

BAB II

TINJAUAN UMUM MURTAD DAN HERMENEUTIKA HADITS

A. Tinjauan Umum Tentang Murtad

1. Pengertian Murtad

Secara etimologi kata murtad berasal dari bahasa Arab ارتد atau رد, yang artinya berbalik atau keluar. Pemakaian dalam bahasa Indonesia, murtad dianggap semakna dengan *riddah* atau irtiddad. Pelakunya disebut murtad.³⁴ Murtad dari segi bahasa berasal dari fiil يرد -رد juga bisa diartikan menolak, berpaling atau mengembalikan. Arti kalimat-kalimat tersebut selaras dengan arti beberapa ayat al-Qur'an. Misalnya murtad dalam arti menolak dan ditolak, terdapat dalam surat Yūsuf ayat 110.

الْمُجْرِمِينَ الْقَوْمِ عَنَّا بِأَسْنَا يُرَدُّ وَلَا

Artinya : “Tidak dapat ditolak siksa Kami dari pada orang-orang yang berdosa”.

Murtad dalam makna kembali-dikembalikan, terdapat dalam ayat 28 surat al-An'ām.

وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ

Artinya: Sekiranya mereka dikembalikan ke dunia, tentulah mereka kembali kepada apa yang mereka telah dilarang mengerjakannya. dan Sesungguhnya mereka itu adalah pendusta belaka.

Arti murtad kembali-dikembalikan juga terdapat dalam surat berikut:

يُرَدُّوكُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ

³⁴ Depertemen Agama RI, *Ensiklopedi Islam*, (Jakarta: Penerbit CV Anda Utama, 1993), hlm. 226. lihat juga Drs. Makhrus Munajat, M.Hum, *Hukum Pidana Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: TERAS, 2009), hlm. 162

Artinya: Niscaya mereka mengembalikan kamu ke belakang (kepada kekafiran), lalu jadilah kamu orang-orang yang rugi. (Q.S. Ali Imran: 149)

Dan surat Al-Baqarah ayat 109.

لَو يَرُدُّونَكُمْ مِّنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا

Artinya: Sebahagian besar ahli kitab menginginkan agar mereka dapat mengembalikan kamu kepada kekafiran

Contoh murtad yang artinya paling-berpaling yang selaras dengan surat Muhammad ayat 25.

إِنَّ الَّذِينَ أَرْتَدُّوا عَلَىٰ أَدْبَارِهِمْ مِّنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ

Artinya: Sesungguhnya orang-orang yang kembali ke belakang (kepada kekafiran) sesudah petunjuk itu jelas bagi mereka,

Pada surat Yūsuf ayat 96, Allāh mengartikan kata *riddah* sebagai kembali, sebagaimana firman berikut :

فَأَرْتَدَّ بِصِيرًا

Artinya: lalu Kembalilah Dia (Ya'kub) dapat melihat.

Jadi kalimat *riddah* berasal dari kalimat isim al-irtidad. Karena itu dilihat dari segi bahasa, *riddah* memiliki beberapa arti sebagaimana diterangkan diatas.

Berdasarkan uraian ini, arti murtad dalam ayat-ayat tersebut (kecuali surat Yusuf ayat 96) memiliki arti menolak, yakni menolak kebenaran; berpaling maksudnya adalah berpaling dari agama Allāh, Islam; dan makna kembali maksudnya kembali kepada kekufuran.

Arti murtad dari segi istilah adalah masuknya seorang muslim ke agama kafir, apa pun macamnya. Bila seorang muslim menanggalkan agama Islam dan kemudian masuk agama kafir, dia disebut murtad, yakni keluar dari

yang benar kepada yang batil. Perlu digaris bawah bahwa kata murtad hanya berlaku bagi seorang muslim yang keluar dari agama Islam, bukan orang kafir yang keluar dari agamanya kemudian masuk ke agama kafir lainnya.³⁵

Menurut hukum Islam (Fiqh), *riddah* secara etimologis adalah kembali ke jalan semula (*al-rujū' fī al-ṭarīq al-laẓī jā'a minh*). Dalam hal ini *riddah* serupa dengan irtidad, meskipun sebenarnya *riddah* dikhususkan pada masalah kekafiran. Sedangkan yang dimaksud *riddah* secara terminologis ialah : kembalinya orang Islam yang berakal dan telah baliqh atau dewasa menuju kepada kekafiran dengan kehendaknya sendiri tanpa ada paksaan dari orang lain, baik dia laki-laki maupun perempuan.³⁶

Dengan demikian, kemurtadan orang gila atau anak kecil tidak bisa diakui karena mereka bukan termasuk kelompok mukallaf (yang terbebani hukum). Disamping itu, paksaan terhadap orang Islam untuk menyatakan kekafiran tidak dapat mengeluarkan orang tersebut dari agama Islam sepanjang hatinya tetap teguh memegang keimanan terhadap agamanya. Sebagaimana firman Allah.

بِالْإِيمَانِ مُطْمَئِنِّينَ وَقَلْبُهُمْ رَاضٍ بِمَا أَلْفَحُوا مِنْهُ لَنْ يَضُرُّكَ مَا تُلْفَعُ مِنْهُ وَكَأَنَّكَ تَخْرُجُ مِنَ الْمَقَابِلِ أَنْ تَكُونَ مِنْ جُحُودٍ أَعْرَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ فِي آيَاتٍ لَكِنَّا نَبْذُرُهُمْ كَمَا نَبْذُرُونَ الْمُشْرِكِينَ وَلَئِنَّ الْمُشْرِكِينَ فِي آيَاتٍ لَكِنَّا نَبْذُرُهُمْ كَمَا نَبْذُرُونَ الْمُشْرِكِينَ وَلَئِنَّ الْمُشْرِكِينَ فِي آيَاتٍ لَكِنَّا نَبْذُرُهُمْ كَمَا نَبْذُرُونَ الْمُشْرِكِينَ

بِالْإِيمَانِ مُطْمَئِنِّينَ وَقَلْبُهُمْ رَاضٍ بِمَا أَلْفَحُوا مِنْهُ لَنْ يَضُرُّكَ مَا تُلْفَعُ مِنْهُ وَكَأَنَّكَ تَخْرُجُ مِنَ الْمَقَابِلِ أَنْ تَكُونَ مِنْ جُحُودٍ أَعْرَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ فِي آيَاتٍ لَكِنَّا نَبْذُرُهُمْ كَمَا نَبْذُرُونَ الْمُشْرِكِينَ وَلَئِنَّ الْمُشْرِكِينَ فِي آيَاتٍ لَكِنَّا نَبْذُرُهُمْ كَمَا نَبْذُرُونَ الْمُشْرِكِينَ

Artinya: Barangsiapa yang kafir kepada Allah sesudah Dia beriman (dia mendapat kemurkaan Allah), kecuali orang yang dipaksa kafir Padahal hatinya tetap tenang dalam beriman (dia tidak berdosa), akan tetapi orang yang melapangkan dadanya untuk kekafiran, Maka kemurkaan Allah menimpanya dan baginya azab yang besar.(Q.S. al-Nahl:106)

³⁵ Abdullah Ahmad Qadiri, *Murtad Dikutuk Allah*, (Pustaka Mantiq, tth) hlm. 20.

