

MENOLAK SYUBHAT: SEMANGAT TOLERANSI BERAGAMA DALAM DISKURSUS KONVERSI AGAMA LITERATUR FIKIH KLASIK

Saifir Rohman

Ma'had Aly Salafiyah Syafi'iyah Situbondo

saifirrohman467@gmail.com

ABSTRAK

Intoleransi beragama di Indonesia kembali menguat seiring Pandemi Covid-19. Hal ini ditandai dengan meningkatnya jumlah tindakan pelanggaran KKB dibandingkan tahun sebelumnya. Keadaan ini tentu mengindikasikan urgensi penguatan toleransi beragama di tengah-tengah masyarakat kita. Salah satu yang disinyalir menjadi faktor penyebab intoleransi adalah pemahaman terhadap sumber ajaran keagamaan itu sendiri. Di sinilah literatur fikih klasik sebagai produk pemahaman terhadap sumber-sumber keislaman – yang notabene banyak menjadi rujukan umat Islam – kerap dituding mewariskan pandangan yang intoleran. Terutama pada kasus-kasus yang beririsan dengan inti agama (akidah). Benarkah literatur fikih klasik telah mewariskan pandangan intoleran? Guna menjawab kesangsian (syubhat) ini, studi ini akan bertolak dari isu konversi agama (*riddah*) sebagai salah satu topik penting dalam pembahasan toleransi dan kebebasan beragama dalam Islam. Mula-mula studi ini hendak mengungkap bagaimana semangat toleransi beragama dalam diskursus konversi agama literatur fikih klasik serta implikasinya terhadap toleransi beragama dalam konteks keindonesiaan. Penelitian pustaka ini menyimpulkan, semangat toleransi beragama sejatinya telah terkandung dalam diskursus literatur fikih klasik mengenai hukuman mati bagi pelaku konversi agama. Implikasinya, pandangan ini tampak sangat potensial untuk dikembangkan dan didayagunakan sebagai alat rekayasa sosial guna mewujudkan masyarakat yang toleran. Secara simultan, pandangan ini telah membuktikan, tuduhan bahwa literatur fikih klasik mewariskan paham intoleran adalah klaim yang tidak berdasar.

Keywords: *toleransi beragama, konversi agama, literatur fikih klasik.*

A. Pendahuluan

1. Latar Belakang

Salman Rushdie dikenal sebagai sosok penulis kontroversial. Salah satu novelnya yang terbit pada 1988 berjudul "Ayat-Ayat Setan" membuatnya dianggap menghina Islam. Kurang lebih setahun setelah novel itu terbit, Ayatollah Ruhollah Khomeini selaku pimpinan tertinggi Iran kala itu, mengeluarkan fatwa agar umat Muslim membunuh Rushdie. Sebagai tindak lanjut dari fatwa itu, ajudan Khomeini, Hassan Sanei, pun menjanjikan hadiah 1 juta dolar bagi

warga non-Iran dan 3 juta dolar bagi warga Iran yang berhasil membunuh Rushdie. Sanei juga menyebut upaya membunuh Rushdie sebagai "perang suci".¹

Pada 12 Agustus 2022 lalu, sesaat sebelum memberi ceramah pada sebuah acara sastra di Institusi Chatauqa New York, Rushdie diserang oleh Hadi Matar, seorang lelaki asal New Jersey. Berdasarkan beberapa postingan di akun media sosialnya, Matar diduga sebagai simpatisan ekstremisme Syiah dan Garda Revolusi Iran. Sementara menurut keterangan rinci yang diberikan pihak kejaksaan setempat, Salman Rushdie menderita tiga luka tusuk di leher bagian depan kanan, empat luka tusuk di perut, kemudian mata kanan, dada, dan luka robek di paha kanannya.² Tikaman Matar memang nyata merobek kulit Rushdie. Namun secara simultan, tikaman itu juga telah mencabik nilai-nilai toleransi masyarakat global.

Di Indonesia sendiri, intoleransi beragama kembali menguat seiring Pandemi Covid-19. Dalam sebuah rilis pers bertajuk "Pandemi Lahan Subur Diskriminasi dan Intoleransi", SETARA Institute melaporkan telah terjadi 180 peristiwa pelanggaran KBB dengan 422 tindakan sepanjang tahun 2020. Dari segi kuantitas peristiwa memang sedikit menurun dibanding tahun 2019. Tetapi dari sisi kuantitas tindakan justru meningkat sebab pada 2019 jumlah tindak pelanggarannya berada pada angka 327.³ Laporan ini mengindikasikan urgensi penguatan toleransi beragama bagi bangsa ini.

Salah satu yang disinyalir menjadi faktor penyebabnya adalah pemahaman terhadap ajaran agama itu sendiri. Ia berkelindan dengan fenomena radikalisme agama. Azyumardi Azra sebagaimana dikutip Muhamad Risqil Azizi menyatakan bahwa radikalisme keagamaan sering kali bersumber antara lain dari pemahaman keagamaan yang literal dan sepotong-sepotong terhadap sumber keagamaan. Implikasinya, pemahaman semacam ini nyaris tidak memberikan celah untuk berkompromi bahkan dengan kelompok-kelompok muslim lain. (Azizi, 2017, p. 203). Dengan kata lain, radikalisme agama melahirkan sikap eksklusif nan intoleran intra-agama, yakni kepada sesama muslim, lebih-lebih kepada kelompok-kelompok di luar Islam.

