# REKONSTRUKSI HUKUM *RIDDAH* PERSPEKTIF HERMENEUTIKA ABDULLAHI AHMED AN-NA'IM DAN KHALED ABOU EL FADL

**SKRIPSI**

**Diajukan Kepada Fakultas Syariah UIN Prof. K.H. Saifuddin Zuhri Purwokerto untuk Memenuhi Salah Satu Syarat Guna Memperoleh Gelar Sarjana Hukum (S.H)**

**Oleh:**
**FARIH WAHYU SUBEKTI**
**NIM. 1917304026**

**PROGRAM STUDI PERBANDINGAN MADZHAB**
**FAKULTAS SYARIAH**
**UNIVERSITAS ISLAM NEGERI PROF. K.H. SAIFUDDIN ZUHRI PURWOKERTO**
**2023**

## PERNYATAAN KEASLIAN

Dengan ini, saya :

| | |
|---|---|
| Nama | : Farih Wahyu Subekti |
| NIM | : 1917304026 |
| Jenjang | : S-1 |
| Jurusan | : Ilmu-Ilmu Syariah |
| Program Studi | : Perbandingan Madzhab |
| Fakultas | : Syariah UIN Prof. K. H. Saifuddin Zuhri Purwokerto |

Menyatakan bahwa Naskah Skripsi yang berjudul "Rekonstruksi Hukum Riddah Perspektif Hermeneutika Abdullahi Ahmed An-Na'im dan Khaled Abou El Fadl" ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, bukan dibuatkan orang lain, bukan saduran, juga bukan terjemahan. Hal-hal yang bukan karya saya yang dikutip dalam skripsi ini, diberi tanda citasi dan ditunjukkan dalam daftar pustaka.

Apabila dikemudian hari terbukti pernyataan saya ini tidak benar, maka saya bersedia menerima sanksi akademik berupa pencabutan skripsi dan gelar akademik yang telah saya peroleh.

Purwokerto, 28 Mei 2023
Saya yang menyatakan,

Farih Wahyu Subekti
NIM. 1917304026

# PENGESAHAN

Skripsi berjudul:

**REKONSTRUKSI HUKUM *RIDDAH* PERSPEKTIF HERMENEUTIKA ABDULLAHI AHMED AN-NA'IM DAN KHALED ABOU EL FADL**

Yang disusun oleh **Farih Wahyu Subekti (NIM. 1917304026)** Program Studi **Perbandingan Madzhab**, Fakultas Syari'ah, Universitas Islam Negeri Prof. K.H. Saifuddin Zuhri Purwokerto, telah diujikan pada tanggal **11 Juli 2023** dan dinyatakan telah memenuhi syarat untuk memperoleh gelar Sarjana Hukum (S.H.) oleh Sidang Dewan Penguji Skripsi.

Ketua Sidang/ Penguji I

Dr. Marwadi, M.Ag.
NIP.19751224 200501 1 001

Sekretaris Sidang/ Penguji II

Luqman Rico Khashogi, S.H.I., M.S.I.
NIP. 19861104 201903 1 008

Pembimbing/ Penguji III

Agus Sunaryo, M.S.I.
NIP. 19790428 200901 1 006

Purwokerto, 17 Juli 2023

Dekan Fakultas Syari'ah

18/7-2023

**Dr. Supani, S.Ag, M.A.**
NIP. 19700705 200312 1 001

# NOTA DINAS PEMBIMBING

Purwokerto, 28 Mei 2023

Hal : Pengajuan Munaqayasah Skripsi Sdr. Farih Wahyu Subekti
Lampiran : 3 Eksemplar

Kepada Yth.
Dekan Fakultas Syariah UIN. SAIZU Purwokerto
di Purwokerto

Assalamu'alaikum Wr. Wb.

Setelah melakukan bimbingan, telaah, arahan, dan koreksi, maka melalui surat ini saya sampaikan bahwa :

Nama : Farih Wahyu Subekti
NIM : 1917304026
Jurusan : Ilmu-Ilmu Syariah
Progam Studi : Perbandingan Madzhab
Judul : REKONSTRUKSI HUKUM *RIDDAH* PESPEKTIF HERMENEUTIKA ABDULLAHI AHMED AN-NA'IM DAN KHALED ABOU EL FADL

sudah dapat diajukan kepada Dekan Fakultas Syariah, Universitas Islam Negeri Profesor Kiai Haji Saifuddin Zuhri Purwokerto untuk dimunaqosyahkan dalam rangka memperoleh gelar Sarjana Hukum (S.H.).

Demikian, atas perhatian Bapak, saya mengucapkan terimakasih.

*Wassalamu'alaikum Wr. Wb.*

Pembimbing,

Agus Sunaryo, S.H.I., M.S.I.
NIP. 19790428 200901 1 006

# REKONSTRUKSI HUKUM *RIDDAH* PERSPEKTIF HERMENEUTIKA ABDULLAHI AHMED AN-NA'IM DAN KHALED ABOU EL FADL


## ABSTRAK

**Farih Wahyu Subekti**
**NIM. 1917304026**

Murtad dianggap sebagai kejahatan pidana dengan ancaman hukuman mati yang sebelumnya diminta bertaubat agar kembali masuk Islam dalam kurun waktu tiga hari sebagaimana dibahas dalam literatur klasik. Pelabelan hukuman mati ini dikritik oleh Abdullahi Ahmed An-Na'im dan Khaled Abou El Fadl yang dianggap tidak relevan lagi dan perlu ketelitian dalam memahami teks Hadis, selain itu juga bertentangan prinsip kebebasan dalam beragama sebagaimana disebutkan al-Qur'an 2:256 dan HAM internasional. Oleh karena itu penelitian ini bertujuan untuk menegaskan pemikiran, menegaskan hermeneutika, dan menegaskan penawaran baru yang dibawa Abdullahi Ahmed An-Na'im dan Khaled Abou El Fadl terkait *riddah*

Jenis penelitian yang digunakan dalam penelitian ini adalah *Library Research,* sumber data yang digunakan dalam penyusunan skripsi ini terbagi menjadi dua yakni Sumber Primer dan Sumber Sekunder. Sumber data primer diambil dari buku karya pribadi dari Abdullahi Ahmed An-Na'im dan Khaled Abou El Fadl serta penelitian yang berkaitan erat dengan *riddah*. Sedangkan sumber data sekunder berupa tulisan ilmiah, penelitian-penelitian ataupun buku buku yang mendukung tema penelitian ini

Sanksi tindakan murtad menurut Abdullahi Ahmed An-Na'im harus dihapuskan, sebagai pengganti hukuman mati diserahkan kepada pemerintah. Menurutnya Hadis tentang murtad berlawanan dengan prinsip Islam itu sendiri tentang kebebasan beragama. Ayat yang digunakan an-na'im dalam merumuskan hukum ini tergolong dalam ayat Makkiyyah dalam teori *nasīkh-mansūkh*-nya. Khaled Abou El Fadl membangun dua metodologis dalam hukuman murtad, pertama, jika Hadis dinilai bertentangan dengan al-Qur'an maka yang dijadikan dasar adalah al-Qur'an. kedua, mengenai Hadis murtad dapat diberlakukan apabila Hadis tersebut menunjukan dampak yang besar dalam bidang teologi sosial politik. Hukuman mati hanya dapat berlaku dengan catatan mereka yang keluar dari Islam yaitu orang yang memiliki kuasa dan menjadi *role* model masyarakat luas sehingga dikhawatirkan dampak murtadnya membahayakan agama Islam secara luas. Secara filosofis hukuman ini bertentangan dengan prinsip kebebasan beragama yang diakui oleh semua negara dalam HAM internasional, an-Na'im menolak hukuman mati secara tegas tanpa melihat siapa yang murtad. Sedangkan Khaled memberikan catatan ketat dalam menerapkan Hadis murtad dengan melihat dampak yang ditimbulkan perbuatan murtad tersebut.



**Kata Kunci: *Riddah*, Abdullahi Ahmed An-Na'im, Khaled Abou El Fadl, Hukuman Mati**

## MOTTO

تَفْكِرْ مَعَ يُسْرٍ

*Dipikir Karo Mlaku Alon-Alon*

"Sejatinya perjalanan hidup manusia adalah perjalanan kembali, kembali pada Allah. Semakin menjauhkan diri untuk berjalan pergi akan tetap saja sampai pada Tuhan meski dengan tempo yang sangat lama. Kita hanya perlu menyelesaikan misi perjalanan dengan berusaha menyusuri jalan yang sudah dipetakan oleh agama. Begitu juga masalah yang dihadapi, semua akan terlewati dengan terus berjalan maju, lebih mudah kita bersimpuh dibawah keagungan-Nya"

## HALAMAN PERSEMBAHAN

Skripsi ini saya persembahkan untuk:

1. Bapak, Ibu, Kakak, Adik, Paklik, Bulik saya yang telah tulus mendoakan dan memberikan lecutan semangat yang mereka jadikan ibadah dan mereka panjatkan di setiap hariya.
2. Almamater tercinta UIN Prof. K. H. Saifuddin Zuhri Purwokerto
3. Fakultas Syariah UIN Prof. K. H. Saifuddin Zuhri Purwokerto
4. Penguji Skripsi saya yang sudah bersedia memberikan kritik dan sarannya
5. Pembimbing Skripsi saya yang tidak pernah bosan menjadi mentor dalam segala bidang, yang tidak pernah setengah-setengah memberikan pengalaman dan pembelajaran berharganya kepada penulis.

## PEDOMAN TRANSLITERASI BAHASA ARAB-INDONESIA

Transliterasi kata-kata Arab yang dipakai dalam penyusunan skripsi ini berpedoman pada Surat Keputusan Bersama antara Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan R. I. Nomor: 158/1987 dan Nomor: 053b/U/1987.

### 1. Konsonan Tunggal

| Huruf Arab | Nama | Huruf Latin | Nama |
|---|---|---|---|
| ا | Alif | Tidak dilambangkan | tidak dilambangkan |
| ب | ba’ | B | Be |
| ت | ta’ | T | Te |
| ث | Tsa | Ts | Es (dengan titik di atas) |
| ج | Jim | J | Je |
| ح | Ĥ | Ḥ | Ha (dengan titik di bawah) |
| خ | kha' | Kh | Ka dan Ha |
| د | Dal | D | De |
| ذ | Ź al | Dz | Zet (dengan titik di atas) |
| ر | Ra | R | Er |
| ز | Zai | Z | Zet |
| س | Sin | S | Es |
| ش | Syin | Sy | Es dan Ye |
| ص | Ṣad | S | Es (dengan titik di bawah) |
| ض | d’ad | d’ | De (dengan titik di bawah) |
| ط | Ṭha’ | T | Te (dengan titik di bawah) |
| ظ | Ż a | Z | Zet (dengan titik di bawah) |
| ع | ‘ain | ‘ | koma terbalik di atas |
| غ | Gain | G | Ge |

| | | | |
|---|---|---|---|
| ف | fa’ | F | Ef |
| ق | Qaf | Q | Qi |
| ك | Kaf | K | Ka |
| ل | Lam | L | ‘el |
| م | Mim | M | ‘em |
| ن | Nun | N | ‘en |
| و | Waw | W | W |
| ه | ha’ | H | Ha |
| ء | Hamzah | ‘ | Apostrof |
| ي | ya’ | Y | Ye |

**2. Konsonan Rangkap karena *Syaddah* ditulis rangkap**

| | | |
|---|---|---|
| متعددة | ditulis | *Muta’addidah* |
| عدة | ditulis | *‘iddah* |

***3. Ta’ Marbūṭah* di akhir kata bila dimatikan ditulis *h***

| | | |
|---|---|---|
| حكمة | ditulis | *Ḥikmah* |
| جزية | ditulis | *Jizyah* |

**(**ketentuan ini tidak diperlakukan pada kata-kata arab yang sudah terserap ke dalam bahasa Indonesia, seperti zakat, shalat dan sebagainya, kecuali bila dikehendaki lafal aslinya**)**

a. Bila diikuti dengan kata sandang “al” serta bacaan kedua itu terpisah, maka ditulis *h.*

| | | |
|---|---|---|
| كرامة الاولياء | ditulis | *Karāmah al-auliyā* |

b. Bila *ta' marbūţah* hidup atau dengan harakat, fathah atau kasrah atau d'ammah ditulis dengan t

| | | |
|---|---|---|
| زكاة الفطر | ditulis | *Zakāt al-fiţr* |

**4. Vokal Pendek**

| | | | |
|---|---|---|---|
| -------- | Fatḥah | ditulis | a |
| -------- | kasrah | ditulis | i |
| -------- | d'ammah | ditulis | u |

**5. Vokal Panjang**

| | | |
|---|---|---|
| Fatḥah + alif | ditulis | Ā |
| جاهلية | ditulis | *jāhiliyah* |
| Fatḥah + ya' mati | ditulis | Ā |
| تنسى | ditulis | *tansā* |
| Kasrah + ya' mati | ditulis | Ī |
| كـر يم | ditulis | *karīm* |
| Dlammah + wāwu mati | ditulis | ū |
| فروض | ditulis | *furūd'* |

**6. Vokal Rangkap**

| | | |
|---|---|---|
| Fatḥah + ya' mati | ditulis | ai |
| بينكم | ditulis | *bainakum* |
| Fatḥah + wawu mati | dulis | au |
| قول | ditulis | *qaul* |

**7. Vokal Pendek yang berurutan dalam satu kata dipisahkan dengan apostrof**

| | | |
|---|---|---|
| أأنتم | ditulis | *a'antum* |
| أعدت | ditulis | *u'iddat* |
| لئن شكرتم | ditulis | *la'in syakartum* |

**8. Kata Sandang Alif+Lam**

a. Bila diikuti huruf *Qomariyyah*

| | | |
|---|---|---|
| البقرة | ditulis | *al-Baqarah* |
| الما ئده | ditulis | *al-Maidah* |
| الفرقان | ditulis | *al-Furqān* |

b. Bila diikuti huruf *Syamsiyyah* ditulis dengan menggunakan huruf *Qomariyyah* yang mengikutinya, serta menghilangkan huruf *l* (el)nya

| | | |
|---|---|---|
| السّماء | ditulis | *al-Samā'* |
| الردّه | ditulis | *al-Riddah* |

**9. Penulisan kata-kata dalam rangkaian kalimat**

Ditulis menurut bunyi atau pengucapannya

| | | |
|---|---|---|
| ذوى الفروض | ditulis | *zawī al-furūd'* |
| أهل السنة | ditulis | *ahl al-Sunnah* |

## KATA PENGANTAR

Puji syukur senantiasa penulis haturkan kehadirat Allah SWT yang telah melimpahkan segala rahmat dan hidayah-Nya, sehingga penulis dapat menyelesaikan skripsi yang berjudul REKONSTRUKSI HUKUM *RIDDAH* PERSPEKTIF HERMENEUTIKA ABDULLAHI AHMED AN-NA'IM DAN KHALED ABOU EL FADL. Shalawat serta salam semoga selalu tercurahkan kepada junjungan kita Nabi Muhammad SAW beserta keluarga serta para sahabat beliau, yang kita nanti-nantikan syafa'at beliau di akhir zaman. Amin.

Skripsi ini disusun untuk melengkapi salah satu syarat yang harus dipenuhi bagi mahasiswa yang telah menyelesaikan studinya di UIN Prof. K. H. Saifuddin Zuhri Purwokerto untuk program Perbandingan Madzhab.

Untuk melangkah sampai di sini, penulis tidak dapat berjalan sendiri tanpa adanya doa dan dukungan serta bantuan dari berbagai pihak baik secara langsung maupun tidak langsung yang sangat berjasa dalam penyelesaian skripsi ini. Oleh karena itu, dengan segala rasa hormat dan kerendahan hati, perkenankanlah penulis mengucapkan rasa syukur dan terima kasih kepada:

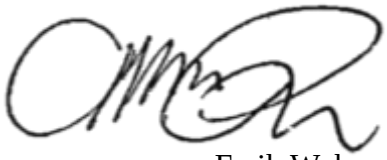
1. Prof. Dr. H. Moh. Roqib, M.Ag selaku Rektor UIN Prof. K. H. Saifuddin Zuhri Purwokerto
2. Dr. H. Supani, M.A. selaku Dekan Fakultas Syariah
3. Dr. Marwadi, M.Ag. selaku Wakil Dekan I Fakultas Syariah
4. Dr. Hj. Nita Triana, M.S.I. selaku Wakil Dekan II Fakultas Syariah
5. Hariyanto, S.H.I., M.Hum. selaku Wakil Dekan III Fakultas Syariah
6. Kajur HES, Sekjur IIS, Koordinator Prodi Perbandingan Madzhab

7. Agus Sunaryo, S.H.I., M.S.I. selaku dosen pembimbing saya yang sangat luar biasa dalam membimbing saya
8. Seluruh dosen dan staff karyawan UIN Prof. K. H. Saifuddin Zuhri Purwokerto yang tidak dapat penulis sebutkan satu persatu, khususnya Dari Fakultas Syariah
9. Kepada keluarga saya, Bapak Nardi, Ibu Sobichatun, Kakak saya Nurrohyani, Adik saya Atsna Ikmalia Pasa S.Hum, Rois, Amanta serta keluarga besar saya yang selalu mendoakan dan mendukung saya sampai titik ini
10. Teman-teman UKM Olahraga khususnya Quthrun Nada, Liana, Irkham, Bunga, Della, Doni, Albir, Ardani, Chusnul, Desy, Rezi, Mahfuudh dan Rama yang bersedia menemani saya memimpin UKM Olahraga Tahun 2022
11. Teman-teman saya, terutama PM angkatan 19 yang sudah mau berjuang bersama terutama Julieta Intan Esa S, Indra, Ayu, Qorri, Weka, Bahrun, Akmal, dan Sholeh
12. Teman-teman IMM Komisariat Ahmad Dahlan UIN Prof. K. H. Saifuddin Zuhri Purwokerto yang sudah bersedia menjadi salah satu teman diskusi saya.

Demikian, penulis hanya dapat mengucapkan terimakasih atas dukungan dan kebaikannya, semoga Allah memberi balasan yang lebih baik

Purwokerto, 28 Mei 2023

Penulis



Farih Wahyu Subekti
1917304026

## DAFTAR ISI

**HALAMAN JUDUL SKRIPSI** ..... **i**

**PERNYATAAN KEASLIAN** ..... **ii**

**PENGESAHAN** ..... **iii**

**NOTA DINAS PEMBIMBING** ..... **iv**

**ABSTRAK** ..... **v**

**MOTTO** ..... **vi**

**HALAMAN PERSEMBAHAN** ..... **vii**

**PEDOMAN TRANSLITERASI BAHASA ARAB-INDONESIA** ..... **viii**

**KATA PENGANTAR** ..... **xii**

**DAFTAR ISI** ..... **xiv**

**BAB I PENDAHULUAN**

A. Latar Belakang Masalah ..... 1

B. Definisi Operasional ..... 10

C. Rumusan Masalah ..... 11

D. Tujuan Penelitian ..... 12

E. Manfaat Penelitian ..... 12

F. Kajian Pustaka ..... 13

G. Metode Penelitian ..... 17

**BAB II TINJAUAN UMUM TENTANG *RIDDAH* DAN HERMENEUTIKA DALAM KAJIAN KEISLAMAN**

A. Pengertian Riddah ..... 22

B. Riddah Menurut Al-Qur'an dan Hadis ..... 26

C. Riddah Menurut Ulama ..... 31

D. Hermeneutika Dalam Kajian KeIslaman ..... 35

**BAB III HERMENEUTIKA ABDULLAHI AHMED AN-NA'IM DAN KHALED ABOU EL FADL**

A. Biografi Abdullahi Ahmed An-Na'im ..... 46

B. Biografi Khaled Abou El Fadl ..... 51

C. Hermeneutika Dekonstruktif dan Hermeneutika Otoritatif..... 56

**BAB IV ANALISIS HERMENEUTIKA ABDULLAHI AHMED AN-NA'IM DAN KHALED ABOU EL FADL TENTANG HUKUM *RIDDAH***

A. Pemikiran Tentang Hukum *Riddah*..... 76

B. Analisis Konsep Hermeneutika Hukum *Riddah* ..... 88

C. Tawaran Hukum *Riddah* ..... 101

**BAB V PENUTUP**

A. Simpulan ..... 111

B. Saran..... 113

**DAFTAR PUSTAKA**

**DAFTAR RIWAYAT HIDUP**

# BAB I

# PENDAHULUAN

## A. Latar Belakang Masalah

Iman menjadi hal yang paling berharga bagi orang Islam, mempertahankan dua kalimat syahadat selalu berhadapan dengan tantangan berat. Apalagi setiap level keimanannya naik maka cobaan dan tantangan yang dihadapi menjadi semakin berat. Tidak ada yang berarti selain kalimat syahadat yang tertancap kuat di hati seorang mukmin, sekali imannya hancur apalagi melepas dua kalimat syahadat (murtad) ini maka gugurlah semua amal kebaikan yang pernah dikerjakan. *Riddah* atau keluar dari agama Islam dibahas dalam Hadis-Hadis yang mempunyai perhatian khusus oleh pemikir-pemikir modern. Pemikir modern ini mencoba menyelesaikan persoalan pindah agama melalui berbagai cara baik melalui pengkompromian, pengunggulan salah satu Hadis yang dinilai berkaitan dan sebagainya.

Dalam kondisi masyarakat Indonesia yang beragam dengan kondisi sosial, politik dan budayanya ini tidak dapat dipungkiri banyak juga masyarakat yang dengan mudah pindah agama dengan berbagai alasan. Ada yang mengikuti pasangannya dan ada juga yang bermimpi melihat Yesus dan merasa tenang setelah melihat salib. Penulis ambil contoh beberapa deretan artis yang pindah agama ke selain Islam, seperti yang dilansir oleh Suara.com 10 Artis yang pindah agama: Asmirandah, Lukman Sardi, Adjie Notonegoro,

Salmafina Sunan, Kriss Hatta, Ovi Sovianti, Steve Emmanuel, Kiki Fatmala, Nania Idol, dan Audi Marissa.[1]

Al-Qur'an disepakati ulama sebagai sumber hukum Islam yang pertama dan setelahnya adalah Hadis, kedua sumber hukum yang ditinggalkan Nabi Muhammad SAW ini adalah pedoman dan rujukan pertama untuk menggali hukum, begitu juga dalam menetapkan orang yang keluar dari Islam dihukum mati juga kembali ke Al-Qur'an dan Hadis. Dalam tradisi keIslaman, Allah tidak membatasi akses manusia dalam mencari makna atau melakukan penafsiran atas al-Qur'an. Siapapun boleh menafsirkan al-Qur'an tanpa mengenal perbedaan suku, bangsa, ras, maupun gender. Hal ini karena pada dasarnya semua manusia adalah juru bicara Tuhan.[2] Dalam perjalanannya menelaah makna teks yang dianggap masih tersimpan, para wakil Tuhan tentu ingin menjadi muslim yang taat dengan mematuhi setiap perintah-Nya. *Riddah* atau berpindah agama dari Islam ke selain Islam dianggap sebagai kejahatan pidana sehingga dalam Islam dijatuhkan *jarīmah hudūd, jarīmah hudūd* yang disepakati ulama untuk *riddah* adalah hukuman mati. Lain halnya jika seseorang untuk melindungi keluarga ataupun dirinya dengan ancaman harus keluar dari Islam tidak termasuk *riddah* yang saya maksud. *Riddah* disini adalah apabila seseorang dengan sengaja keluar dari Islam baik dengan tingkah lakunya, keyakinan dan ucapannya secara sadar maka digolongkan kepada *riddah*.

---

[1] https://*www.suara.com*/entertainment/2022/03/31/071500/ramadhan-segera-tiba-10-artis-ini-tak-lagi-puasa-karena-pindah-agama?page=2, diakses pada tanggal 25 Oktober 2022 jam 08:10.

[2] Ulya, "Studi Kritis terhadap Ide Khaled Abou Al- Fadl dalam Speaking In God's Name," *Hermeneutik*, Vol,.9, no.1, 2015, hlm.141.

*Riddah* dengan perbuatan yaitu sengaja melakukan perbuatan haram dengan maksud melecehkan Islam,[3] seperti contoh menyembah matahari, sujud kepada patung dengan pengakuan bahwa patung tersebut memiliki kekuatan yang besar melebihi kekuatan manusia. Sedangkan *riddah* dengan ucapan yaitu bisa seperti berkata bahwa Tuhan lebih dari satu, ingkar terhadap rukun iman, tidak mengakui nabi Muhammad SAW, tidak percaya hari kiamat, meyakini bahwa al-Qur'an bukanlah firman Allah SWT.

Dalam sebuah Hadis hukuman orang yang keluar dari Islam secara jelas dijelaskan bahwa hukumannya adalah dihukum mati. Pemikir modern ini mengkaji kembali penjatuhan hukuman mati ini agar tidak dimaknai secara tekstual atau dimaknai secara tergesa-gesa. Hadis Shahih yang menjelaskan mengenai *riddah* adalah

> حَدَّ ثَنَا أَبُوْ النُّعْمَانِ مُحَمَّدُ بْنُ الْفَضْلِ: حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ، عَنْ أَيُّوْبِ، عَنْ عِكْرِمَةَ قَالَ :أُتِيَ عَلِيٌّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ بِزَنَادِقَةٍ فَأَحْرَقَهُمْ فَبَلَغَ ذَلِكَ ابْنَ عَبَّاسٍ فَقَالَ: لَوْ كُنْتُ أَنَا لَمْ أُحْرِقْهُمْ، لِنَهْيِ رَسُوْلِ اللهِ صَلَى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَمَ: لَا تُعَذِّ بُوْا بِعَذَابِ اللهِ وَلَقَتَلْتُهُمْ ، لِقَوْلِ رَسُوْلِ اللهِ صَلَى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ بَدَّلَ دِيْنَهُ فَاْقْتُلُوْهُ
>
> Telah menceritakan kepada kami Abu Nu'man Muhammad bin Fadl telah menceritakan kepada kami Hammad bin Zai dari Ayyub dari Ikrimah mengatakan, beberapa orang zindiq diringkus dan dihadapkan kepada Ali RA. lalu Ali membakar mereka. Kasus ini terdengar oleh Ibnu Abbas, sehingga ia berujar: "Kalau aku, aku tak akan membakar mereka Karena ada larangan Rasulullah SAW. yang berkata: "janganlah kalian menyiksa dengan siksaan Allah" dan aku tetap akan membunuh mereka sesuai sabda Rasulullah SAW: "Siapa yang mengganti agamanya, bunuhlah![4]

---

[3] Mhd Mujir Afani, "Hukuman Mati Bagi Orang Yang Murtad Studi Perbandingan Terhadap Pemikiran A. Hassan Dan Nurcholish Madjid", *Skripsi,* (Banda Aceh: Uin Ar-Raniry, 2019), hlm. 15.

[4] Imām Bukhāri, *Saḥîh al-Bukhāri, Juz. 2* (Beirut: Dār al-Fikr, 1990), hlm. 202.

Berdasarkan Hadis ini ulama fikih klasik (empat Imam Mazhab) berpendapat bahwa hukuman yang pantas diberikan kepada orang murtad adalah pidana mati, yang sebelumnya telah diminta untuk bertaubat untuk kembali kepada agama Islam selama tiga hari.[5] Dengan Hadis ini sejumlah ulama hendak memperlakukan pelaku "pindah agama" sebagai tindakan kriminal sehingga pelakunya layak diganjar dengan hukuman berat bahkan hingga hukuman mati seperti dikehendaki teks Hadis tersebut. Kemudian disimpulkan bahwa membunuh orang murtad adalah keharusan yang sudah menjadi doktrin. Doktrin seperti ini seperti menunjukan bahwa agama Islam hanya membuka pintu masuk untuk manusia yang mau masuk Islam tetapi menutup pintu serapat-rapatnya bagi orang Islam untuk keluar dari Islam, ini sangat tidak adil apabila pemaknaan sepihak tetap dilanjutkan, apalagi apabila disandingkan dengan QS. al-Baqarah (2): 256 yang berbunyi:

لآ اِكْرَاهَ فِى الدِّيْنِ ۗ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَىِّ...

> Tidak ada paksaan untuk (masuk) agama (Islam), sesungguhnya telah jelas jalan yang benar daripada jalan yang sesat...[6]

Menurut A. Hasan, hukuman bagi pelaku *riddah* (murtad) dibagi menjadi 3 alternatif yaitu dibunuh, disalib, dan diasingkan. Lanjutnya, Islam sama sekali tidak memaksa orang untuk memeluk agama Islam, tetapi juga tidak mengizinkan orang lain yang beragama Islam pindah ke agama lain. Dan menurut A. Hanafi bahwa sanksi bunuh atas orang yang murtad disebabkan oleh hilangnya jaminan hak atas keselamatan jiwanya. Ketika ia

[5] Mhd Mujir Afani, *Hukuman Mati*, hlm.2.
[6] Tim Penerjemah, *Al-Qur'an dan Terjemah* (Jakarta: Al-Hambra, 2014), hlm. 42.

Islam, maka ia dalam jaminan, karena itu ketika ia murtad, maka dengan sendirinya jaminannya juga hilang.[7]

Khaled Abou El-Fadl mengajak pembaca agar harus menegosiasikan makna dengan teks tersebut, teks menggunakan kata-kata "paksaan" (ikrāh) dan "agama" (al-dīn), pembaca harus mengajukan pertanyaan tentang arti bahwa kita tidak boleh memaksa siapapun untuk masuk agama Islam. bisa juga berarti bahwa meskipun seseorang mungkin saja dipaksa untuk menjadi seorang muslim, tetapi ia tidak akan bisa dipaksa untuk meyakini Islam. ayat tersebut juga bisa berarti bahwa seseorang tidak boleh dipaksa melakukan sholat, puasa atau mengenakan jilbab. Mungkin juga ayat tersebut berarti bahwa seseorang tidak boleh dihukum karena keluar dari agama Islam (murtad). Lebih jauh lagi, kita mungkin menyatakan bahwa karena tidak ada paksaan untuk memeluk suatu agama, maka tidak ada paksaan melakukan banyak hal lain.[8] Maksud Khaled adalah memisahkan pembaca (*reader*) dengan pengarang (*author*) yang sering kali dalam pemaknaannya, pembaca meleburkan diri sama seperti kedudukan pengarang, sikap otorianisme *reader* ini yang sering kali memunculkan kesewenangan terhadap interpretasi teks. Manusia pada umumnya hanya mengamalkan apa yang diperintahkan pengarang yang ada di dalam pesan teks, tidak lain pemahaman teks tersebut hanya bertumpu pada aspek bahasa saja. Pemahaman teks yang digunakan oleh pembaca menjadi saling silang pendapat karena bahasa mempunyai

---

[7] Lailatul Mubarokah, "Studi Analisis Pendapat Abdullahi Ahmed An-Na'im tentang Hukuman Mati bagi Pelaku Murtad", *Skripsi*, (Semarang : UIN Walisongo, 2018), hlm. 4.