³⁶ Ahmad Choirul Rofiq, *Benarkah Islam Menghukum Mati Orang Murtad (kajian historis tentang perang riddah dan hubungan dengan kebebasan beragama)*, (Ponorogo: STAIN Ponorogo PRESS), 2010, hlm 21-22

Seorang intelektual Islam modern kelahiran Mesir, Sayyid Sabiq (w. 1421 H/2000 M), menjelaskan dengan rinci bahwa *riddah* adalah kembalinya orang Islam yang berakal dan dewasa kepada kekafiran dengan kehendaknya sendiri tanpa ada paksaan dari orang lain, baik ia laki-laki maupun perempuan. Sehingga, ketika seorang muslim dianggap kembali kepada kekafiran atau berpindah agama karena ada unsur *kompulsif* (paksaan), maka ia tidak bisa diklaim melakukan *riddah*.³⁷

Cendekiawan-cendekiawan muslim dalam bidang teologi (terutama di masa klasik Islam), orientasi diskursus *riddah* kebanyakan terbatas diseperti konsep kufur dan iman serta doktrin dosa, meskipun semua itu diawali oleh problem politik. Beberapa tokoh-tokoh sekte Khawarij misalnya, seperti Abdullah ibn Wahab al-Rasyidi dan Nafi ibn al-Azraq, berpendapat bahwa menetapkan hukum berdasarkan desisi rigid hukum tuhan dan nash-nash al-Qur'an merupakan bentuk tindakan kekufuran, dalam arti telah keluar dari Islam, yaitu *riddah*. Bahkan bagi mereka, kufur dan *riddah* atau keluar dari Islam itu bukan saja ber hukum tidak dengan hukum Tuhan, tapi juga tindakan melakukan dosa-dosa besar (*murtakib al-kabā'ir*), seperti berzina dan membunuh.³⁸

Yusuf Qardhawi berpendapat bahwa *riddah* berat pengkhianatan terhadap Islam dan umat Islam, karena didalamnya terkandung desersi, yaitu pemihakan dari satu komunitas kepada komunitas lain. Pengkhianatan atau pemberontakan (*riddah*) itu serupa dengan pengkhianatan terhadap Negara, karena menggantikan kesetiaan kepada Negara lain atau komunitas lain. Sehingga orang murtad memberikan cinta dan kesetiaan kepada mereka dan mengganti Negara dan komunitasnya. *Riddah* bukan sekedar terjadinya perubahan pemikiran, tetapi perubahan pemberian kesetiaan dan perlindungan

159 ³⁷ Sayyid Sabiq, *Fikih Sunnah*, IX, terj. Moh. Husein (Bandung:al-Ma'arif, 1996), hlm

³⁸ Harun Nasution, *Teologi Islam*, (Jakarta: UI Press, 1986), hlm 7

serta keanggotaan masyarakat kepada masyarakat lain yang bertentangan dan bermusuhan dengan komunitas sebelumnya.³⁹

Pengertian *riddah* mengalami perluasan makna di luar konteks keagamaan, yakni berkaitan dengan permasalahan politik keagamaan, yakni berkaitan dengan permasalahan politik kenegaraan. Penilaian bahwa seorang telah melakukan riddah tidak sekedar ditujukan kepada mereka yang keluar dari agama Islam, tetapi juga diperuntukkan bagi mereka yang melakukan maker, pembangkangan, penentangan, perlawanan ataupun pemberontakan terhadap pemerintah Islam yang saat itu dipegang oleh khalifah Abu Bakar. Pada masa kekhalifahan Abu Bakar tersebut predikat sebagai golongan *riddah* ditujukan pula kepada orang-orang yang status keislamannya masih dipersilahkan. Waktu itu, golongan riddah mencakup orang-orang yang enggan membayar zakat atau mereka yang nyata-nyata telah keluar dari Islam, serta mereka yang sebenarnya belum menyatakan masuk Islam sepenuhnya.⁴⁰

2. Sejarah Kemunculan Kaum Murtad Pada Masa Abu Bakar.

Referensi paling awal tentang perbuatan riddah dalam Islam berkaitan dengan pelanggaran persetujuan antara penguasa Islam di Madinah dan sejumlah suku Arab . menyusul wafatnya Nabi. Pada sub ini penulis akan menjelaskan bagaimana sejarah peristiwa riddah pada masa Abu Bakar yang memberikan *precedent* fundamental terhadap hukuman mati orang murtad dalam Islam.

Umat Islam ketika di Makkah bukan merupakan *society* tetapi hanya sebagai *community*.⁴¹ Sampai ketika umat Islam hijrah ke Madinah pada

³⁹ Dr. 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

⁴⁰ *Ibid*, hlm 24

⁴¹ Ketika Nabi dakwah secara terang-terangan kaum Qurays merasa terancam dengan berkembangnya dakwah Islam. Mereka berusaha menghalang-halangi dakwah Islam Nabi dengan berbagai cara, diantaranya dengan memutuskan hubungan antara kaum Muslim dan suku Qurays, menyiksa mereka yang lemah sehingga Rasulullah memerintahkan agar hijrah ke Habsyi. Lihat Muhammad Abdul Karim, *Sejarah Pemikiran Dan Peradaban Islam*, (Yogyakarta, Pustaka Book Publisher, 2007). hlm : 65,

tahun-tahun pertama masih merupakan *community*. Istilah *ummah* dalam Piagam Madinah pada awalnya masih memiliki konotasi heterogenitas etnis maupun agama. Kemudian setelah terjadi pengusiran besar-besaran terhadap kelompok Yahudi dari Madinah, karena mulai menampakkan kebencian serta sikap iri kepada kaum muslimin yang telah berhasil gemilang dalam perang badar, serta adanya upaya untuk membunuh Nabi dan menghabisi kelompok muslim dari Madinah,⁴² Karena ini dianggap sebagai pengkhianatan terhadap Konstitusi Madinah yang telah disepakati. sejak saat itu musuh umat Islam tidak hanya kelompok Kafir Qurays dari Makkah tetapi juga orang-orang Yahudi. Pengertian *ummat* lambat laun bergeser menjadi terbatas pada Umat Islam saja. Sedangkan kelompok Non-Muslim lambat laun diposisikan sebagai *Ahl Al-zimmah*. Keadaan ini menunjukkan kemenangan umat Islam di bawah kepemimpinan Nabi Muhammad SAW. Sejak saat itu kedudukan umat Islam bergeser dari *community* menjadi *society*, dan menjadi sebuah Negara Agama di Madinah. Dalam perkembangan selanjutnya, Islam tidak hanya berkembang di Makkah dan Madinah, tetapi ke seluruh Jazirah Arab hingga akhirnya seluruh Jazirah Arab dapat dikuasai oleh Islam.⁴³

Abu Bakar memangku jabatan kholifah selama dua tahun lebih sedikit (11-13 H/ 632-634), yang dihabiskannya terutama untuk mengatasi berbagai masalah dalam negeri yang muncul akibat wafatnya Nabi. Terpilihnya Abu Bakar telah membangun kembali kesadaran dan tekad umat untuk bersatu melanjutkan tugas mulia Nabi. Menyadari bahwa kekuatan kepemimpinannya bertumpu komunitas Mu'tah. Sebagian shahabat menentang keras rencana ini, tetapi kholifah tidak peduli. Nyatanya ekspedisi itu sukses dan membawa

⁴² Muhammad Halawi Hamdi, Istiqomah, Adi Fadli., *Sejarah Lengkap Nabi Muhammad SAW*, (Yogyakarta, Mardhiyah Press, 2005). hlm : 288-289.

⁴³ Abu Hafsini, *Kebebasan Beragama Dan Hak-Hak Politik Minoritas*, dalam Tedi Kholiludin (ed), *Runtuhnya Negara Tuhan, membongkar otoritarianisme dalam wacana politik Islam*, (Semarang : INSIDE, 2005), hlm. 81

pengaruh positif bagi umat Islam, khususnya didalam membangkitkan kepercayaan diri mereka yang nyaris pudar.⁴⁴

Akibat lain dari wafatnya Nabi ialah membangkangnya beberapa orang Arab dari ikatan Islam. Mereka melupakan kesetiaan dengan menolak memberikan bai'at kepada kholifah yang baru dan bahkan menentang agama Islam, karena mereka menganggap bahwa perjanjian-perjanjian yang dibuat bersama Muhammad dengan sendirinya batal disebabkan kematian Nabi Islam itu. Fakta yang dapat membuka kesimpulan kepada kita bahwa, diwaktu Nabi wafat, agama Islam belum mendalam meresapi sanubari penduduk Jazirah Arab. Diantaranya mereka ada yang tetap menyatakan masuk Islam, tetapi belum mempelajari agama Islam itu. Jadi mereka menyatakan Islam tanpa keimanan. Ada pula masuk agama Islam guna menghindari peperangan melawan kaum muslimin, karena mereka tiada mengetahui bahwa kaum muslimin berperang adalah semata-mata untuk membela diri bukan untuk menyerang. Ada pula diantara mereka yang masuk Islam karena ingin mendapat nama dan kedudukan.