¹VOA Indonesia, *Iran Bantah Keterkaitan dengan Serangan atas Salman Rushdie, Tapi Fatwa Mati Tetap Berlaku*, <https://www.voaindonesia.com/a/iran-bantah-keterkaitan-dengan-serangan-atas-salman-rushdie-tapi-fatwa-mati-tetap-berlaku/6712188.html>, (diakses pada 25 Agustus 2022)

² <https://dunia.tempo.co/read/1622732/salman-rushdie-ditusuk-di-new-york-ini-fakta-faktanya>

³ SETARA Institute, *Pandemi Lahan Subur Diskriminasi dan Intoleransi*, <https://setara-institute.org/pandemi-lahan-subur-diskriminasi-dan-intoleransi/> (diakses pada 20 Agustus 2022)

Di sinilah fikih sebagai produk pemahaman terhadap sumber-sumber keagamaan (Alquran dan sunnah) kerap dituding memeram benih-benih pandangan intoleran. Terutama ketika fikih membahas yang berkenaan dengan urusan keyakinan, termasuk di antaranya pembahasan mengenai *riddah* (keluar dari agama Islam). Asumsi ini seolah dikuatkan dengan fakta adanya beberapa pesantren sebagai pusat pendalaman ilmu keagamaan (*tafaqquh fi al-din*) yang terlibat aksi kekerasan atas nama agama.

Nyatanya, fikih yang menjadi pedoman masyarakat muslim Indonesia umumnya dan masyarakat pesantren khususnya tidaklah tunggal. Sekurang-kurangnya ada empat mazhab yang diakui dan mendapat legitimasi untuk dijadikan rujukan keagamaan Muslim Indonesia. Yaitu Mazhab Syafi'i, Hanafi, Maliki, dan Hambali. Benarkah keempat-empatnya sama-sama memeram bibit-bibit intoleran? Bukankah fikih sendiri sebagai produk ijtihad meniscayakan perbedaan pendapat? Di sinilah titik kesangsian asumsi yang menuding fikih mewariskan paham intoleran. Di sini pula sekaligus letak urgensi kajian ini.

Guna menjawab kesangsian (syubhat) ini, studi ini akan bertolak dari isu konversi agama (*riddah*) sebagai salah satu pembahasan yang kerap dipandang signifikan untuk mengukur seberapa toleran fikih. Untuk itu, studi ini hendak mengungkap bagaimana semangat toleransi beragama dalam diskursus konversi agama literatur fikih klasik serta implikasinya terhadap toleransi beragama dalam konteks keindonesiaan.

2. Metode Penelitian

Sesuai dengan tujuan penelitian ini, yakni mengungkap semangat toleransi beragama dalam diskursus konversi agama literatur fikih klasik, lalu menjabarkan implikasinya terhadap toleransi beragama dalam konteks keindonesiaan, penelitian ini memilih model kualitatif pustaka. Data dikumpulkan dengan teknik dokumentasi dengan sumber primer berupa kitab-kitab fikih klasik maupun sumber sekunder berupa literatur pendukung yang membahas hal-hal yang berhubungan dengan isu ini. Data yang terkumpul akan dianalisis secara deskriptif, hingga diperoleh jawaban sesuai dengan rumusan masalah.

3. Kajian Terdahulu

Sejatinya, sudah banyak penelitian yang mencoba membahas permasalahan konversi agama. Untuk menghindari pengulangan dan mengetahui distingsi penelitian ini dengan penelitian-penelitian sebelumnya, berikut akan disajikan beberapa penelitian dengan tema serupa.

Pertama, "Riddah dan Kebebasan Beragama Dalam Al-Quran" yang ditulis oleh Dede Rodin. Menurut Rodin, ada kesenjangan antara konsep *riddah* dan prinsip kebebasan beragama yang terkandung dalam Alquran. Oleh karena itu, penting untuk memahami ulang konsep *riddah* dalam Alquran. Dengan pendekatan tafsir dan juga hadis, Rodin menyimpulkan pelaku *riddah* (murtad) yang hanya mengonversi agama tanpa disertai tindakan provokasi dan sikap memusuhi Islam dalam bentuk apa pun tidak dijatuhi sanksi/hukuman di dunia melainkan di akhirat. Sedangkan sanksi duniawi berupa pembunuhan baru berlaku ketika *riddah* disertai dengan aksi-aksi permusuhan, provokasi dan teror kepada Islam dan masyarakat Muslim. (Rodin, 2014, p. 265).

Kedua, "Islam Awal, Murtad, dan Praksis Kebebasan Beragama" oleh Muhammad Ansor. Ansor menangkap semacam kontradiksi antara teks hadis dan alquran dalam merespons konversi agama. Dengan pendekatan disiplin ilmu Studi Hadis, Ansor menyimpulkan, bahwa hadis yang menyebutkan eksekusi mati terhadap orang murtad umumnya memang berkualitas sahih. Akan tetapi setelah dikaji lebih lanjut, eksekusi hukuman mati terhadap orang murtad yang terjadi pada era Nabi Muhammad maupun sahabat justru menunjukkan bahwa murtad bukanlah alasan utama. Seturut dengan pandangan tersebut, agama Islam memberi ruang kebebasan kepada semua orang untuk memilih agama apa pun. (Ansor, 2015, p. 295).