[8] Khaled M. Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan Dari Fikih Otoriter Ke Fikih Otoritatif. Ter. R. Cecep Lukman Yasin* (Jakarta: Serambi, 2004), hlm. 200.

keterbatasan, sedangkan maksud Tuhan lebih luas dari bahasa yang mendefinisikan teks itu sendiri.

Sebagai poros agama, hukum Islam menghadapi trauma modernitas dan kolonialisme ini berdampak pada munculnya sikap otoriter dalam memperlakukan teks-teks yang bersifat otoritatif atau yang disebut dengan otoritarianisme. Otoritarianisme adalah tindakan mengunci kehendak Tuhan, atau kehendak teks dalam sebuah penetapan tertentu, dan kemudian menyajikan penetapan tersebut sebagai suatu yang *given*, pasti, absolut. Merebaknya bentuk otoritarianisme seperti inilah dalam bahasa Amin Abdullah digambarkan sebagai "penggunaan kekuasaan Tuhan" *(author)* untuk membenarkan tindakan sewenang-wenang pembaca *(reader)* dalam memahami dan menginterpretasikan teks.[9]

Praktik *riddah* pernah terjadi didepan Nabi, akan tetapi Nabi sendiri dalam menerapkan hukum tidak kaku sebagaimana bunyi Hadis diatas. Kita dapat mengamati bagaimana Nabi mengatur posisi dalam menerapkan hukum *riddah* pada seorang Arab Badui yang diceritakan oleh "Abdullāh ibn Maslamah menceritakan kepada kami dari Mâlik dari Muhammad ibn al-Munkadiri dari Jâbir ibn 'Abdillāh RA bahwasanya seorang Arab Badui datang kepada Rasul dan menyatakan dirinya masuk Islam. Ia kemudian diserang penyakit wa'k (penyakit akibat terlalu lelah) di Madinah dan hari berikutnya datang lagi kepada Rasul dan berkata, "Ya Rasul Allah, kembalikan sumpahku", tetapi Nabi menolak, lalu ia datang lagi dan berkata,

[9] Raisul, "Pemikiran Hukum Islam Khaled Abou El Fadl," *Mazahib*, Vol.14, no.2 Desember, 2015, hlm. 150.

"Kembalikan sumpahku", tetapi Nabi menolak lalu orang itu pun pergi. Lalu Nabi bersabda "Madinah itu seperti alat peniup yang menghapus kotoran dan menjaga kemurniannya".[10]

Hadis tersebut menyatakan bahwa seorang lelaki Arab Badui datang kepada nabi SAW berbait untuk memeluk Islam. Pada hari berikutnya orang tersebut berpikir bahwa ia tidak seharusnya masuk Islam, maka kemudian ia datang menghadap Nabi dan meminta agar sumpahnya (*bai'at*) dikembalikan. Nabi SAW menolaknya. Hadis ini jelas menunjukkan kasus *riddah*, namun orang tersebut tetap dibiarkan pergi tanpa dibunuh. Padahal, dalam kondisi bagaimanapun, tidak mungkin Rasulullah SAW melanggar ketentuan hukum yang diperintahkan Allah. Sebab, beliau sendiri telah menjelaskan bagaimana sikap beliau dalam melaksanakan ketentuan-ketentuan hukum yang diperintahkan Allah, melalui sebuah Hadis, "Jika Fatimah putri Muhammad mencuri, niscaya akan aku potong tangannya."[11]

Perbedaan sudut pandang ingin ditunjukan oleh An-Na'im dalam memahami teks مَنْ بَدَّلَ دِيْنَهُ فَاقْتُلُوْهُ... dalam buku *Toward an Islamic Reformation* an-Na'im ingin menggambarkan bahwa hukuman murtad pada zaman dahulu dianggap sebagai kejahatan politik yang pada saat itu identitas kewarganegaraan *(Citizenship)* ditunjukan melalui agama, jadi seseorang yang mengganti agamanya sama saja mengkhianati politik. An-Na'im juga ingin menghubungkan ajaran Islam dengan HAM dimana *Lā ikrāha fī al-dīn*

[10] Muhammad bin Isma'îl al-Bukhāri, *Shahīh Al-Bukhāri Jilid VIII* (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), hlm. 124.

[11] Sofyan A.P Kau dan Zulkarnain Sulaeman, "Kritik Terhadap Epistemologi Fikih Murtad.," *AHKAM : Jurnal Ilmu Syariah*, Vol.16, no.1, 2016, hlm. 53.

(tidak ada paksaan dalam beragama) ini bersifat universal. Sedangkan hukuman mati bagi orang murtad lahir oleh sejarah yang sangat spesifik.[12]

Pemikiran An-Na'im tidak lepas dari gurunya yaitu Muhammad Thaha. Islam dan hukuman mati merupakan perbedaan antara Islam dan Syariat. Muhammad Thaha membedakan antara term Islam dan syariah. Menurutnya, Islam adalah sebuah ketundukan dan kepasrahan secara total dan meyakini Allah sebagai Tuhan. Adapun syariah bukanlah Islam itu sendiri melainkan hanyalah interpretasi terhadap teks/nash yang dipahami melalui konteks historis tertentu. Konsekuensi logis dari pemahaman tersebut adalah suatu kesalahan besar jika menerapkan syariah yang berlaku di abad ke tujuh ke abad kedua puluh karena adanya perbedaan tingkat yang cukup tajam antara abad ke tujuh dan abad ke dua puluh.[13]

Persoalan ini tidak hanya terjadi pada Islam tetapi terjadi juga pada agama-agama lain, misalnya menyebut hukuman mati bagi orang murtad juga terdapat dalam pemahaman tradisional Yahudi dan Kristen. Hukuman jenis ini juga terjadi atau terdapat dalam sistem hukum modern bagi pemberontakan (*treason*). Begitu juga dalam tradisi ideologi sekuler seperti Marxisme masa Uni Soviet terdapat larangan murtad yang juga dihukum berat.

Hadis mengenai hukuman mati bagi pelaku *riddah* dianggap sebagai pendukung keberlakuannya, jika ketidak imanan disamakan dengan

---

[12] Lihat pada penjelasan Ulil Abshar Abdalla dalam http://youtu.be/WXOlzftOXyY diakses pada 26 Oktober 2022 pukul 14:22.

[13] Ahmad Taufiq, "Pemikiran Abdullah Ahmed An-Naim tentang Dekontruksi Syari'ah sebagai Sebuah Solusi," *International Journal Ihya' 'Ulum al-Din* Vol. 20, no. No. 2 (2018) , hlm. 146.

pengkhianatan secara mendasar pada asumsi bahwa kewarganegaraan didasarkan pada keimanan terhadap Islam. asumsi itu pada gilirannya, hanya berlaku dibawah pandangan jika perolehan berbagai hak kewarganegaraan didasarkan pada kondisi terkait pada kinerja yang memuaskan dari berbagai tanggung jawab akan keimanan sebagai sebuah prasyarat bagi sebuah keanggotaan dalam komunitas yang anggota-anggotanya menikmati hak-hak tersebut.[14]

Pembahasan *riddah* ini menarik untuk ditelaah karena terdapat label yang melekat kepada masing-masing tokoh yang diangkat ini. Sebut saja Khaled Abou El Fadl yang dijuluki pemikir Islam liberal,[15] *an enlightened paragon of liberal Islam,*[16] dan liberal-moderatif[17] kemudian Abdullahi Ahmed An-Na'im terkenal sebagai tokoh liberal-sekuler karena mencetuskan Islam sekuler dalam karya besarnya.[18] Pada dasarnya kedua pemikir modern ini sama-sama berasal dari timur tengah tetapi corak pemikirannya terpengaruh oleh dunia barat dalam mengembangkan hukum Islam. oleh karena itu penulis ingin menguji sejauh mana argumentasi tokoh tersebut dapat dipertanggungjawabkan selain hukum *riddah* pada hukum tradisional

[14] Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Muslim & Keadilan Global.* Terj. Jawahir Thontowi (Cianjur: IMR Press, 2013), hlm. 209

[15] Muhammad Sofyan, "Konsep hermeneutika Otoritatif Khaled Abou El Fadl," *Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam* Vol. 9, no. No. 2 (2015), hlm. 385.

[16] Ali Usman dan Fahruddin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an Teori, Kritik dan Implementasinya* (Yogyakarta: Dialektika, 2019), hlm. 99.

[17] Ulya, "Studi Kritis", hlm. 143

[18] Dalam bukunya An-Na'im mengatakan bahwa manusia dapat beragama dengan sesuai yang diyakini, lihat dalam buku Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State Negotiating The Future Of Syaria* (Cambridge: Harvard University Press, 2008).

yang sifatnya rekonstruktif? Bagimana rekonstruksi tentang *riddah* dalam gagasan kedua tokoh tersebut?

## B. Definisi Operasional

1. Rekonstruksi

Rekonstruksi menurut kamus ilmiah adalah penyusunan kembali; peragaan/ contoh ulang, menurut perilaku tindakan dulu; pengulangan kembali seperti semula.[19] Rekonstruksi menurut Yusuf Qardhawi harus melingkupi tiga hal, pertama harus memelihara inti bangunan asal dengan tetap menjaga watak dan karakteristiknya, kedua memperbaiki hal-hal yang telah runtuh dan memperkuat kembali sendi-sendi yang telah lemah. ketiga memasukan beberapa pembaharuan tanpa merubah watak dan karakteristik aslinya.[20] Dari definisi di atas dapat diperjelas bahwa rekonstruksi hukum yang akan dibawa dalam penelitian ini adalah mengenai hukum *riddah*.

2. *Riddah*

Dalam Ensiklopedi Hukum Islam, *riddah* atau 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.[21] Sedangkan menurut Menurut A. Rahman I Doi, *riddah* adalah menolak agama Islam

---

[19] Pius Partanto, M Dahlan Barry, *Kamus Ilmiah Populer* (Surabaya: PT Arkala, 2001), hlm. 671.

[20] Yusuf Qardhawi, *Problematika Rekonstruksi Ushul Fiqih* (Tasikmalaya, 2014), hlm. 43.

[21] Abdul Aziz Dahlan, et. al, *Ensiklopedi Hukum Islam, Jilid 4* (Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 1997), hlm. 1233.

dan memeluk agama lain baik melalui perbuatan atau lisan.[22] Dari pendapat di atas dapat diambil kesimpulan bahwa *riddah* disini dilakukan dengan sadar baik melalui perbuatan atau ucapan yang didasarkan pada keyakinan.

3. Hermeneutika

Istilah hermeneutika berasal dari Yunani tersebut terkait dengan Hermes, seorang yang mempunyai tugas menyampaikan pesan para dewa kepada manusia dalam mitologi Yunani. Tugas Hermes yaitu menyampaikan pesan yang berasal dari dewa di Gunung Olympus lalu diterjemahkan ke dalam bahasa yang dapat dimengerti oleh manusia. Fungsi hermes sangat penting, sebab bila terjadi kesalahpahaman tentang pesan dewa dewa, akibatnya akan fatal bagi seluruh umat manusia.[23] Pemahaman seseorang dalam mengartikan teks dapat berbeda beda, begitu juga dalam pemahaman kedua tokoh yang diangkat pada penelitian ini juga mempunyai corak interpretasi berbeda. An-Na'im dengan dekonstruksi dan Khaled dengan teori Negosiasi syariahnya mempunyai titik perhatian yang sama kepada teks *riddah.*

## C. Rumusan Masalah

Dari latar belakang masalah yang sudah disebutkan di atas didapat rumusan masalah sebagaimana berikut ini:

---

[22] A. Rahman I Doi, *Hudud dan Kewarisan, Terj. Zainudin dan Rusyidi Sulaiman* (Jakarta: PT Raja Grafindo, 1996), hlm. 91.

[23] Anwar Mujahidin, *Hermeneutika Al-Qur'an* (Ponorogo: STAIN Po Press, 2013), hlm. 9.

1. Bagaimana Rekonstruksi Hukum *Riddah* Dalam Pandangan Abdullahi Ahmed An-Na'im?
2. Bagaimana Rekonstruksi Hukum *Riddah* Dalam Pandangan Khaled Abou El Fadl?
3. Apa Persamaan dan Perbedaan Dari Gagasan Abdullahi Ahmed An-Na'im Dan Khaled Abou El Fadl Dalam Rekonstruksi Hukum *Riddah*?

## D. Tujuan Penelitian

Tujuan dari penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Dapat Menegaskan Rekonstruksi Hukum *Riddah* Menurut Pandangan Abdullahi Ahmed An-Na'im.
2. Dapat Menegaskan Rekonstruksi Hukum *Riddah* Menurut Pandangan Khaled Abou El Fadl.
3. Dapat Menegaskan Persamaan dan Perbedaan Dari Gagasan Hermeneutika Abdullahi Ahmed An-Na'im dan Khaled Abou El Fadl Terkait Hukum *Riddah*.

## E. Manfaat Penelitian

Penelitian ini diharapkan memberikan manfaat dan pemahaman kepada pihak pihak yang berkaitan dengan hukum Islam khususnya dalam keluarga, baik secara teoritis maupun praktis, diantara manfaat itu adalah:

1. Manfaat Teoritis
   a. Manfaat yang sangat diharapkan penulis adalah bagi pihak pihak yang terkait dapat memahami hukum mati pelaku *riddah* secara komprehensif tanpa adanya keraguan dalam menyikapi fenomena

fenomena yang semakin berkembang di era sekarang. Selain itu juga pemahaman hukum mati pelaku *riddah* dapat menjadi rujukan literatur secara khusus.

b. Sebagai bentuk pengaplikasian ilmu hermeneutika yang hanya ada pada prodi Perbandingan Mazhab Fakultas Syariah UIN Prof. K. H. Saifuddin Zuhri Purwokerto

2. Manfaat Praktis.

a. Bagi penulis, tulisan ini diharapkan menjadi sebuah rujukan hukum mengenai hukum mati pelaku *riddah* dalam menjawab masalah serupa ditengah masyarakat.

b. Bagi peneliti, penelitian ini dapat memberikan sumbangsih praktik dalam menjaga kerukunan dalam konteks keagamaan. Dengan berdasar penelitian ini kerukunan umat beragama tidak tergoyahkan sehingga dalam menyikapi masalah demikian dapat berlandaskan keilmuan.

## F. Kajian Pustaka

Sejauh pengamatan penulis, ada beberapa mahasiswa yang mengangkat tema *riddah* dengan berbagai pendekatan pendekatan, diantaranya:

1. Skripsi Mhd Mujir Afani 140103035 yang berjudul "Hukuman Mati Bagi Orang Yang Murtad (Studi Perbandingan terhadap Pemikiran A. Hassan dan Nurcholish Madjid)". Dalam karya ini menjelaskan mengenai praktik hukuman *riddah* dengan menyangkut pautkan kewenangan pemerintah dalam menjatuhkan sanksi ini menggunakan teori *al-wāzi'*. Perbandingan

dua tokoh ini menghasilkan hasil akhir bahwa pandangan A. Hassan menganggap disersi masih sama dengan masa awal Islam, sedangkan Nurcholish Madjid mengatakan bahwa di masa sekarang hal itu tidak terjadi lagi karena sudah dikenalnya konsep negara bangsa (*Nation State*). Hukuman mati dapat dijatuhkan jika timbul mudharat *hifz al-dīn* pada tingkat daruriyyat.[24]

2. Skripsi Lailatul Mubarokah 122211003 yang berjudul "Studi Analisis Pendapat Abdullahi Ahmed An-Na'im tentang Hukuman Mati bagi Pelaku Murtad". Pada skripsi ini an-Na'im menjelaskan prinsip hukuman bunuh terhadap pelaku *riddah* merupakan bentuk kemenduaan dan ketidakjelasan prinsip syariah yang melahirkan manipulasi dan pelanggaran demi tercapainya tujuan politik. Karya ini memberikan kesimpulan bahwa an-Na'im menyatakan tidak setuju dengan hukuman mati bagi pelaku murtad karena menurutnya hal ini masuk dalam klasifikasi kebebasan beragama dan tidak adanya sanksi hukuman duniawi bagi pelaku murtad, sanksi yang ada hanyalah hukuman di akhirat kelak kekal di neraka[25]
3. Skripsi Firman Tongke 30700110007 Yang Berjudul "Hukuman Mati Orang Murtad Dalam Hadis (Aplikasi Hermeneutika Fazlur Rahman". Karya ini menjelaskan pemikiran Fazlur Rahman dalam Hadis mengenai murtad dengan pendekatan hermeneutika yang harus dipahami dalam pemaknaannya adalah dengan memahami makna Hadis, latar belakangnya, dan memahami petunjuk al-Qur'an yang relevan dengan teks Hadis

[24] Mhd Mujir Afani, *Hukuman Mati*, hlm, 61.
[25] Lailatul Mubarokah, *Studi Analisis.* hlm. 109.

tersebut, pada kesimpulan karya ini adalah pada masa nabi Muhammad SAW tidak semua orang murtad dikenai hukuman mati. Pelaku murtad yang dikenai hukuman mati hanyalah mereka yang bergabung dengan musuh untuk menyerang umat Islam sedangkan yang tidak bergabung dengan musuh tidak dikenai hukuman mati dan dalam situasi damai dan system kebangsaan serta demokrasi, hukuman mati bagi pelaku murtad sudah tidak relevan lagi.[26]

Untuk mempermudah pemahaman mengenai persamaan dan perbedaan dari hasil penelitian penulis dengan skripsi-skripsi terdahulu yang pernah dikaji sebelumnya, peneliti membuatkan tabel sebagai berikut:

| Nama | Judul | Persamaan | Perbedaan |
|---|---|---|---|
| Mhd Mujir Afani (2019) | "Hukuman Mati Bagi Orang Yang Murtad (Studi Perbandingan terhadap Pemikiran A. Hassan dan Nurcholish Madjid)" | Sama-sama membahas mengenai hukuman *riddah* | Terdapat perbedaan antara skripsi terdahulu dengan penelitian ini yaitu, penelitian terdahulu menitik beratkan pada konteks *maqasid* syariah sedangkan penelitian ini menitik beratkan |

[26] Firman Tongke et al., "Hukuman Mati Orang Murtadb Dalam Hadis ( Aplikasi Hermeneutika Fazlur Rahman )". *Skripsi*, (UIN Alaiddin Makassar, 2015), hlm. 149

| | | | |
|---|---|---|---|
| | | | pada pengaplikasian hermeneutika an-Na'im dan El Fadl |
| Lailatul Mubarokah (2018) | "Studi Analisis Pendapat Abdullahi Ahmed An-Na'im tentang Hukuman Mati bagi Pelaku Murtad" | Pada penelitian ini sama-sama membahas hukuman *riddah* dengan tokoh Abdullahi Ahmed an-Na'im yang meneliti mengenai hukuman pelaku *riddah*. | Yang membedakan dengan skripsi sebelumnya adalah penulis dengan mengaplikasikan teori evolusi syariah an-Na'im dengan pendekatan hermeneutika dan pada penelitian ini menggunakan metode komparasi, dimana penelitian terdahulu hanya meneliti tokoh tunggal tanpa pendekatan hermeneutika. |
| Firman Tongke | "Hukuman Mati | Sama- | Pada penelitian ini |

| | | | |
|---|---|---|---|
| (2015) | Orang Murtad Dalam Hadis (Aplikasi Hermeneutika Fazlur Rahman)" | membahas tentang hukum *riddah* dengan memahami Hadis tentang hukuman orang murtad. | memiliki perbedaan pada pendekatan hermeneutika yang dipakai oleh Fazlur Rahman (*Double Movement)* sedangkan peneliti menggunakan teori hermeneutika teori dekonstruksi syariah dan negosiasi. |

Setelah melihat penelitian terdahulu, penelitian ini memiliki sisi yang menarik karena Khaled Abou El Fadl merupakan tokoh yang masih berpegang dengan sanad ulama terdahulu sedangkan Abdullahi An-Na'im tokoh modern yang tidak mau ambil pusing mengenai ulama klasik, masing masing mempunyai corak yang berbeda dalam disiplin ilmu hermeneutika dalam menggali makna hukum mengenai *riddah.*

## G. Metode Penelitian

Supaya penelitian lebih terarah dan sistematis, maka peneliti harus mengetahui bagaimana metode penelitian yang jelas, begitu pula penelitian ini guna untuk memaparkan, mengkaji, memahami dan menganalisis data

yang telah ada untuk diteliti. Berdasarkan hal tersebut ada empat kunci yang harus diperhatikan yaitu: jenis penelitian, sumber data, metode pengumpulan data, metode analisis data.[27]

1. Jenis Penelitian.

   Jenis penelitian dalam "Rekonstruksi Hukum *riddah* Perspektif Hermeneutika Abdullahi Ahmed An-Na'im Dan Khaled Abou El Fadl" adalah penelitian kepustakaan *(library research).*[28] Penelitian jenis ini menggunakan sarana kepustakaan dengan mengumpulkan bahan tertulis mengenai *riddah* seperti: buku-buku karya kedua tokoh di atas, buku terjemahan dari karya tokoh, jurnal, dan sumber data yang berkaitan yang kemudian dianalisis untuk mendapatkan jawaban dari masalah yang akan diteliti.

2. Pendekatan Penelitian

   Penelitian ini menggunakan pendekatan hermeneutika sebagai upaya menafsirkan atau memberikan penjelasan makna dasar teks yang dianggap masih tidak jelas dan memiliki makna ganda bagi pembaca. Dalam penelitian ini penulis menggunakan pendekatan hermeneutika hermeneutika dekonstruksi Abdullahi Ahmed An-Na'im yang menitikberatkan pada teori *nāsikh –mansūkh* pada hukum Islam dengan mengkhususkan waktu kejadian dan negosiasi Khaled Abou El Fadl yang

[27] Soerjono Soekanto, *Pengantar Penelitian Hukum* (Jakarta: UI-PRESS, 2007), hlm. 3.
[28] Sutrisno Hadi, *Metodologi Research, Jilid I* (Yogyakarta: Yayasan Penerbitan Fakultas Psikologi UGM, 1981), hlm. 9.

memberikan perhatian kepada pengarang teks (*author*), teks, dan yang menjadi wakil Tuhan (*reader*)

3. Sumber Data

Sumber data dalam penelitian ini terbagi menjadi dua yaitu data primer dan data sekunder.

a. Data primer

Data Primer adalah data yang diambil dari karya-karya tokoh yang diangkat dalam penelitian ini, Karya Abdullahi Ahmed An-Na'im: *Toward An Islamic Reformation, Islam And Secular State, Muslim and Global Justice.* Buku karya Khaled Abou El Fadl antara lain: *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Woman, Rebellion and Violence in Islamic Law, And God Knows the Soldier: The Authoritative and Authoritarian in Islamic Discourse.*

b. Data sekunder

Data Sekunder adalah buku-buku terjemahan dari karya karya kedua tokoh tersebut berupa Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif, Muslim dan Keadilan Global, Islam dan Negara Sekuler Menegosiasikan Masa Depan Syariah, Dekonstruksi Syariah dan jurnal yang membahas tema-tema berkaitan dengan penelitian ini.

4. Metode pengumpulan data

Langkah pertama dilakukan oleh penulis adalah mengumpulkan data-data secara umum ke data yang bersifat khusus mengenai *riddah* dengan metode dokumentasi, setelah penulis mengetahui permasalahan

tersebut selanjutnya dilakukan analisa dan memberikan argumentasi. Ketika mengadakan analisis, seorang peneliti harus mempunyai satu cara berpikir, cara pengupasan materi, atau titik tolak tertentu yang tujuannya adalah untuk menyusun interpretasi dan konklusi.[29] Metode yang akan digunakan penulis adalah metode komparasi. Metode komparasi adalah metode analitik yang berangkat dari dasar-dasar pengetahuan yang bersifat umum untuk diterapkan pada realitas empirik yang bersifat khusus.[30]

## H. Sistematika Pembahasan

Dalam sistematika penulisan proposal skripsi ini, penulis membagi penyusunan skripsi ini menjadi V (lima) bab dengan rincian sebagai berikut:

Bab I: Pendahuluan. Pada bab ini berisi latar belakang masalah, definisi operasional, rumusan masalah, definisi operasional, tujuan penelitian, manfaat penelitian, kajian pustaka, metode penelitian dan sistematika pembahasan.

Bab II: Membahas mengenai Tinjauan Umum Tentang *riddah* dan Hermeneutika dalam Kajian KeIslaman

Bab III: Pada bab ini membahas biografi dan karya Abdullahi Ahmed An-Na'im dan Khaled Abou El Fadl, Pemikiran Hermeneutika Abdullahi Ahmed An-Na'im dan Khaled Abou El Fadl.

---

[29] Andi Prastowo, *Memahami Metode-Metode Penelitian* (Jogjakarta: Ar-Ruzz Media, 2016), hlm, 206.

[30] Tim Penyusun, *Pedoman Penulisan Skripsi Fakultas Syariah IAIN Purwokerto*, (Purwokerto: Fakultas Syariah, 2019), hlm. 10.

Bab IV: Berisi analisis pendapat Abdullahi Ahmed An-Na'im dan Khaled Abou El Fadl terkait hukuman mati pelaku *riddah*, analisis hermeneutika yang melahirkan pendapat hukuman mati pelaku *riddah*.

BAB V: Pada bab ini memuat kesimpulan, saran-saran, dan penutup

# BAB II

# TINJAUAN UMUM TENTANG *RIDDAH* DAN HERMENEUTIKA DALAM KAJIAN KEISLAMAN

## A. Pengertian *Riddah*

Murtad lebih sering didengar di telinga masyarakat Indonesia daripada asal katanya yaitu *riddah*. Dalam berbagai tulisan yang membahas mengenai murtad pastilah menggunakan kata *riddah* sebagai kata dasarnya. *Riddah* yang berasal dari kata رَدَّ – يَرُدُّ yang berarti kembali.[31]

*Riddah* (*apostasy*) secara artian bebas dapat dikatakan sebagai keluar dari Islam, menjadi kafir setelah beriman, atau murtad. Murtad yang dilakukan banyak orang dikarenakan banyak hal karena menemukan hal yang baru atau karena mendapatkan keraguan dalam agama Islam, sebagaimana halnya kisah Isra' dan Mi'raj dipandang sebagai peristiwa yang sangat tidak rasional karena jarak antara Makkah dengan Madinah tidaklah dekat untuk dicapai dengan berjalan kaki dalam waktu semalam. Perkara lain juga dapat menjadi alasan murtadin untuk berpaling dari kebenaran Islam. *Riddah* secara bahasa berarti "orang yang beralih", khususnya dari Islam. Pengertian dapat dijumpai di berbagai literatur, diantaranya sebagai berikut:

1. Dalam kitab *Fatḥ al-Mu'in* Bisyarḥi Qurotil 'Ain[32] yang dikarang oleh Syekḥ Zainuddīn Ibn Abd Azīz al-Malibarī:

(اَلرِّدَةُ) لُغَةً الرُّجُوْعُ وَهِيَ اَفْحَشُ أَنْوَعِ الْكُفْرِ وَيَحْبُطُ بِهَا الْعَمَلُ اِنْ اِتَّصَلَتْ بِأَلْمَوْتِ فَلَا يَجِبُ أِعَدَةُ عِبَدَاتِهِ الَّتِى قَبْلَ الرِّدَةِ

[31] Nurul Irfan dan Masyrofah, *Fiqh Jinayah* (Jakarta: Amzah, 2013), hlm. 75.

[32] Syekḥ Zainuddīn Ibn Abd Azīz al-Malibarī, *Fatḥ al-Mu'in* (Kairo: Maktabah Dār al-Turas, tt), hlm. 127.

2. Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, kata murtad berarti berbalik belakang, berbalik kafir, membuang iman berganti menjadi ingkar.[33]
3. Haliman mengutip pendapat Imām al-Nawawī bahwa *riddah* adalah terputus Islam dengan niat atau perkataan, atau perbuatan yang membawa kekufuran, menyangkal terhadap sebuah penciptaan alam semesta, mengingkari adanya Rasul dan lain sebagainya.[34]
4. Wahbah al-Zuḥaīlī, *riddah* adalah keluar dari Islam menjadi kafir (sesudah beriman), baik dengan niat, ucapan atau perbuatan yang menyebabkan seseorang dikategorikan kafir.[35]
5. Al-Raghīb al-Isfahanī mengartikan *riddah*

   أَلرُجُوْعُ فِي الطَرِيْقِ الَّذِي جَاءَ مِنْهُ لَكِنَّ الرِّدَةُ تَخْتَصُّ بِالْكُفْرِ وَالْإِرْتِدَادُ يَسْتَعْمِلُ فِيْهِ وَفِي غَيْرِهِ

   Kembali ke sebuah jalan yang pernah dilaluinya ketika ia datang, tetapi kata *al-riddah* secara spesifik dipakai untuk kembali (ke agama lama) akibat kekufuran. Sementara itu, kata al-irtidâd dapat dimaksudkan dalam arti kembali kepada agama lama atau dalam arti yang lain.[36]

Dari beberapa definisi mengenai murtad di atas dapat disimpulkan bahwa murtad atau *riddah* atau *apostasy* merupakan tindakan keluarnya muslim dari agama Islam kepada kekafiran yaitu agama selain Islam dengan pernyataan atau perbuatan yang menyebabkan dia keluar dari Islam. pernyataan dan perbuatan yang dimaksud adalah seperti mengikrarkan bahwa

---

[33] Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 2002), hlm. 765.

[34] Marsaid, *AL-Fiqh AL-Jinayah ( Hukum Pidana Islam ) Memahami Tindak Pidana Dalam Hukum Islam*, *Rafah Press* (Palembang: CV. Amanah, 2020), hlm. 182.

[35] Hasan Saleh, *Kajian Fiqh Nabawi dan Fiqh Kontemporer* (Jakarta: Rajawali Press, 2008), hlm. 462.

[36] Nurul Irfan, Masyrofah, *Fiqh Jinayah* (Jakarta: AMZAH, 2013), hlm. 76-77.

ada Tuhan selain Allah SWT, menyembah kepada selain Allah SWT, membakar kitab suci al-Qur'an juga dapat menjerumuskan kepada kekafiran.