Sesungguhnya tidaklah mengherankan dengan banyaknya suku Arab yang melepaskan diri dari ikatan agama Islam. Mereka adalah orang-orang yang baru memasuki Islam. Belum cukup waktu Nabi dan para sahabatnya untuk mengajari mereka prinsip-prinsip keimanan dan ajaran Islam. Memang suku-suku Arabia dari padang pasir yang jauh itu terus datang kepada Nabi dan mendapat kesan yang dalam tentang Islam, tetapi mereka hanyalah setitik air di samudra. Didalam waktu beberapa bulan tidaklah mungkin bagi Nabi dapat mengatur pendidikan atau latihan yang efektif untuk masyarakat yang terpecah di wilayah-wilayah yang amat luas dengan sarana komunikasi yang sangat minim saat itu.

⁴⁴ Ali Mufrodi, *Islam di kawasan kebudayaan Arab*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), hlm. 48

Peristiwa wafatnya Nabi, mereka jadikan kesempatan untuk mengatakan terus terang apa yang selama ini tersembunyi dalam hati mereka. Dan mereka menyatakan kemurtadan mereka dari agama Islam.⁴⁵

Fakta tersebut dapat dikatakan bahwa jalan sejarah tanah Arab, telah berbalik surut kebelakang sesudah Nabi berpulang ke rahmatullah. Agama Islam menghadapi krisis yang maha hebat yang hampir merobohkannya. Ada golongan yang telah murtad, orang-orang yang mengaku dirinya sebagai Nabi, dan golongan orang-orang yang enggan membayar zakat, bahkan memberontak terhadap zakat.⁴⁶ Orang-orang murtad waktu itu terbagi dua. Pertama orang yang mengaku nabi dan para pengikutnya. Termasuk dalam kelompok ini orang yang meninggalkan shalat, zakat dan kembali melakukan kebiasaan jahiliah. Kedua orang yang membedakan antara zakat dan shalat. Orang tersebut tidak mengakui kewajiban mengeluarkannya.⁴⁷

Beberapa suku Arab yang mengalami Islam selama masa kenabian harus membayar zakat, dalam jumlah yang biasanya ditentukan melalui kesepakatan dengan Nabi. Adalah logis untuk mengatakan atas dasar sumber-sumber yang sangat awal, sifat zakat pada masa Nabi sebenarnya tidak begitu jelas Ia lebih banyak menggambarkan sebagai beban yang dituntut oleh wakil pemerintah Madinah daripada agama Islam. Dengan kata lain, beberapa suku memahaminya sebagai suatu beban politik murni bukan agama. Atas dasar alasan ini, setelah wafatnya Nabi, beberapa suku Arab menolak untuk meneruskan membayar zakat, karena mereka berpikir bahwa kesepakatan mereka dengan pemerintah Madinah batal dengan sendirinya dengan wafatnya Nabi. Sebaliknya Abu Bakar dalam banyak kesempatan berbicara komunitasnya dengan suku-suku itu menekankan bahwa mereka harus tetap melaksanakan apa yang pernah mereka janjikan (pembayaran zakat) karena

⁴⁵ Prof. Dr. A. Syalabi, *Sejarah dan Kebudayaan Islam*, cet VI (Jakarta : Pustaka Al-Khusna, 1994) jilid I hlm. 229

⁴⁶ *Ibid*, hlm. 229

⁴⁷ Said Ibn Ali Ibn Wahif al-Qaht, *Dakwah Islam Dakwah Bijak*, terj Drs. Masykur Hakim MA., (Jakarta : Gema Insani Press, 1994) Cet I hlm. 168

kesepakatan mereka itu bukan hanya dengan Nabi, makhluk yang tidak kekal, tetapi dengan Tuhan, saat Muhammad berperan sebagai Rasulnya, Abu Bakar adalah sebagai pengganti Muhammad sebagai pemimpin Madinah.⁴⁸

Atas dasar kondisi-kondisi itu, Abu Bakar dengan marah menolak tuntutan suku-suku Arab yang meminta dibebaskan dari membayar beban zakat, dan memerintahkan tentaranya untuk bersiaga melawan mereka. Setelah terjadi banyak pertumpahan darah, pemberontakan-pemberontakan itu dipadamkan, dan suku-suku dimasukan lagi dibawah kekuasaan Madinah. Peristiwa awal dalam pemerintahan Abu Bakar ini memberi *Precedent Fundamental* terhadap hukuman *riddah* dalam Islam⁴⁹

Abu Bakar dalam menghadapi orang-orang yang murtad tetap pada prinsipnya, yakni memerangi orang murtad sampai tuntas. Semuanya dihadapi dengan langkah-langkah yang bijak dan mulia. Keadaan yang sangat parah itu, dapat diatasi dalam waktu yang relatif singkat. Hal ini membuktikan kebijakan agung Abu Bakar dan kesadarannya yang total terhadap Islam dan semangatnya yang keras dan seperti baja. Seandainya Abu Bakar dan imam seluruh umat Islam ditimbang, niscaya Abu Bakar lebih berat setelah Nabi. Abu Bakar dianggap sendi yang paling kokoh.⁵⁰

Oleh karena itu, khalifah Abu bakar dengan tegas melancarkan operasi pembersihan terhadap mereka. Mula-mula hal ini dimaksudkan sebagai tekanan untuk mengajak mereka kembali ke jalan yang benar, lalu berkembang menjadi perang merebut kemenangan. Tindakan pembersihan juga dilakukan untuk menumpas nabi-nabi palsu dan orang-orang yang enggan membayar zakat.

⁴⁸David Litle, John Kelsay, dan Abdul Aziz A. Sachedina, *Kajian Lintas Kultural Islam Barat : Kebebasan Agama dan Hak-Hak Asasi Manusia*, tej. Riyanto, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), hlm. 144-145

⁴⁹*Ibid*, hlm. 113-114

⁵⁰Said bin Ali al-Qathani, *Op. Cit.*, hlm 168

Dalam penumpasan terhadap orang-orang murtad dan para pembangkang tersebut terutama setelah mendapat dukungan dari suku Gatafan yang kuat ternyata banyak menyita konsentrasi khalifah baik secara moral maupun politik. Situasi keamanan negara Madinah menjadi kacau, sehingga banyak shahabat, tidak terkecuali Umar yang dikenal keras mengajukan bahwa dalam keadaan yang begitu kritis lebih baik kalau mengikuti kebijakan yang lunak. Terhadap ini khalifah menjawab dengan marah ; “ Kalian begitu keras di masa Jahiliyah, tetapi sekarang setelah Islam, kamu menjadi lemas. Wahyu-wahyu Allah telah berhenti dan agama kita telah memperoleh kesempurnaan. Kini haruskah Islam dibiarkan rusak dalam masa hidupku? Demi Allah, seandainya mereka menahan sehelai benang pun (dari zakat) saya akan memerintahkan untuk memerangi mereka.⁵¹

Selama perang *riddah*, banyak dari (penghafal al-Qur'an) yang tewas. Karena orang-orang ini merupakan bagian dari al-Qur'an, Umar cemas jika bertambah lagi angka kematian itu, yang berarti beberapa bagian al-Qur'an akan musnah. Karena itu Umar menasehati Abu Bakar untuk membuat suatu “ kumpulan” al-Qur'an. Mulanya khalifah agak ragu untuk melakukan tugas ini karena tidak menerima otoritas dari Nabi, tetapi kemudian ia memberikan persetujuan dan menugaskan Zaid bin Tsabit. Para pencatat sejarah menyebutnya bahwa pengumpulan al-Qur'an ini termasuk salah satu jasa besar dari Khalifah Abu Bakar.⁵²

Berakhirlah seluruh gerakan kemurtadan, yang juga disebut dengan perang riddah. Abu Bakar dapat dikatakan sebagai penyelamat Islam. Abu Bakar tidak hanya menyelamatkan Islam dari kekacauan dan kehancuran, tetapi juga membuat Islam sebagai agama di dunia.