Ketiga, "Riddah dan Konsekuensinya dalam Hukum Islam Kontemporer" oleh Pipin Suitra. Suitra mencoba membandingkan pandangan fikih klasik dan fikih kontemporer tentang isu konversi agama. Hasil penelitiannya menunjukkan adanya polarisasi antara pandangan ulama klasik dan kontemporer yang tampak berseberangan tentang hukum mati bagi orang murtad. Fikih klasik menganggapnya legal dengan dalil-dalil yang valid, sementara ulama fikih kontemporer berpendapat sebaliknya. (Suitra, 2018, p. 192).

Keempat, "Hukuman Riddah dalam Perspektif Ijtihad Progresif Abdullah Saeed" oleh Mohamad Anang Firdaus. Sebagaimana judulnya, Firdaus mencoba meninjau hukum riddah menggunakan perspektif ijtihad Abdullah Saeed. Penelitiannya menyimpulkan, di saat metodologi klasik merumuskan hukum berdasarkan pada teks-teks dari sumber-sumber primer ajaran Islam yang kemudian dihubungkan dengan latar sosio-historis yang meliputinya, ijtihad progresif mencoba lebih jauh lagi. Yakni dengan menghubungkan teks-teks tersebut dengan konteks mutakhir. Dalam pandangan ijtihad progresif Abdullah Saeed, pelaku *riddah* yang tidak disertai dengan tindakan ofensif tidak dijatuhi hukuman di dunia. (Firdaus, 2020, p. 49).

Dari sejumlah penelitian yang telah disebutkan sebelumnya, tampaknya belum ada yang mencoba mengungkap semangat toleransi beragama yang berhubungan dengan pembahasan konversi agama dalam literatur fikih klasik. Sebagian, kendati tidak tegas, justru tampak mengukuhkan asumsi bahwa literatur fikih klasik dalam persoalan konversi cenderung rigid dan intoleran. Misalnya, penelitian Suitra yang berkesimpulan bahwa fikih klasik cenderung menganggap valid hukuman mati bagi pelaku konversi agama. Di sinilah, letak distingsi penelitian ini dengan penelitian-penelitian yang telah dilakukan sebelumnya.

B. Toleransi Beragama Perspektif Islam

Islam sendiri memandang toleransi sebagai sesuatu yang amat penting dalam kehidupan. Toleransi menjadi syarat terwujudnya harmoni dan kerja sama di tengah-tengah kehidupan yang serba majemuk. Secara sederhana, toleransi dapat dipahami sebagai sikap saling menghormati dan menghargai pendapat yang berbeda. Dalam konteks beragama, toleransi dapat dimaknai sebagai sikap menghargai keyakinan orang lain, meski dipandang berbeda dengan keyakinan sendiri. (HM Yasin, 2021, p. 51).

Pengertian ini memberi aksentuasi bahwa masing-masing pihak harus mampu menenggang dalam memeluk suatu keyakinan. Yakni dengan cara memberi ruang serta menjaga suasana kondusif bagi umat agama lain untuk melaksanakan ibadah dan ajaran agamanya tanpa sedikit pun diganggu (Jamrah, 2017, p. 186). Dari sini toleransi beragama juga dapat dipahami sebagai sebetuk rekognisi menyangkut eksistensi agama-agama lain berikut segala macam keunikannya. (Bakar, 2015, p. 126).

Namun demikian, ada batas-batas yang perlu diperhatikan. *Pertama*, toleransi Islam bersifat terbatas dan menitikberatkan pada persoalan-persoalan hubungan sosial yang dilandasi kasih sayang dan persaudaraan manusia, sepanjang tidak melanggar atau melanggar akidah Islam. *Kedua*, toleransi Islam dalam bidang keagamaan sebatas memungkinkan dan menjamin terwujudnya suasana yang kondusif bagi peribadatan dan pelaksanaan ajaran umat lain. Artinya, membiarkan pemeluk agama lain untuk beribadah menurut keyakinan dan tuntunan agamanya sendiri, serta tidak memaksa orang lain untuk masuk Islam. *Ketiga*, dalam toleransi kemurnian iman dan syariat harus dijaga. Karenanya, tidak boleh ada tindakan yang mengarah pada sinkretisme. (Jamrah, 2017, p. 192).

C. Semangat Toleransi dalam Diskursus Hukum Konversi Agama

Jauh sebelum isu HAM, kebebasan beragama, dan toleransi beragama, menjadi pembahasan aktual di kalangan masyarakat modern, semangat toleransi beragama sejatinya telah terkandung dalam literatur fikih klasik yang berkenaan dengan hukuman mati bagi pelaku konversi agama (*riddah*). Hal ini tampak sekurang-kurangnya dalam tiga hal berikut.

1. Hukuman Mati: Bukan Karena *Riddah*, Tapi Karena Ofensif

Sebelum masuk lebih jauh ke dalam diskursus hukuman mati bagi pelaku konversi agama (*riddah*), penting kiranya memetakan secara umum bahwa pelaku konversi agama terbelah menjadi dua tipologi. Tipologi pertama yakni pelaku konversi agama yang seiring tindakan konversinya dari Islam justru menunjukkan sikap permusuhan terhadap Islam, menebar provokasi, menjelek-jelekkan, dan semacamnya. Tipologi kedua adalah sebaliknya, yakni pelaku konversi agama yang seiring tindakan konversinya tidak melakukan tindakan-tindakan ofensif. Bagi tipologi kedua, memilih keluar dari Islam bukan berarti harus menjelek-jelekkan Islam. Apalagi sampai melakukan provokasi dan propaganda yang merugikan (umat) Islam baik secara sosial maupun politik.