**1. Unsur-Unsur *Riddah***

Terdapat beberapa unsur seseorang dikatakan murtad jika melakukan hal seperti dibawah ini:

a. Keluar dari Islam

Seseorang dapat dikatakan murtad apabila dirinya sudah meyakini bahwa Islam bukan agama yang benar, setidaknya ada beberapa cara menuju penjatuhan label murtad bagi seorang muslim, antara lain sebagai berikut

1) Dengan ucapan

Seorang muslim dapat menjadi kafir atau murtad ketika dalam mengucapkan tidak berhati-hati seperti mengatakan bahwa Allah memiliki anak,[37] kita memiliki sesembahan selain Allah yang perlu disembah juga, malaikat tidak ada, nabi tidak ada, hari akhir tidak ada, surga dan neraka itu tidak ada. Dengan anggapan-anggapan yang seperti ini dapat merusak keyakinan seorang mukmin dalam mempercayai keEsaan Allah sebagai pencipta.

2) Dengan tindakan

Melakukan penghinaan terhadap marwahnya Islam dapat menjerumuskan seorang muslim ke jurang kekafiran, tindakan seperti ini diharamkan dalam Islam. Memposisikan diri mereka

[37] Marsaid, *Al-Fiqh Al-Jinayah*. hlm. 184.

sebagai seorang non muslim, mengingkari Allah dan apa yang ditetapkan-Nya dengan perbuatan keseharian menjadi sebab kekafiran seorang muslim. Pendapat lain yang ketat dari pakar fikih mesir Abdul Qadir Audah yaitu tidak mau menerima hukum Islam dan menggantinya dengan hukum positif buatan manusia untuk kehidupan sehari hari, pada pendapat ini berdasar pada beberapa ayat al-Qur'an surah al- Mā'idah: 44-45,47, Āli 'Imrān: 83. Barangsiapa menolak hukum Allah karena menolak eksistensi hukum Allah maka dia kafir, dan jika menolak karena menyia-nyiakan kebenaran maka dia zalim.[38]

3) Dengan itikad

Seorang muslim dijatuhi murtad tidak hanya sekedar dengan dilihat dengan kesehariannya tanpa ada niatan hati yang jelas terlebih dahulu, niatan yang dimaksud adalah kesadaran seseorang untuk melakukan sesuatu dan mengetahui apa akibat yang akan diterima ketika sudah melakukannya. Oleh hal demikian tidak dianggap cukup jika hanya berlandaskan melakukan tindakan seperti halnya sujud kepada patung dan lain sebagainya tanpa disertai niatan terlebih dahulu.[39]

Adanya keraguan dalam hati seseorang akan kebenaran Islam atau yang lebih ekstrim lagi bahwa kedudukan pencipta sama dengan yang dicipta, keberadaan sang pencipta bersamaan dengan alam raya

[38] Irfan dan Masyrofah, *Fiqh Jinayah*. hlm. 82.
[39] Lailatul Mubarokah, *Studi Analisis*. hlm. 22.

ini menjadi jalan menuju murtad. Tetapi dengan hal ini ada tidak serta merta menjadikannya murtad sebelum diucapkan, sebagaimana Hadis nabi yang

b. Melawan hukum

Abdul Qadir Audah memberikan penjelasan sebagaimana dikutip oleh Masyrofah bahwasanya melawan hukum yang dimaksud adalah melakukan atau mengucapkan yang terlintas didalam hati dengan keadaan sadar, sedangkan orang yang tidak mengerti bahwa hal tersebut dapat merusak keimanan, dia tidak dianggap murtad. Kemudian lebih keras lagi Audah menekankan bahwa "pada masa kini banyak banyak yang tidak mau menerima hukum Islam, mereka menggantinya dengan hukum positif, padahal wajib menjadikan hukum Islam untuk mengatur kehidupan sehari-hari"[40]

## B. *Riddah* Menurut Al-Qur'an dan Hadis

Perbuatan murtad merupakan perbuatan yang menghapus segala amal perbuatan baik yang pernah dilakukan semasa pelaku beragama Islam, perbuatan ini menjadi dosa terbesar dalam urutan dosa, dalam Islam dapat ditemukan pembahasan *riddah* dalam dua sumber yaitu al-Qur'an dan Hadis.

1. *Riddah* menurut al-Qur'an

*Riddah* dalam keterkaitannya dengan al-Qur'an dapat ditemukan dalam berbagai ayat dan surat, dengan termaktubnya ayat-ayat *riddah* menunjukan kepedulian Islam sebagai agama yang benar terhadap perkara

[40] Irfan dan Masyrofah, *Fiqh Jinayah*, hlm. 83

ketuhanan agar para hamba-Nya tidak menukar keyakinan dengan agama yang lain seperti Nasrani, Yahudi, Majusi dan sebagainya. Setidaknya ada 3 ayat yang membahas *riddah*,[41] ayat pertama terdapat dalam surah Q.S al-Māidah (5): 54:

يَآأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوٓا مَنْ يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَسَوْفَ يَأْتِى اللهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ اَعِزَّةٍ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ يُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ اللهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَآئِمٍ ۚ ذَٰلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ ۚ وَاللهُ وٰسِعٌ عَلِيمٌ

Hai orang orang yang beriman, siapa saja diantara kalian murtad dari agamanya maka Allah kelak akan mendatangkan suatu kaum yang Allah mencintai mereka dan mereka pun mencintai-Nya, yang bersikap lemah lembut terhadap orang mu'min, bersikap tegas terhadap orang-orang kafir, yang berjihad di jalan Allah, dan tidak takut terhadap celaan terhadap celaan orang yang suka mencela, itulah karunia Allah, diberikan-Nya kepada siapa saja yang dikehendaki-Nya, dan Allah Maha luas (pemberianNya) lagi Maha Mengetahui.[42]

Kerugian besar yaitu kerugian dunia dan akhirat akan menimpa seorang muslim yang murtad akibat keimanan terhadap Allah terselip keragu-raguan dalam hatinya , sebagaimana disebutkan dalam Q.S. al-Ḥajj: 11:

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ ۖ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِۦ ۖ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انْقَلَبَ عَلَىٰ وَجْهِهِۦ خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْأَاخِرَةَ ۚ ذَٰلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ

Dalam ayat yang lain Allah memurkai kepada setiap manusia yang beriman tetapi kemudian murtad karena keinginannya sendiri tanpa adanya paksaan yang menyebabkan dia murtad, kemurkaan sebagaimana terdapat pada Q.S. an-Naḥl: 106:

---

[41] Abd. Moqsith, "Tafsir atas Hukum Murtad dalam Islam," *AHKAM : Jurnal Ilmu Syariah*, Vol. 13, no. 2, 2013, hlm 284.

[42] Tim Penerjemah, *Al-Qur'an dan Terjemah*. hlm. 117.

مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِالْإِيمَٰنِ وَلَٰكِنْ مَّنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ[43]

Perkara keimanan memang menjadi titik penting karena sebagai pondasinya umat Islam, Allah SWT berfirman dalam Q.S. an-Nisā (3): 137:

أَنَّ الَّذِيْنَ ءَمَنُوْا ثُمَّ كَفَرُوْا ثُمَّ ءَامَنُوْا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ازْدَادُوْا كُفْرًا لَّمْ يَكُنِاللهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيْلاً

> 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.[44]

Al-Baqarah ayat 217 membicarakan mengenai murtad dengan jelas mengenai akibat perbuatan itu dalam perihal ukhrowi:

وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فِى الدُّنْيَا وَالْأَخِرَةِ ۖ وَأُوْلَآئِكَ أَصْحَٰبُ النَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُوْنَ

> Barangsiapa yang murtad di antara kamu dari agamanya, lalu dia mati dalam kekafiran, maka mereka itulah yang sia-sia amalannya di dunia dan di akhirat, dan mereka itulah penghuni neraka, mereka kekal di dalamnya.[45]

Ayat di atas menjelaskan bahwa konsekuensinya adalah gugurnya amal perbuatan seseorang dan juga kekal didalam neraka akibat menggantinya keimanan kepada selain Islam.

Dalam surat lain Allah berjanji tidak akan memberikan petunjuk bagi mereka yang murtad sebagaimana Q.S. Āli ‘Imrān ayat 86

---

[43] Tim Penerjemah, *Al-Qur'an*, hlm. 279.
[44] Tim Penerjemah, *Al-Qur'an*, hlm. 100.
[45] Tim Penerjemah, *Al-Qur'an*, hlm. 34.

كَيْفَ يَهْدِى ٱللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوْا بَعْدَ إِيمَٰنِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ ٱلرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَٰتُ ۚ وَاللَّهُ لَا يَهْدِى الْقَوْمَ الظَّٰلِمِيْنَ

Bagaimana Allah akan memberi petunjuk kepada suatu kaum yang kafir setelah mereka beriman, serta mengakui bahwa Rasul (Muhammad) benar-benar (Rasul), dan bukti-bukti yang jelas telah sampai kepada mereka? Allah tidak memberi petunjuk bagi orang yang zalim.[46]

Al-Qur'an mempunya sifat pesan implisit dan eksplisit, dalam persoalan murtad al-Qur'an tidak mengemukakan secara jelas mengenai hukuman murtad, dari berbagai ayat di atas menunjukan bahwa hukuman yang diterima pelaku berupa hukuman non fisik bukan hukuman fisik seperti yang terdapat dalam Hadis, hukuman non fisik ini kembali kepada pelakunya selain mendapatkan siksa Allah juga akan mendapatkan kerugian baik didunia ataupun akhirat kelak.

2. *Riddah* menurut Hadis

Pembahasan *riddah* merujuk pada beberapa riwayat yang lebih jelas membahas hukumannya dibandingkan al-Qur'an,

حَدَّ ثَنَا أَبُوْ النُّعْمَانِ مُحَمَّدُ بْنُ الْفَضْلِ: حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ، عَنْ أَيُّوْبِ، عَنْ عِكْرِمَةَ قَالَ :أَتِيَ عَلِيٌّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ بِزَنَادِقَةٍ فَأَحْرَقَهُمْ فَبَلَغَ ذَلِكَ ابْنَ عَبَّاسٍ فَقَالَ: لَوْ كُنْتُ أَنَا لَمْ أُحْرِقْهُمْ، لِنَهْيِ رَسُوْلِ اللهِ صَلَى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَمَ: لَا تُعَذِّ بُوْا بِعَذَابِ اللهِ وَلَقْتَلْتُهُمْ ، لِقَوْلِ رَسُوْلِ اللهِ صَلَى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ بَدَّلَ دِيْنَهُ فَاْقْتُلُوْهُ

Telah menceritakan kepada kami Abu Nu'man Muhammad bin Fadl telah menceritakan kepada kami Hammad bin Zai dari Ayyub dari Ikrimah mengatakan, beberapa orang Zindiq diringkus dan dihadapkan kepada Ali RA. lalu Ali membakar mereka. Kasus ini terdengar oleh Ibnu Abbas, sehingga ia berujar: "Kalau aku, aku tak akan membakar mereka Karena ada larangan Rasulullah SAW. yang berkata: "janganlah kalian menyiksa dengan siksaan Allah," dan aku tetap akan membunuh mereka sesuai sabda Rasulullah SAW: "Siapa yang mengganti agamanya, bunuhlah!

[46] Tim Penerjemah, *Al-Qur'an*, hlm. 61.

Sebuah bentuk tidak setuju ditunjukan oleh Ibnu ‘Abbās dalam Hadis berikut:

حَدَّثَنَا عَبْدالله حَدَثَنِي أَبِي حَدَثَنَا عَفَّان حَدَّثَنَا وَهِيْبِ عَنْ أَيُوب عَنْ عِكْرِمَة أَنَ: عَلِي أَخَذَ نَاسَا اِرْتَدُوا عَن االسَّالِم فَحَرَقَهُمْ بِالنَّار فَبَلَغَ ذَلِكَ اِبْنَ عَبَاسٍ فَقَالَ: لَو كُنْتَ أَنَا لَمْ أُرقهم إِنَّ رَسُولِ الله صلى الله عَلَيهِ وَسَلَّم قَالَ اَلَ تُعَذِّبُوا بِعَذَابِ الله عَزَّ وَجَلَّ حدا وَقَالَ رَسُول الله صَلَى الله عَلَيْهِ وَسَلَم: مَنْ بَدَّلَ دِيْنَهُ فَاقْتُلُوْهُ فَبَلَغَ عَلِيًّامَا قَالَ اِبْنِ عَبَّاسٍ فَقَالَ: وَيْحَ اِبْنِ عَبَّاسٍ.

Telah menceritakan kepadaku (Imām Aḥmad) Abdullāh, telah menceritakan bapakku kepada ku, telah menceritakan kepadaku Affān dan Wahib dari Ayyūb dari ‘Ikrimah bahwa ‘Ali telah mengambil kaum yang telah murtad dari Islām lalu membakarnya dengan api, lalu berita itu sampai kepada Ibnu Abbās lalu berkata: seandainya aku ada, aku tidak akan membakar mereka. Bahwa Rasūlullāh SAW Bersabda: “janganlah kamu mengazab dengan azab Allāh satupun”. Dan Rasūlullāh bersabda: “Barang siapa yang menggantikan agamanya, maka bunuhlah ia”. Ketika ucapan Ibnu Abbās sampai kepada ‘Ali dia pun berkomentar “wah”! Ibnu Abbās.[47]

Dalam riwayat yang lain disebutkan:

حَدَّثَنَا اَحْمَدُ بْنُ عَبْدَةَ اَلضَّبِّيُّ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ يَحْيَ بْنِ سَعِدٍ عَنْ اَبِي أُمَامَةَ بْنِ سَهْلِ بْنِ حُنَيْفٍ أَنَّ عُثْمَانَ بْنَ عَفَّانَأَشْرَفَ يَوْمَ الدَّارِ فَقَالَ اَنْشُدُكُمْ اللهَ أَتَعْلَمُوْنَ أَنَّ رَسُولَاللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَمَ قَالَ لاَ يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ اِلَّا بِأِحْدَى ثَلَاثٍ زِنًا بَعْدَ إِحْصَانٍ اَوْ ارْتِدَادٍ بَعْدَ اِسْلَامٍ اَوْقَتْلِ نَفْسٍ بِغَيْرِ حَقٍّ فَقُتِلَ...

Telah menceritakan kepada kami Aḥmad bin 'Abdah al-Ḍabbī telah menceritakan kepada kami Hammād bin Zaīd dari Yaḥya bin Sa'id dari Abu Umāmah bin Sahl bin Hunaif bahwasanya 'Utsmān bin 'Affān memuliakan hari al-Dar, maka ia pun berkata; Apakah kalian tahu bahwa Rasulullāh SAW pernah bersabda: "Darah seorang mukmin tidaklah halal kecuali dengan salah satu sebab dari tiga perkara, yakni berzina setelah menikah, atau murtad setelah memeluk Islam, atau membunuh jiwa secara tidak benar, sehingga ia pun dibunuh karenanya.[48]

---

[47] Pemaknaan kata وَيحَ dalam hadis ini menunjukan ungkapan kekaguman atau pujian. Penggunaan kata وَيحَ bermakna memuji ucapan Ibnu Abbās. Abū Isā Muḥammad bin Isā bin Saurah, *Sunan al-Turmuzi Juz III* (Beirut: Dār al-Fikr, 1978), hlm. 10.

[48] Abū Isā Muḥammad bin Isā bin Saurah, *Sunan al-Turmuzi*, III: 85.

Riwayat lain juga menyebutkan:

حَدِيْثُ عَبْدِاللهِ بْنِ مَسْعُودٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَمَ: لاَ يَحِلُّ دَمُ امْرِىءٍمُسْلِمٍ يَشْهَدُ اَنْلاَأَلَهَ أِلاَّاللهُ وَاَنِّ رَسُولُ اللهِ اِلاَّ بِأِحْدَى ثَلاَثٍ: النَّفسُ بِالنَّفْسِ وَالثَّيِبُ الزَّنِي وَالمارِقُ مِنَ الدِّيْنِ التَّارِكُ الْجَمَعَةَ

Abdullāh bin Mas'ūd berkata: Nabi SAW bersabda: Tidak dihalalkan menumpahkan darah seorang muslim yang telah beriman bahwa tiada Tuhan selain Allah, dan aku utusan Allah, kecuali dengan salah satu dari tiga sebab: Membunuh jiwa orang maka dibalas bunuh, Berzina muhshan (pezina yang telah memiliki isteri atau suami) maka dirajam, Orang yang murtad, keluar dari agama Islam yang meninggalkan persatuan jama'ah muslimin.[49]

## C. *Riddah* Menurut Ulama

Pendapat pertama dari Yusuf Qardhawi yang berpendapat bahwa *riddah* serupa dengan pengkhianatan terhadap Islam dan umat Islam, terdapat kesamaan juga dengan pemberontakan atau pengkhianatan kepada negara dikarenakan mengganti kesetiaan kepada suatu komunitas lain atau kepada negara lain. Dikatakan sama karena pelaku murtad tidak hanya terjadi perubahan pikiran atas keimanannya melainkan adanya perubahan pemberian kesetiaan dan juga perlindungan yang awalnya diberikan kepada kelompok A dengan kemurtadan menjadi diberikan kepada kelompok B. Jika dikaitkan dengan sentimen politik keagamaan pelaku murtad tidak semata-mata hanya meninggalkan agama sebelumnya tetapi juga dapat disandarkan pada perbuatan makar, pembangkangan dan perlawanan kepada pemerintahan Islam.[50]

---

[49] Muhammad Fu'ad Abdul Baqi, *Shahih Bukhari Muslim* (Jakarta: Gramedia, 2017), hlm. 627.

[50] Yusuf Qardhawi, *Hukum Murtad Tinjauan al-Qur'an dan as-Sunnah, perj. Irfan Salim dan Abdul Hayyie al-Kattanie* (Jakarta: Gema Insani Press, 1998), hlm. 49-51.

Pendapat kedua dari Sayyid Sabiq yang dikutip oleh Firman Tongke dalam tulisannya "*riddah* adalah kembalinya orang Islam yang berakal dan dewasa kepada kekafiran dengan kehendaknya sendiri tanpa ada paksaaan dari orang lain, baik ia laki-laki ataupun perempuan"[51]

Sanksi mengenai hukuman murtad mendapat perhatian khusus untuk ditinjau kembali dalam penerapannya, ulama banyak yang menolak jika sanksi murtad dalam pelaksanaannya bersandar pada status Hadis aḥad. perintah dari Hadis sendiri adalah membunuh bagi mereka yang mengganti agamanya, hal ini bertentangan pada makna fundamental al-Qur'an yang melarang pemaksaan terhadap agama.

Pemberian sanksi pelaku murtad ini dapat diklasifikasikan menjadi tiga kategori, yaitu sanksi aslinya, sanksi pengganti, dan yang ketiga sanksi pelengkap.[52]

1. Sanksi Asli

   Pada *jarīmah hudūd* kasus murtad ini hukuman dibunuh, sebagaimana Hadis yang sangat populer مَنْ بَدَّلَ دِيْنَهُ فَاْقْتُلُوْهُ... sebagian ulama memandang Hadis ini mempunyai muatan politis yang harus ditinjau ulang, karena terdapat perbedaan pendapat mengenai sanksinya. Adapun laki-laki murtad dihukum mati sedangkan perempuan murtad menurut Imām Abu Ḥanifah memberikan pengecualian kepada perempuan murtad untuk tidak dibunuh melainkan memerintahkan untuk bertaubat/ masuk agama Islam kembali, jika tidak mau hukumannya adalah dipenjara

[51] Firman Tongke, *Hukuman Mati*, hlm. 26.
[52] Irfan dan Masyrofah, *Fiqh Al-Jinayah*, hlm. 85-89.

sampai mati, beliau menyandarkan pendapatnya kepada Hadis Nabi yang melarang membunuh perempuan murtad.[53]

Kesepakatan ulama mengenai penjatuhan hukuman mati kepada pelaku murtad memang sudah populer, akan tetapi pelaksanaan tidak serta-merta langsung dibunuh, ada tahapan dimana pelaku dihimbau untuk bertaubat agar kembali kepada Islam dan apabila tidak mau maka hukumannya adalah dihukum mati. Menurut ulama Syafi'iyah himbauan bertaubat itu bersifat umum kepada laki-laki dan perempuan. Ulama Malikiyah dan Imām Aḥmad bin Ḥanbal anjuran bertaubat bersifat wajib.[54] Waktu yang diberikan kepada pelaku murtad menurut ulama Maliki adalah tiga hari tiga malam dimulai sejak dia dinyatakan jarimah tersebut bukan dihitung pertama kali dia murtad atau sejak permasalahan murtadnya tersebar. Menurut Abu Hanifah mengenai persoalan waktu menjadi hak prerogatif penguasa, jika penguasa ingin secepatnya dihukum mati maka harus dilaksanakan namun sebaliknya jika penguasa ingin memberikan toleransi waktu maka eksekusi dilaksanakan sesuai waktu yang diberikan penguasa. Berbeda pada mazhab Syafi'i yang mempunyai dua pendapat mengenai waktu bertaubat, pendapat pertama diberi waktu tiga hari untuk bertaubat, pendapat kedua adalah segera memberikan eksekusi jika dengan tegas pelaku menolak untuk bertaubat. Mazhab Hambali memberikan waktu tunggu bertaubat selama tiga hari dengan catatan bahwa pelaku

[53] Muhammad, "Hukuman Mati Bagi Pelaku Murtad Dalam Perspektif Tafsir Al-Misbah" . *Tesis*,(Institut PTIQ Jakarta, 2020), hlm. 38.

[54] Irfan dan Masyrofah, *Fiqh Al-Jinayah*, hlm. 89.

ditahan.[55] Bentuk pertaubatan dapat dilakukan dengan mengucap dua kalimat syahadat atau bentuk tindakan yang lain seperti meninggalkan semua jenis kekafiran.

2. Sanksi Pengganti

Selain hukuman mati yang dijatuhkan kepada pelaku murtad ada hukuman ta'zir, hukuman ini menjadi keputusan penguasa mengenai tingkatan berat hukumannya. Hukuman seperti ini dapat berupa cambukan, kecaman, penahanan, ataupun ganti rugi. Menurut Abdul Qadir Audah dalam catatan Masyrofah jika terdapat banyak kasus murtad pada sebuah daerah maka penguasa dapat memberikan hukuman yang berat.[56]

3. Sanksi Pelengkap

Hukuman pelengkap ini dalam bentuk perampasan harta dan hilangnya status pelaku untuk mengelola hartanya. Imām Syafi'i, Imām Mālik dan pendapat terkuat Mazhab Hambali semua hartanya dirampas, sedangkan menurut Imām Ḥanafi dan pendapat yang tidak kuat dari mazhab Hambali hanya harta yang diperoleh setelah murtad saja yang dirampas dan harta yang diperoleh sebelum murtad diberikan kepada ahli waris yang beragama Islam. Dengan demikian mengenai hukuman murtad ada kelonggaran mengenai penerapannya, pada prinsipnya hukuman ini diserahkan kembali kepada Allah dengan segala konsekuensi yang tercantum dalam ayat yang di atas.[57]

---

[55] Irfan dan Masyrofah, *Fiqh Al-Jinayah*, hlm. 91.
[56] Irfan dan Masyrofah, *Fiqh Al-Jinayah*, hlm. 92.
[57] Marsaid, *Al-Fiqh Al-Jinayah ( Hukum Pidana Islam ) Memahami Tindak Pidana Dalam Hukum Islam*. *Al-Fiqh Al- Jinayah*, hlm. 192

## D. Hermeneutika Dalam Kajian KeIslaman

Istilah *Hermeneutik* berasal dari kata kerja Yunani yaitu *Hermeneuein* yang mempunyai arti mengartikan, menafsirkan, menerjemahkan, atau sebagai penafsir. Dalam kamus bahasa Indonesia belum ditemukan kata ini, hanya kata Hermes yang merupakan utusan dewa untuk membawa berita dari ruh yang sudah mati ke alam dunia yang masih hidup. Dalam sebuah mitologi Yunani *Hermes* dipercaya sebagai pembawa pesan dari dewa sekaligus penerjemah bahasa dewa agar mudah dipahami manusia. Dalam Peradaban bangsa Arab setelah Islam masuk nabi Idris dikenal sebagai *Hermes* karena orang yang pertama kali mengenal tulisan, teknologi yang menjadi tonggak peradaban, dan kedokteran.[58]

Munculnya hermeneutika diawali untuk menafsirkan dari kitab suci dan teks-teks klasik, kegiatan penafsiran ini dikenal sebagai *exegesis* dalam agama Kristen, sedangkan dalam dunia Islam dikenal sebagai kegiatan penafsiran. Sampai abad ke 20 ini, hermeneutika dapat dibagi menjadi 3 hal, yaitu, hermeneutika sebagai teoritis, hermeneutika sebagai filsafat, hermeneutika sebagai kritik.[59] Bentuk pemahaman hermeneutika teoritis ini memfokuskan kajiannya pada masalah pemahaman atau dengan kata lain adalah dengan memahami secara benar, sedangkan yang menjadi tujuan pencarian makna adalah makna yang dikehendaki oleh pengarang (*author*). Kedua, hermeneutika filosofis, masalah yang dikaji adalah tindakan

[58] Mamat S. Burhanuddin, *Hermeneutika Al-Quran* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2020), hlm. 72.

[59] Edi Susanto, *Studi Hermeneutika Kajian Pengantar* (Jakarta: Kencana, 2016), hlm. 6.

memahami itu sendiri. Ketiga, hermeneutika sebagai kritik, adalah mengungkap kepentingan pada teks yang dikaji, lebih dalam lagi adalah menjadikan problem sesuatu yang mencampuri diluar teks.[60]

1. Pemaknaan Hermeneutika

Ulama Islam memandang hermeneutika sebagai metodologi interpretasi terhadap teks, hal ini untuk memecahkan hubungan yang sering kali tercampur antara pembaca dan pengarang teks. Banyak sekali pemikir Islam yang menggunakan metode hermeneutika untuk menggali lebih dalam maksud dari Tuhan, katakanlah seperti Fazlur Rahman, Nasr Hamid Abu Zayd, Muhammad Arkoun, dan sebagainya.

Objek pada hermeneutika (yang bersangkutan dengan agama) adalah teks-teks yang dianggap perlu untuk ditafsirkan ulang. Objek sebagai penafsiran ini pada dasarnya netral, subjek lah yang kemudian memberikan makna-makna sehingga memiliki artian. Subjek dan objek merupakan satu kesatuan yang saling berhubungan, pemberian makna kepada objek ini sesuai dengan cara pandang subjek. Sebagaimana pernyataan Edmund Husserl bahwasanya objek dan makna tidak terjadi secara serentak atau bersamaan, karena pada mulanya objek itu netral. Meskipun nantinya makna hadir sesudah objek atau objek menurunkan maknanya atas dasar situasi objek, maka semuanya sama saja. Dari pandangan inilah akan terlihat keunggulan hermeneutika.[61]

---

[60] Abdullah A. Thalib, *Filsafat Hermeneutika dan Semiotika* (Palu: LPP Mitra Edukasi, 2018), hlm. 16.

[61] Edi Susanto, *Studi Hermeneutika Kajian Pengantar* (Jakarta: Kencana, 2016). hlm. 23.

Pemaknaan mengenai objek ini dinamakan sebagai interpretasi, interpretasi dapat merujuk pada dua bagian, pertama pada teks yang berbentuk ujaran oral dan kedua pada teks yang berbentuk ujaran tulisan. Teks oral melibatkan penggagas dan audiensi secara bersama sama dalam satu situasi dan kondisi menggunakan alat indrawi serta bahasa sebagai sarananya, dalam memahami teks jenis ini audiensi akan lebih mudah memahami maksud dari penggagas, namun teks yang berbentuk tulisan tidak lagi mensyaratkan penggagas hadir yang artinya pesan ini memiliki otonomi. Setidaknya ada tiga macam otonomi teks, yang pertama otonom dari maksud pengarang, kedua otonom konteks sosio historisnya, dan ketiga otonom dari kelompok sasaran awalnya.

a. Hermeneutika sebagai Teori Penafsiran Kitab Suci

Hermeneutika sebagai teori penafsiran kitab suci digagas oleh J.E. Danhavver's yang menekankan pada memahami dan menafsirkan kitab-kitab suci dengan memunculkan kesadaran bahwa dalam kegiatan menafsirkan teks tidak hanya mengandalkan batasan-batasan term luar tetapi juga berusaha mencari makna yang implisit. Hermeneutik pada metode ini merupakan kegiatan memahami dan menafsirkan kitab suci yang dilakukan oleh agamawan, pada masa awal kegiatan penafsiran dunia Islam terdapat dua macam penafsiran yaitu tafsir *al-Ma'tsūr* mengandalkan segala informasi yang resmi dari Nabi dan *al-Ra'yu* lebih menekankan pada penggunaan rasio atau logika.[62]

[62] Mamat S. Burhanuddin, *Hermeneutika.* hlm. 80-82.

b. Hermeneutika sebagai Ilmu Filologi

Perjalanan hermeneutika mengalami perubahan sejalan dengan berkembangnya filologi dan rasionalisme dimasa pencerahan. Dalam wilayah tersebut teks yang berasal dari kitab suci maupun dari buku sekalipun harus diperlakukan sama karena memiliki keterkaitan sejarah ketika teks itu muncul. Sebagaimana yang dikutip oleh Fahrudin Faiz mengenai pendapat Johan August Ernesti "Pemahaman secara verbal mengenai kitab suci harus tunduk di bawah aturan yang sama dengan yang dilakukan terhadap teks lain." Konsep Rudolf Bultmann mengenai hermeneutika dikenal sebagai *Demitologi*, *demitologi* yang dimaksud bukanlah membuang semua cerita yang dianggap mitos karena dianggap dongeng semata, melainkan mempersepsikan bahwasanya mitos merupakan bagian dari simbol mengenai suatu realitas dengan menggunakan kiasan-kiasan ataupun lukisan-lukisan. Dengan demikian permasalahannya bukan bagaimana menghapus mitos yang ada melainkan menafsirkan secara eksistensial dan mendemitologisasikannya. Pemikir muslim yang menggunakan teori demitologi salah satunya Muhammad Abduh dalam menafsirkan al-Qur'an berani membahas perkara ghaib yang pada umumnya makna yang sebenarnya hanya dipasrahkan kepada Allah.[63]

Mengenali dan memahami teks klasik beserta isinya dapat dilakukan dengan lima tahapan: 1. Mengenali teks secara sempurna; 2.

[63] Ali Usman Fahruddin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an Teori, Kritik dan Implementasinya* (Yogyakarta: Dialektika, 2019), hlm. 15.