3. Sebab-Sebab Seorang Muslim menjadi Murtad.

⁵¹ Lihat Masdar F Mas'udi, *Islam Agama Keadilan*, (Jakarta : Pustaka Firdaus, 1991), hlm. 164

⁵² Ali Mufrodi, *op. cit*, hlm. 50

Sebenarnya faktor penyebab dan sanksi serta tipe *riddah* dalam Islam itu setidaknya dapat diklasifikasikan sedemikian rupa. Berbagai hal yang menyebabkan seorang muslim keluar dari Islam atau murtad, atau gugurnya seorang muslim dari ke Islamannya secara global dapat terjadi dengan tiga cara, yaitu dengan perbuatan, ucapan dan niat.

Kehormatan seorang sesungguhnya terletak di dalam satu perkataannya saja, yaitu dalam aqidah atau kepercayaannya. Aqidah merupakan rantai hubungan antara manusia sesama manusia dan juga antara manusia dengan Tuhannya.⁵³ Bahwa orang muslim yang menyekutukan Allah swt, mengingkari-Nya dan sebagainya, kitab-kitab-Nya, hari kiamat, Qadha dan Qadar, dan lain sebagainya. Orang yang tidak percaya apa saja dari inti ajaran Islam, orang yang seperti ini dapat dikatakan murtad.

Riddah dengan aksi atau perbuatan adalah sengaja melakukan perbuatan haram dengan maksud melecehkan Islam seperti sujud kepada patung atau matahari, sementara *riddah* dengan perkataan adalah seperti mengatakan bahwa Tuhan itu lebih dari satu, ingkar atas eksistensi malaikat, mengingkari Muhammad sebagai nabi, menghujat pada Nabi saw atau nabi-nabi terdahulu, mengingkari hari akhir, mengatakan al-Qur'an bukan firman Allah atau al-Qur'an itu tidak relevan bagi kehidupan kontemporer.⁵⁴

Imam mazhab (Syafi'i, Abu Hanifah, Malik ibn Anas dan Ahmad ibn Hanbal) menjadikan faktor aksi atau perbuatan sebagai parameter untuk mengukur skala *riddah* atau tidaknya seorang muslim, jadi tidak dititik beratkan pada faktor intense atau niat. Sehingga bagi mereka, vonis *riddah* itu sudah valid meskipun cuma bersandar pada perkataan dan tindakan

⁵³ H. Ru'san, *Lintas Islam di zaman Rasulullah saw*, (Semarang:Penerbit Wicaksana,1981) hlm. 114

⁵⁴ Sayyid Sabiq, *op.cit*, hlm. 164

melakukan praktik keagamaan terlarang maupun bermaksud untuk menghina dan merendahkan agama Islam.⁵⁵

Para fuqaha sepakat bahwa menyekutukan Allah atau mengingkari-Nya atau menafikan-Nya sifat-sifat-Nya, atau menetapkan bagi Allah sesuatu yang diingkari-Nya seperti anak, mengingkari hari akhir, mengingkari hari hisab, mengingkari surga neraka, mengingkari malaikat adalah perbuatan yang menjadikan seorang kafir.⁵⁶ Oleh karena itu apabila tindakan tersebut dilakukan oleh orang-orang beriman, maka dia dapat dianggap murtad. Demikian juga orang Islam yang mengingkari masalah yang ditetapkan dengan dalil yang mutawatir seperti wajibnya shalat, juga dianggap murtad. Selain itu, orang Islam yang menyatakan tentang qadimnya alam, juga dianggap murtad. Semua perbuatan tersebut, termasuk dalam katagori *riddah fil I'tiqad* (kenyakinan) yang berhubungan dengan hak Allah swt.

Mengingkari apa yang ada dalam al-Qur'an, meragukan *I'jaz al-Qur'an*, mendustakan risalah Nabi, menghalalkan yang diharamkannya juga dapat menyebabkan seorang menjadi murtad *fī al-I'tiqād*.⁵⁷ Sedangkan perkataan yang menyebabkan *riddahnya* seorang meliputi sumpah palsu dengan nama Allah, sumpah dengan selain agama Islam, mencaci-maki Allah dan hukunya, mencaci-maki Rasul, dan mencaci-maki istri-istri Rasul.⁵⁸

Yang termasuk *riddah fī al af'āl* adalah dengan sengaja mengotori atau mencela al-qur'an dan Hadits sebagai hukum Islam.⁵⁹ Demikian pula orang yang menghalalkan ganja dan sejenisnya, apalagi memakainya. Sedangkan yang termasuk *riddah at-tark* adalah *riddah* karena meninggalkan perintah agama seperti salat, zakat, puasa.⁶⁰

⁵⁵ *Ibid*, hlm. 165

⁵⁶ Departemen Agama RI, *Ensiklopedi Islam di Indonesia*, (Jakarta: Perguruan Tinggi Agama/IAIN, 1992/1993), hlm. 801

⁵⁷ Sayyid Sabiq, *op.cit*, hlm 164

⁵⁸ *Ibid*

⁵⁹ *Ibid*

⁶⁰ *Ibid*

Disamping itu, ada persyaratan yang harus dipenuhi seorang untuk bisa disebut murtad. Seorang dapat dianggap murtad, apabila memenuhi syarat aqil, baligh, dan mempunyai kebebasan bertindak. Jadi, apabila seorang mukalaf (orang yang berakal dan baligh) melakukan tindakan yang mengandung unsur-unsur kemurtadan, dengan cara terang-terangan baik dengan perkataan maupun perbuatan, orang tersebut dikatakan telah murtad. Dengan ketentuan tersebut, berarti apabila tindakan yang mengandung kemurtadan dilakukan oleh anak kecil yang belum baligh dan berakal atau dilakukan oleh orang gila, atau dilakukan dalam keadaan terpaksa, orang tersebut tidak dianggap murtad.⁶¹

Disamping istilah *riddah*, dalam islam juga mengenal istilah *Kufr*. Dari bahasa, *kufr* mengandung arti: menutupi malam disebut “kafir”. Karena ia menutupi siang atau menutupi benda-benda dengan kegelapannya.⁶² Secara istilah (*terminology*), para ulama tidak sepakat dalam menetapkan batas *kufr* sebagaimana mereka berbeda dalam menetapkan batasan iman. Kalau iman diartikan dengan “pembenaran” (*al-Taşdıq*) terhadap Rasulullah saw berikut ajaran-ajaran beliau. Inilah batasan yang paling umum dan sering dipakai dalam buku-buku aqidah.⁶³

Pembatasan mengenai karakteristik dan indikator-indikator kafir atau murtadnya seorang, memang sangatlah perlu ditetapkan secara hati-hati. Sebab, permurtadan seorang adalah masalah yang sangat atau teramat peka dan vonis murtad adalah sangat berakibat fatal bagi dirinya.