Hubungannya dengan pemetaan ini, pandangan literatur fikih klasik pun terbagi menjadi dua kubu. Kubu pertama memiliki pandangan yang menggeneralisasi. Generalisasi maksudnya, tidak memandang urgen akan adanya dua tipologi pelaku konversi agama di atas. Sebab satu-satunya pertimbangan penting dalam menjatuhkan hukuman mati bagi pelaku *riddah*, menurut pandangan kubu pertama ini, adalah tindakan *riddah* itu sendiri. Dengan

kata lain, bagi pandangan ini, tindakan keluar dari Islam sudah lebih dari cukup untuk menjadi alasan kuat seseorang berhak mendapat hukuman mati.

Implikasinya, pandangan ini tidak membedakan apakah pelaku tindakan *riddah* adalah seorang laki-laki, perempuan, merdeka, ataupun hamba sahaya. Muhammad bin Idris al-Syafi'i (w. 204) dalam *al-Umm* menegaskan,

ومن انتقل عن الشرك إلى إيمان ثم انتقل عن الإيمان إلى الشرك من بالغى الرجال والنساء استتيب فإن تاب قبل منه، وإن لم يتب قتل

(Barang siapa beralih dari syirik menjadi beriman lalu berpindah lagi dari iman menjadi syirik yakni orang yang sudah balig baik dari kalangan laki-laki ataupun perempuan maka diminta bertobat [kembali ke Islam] dan jika tidak maka dibunuh.) (Asy-Syafi'i, 1983, p. 294/1) Demikian Abu al-Hasan al-Mawardi (w. 450 H.), dalam *al-Hawi al-Kabir* juga menegaskan,

... يستوي في القتل بالردة الحر والعبد والرجل والمرأة، وتقتل المرتدة كما يقتل المرتد

"... dalam hukuman mati sebab *riddah*, sama saja baik orang merdeka, budak, laki-laki, atau perempuan. Perempuan murtad juga dihukum mati sebagaimana laki-laki." (Al-Mawardi, 1999, p. 155/13).

Sejatinya, pandangan ini sudah ada dan berkembang sejak era sahabat dan tabi'in, juga dalam mazhab lain. Dari kalangan sahabat, Abu Bakr dan Ali bin Abu Thalib disebut memiliki pandangan serupa. Sementara dari kalangan tabi'in, ada al-Hasan dan al-Zuhri. Berikutnya, pandangan ini juga dikemukakan oleh beberapa fukaha selain dari kalangan Syafi'iyah, seperti Imam Malik bin Anas, al-Awza'i, al-Laits bin Sa'd, Imam Ahmad bin Hanbal, dan Ishaq. (Al-Mawardi, 1999, p. 155/13; Al-Nawawi, n.d., p. 228/19).

Sedangkan kubu kedua cenderung berpandangan sebaliknya. Kubu kedua berpendapat bahwa di samping *riddah*, ada satu lagi unsur penting yang tak bisa dilepaskan penentuan hukum mati bagi pelaku *riddah*. Yakni sikap maupun tindakan ofensif yang mengiringi kemurtadan tersebut. Tanpa adanya tindak ofensif yang menyertainya, seorang tidak bisa serta-merta dihukum mati lantaran kemurtadannya belaka. Oleh karena itu perempuan murtad

tidak dihukum mati menurut pandangan ini, lantaran dipandang tidak mungkin secara tabiat melakukan tindakan ofensif. (Al-Mishri, n.d., p. 139/5; Al-Sarakhsi, 1993, p. 110/10).

Imam Abu Hanifah sendiri dalam banyak keterangan menegaskan bahwa perempuan murtad tidak dihukum mati. Muhammad bin al-Hasan al-Syaibani (w. 189 H.), salah satu murid Imam Abu Hanifah, menukil dialog antara dirinya dengan sang guru,

قلت: أ رأيت المرأة تترد عن الإسلام كيف الحكم فيها؟ قال أبو حنيفة: لا تقتل...

(Aku bertanya: "Bagaimana pendapatmu tentang perempuan yang keluar dari Islam dan bagaimana hukumnya?" Abu Hanifah menjawab, "Tidak dibunuh..."). (Al-Syaibani, 2012, p. 497/7).

Pandangan Abu Hanifah kemudian menjadi pandangan di kalangan Mazhab Hanafiyah. Dalam *Kanz al-Daqaid*, Abdullah bin Ahmad al-Nasafi mengemukakan bahwa perempuan murtad tidak dibunuh. (Al-Nasafi, 2011, p. 387). Sementara Fakhr al-Din al-Zila'i saat menguraikan penjelasan menyangkut pandangan ini bahwa hal yang melegitimasi hukuman mati bagi pelaku *ridaah* adalah tindakan memusuhi Islam. Al-Zila'i menegaskan,

...المُبِيحُ لِلْقَتْلِ كُفْرُ الْمُحَارِبِ...