Menghapus teks klasik dari setiap penyimpangannya, 3. Memilih kemudian menetapkan bacaan yang asli, 4. Menyajikan teks dalam keadaan yang asli dan terbaca. 5. Menjelaskan sejarah terjadinya teks dan proses pertumbuhannya.[64]

c. Hermeneutika sebagai Ilmu Memahami Bahasa (*linguistik*)

Kapasitasnya sebagai ilmu filologi, hermeneutika menjadi disiplin ilmu kebahasaan (*linguistik*) yang difungsikan untuk menyelami lebih jauh makna dibalik sebuah teks.[65] Ilmu linguistik ini tidak sekedar mengkaji bahasa yang sudah ada saja, tetapi juga mengkaji asal muasal bahasa pada umumnya.[66] Dalam pengertian yang lebih jauh hermeneutika melangkah ke balik teks dan memaparkan kondisi-kondisi yang pasti ada disetiap penafsiran, oleh karena itu kini hermeneutika tidak lagi sebagai filologis tetapi sebagai *allgemeine hermeneutik* yang menjadi pijakan semua bentuk interpretasi teks. Setiap teks yang dihadapi penafsir tidak sama sekali asing dan tidak sepenuhnya biasa, untuk mengatasi keasingan teks dapat dilakukan dengan membuat rekonstruksi imajinasi atas situasi zaman dan kondisi batin pengarangnya (melakukan penafsiran psikologis teks agar dapat mereproduksi pengalaman pengarang).[67]

Dapat dipahami juga bahwa hakikatnya ilmu hermeneutika mengambil manfaat atas pembahasan *linguistik.* Kemampuan seseorang

---

[64] Abdullah, *Filsafat*, hlm. 34.
[65] Susanto, *Studi Hermeneutika Kajian Pengantar*. *Hermeneutik,* hlm.8.
[66] Abdul Chaer, *Linguistik Umum* (Jakarta: Rineka Cipta, 1994), hlm. 2.
[67] Fahruddin Faiz, *Hermeneutika*, hlm. 16.

dalam mengetahui sesuatu dan kompetensinya dalam bidang *linguistik* menentukan sekali keberhasilan sebuah interpretasi, oleh karena itu untuk melakukan sebuah interpretasi harus terlebih dahulu mengerti dan memahami, begitu juga sebaliknya jika seseorang sudah mampu mengerti dan memahami barulah melakukan interpretasi. Mengerti dan interpretasi ini yang kemudian memunculkan lingkaran hermeneutika.[68]

d. Hermeneutika sebagai Pondasi *Geisteswissenschaften*

Teori ini dikembangkan oleh Wilhelm Dilthey sebagai kritik terhadap gurunya Schleiermacher yang menggagas penafsiran psikologis.[69] Ada dua yang harus dibedakan antara metode ilmu kultural (*verstehen*) dengan ilmu natural (*erklaren*), ilmu yang menuntut untuk bisa melakukan empati atau kemampuan bisa menempatkan diri dalam kerangka berpikir orang lain yang perilaku dan tujuannya akan dijelaskan dalam satu perspektif. Ilmu natural adalah ilmu yang menjelaskan peristiwa dengan berpedoman kepada hukum alam universal untuk menentukan kadar ilmiah atau validitas ilmiah dari ilmu pengetahuan. Pemahaman historis sangat dibutuhkan untuk menafsirkan ekspresi kehidupan manusia secara utuh sehingga garapan kerjanya tidak hanya interpretasi teks tetapi berusaha memperoleh makna kehidupan dari semua simbol, praktik sosial, peristiwa sejarah dan karya seni.

[68] Abdullah, *Filsafat*, hlm. 29.
[69] Mamat S, *Hermeneutika*, hlm. 86.

Dilthey menyebut bahwa ada tiga proses yang dapat dipahami dalam satu peristiwa sejarah. *Pertama* harus memahami sudut pandang atau gagasan pelaku asli, *Kedua* memahami arti atau makna kegiatan secara langsung yang berhubungan dengan peristiwa sejarah, *Ketiga* menilai peristiwa tersebut berdasar pada gagasan yang berlaku pada saat sejarawan itu hidup.[70]

e. Hermeneutika sebagai Pemahaman Eksistensial

Martin Heidegger menjadi pengembang hermeneutika dengan memasukan muatan filosofis yang baru dan berbeda dengan pengertian hermeneutika lainnya. Menurutnya hermeneutika tidak sekedar dalam artian filologi tetapi merupakan ciri hakiki manusia dan keberadaan manusia. Dapat dikatakan bahwa hermeneutika yang dikembangkan oleh Heidegger membahas bentuk keberadaan dan segi keberadaannya, dalam satu sisi yang lain dikaitkan dengan dimensi ontologis dari pemahaman semua implikasinya dan diidentifikasikan sebagai satu bentuk fenomologi. Visi pemikiran Heidegger diteruskan oleh Gadamer dalam bukunya *truth and methods*. Dalam bukunya Gadamer mengaitkan hermeneutika dengan pemahaman historis secara filosofis dan membawanya ke ranah linguistik sebagaimana ungkapannya yang sangat terkenal “being that can be understood is language”. Karakter linguistik inilah yang akan berhadapan dengan hermeneutika dengan pertanyaan-pertanyaan yang filosofis terkait perkara bahasa, sejarah,

[70] Fahruddin Faiz, *Hermeneutika*, hlm.18.

pemahaman dan realitasnya. Gadamer juga menambahkan jika berkaitan dengan kegiatan pemahaman teks tertulis tidak boleh dibatasi dengan maksud dari pengarang teks, penulis ataupun hanya kepada pembaca yang dituju tulisan tersebut.[71]

f. Hermeneutika sebagai Sistem Interpretasi

Kita pandang bahwa teks yang kita maksud adalah setiap pengetahuan/pesan yang dibakukan dengan menggunakan perantara tulisan yang merupakan ciri dari konstitutif teks.[72] Hubungan antara teks dan ucapan adalah suatu pengejawantahan bahasa baik dalam bentuk grafik atau bentuk lain yang memiliki kesetaraan posisi.[73]

Pengertian hermeneutika mengalami berbagai perubahan dalam setiap pergantian waktunya, mulai dari pemahaman konvensional sampai pada pemahaman filosofis. Pada transisi waktu sekarang tokoh bernama Paul Ricoeur sebagai tokoh yang menarik kembali diskursus hermeneutika ke arah kajian penafsiran dan pemahaman teks (*textual exegesis*), ditangan Paul hermeneutika hanya berhubungan dengan kata-kata yang tertulis dari kata ganti yang diucapkan.[74]

Hermeneutika pada pemaknaan ini bermaksud menghilangkan misteri yang ada pada sebuah simbol dengan cara membuka tabir-tabir yang menutupinya, membuka makna yang sebenarnya sehingga dapat mengurangi pemaknaan ganda dari simbol-simbol itu. Paul Ricoeur

[71] Fahruddin Faiz, *Hermeneutika*, hlm. 19.
[72] Fahruddin Faiz, *Hermeneutika*, hlm. 20.
[73] Abdullah, *Filsafat*, hlm. 40-41.
[74] Mamat S, *Hermeneutika*, hlm. 89.

membagi langkah pemahaman menjadi tiga langkah, pertama pemahaman dari simbol ke simbol, kedua memberikan makna simbol tersebut dan menggali dengan cermat makna terdapat dalam simbol tersebut, dan yang ketiga adalah berpikir dengan perantara simbol tadi sebagai titik tolaknya, langkah ini dikenal sebagai langkah filosofis.[75]

2. Kontribusi Hermeneutika Terhadap al-Qur'an

Ilmu yang membahas mengenai al-Qur'an disebut sebagai Ulumul Qur'an, ilmu ini membahas mengenai penafsiran dan juga pemaknaan al-Qur'an, dengan ilmu ini dapat memunculkan berbagai gaya dalam penafsirannya. Melihat banyaknya hasil dari ilmu ini menunjukan bahwa komprehensifnya Ulumul Qur'an sebagai jembatan antara mufassir dan al-Qur'an itu sendiri, dengan ini mungkin akan memunculkan pendapat bahwa dengan Ulumul Qur'an saja sebenarnya sudah cukup tanpa perlu adanya tambahan seperti hermeneutika. Asumsi yang mendasar bahwasanya hermeneutika tidak hanya memberikan perhatian terhadap teks tetapi juga kepada konteks. Dalam hermeneutika jenis pertama mungkin Ulumul Qur'an sudah mampu mencakup pemaknaan yang muncul akibat perbedaan konteks, ketika sudah memiliki kriteria ini dapat disimpulkan telah memiliki kesadaran pentingnya konteks untuk menggali makna dari teks yang dikaji. Meskipun telah memiliki kesadaran mengenai konteks ini tidak cukup, karena jika hanya dengan kesadaran konteks saja yang terjadi hanya akan membawa pembacanya kepada reproduksi makna

[75] Fahruddin Faiz, *Hermeneutika*, hlm. 22.

lama ke dalam waktu sekarang. Bisa jadi pada ranah yang lain pemaknaan lamaini masih bisa digunakan, tapi pada banyak hal dapat dipastikan akan ada pemaknaan dan pemahaman yang *misplaced*.[76]

Keterbatasan pemahaman dapat diatasi dengan menumbuhkan kesadaran persoalan sekarang ini dengan memperkuat keimanan dan logika kontekstual. Variabel kontekstualisasi ini merupakan perangkat yang dapat menjawab pertanyaan bagaimana teks yang diproduksi dan berasal dari masa yang jauh dari sekarang ini dapat dipahami dan memiliki manfaat untuk kehidupan masa kini. Kesadaran-kesadaran pemikir kontemporer nampaknya sudah mulai berkembang dan terbukti dengan karya-karya tafsir yang dihasilkan dengan corak ijtima'i maupun tafsir yang bernuansa filosofis murni mirip dengan Gadamer. Berangkat dari kesadaran hermeneutika ini diharapkan dapat menjadikan orang Islam bersikap inklusif dan toleransi dalam menghadapi keragaman makna. Berkaca pada ketimpangan-ketimpangan dan konflik sesama saudara yaitu antar orang Islam akibat pemahaman, ide yang muncul dari kelompoknya menjadi yang paling absolut dan yang lain salah.

Produk tafsir yang kritis dan filosofis inilah yang membuktikan bahwa hermeneutika merupakan sebuah perspektif baru dalam Ilmu Tafsir dengan kesadarannya akan determinasi yang mempengaruhi. Pemahaman makna yang dipengaruhi determinasi-determinasi ini berasal dari pengalaman/ wilayah sosial, budaya dan politik yang mengitari. Pada

[76] Fahruddin Faiz, *Hermeneutika*, hlm. 35-36

akhirnya pemahaman yang dilingkari determinasi-determinasi diatas akan mengeliminasi pemahaman "tanpa kepentingan" dan "pasti benar". Sadar bahwa setiap produk pemahaman manusia tidak mungkin lepas dari kepentingan-kepentingan tertentu, meskipun kepentingan ini bermaksud merebut wacana.[77]

[77] Fahruddin faiz, *hermeneutika*, hlm. 38.

# BAB III

# HERMENEUTIKA ABDULLAHI AHMED AN-NA'IM DAN KHALED ABOU EL FADL

## A. Biografi Abdullahi Ahmed An-Na'im

1. Riwayat Hidup Abdullahi Ahmed An-Na'im

Abdullahi Ahmed An-Na'im adalah tokoh pemikir Islam yang lahir di Sudan pada tanggal 9 September 1946. An-Na'im saat umur 17 tahun dia menjadi prajurit kelas biasa sebelum akhirnya dia mengundurkan diri dengan pangkat terakhir *Brigadier General* tahun 1973. Setelah keluar dari militer dia melanjutkan pendidikan S1 di Universitas Khartoum Sudan.[78] Setelah menyelesaikan sarjana barulah melangkah maju keluar negeri untuk melanjutkan studi yang lebih tinggi di University of Cambridge, English tepatnya pada 1973 an-Na'im dengan meraih tiga gelar sekaligus yaitu LL.B., LL.M., dan M.A. dalam bidang kriminologi, pada tahun 1976 University of Edinburgh, Scotland memberikan gelar Ph.D berkat disertasinya mengenai perbandingan prosedur pra percobaan kriminal (hukum Inggris, Skotlandia, Amerika, dan Sudan).[79] Sejak November 1976 hingga juni 1985 dipercaya menjadi staf pengajar ilmu hukum di Universitas Khartoum, Sudan. Pada tahun 1979 hingga 1985 dipercaya juga menjadi ketua jurusan hukum publik di Universitas yang sama. An-Na'im merupakan seorang sarjana Islam yang

[78] Moh. Dahlan, *Abdullah Ahmed An-Na'im Epistemologi Hukum Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), hlm. 43

[79] Ahmad Taufiq, "Pemikiran Abdullah Ahmed An-Na'im tentang Dekonstruksi Syariah sebagai Sebuah Solusi," *International Journal Ihya' 'Ulum al-Din*, Vol. 20, no. 2, 2018, hlm. 150.

keilmuannya diakui oleh dunia terutama dalam bidang hak asasi manusia perspektif internasional dan perspektif lintas budaya, hal ini dapat dibuktikan dengan aktifnya di berbagai lembaga-lembaga hak asasi manusia internasional seperti *The International Council on Human Rights Policy di Genewa,* Swiss. Selain itu ia juga aktif di lembaga *International Advisory Council of the International Center for the Legal Protection of Human Rights (Interights),* London. Oleh karena progresifitas keilmuannya sejak tahun 1985 sampai dengan 1992, ia menjadi visiting professor di beberapa universitas di benua Amerika, Afrika, dan Eropa, yaitu: Agustus 1985 hingga Juli 1987, menjadi *visiting professor of law di School of Law University of California* di Los Angeles (UCLA). Agustus 1988 hingga Januari 1991, menjadi *arief a sallows professor of human right di College of Law*, University of Saskatchewan di Canada; Agustus 1991 hingga Juni 1992, menjadi *Olof Palme visiting professor di Faculty of Law*, Uppsala University di Swedia, Juli 1992 hingga Juni 1993, menjadi *scholar in residence di The Ford Foundation Office for the Middle East and North Africa* di Cairo Mesir. Pada periode yang sama, ia juga menjadi *executive director of human right watch/Africa* di Washington DC Amerika Serikat dan mulai Juni 1995, ia secara resmi menjadi warga negara Amerika dan sampai sekarang diangkat dan bekerja sebagai guru besar di bidang hukum

Fakultas Hukum di Universitas Emory yang terletak di kota Atlanta Georgia, sebuah negara bagian Amerika Serikat.[80]

2. Karya Abdullahi Ahmed An-Na'im

Sebagai akademisi dan pemikir muslim yang fokus di bidang hukum Islam, an-Na'im dikenal sebagai penulis yang produktif yang telah menghasilkan karya tulis baik berupa buku atau jurnal ilmiah. Karya tulis yang dianggap paling monumental adalah *Toward an Islamic reformation: civil liberties, human rights and international law*, buku ini diterbitkan oleh Syracuse university press tahun 1990. Saat ini buku *Toward an Islamic Reformation* sudah diterjemahkan di tiga bahasa, Arab, Indonesia dan Rusia, dengan ini pengaruh dari pemikiran an-Na'im yang dituangkan dalam buku mendapat perhatian dari dunia Internasional.

Buku ini menjelaskan bagaimana gagasan an-Na'im ini dirumuskan dengan asumsi-asumsinya yang mendukung adanya reformasi syariah karena dianggap bahwa syariah yang merupakan produk masa lalu mempunyai tumpang tindih hak antara muslim dengan non-muslim, oleh karenanya perlu adanya humanisme yang merangkul dan sejalan antara syariah dan prinsip HAM masa sekarang. Lain daripada itu terdapat karya buku lain yang pernah ditulis olehnya: *African Constitutionalism and the Contingent Role of Islam* buku ini diterbitkan di *University of Pennsylvania Press* tahun 2006. *An Inclusive*

[80] Tholkhatul Khoir, "Determinasi Eksistensial Pemikiran Hukum Islam Abdullahi Ahmed An-Na'im," *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman* Vol. 9, no. 1 (2015), hlm. 111.

*Approach to the Mediation of Competing Human Rights Claims*. *Complementary, Not Competing, Claims of Law and Religion: An Islamic Perspective*. *Islam and Human Rights: Beyond the Zero-Sum Game. Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a. Cambridge* buku ini diterbitkan oleh Harvard University Press tahun 2008 dan diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul Islam dan negara sekuler oleh Sri Murniati. *Muslims and Global Justice* diterbitkan pertama kali oleh University of Pennsylvania Press tahun 2010 dan diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Jawahir Thontowi seorang pakar hukum Internasional Universitas Islam Indonesia Yogyakarta dengan judul Muslim dan Keadilan Global pada tahun 2013. *Sudanese Criminal Law: General Principles of Criminal Responsibility (Arabic)*. Diterbitkan oleh Huriya Press tahun 1985. *The Legitimacy of Constitution-Making Processes in the Arab World: An Islamic Perspective, in Constitutionalism, Human Rights and Islam after the Arab Spring* tahun 2016.

3. Pengaruh Pemikirannya

Pemikiran an-Na'im tidak lepas dari tempatnya lahir yang sangat dipenuhi polemik politik berkepanjangan. Kondisi perpolitikan yang tidak stabil dimulai dengan model kepemimpinan nasionalis sekuler sehingga memunculkan problematika terhadap Islam dan kompetisi lembaga muslim dalam perpolitikan nasional di negeri tersebut. Terdapat beberapa kelompok yang berkompetisi yaitu Ikhwanul Muslimin,

Khatimiyah dan Republikan Brotherhood yang didirikan oleh Thaha selaku gurunya. Ketegangan mulai terjadi karena satu kelompok ingin menerapkan hukum Islam secara menyeluruh dan satunya lagi ingin menerapkan hukum Islam yang lebih moderat, puncaknya adalah saat presiden Numeyri mengumumkan "Revolusi Islam" yang mempengaruhi hukum Islam dan tata sosialnya. Saat masih berstatus mahasiswa S1 dia bergabung dengan organisasi milik Mahmoud Muhammad Thaha yang dikenal dengan *The Republican Brotherhood.* Organisasi ini kemudian beralih gerakan yang awalnya dari politis menjadi organisasi keagamaan yang tetap dinaungi oleh Mahmoud Thaha karena peristiwa kudeta militer Ja'far al-Numery bulan Mei 1969, para pengikut yang masih menginginkan organisasi ini tetap pada langkah politik akhirnya memilih keluar dan bergabung pada partai-partai lain yang lebih politis sekuler. *Republican Brothers* menjadi musuh nyata dari ikhwanul muslimin dari Mesir. Alasan pembubaran dilakukan karena adanya pertentangan terhadap kebijakan Numaery mengenai hukum publik Islam di Sudan. Numery hendak memberlakukan hukum Islam sebagai pengatur ketatanegaraan dan menerapkan hukuman klasik seperti rajam, hukuman mati pelaku murtad dan yang terdapat pada fikih klasik lainnya tanpa melakukan konsultasi dengan Jaksa Agung dan Mahkamah Agung. Hukuman yang diterapkan diduga menjadi alat untuk melindungi kekuasaannya. Ribuan orang ditangkap kemudian diadili layaknya

pengadilan militer dengan menggunakan hukum Islam.[81] Kondisi politik yang semakin tidak terkendali mengakibatkan Numeiri berinisiatif membubarkan seluruh partai politik yang mendukung Thaha di Sudan, sejak saat itu Thaha memulai ceramah di tempat-tempat umum untuk mensosialisasikan pandangannya dan menuliskannya di surat kabar. Meskipun demikian pemerintah saat itu membatasi pergerakannya karena dianggap sebagai oposisi pemerintah. sikap otoriter semakin ditunjukan pemerintah Sudan dengan penangkapan berkali-kali Thaha dan sebagian pengikutnya dengan berbagai tuduhan yang dilayangkan. Puncaknya pada tanggal 5 Januari 1985 Thaha ditangkap dengan tuduhan akan merubah konstitusi, pada tanggal 8 Januari 1985 Thaha dijatuhi hukuman mati karena menyebarkan pemahaman menyimpang kepada publik dengan mengakibatkan fitnah ditengah masyarakat. Secara spesifik Pengadilan Tinggi tingkat banding menyebutkan tuduhan murtad kepada Thaha dan pengikut utamanya.[82]

## B. Biografi Khaled Abou El Fadl

1. Riwayat Hidup Khaled Abou El Fadl

Nama lengkap dari tokoh ini adalah Khaled Medhat Abou El Fadl, beliau lahir di Kuwait pada tahun 1963 dari pasangan Medhat Abou El

[81] Dwi Sagita Akbar dkk, "Pemikiran Abdullah An-Na`im Tentang Teori Evolusi Syari`ah (Nasikh) Dan Relevansinya Dengan Metode Istinbath Hukum Islam," *Al Hurriyah : Jurnal Hukum Islam*, Vol. 5, no. 1, 2020, hlm. 14.

[82] Faridah, "Pemikiran Abdullah Ahmed An- Na'im Tentang Nasikh Mansukh," *Universitas Islam Negeri Antasari Banjarmasin* (Universitas Islam Negeri Antasari Banjarmasin, 2020), hlm. 9.

Fadl dan Afaf El-Nimr yang berasal dari Mesir.[83] Sebagaimana pendidikan masyarakat Arab Khaled diajarkan ilmu agama seperti al-Qur'an, Hadis, tafsir, bahasa Arab dan ilmu ilmu yang lain ketika masih dibangku SD. Khaled pada usia anak tergolong anak yang cerdas, hal itu dibuktikan pada usia 12 tahun sudah mampu menghafal al-Qur'an, tidak sampai disitu Khaled kecil rajin mengikuti kelas kegiatan keagamaan di masjid al-Azhar yang dipimpin oleh Syaikh Muḥammad al-Ġazāli dari kalangan pemikir Islam moderat.[84] Saat masih belajar pada guru-gurunya selama setahun hanya dibekali dua buku, buku pertama mengenai kumpulan Hadis dan kedua mengenai riwayat hidup para sahabat nabi, gurunya meminta agar tidak lebih dahulu membaca banyak buku karena dikhawatirkan akan membangun pemikiran yang bermacam-macam, pesan gurunya juga agar tidak ragu untuk mengingatkan orang lain termasuk orang tuanya ketika tidak sesuai seperti yang dipelajari. Pemahaman seperti inilah yang menjadi bibit-bibit otoriter terhadap pemaknaan teks keagamaan.

Kuwait merupakan negara yang kebanyakan penduduknya menganut ideologi wahabi, saat masih remaja Khaled seorang aktivis gerakan Wahabi, Setiap harinya selalu dipenuhi dengan utopia mengenai kelompok terbaik dan kelompok yang mewakili Tuhan di atas bumi ini. tidak habis disitu setiap bertemu dengan orang lain selalu menyampaikan

[83] Raisul, 'Pemikiran Hukum Islam Khaled Abou El Fadl', *Mazahib*, Vol. 14, no. 2 Desember, 2015, hlm. 146.

[84] Akrimi Matswah, "Hermeneutika Negoaisatif Khaled M. Abou El Fadl Terhadap Hadis Nabi," *ADDIN*, Vol.7, no. 2, 2013, hlm. 253.

ajaran puritanisme yang dianggapnya paling benar.[85] Pada kondisi yang dianggap tidak stabil, orang tua Khaled menawarkan dan menjabarkan mengenai berbagai khazanah Islam dari berbagai aliran mazhab kepada putranya, dengan menambah bacaan mengenai keilmuan Islam Khaled mulai berbeda pandangan dengan aliran Wahabi yang telah menyortir negara dalam keberagaman pandangan. Berangkat dari pemikiran yang menganggap kebebasan berpikirnya dibatasi Khaled secara tegas mulai mengkritik pemikiran Wahabi ini karena dianggap bertindak sewenang wenang. Sampai pada saatnya Khaled pindah ke Mesir setelah menemukan adanya kontradiksi dalam konstruksi pemikiran kaum Wahabi.[86] Saat berada pada negara piramid dia menyadari akan pentingnya keterbukaan pemikiran, negara Mesir memang dikenal dengan kedewasaan berpikir, majunya teknologi pada masanya, hal ini ditandai dengan tidak sempitnya ruang berpikir bagi warganya, Khaled menggagas bahwa kekuasaan pemerintah yang represif dan otoriter tidak akan dapat melahirkan kebebasan berpikir dan kemajuan berpikir pada warganya.

Pada tahun 1982, Khaled menuju Amerika untuk melanjutkan studinya di Yale University selama 4 tahun dengan studi ilmu hukum dan dinyatakan lulus dengan gelar B.A. (*Bachelor of art*) predikat *cumlaude*, untuk memperdalam ilmu hukumnya Khaled melanjutkan studi di bidang Magister Hukum di University Of Pennsylvania dan lulus pada tahun

[85] Anwar Sanusi, 'Khaled M. Abou Fadl: Kegelisahan Akademik, Konseptual, Metode, Konsep Dasar, Dan Sistematika', *Inspirasi*, Vol.8, no.2, 2011, hlm 15.

[86] Muhammad Sofyan, 'Konsep Hermeneutika Otoritatif Khaled Abou El-Fadl', *Kalam: Jurnal Studi Agama Dan Pemikiran Islam*, Vol. 9, no.2, 2015, hlm. 375.

1989. Prestasinya ini dinilai cemerlang karena diterima mengabdi pada Pengadilan Tinggi (Supreme Court Justice) di wilayah Arizona.[87] Berawal dari pengabdian ini Khaled mendapatkan kewarganegaraan Amerika dan melepas kewarganegaraan Kuwait. Karir Khaled terus meningkat setelah dipercaya untuk mengajar di University of Texas Austin, pada tahap ini Khaled meneruskan pendidikannya di University of Princeton dan mendapat gelar doktoral dalam bidang hukum Islam pada tahun 1999. Disertasi yang diangkat oleh Khaled berjudul *The Rebellion and Violence in Islamic Law* yang termasuk dalam karya-karya besar hukum di Amerika, dari prestasi ini Irene Bierman selaku salah satu pimpinan UCLA Center for Near Eastern Studies mengangkatnya menjadi profesor hukum Islam di Universitas California Los Angeles (UCLA).[88] Khaled mengampu mata kuliah hukum Islam, HAM, dan hukum keamanan nasional dan internasional.

2. Karya Khaled Abou El- Fadl

Sebagai pakar hukum Islam ia banyak berbicara tentang imigrasi, HAM, dan hukum keamanan nasional dan internasional, tidak jarang ia berkomentar mengenai isu kontemporer seperti tragedi terorisme di Amerika yang pada saat itu menarik perhatian dunia. Karya Khaled telah turut mewarnai pemikiran Islam kontemporer sehingga tidak berlebihan jika popularitasnya sepadan dengan Fazlur Rahman. Sebagai bukti bahwa

[87] Nasrullah Nasrullah, 'Hermeneutika Otoritatif Khaled M. Abou El Fadl: Metode Kritik Atas Penafsiran Otoritarianisme Dalam Pemikiran Islam', *HUNAFA: Jurnal Studia Islamika*, Vol. 5, no.2, 2008, hlm. 142.

[88] Ulya, "Studi Kritis terhadap Ide Khaled Abou Al- Fadl dalam Speaking In God's Name," *Hermeneutik*, Vol. 9, no.1, 2015, 142.

Khaled adalah pemikir yang produktif, ia menulis buku seperti: *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Woman* (buku ini diterjemahkan dalam bahasa Indonesia dengan judul Atas Nama Tuhan dari fikih otoriter ke fikih otoritatif), *Rebellion and Violence in Islamic Law* penerbit Cambridge University tahun 2001, *And God Knows the Soldiers: The Authoritative and Authoritarian in Islamic Discourse* terbitan tahun 2003 (buku ini diterjemahkan dalam bahasa Indonesia dengan judul Melawan Tentara Tuhan: yang berwenang dan yang sewenang-wenang dalam wacana Islam pada tahun 2004), *Conference of Books: The Search for Beauty in Islam* tahun 2001 (diterjemahkan dengan judul Musyawarah Buku: Menyusuri Keindahan Islam dari Kitab ke Kitab), *The Authoritative and The Authoritarian in Islamic Discourse* terbitan tahun 2001 (diterjemahkan dengan judul Sikap yang benar dan sikap yang otoriter tahun 2004). sebagai pakar hukum Islam tentunya Khaled sering diundang dalam berbagai acara *talk show* mengenai kasus hukum yang berkembang dan sering mengomentari mengenai otoritas, terorisme, dan hukum Islam tentunya.[89]

Karya besarnya banyak mendapat dukungan dari pemikir kontemporer, salah satunya dari profesor Universitas Ain Syam Kairo yang tertarik menerjemahkan buku Khaled yang berjudul *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authory, and Women* ke dalam bahasa Arab. Terdapat beberapa tokoh yang tidak sepakat dengan pemikiran Khaled

[89] Akrimi Matswah, *Hermeneutika*, hlm. 254.

yang dibukukan dan diterjemahkan ke dalam bahasa Arab sampai-sampai melarang dan memboikot karya Khaled ini untuk disebarluaskan, salah satu tokoh yang melarang di negara muslim ini adalah Yusuf Qardhawi.[90]

## C. Hermeneutika Dekonstruktif dan Hermeneutika Otoritatif

1. Hermeneutika Dekonstruktif

An-Na'im memandang syariah sebagaimana pandangan gurunya yaitu Mahmoud Muhammad Toha yang mana membedakan antara term Islam dan syariah. Menurutnya, Islam adalah sebuah ketundukan dan kepasrahan secara total dan meyakini Allah sebagai Tuhan. Adapun syariah bukanlah Islam itu sendiri melainkan hanyalah interpretasi terhadap teks/nash yang dipahami melalui konteks historis tertentu. Sumber syariah menurut pemikiran Ahmed An-Na'im ialah al-Qur'an, Sunnah, ijma' dan qiyas. Selain itu, An-Na'im juga mengembangkan prinsip metode pemikiran naskh Mahmoud Mohamed Thaha tentang *nasīkh-mansūkh*.