4. Hukuman Bagi orang Murtad

Hukuman bagi orang yang murtad ada dua macam. Pertama hukuman mati, dan dirampas harta bendanya.⁶⁴

⁶¹ *Ensiklopedi Islam III*, (Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeva,tt), hlm. 304

⁶² Ibn Mansūr al-Anshori, *Lisān al-Arab*, (Mesir: Dar al-Fikr,1992,) juz IV, hlm. 460

⁶³ Harun Nasution, *op.cit*, hlm 60

⁶⁴ Ahmad Hanafi, *Asas-Asas Hukum Pidana Islam*, Bulan Bintang, Yogyakarta, 1967.

a. Hukuman Mati

Hukuman bagi orang yang murtad adalah hukuman mati. Tidak dibunuhnya orang murtad kecuali ia telah balig dan berakal sehat, dan penetapan *riddah* dengan perkataan atau kesaksian.⁶⁵ Menurut Jumhur Ulama kewajiban membunuh orang murtad tersebut didasarkan pada Hadis Nabi Muhammad SAW:

حدثنا أبو النعمان محمد بن الفضل: حدثنا حمّاد بن زيد، عن أيوب، عن عكرمة قال: أتني علي رضي الله عنه بزنادقة فأحرقهم، فبلغ ذلك ابن عباس فقال: لو كنت أنا لم أحرقهم، لنهي رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا تعدّوا بعذاب الله. (ولفقتهم، لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم): من بدّل دينه فاقتلوه

Artinya: Telah menceritakan kepadaku (imam Bukhārī) Abū Nu'mān Muḥammad bin Faḍl, telah menceritakan kepadaku Ḥammad bin Zaid. Dari Ayyūb dari Ikrimah dia berkata 'Alī RA pernah membakar orang kafir zindiq, lalu hal itu sampai pada Ibnu Abbās, dan dia berkata: Sungguh aku belum pernah membakar mereka karena larangan Rasulullah Saw. "janganlah kamu mengazab mereka dengan azab Allah". Dan saya membunuh mereka karena sabda Rasūlullāh Saw. "Barangsiapa yang mengganti agamanya, maka bunuhlah ia".(HR. Bukhārī)⁶⁶

Hukuman mati adalah hukuman yang berlaku umum untuk setiap orang yang murtad, baik laki-laki maupun perempuan. Kecuali Imam Abu Hanifah yang membedakan antar hukuman laki-laki dan perempuan.

Golongan Syafi'iyah, Malikiyah, dan Hanabilah mengatakan, sesungguhnya hukum atau status wanita yang murtad adalah sama seperti laki-laki yang murtad.⁶⁷ Maka wajib diminta agar dia bertobat selama tiga hari sebelum dibunuh, dan diajak memeluk Agama Islam, karena sesungguhnya darahnya dihormati dalam Islam, dan barangkali terdapat *subhat* berupa fasiq,

⁶⁵ Wahbah Zuhaili, *Al-Fiqh Al-Islami Wa Adillatuhu*, Damaskus, Dar Al-Fikr, 2006. Juz VII, hlm 5580

⁶⁶ Abū Abdillāh Muḥammad bin Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, (ttp: Dar al- Fikr, 1981), Juz IV, hlm 196

⁶⁷ Abdul Rahman al Jaziri, *Kitab Al-Fiqh 'Ala Madzhab Al-Arbi'ah*, (Beirut-Libanon, Dar Al-Kitab, t.th), Juz V., hlm: 374.

maka diusahakan untuk menghilangkannya. Dan penetapan kewajiban diminta bertobat oleh Sayyidina Umar r.a.⁶⁸

Daroqutni meriwayatkan dari Jabir bin Abdullah r.a. sesungguhnya ada seorang wanita yang biasa dipanggil “Ummu Ruman” telah murtad, maka Nabi Muhammad SAW memerintahkan untuk mengajaknya kembali pada Islam jika ia bertobat, dan apabila ia tidak mau kembali maka bunuhlah, karena dengan murtad maka kedudukannya seperti kafir harbi. maka boleh membunuhnya sebagai hukuman (*had*) tetapi dosanya lebih keji dari pada kafir harbi karena ia pernah memeluk Agama Islam.⁶⁹

Madzhab Malikiyyah berkata, wanita yang murtad apabila sedang menyusui maka eksekusinya ditangguhkan karena untuk kesempurnaan menyusui anaknya dan tidak boleh diambil anaknya. Ditangguhkan juga wanita yang memiliki suami, dan wanita yang dalam keadaan talak *raj'i*. Adapun wanita yang ditalak *ba'in* jika ia murtad setelah haid dan setelah ditalak maka jangan ditangguhkan., dan jika belum haid maka ditangguhkan karena menunggu haid walaupun kebiasaannya lima tahun sekali. Jika ada wanita yang sudah tidak subur dan sudah tua yang ragu akan datangnya haid maka dia diberi kebebasan selama tiga bulan. Jika ada wanita yang sedang mengandung dan jika ia jelas tidak mengandung maka dieksekusi setelah dia bertobat, dan apabila ia tidak memiliki suami maka ia tidak diberi kebebasan.⁷⁰

b. Penyitaan atau Perampasan Harta

Menurut Imam Malik, Imam Syafi'i dan Imam Ahmad, apabila orang murtad meninggal atau dibunuh maka hartanya menjadi milik bersama dan tidak boleh diwaris oleh siapapun. Atau dengan kata lain, harta tersebut harus disita oleh Negara untuk bait al-mal. Imam Malik mengecualikan dari

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid*

⁷⁰ *Ibid,*

ketentuan ini harta orang *kafir zindiq* dan orang munafiq. Menurut Imam Malik harta tersebut dapat diwaris oleh ahli waris yang beragama Islam.⁷¹

B. Hermeneutika Hadits

1. Prinsip-Prinsip Hermeneutika Hadits

Sebagai sebuah teks, hadits menghadapi problem yang sama sebagaimana yang dihadapi teks-teks lainnya, yakni teks pasti tidak bisa mempresentasikan keseluruhan gagasan dan setting situasional sang empunya. Begitu pula teladan Nabi sebagai wacana yang dinamis dan kompleks dituliskan, maka penyempitan dan pengeringan makna dan nuansa tidak bisa dihindari.⁷²

Berdasarkan struktur berfikir yang seperti ini, maka perumusan metodologi pemahaman dan penafsiran hadits menjadi sangat urgen dalam rangka “pencairan” kembali teks-teks hadits sehingga menjadi wacana yang hidup dan mampu berdialog dengan situasi zaman yang selalu berubah. Disinilah hadits harus bersinggungan dengan problem hermeneutika.⁷³

Hermeneutika berasal dari bahasa Yunani *hermeneia* (kata benda) yang kata kerjanya adalah *hermeneuein* yang berarti menafsirkan. Ada spekulasi historis bahwa kata ini berkaitan dengan nama dewa Yunani, *hermes*. Ia adalah penghubung sang maha dewa di langit yang membawa pesan kepada manusia di bumi, sehingga *hermeneuein* berarti menyampaikan pesan dan menyampaikan berita. Dalam konteks Islam, peran *Hermes* tak ubahnya seperti peran Nabi utusan Tuhan yang bertugas sebagai juru penerang dan penghubung untuk menyampaikan pesan dan ajaran Tuhan kepada kepada

⁷¹ Ahmad Wardi Muslich., *Hukum Pidana Islam*, (Jakarta, Sinar Grafika, 2004). hlm 130

⁷² Musahadi HAM, *Evolusi konsep sunnah; Implikasinya pada perkembangan hukum Islam*, (Semarang : CV. Aneka Ilmu, Anggota IKAPI. 2000), cet ke-1, hlm.. 139

⁷³ *Ibid*

manusia. Bahkan hossein Nassr berspekulasi bahwa *Hermes* tidak lain adalah nabi Idris as.⁷⁴

Pengasosiasian hermeneutik dengan *Hermes* secara sekilas menunjukkan adanya tiga unsur dalam aktivitas penafsiran, yakni : 1) Tanda, pesan atau teks yang menjadi sumber atau bahan dalam menafsirkan yang diasosiasikan dengan pesan yang dibawa oleh Hermes, 2) Perantara atau penafsir (*Hermes*), 3) Penyampaian pesan itu oleh sang pengantara agar bisa dipahami dan sampai kepada yang menerima. Ketiga unsur inilah nantinya yang akan menjadi unsur utama dalam hermeneutika, yaitu sifat-sifat teks, alat apa yang dipakai untuk memahami teks dan bagaimana pemahaman dan penafsiran itu ditentukan oleh anggapan-anggapan dan kepercayaan-kepercayaan mereka yang menerima dan menafsirkan teks⁷⁵