(... [Alasan] yang melegalkan hukuman mati adalah kekufuran yang ofensif.) (Al-Zila'i, n.d., p. 285/3) Seturut dengan pendapat ini, Ibn al-Humam dalam *Fath al-Qadir* secara tegas menyatakan bahwa hukuman mati dijatuhkan bukan sebagai balasan atas tindakan *riddah* itu sendiri, melainkan demi mencegah ekses ofensif. Ibn al-Humam menegaskan,

...يَجِبُ فِي الْقَتْلِ بِالرَّدَّةِ أَنْ يَكُونَ لِدَفْعِ شَرِّ حِرَابِهِ لَا جَزَاءٍ عَلَيْهِ عَلَى الْكُفْرِ...

(... Kewajiban menghukum mati dalam tindakan *riddah* ada demi mencegah dampak buruk dari tindakan ofensif, bukan karena sebagai balasan atas tindakan kafir.). (Al-Humam, n.d., p. 228/13).

Dari sini tampak jelas bahwa pelaku konversi agama (*ridaah*) dihukum mati bukan semata karena *riddah*-nya, melainkan karena aksi ofensifnya. Inilah titik perbedaan mendasar antara pandangan literatur fikih klasik Mazhab Hanafiyah dengan yang lain. Termasuk

dengan pandangan Mazhab Syafi'iyah yang tampak mengabaikan aspek tindakan yang menyertai kemurtadan tersebut.

Namun demikian, di bagian lain, ketika Imam al-Syafi'i membahas hukuman bagi pelaku *riddah* justru menampilkan narasi yang mengesankan bahwa hukuman tersebut merupakan reaksi dari kondisi sosial politik pada masa lalu. Imam al-Syafi'i sebagaimana dalam catatan muridnya, Ismail bin Yahya al-Muzanni (w. 264 H.) mengatakan,

وإذا أسلم القوم ثم ارتدوا عن الإسلام إلى أي كفر كان في دار الإسلام أو دار الحرب وهم مقهورون أو قاهرون في موضعهم الذي ارتدوا فيه، فعلى المسلمين أن يبدءوا بجهادهم قبل جهاد أهل الحرب الذين لم يسلموا قط فإذا ظفروا بهم استتابوهم فمن تاب حقن دمه ومن لم يتب قتل بالردة، وسواء في ذلك الرجل والمرأة

(Apabila suatu kaum telah masuk Islam kemudian keluar dari Islam menuju agama manapun yang ada dalam suatu Negara Islam atau Negara Harbiy, sementara mereka dalam posisi tertekan atau berkuasa pada tempat mereka keluar dari Islam, maka kaum Muslim wajib menyerang mereka lebih dahulu sebelum mereka diserang oleh komunitas Harbiy yang notabene belum pernah masuk Islam. Setelah berhasil ditaklukkan, mereka pun diminta bertobat. Jika bertobat, nyawa mereka pun aman. Namun jika tidak, mereka dibunuh lantaran telah keluar dari Islam, dan sama saja laki-laki atau perempuan.). (Al-Muzanni, 1990, p. 374/8).

Pandangan al-Syafi'i ini menarik untuk dicermati. Sebab kendati tampak memosisikan kemurtadan sebagai faktor tunggal dijatuhkannya hukum mati, al-Syafi'i menyertakan suatu konteks sosial-politik yang penting untuk dipahami. Yaitu, kemurtadan yang di sini dilakukan secara massal oleh suatu kaum dan bukan kemurtadan individu. Secara sosial-politik maupun psikologis, dampak dari kemurtadan massal terhadap eksistensi Islam tentu berbeda dengan kemurtadan yang hanya dilakukan hanya oleh satu dua orang. Fenomena kemurtadan massal mengindikasikan bahwa telah terjadi propaganda yang terstruktur nan sistematis di tengah umat.

Berdasarkan konteks ini, dapat dipahami bahwa sesungguhnya posisi Islam saat itu sedang mengalami tekanan sosial-politik. Dengan demikian titah bahwa "*kaum Muslim wajib menyerang mereka lebih dahulu sebelum mereka diserang oleh komunitas Harbiy yang notabene belum pernah masuk Islam*" juga mesti dipandang sebagai respons defensif umat Islam, sekurang-kurangnya dalam mengukuhkan dan mempertahankan solidaritas umat

muslim. Sebagai bagian dari hukum Islam, pandangan tersebut tentu saja bersifat dinamis sesuai konteks yang melingkunginya.

Pada aspek ini, agaknya pandangan dua kubu tadi bisa dipertemukan pada satu titik: bahwa sejatinya hukuman mati terhadap pelaku *riddah* adalah dalam rangka memblokir ekses-ekses buruk yang akan berdampak signifikan terhadap stabilitas sosial-politik umat Islam. Dengan kalimat lain, yang sedang berupaya dilawan melalui putusan hukuman mati bukanlah tindakan murtadnya. Melainkan ekses buruk yang mengiringinya. Dalam bahasa Ibn Nujaim al-Mishri, hukuman mati bagi pelaku murtad diproyeksi dalam "menumpas kejahatan kontan yakni tindakan memerangi". (Al-Mishri, n.d., p. 139/5).