Dalam mengembangkan pemikiran mengenai masa depan syariah an-Na'im menggunakan metodologi dekonstruksi untuk merumuskan kembali hukum Islam agar mampu menaungi kebutuhan manusia modern. Hal ini didasari oleh asumsi bahwa bentuk syariah yang didasari oleh ushul fiqh klasik tidak lagi bisa mengakomodir kebutuhan umat Islam untuk bisa bersaing di era modern. Dekonstruksi yakni cara atau metode subjek membongkar suatu objek yang patut dibongkar, istilah dekonstruksi

[90] Ulya, "Studi Kritis terhadap Ide Khaled Abou Al- Fadl dalam Speaking In God's Name." *Studi*, hlm. 145.

yang diusung an-Na'im dalam mereformasi hukum Islam dapat dipahami sebagai cara baru yang sangat intoleran terhadap pembekuan dan pembakuan teks.[91] Tokoh yang paling terkenal dalam konseptual dekonstruksi adalah Derrida, dekonstruksi pada hari ini dimaknai dengan penghancuran sesuatu yang sudah mapan, hal ini diakibatkan karena pembaca yang tidak atau belum memahami secara utuh dimensi dari dekonstruksi yang hendak membuka diri kepada yang lain.[92]

Ada pemikiran an-Na'im yang cukup menarik mengenai syariah dan negara, menurutnya syariah memiliki masa depan yang cerah dalam kehidupan publik, namun an-Na'im menolak penerapan syariah yang dipaksakan oleh tangan-tangan negara karena Islam sebagai ajaran suci hendaknya dilakukan secara sukarela, apabila terdapat pemaksaan oleh tangan negara maka akan kehilangan otoritas dan nilai kesuciannya.[93] syariah disifati sebagai hasil dari proses penafsiran yang salah satunya dengan qiyas terhadap teks al-Qur'an dan sunnah, untuk itu an-Na'im menafikan kesakralan syari'at karena bukan wahyu yang turun langsung dari Allah SWT. Dua agenda perubahan tampaknya akan dipaparkan meskipun menurutnya ada ketidaksetujuan atas gagasan yang akan disampaikan. Gagasan pertama adalah membangun kembali hukum publik yang bernuansa syariah di negara Islam, jika pada masa sekarang negara

[91] Taufiq, "Pemikiran Abdullah Ahmed An-Naim tentang Dekontruksi Syariah sebagai Sebuah Solusi." *Pemikiran*, hlm. 154

[92] Marcelus Ungkang, "Dekonstruksi Jaques Derrida Sebagai Strategi Pembacaan Teks Sastra," *Jurnal Pendidikan Humaniora*, Vol. 1, no 1, 2013, hlm. 31.

[93] Faridah, "Pemikiran Abdullah Ahmed An- Na'im Tentang Nasīkh Mansūkh," *Penelitian Mandiri*,(Universitas Islam Negeri Antasari Banjarmasin, 2020), hlm. 5.

Islam menerapkan syariah historis[94] jelas saja warga negara akan kehilangan makna sekulerisasi terlebih lagi pada hukum internasional yang dirancang dan diterapkan tidak dapat berdampingan dan saling menutupi satu sama lain dengan prinsip-prinsip syariah. Dalam negara yang menerapkan syariah historis warga negara non-muslim menempati status kelas dua, hal ini karena syariah tidak memberikan hak persamaan konstitusional dan hukum sebagaimana diberikan kepada warga negara muslim. Gagasan kedua adalah meninggalkan hukum publik syariah dan menerapkan hukum publik sekuler, dalam negara sekuler ini yang perlu ditekankan yaitu membangun kembali versi hukum publik Islam yang dapat berdampingan dan sesuai dengan standar konstitusi internasional, hukum pidana dan HAM modern. Gagasan kedua ini mendapat dukungan dari warga negara non-muslim karena hanya dengan negara sekulerlah semua manusia mempunyai hak yang penuh di mata negara.

Metodologi yang dibangun an-Na'im ini berangkat dari kekhawatirannya terkait agama yang dimonopoli negara, bangsa dan partai sebagaimana yang sudah terjadi di Sudan, Al-Jazair, Iran dan Pakistan yang mana syariah menjadi isu yang sensitif. Mahmoud M. Thaha menjadi korban isu syariah dengan hukuman mati akibat gagasannya, dia dituduh

[94] Syariah historis merupakan hukum yang mengatur kehidupan berbangsa dalam segala hal misalnya konstitualisme, hubungan internasional, dan hak asasi manusia. Pasalnya dalam syariah historis hak asasi manusia yang paling fundamental dilegalkan padahal dalam konteks kebebasan yang dijamin HAM internasional menjadi milik semua orang. Dengan demikian perlu adanya reformasi syariah yang mampu berdampingan dengan hukum internasional agar warga negara Islam dapat mendapatkan manfaat dari negara sekuler. Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Dekonstruksi Syariah Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam, terj. Ahmad Suaedy* (Yogyakarta: LKIS, 1994), hlm. 4.

telah murtad oleh keputusan politik bukan keputusan otoritas agama. Otoritas keagamaan seharusnya menjadi milik ulama tanpa adanya tekanan dan peran politik dari arah manapun. Arkoun menilai an-Na'im bersandar pada kesimpulan-kesimpulan ilmuwan orientalis barat Bernard Lewis yang secara tertulis an-Na'im sebutkan dalam bukunya:[95]

> *As explained by Bernard Lewis, if we are to understand anything at all about what has happened in the past and is happening today in the Muslim world, we must appreciate the universality and centrality of religion as a factor in the lives of the Muslim people.*[96]

Artian bebasnya seperti yang dijelaskan oleh Bernard Lewis, jika kita ingin memahami segala sesuatu yang terjadi di masa lalu dan sedang terjadi sekarang didunia muslim, seyogyanya kita mengapresiasi watak universalitas dan posisi sentral agama sebagai suatu faktor dalam kehidupan umat Islam.

Gagasan yang akan diangkat ini merupakan upaya membangun kembali teori gurunya yang digambarkan sebagai evolusi legislasi Islam (*modern mistical approach*) yaitu tujuan untuk membangun penafsiran baru yang memperbolehkan penerapan ayat-ayat al-Qur‟an dan Sunnah, sebagaimana pendapat Mahmoud Muhamed Thaha yang ditulis dalam catatan Ahmad Taufiq disebutkan bahwa:

> Evolusi syariah adalah evolusi dengan perpindahan dari suatu teks (al-Qur'an) ke teks lain. Dari suatu teks yang pantas untuk mengatur abad ke tujuh dan telah diterapkan kepada teks yang pada waktu itu telah mandul dan oleh karena itu dibatalkan. Jika ayat tambahan, yang digunakan menolak ayat utama pada abad ketujuh telah memfungsikan tujuannya secara sempurna dan menjadi tidak

---

[95] Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Dekonstruksi Syariah II: Kritik Konsep Penjelajahan Lain* (Yogyakarta: LKiS, 1996), hlm. 11.

[96] Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Toward An Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights an International Law* (New York: Syracuse University Press, 1990), hlm. 3.

> relevan bagi abad kedua puluh, kemudian waktu telah memungkinkan menghapuskannya dan memberlakukan ayat utama. Ayat utama caranya kembali sebagai teks yang operatif pada abad ke dua puluh dan menjadi basis legislasi yang baru. Inilah yang dimaksud dengan evolusi syariah.[97]

Terdapat aspek penting yang saling berkaitan antara persoalan Makkiyyah dan Madaniyyah , persoalan yang berkenaan dengan *nāsikh* pada umumnya. Ayat Makkiyyah mengandung pesan yang abadi, tanpa membedakan ras, golongan, keagamaan, mengajarkan dan menjaga martabat manusia secara keseluruhan tanpa adanya perbedaan antara laki laki dan perempuan dalam hak beragama. Pesan-pesan dalam ayat Makkiyyah ini mengedepankan persatuan secara keseluruhan tanpa adanya pemaksaan, kekerasan ataupun ancaman. Sedangkan ayat Madaniyyah merupakan ayat-ayat yang diturunkan dengan situasi khusus, sehingga respon ayat ini sesuai dengan situasi tersebut atau dengan kata lain merupakan jawaban atas situasi yang terjadi.

Penjelasan mengenai Makkiyyah dan Madaniyyah yang dijelaskan oleh ulama terdahulu pada umumnya hanya menjelaskan mengenai proses pembagian waktu turunnya al-Qur'an, mengetahui gambaran situasi wahyu saat diturunkan saat itu. selain itu juga konsep Makkiyyah dan Madaniyyah ini dijadikan untuk memahami audien mana yang dituju ayat al-Qur'an dan mendapatkan sinkronisasi antara historis teks dengan wacana al-Qur'an. An-Na'im memandang tidak hanya mengenai pengklasifikasian tempat penurunan ayat, maksud ayat sehingga dapat dikatakan sebagai pesan Makkiyyah atau Madaniyyah, dia memandang

---

[97] Taufiq, *Pemikiran Hermeneutika*, hlm. 157.

lebih jauh bahwa pemahaman mengenai ayat Makkiyyah dan Madaniyyah dapat diklasifikasikan ayat yang fundamental dengan ayat yang universal, ayat Makkiyyah dipandang memiliki karakteristik lebih merangkul daripada ayat Madaniyyah.[98]

An-Na'im yakin kalau konsep *nāsikh*-nya akan diterima dan masih relevan menghasilkan produk hukum Islam sesuai dengan kondisi modern ini.

> Tesis saya adalah bahwa karena teknik-teknik naskh telah digunakan pada masa lalu untuk membangun syariah yang hingga sekarang masih diterima sebagai model Islam yang murni dan otentik, maka sekarang teknik yang sama pun dapat digunakan untuk menghasilkan hukum Islam modern yang murni dan otentik pula.[99]

Metode *nāsikh* yang dipahami era ini menurutnya sedikit bergeser dari pemahaman gurunya M. Thaha, pergantian ayat pada masa abad ke VII bukanlah penggantian untuk selamanya, akan tetapi hanya pergantian waktu yang belum siap diterapkan pada saat itu, dengan martabat dan juga kebebasan yang diberikan Allah kepada manusia ini diharapkan dapat mengambil pelajaran mengapa pesan Makkah tidak bisa digunakan lebih awal dan kemudian ditunda untuk digantikan dengan pesan Madinah. Pemikiran ini menarik karena jika ayat yang di-*nāsikh* ini dapat diterapkan lagi untuk umat Islam dikarenakan sesuai dengan kondisi saat ini maka tidak ada salahnya diterapkan kembali.

---

[98] Akbar, *Pemikiran Abdullahi*, hlm. 7.

[99] Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Dekonstruksi Syariah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam* (Yogyakarta: LKiS, 1994), hlm. 97.

M. Toha menambahkan argumennya dengan membedakan teks al-Qur'an Makkah dan Madinah, hal ini bukan hanya sekedar dilihat dari waktu turunnya ayat saja tetapi ada analisis lain yang digunakan, Ayat Makkah ini mempunyai sasaran semua orang sedangkan ayat Madinah merujuk kepada golongan tertentu seperti "Wahai orang yang beriman". perbedaan tujuan audiens ini dikarenakan penolakan dengan kekerasan terhadap pesan yang lebih awal. Rekomendasi utama dari pendapat di atas adalah bahwa hukum publik sekarang lebih menggunakan pada al-Qur'an dan sunnah konteks madinah bukan Makkah, proses yang dilalui oleh perintis hukum publik konvensional dengan menghapus semua yang tidak sesuai dari teks periodikal Makkah ini bertujuan membuat "hukum positif syariah" dengan berpegang pada al-Qur'an dan sunnah periodikal Madinah. Kemudian apakah teks yang dihapus ini bersifat permanen atau sementara yang bisa dipraktekkan di masa depan. Dia berpendapat jika teks yang dihapus bersifat permanen maka sama saja membiarkan umat Islam mengasingkan yang menjadi bagian terbaik mereka. Logisnya prinsip naskh ini adalah proses menerapkan teks yang tepat dan menunda teks yang lain sampai tiba waktunya menerapkan teks yang ditunda sebelumnya.[100]

Konsep *nāsikh* an-Na'im sebetulnya berlandaskan pada pemahamannya pada surat al-Baqarah ayat 106, dia memaknai kata نُنْسِهَا bukan sebagai menghapus melainkan sebagai artian menunda, dengan

[100] Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Dekonstruksi Syariah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam*, hlm. 104-110.

demikian ayat di atas sedang menjelaskan penundaan penerapan ayat. Dari sini dapat dilihat bahwa konsep *nāsikh* an-Na'im sifatnya belum pasti atau bisa dikatakan dapat berubah sesuai dengan kondisi kebutuhan masyarakat dan hanya berlandaskan pada surat al-Baqarah ayat 106. Selain itu mempertimbangkan ayat yang tidak diskriminatif, tidak bertentangan dengan HAM internasional dan gender.[101]

2. Hermeneutika Otoritatif

Penting untuk diketahui sebelum mendalami kajian keIslaman yang berkutat pada teks, membedakan otoritas dan otoritarianisme adalah langkah awalnya. Allah sebagai pemegang dan pemilik otoritas tentunya mempunyai wilayah yang besar dalam mendemonstrasikan kewenangan yang dimiliki, tetapi otoritas ini akan dapat tercapai dengan agen yang sudah dimandatkan untuk dapat bertindak atas nama Tuhan, agen yang dimaksud adalah manusia dengan segala kualifikasinya.[102] Manusia yang sudah mendapat legitimasi bukan dengan bebas melakukan segalanya atas nama Tuhan, dia terikat pada seperangkat instruksi khusus yang dikeluarkan oleh pemilik otoritas untuk bertanggung jawab dari hasil kerjanya, dari sinilah manusia dipandang sebagai khalifah di bumi dengan seperangkat pemahaman yang dimilikinya

Lahirnya hermeneutika negosiatif merupakan respon terhadap nalar pemikiran Arab akibat menjadikan Hadis misoginis sebagai dasar

[101] Akbar, *Pemikiran Abdullahi,* hlm. 10.
[102] Ulya, *Studi,* hlm. 148.

penentuan hukum,[103] selain itu mengkritik fatwa yang dikeluarkan oleh *Council For Scientific Research and Legal Opinion (CRLO)* Arab Saudi akibat asumsi mereka sebagai wakil Tuhan, dengan asumsi ini mereka menganggap mempunyai kewenangan untuk menyeleksi fatwa yang lahir bukan dari golongannya. Hal ini sebagaimana yang dinyatakan dalam bukunya:

> *The case studies discussed below are focused on responsa issued by jurists who claim to represent the law of God. Most of the responsa are taken from The Permanent Council For Scientific Research and Legal Opinions (hereinafter, C.R.L.O), the official institution in Saudi Arabia entrusted with issuing Islamic legal opinions*[104]

Persoalan yang dihadapi Khaled dalam mengkritisi para wakil Tuhan adalah mengenai interpretasi teks yang harus diperbaharui. Dalam pemaknaan teks keagamaan bukan sekedar mengedepankan pemahaman semata, tetapi juga mengenai penentuan penerapan perintah teks otoritatif yang sering sekali dilupakan.

Sebuah otoritas menjadi penting dalam konsep hermeneutika Khaled ketika membahas Islam kontemporer. Penjelasan mengenai otoritas ini Khaled membagi menjadi dua bagian, yaitu otoritas yang sifatnya koersif dan otoritas yang sifatnya persuasif. Otoritas koersif ini merupakan kemampuan untuk mengarahkan perilaku orang lain dengan cara membujuk, mengambil keuntungan, mengancam, atau menghukum. Otoritas jenis ini sifatnya memaksa orang lain agar tunduk pada pikiran

---

[103] Akrimi Matswah, *Hermeneutika,* hlm. 264.

[104] Khaled M. Abou El Fadl, *Speaking in God's Name Islamic Law, Authority and Women* (London: Oneworld Publication, 2001), hlm. 353.

dan kehendaknya. Otoritas koersif ini biasanya terkait dengan kekuasaan politik dengan segala aparaturnya memiliki kekuatan untuk memaksa dan menghukum. Sedang otoritas persuasif merupakan kemampuan untuk mengarahkan keyakinan dan perilaku orang lain atas dasar kepercayaan. Karena itu, otoritas persuasif melibatkan kekuasaan yang bersifat normatif yang berasal dari dalam diri orang itu. Otoritas jenis ini biasanya dikaitkan dengan pengetahuan seseorang, kharisma dan sejenisnya.[105] Otoritas koersif tidak memberikan ruang kebebasan untuk memilih dan menentukan sikap, secara mudahnya otoritas ini ditandai dengan jabatan yang dimilikinya sehingga orang menjadi patuh dan tunduk padanya. Sedangkan ciri dari otoritas persuasif adalah ketundukan seseorang kepada pemegang otoritas atas dasar kepercayaan dan meyakini pemegang otoritas ini memiliki kebijaksanaan (*philos*), *value*,dan pemahaman yang lebih baik.[106]

Pemaknaan mengenai otoritas nampaknya kesulitan digali, hal ini ditandai dengan kutipan Richard Tuck, "*Why is authority such a problem?".* Khaled tidak ingin memfokuskan tujuannya kepada pembaharuan definisi otoritas secara filosofis atau yang dilihat lebih baik, akan tetapi mencoba menggali makna alternatif otoritas dan untuk

[105] Rumadi, "Islam dan Otoritas Keagamaan," *Walisongo*, Vol. 20, No. 1, 2012. hlm. 30.

[106] Muslim Zainuddin, "Membaca Tafsir Hermeneutika Otoritas Khaled Abou El Fadl," *Dusturiyah: Jurnal Hukum Islam, Perundang-undangan dan Pranata Sosial*, Vol. 9, no.1, 2019, hlm. 6.

mengembangkan pemahaman mengenai otoritas sebagai jalan memahami dinamika persoalan keberwenangan dalam Islam sendiri.[107]

Wewenang dalam kajian Islam adalah hal yang penting untuk dikaji dan didalami lagi, sebab tanpa adanya wewenang di dalam kajian hanya akan terlihat subjektif, relatif atau bahkan personal semata. Pendekatan hermeneutika menetapkan pada tiga variabel utama, pengarang (*author*) dalam kategori ini merupakan pembuat teks yaitu Allah, Teks (*text*) konteks yang dimaksud adalah nash syar'i, pembacanya (*reader*) yang terakhir ini adalah orang yang mempunyai wewenang seperti mufassir. Kembali lagi jika berkenaan dengan teks yang berbentuk tulisan tidak perlu adanya kehadiran penggagas secara langsung, tetapi dalam mendialogkan teks hanya butuh pendalaman makna dan interpretasi teks dan dikaitkan dengan ketiga otonom teks.

a. *Author* (Pengarang)

Teks al-Qur'an dan Sunnah menurut Khaled merupakan *(work in movement)* "karya yang terus berubah", teks tersebut membiarkan terbuka terhadap berbagai interpretasi, meskipun pada kenyataannya Khaled tidak seluruhnya menerima jenis interpretasi,[108] karena jenis interpretasi tanpa memperlihatkan legitimasi hanya akan melahirkan pemaksaan hermeneutika. Ketika kita berbicara mengenai Sunnah/ Hadis tidak dapat kita nafikan bahwasanya proses perhimpunan

[107] Khaled Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan Dari Fikih Otoriter Ke Fikih Otoritatif* (Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2004), hlm. 437.

[108] Edi Susanto, *Studi Hermeneutika Kajian Pengantar* (Jakarta: Kencana, 2016), hlm 106.

melibatkan beberapa hal, mengenai historis, dan pihak yang terkait sehingga dapat terhimpun dari berbagai macam kitab. Proses ini mulai dari nabi, sahabat, tabi'in, tabi'in-tabi'in sampai pada akhirnya berujung pada perawi Hadis terakhir sebelum dihimpun sebagai kitab Hadis.[109]

b. *Text* (teks)

Bentuk peninggalan nabi Muhammad SAW kepada umat Islam adalah al-Qur'an dan Sunnah sebagai pegangan yang menyelamatkan, dengan demikian kedua pegangan ini memiliki kedudukan yang tinggi atau dengan kata lain umat Islam yang ingin selamat haruslah berpegang pada kedua peninggalan ini. Al-Qur'an dan Hadis sebagai sarana menunjukan kehendak Tuhan dengan seperangkat perintah-perintah yang ditujukan kepada lawan bicaranya,[110] berarti dua peninggalan ini memiliki otoritas untuk mewakili kehendak Tuhan.

Kedudukan al-Qur'an dan Sunnah menurut Khaled memiliki tingkat hirarki yang berbeda, meskipun demikian haruslah diperlakukan sama.[111] Secara sifat antara al-Qur'an dan Sunnah memiliki kesamaan yaitu bebas, terbuka dan memiliki keotonomian bukan berarti dapat dimaknai dan diinterpretasikan secara otoriter. Apabila teks ini dimaknai sebagai stabil dan tidak progresif maka ada konsekuensi bahwa makna teks tersebut menjadi tertutup dan mengunci bentuk

[109] Akrimi Matswah, "Hermeneutika Negosiatif Khaled M. Abou El- Fadl Terhadap Hadis nabi," *ADDIN*, Vol. 7, no.2, 2013, hlm. 255.

[110] Khaled Abou El Fadl, *Atas Nama*, hlm.128.

[111] Muhammad Sofyan, "Konsep Hermeneutika Otoritatif Khaled Abou El-Fadl," *Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*, Vol. 9, no.2, 2015, hlm. 378.

interpretasi teks, dengan tindakan ini maka kesombongan secara tidak langsung pembaca menganggap dirinya yang paling tahu mengenai kehendak Tuhan dan berakibat hilangnya otonomi teks. Padahal al-Qur'an merupakan kehendak-Nya yang diturunkan melalui perantara yaitu bahasa, bahasa yang digunakan memiliki kesempitan makna untuk menggambarkan kehendak Tuhan secara komprehensif.

Resiko yang diperoleh dari penutupan makna adalah pandangan teks tidak relevan lagi, penetapan makna terakhir telah mengunci makna untuk selamanya. Makna dari teks tidak lagi relevan tidak lain adalah pembaca tidak lagi mempunyai alasan untuk bergelut dengan teks dan merujuknya atas sebuah kejadian dimasa yang dihadapi. Al-Qur'an secara tegas menyatakan bahwa pengetahuan Tuhan tidak dapat disamakan dengan pengetahuan siapapun.

Tawaran Khaled untuk membuka diskursus yang otoritatif dan otoriter yaitu:

1) Kompetensi.

Khaled tentu mengakui bahwa Tuhan yang memiliki otoritas mutlak, bahkan Tuhan memiliki kewenangan yang tidak dimiliki selain-Nya terhadap segala sesuatu yang diinginkan-Nya. Sarana yang mudah bagi umat Islam untuk mengetahui kehendak Tuhan tentu menelusuri teks al-Qur'an dan Hadis, tentu proses keyakinan otoritas seperti ini tidak mungkin didapat oleh mereka yang menolak pemahaman ketuhanan.

Kompetensi yang dimaksud disini adalah mengetahui bagaimana sebuah perintah itu datangnya dari Tuhan dan Nabi-Nya. Teks yang memiliki kompetensi dinilai sebagai teks otoritatif, sedangkan yang tidak memiliki kompetensi dinilai tidak mewakili suara Tuhan dan nabi. Proses perlakuan terhadap al-Qur'an dan Hadis tentulah berbeda, hal ini untuk mengasumsikan sejauh mana suara Tuhan itu otentik. Khaled menegaskan jika berkenaan dengan al-Qur'an satu-satunya persoalan yang relevan adalah bagaimana menentukan maknanya.[112] Dalam konteks kompetensi al-Qur'an harus dilandasi keimanan bahwa al-Qur'an merupakan firman yang abadi dan terpelihara kemurniannya. Sedangkan dalam kompetensi sunnah perlu dikaji ulang agar benar-benar otoritatif.[113] Dalam membahas kompetensi sunnah pertama-tama haruslah menyentuh kritik matan, sanad, dan perawinya karena sunnah berkaitan dengan konteks sosio-historis, hal ini dimaksudkan untuk menyelidiki kredibilitas dan kesahihan Hadis. Kompetensi yang dimiliki oleh sunnah berbeda dengan al-Qur'an maka tidak ada jaminan bahwa sunnah ini mewakilkan kehendak Tuhan bahkan dari utusannya sekalipun, hal ini dikarenakan proses penyampaian Hadis yang mulai dari nabi menyampaikan kepada sahabatnya, sahabat menyampaikan kepada tabi'in dan seterusnya sampai kita terima seutuhnya (teks dan maknanya) tentulah proses demikian ini sangat panjang dan tentunya

[112] Khaled Abou El Fadl, *Atas Nama,* hlm. 128.
[113] Akrimi Matswah, *Hermeneutika,* hlm. 260.

menemukan persoalan, rantai perawi yang panjang menemui pernyataan apakah perawi dapat dipercaya atau tidak. Karena kehidupan perawi yang memiliki sisi historis dan subjektif maka penilaian dipercaya atau tidak dapat dipercaya menjadikan Hadis ini otentik atau tidak otentik, yang lebih penting adalah peran apa yang dimainkan nabi ketika mengeluarkan Hadis bukan karena nabi telah mengatakan suatu Hadis.[114]

Perhatian kita juga harus ditujukan kepada kemungkinan pemalsuan Hadis, tingkatan daya ingat perawi dan juga seleksi kreatif ini dipengaruhi bagaimana memposisikan dirinya dengan yang menyampaikan. Mereka yang hidup dan berdampingan bersama nabi, berinteraksi dan juga berbicara dengan nabi memposisikan nabi sebagai kerangka subjektif. Apa yang mereka dengar dan lihat mengenai nabi mempengaruhi daya ingat yang kemudian disampaikan kepada orang lain. Pada kenyataannya perawi memiliki subjektivitas yang mempengaruhi daya ingat yang berbeda dan mempunyai kreativitas berbeda juga dalam menyampaikan. Hal di atas perlu diuji untuk mengetahui sejauh mana beragam suara yang mempengaruhi proses pembentukan ulang suara nabi sebagai pengarang historis Hadis.[115]

Perhatian kedua adalah sebagai jalan memahami kompetensi Hadis nabi dengan menelusuri dampak hukum, sosiologis dan

[114] Khaled Abou El Fadl. *Atas Nama*, hlm 130.
[115] Raisul, *Pemikiran Hukum*, hlm. 151.

teologisnya. Pengujian ini berkaitan antara hubungan proporsionalitas dengan penilaian kita terhadap kompetensi Hadis. Dari kedua perhatian itu dapat dibedakan mengenai peran nabi, jika nabi melakukan sebagai sosok manusia biasa maka sunnah itu tidak memiliki otoritas yang bersifat hukum, tetapi jika nabi melakukannya dengan memposisikan sebagai pesuruh Tuhan maka sunnah akan memiliki otoritas yang harus diikuti.

2) Penetapan makna.

Proses penetapan makna menjadi sangat penting karena mempunyai kesakralan dan berimbas pada keberlanjutan pemahaman bagi orang yang menerimanya, diskusi mengenai penetapan makna ini tidak lagi berkutat pada siapa salah siapa benar, melainkan makna apa yang dapat diaplikasikan dari teks yang dikaji tadi, inilah menariknya hermeneutika bagi penikmat hukum Islam. upaya penetapan ini melalui media yang digunakan oleh Tuhan dalam menyampaikan maksudnya itu, bahasa menjadi alat untuk menyandarkan perintahnya tentu tidak dapat berbunyi sendiri dihadapan manusia, perlu adanya peran manusia sebagai wakil Tuhan. Dengan demikian Tuhan menggunakan dua sarana sekaligus, sarana teks dan sarana manusia. Teks bertujuan untuk membentuk sikap dan perilaku yang diharapkan Tuhan dengan naluri pemahaman yang dibekalkan secara alamiah dari pesan yang terkandung didalamnya, sedangkan manusia juga terlibat dalam

membentuk makna teks, oleh sebab itu makna yang terangkat tergantung sejauh mana pemahaman manusia itu, manusia harus mengetahui makna asli atau makna historisnya.

Ada yang perlu diperhatikan juga dalam memahami kehendak tuhan, hubungan antara pengarang, teks dan pembacanya, seperti yang sudah dijelaskan di atas bahwa media yang dipakai oleh pengarang adalah bahasa yang mana memiliki kesempitan makna dan juga kalimat ataupun simbol yang mungkin saja dapat menyesatkan, terlebih lagi makna yang dituangkan oleh pengarang tidak dapat dikendalikan dan mungkin saja jika dimaknai dengan makna yang berbeda oleh pembaca setelahnya.[116]

Oleh karena itu dibutuhkan keseimbangan kekuatan yang harus ada antara maksud pengarang, teks, dan pembaca.[117] Secara sederhana ada 3 kemungkinan jawaban yang harus menentukan makna dalam penafsiran. Kemungkinan pertama adalah makna ditentukan oleh pengarang, atau setidaknya upaya pemahaman terhadap maksud pengarang. Kemungkinan kedua adalah berpusat pada peranan teks dalam menentukan makna, dan pengakuan atas tingkat otonomi teks dalam menentukan makna. Kemungkinan ketiga adalah memberikan penetapan makna kepada pembaca.[118]

c. *Reader* (Pembaca)

---

[116] Raisul, *Pemikiran hukum*, hlm.153.

[117] Nasrullah, "Hermeneutika Otoritatif Khaled M. Abou El Fadl: Metode Kritik Atas Penafsiran Otoritarianisme Dalam Pemikiran Islam," *HUNAFA: Jurnal Studia Islamika*, Vol.5, no.2, 2008, 145.

[118] Khaled Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan*, hlm. 182-184.

Tindakan menyumbat penafsiran merupakan tindakan yang lalim, apabila pembaca melakukan tindakan mengunci makna teks secara sadar atau tidak tindakan itu merusak integritas pengarang dan juga teks itu sendiri. Khaled menegaskan bahwasanya seseorang dianggap sebagai wakil Tuhan jikalau dia selalu bersandar pada perintah Tuannya.[119] Dalam upaya membendung kesewenang-wenangan dalam memaknai teks, Khaled memberikan konsep perwakilan yang dalam hal ini berarti pembaca. Syarat yang seharusnya mereka miliki sebagai pelimpahan otoritas Tuhan dalam kegiatan *exegesis* atau menegosiasikan proses pemahaman, lima Syarat ini meliputi:[120]

1) Kejujuran

Wakil Tuhan harus mengemukakan semuanya yang telah dipahami setelah menggeluti teks, tidak boleh dia berbohong dengan kondisi apapun, menyembunyikan, mengganti atau merubah sebagian bunyi perintah-Nya. Sikap ini menjadi penting dengan harapan agar para wakil Tuhan tidak menutupi apa yang diketahui dan sejauh mana kemampuan pemahaman yang dia peroleh dalam memahami perintah Tuhan.

2) Kesungguhan dalam berijtihad

Ajaran Islam melarang umatnya untuk mengikuti secara membabi buta tanpa adanya perenungan, hal ini untuk menghindarkan mereka dari tindakan mengatasnamakan Tuhan

[119] Khaled Abou EL Fadl, *Atas Nama*, hlm. 137.
[120] Khaled Abou EL Fadl, *Atas Nama*, hlm.100-103.

tanpa didasari ilmu. Meskipun pada dasarnya tolak ukur dari sebuah kesungguhan tidak dapat diukur secara pasti, setidaknya pemikir harus merenungkan terlebih dahulu asumsi yang akan dia keluarkan, memaksimalkan proses penyelidikan, pengkajian ulang, dan menganalisis perintah-perintah yang ada.

3) Kemenyeluruhan

Wakil Tuhan telah mencoba menyelidiki perintah Tuannya secara menyeluruh dan telah mempertimbangkan semua perintah-perintah yang relevan.