Istilah hermeneutika dalam pengertian sebagai “ilmu tafsir” muncul pada sekitar abad ke-17. Mula-mula istilah ini diperkenalkan oleh seorang teolog asal strabunrg, Jerman bernama Johann Kontad Dannhauer (1603-1666) melalui karyanya, *Hermeneutica Sacra: Sive Methodus Exponendarum Sacracum Litterarum* yang ia tulis pada tahun 1654. Istilah ini kemudian tumbuh merambah ke perbincangan epistemology dalam ranah keilmuan yang beragam termasuk teologis, yuridis dan filosofis. Hanya saja, berbeda dengan lingkup studi kontemporer mengenai hermeneutika, ide Dannhauer tersebut terbatas pada pembicaraan mengenai metode menafsirkan teks-teks Bibel.⁷⁶

Cukuplah dikemukakan secara singkat bahwa sekalipun verba hermeneuein mempunyai tiga makna, namun yang ketigalah yang kami maksudkan disini sebagai makna yang paling mendasar, makna yang pertama

⁷⁴ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama, Sebuah Kajian Hermeneutika* (Cet. I; Jakarta : Paramadina, 1996), hlm 125, lihat juga Mustafid (ed), *Kontekstualisasi Turats; Telaah Regresif dan Progresif*, (Cet II; Lirboyo: Pustaka De- Aly dan Purna Siswa Aliyah Madrasah Hidayatul Muhtadi-ien, 2009) hlm. 15

⁷⁵ Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Qur’ani: Antara Teks, Konteks dan Kontekstualisasi*, (Yogyakarta : Qolam, 2003)., hlm 21

⁷⁶ Drs.Musahadi HAM, M.Ag., *Hermeneutika Hadis-Hadis Hukum; Mempertimbangkan Gagasan Fazlur Rahman*, (Semarang : Walisongo Press, 2009), hlm. 124-125

adalah mengungkapkan, menafsirkan atau menjelaskan; yang kedua adalah menerjemahkan, dan maka hermeneutika yang ketiga dapat digambarkan sebagai “mentransmisikan pemahaman” dan “membuat paham”, baik melalui tuturan bebas, menafsirkan sesuatu yang telah dibicarakan, atau menafsirkan melalui terjemahan.⁷⁷

Sekalipun tidak ada perbedaan etimologis antara hermeneuein dan exegeisthai (penafsiran), keduanya berbeda secara teologis; hermeneutika adalah ilmu yang berkenaan dengan teknik atau alat-alat penafsiran teks (kitab suci). Ia menjadi disiplin pengantar dalam mempelajari penafsiran. Oleh karena itu perkembangan baru. “ sejak masa Aristoteles, kaidah-kaidah hermeneutika telah dikembangkan untuk menafsirkan teks-teks sastra, berbagai kaidah yang menjadi klasik dan diikuti terus sebagai metode penarikan kesimpulan. Akan tetapi, hermeneutika dalam pengertian mutakhir telah mengalami pergeseran besar, lebih dari sekedar disiplin pengantar bagi penafsiran. Hermeneutika menjadi metodologi penafsiran. Problem hermeneutis dalam teologi muncul sebagai persoalan tentang cara memahami realitas yang terkandung oleh teks suci seperti injil, dan menerjemahkannya ke dalam realitas dengan istilah-istilah yang dapat dipahami oleh manusia modern. Dengan demikian, problem hermeneutis mulai menyelidiki hakikat pemahaman dan bagaimana pemahaman tersebut terjadi.⁷⁸

Meskipun hermeneutika dipakai dalam berbagai bidang kajian keilmuan sebagai metode untuk “ menafsirkan”, namun berdasarkan sejarah kelahirannya dan perkembangannya, harus diakui bahwa peran hermeneutika yang paling besar adalah dalam bidang ilmu sejarah dan kritik teks, khususnya kitab suci.

Secara terminologis, hermeneutika diartikan sebagai penafsiran ungkapan-ungkapan dan anggapan dari orang lain, khususnya yang berbeda

⁷⁷Muhammad ‘Ata Al-Sid, *Sejarah Kalam Tuhan; Kaum Beriman menalar al-Qur’an Masa Nabi, Klasik, dan Modern*, terj. Ilham B. saenong., (Jakarta : PT Mizan Publika, 2004) hlm.8

⁷⁸ *Ibid.*, hlm. 9

jauh dari rentang sejarah. Dewasa ini hermeneutika sering dipersempit menjadi penafsiran teks tertulis yang berasal dari lingkungan sosial dan historis yang berbeda dengan lingkungan dunia pembaca.⁷⁹ Dengan demikian, hermeneutika mengarahkan agar teks yang sedang dipelajari mempunyai arti sekarang dan disini, sehingga teks tersebut mengarah secara terbuka menuju yang sekarang dan disini.⁸⁰

Oleh karena hermeneutika selalu berkaitan dengan proses pemahaman, penafsiran dan penerjemahan atas sebuah pesan (lisan atau tulisan) untuk selanjutnya disampaikan kepada masyarakat yang hidup dalam dunia yang berbeda, maka problem hermeneutik dalam konteks bahasa agama bagaimana menjelaskan isi sebuah teks keagamaan kepada masyarakat yang hidup dalam tempat dan kurun waktu yang jauh berbeda dari si empunya.⁸¹

Pemikiran agama kontemporer telah menghadapi penelitian yang menantang dan pertanyaan-pertanyaan baru, yang sebagiannya memiliki akar di dalam hermeneutika, diantaranya adalah kemungkinan mengajukan pembacaan yang berbeda dan tidak terbatas untuk teks keagamaan, historitas pemahaman dan perubahannya yang tanpa henti, memberikan legalitas atas subjektivitas penafsir dan memperbolehkannya ikut serta dalam proses penafsiran teks, pemahaman agama yang dipengaruhi subjektivitas penafsir, prakonsepsinya dan wawasannya, serta kecenderungannya.⁸²

Distansi waktu, tempat dan suasana kultural antara audiens dengan teks dan sang empunya sudah tentu melahirkan keterasingan dan kesenjangan disatu sisi dan bahkan deviasi makna di sisi lain. Persoalan keterasingan inilah yang menjadi perhatian utama hermeneutika sebagai sebuah teori interpretasi,

⁷⁹ C. Verhaak dan R. Haryono Iman, *Filsafat Ilmu pengetahuan, Telaah atas Cara Kerja Ilmu-ilmu* (Cet. II; Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1991), hlm. 175

⁸⁰ *Ibid*, hlm. 177

⁸¹ Lihat Komaruddin Hidayat, *Op. Cit.*, hlm. 14

⁸² Fahmi Salim, *Kritik terhadap Studi al-Qur'an Kaum Leberal*, (Jakarta: Perspektif Kelompok Gema Insani, 2010) hlm 58

sehingga pemahaman teks dalam teori hermeneutika mengharuskan perbedaan antara makna teks dan signifikansi konteks.