2. Persuasif-Dialogis: Mendahulukan Akal daripada Pedang

Urusan keyakinan memang sukar dihindarkan secara total dari intervensi akal. Karenanya keyakinan tampak sering kali bertautan dengan produk pemikiran seseorang. Untuk itu, pendekatan rasional menjadi instrumen penting dalam mempromosikan ajaran Islam. Berdasarkan teori kajian komunikasi, Jalaluddin Rakhmat menyatakan, "Lewat sentuhan otak, iman naik secara lambat namun pasti. Dalam jangka lama, pengaruh pendekatan rasional lebih menetap daripada pendekatan emosional." (Rakhmat, 2021, pp. 104–105). Dengan kalimat lain, Rakhmat mengungkapkan, "Keberagamaan yang emosional memang memberikan kehangatan dan gairah, tapi ia tidak tahan banting. Dalam kompetisi pemikiran (*gazw al-fikr*), yang emosional mudah tersisih oleh yang rasional." (Rakhmat, 2021, p. 105).

Secara historis, Alquran misalnya mengabadikan dakwah rasional ala Nabi Ibrahim as. saat sedang konfrontasi dengan para penyembah berhala. Melalui dialog, Nabi Ibrahim mencoba menggugah mereka secara persuasif dengan pertanyaan-pertanyaan kritis semisal "Apakah patung-patung itu mendengar seruan kalian?", "Apakah mereka bisa mendatangkan manfaat dan mudarat bagi kalian?", dan seterusnya. (Lihat QS. Al-Syua'ra' [26]: 70-80). Demikian, dialog menjadi sarana penting dalam menanamkan suatu keyakinan.

Sekarang pertanyaannya, bagaimana jika pelaku *riddah* tersebut meminta kesempatan berdiskusi demi mendapat kejelasan atau argumentasi yang memadai menyangkut pilihannya? Apakah permintaannya harus dikabulkan? Apakah literatur fikih klasik menyediakan ruang ini?

Di awal telah banyak dijelaskan pandangan Syafi'iyah yang boleh jadi mengesankan bahwa dalam konteks hukuman bagi pelaku konversi agama mazhab ini cukup rigid dibandingkan pandangan Hanafiyah. Nyatanya dalam literatur fikih klasik Syafi'iyah sendiri masih tersimpan ruang-ruang inklusif itu. Al-'Umrani dalam *al-Bayan fi Madzhab Imam al-Syafi'i*, menukil pandangan al-Mas'udi,

قال المسعودي [في "الإبانة"] : فيه وجهان: أحدهما يناظر؛ لأنه هو الإنصاف. والثاني: لا يناظر؛ لأن الإسلام قد وضح، فلا معنى لحجته عليه.

(Al-Mas'udi dalam *al-Ibanah* mengatakan bahwa dalam hal ini ada dua pandangan. Pertama, dikabulkan karena itu adalah keadilan. Kedua, tidak dikabulkan karena Islam sudah terang benderang. Sehingga tiada artinya meskipun didatangkan hujah). (Al-'Umrani, 2000, p. 45/14). Dengan susunan kalimat yang persis sama, al-Nawawi dalam *al-Majmu'* juga mengutip pandangan serupa. (Al-Nawawi, n.d., pp. 228-229/19).

Demikian dalam hal menghadapi pelaku *riddah*. Pelaku *riddah* mestinya diberi kesempatan untuk berdialog, alih-alih langsung divonis apalagi dieksekusi. Sebab boleh jadi sikap tindakan tersebut muncul lantaran suatu kesangsian atau ketidakpahaman tentang Islam, dan seterusnya. Melalui adanya dialog, kerancuan-kerancuan seputar agama Islam akan terjawab. Di saat yang sama, alternatif macam ini menegaskan karakter dakwah Islam yang lebih mengedepankan akal daripada pedang. Tak heran bila metode dakwah yang persuasif-dialogis yang demikian menjadi salah satu dasar toleransi dalam Islam. (Jamrah, 2017, p. 189).

3. Agama Sebagai Urusan Pribadi Dengan Tuhan

Memang literatur fikih klasik masih banyak yang menarasikan konversi agama dan kekufuran sebagai kejahatan dengan level paling tinggi. Namun perlu dicatat, di saat yang bersamaan, literatur fikih klasik juga menegaskan bahwa persoalan keyakinan ini adalah urusan pribadi seseorang dengan Tuhan. Implikasinya, balasan atas tindakan-tindakan ini akan dilangsungkan kelak di akhirat dan tidak dunia.

Kalaupun ada hukuman yang disegerakan di dunia, maka pasti tujuannya tak lain adalah demi kemaslahatan hidup manusia. Dalam konteks hukuman bagi pelaku *riddah*, kemaslahatan yang dimaksud adalah menolak tindakan ofensif. Demikian argumentasi al-

Sarakhsi saat mengukuhkan pandangan perempuan pelaku *riddah* tidak bunuh. Dalam *al-Mabsuth*, al-Sarakhsi menegaskan,

...أَنَّ تَبْدِيلَ الدِّينِ، وَأَصْلُ الْكُفْرِ مِنْ أَعْظَمِ الْجِنَايَاتِ، وَلَكِنَّهَا بَيْنَ الْعَبْدِ وَبَيْنَ رَبِّهِ فَالْجَزَاءُ عَلَيْهَا مُؤَخَّرٌ إِلَى دَارِ
الْجَزَاءِ، وَمَا عُجِّلَ فِي الدُّنْيَا سِيَاسَاتٌ مَشْرُوعَةٌ لِمَصَالِحٍ تَعُودُ إِلَى الْعِبَادِ كَالْقِصَاصِ لِصِيَانَةِ النَّفْسِ، وَحَدِّ الزَّانِ
لِصِيَانَةِ الْأَنْسَابِ وَالْفُرْشِ، وَحَدِّ السَّرْقَةِ لِصِيَانَةِ الْأَمْوَالِ، وَحَدِّ الْقَذْفِ لِصِيَانَةِ الْأَعْرَاضِ، وَحَدِّ الْحَمْرِ لِصِيَانَةِ
الْعُقُولِ،