4) Rasionalitas

Upaya penafsiran terhadap perintah Tuhan dengan memilih sebuah formula haruslah membuat kita paham komunitas makna apa yang kita hadapi, karena persoalan penelusuran makna bukanlah persoalan individu sehingga harus dapat dipahami dan diterima oleh komunitas makna yang lain. Hal ini bukan mengharuskan kita menganut komunitas makna lain, akan tetapi kita harus menghormati komunitas makna lain yang sudah mapan dalam teori dan konsepnya. Dengan perumpamaan lain bahwa kita tidak perlu melebih-lebihkan penafsiran dengan cara memasukan teks fiktif tanpa konsistensi yang pada akhirnya hanya berujung pada kesimpulan yang diinginkan pembaca.[121] Untuk demikian perlu melakukan upaya pemahaman dan penafsiran terhadap perintah

[121] Khaled Abou EL Fadl, *Atas Nama*, hlm.102.

Tuhan secara rasional.[122] Menurut Khaled rasional berarti menempatkan sesuatu dalam kondisi tertentu dipandang baik secara umum.[123]

5) Pengendalian diri

Seorang wakil harus mengenal batasan-batasan peran yang dimilikinya, perlu juga menahan dirinya untuk menyimpulkan jika bukti-bukti tidak mencukupi. Sebagaimana dalam riwayat yang masyhur ketika ada ulama diajukan 40 permasalah dan hanya bersedia menjawab satu permasalahan saja, ini menunjukan pengendalian diri ulama tersebut untuk tidak menjawab permasalahan yang tidak dia ketahui dan juga sebagai bentuk kerendahan hati sekaligus ciri sebuah pengetahuan yang sejati.

[122] Akrimi Matswah, *Hermeneutika,* hlm. 263.
[123] Khaled Abou El Fadl, *Speaking*, hlm. 52

# BAB IV

# ANALISIS HERMENEUTIKA ABDULLAHI AHMED AN-NA'IM DAN KHALED ABOU EL FADL TENTANG HUKUM *RIDDAH*

## A. Pemikiran Tentang Hukum *Riddah*

Pembahasan mengenai pemikiran Abdullahi Ahmed An-Na'im dan Khaled Abou El Fadl akan berbeda dengan mayoritas ulama klasik yang mewajibkan hukuman mati pelaku murtad, ini menjadi konsensus keberpijakan pemikiran dua tokoh yang akan dibahas pada bab ini.

1. Abdullahi Ahmed An-Na'im

Hukuman mati menjadi akibat perbuatan murtad yang tidak memandang pelakunya laki-laki dan perempuan, para ulama menetapkan hukuman mati pelaku murtad berdasarkan pemahaman konteks sosio-historis teks, kondisi kultur masyarakat saat itu dipengaruhi oleh latar belakang politik membuat asumsi bahwa siapapun yang keluar dari Islam berarti masuk kepada golongan yang memusuhi Islam.

حَدَّ ثَنَا أَبُوْ النُّعْمَانِ مُحَمَّدُ بْنُ الْفَضْلِ: حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ، عَنْ أَيُّوْبِ، عَنْ عِكْرِمَةَ قَالَ :أُتِيَ عَلِيٌّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ بِزَنَادِقَةٍ فَأَحْرَقَهُمْ فَبَلَغَ ذَلِكَ ابْنَ عَبَّاسٍ فَقَالَ: لَوْ كُنْتُ أَنَا لَمْ أُحْرِقْهُمْ، لِنَهْيِ رَسُوْلِ اللهِ صَلَى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَمَ: لَا تُعَذِّ بُوْا بِعَذَابِ اللهِ وَلَقَتَلْتُهُمْ ، لِقَوْلِ رَسُوْلِ اللهِ صَلَى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ بَدَّلَ دِيْنَهُ فَاْقْتُلُوْهُ

Telah menceritakan kepada kami Abu Nu'man Muhammad bin Fadl telah menceritakan kepada kami Hammad bin Zai dari Ayyub dari Ikrimah mengatakan, beberapa orang Zindiq diringkus dan dihadapkan kepada Alī RA lalu Alī membakar mereka. Kasus ini terdengar oleh Ibnu Abbas, sehingga ia berujar: "Kalau aku, aku tak akan membakar mereka karena ada larangan Rasulullah SAW yang berkata: "janganlah kalian menyiksa dengan siksaan Allah,"

> dan aku tetap akan membunuh mereka sesuai sabda Rasulullah SAW: "Siapa yang mengganti agamanya, bunuhlah.[124]

Hadis di atas menjadi salah satu pijakan ulama yang dapat ditemui di literatur klasik untuk menghukum pelaku perbuatan murtad, ketidaktegasan dalam memutus hukuman secara pasti dapat menimbulkan kegoyahan sistem yang sedang diterapkan sebuah negara, kekaburan landasan hukum yang hanya terdapat pada satu sumber ini membuat an-Na'im berbeda pandangan dalam mengklasifikasikan mana saja yang masuk pada ranah *jarīmah hudūd*. Ulama klasik memasukan 6 perbuatan dalam hukuman fisik: *sariqah* (pencurian), *ḥirābah* (perampokan bersenjata), zina, *qadzaf* (menuduh orang berzina), *sukr*, *riddah* (murtad). Berlainan dengan ulama klasik an-Na'im hanya memasukan 4 tindakan yang masuk ke dalam *jarīmah ḥudūd*: *sariqah*, *ḥirābah*, zina dan *qadzaf*. Alasan yang diangkat an-Na'im ini tidak lain dengan landasan hukum yang dijelaskan dalam al-Qur'an, jika pelaku *sariqah* maka hukumannya dipotong tangan, *ḥirābah* hukuman pelakunya disalib atau dibunuh, zina hukuman pelakunya dirajam dan qadzaf hukumannya didera.

Penerapan hukum yang berdasar pada sebuah otoritas keagamaan yang jelas akan membantu memainkan peranan Islam dalam memperbaiki reputasinya yang lekat sebagai agama pengajar kekerasan-kekerasan dengan mengatasnamakan agama, pandangan yang mengarah kepada citra buruk Islam semakin mengaburkan esensi agama untuk mengajarkan kedamaian di mata internasional, anggapan ini jelas menjadikan Islam

[124] Imām Bukhārī, *Ṣahîh al-Bukhārī*, Juz. 2 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1410 H/1990 M), hlm. 202.

tidak lagi dikenal sebagai agama damai dan rasional. Untuk menggerakan semangat kebangkitan Islam pemikir muslim kontemporer mencoba menghadapkan ajaran agama Islam dengan produk hukum kontemporer, mengembalikan Islam sebagai sumber nilai Universal yang bukan merujuk pada sumber hukum secara langsung.[125]

Berdasarkan analisisnya mengenai penerapan syariah historis (Madaniyyah), pandangannya mendapatkan ketidaksesuaian antara Konstitusional, HAM universal dengan sistem pemerintahan yang dibangun Nabi pada tahun 622 M. Meskipun saat ini tidak melarang adanya pengusulan undang-undang berasal dari agama Islam karena terlindungi oleh alasan sipil namun harus digaris bawahi bahwa pengusulan tersebut didasarkan atas norma-norma kesopanan, saling menghormati antar individu, komunitas mayoritas dan minoritas. Hal ini dimaksudkan untuk menjamin kebebasan dan keamanan bagi umat Islam dan menyediakan ruang, salah satu cara yang ditempuh adalah memisahkan antara Islam dan negara. logika yang akan dibawa an-Na'im ini sebetulnya berkaitan dengan konsep masyarakat moralnya Immanuel Kant mengenai akal masyarakat atau *public reason*, meskipun sudah ada penekanan dari Kant bahwa ada hal yang dapat mengharmoniskan antara nalar politik masyarakat dengan agama meskipun keduanya berbeda

[125] Lailatul Mubarokah, "Studi Analisis Pendapat Abdullahi Ahmed An-Na'im tentang Hukuman Mati bagi Pelaku Murtad", *Skripsi*, (UIN Walisongo Semarang, 2018), hlm. 92.

tentang otoritas sesungguhnya ada hubungan yang penting dan juga mendesak.[126]

Persoalan kemurtadan menjadi salah satu perhatian diskursusnya agar negara bersikap netral dan tidak lagi mengganggu prinsip yang fundamental ini, baginya akidah merupakan asas paling mendasar bagi manusia sama seperti diri seseorang yang tidak boleh sedikitpun disentuh haknya oleh alasan apapun. Hal ini sejalan dengan argumentasi dasar yang merujuk pada salah satu ayat al-Qur'an, masuknya seseorang ke dalam agama Islam atas dasar sukarela ataupun keluarnya seseorang dari agamanya ini tergantung iman. Tidak boleh ada yang menyentuh dasar kebebasan beragama ini sekalipun oleh tangan kekuasaan, meskipun demikian Islam tidak menerima apabila agama ini dijadikan mainan dengan mudahnya seseorang masuk ataupun keluar.

Proses distorsi syariah terhadap HAM yang dilakukan an-Na'im ini memiliki perbedaan penanganan dalam menyikapi posisi syariah, konsep modern yang lebih mengutamakan syariah sebagai hukum Islam daripada pemikiran an-Na'im yang lebih mengutamakan HAM daripada syariah ini dapat dilihat dari bentuk produk pemikirannya. Baginya HAM di atas segalanya termasuk syariah, jika syariah bertentangan dengan HAM maka syariah harus direformasi mengikuti HAM. Salah satu produk persetujuan terhadap HAM adalah seorang muslim dilarang untuk berpindah agama, ini dinilai bertentangan dengan UDHR pasal 18 yang menyebutkan bahwa

[126] Tholkhatul Khoir, "Titik Temu Pemikiran Mahmoud Mohamed Thaha dan Abdullahi Ahmed An-Na'im", *International Journal Ihya' 'Ulum al-Din*, Vol. 18, no.1, 2017, hlm. 83.

"setiap orang berhak atas kebebasan pikiran, hati nurani dan agama; dalam hal ini termasuk kebebasan berganti agama atau kepercayaan, dan kebebasan untuk menyatakan agama atau kepercayaan dengan cara mengajarkannya, mempraktekannya, melaksanakan ibadahnya dan mentaatinya, baik sendiri maupun bersama-sama dengan orang lain, dimuka umum maupun sendiri".[127]

Ketidak cocokan antara konsep murtad dengan prinsip kebebasan agama sebenarnya dapat dijelaskan ketidak cocokannya tanpa perlu merujuk kepada norma HAM modern. Posisi netralnya negara dalam menerapkan prinsip syariah dan nilai sosial secara tepat akan dapat mengurangi kemungkinan-kemungkinan dari konsekuensi negatif hukuman murtad ini. Dalam bahasa Arab istilah *riddah* diterjemahkan sebagai kemurtadan. An-Na'im memandang pemahaman fikih tradisional sekali seorang muslim memilih dirinya masuk Islam, tidak ada alasan baginya untuk keluar dari agamanya/ mengubah agamanya. Ahli fiqih mengklasifikasikan murtad dengan berbagai bentuk seperti yang sudah dijelaskan pada bab sebelumnya, penolakan terhadap keberadaan Tuhan, penolakan terhadap pesan-pesan yang disampaikan Nabi, menghalalkan yang haram dan mengharamkan yang halal dalam pandangan fiqih tradisional menjadi sebab seorang muslim murtad. Status ini diberikan

[127] Asman, "Studi Analisis Pemikiran Abdullahi Ahmed An-Na'im Dalam Pembaharuan Hukum Islam Dekonstruksi Syariah," *IAIS Sambas*, Vol. IV, no 7, 2018, hlm. 131.

karena dianggap berpaling dari Islam dengan perantara perbuatan atau perkataan.[128]

Penjelasan mengenai kebebasan beragama yang menjadi keliberalan berfikir an-Na'im selain menyandingkan Hadis dengan HAM Universal berdasar pada QS (2): 256 tentang tidak ada paksaan dalam beragama bukan menjadi pandangan dirinya saja. Tokoh yang sangat skeptis terhadap sejarah Islam yaitu Michael Cook juga memandang ayat ini sebagai pengakuan pendapatnya bahwa agama yang benar (Islam) dapat hidup berdampingan dengan agama yang salah. Kehadiran ayat ini diposisikan sebagai ayat khusus bentuk toleransi dalam Islam dibanding ayat yang mengajak perang seperti QS at-Taubah (9): 5 dan 29. Sebut saja Bernard Lewis misalnya menyangkal pendapat mengenai kebiasan makna ayat ini ditujukan sebagai bentuk ketidakberdayaan Islam kepada yang bersikeras menolak keyakinan kepada Islam seperti yang diutarakan Rudi Paret. Menurut Lewis bahwa bangsa Arab menaklukan berbagai wilayah bukan didasari motif keagamaan melainkan haus akan wilayah kekuasaan dan ke-Arab-an, bukti pendapatnya adalah ada perbedaan yang memisahkan antara orang Arab dan non-Arab Muslim.[129]

---

[128] Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam dan Negara Sekuler* (Bandung: Mizan, 2007), hlm. 187.

[129] Michael Cook lahir pada 24 Desember, dia adalah ahli sejarah berasal dari Britania Raya yang pernah menulis buku kontroversional *Hagarism: The Making of The Islamic World* karena menggunakan sumber diluar literatur muslim untuk merevisi dan merekonstruksi ulang terkait penjelasan tradisional sejarah kelahiran Islam. M. Nur Kholis Setiawan,dkk, *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Qur'an dan Hadis*, 2 ed. (Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga, 2011), hlm. 72.

Jika kita meyakini makna QS al-Baqarah (2):256 dengan basis keimanan semata akan menghasilkan konklusi yang menunjukan bahwa ayat ini berbicara mengenai kebebasan memilih terhadap umat beragama tanpa penyelidikan lebih dalam, berbeda dengan pemahaman ayat berbasis iman dan akal sebagaimana yang dilakukan oleh Rasyid Rida dan Muhammad Abduh menafsirkan ayat ini sebagai bantahan terhadap orang yang menuduh Islam sebagai agama dengan penyebaran melalui pedang. Kita dapat menemukan penjelasan dalam sejarah kenabian bahwa Nabi di Makkah diperlakukan dengan kasar sedangkan di Madinah meskipun Nabi mendapatkan kemenangan, Rasul melarang pemaksaan agama.

Kembali lagi kita mendiskusikan keberatan an-Na'im terhadap pendapat klasik yang menganggap murtad termasuk kejahatan dan harus mendapat konsekuensi-konsekuensi hukum sebagaimana syariat mengaturnya, sebenarnya ini bertentangan dengan sikap al-Qur'an sendiri. Redaksi yang dijelaskan oleh al-Qur'an bagi pelaku murtad hanya berbau hukuman non fisik, sebut saja dalam QS al-Naḥl (16): 106, QS. Al-Baqarah (2): 217, al-Ḥajj (22): 11, QS Āli 'Imrān (3): 86[130] Jika memang konsekuensi legal *riddah* adalah hukuman mati, yang menjadi pertanyaan mengapa situasi pelaku *riddah* disiratkan bisa terus hidup? sebagaimana surat QS. an-Nisā (4): 137.

إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ثُمَّ كَفَرُوا۟ ثُمَّ ءَامَنُوا۟ ثُمَّ كَفَرُوا۟ ثُمَّ ٱزْدَادُوا۟ كُفْرًا لَّمْ يَكُنِ ٱللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا

[130] Sofyan A.P Kau dan Zulkarnain Sulaeman, "Kritik Terhadap Epistemologi Fikih Murtad.," *Ahkam : Jurnal Ilmu Syariah*, Vol.16, no.1, 2016, hlm. 53.

> Sesungguhnya orang-orang yang beriman kemudian kafir, kemudian beriman kembali, kemudian kafir kembali, kemudian kafir kembali, kemudian bertambah kekafirannya, maka Allah tidak akan mengampuni mereka, dan tidak (pula) menunjukan kepada mereka jalan yang lurus.[131]

An-Na'im mempertanyakan hukuman mati ini dihadapan al-Qur'an dengan argumen *"This Verse cleary confirms that the Qur'an envisions the apostase continuing to live among Muslims, even to engage in repeat apostasy"*.[132] Selain itu mengenai ketidakcocokan prinsip kebebasan beragama terdapat juga dua aspek yang menjadi problem di fiqih tradisional yaitu ketidakjelasan dasar hukum dan juga ketidakjelasan konsep yang ditujukan kepada pelaku murtad yang dianggap melakukan kejahatan besar. Kelemahan konsep ini berkesinambungan dengan konsep *kufur, zindiq dan munāfiq*. Ulama fiqih empat mazhab mengkategorikan murtad menjadi tiga bagian, secara keyakinan, perbuatan dan ucapan, dari ketiga pembagian ini sebenarnya kontroversial. Anggap saja contoh dari kategori pertama, seseorang dikatakan murtad jika meragukan keabadian Tuhan, meragukan pesan yang dibawa Nabi Muhammad, meragukan surganya Allah yang hal ini menjadi kesepakatan ijma' ulama di kalangan orang Islam. Jika demikian ini berarti tidak menjadi kesepakatan umat, terutama mengenai sifat Allah yang kebetulan para ulama sepakat, lalu bagaimana jika ada ulama yang menolak salah satu dari sifat Allah yang ditetapkan ini, apakah menjadi berstatus murtad? Jika demikian dilabeli murtad maka istilah murtad akan semakin luas dan semakin samar

---

[131] Tim Penerjemah, *Al-Qur'an,* hlm. 100.

[132] Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State Negotiating The Future Of Syaria* (Cambridge: Harvard University Press, 2008), hlm. 119.

pengertiannya. Murtad yang bersinambungan dengan konsep kufur ini berarti sikap menolak secara terang atas pesan-pesan agama Islam yang datang padanya, lawan kata kufur adalah iman yang sering sekali dihubungkan dalam al-Qur'an. Meskipun begitu tidak diberikan arahan mengenai kejelasan makna dua istilah ini selain dari keterkaitannya dengan pengakuan keimanan terkait kesaksiannya kepada Tuhan dan kepada Nabi Muhammad. Selain dari dua perkara itu keterkaitan hanya menunjukan kepada bentuk representasi keimanan seperti mengerjakan sholat, puasa, dan amal shaleh. Bentuk dari konsekuensi gagal mengerjakan hal di atas tidak dijelaskan secara terperinci selain hukumannya di hari kemudian.[133]

Pentingnya definisi secara jelas menurut an-Na'im yang membuat kekaburan makna atas penerapan hukum mati yang disetujui ulama klasik. Dalam aspek kebebasan beragama masyarakat dapat mempertimbangkan konsep syariah yang lebih humanis, jika diamati jumlah ayat al-Qur'an yang menyetujui pandangan ini lebih banyak daripada jumlah ayat yang mengharuskan penerapan sanksi perilaku yang dianggap kejahatan tersebut. Penjelasan lain adalah hukuman mengenai konsekuensi legal perilaku murtad seharusnya ditiadakan karena konsep pada agama Islam ini yang mengharuskan adanya kebebasan untuk memilih. Tidak akan dapat mempercayai sesuatu jika padanya terdapat penekanan/ tanpa adanya kebebasan.[134]

[133] Abdullahi, *Islam*, hlm.188.
[134] Abdullahi, *Islam*, hlm. 191.

2. Khaled Abou El Fadl

Pembahasan mengenai murtad menjadi pembahasan klasik yang sudah lama dikaji oleh kalangan muslim atas kontradiksi yang ada pada al-Qur'an dan Hadis, pada sebuah ayat al-Qur'an mengenai tidak ada paksaan masuk ke dalam agama (Islam) terdapat interpretasi lain untuk menggunakan ayat tersebut, misalnya jika seorang wakil mendekati ayat tersebut untuk dipadankan dengan Hadis murtad mungkin pembaca harus menegosiasikan makna lain dan memberikan pertanyaan tentang teks ini. bisa jadi ayat ini mempunyai arti bahwa kita tidak boleh memaksakan orang lain untuk masuk Islam atau meyakini Islam, dalam konteks ini bisa jadi juga tidak boleh bagi seseorang untuk menjatuhkan hukuman kepada pelaku murtad.[135] Proses negosiasi ini akan berhubungan erat dengan kelima prasyarat pembaca sebelum melakukan interpretasi sebagaimana yang sudah dijelaskan pada bab sebelumnya. kejujuran wakil ini harus dijaga untuk mengungkapkan asumsi-asumsi yang dimilikinya dan mempertimbangkan asumsi-asumsi tersebut apakah akan menggunakannya atau tidak. Jika nantinya wakil ini melanggar lima prasyarat dengan cara menutup peran teks atau pengarang dapat dipastikan wakil ini bersifat otoriter bukan otoritatif.

Untuk memulai negosiasi penulis membukanya dengan ayat yang menjadi salah satu acuan ulama dalam mengkritik hukuman murtad, terdapat pada QS. al-Baqarah (2): 256 Allah berfirman

[135] Khaled Abou El Fadl, *Atas Nama*, hlm. 200.

لآ إِكْرَاهَ فِى الدِّيْنِ ۙ قَدْ تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِ...

> Tidak ada paksaan dalam (menganut) agama (Islam), sesungguhnya telah jelas (perbedaan) antara jalan yang benar dengan jalan yang sesat.[136]

Kesadaran juga pasti dirasakan akan teori perlindungan agama dan perlindungan kehidupan, para wakil pasti mengetahui akan ada ayat selain tidak ada paksaan dalam beragama sebagaimana QS. Al-Kahfi (18): 29.

وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ۚ إِنَّآ أَعْتَدْنَا لِلظَّٰلِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ

> Kebenaran itu datangnya dari Tuhanmu; maka barangsiapa yang ingin (beriman) hendaklah ia beriman, dan barangsiapa yang ingin (kafir) biarlah ia kafir". Sesungguhnya Kami telah sediakan bagi orang orang zalim itu neraka.[137]

Sandingan ayat di atas menjadi menarik karena semakin menguatkan bahwa percaya kepada Islam ataupun ingkar merupakan sebuah pilihan, dan akan semakin menarik dengan Hadis shaḥīḥ dimana mayoritas ulama setuju dengan hukuman mati pelaku murtad. Hadis mempunyai kedudukan terhadap al-Qur'an yang tidak mungkin bertolak belakang satu sama lain dalam eksistensinya.

حَدَّ ثَنَا أَبُوْ النُّعْمَانِ مُحَمَّدُ بْنُ الْفَضْلِ: حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ، عَنْ أَيُّوْبَ، عَنْ عِكْرِمَةَ قَالَ :أُتِيَ عَلِيٌّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ بِزَنَادِقَةٍ فَأَحْرَقَهُمْ فَبَلَغَ ذَلِكَ ابْنَ عَبَّاسٍ فَقَالَ: لَوْ كُنْتُ أَنَا لَمْ أُحْرِقْهُمْ، لِنَهْيِ رَسُوْلِ اللهِ صَلَى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَمَ: لَا تُعَذِّ بُوْا بِعَذَابِ اللهِ وَلَقَتَلْتُهُمْ ، لِقَوْلِ رَسُوْلِ اللهِ صَلَى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ بَدَّلَ دِيْنَهُ فَاْقْتُلُوْهُ

> Telah menceritakan kepada kami Abu Nu'man Muhammad bin Fadl telah menceritakan kepada kami Hammad bin Zai dari Ayyub dari Ikrimah mengatakan, beberapa orang Zindiq diringkus dan dihadapkan kepada Alī RA lalu Alī membakar mereka. Kasus ini terdengar oleh Ibnu Abbas, sehingga ia berujar: "Kalau aku, aku tak akan membakar mereka Karena ada larangan Rasulullah SAW

[136] Tim Penerjemah, *Al-Qur'an,* hlm. 242.
[137] Tim Penerjemah, *Al-Qur'an,* hlm. 297.

> yang berkata: “janganlah kalian menyiksa dengan siksaan Allah,” dan aku tetap akan membunuh mereka sesuai sabda Rasulullah SAW: "Siapa yang mengganti agamanya, bunuhlah"

Ayat–ayat di atas mengindikasikan adanya hak memilih atas seseorang untuk beragama, dengan ini menunjukan bahwa Islam bukan sebagai agama yang ekstrim dan kaku meskipun tetap saja ada hukuman yang ditentukan bagi mereka yang murtad. Hal ini dimaksudkan untuk menjaga stabilitas Islam dari bahaya kemaslahatan hidup yang dilakukan oleh orang yang murtad. Sedangkan Hadis di atas menunjukan hukuman yang tergolong berat sebagaimana orang yang membunuh wajib dibunuh. Dalam konteks murtad Roro mencantumkan pendapat Wahbah Zuhaili dalam tulisannya, kejadian *riddah* dapat dilihat dimana saja dan dianggap biasa-biasa saja tetapi kita tidak dapat menemukan dampak yang signifikan dari perbuatan itu, padahal jika kita berkaca pada Hadis yang shaḥīḥ di atas hukumannya sangat keras.[138]

Khaled menjelaskan mengenai dua metodologi yang mungkin digunakan wakil, metodologi pertama menganut asumsi bahwa jika Hadis bertentangan dengan al-Qur’an maka ketentuan yang diambil adalah al-Qur’annya. Metodologi kedua adalah memandang al-Qur’an sebagai firman harfiah Tuhan, artinya wakil merenungkan makna ayat itu bukan sebagai perintah lagi melainkan sebagai hubungan pribadi antara Tuhan dengan dirinya.[139] Dalam proses negosiasi ini pembaca akan berhadapan

---

[138] Roro Fatikhin, “Riddah dalam Perspektif Bahasa , Al-Qur’an dan Hadis ( Studi Tentang Konsekuensi Hukum Riddah ),” *Lisyabab Jurnal Studi Islam dan Sosial*, Vol. 1, no. 2, 2020, hlm. 181.

[139] Khaled Abou El Fadl, *Atas Nama,* hlm. 244.

dengan dua titik ekstrem, pertama adalah bisa jadi pembaca menegaskan bahwa tidak adanya tidak ada keterangan tentang kompetensi atau makna yang diperoleh selama melakukan penyelidikan dan tidak ada yang ditetapkan Tuhan. namun dengan kondisi ini mengakibatkan resiko bahwa agamanya yang benar-benar subjektif, relatif dan individual dan lebih parahnya adalah agama yang tidak memiliki dogma yang mapan dan tidak dapat disebut sebagai agama. Kedua adalah bisa jadi pembaca mengatakan bahwa semua masalah kompetensi dapat dipecahkan dengan cara sang wakil melakukan kehati-hatian dalam menjalankan instruksi, namun ada resiko yang muncul dari sikap demikian yaitu agama menjadi tidak fleksibel dan pada akhirnya tidak praktis dan tidak relevan.[140]

## B. Analisis Konsep Hermeneutika Hukum *Riddah*

1. Hermeneutika Abdullahi Ahmed An-na'im

Kerangka metodologi pembaharuan reformasi syariah mengenai hukuman *riddah* tidak hanya berkutat pada asumsi pemahaman teks saja, ia terpengaruh keuniversalan HAM dalam merumuskan evolusi syariah nya. Dua kombinasi antara syariat dan hukum positif menjadi jalan yang ingin dilalui oleh an-Na'im guna menerapkan hukum positif mengenai perbuatan murtad. Upaya ini dipandang sebagai cara yang cerdas karena masuk lewat konstitusi/ aturan pemerintahan, kesadaran an-Na'im akan hal itu

[140] Dogma yang dimaksud adalah anggapan dasar yang harus diterima secara mutlak seperti eksistensi Tuhan dan kerasulan Muhammad SAW. lihat Khaled M. Abou El Fadl, *Melawan Tentara Tuhan: Yang Berwenang dan Yang Sewenang-wenang dalam Wacana Islam.* terj. Kurniawan Abdullah (Jakarta: Serambi, 2003), hlm 47.

mengkolaborasikan antara konsep *nāsikh-mansūkh* dengan hukum publik yang diusungnya.

Tesis yang dibuat tertulis dalam bukunya bahwa "Selama umat Islam tetap setia pada kerangka kerja syariah historis, maka mereka mereka tidak akan pernah benar-benar mencapai tingkat pembaharuan yang sebenarnya, sehingga hukum publik Islam akan sulit untuk bisa difungsikan sekarang",[141] karya tersebut ingin menjelaskan bahwa reformasi syariah dilakukan melalui pengkritikan terhadap sumber ajaran Islam dengan memperhitungkan aspek kesejahteraan sosial, demokratis, dan konstitusional.

Untuk mewujudkan kerangka di atas hendaknya kita pahami dulu otoritas yang berperan dalam pembentukan keputusan di sebuah negara setidaknya negara dan politik menjadi kunci utamanya. Banyak distingsi mengenai kedua hal ini yang sejatinya berbeda, perbedaan dapat dilihat secara umum. Negara mempunyai peran menumbuhkan isu-isu yang akan diperdebatkan dan juga dinegosiasikan dengan berbagai macam formalitas, isu yang diputus dan dinegosiasikan menjadi harapan bagi mereka yang ingin suaranya terwakili lewat kebijakan publik. Aspek sebuah negara modern mempunyai jangkauan yang luas sampai mencapai aspek sosial dan kesejahteraan. Ada faktor lain yang membatasi negara sebagai aktor utama kebijakan ini tidak lain adalah relasi sosial di sekelilingnya. Posisi struktur yang formal membawa negara pada karakteristik otonom

[141] Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Toward An Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights an International Law* (New York: Syracuse University Press, 1990), hlm. 34.

menghadapi relasi sosial (politik), meski demikian posisi negara tidak bisa dikatakan di atas politik massa dikarenakan untuk disebut sah hubungan antara politik dan negara adalah praktik negara yang mengakar di tengah masyarakat. Relasi yang yang terbangun dengan kompleks dapat dilihat dari otonomnya negara dalam menghadapi situasi politik, posisinya tetap mengakar kepada masyarakat. Negara dapat dibagi menjadi dua fungsi bagian, fungsi vertikal dan fungsi horizontal. Fungsi vertikal artinya negara menyediakan ruang untuk para aktor sosial utama bergabung dan berinteraksi dengan negara dan dengan lainnya, sifat dari fungsi ini dapat ditandai dengan adanya bidang/ departemen kebijakan. Fungsi horizontal berhubungan dengan pembagian wilayah atau unit administrasi. Legitimasi dan juga kekuatan negara (otonomi) bergantung pada aktor sosial dan relasi politik, semakin kuat hubungan antara negara dan masyarakat akan semakin kecil sebuah negara kehilangan otonominya. An-Na'im menegaskan kembali bahwa dinamika politik terhadap negara dapat dijembatani melalui "*public reason*".[142]

An-Na'im mengutip *The True Constitution* karya Herbert Spiro terkait pengertian formal konstitusi negara.