Pendeknya, hermeneutika adalah suatu metode atau cara untuk menafsirkan symbol yang berupa teks atau sesuatu yang diperlakukan sebagai teks untuk dicari arti dan maknanya, dimana metode hermeneutik ini mensyaratkan adanya kemampuan untuk menafsirkan masa lampau yang tidak dialami, kemudian dibawa ke masa sekarang.⁸³

Konsep-konsep yang diajukan oleh hermeneutika ini bisa dikatakan sebagai pendobrak metode penafsiran yang konvensional. Sebelum berkembangnya hermeneutika modern bisa dikatakan sebagian besar penafsiran dilandaskan kepada asumsi bahwa satu teks tertulis memiliki “kehidupan”-nya sendiri dan terbebas dari “sang pengarang”-nya, dimana untuk memahaminya hanya perlu sedikit, atau bahkan tidak perlu sama sekali memahami maksud dan tujuan pengarang saat menulisnya.⁸⁴

Penyelaman ke dalam “dunia pengarang” untuk memahami maksud “sang pengarang” ketika memproduksi teks sebagaimana ditekankan dalam hermeneutika modern sesungguhnya bukan barang baru dalam tradisi penafsiran di dunia Islam. Konsep-konsep seperti maqashid al-syari’ah, asbab al-nuzul, asbab al-wurud dapat ditunjuk sebagai kata kunci yang menekankan perlunya menyelami “dunia pengarang”. Akan tetapi harus diakui bahwa konsep-konsep tersebut masih digunakan secara terbatas dengan artikulasi yang boleh jadi berbeda dengan berkembang dalam hermeneutika modern.⁸⁵

Dalam *Religion Dialogious and Revolution*, Hasan Hanafi menyatakan bahwa hermeneutika itu tidak sekedar ilmu interpretasi atau teori pemahaman, tetapi juga berarti ilmu yang menjelaskan penerimaan wahyu sejak dari tingkat

⁸³ Sudarto, *Metodologi Penelitian Filsafat*, (Jakarta : PT. Raja Grafindo Persada, 1996) hlm. 85.

⁸⁴ Fakhruddin Faiz, *Op. Cit.*, hlm 27

⁸⁵ Drs.Musahadi Ham, M.Ag.,*Hermeneutika Hadis-Hadis Hukum; Mempertimbangkan Gagasan Fazlur Rahman, Op. Cit.*, hlm. 129

perkataan sampai di tingkat dunia. Hermeneutika mencangkup ilmu tentang proses wahyu dari huruf sampai kenyataan, dari logos sampai praksis dan juga tranformasi wahyu dari “pikiran” Tuhan kepada kehidupan manusia.⁸⁶

Telah dikemukakan bahwa sebagai sebuah metode penafsiran, hermeneutika tidak hanya memandang teks dan berusaha menyelami kandungan makna literalnya. Tidak hanya itu, hermeneutika juga berusaha menggali makna dengan mempertimbangkan horizon-horizon yang melingkupi teks tersebut yang meliputi horizon teks, horizon pengarang dan horizon pembaca.⁸⁷

Melalui penyelaman kedalam ketiga horizon tersebut, upaya pemahaman ataupun penafsiran diharapkan menjadi kegiatan *rekonstruksi* dan *reproduksi* makna teks, yang disamping melacak bagaimana satu teks itu dimunculkan oleh pengarangnya dan muatan apa yang masuk dan ingin dimasukkan oleh pengarang ke dalam teks yang dibuatnya; juga berusaha melahirkan kembali makna tersebut sesuai dengan situasi dan kondisi saat teks tersebut dibaca atau dipahami. Disinilah hermeneutika berurusan dengan tiga hal sebagai komponen poko dalam upaya penafsiran, yaitu *teks*, *konteks*, dan upaya *kontekstualisasi*.⁸⁸

Itulah sebabnya, hermeneutika sebagai teori penafsiran harus disikapi secara kritis ketika hendak diadopsi dalam studi keislaman. Meskipun demikian, bukan berarti pula bahwa hermeneutika dalam studi Islam terutama dalam menafsirkan teks-teks keagamaan, yakni dengan membedakan antara makna teks dan signifikansi kontekstualnya.⁸⁹

Kaitannya dengan hadits, pembedaan antara makna teks dan signifikansi konteks dapat diupayakan dengan melakukan analogi historis-kontekstual

⁸⁶ Hasan Hanafi, *Dialog agama dan Revolusi*, terj. Pustaka Pirdaus, (Jakarta : Pustaka Firdaus, 1994) hlm 1

⁸⁷ Komaruddin Hidayat, *Op. Cit.*, hlm. 25

⁸⁸ Drs.Musahadi Ham, M.Ag., *Hermeneutika Hadis-Hadis Hukum; Mempertimbangkan Gagasan Fazlur Rahman*, *Op. Cit.*, hlm 130

⁸⁹ *Ibid.*, hlm. 132

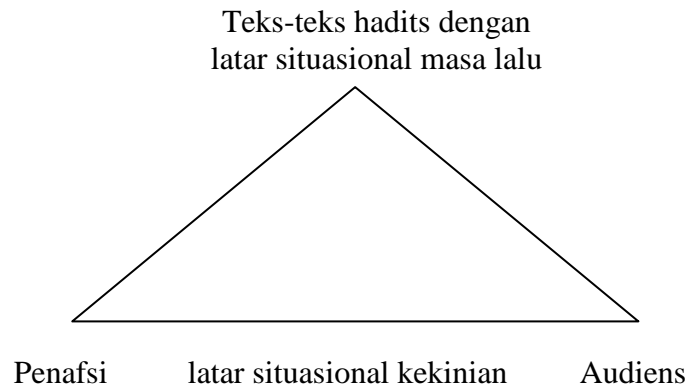
secara kritis antara dunia Muhammad Saw yang Arabik dengan umat Islam lain yang hidup di zaman serta wilayah yang berbeda sama sekali. Penggunaan teori-teori hermeneutik dalam studi hadits sebenarnya memiliki akar-akar historis yang kuat dalam hasanah pemikiran Islam. Adanya teori *asbab al-wurud* merupakan salah satu bukti tak terelakkan dalam hal ini, meskipun teori tersebut belum terintegrasikan dalam metodologi pemahaman hadits secara sistematis.⁹⁰

Ini berarti bahwa dalam hermeneutika hadits, teks hadits yang merupakan produk masa lalu selalu berdialog dengan penafsir dan audiensnya yang baru di sepanjang sejarah. Hermeneutika hadits bukannya pemindahan teks-teks hadits ke dalam konteksnya yang baru secara semena-mena, karena jika ini yang terjadi maka teks seakan diasumsikan turun dalam masyarakat yang statis dan vakum perubahan. Hermeneutika hadits juga bukan penenggelaman teks dalam konteks kekiniannya secara semena-mena, karena pengabaian teks akan menggugurkan hermeneutika itu sendiri. Hermeneutika hadits mensyaratkan adanya dialog secara intensif antara teks-teks hadits sebagai warisan masa lalu dengan penafsir dan audiensnya masa kini. Ibarat gerakan, maka hermeneutika hadits bergerak dari masa kini dengan horizon kekinian ke masa lalu dimana teks hadits muncul dengan horizon masa lalunya. Selanjutnya masa lalu dengan horisonnya bergerak kemasa kini dengan horizon kekiniannya.⁹¹

Pertemuan horizon masa lalu dan horizon masa kini inilah yang akan melahirkan dialog struktur triadik, yakni antara teks-teks hadits, penafsir dan audiens, sehingga pada gilirannya melahirkan wacana penafsiran hadits yang lebih bermakna dan fungsional bagi kehidupan manusia pada segmen sejarah tertentu

⁹⁰ *Ibid*

⁹¹ *Ibid.*, hlm. 133



Bagan:

Dialog Struktur Triadik Hermeneutika Hadits⁹²

Dalam hermeneutika hadits, terdapat tujuh prinsip yang sangat penting untuk diperhatikan. Artinya, untuk dapat menangkap makna teks-teks hadits yang relevan dengan konteks historis kekinian sehingga lebih bermakna dan fungsional untuk menjawab problem-problem hukum dan kemasyarakatan masa kini, prinsip-prinsip itu adalah niscaya. Prinsip-prinsip tersebut adalah sebagai berikut:⁹³

Pertama, *Prinsip Konfirmatif*, dalam penafsiran hadits, seorang penafsir harus selalu mengkonfirmasi makna hadits dengan petunjuk-petunjuk al-Qur'an sebagai sumber tertinggi ajaran. Hal ini penting mengingat hadits berfungsi sebagai penjelas (*bayān*) bagi al-Qur'an. Nurcholish Madjid bahkan secara "ekstrim" menegaskan bahwa sunnah Nabi, khususnya segi-segi yang dinamik dan mendasar dapat lebih banyak diketahui dari kitab suci al-Qur'an dari pada kumpulan kitab hadits. Pengkajian terhadap firman-firman Allah itu akan memberi gambaran yang utuh tentang siapa Nabi dan bagaimana garis besar sepakterjang beliau dalam hidup beliau baik sebagai pribadi maupun sebagai utusan Illahi.