(...Sesungguhnya mengganti agama dan kufur merupakan kejahatan terbesar. Namun demikian, kejahatan tersebut adalah urusan pribadi yang bersangkutan dengan Tuhan-nya. Oleh karena itu, balasan bagi perbuatan ini ditunda hingga ke akhirat. Sementara balasan yang disegerakan di dunia adalah siasat yang ditetapkan demi kemaslahatan manusia. Misalnya, *qishas* disyariatkan demi menjaga jiwa, sanksi bagi pelaku zina demi menjaga nasab dan rumah tangga, sanksi pencurian demi menjaga harta, sanksi *qadzif* demi menjaga reputasi, dan sanksi bagi peminum *khamr* demi menjaga akal sehat.). (Al-Sarakhsi, 1993, p. 110/10).

D. Fikih Sebagai Rekayasa Sosial dalam Mewujudkan Toleransi Beragama

Secara umum hukum sebagai sebuah tatanan yang mengatur tingkah laku manusia tidak pernah lepas dari sebuah cita-cita mewujudkan kemaslahatan. Demikian pula syariat atau fikih (Hukum Islam). Dengan berupaya menjamin kebutuhan primer serta terpenuhinya kebutuhan sekunder dan tersier manusia melalui aneka macam ketentuan hukum, syariat mencitakan terwujudnya kemaslahatan bagi umat manusia. Oleh karena itu, tak ada satu pun produk Hukum Islam yang luput memperhatikan salah satu dari tiga jenis kebutuhan manusia tersebut yang notabene merupakan fondasi terwujudnya maslahat. (Khallāf, 2010, p. 197).

Dari aspek cita-cita ini, bisa dikatakan bahwa fikih tidak ada bedanya dengan hukum positif misalnya. Namun demikian, ada sejumlah karakteristik yang membuat fikih berbeda dengan hukum yang lain. Di antaranya yaitu fikih bersifat teosentris (*ilahiyah*) sekaligus antroposentris (*insaniyah*). Disebut teosentris karena untuk disebut fikih (Hukum Islam) ia harus berafiliasi dengan wahyu, baik secara langsung maupun tidak. Sementara disebut antroposentris, pertama, karena dalam merumuskan fikih tidak pernah lepas dari daya kreatif

manusia (mujtahid). Kedua, karena fikih tidak boleh kehilangan orientasi kemaslahatan umat manusia. (Muhajir, 2018, pp. 33–34).

Karakteristik selanjutnya yang juga secara cukup tegas menjadikan fikih berbeda dengan produk hukum lain, yakni fikih memiliki dua mekanisme kendali sekaligus: kendali religi (*wazi' diniy*) dan kendali kuasa (*wazi' sulthaniy*). Secara inhern, dimensi teosentris yang dikandung fikih mendorong umat Islam untuk patuh dan menaati segala ketentuan fikih. Sementara bagi kalangan dengan nurani yang tumpul, untuk mendorong ketaatan diperlukan kendali eksternal. Karenanya pertautan antara fikih dengan kekuatan kekuasaan baik formal maupun sosial-kultural menjadi niscaya. (Muhajir, 2018, p. 35).

Sifat teosentris sekaligus antroposentris serta kendali religi nan kuasa yang terkandung dalam fikih merupakan modalitas penting dalam mendukung terwujudnya maslahat yang notabene menjadi cita-cita luhur di balik eksistensi fikih. Dengan sifat-sifat tersebut fikih menjadi adaptif, mudah diterima, serta senantiasa selaras dengan hajat manusia. Tak terkecuali dalam penguatan nilai-nilai toleransi beragama sebagai suatu hajat bersama di tengah-tengah kehidupan masyarakat yang serba majemuk seperti Indonesia. Ringkasnya, dari penjabaran ini dapat dipahami bahwa fikih sangat potensial untuk dikembangkan dan didayagunakan sebagai alat rekayasa sosial guna mewujudkan masyarakat yang toleran.

Sebagai langkah konkret, salah satu upaya yang mungkin dilakukan terutama oleh masyarakat pesantren adalah dengan terus mengampanyekan pandangan-pandangan fikih nan toleran ini, baik di lingkungan internal pesantren maupun di luar pesantren. Termasuk juga melakukan kontra-narasi terhadap pandangan-pandangan intoleran yang masih berkembang di ruang digital. Dari upaya itu diharapkan pandangan-pandangan toleran tersebut akan menjadi *mainstream* berpikir masyarakat luas dalam memandang dan menyikapi keragaman keyakinan.

E. Penutup

Jauh sebelum isu HAM, kebebasan beragama, dan toleransi beragama, menjadi pembahasan masyarakat modern, semangat toleransi beragama sejatinya telah terkandung dalam diskursus literatur fikih klasik mengenai hukuman mati bagi pelaku konversi agama. Semangat itu tampak dalam tiga hal. Pertama, pandangan bahwa *riddah* semata tidak cukup menjadi alasan dilangsungkannya hukuman mati. Kedua, pendekatan persuasif-dialogis dengan mendahulukan akal dari pada pedang. Ketiga, narasi bahwa konversi agama sebagai urusan pribadi dengan Tuhan.