> Kumpulan aturan-aturan dan peraturan-peraturan yang menciptakan berbagai alat pemerintahan dan menentukan hubungan satu dengan lainnya, serta hubungan antara alat-alat itu dengan subjek pribadi manusia baik dalam kapasitasnya sebagai individu maupun kolektif.[143]

[142] Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam*, hlm. 153.

[143] Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Dekonstruksi Syariah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam* (Yogyakarta: LKiS, 1994), hlm 135.

An-Na'im meyakini bahwa konstitusi lebih dari sekedar dari pemerintahan yang dianggap sebagai "konstitusi". Kepantasan penyebutan konstitusi tidak hanya sekedar pada pembatasan-pembatasan perilaku dan menjadi kewajiban anggotanya untuk mentaati supaya mencapai tujuan yang dituju. Sebagaimana dikatakan Lord Bringbroke bahwa konstitusi adalah "rakitan-rakitan hukum, institusi dan kebiasaan yang dijabarkan dari prinsip-prinsip rasionalitas baku tertentu, yang menentukan tujuan baku kebaikan umum tertentu yang menyusun sistem umum, yang dengan sistem tersebut masyarakat setuju untuk diatur." Kita perlu mengetahui lebih jauh lagi fungsi politik sebuah konstitusi ini jika kita ingin menentukan keadilan. Sangat penting sekali memperhatikan proses kontrol terhadap pemerintah agar menjunjung tinggi prinsip yang lebih fundamental, prinsip yang dimaksud menjamin hak individu dan hak minoritas. Istilah minoritas dan mayoritas dapat menimbulkan persoalan besar dalam pembentukan nalar publik, mayoritas angka tidak seharusnya menjadi mayoritas politik. Terpenting disini adalah perlindungan terhadap siapa saja yang dilecehkan atau diancam dengan bentuk penindasan ataupun diskriminasi baik dia minoritas atau mayoritas sekalipun.[144]

Penolakan keras kepada bentuk diskriminasi prinsip dasar manusia baik itu oleh individu maupun kelompok besar yang dijabarkan HAM modern tampaknya membawa pengaruh besar terhadap pemikirannya an-Na'im. Meskipun dalam syariat Islam sendiri sudah mengatur demikian

[144] Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Dekonstruksi*, hlm. 136.

jauh sebelum deklarasi HAM muncul, ajaran syariat untuk menjunjung tinggi kemuliaan manusia, menjaga hak manusia, menjaga hak hidup,[145] hak kehidupan yang layak dan sebagainya. Penjelasan ini terdapat pada QS. al-Isrā' (17): 70.

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا

> Dan sesungguhnya telah Kami muliakan anak-anak Adam, Kami angkat mereka di daratan dan di lautan. Kami beri mereka rezeki dari yang baik-baik dan Kami lebihkan mereka dengan kelebihan yang sempurna atas kebanyakan makhluk yang telah Kami ciptakan.[146]

Pandangannya terhadap penerapan syariat oleh tangan negara hanya akan menghilangkan nilai otoritas dan nilai agamanya. Pada intinya adalah an-Na'im ingin menjaga kenetralan negara dari syariat, hal ini dimaksudkan agar syariat dapat berperan positif dan mencerahkan bagi kehidupan umat dan juga masyarakat Islam.[147]

Sebetulnya gagasan an-Na'im tidak ada yang baru dalam berbagai aspek, ia hanya ingin ada penegasan kembali apa yang pernah ditulis dalam bukunya *Toward an Islamic Reformation* pada intinya menolak pencampuradukan peran negara dalam penerapan syariat Islam yang dimana penerapan syariat dan pelaksanaannya hanya dengan kesukarelaan penganutnya. Hal ini sebetulnya akan sangat kesulitan dilakukan oleh

---

[145] Sapiudin, "Kritik Atas Pemikiran Abdullahi Ahmed An-Na'im Tentang Distorsi Syariat Terhadap Ham", *Ahkam*, Vol. XVI, no. 1, 2016, hlm. 35.

[146] Tim Penerjemah, *Al-Qur'an,* hlm.289.

[147] Lukis Alam and M. Rizkoni Salis, "Menggagas Pemikiran Abdullahi Ahmed An-Na'im (Islam And The Secular State: Menegoisasikan Masa Depan Syariah)," *Jurnal Saintifika Islamica*, Vol.2, no.2, 2015, hlm. 8.

negara dalam menjaga kenetralannya, sebut saja di Indonesia proses pembentukan kebijakan hampir semuanya mengambil dari prinsip keagamaan, sebut saja dalam bagian kewarisan, Indonesia mempunyai dua pijakan hukum. Pertama dari KUHPerdata dan kedua dari KHI yang merepresentasikan nilai ajaran Islam. Contoh lain dalam dalam permasalahan pernikahan Indonesia tidak memperbolehkan pernikahan beda agama, sama seperti dengan waris, ada dua pembagian penataan administrasi publik bagi warga negaranya sesuai dengan agama penganutnya.

2. Hermeneutika Khaled Abou El Fadl

Perlu ditegaskan ulang mengenai sifat al-Qur'an yang terbuka, bebas, dan otonom sebagai wahyu yang progresif. Pemaknaan ini bertujuan untuk menghindarkan pembaca atau wakil dari sikap otoriter. Otoriter disini bukan hanya merasa paling benar melainkan segala bentuk penafsiran dan pemahaman itu akan terus aktif, dinamis, dan juga progresif. Jika pemaknaan yang dihasilkan dicap tetap dan tidak berubah sebagai konsekuensinya adalah teks akan tertutup dan akan membawa pembaca pada satu penetapan makna. Pemahaman ini yang harus ditinggalkan karena dapat mempengaruhi otoritas pengarang yang disandingkan dengan pemahaman seorang makhluk.

Pendapat umum mengenai kepengarangan al-Qur'an dan Hadis memiliki perbedaan kepengarangan meskipun sama-sama menjadi sumber hukum Islam semua ayat al-Qur'an diriwayatkan secara mutawatir dan ini

berbeda dengan Hadis yang tidak semua diriwayatkan secara mutawatir, ada Hadis yang berstatus ahad atau dhoif. Selain itu keabadian al-Qur'an dijamin oleh Allah dan Hadis tidak demikian adanya meskipun ada riwayat yang menjelaskan bahwa Nabi selalu terpelihara dari segala dosa-dosa. "Pengarang al-Qur'an yang bersifat metafisis dan trans-historis, sedangkan pengarang Hadis yaitu Nabi terikat oleh dimensi historis kemanusiaannya".[148]

Menurut Khaled bahwa teks terdiri dari simbol-simbol yang memberikan makna ketika dibaca oleh pembaca, sementara itu pengarang adalah pihak yang menggunakan bahasa yang biasanya digunakan untuk mengungkap makna yang dimaksud. Dalam wacana linguistik, bahasa dapat diartikan sebagai sistem simbol bunyi yang memiliki makna dan bersifat *arbitrer* yang dipakai oleh manusia sebagai perantara komunikasi sekelompok orang ataupun kelompok untuk melahirkan perasaan dan pikiran.[149] Kembali kita berpikir mengenai proses penyampaian wahyu yang disampaikan kepada Nabi, sampai wahyu dalam bentuk tulisan sekarang ini. Semua wahyu turun bukan dalam bentuk tulisan melainkan dalam bentuk "bisikan" atau wujud "suara", penulis memberikan tanda petik untuk menekankan perlunya penyelidikan bagaimana "suara" bisa dijadikan teks dari Tuhan yang Maha Absolute dan direkam oleh manusia yang sifatnya relatif. Pemaknaan disini bukan sedang meragukan

[148] Kurdi, dkk, *Hermeneutika Al-Qur'an dan Hadis* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010), hlm. 418.

[149] Akhmad Muzzakki, *Kontribusi Semiotika Dalam Memahami Bahasa Agama* (Malang: UIN Malang Press, 2007), hlm. 12.

keabadian kalam Allah melainkan mengkaji lebih dalam proses "suara" menjadi bahasa tulis. Proses disini mengkaji hubungan kalam Allah yang sifatnya abadi, meta-historis, universal dan kemudian hadir ke dalam bahasa Arab yang bersifat budaya berdimensi lokal yang kita terima sekarang. Tidak ada teks yang sepenuhnya ciptaan pengarang tanpa adanya peran teks lain. Para ahli semiologi masih percaya bahwa semiologi berjalan sebagai pemandu jalan seperti menelusuri dari mana asal teks dan pesan apa yang sedang ingin disampaikan dan dari kondisi kultur seperti apa teks itu dilahirkan.[150]

Prosesi pembentukan teks tidak lepas atas keterlibatan pengarang-pengarang, apalagi menyangkut Hadis. Hadis yang statusnya mutawatir dikatakan lebih memberikan penjelasan peran Nabi dalam proses kepengarangan. Untuk hal demikian Hadis mutawatir dapat dijadikan sandaran dalam membangaun hukum yang memiliki dampak sosial, politik dan teologis luas. Analisis di atas tidak dapat dijadikan pembatas atas Hadis yang mutawatir ataupun Hadis yang berstatus ahad. Dalam kasus yang memerlukan jeda ketelitian pembaca, Hadis mutawatir atau ahad hanyalah gerbang awal sebuah persoalan. Perhitungan jumlah perawi Hadis mutawatir yang banyak dan jumlah perawi yang sedikit dari Hadis ahad ini tidak akan menghasilkan banyak manfaat. Berbeda dengan Hadis yang memiliki efek sosial, teologis kemudian politik serius, perbedaannya bukan mengenai jumlah perawi tetapi lebih kepada seluruh bukti yang ada

[150] Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 103-117.

menunjukan pemahaman mengenai peran apa yang dimainkan Nabi dari riwayat yang disandarkan kepada Nabi sendiri.[151]

Untuk mengetahui pesan yang mengatasnamakan atau menyangkut pengarang jika al-Qur'an berarti Allah dan Hadis berarti Nabi adalah dengan melakukan uji kualifikasi teks sebagaimana yang dinyatakan Khaled:

> *By qualifications I mean the authority of the text to speak for or about God. For instance, if a text is traced back to God (God is the author) or the Prophet then it is eminently qualified to speak for or about the Divine. If the text goes back to a Companion of the Prophet, then we have to ask to what extent does this Companion speak for the Prophet, and in turn, God. If the text goes back to a pious, intelligent, or knowledgeable person, we must pose the same question.*[152]

Dalam artian bebas: Kualifikasi yang saya maksud adalah otoritas teks untuk mewakili atas nama tuhan. misalnya, jika terbukti bersumber dari Tuhan (Tuhan sebagai pengarang) atau dari Nabi, maka sebuah teks sangat memenuhi syarat untuk mewakili atas nama Tuhan. Jika teks terbukti dari seorang sahabat Nabi, maka kita harus mempertanyakan sejauh mana teks tersebut mewakili atas nama Nabi, dan akhirnya atas nama Tuhan. Jika ternyata teks berasal dari orang yang saleh maka kita juga harus mempertanyakan hal yang serupa.

Proses pemaknaan yang dilakukan oleh wakil khusus ini dapat dilihat apakah otoritatif atau malah otoriter dengan menggunakan teori negosiasi Khaled. Proses interpretasi harus menjelaskan keseimbangan

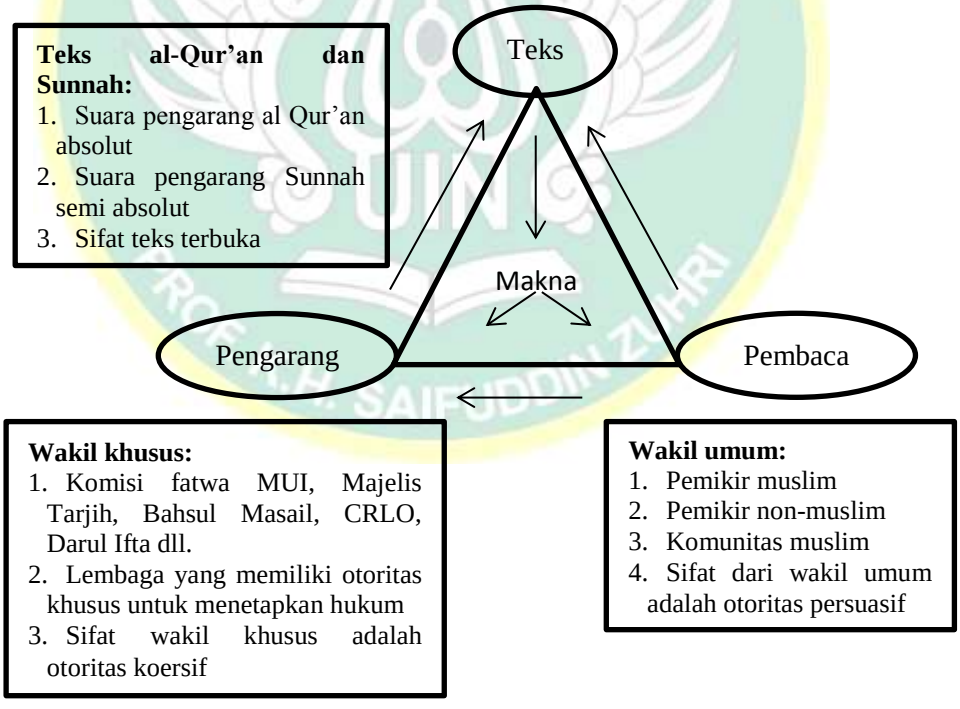
---

[151] Khaled Abou El Fadl, *Atas Nama,* hlm. 324.

[152] Khaled M. Abou El Fadl, *Speaking in God's Name Islamic Law, Authority and Women* (London: Oneworld Publication, 2001), hlm. 191.

antara pengarang, teks, dan pembaca dengan mengedepankan lima prasyarat yang sudah dijelaskan pada bab sebelumnya, jika para wakil ini mengunggulkan salah satu antara teks atau pembaca maka akan mudah disimpulkan pencarian makna ini tidak bisa menunjukan otoritatif dirinya, oleh sebab itu butuh kejedaan pembaca untuk dapat memposisikan dirinya antara teks, pengarang dan dirinya sendiri. Untuk menegosiasikan hukuman murtad dalam sebuah Hadis Khaled melihat substansi teks yang berkenaan dengan permasalahan murtad untuk mengetahui situasi yang diperankan Nabi saat itu sehingga jelas teks yang dimaksud adalah bersifat mengikat untuk diikuti atau hanya sekedar saran/ anjuran saja.

**Gambaran mengenai hermeneutika negosiasi melalui analisa penulis.**




Agar bisa sampai pada poin penting hermeneutika negosiasi Khaled, penulis menyertakan beberapa Hadis tentang murtad dengan redaksi yang berbeda dari tiap perawinya:

حَدَّ ثَنَا أَبُوْ النُّعْمَانِ مُحَمَّدُ بْنُ الْفَضْلِ: حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ، عَنْ أَيُّوْبِ، عَنْ عِكْرِمَةَ قَالَ :أُتِيَ عَلِيٌّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ بِزَنَادِقَةٍ فَأَحْرَقَهُمْ فَبَلَغَ ذَلِكَ ابْنَ عَبَّاسٍ فَقَالَ: لَوْ كُنْتُ أَنَا لَمْ أُحْرِقْهُمْ، لِنَهْيِ رَسُوْلِ اللهِ صَلَى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَمَ: لَا تُعَذِّ بُوْا بِعَذَابِ اللهِ وَلَقَتَلْتُهُمْ ، لِقَوْلِ رَسُوْلِ اللهِ صَلَى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ بَدَّلَ دِيْنَهُ فَاْقْتُلُوْهُ

Telah menceritakan kepada kami Abu Nu'man Muhammad bin Fadl telah menceritakan kepada kami Hammad bin Zai dari Ayyub dari Ikrimah mengatakan, beberapa orang *Zindiq* diringkus dan dihadapkan kepada Alī RA lalu Alī membakar mereka. Kasus ini terdengar oleh Ibnu Abbas, sehingga ia berujar: "Kalau aku, aku tak akan membakar mereka Karena ada larangan Rasulullah SAW yang berkata: "janganlah kalian menyiksa dengan siksaan Allah," dan aku tetap akan membunuh mereka sesuai sabda Rasulullah SAW: "Siapa yang mengganti agamanya, bunuhlah.[153]

Hadis kedua dalam konteks yang sama menyebutkan:

حَدَّثَنَا عَبْدالله حَدَثَنِي أَبِي حَدَثَنَا عَفَّان حَدَثَنَا وهِيْبِ عن أيُوب عن عِكْرِمَة أَنَ: عَلِي أَخَذَ ناسا اِرْتَدُوا عَن االسَّالِم فَحَرَقَهُمْ بِالنَّار فَبَلَغَ ذَلِكَ اِبْنَ عَبَاسٍ فَقَالَ: لَو كُنْتَ أَنَا لَمْ أُرقهم إِنَّ رَسُولِ الله صلى الله عَلَيهِ وَسَلَّم قَالَ اَلَ تُعَذِّبُوا بِعَذَابِ الله عَزَّ وَجَلَّ حدا وَقَالَ رَسُول الله صَلَى الله عَلَيْهِ وَسَلَم: مَنْ بَدَّلَ دِيْنَهُ فَاقْتُلُوْهُ فَبَلَغَ عَلِيًّامَا قَالَ اِبْنِ عَبَّاسٍ فَقَالَ: وَيْحَ اِبْنِ عَبَّاسٍ.

Telah menceritakan kepadaku (Imām Aḥmad) Abdullāh, telah menceritakan bapakku kepada ku, telah menceritakan kepadaku Affān dan Wahib dari Ayyūb dari Ikrimah bahwa Alī telah mengambil kaum yang telah murtad dari Islām lalu membakarnya dengan api, lalu berita itu sampai kepada Ibnu Abbās lalu berkata: seandainya aku ada, aku tidak akan membakar mereka. Bahwa Rasulullah SAW Bersabda: janganlah kamu mengazab dengan azab Allah satupun". Dan Rasulullah bersabda: "Barang siapa yang menggantikan agamanya, maka bunuhlah ia". Ketika ucapan Ibnu Abbās sampai kepada Alī dia pun berkomentar "wah"! Ibnu Abbās.[154]

Terdapat redaksi Hadis yang berbeda mengenai alasan membunuh orang murtad dari jalur riwayat Al-Turmuzi dan riwayat Al-Bukḥārī:

---

[153] Imām Bukhārī, *Ṣaḥîh al-Bukhārī*, Juz. 2 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1410 H/1990 M), hlm. 202.

[154] Abū Isā Muḥammad bin Isā bin Saurah, *Sunan al-Turmuzi*, (Beirūt: Dār al-Fikr, 1978), Juz III, hlm. 10.

حَدَّثَنَا اَحْمَدُ بْنُ عَبْدَةَ اَلضَّبِّيُّ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ يَحْيَ بْنِ سَعِدٍ عَنْ اَبِي أُمَامَةَ بْنِ سَهْلِ بْنِ حُنَيْفٍ أَنَّ عُثْمَانَ بْنَ عَفَّانَأَشْرَفَ يَوْمَ الدَّارِ فَقَالَ اَنْشُدُكُمْ اللهَ أَتَعْلَمُوْنَ أَنَّ رَسُولَاللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَمَ قَالَ لاَ يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ اِلَّا بِأِحْدَى ثَلَاثٍ زِنًا بَعْدَ إِحْصَانٍ اَوْ ارْتِدَادٍ بَعْدَ اِسْلَامٍ اَوْقَتْلِ نَفْسٍ بِغَيْرِ حَقٍّ فَقُتِلَ...

Telah menceritakan kepada kami Aḥmad bin 'Abdah al-Ḍabbī telah menceritakan kepada kami Hammad bin Zaīd dari Yaḥya bin Sa'id dari Abu Umāmah bin Sahl bin Hunaif bahwasanya 'Utsman bin 'Affān memuliakan hari al-Dar, maka ia pun berkata; Apakah kalian tahu bahwa Rasulullāh SAW pernah bersabda: "Darah seorang mukmin tidaklah halal kecuali dengan salah satu sebab dari tiga perkara, yakni berzina setelah nikah, atau murtad setelah memeluk Islam, atau membunuh jiwa secara tidak benar, sehingga ia pun dibunuh karenanya.[155]

حَدِيْثُ عَبْدِاللهِ بْنِ مَسْعُودٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَمَ: لاَ يَحِلُّ دَمُ امْرِىءٍمُسْلِمٍ يَشْهَدُ اَنْلاَأِلَهَ أِلاَّاللهُ وَاَنِّ رَسُولُ اللهِ اِلاَّ بِأِحْدَى ثَلاَثٍ: النَّفسُ بِالنَّفْسِ وَالثَّيِبُ الزَّنِي وَالمارِقُ مِنَ الدِّيْنِ التَّارِكُ الْجَمَعَةَ

Abdullāh bin Mas'ūd berkata: Nabi SAW. bersabda: Tidak dihalalkan menumpahkan darah seorang muslim yang telah beriman bahwa tiada Tuhan selain Allah, dan aku utusan Allah, kecuali dengan salah satu dari tiga sebab: Membunuh jiwa orang maka dibalas bunuh, Berzina muhshan (pezina yang telah memiliki istri atau suami) maka dirajam, Orang yang murtad, keluar dari agama Islam dan yang meninggalkan persatuan jama'ah muslimin.[156]

Imām Mālik bin Anas Hadis di atas. Rasulallah SAW bersabda:

حَدَثَنِي يَحْيَ عَنْ مَالِكٍ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ: أَنَّ رَسُولَ الله صَلَى الله عَلَيْهِ وَسَلَم قَالَ:

مَنْ غَيَّرَ دِيْنَهُ فَاضْرِبُواعُنُقَهَ

Yahyā menyampaikan kepadaku (Hadis) dari Mālik, dari Zaid bin Aslam bahwa Rasulullah SAW. bersabda: jika seseorang mengganti agamanya maka pukullah kepalanya![157]

---

[155] Abū Isā Muḥammad bin Isā bin Saurah, *Sunan al-Turmuzi*, III: 85.

[156] Muhammad Fu'ad Abdul Baqi, *Shahih Bukhari Muslim* (Jakarta: Gramedia, 2017), hlm. 627.

[157] Mālik bin Anas, *Muwatta' Mālik* (Dār Ibnu Kaṣīr, 2017), hlm, 618.

Maksud Hadis dari Imām Mālik bin Anas di atas menjelaskan perbedaan perlakuan orang murtad dan menyerupai *zindiq*[158] dan makna murtad ini ditujukan kepada orang Islam yang keluar kepada agama lain bukan agama Yahudi ke Nasrani dan sebagainya.[159]

Menurut analisa penulis dengan teori hermeneutika Hadisnya Khaled, Hadis tersebut memerlukan jeda ketelitian, Hadis tersebut mempunyai perbedaan sanad dan matan yang masing-masing memiliki makna lain. Melihat dari sisi matan Hadis yang diriwayatkan Ikrimah terdapat sedikit keganjilan mengenai ‘Alī yang membakar orang *Zindiq* sementara larangan Nabi pembunuhan melalui cara membakar, ada pertanyaan yang kemudian muncul apakah mungkin sahabat ‘Alī RA yang dikenal cerdasnya tidak tahu akan larangan tersebut padahal Ibnu Abbās mengetahui larangan tersebut. Kemudian bersinggungan dengan Hadis Bukḥāri maksud murtad dengan ketentuan keluar dari (jama’ah) Islam dan bergabung dengan kelompok musuh untuk memerangi kaum muslim.

---

[158] *Zindiq* dari beberapa kesimpulan dapat disimpulkan dialah orang yang tidak mempercayai Allah sebagai pencipta, atau orang yang kafir tetapi tidak memusuhi pengikut ajaran Islam (*Ẓimmi*), atau orang yang mempunyai sifat bakhil yang melampaui batas, atau orang yang berpaham atheis, atau orang yang berlebihan dalam menafsirkan ayat dan hadis. Sebagaimana yang dikatakan Ibn Ḥanbal beliau menolak tafsirnya orang *ẓindiq* karena sering mentakwilkan al-Qur’an dengan takwil yang merusak ajaran Islam. Zakiah Binti Ab.llah, Tesis “Konsep Zindiq: Kajian Dari Perspektif Pemikiran Islam,” (Universiti Malaya, 2009), hlm. 26.

[159] Makna Hadis yang diriwayatkan Imām Mālik adalah orang yang keluar dari Islam dan masuk ke agama lain, jika orang tersebut keluar dari Islam menuju *Zindiq* maka bunuhlah jika mereka menampakkan diri tanpa perlu diminta taubatnya. Apabila orang Islam yang murtad ke agama selain di atas kemudian menampakkan diri maka dimintakan taubatnya, jika tidak mau bertaubat maka bunuhlah. Maksud murtad dalam Hadis ini adalah keluarnya orang Islam menuju agama selain Islam,dan bukan termasuk bagian dari murtad orang yang keluar dari Yahudi menuju Nasrani. *Muwatta’ Mālik* nomor Hadis 1486.

Hadis yang sama juga diriwayatkan oleh al-Nasā'i, Imām Muslim, al-Tirmiẓi dari Abdullāh bin Mas'ud.[160]

## C. Tawaran Hukum *Riddah*

Hukum murtad menurut literatur klasik terdapat dua macam pertama dihukum mati/hudud, selain daripada itu hukuman dalam konteks akhirat itu menjadi hak prerogatif Allah untuk menghukum hambanya. Hudud merupakan jamak kata had dengan artian larangan, hudud berarti perbuatan yang diancam dengan hukuman had,[161] had sendiri merupakan hukuman yang sudah ditentukan oleh syara' dan itu menjadi hak Allah dengan mecangkup perbuatan: Zina, menuduh zina,meminum *khamr* (minuman keras), mencuri, pemberontakan, *Riddah/ apostasy/* murtad, pemberontakan. Mengutip pendapat Syeikḥ Nawawī al-Bantani dalam catatan masyrofah mendefinisikan hudud adalah "sanksi yang telah ditentukan dan wajib diberlakukan kepada seseorang yang melanggar suatu pelanggaran yang akibatnya sanksi itu dituntut, baik dalam rangka memberikan peringatan pelaku maupun dalam rangka memaksanya".[162]

Ulama fikih empat mazhab semuanya sepakat mengenai hukuman mati sebagaimana yang dijelaskan pada Hadis مَنْ بَدَّلَ دِيْنَهُ فَاْقْتُلُوْهُ... kecuali bagi pelaku murtad yang perempuan ada ulama yang tidak sepakat dari hukuman mati, Mazhab Ḥanafi cenderung tidak menyetujui hukuman mati kepada perempuan murtad, untuk mengganti hukum mati ini dikenakan

[160] Dede Rodin, "Riddah Dan Kebebasan Beragama Dalam Al-Quran," *Ahkam*, Vol. XIV, no. 2, 2006, hlm. 255.

[161] Marsaid, *Al-Fiqh Al-Jinayah (Hukum Pidana Islam) Memahami Tindak Pidana Dalam Hukum Islam*, *Rafah Press* (Palembang: CV. Amanah, 2020), hlm. 60.

[162] Nurul Irfan dan Masyrofah, *Fiqh Jinayah* (Jakarta: AMZAH, 2013), hlm. iv.

hukuman *ta'zir* (penjara). Peristiwa perempuan yang dikenal dengan sebutan Ummu Rumah pernah keluar dari Islam dan kejadian ini terdengar sampai Rasulullah kemudian beliau menyuruhnya bertaubat. Jika mau bertaubat maka tidak dikenai sanksi hukum mati, tetapi jika tidak harus dijatuhi hukuman mati.[163]

Untuk memandang cara yang digunakan dalam dekonstruksi syariah an-Na'im, penulis akan mencoba mengurai dalam dua hal. Pertama melihat dengan kacamata metodologis dan kacamata filosofis. Pandangan penulis memandang dekonstruksi syariah ini tidak lepas dari pengaruh M. Thaha saat memimpin partai *The Republican Brotherhood* sebelum terjadi peristiwa eksekusi mati oleh Numeri selaku pemimpin Sudan saat itu. *Nasīkh-mansūkh* menjadi alat yang digunakan dan menguatkan argumen an-Na'im saat merumuskan dekonstruksi syariah ini. Teori ini juga dikenal dengan evolusi syariah karena membalik prinsip dasar *nasīkh-mansūkh* pada umumnya.[164] Ayat لآ اِكْرَاهَ فِى الدِّيْنِ ۖ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَى... dipandang sebagai ayat universal menghapuskan pemberlakuan hadis murtad tentang hukum bunuh terhadap pelakunya. Penghapusan ini tidak serta merta menghapus tanpa adanya subjek hukum yang diajak untuk berdialog, *public reason* sebagai apologi teorinya kemudian diajak kepada ruang hukum positif untuk menjadi jembatan antara aktor publik dengan negara. Menurut an-Na'im pemberlakuan hukum di sebuah negara didasarkan pada kesepakatan konstitusi yang berlaku, sebagaimana pemberlakuan hukuman mati pelaku

[163] Fatikhin, *Riddah,* hlm. 187.
[164] Akbar, Busyro, dan Abbas, "Pemikiran Abdullah ", hlm. 2.

murtad juga demikian. Untuk masuk kepada pemberlakuan dan penolakan hukuman di sebuah negara diatur dalam hukum publik. Dalam teorinya mengenai dekonstruksi syariah menolak adanya hukuman mati atas perbuatan murtad, hal ini didasarkan pendapatnya selaku aktivis HAM yang mengatakan hukuman mati ini bertentangan dengan hak kebebasan beragama, selain daripada itu adalah pemberlakuan hukuman mati pada abad ke 7 merupakan peristiwa yang sangat kompleks sekali, dimana pada masa tersebut identitas politik seorang warga negara dinisbatkan kepada agama. Apabila menganut agama Islam jiwanya dijamin negara dan dia menjadi warga negara kelas satu, berbeda dengan warga negara non-muslim dia menempati status warga negara nomor dua dan kedudukan dalam hukum publik menomorsatukan yang beragama Islam. Dengan begitu dalam hukum murtad an-Na'im menawarkan model hukum publik dari syariah menuju model hukum publik sekuler. An-Na'im memandang didalam negara sekuler dan peran negara yang netral saja yang dianggap paling ideal oleh masyarakat beragama, khususnya Islam. netral yang dimaksud tidak didasarkan kepada doktrin-doktrin Islam melainkan atas dasar kebutuhan kebebasan individu dan masyarakat yang plural di sebuah negara.[165] Dengan demikian peran warga negara, aktor sosial, dan negara saling mengisi yang kemudian tercipta harmonisasi syariah dan hukum positif. Penggunaan teori *public reason* dalam gagasan an-Na'im ini mempunyai pengertian yang berbeda dari sarjana

[165] Zulkifli Abdurrahman Usman dan Baiquni Hasbi, "Neo-Sekularisme dalam Pemikiran Abdullahi Ahmed an-Na'im: Studi tentang Relasi Islam dan Negara," *Politea*, Vol.5, no.1, 2022, hlm. 77.

barat, pengertian *public reason* yang diajukan an-Na'im adalah syarat yang wajib dipenuhi oleh tujuan dan juga alasan sebuah kebijakan publik yang menyediakan kemungkinan-kemungkinan semua warga negara ini menolak, menerima dan yang lebih detail lagi adalah mengajukan tandingan dengan cara debat publik tanpa harus takut dituduh pemberontak atau makar bahkan murtad sekalipun.[166]

Selanjutnya penolakan pemberlakuan ini jika ditinjau dari segi filosofis akan mudah dicari alasannya. An-Na'im memandang hukuman ini perlu dihapuskan karena tidak selaras dengan kebebasan beragama sebagaimana ayat diatas diserukan, proses ideologi politik yang terjadi pada masa abad tujuh merupakan keadaan yang tidak mungkin dapat disamakan dengan sekarang ini, artinya kita hidup dibawah payung HAM internasional sehingga pemberlakuan hukum semacam ini akan sangat mudah disorot bahkan akan mudah menuai kecaman dalam skala besar. Selain itu peta penyebaran orang Islam saat itu tergolong masih sedikit dibandingkan dengan penganut agama terdahulu, hal ini menjadikan penganut agama Islam mudah untuk diawasi dan ditindaklanjuti jika terjadi penyelewengan perilaku. Jumlah yang sedikit menjadikan satu orang yang masuk dan keluar Islam akan sangat berharga. Sebab Islam saat itu sebagai ideologi negara atau bahasa mudahnya adalah Islam sebagai identitas politik negara tentu pemberlakuan hukum akan berubah, pantas saja jika orang yang keluar dari Islam pada masa dahulu sama saja dengan pelaku pengkhianatan politik.

