi, 2013)
5. Seminar Fahmul Ma`Ani Fi Fahmil Kutub (Sukabumi 2013)
6. Seminar Nushus Fi Ilmi Ushul Fiqh (Sukabumi 2013)
7. Seminar Taarikhul Lughoh Wa Nasyrihi Fi Buldaanil Arob (Sukabumi 2014)
8. Seminar Al-Qur'an Sumber Literasi Pendidikan (Jakarta 2017)
9. Seminar Kenabian Dalam Perspektif Al Qur'an (Jakarta 2017)