Implikasinya, dengan segenap modalitas yang dimiliki, pandangan literatur fikih klasik tampak sangat potensial untuk dikembangkan dan didayagunakan sebagai alat rekayasa sosial guna mewujudkan masyarakat yang toleran. Pandangan ini merupakan argumentasi otoritatif dalam mewujudkan toleransi beragama di tengah merebaknya kasus-kasus intoleransi bernuansa agama. Salah satu upaya yang mungkin dilakukan adalah dengan terus mengampanyekan pandangan-pandangan fikih nan toleran baik di lingkungan internal pesantren maupun di luar pesantren. Secara simultan, pandangan ini telah membuktikan, tuduhan bahwa literatur fikih klasik mewariskan paham intoleran adalah klaim yang tidak berdasar.

REFERENSI

- Al-'Umrani, Y. bin A. al-K. (2000). *Al-Bayan fi Madzhab al-Imam al-Syafi'i*. Dar al-Minhaj.
- Al-Humam, I. (n.d.). *Fath al-Qadir*.
- Al-Mawardi, A. al-H. (1999). *al-Hawi al-Kabir* (1st ed.). Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Al-Mishri, I. N. (n.d.). *al-Bahr al-Raiq Syarh Kanz al-Daqaiq* (2nd ed.). Dar al-Kutub al-Islamiyah.
- Al-Muzanni, I. bin Y. bin I. (1990). *Mukhtashar al-Muzanni*. Dar al-Makrifah.
- Al-Nasafi, A. bin A. (2011). *Kanz al-Daqaiq*. Dar al-Siraj.
- Al-Nawawi, Y. bin S. (n.d.). *al-Majmu' Syarh Muhadzdzab*. Maktabah al-Irsyad.
- Al-Sarakhsi, M. bin A. (1993). *al-Mabsuth*. Dar al-Makrifah.
- Al-Syaibani, M. bin al-H. (2012). *al-Ashl*. Dar Ibn Hazm.
- Al-Zila'i, F. al-D. (n.d.). *Tabyin al-Haqaiq Syarh Kanz al-Daqaiq wa Hasyiyah al-Syibli* (2nd ed.). Dar al-Kutub al-Islami.
- Ansor, M. (2015). Islam Awal, Murtad, dan Praksis Kebebasan Beragama. *Mutawâtir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis*, 5(2), 274–296.
- Asy-Syafi'i, M. bin I. (1983). *al-Umm*. Dar al Fikr.
- Azizi, M. R. (2017). Pendekatan Fenomenologi Dalam Studi Islam Dan Relevansinya Terhadap Deradikalisasi Agama Di Perguruan Tinggi. *Al-'Adalah*, 20(2), 201–222.
<http://ejournal.iain-jember.ac.id/index.php/aladalah/article/view/742/589>
- Bakar, A. (2015). Konsep Toleransi Dan Kebebasan Beragama. *TOLERANSI: Media Komunikasi Umat Beragama*, 7(2), 123–131.
- Firdaus, M. A. (2020). Hukuman Riddah dalam Perspektif Ijtihad Progresif Abdullah Saeed. *KACA (Karunia Cahaya Allah): Jurnal Dialogis Ilmu Ushuluddin*, 10(1), 25–50.
<https://doi.org/10.36781/kaca.v10i1.3072>

- HM Yasin, T. (2021). Toleransi Beragama Perspektif Islam Dan Kong Hu Cu. *Abrahamic Religions: Jurnal Studi Agama-Agama*, 1(1), 41. <https://doi.org/10.22373/arj.v1i1.9442>
- Jamrah, S. A. (2017). Toleransi Antarumat Beragama: Perspektif Islam. *Jurnal Ushuluddin*, 23(2), 185–200.
- Khallāf, A. W. (2010). *Ilm Uşūl al-Fiqh*. Dar al-Kutub al-Islamiyah.
- Muhajir, A. (2018). *Membangun Nalar Islam Moderat* (1st ed.). Tanwirul Afkar.
- Rakhmat, J. (2021). *Islam Aktual* (2nd ed.). Mizan.
- Rodin, D. (2014). Riddah dan Kebebasan Beragama Dalam Al-Quran. *Ahkam*, :XIV(2), 253–266.
- Suitra, P. (2018). Riddah dan Konsekuensinya dalam Hukum Islam Kontemporer. *CENDEKIA : Jurnal Studi Keislaman*, 4(2). <https://doi.org/10.37348/cendekia.v4i2.64>

BIOGRAFI

Saifir Rohman, S. Ag. Mahasantri Ma’had Aly Salafiyah Syafi’iyah Situbondo, Jawa Timur, Indonesia. Kontributor artikel keislaman di beberapa portal online. Pada 2021 bukunya “Jika Kematian Sudah Digariskan Untuk Apa Protokol Kesehatan?” menjadi juara pertama dalam sayembara Mencari Esais Muda Pesantren yang diselenggarakan oleh Alif.id kerja sama dengan Kemenag RI. Kini menjabat wakil pemimpin redaksi Majalah Tanwirul Afkar periode 2022-2023.

Alamat: Kompleks Asrama Ma’had Aly Salafiyah Syafi’iyah, Dusun Sukorejo, Desa Sumberejo, Kecamatan Banyuputih, Kabupaten Situbondo

Email: saifirrohman467@gmail.com

Whatsapp: 081217583080