[166] Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam*, hlm. 161.

Hukuman yang pantas bagi penghianat politik atau dalam hal ini adalah pemberontak adalah hukuman mati sebagaimana yang dijelaskan hadis tentang murtad. Hadis ini bisa berlaku jika kondisi abad ke tujuh sama persis terjadi di masa sekarang ini. Oleh karena demikian karena kondisi yang tidak sama maka haruslah dihapuskan dan diserahkan kepada kepala negara yang berwenang dengan memperhatikan asas-asas HAM internasional. Bahkan apabila hukum ini tetap dipaksakan pemberlakuannya akan semakin mengundang konflik sekaligus ketegangan antara HAM dan syariah, kemuakkan an-Na'im dalam memandang diskriminasi atas nama agama tersebut menjadi salah satu sebab terjadinya perang antar bangsa, oleh karena itu secara politik tidak dapat dilindungi apapun alasannya.[167]

Suatu wacana tidak akan tercatat dalam sejarah jika belum adanya implementasi nyata, begitu juga mengenai dekonstruksi syariah ini secara tegas menolak pemberlakuan hukum mati atas pelaku murtad diterapkan di negara modern karena kelemahan konsep murtad dan dasar hukum yang tidak jelas maka an-Na'im mengusulkan agar prinsip-prinsip syariah yang tidak jelas agar dihapus dan tidak diterapkan oleh negara.[168] Untuk mengganti hukum tersebut an-Na'im memberikan hak ini kepada negara sesuai dengan *public reason* yang dirumuskan diatas. Gampangnya bahwa hukum yang berlaku dalam negara modern bahkan sekuler sebagaimana yang dimaksud

[167] Sapiudin, "Kritik Atas Pemikiran Abdullahi Ahmed An-Na'im Tentang Distorsi Syariat Terhadap HAM,", *Ahkam,* Vol. XVI, no. 1, 2003, hlm. 34.

[168] An-Na'im, *Islam dan Negara,* hlm. 192.

an-Na'im adalah suara publik yang telah dirumuskan oleh aktor-aktor sosial dalam negara tersebut.

Berbeda dengan Khaled Abou El Fadl dalam masalah murtad ini tidak didasarkan kepada hukum publik yang diatur dan dipadankan dengan negara sekuler, Khaled lebih memainkan peran al-Qur'an dan Hadis untuk menggali makna yang sesuai dengan realitas sekarang dan menguji sejauh mana Hadis ini berbicara atas nama Tuhan. Secara metodologis setidaknya ada tiga catatan penting yang ingin penulis tunjukan mengenai hukum *riddah* ala Khaled, Apabila ketentuan ayat bertentangan dengan ketentuan Hadis maka yang didahulukan adalah ayat al-Qur'an.[169] Pemahaman ini mungkin sudah menjadi hal umum dalam hirarki hukum, kendati demikian pada proses ini wakil khusus tidak sampai membuat pernyataan bahwa konteks Hadis bertentangan dengan al-Qur'an.

Metodologi kedua yang digunakan wakil khusus adalah perenungan makna ayat-ayat tersebut dengan memandang ayat yang dimaksud sebagai firman literal Tuhan. Proses ini merenungkan bahwa ayat yang dimaksud bukan sebagai bagian perintah Tuhan melainkan mengenai hubungan wakil pribadi dengan Tuhan sehingga pada pembuktian hukumnya akan berbeda dengan metodologi awal, dengan mempertimbangkan aspek moralitas mengenai hubungannya dengan Tuhan, wakil khusus ini mungkin akan ditentang jika memberikan pernyataan bahwa pelaku murtad dihukum mati.[170] Penegasan selanjutnya adalah dengan menguji peran Nabi dalam beberapa

[169] Khaled Abou El Fadl, *Atas Nama,* hlm. 244.
[170] Khaled Abou El Fadl. *Atas Nama,* hlm. 244.

Hadis yang membutuhkan jeda ketelitian, permasalahan disini bukan semata-mata seberapa banyak sanad Hadisnya, jumlah rawi yang meriwayatkan dari generasi awal muslim lahir. Persoalan yang lebih kompleks ini adalah seberapa besar dampak moralitas, teologis, dan bahkan dari segi politiknya menggambarkan jelas tentang Nabi dalam periwayatan yang dinisbatkan kepadanya. Termasuk dalam pembahasan ini adalah keamanahan rawi, jumlah versi Hadis, hubungan-hubungan yang tercipta antar Hadis, hubungan yang menyangkut kontradiksi dan konsistensi dengan al-Qur'an dan konteks historis Hadis.[171]

Hadis yang diriwayatkan oleh Bukhārī, al-Nasā'i, Imām Muslim, al-Tirmiẓi dari Abdullāh bin Mas'ud memiliki kesamaan maksud pada matannya, hukuman mati ditujukan kepada mereka yang meninggalkan jama'ah kaum muslim dan bergabung dengan pasukan musuh untuk memerangi Islam. Analisis dari Hadis *riddah* dapat dibedakan menjadi dua bagian, murtad dipandang hubungan antara pribadi dengan Tuhannya dan murtad dipandang antara pribadi-Tuhan-kaum muslim secara keseluruhan. Apabila menyangkut hubungan pribadi dengan Tuhannya saja tentu ini tidak memiliki efek sosial,teologis, dan politik yang signifikan bagi Islam, berbeda dengan *riddah* yang menyangkut tiga hubungan ini, keutuhan dan stabilitas Islam menjadi terganggu dengan adanya provokasi dan ancaman-ancaman, terlebih lagi jika pembelotan orang murtad ini menjadikan situasi politik kenegaraan menjadi alat untuk mengutarakan kepentingan-kepentingan buruk

[171] Khaled Abou El Fadl, *Atas Nama,* hlm. 324.

dengan latar belakang keIslaman yang sudah diketahuinya sebelumnya, maka benar saja jika hukuman mati yang ditujukan kepada pelaku *riddah* ini berlaku. Untuk memperkuat argumen penulis, praktik murtad yang pernah terjadi langsung di depan Nabi yaitu orang dari suku Badui mendatangi Nabi untuk dibaiat dan beberapa hari kemudian datang kembali untuk membatalkan Islamnya. Apabila Hadis Nabi mengenai orang Badui diatas bersifat umum tanpa ada alasan spesifik maka Nabi sudah memenggal lehernya/ memukul kepalanya/ membunuh orang tersebut.

Khaled mengambil pendapat Ibnu Khaldun untuk mendukung proses penegosiasian periwayatan teks keagamaan sebagaimana dalam catatannya :

> Dalam hal riwayat, jika seseorang hanya percaya pada (metode) Transmisi tanpa menilai (riwayat-riwayat) berdasarkan prinsip tindakan manusia, asas politik, sifat dasar peradaban dan kondisi pergaulan sosial serta tanpa menggunakan sumber-sumber lama dengan sumber-sumber kontemporer, masa kini dan masa lalu niscaya orang itu akan terjerumus pada kesalahan-kesalahan serta bisa melenceng dari jalur kebenaran[172]

Maksud diatas merupakan kepercayaan kepada ilmu keperiwayatan semata adalah hal yang keliru, dalam menilai otoritas Hadis rangkaian transmisi merupakan satu dari sekian banyak faktor yang harus dievaluasi dan harus mencangkup kelogisan, pengaruh, dan implikasi- implikasi sosial suatu Hadis. Fakta bahwa Hadis tidak memiliki kecacatan adalah awal dari penilaian auntisitas Hadis tersebut, meskipun Hadis itu dinilai autentisitas dapat dipercaya, fakta yang berdiri sendiri tidak dapat menyediakan bukti mengenai nilai kepada Hadis itu untuk membuat sebuah ketetapan hukum.

[172] Khaled Abou El Fadl, *MelawanTentara*, hlm. 51

Penulis juga mencoba membedah maksud Khaled secara filosofis mengenai kritiknya terhadap hukuman murtad ini, meskipun tidak selantang an-Na'im yang secara tegas menolak dan bahkan mengusulkan penghapusan hukuman ini Khaled tetap sebagai pemikir hukum Islam modern yang berjasa dalam merumuskan teorinya. Secara makna dengan bahasa khasnya yaitu negosiasi, Khaled ingin menunjukan bahwa teks yang memiliki efek teologis, sosial, budaya, dan politik[173] maka teks tersebut akan berbicara tegas. Hal ini sama saja dengan seseorang yang menjadi *role model* kemudian mempunyai otoritas dalam sekelompok manusia yang banyak dengan sengaja keluar dari Islam dan melakukan sebuah pengkhianatan agama, dalam hal ini memusuhi, mengolok-olok dan mencoba merusak Islam maka haruslah bunyi teks Hadis مَنْ بَدَّلَ دِيْنَهُ فَاقْتُلُوْهُ…akan berlaku keras. Pemberlakuan hukum yang penting ini disikapi dengan hati-hati sekali untuk menghindarkan diri dari sikap otoriter penetapan makna. Khaled mencoba menghubungkan segala teks yang berkaitan dengan pendapat-pendapat ulama terdahulu contoh saja Imām al-Ḥaramayn al-Juwaynī, Ibnu Khaldun dan sebagainya dalam bukunya Melawan Tentara Tuhan untuk menguatkan argumennya.[174]

Dalam konteks keIndonesiaan bahwa hukuman mati pelaku murtad sangat tidak dapat direalisasikan karena UUD 1945 memberikan jaminan menjalankan hak kebebasan beragama bagi setiap warga negaranya. "Setiap orang berhak atas kebebasan meyakini kepercayaan, menyatakan pikiran dan sikap, sesuai dengan hati nuraninya" Pasal 28 E ayat (2) selain itu juga UU

[173] Khaled Abou El Fadl, *Atas Nama*, hlm. 324.
[174] Lihat dalam buku Khaled Abou El Fadl, *Melawan Tentara* , hlm. 99-110.

No. 39 Tahun 1999 Pasal 22 ayat (2) menyangkut HAM menyebutkan "Negara menjamin kemerdekaan setiap orang memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu" . hukum positif di atas menjadi rujukan pemerintah untuk menjaga ketentraman beragama antar warga negara di Indonesia.[175] Sedikit kita berkunjung pada produk ijtihad MUI mengenai pelabelan sesat dan menyesatkan atas organisasi Islam Ahmadiyah, meskipun sudah menyatakan sesat dan menyesatkan MUI tidak memberikan fatwa membunuh orang Ahmadiyah. Hukuman mati yang dipositifkan hanya menyangkut pelaku pidana pembunuhan kepala negara (Pasal 104 KUHP), mengajak negara lain untuk menyerang Indonesia (Pasal 111 ayat (2) KUHP), memberikan pertolongan kepada musuh saat Indonesia dalam keadaan perang (Pasal 124 ayat (3) KUHP), pembunuhan yang direncanakan (Pasal 140 ayat (3) dan Pasal 340 KUHP), Pencurian dengan kekerasan oleh dua orang atau lebih bersekutu pada waktu malam hari dengan cara membongkar dan sebagainya, yang mengakibatkan seseorang mengalami luka berat atau mati (Pasal 365 ayat (4) KUHP), Pembajakan di laut, di pesisir, di pantai dan di kali, sehingga mengakibatkan orang mati (Pasal 444 KUHP),[176] Pasal 59 ayat (2) UU No. 5 tahun 1997 tentang psikotropika, Pasal 36 UU No, 26 Tahun 2000 tentang Pengadilan HAM, Pasal 6 UU No. 15 Tahun 2003 tentang pemberantasan terorisme.

[175] Abd. Moqsith, "Tafsir atas Hukum Murtad dalam Islam," *Ahkam : Jurnal Ilmu Syariah*, Vol.13, no.2, 2013, hlm. 293.

[176] Moeljanto, *KUHP* (Jakarta: Bumi Aksara, 2016), hlm. 43-158.

# BAB V

# PENUTUP

## A. Simpulan

Berdasarkan pembahasan yang sudah kita lewati pada bab sebelumnya, penulis dapat, menyimpulkan dari gagasan kedua tokoh di atas yaitu Abdullahi Ahmed An-Na'im dan Khaled Abou El- Fadl mengenai hukuman yang tepat bagi pelaku *riddah* sebagai berikut:

1. Sanksi tindakan murtad menurut Abdullahi Ahmed An-Na'im harus dihapuskan karena tidak dapat diterima dengan alasan apapun termasuk pertimbangan politik dan kebebasan beragama, sebagai pengganti hukuman mati diserahkan kepada pemerintah. Hukuman ini tidak memiliki perintah yang jelas dalam al-Qur'an sehingga menurutnya hadis tentang murtad berlawanan dengan prinsip Islam itu sendiri yaitu tentang kebebasan beragama. Ayat yang digunakan an-na'im dalam merumuskan hukum ini tergolong dalam ayat Makkiyyah dalam teori *nasīkh-mansūkh*-nya. Metode yang digunakan ini memandang semua manusia sama sehingga penolakan hukuman pelaku murtad digolongkan sebagai penolakan secara mutlak.
2. Khaled Abou El Fadl juga menyatakan ketidaksetujuannya, ada dua metodologis yang dibangun oleh Khaled, pertama, jika Hadis dinilai bertentangan dengan al-Qur'an maka yang dijadikan dasar adalah al-Qur'an. kedua, mengenai Hadis murtad dapat diberlakukan apabila Hadis tersebut menunjukan dampak yang besar dalam bidang teologi sosial

politik. Dalam hal ini hukuman mati hanya dapat berlaku dengan catatan mereka yang keluar dari Islam yaitu orang yang memiliki kuasa dan menjadi *role* model masyarakat luas sehingga dikhawatirkan dampak yang ditimbulkan murtadnya membahayakan agama Islam secara luas.

3. Abdullahi Ahmed An-Na'im dan Khaled Abou El Fadl memiliki kesamaan secara filosofis dalam mengkritik hukuman mati pelaku murtad yaitu hukuman ini bertentangan dengan prinsip kebebasan beragama yang diakui oleh semua negara dalam HAM internasional. Meskipun sama-sama menggunakan hermeneutika tetap memiliki perbedaan dalam segi praktiknya. An-Na'im menolak hukuman mati secara tegas tanpa melihat siapa yang murtad. Pandangan berbeda ditunjukan oleh Khaled yang memberikan catatan ketat dalam menerapkan Hadis murtad dengan melihat dampak yang ditimbulkan perbuatan murtad tersebut.

Penjelasan dari awal sampai akhir ini dapat ditarik kesimpulan bahwa anggapan soal Abdullahi Ahmed An-Na'im liberal dalam merumuskan ulang sanksi hukum *riddah* benar adanya dalam konteks dekonstruksi syariah karena menganggap bahwa syariah apabila bertentangan dengan HAM maka syariah harus menyesuaikan dengan HAM itu sendiri, selain itu dalam menerapkan hukum tidak lagi memperhatikan secara seksama pendapat ulama. Sedangkan anggapan bahwa Khaled Abou El Fadl sebagai tokoh *an enlightened paragon of liberal Islam,* dan liberal-moderatif dalam konteks pembahasan ini penulis sedikit mengkoreksi anggapan tersebut diberikan kepada Khaled karena masih mempertimbangkan seluruh aspek otoritas dan

sangat ketat dalam menginterpretasikan makna, selain itu juga Khaled masih sangat memberikan ruang kepada ulama klasik untuk mengisi ruang dinamika keilmuan soal *riddah* ini, artinya dalam pandangan penulis akan lebih tepat jika disebut sebagai tokoh moderat.

## B. Saran

1. Penelitian tentang murtad/ *riddah* masih sangat terbuka lebar dan dapat direalisasikan bukan dengan makna harfiah hukum tetapi dengan penggalian makna yang lebih tepat.
2. Perlu adanya kecermatan kembali menangkap gagasan an-Na'im jika ingin disandingkan dengan problematika yang terus berkembang, pasalnya penolakan syariah historis secara radikal hanya akan menimbulkan umat Islam jauh dari nilai kultur Islam lahir. Dengan prinsip universal yang penulis kira belum matang ini hanya menjadikan gagasan-gagasan yang penuh dengan muatan kepentingan aktor sosial.
3. Kajian Hermeneutika yang secara asli selalu menerapkan pemahaman Teks, Pengarang, dan Pembaca seperti yang dicontohkan oleh Gadamer dan kawan-kawan sebagai jalan menuju pemaknaan teks yang tidak semena-mena. Dengan ini hermeneutika Khaled bisa tetap digunakan dalam penelitian hukum Islam kedepan untuk menentukan makna yang tidak tergesa-gesa.

## DAFTAR PUSTAKA


Ab.llah, Zakiah Binti. "Konsep Zindiq: Kajian Dari Perspektif Pemikiran Islam". *Tesis.* Malaya: Universiti Malaya, 2009.

Akbar, Dwi Sagita, Busyro Busyro, dan Afifi Fauzi Abbas. "Pemikiran Abdullah An-Na`im Tentang Teori Evolusi Syari`ah (Nasakh) Dan Relevansinya Dengan Metode Istinbath Hukum Islam". *Al Hurriyah : Jurnal Hukum Islam.* Vol. 5, no. 1, 2020, 1–21.

Anas, Malik bin. *Muwatta' Malik.* Dār Ibnu Katsīr, 2017.

Al-Malibarī,Syekḥ Zainuddīn Ibn Abd Azīz. *Fatḥ al-Mu'in* (Kairo: Maktabah Dār al-Turas, tt

An-Na'im, Abdullahi Ahmed. *Dekonstruksi Syari'ah II: Kritik Konsep Penjelajahan Lain*. Yogyakarta: LKiS, 1996.

———. *Dekonstruksi Syariah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam.* Yogyakarta: LKiS, 1994.

———. *Islam and the Secular State Negotiating The Future Of Syaria.* Cambridge: Harvard University Press, 2008.

———. *Islam dan Negara Sekuler.* Bandung: Mizan, 2007.

———. *Muslim & Keadilan Global*. Terj. Jawahir Thontowi. Cianjur: IMR Press, 2013.

———. *Toward An Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights an International Law.* New York: Syracuse University Press, 1990.

A. Rahman. *Hudud dan Kewarisan*, Terj. Zainudin dan Rusyidi Sulaiman. Jakarta: PT Raja Grafindo, 1996.

Asman. "Studi Analisis Pemikiran Abdullahi Ahmed An-Na'im Dalam Pembaharuan Hukum Islam Dekonstruksi Syari'ah." *IAIS Sambas*. Vol. IV, no. 7, 2018, 117–134.

Baqi, Muhammad Fu'ad Abdul. *Shahih Bukhari Muslim*. Jakarta: Gramedia, 2017.

Burhanuddin, Mamat S. *Hermeneutika Al-Quran*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2020.

Chaer, Abdul. *Linguistik Umum*. Jakarta: Rineka Cipta, 1994.

Dahlan, Moh. *Abdullah Ahmad An-Na'im Epistemologi Hukum Islam.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.

Fadl, Khaled M. *Abou El. Atas Nama Tuhan Dari Fikih Otoriter Ke Fikih Otoritatif*, terj. R. Cecep Lukman Yasin. Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2004.

———. *Melawan Tentara Tuhan: Yang Berwenang dan Yang Sewenang-wenang dalam Wacana Islam*, terj. Kurniawan Abdullah. Jakarta: Serambi, 2003.

———. *Speaking in God's Name Islamic Law, Authority and Women*. London: Oneworld Publication, 2001.

Fahruddin Faiz, Ali Usman. *Hermeneutika Al-Qur'an Teori, Kritik dan Implementasinya*. Yogyakarta: Dialektika, 2019.

Faridah. "Pemikiran Abdullah Ahmed An- Na'im Tentang Nasikh Mansukh". *Penelitian Mandiri,* Banjarmasin: Universitas Islam Negeri Antasari Banjarmasin, 2020.

Fatikhin, Roro. "Riddah dalam Perspektif Bahasa , Al-Qur ' an dan Hadis ( Studi Tentang Konsekuensi Hukum Riddah)". *Lisyabab Jurnal Studi Islam dan Sosial*. Vol. 1, no. 2, 2020, 179–194.

Hasbi, Abdurrahman Usman, Zulkifli, dan Baiquni. "Neo-Sekularisme dalam Pemikiran Abdullahi Ahmed an-Naim: Studi tentang Relasi Islam dan Negara". *Politea.* Vol. 5, no.1, 2022, 58–85.

Hidayat, Komaruddin. *Memahami Bahasa Agama Sebuah Kajian Hermeneutik*. Jakarta: Paramadina, 1996.

I Doi, A. Rahman. *Hudud dan Kewarisan, Terj. Zainudin dan Rusyidi Sulaiman*. Jakarta: PT Raja Grafindo, 1996.

Imām Bukhāri. Saḥîh al-Bukhāri, Juz. 2. Beirut: Dār al-Fikr, 1990.

Irfan, Nurul, dan Masyrofah. Fiqh Jinayah. Jakarta: AMZAH, 2013.

Isma'îl al-Bukhāri, Muhammad bin¯. Shahîh Al-Bukhārī Jilid VIII. Beirut: Dār al-Fikr, 1981.

Kau, Sofyan A.P, dan Zulkarnain Sulaeman. "Kritik Terhadap Epistemologi Fikih Murtad." *AHKAM : Jurnal Ilmu Syariah*. Vol. 16, no. 1, 2016, 51–60.

Khoir, Tholkhatul. "Determinasi Eksistensial Pemikiran Hukum Islam Abdullahi Ahmed An-Na'im." *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman.* Vol. 9, no. 1, 2015, 110–135.

———. "Titik Temu Pemikiran Mahmoud Mohamed Thaha dan Abdullahi Ahmed An-Na'im." *International Journal Ihya' 'Ulum al-Din.* Vol. 18, no. 1, 2017, 65–86.

Marsaid. AL-Fiqh AL-Jinayah ( Hukum Pidana Islam ) Memahami Tindak Pidana

Dalam Hukum Islam. Rafah Press. Palembang: CV. Amanah, 2020.

Matswah, Akrimi. "Hermeneutika Negosiatif Khaled M. Abou El Fadl Terhadap Hadis nabi." *ADDIN*. Vol.7, no.2, 2013, 249–272.

M. Nur Kholis Setiawan, dkk. Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Qur'an dan Hadis. Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga, 2011.

Moeljanto. KUHP. Jakarta: Bumi Aksara, 2016.

Moqsith, Abd. "Tafsir atas Hukum Murtad dalam Islam." *AHKAM : Jurnal Ilmu Syariah.* Vol. 13, no. 2, 2013, 283–294.

Muawanatul Hasanah, Siti. "Pendekatan Hermeneutika antara Ajaran (Otoritas) dan Perilaku (Otoritarianisme) Khalid M. Abou El Fadl." *Tasyri` : Jurnal Tarbiyah-Syari`ah-Islamiyah.* Vol. 28, no. 1, 2021, 40–52.

Mubarokah, Lailatul. "Studi Analisis Pendapat Abdullahi Ahmed An-Naim tentang Hukuman Mati bagi Pelaku Murtad". Skripsi, UIN Walisongo Semarang, 2018.

Muhammad. "Hukuman Mati Bagi Pelaku Murtad Dalam Perspektif Tafsir Al-Misbah". Tesis, Institut PTIQ Jakarta, 2020.

Mujahidin, Anwar. Hermeneutika Al-Qur'an. Ponorogo: STAIN Po Press, 2013.

Muzakki, Akhmad. Kontribusi Semiotika Dalam Memahami Bahasa Agama. Malang: UIN Malang Press, 2007.

Nasrullah. "Hermeneutika Otoritatif Khaled M. Abou El Fadl: Metode Kritik Atas Penafsiran Otoritarianisme Dalam Pemikiran Islam." *HUNAFA: Jurnal Studia Islamika.* Vol. 2, no. 5, 2008, 137–150.

Raisul. "Pemikiran Hukum Islam Khaled Abou el Fadl." *Mazahib.* Vol. 14, no. 2, 2015, 145–158.

Rodin, Dede. "Riddah Dan Kebebasan Beragama Dalam Al-Quran." *Ahkam*. Vol. XIV, no. 2, 2006, 253–266.

Rumadi. "Islam dan Otoritas Keagamaan." *Walisongo*. Vol. 20, no. 1, 2012, 25–54.

Saleh, Hasan. Kajian Fiqh Nabawi dan Fiqh Kontemporer. Jakarta: Rajawali Press, 2008.

Sanusi, Anwar. "Khaled M. Abou Fadl: Kegelisahan Akademik, Konseptual, Metode, Konsep Dasar, dan Sistematika." *Inspirasi.* Vol. 8, no. 2, 2011, 13–30.

Saurah, Abū Isā Muḥammad bin Isā bin. Sunan al-Turmuzi Juz II. Beirut: Dār al-

Fikr, 1978.

Soekanto, Soerjono. Pengantar Penelitian Hukum. Jakarta: UI-PRESS, 2007.

Sofyan, Muhammad. "Konsep hermeneutika Otoritatif Khaled Abou El Fadl." *Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam.* Vol. 9, no. 2, 2015, 373–392.

Susanto, Edi. Studi Hermeneutika Kajian Pengantar. Jakarta: KENCANA, 2016.

Sutrisno Hadi. Metodologi Research, Jilid I. Yogyakarta: Yayasan Penerbitan Fakultas Psikologi UGM, 1981.

Taufiq, Ahmad. "Pemikiran Abdullah Ahmed An-Na'im tentang Dekonstruksi Syari'ah sebagai Sebuah Solusi." *International Journal Ihya' 'Ulum al-Din*. Vol. 20, no. 2, 2018, 145–166.

Thalib, Abdullah A. Filsafat Hermeneutika dan Semiotika. Palu: LPP Mitra Edukasi, 2018.

Tim Penerjemah. Al-Qur'an dan Terjemah. Jakarta: Al-Hambra, 2014.

Tim Penyusun. Kamus Besar Bahasa Indonesia. Jakarta: Balai Pustaka, 2002.

Tim Penyusun,. *Pedoman Penulisan Skripsi Fakultas Syariah IAIN Purwokerto.* Purwokerto: Fakultas Syariah, 2019.

Tongke, Firman, Fakultas Ushuluddin, Filsafat Dan politik, dan U I N Alauddin Makassar. "Hukuman Mati Orang Murtad Dalam Hadis ( Aplikasi Hermeneutika Fazlur Rahman )". Skripsi, UIN Alauddin Makassar, 2015.

Ulya. "Studi Kritis terhadap Ide Khaled Abou Al- Fadl dalam Speaking In God's Name." *Hermeneutik*. Vol. 9, no. 1, 2015, 139–160.

Ungkang, Marcelus. "Dekonstruksi Jacques Derrida sebagai Strategi Pembacaan Teks Sastra." *Jurnal Pendidikan Humaniora.* Vol. 1, no. 1, 2013, 30–37.

Qardhawi, Yusuf. Hukum Murtad Tinjauan al-Qur'an dan as-Sunnah, perj. irfan Salim dan Abdul Hayyie al-Kattanie. Jakarta: Gema Insani Press, 1998.

———. Problematika Rekonstruksi Ushul Fiqih. Tasikmalaya, 2014.

Zainuddin, Muslim. "Membaca Tafsir Hermeneutika Otoritas Khaled Abou El Fadl." *Dusturiyah: Jurnal Hukum Islam, Perundang-undangan dan Pranata Sosial.* Vol. 9, no. 1, 2019, 1–18.

Zulkifli. Pemikiran Abdullahi Ahmed An-Na'im Islam Dan Negara. Tangerang Selatan: Pustakapedia, 2020.

**Website:**

https://*www.suara.com*/entertainment/2022/03/31/071500/ramadhan-segera-tiba-10-artis-ini-tak-lagi-puasa-karena-pindah-agama?page=2

http://youtu.be/WXOlzftOXyY

# DAFTAR RIWAYAT HIDUP

## A. Identitas Diri

Yang bertanda tangan dibawah ini:

| | |
|---|---|
| Nama | : Farih Wahyu Subekti |
| Tempat, Tanggal Lahir | : Banyumas, 27 Februari 1997 |
| Jenis Kelamin | : Laki-Laki |
| Alamat | : Kecila Rt 02/05, Kemranjen, Banyumas |
| Nama Ayah | : Nardi |
| Nama Ibu | : Sobichatun |

## B. Riwayat Pendidikan

Pendidikan Formal

1. SD Negeri 02 Kecila Lulus Tahun 2008
2. SMP Salafiyah Kebarongan Lulus Tahun 2011
3. MA Wathaniyah Islamiyah Kebarongan Lulus Tahun 2014
4. S1 UIN. Prof. K.H. Saifuddin Zuhri Purwokerto Fakultas Syariah Prodi Perbandingan Madzhab Angkatan 2019

## C. Pengalaman Organisasi

1. Karang Taruna Desa Kecila
2. UKM Olahraga UIN. Prof. K.H. Saifuddin Zuhri Purwokerto
3. IKAPMAWI Banyumas
4. IMM Ahmad Dahlan UIN. Prof. K.H. Saifuddin Zuhri Purwokerto
5. Asosiasi Student and Athlete Jateng-DIY

Purwokerto, 28 Mei 2023

Farih Wahyu Subekti
NIM. 1917304026