⁹² *Ibid*, hlm. 134

⁹³ *Ibid*. Lihat juga Musahadi HAM, *Evolusi Konsep Sunnah, Op. Cit.*, hlm. 152

Kedua, Prinsip tematis-komprehensif. Teks-teks hadis tidak bisa dipahami sebagai teks yang berdiri sendiri-sendiri, melainkan sebagai kesatuan yang integral, untuk itu, dalam penafsiran suatu hadits, seorang harus mempertimbangkan hadits-hadits lain yang memiliki tema yang relevan, sehingga makna yang dihasilkan lebih komprehensif.

Ketiga, prinsip linguistik. Hadits Nabi adalah teks yang terlahir dalam sebuah wacana kultural dan bahasa Arab. Oleh karena itu dalam penafsiran hadits, seorang harus memperhatikan prosedur-prosedur gramatikal bahasa Arab.

Keempat, prinsip historik. Prinsip ini menghendaki dilakukannya pemahaman terhadap latar situasional masa lampau dimana hadis terlahir baik menyangkut latar sosiologis masyarakat arab secara umum maupun situasi-situasi khusus yang melatar belakangi munculnya sebuah hadits. Termasuk dalam hal ini adalah kapasitas dan fungsi Nabi ketika melahirkan hadits yang bersangkutan.

Kelima, prinsip realistik. Artinya bahwa, selain memahami latar situasional masa lalu dimana hadits muncul, seorang juga memahami latar situasional kekinian dengan melihat realitas kaum muslimin, menyangkut kehidupan, problem, krisis dan kesengsaraan mereka. Hal ini berarti bahwa penafsiran terhadap hadits tidak bisa dimulai dari kevakuman, tetapi harus dari realitas yang kongkrit.

Keenam prinsip distingsi etis dan legis. Hadits-hadits Nabi tidak bisa hanya dipahami sebagai kumpulan hukum (*compendium of law*) belaka, tetapi lebih dari itu, ia mengandung nilai-nilai *etis* yang lebih dalam. Oleh karenanya seorang penafsir harus mampu menangkap dengan jelas nilai-nilai *etis* yang hendak diwujudkan oleh sebuah teks hadits dari nilai-nilai *legisnya*. Hal ini sangat penting mengingat kegagalan dalam menangkap makna *etis* dari makna legis hadits akan berakibat pada kegagalan menangkap makna hakiki dari hadits itu.

Ketujuh, prinsip distingsi instrumental dan intensional. Hadits pada hakekatnya memiliki dua dimensi, yakni dimensi instrumental (*wasilah*) yang bersifat temporal dan particular di satu sisi dan dimensi intensional (*ghayah*) yang bersifat permanen dan universal di sisi lain. Pada titik ini, seorang penafsir harus mampu membedakan antara cara yang ditempuh Nabi dalam menyelesaikan problematika hukum dan kemasyarakatan pada masanya dan tujuan asasi yang hendak diwujudkan Nabi ketika memunculkan haditsnya itu. Dimensi instrumental (cara), karena menyangkut segmen masyarakat tertentu dalam dimensi ruang dan waktu tertentu, maka bersifat temporal dan partikular, sementara dimensi intensional (tujuan) jelas tidak terpengaruh oleh perubahan ruang dan waktu. Dalam pemahaman hadits Nabi, yang sangat ditekankan adalah realisasi tujuan ini. Meskipun cara yang ditempuh bisa jadi berbeda satu sama lain, bahkan berbeda dengan cara Nabi.

2. Hermeneutika Hadits Fazlur Rahman.

Fazlur Rahman dilahirkan pada tanggal 21 September 1919 di daerah anak benua Indo-Pakistan, sebuah daerah yang kini terletak di barat laut Pakistan.⁹⁴ Ia dibesarkan dalam sebuah keluarga yang memegang teguh tradisi mazhab Hanafi.⁹⁵ Pendidikan akademis Rahman diperoleh dari Punjab University yang memberinya gelar MA dalam sastra Arab pada tahun 1942. Selanjutnya Rahman melanjutkan studi doktornya ke Oxford University di Inggris.⁹⁶ Ia meraih gelar doctor filsafat (Ph.D) dari Universitas tersebut pada tahun 1951.

Dalam pandangan Fazlur Rahman, seorang Nabi adalah sosok yang sangat berkepentingan untuk mengubah sejarah sesuai dengan pola yang

⁹⁴ Anak benua ini telah melahirkan sederetan pembaharu yang terkenal seperti Syah Waliullah, Sir Sayyid Amir Ali, dan Muhammad Iqbal. Lihat Taufiq Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas*, (Bandung: Mizan, 1989), hlm. 79

⁹⁵ Mazhab ini didirikan oleh Imam Abu Hanifah yang lebih bercorak rasionalistik dibanding dengan tiga mazhab sunni lainnya, sehingga oleh ahli ushul, mazhab ini dikategorikan sebagai ahl al-ra'y. lihat Ali Yafie, *Sistem Pengambilan Hukum Oleh Aimmatul Mazahib*" dimuat dalam buku *Kontroversi Pemikiran Islam di Indonesia* (Bandung: Remaja Rosda Karya, 1990), hlm. 17-18

⁹⁶ Taufiq Adnan Amal, *op.cit.*, hlm. 80

dikehendaki Allah. Dengan demikian, baik wahyu yang disampaikan Nabi maupun amal perbuatan Nabi tidak dapat terlepas dari situasi historis yang aktual pada masanya. Dalam kalimat sederhananya “ Allah berfirman dan Nabi beraksi sesuai dengan, walaupun sudah barang tentu tidak hanya untuk suatu konteks historis tertentu”.⁹⁷

Ini berarti bahwa walaupun bercirikan situasi tertentu, hadits harus menembus dan melampaui konteks historis tersebut. Dalam perspektif yang demikian dan dengan pendekatan yang tepat, para ahli hukum dan intelektual muslim dapat memandang bahwa karir kerasulan Muhammad (sunnah), di samping al-Qur'an, merupakan sumber yang mampu menjawab semua persoalan umat sepanjang bentangan sejarah. Akan tetapi Rahman menyayangkan justru masalah-masalah dasar menyangkut metode dan hermeneutika ini tidak dibicarakan secara adil oleh kaum muslimin.⁹⁸

Keseluruhan biografi Nabi Muhammad sebagaimana terlihat dalam literatur-literatur hukum Islam, menurut Rahman tidak memberikan kesan bahwa Nabi Muhammad adalah seorang ahli hukum yang mencakup semua bidang dan dengan cermat sekali mengatur kehidupan manusia hingga detail dari urusan pemerintah hingga ritual bersuci. Bukti-bukti sejarah, demikian kata Rahman, menunjukkan bahwa pada dasarnya Nabi Muhammad adalah tokoh reformis moral untuk ummat manusia dan bahwa disamping keputusan-keputusan yang kadang kala diambilnya untuk maksud-maksud tertentu, jarang sekali beliau berpaling kepada legeslasi umum sebagai suatu cara untuk memajukan Islam.⁹⁹

Secara *apriori* dapat disimpulkan bahwa Nabi, yang hingga akhir hayatnya senantiasa sibuk dalam perjuangan moral dan politik yang berat menentang orang-orang Mekkah serta orang-orang Arab dan dalam

⁹⁷ Drs. Musahadi Ham, M.Ag., *op. cit.*, hlm 10

⁹⁸ Lihat Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas Transformasi Intelektual*, terj. Ahsin Mohammad, (Bandung: Pustaka, 1985), hlm 2

⁹⁹ Drs. Musahadi Ham, M.Ag., *Hermeneutika Hadis-Hadis Hukum; Mempertimbangkan Gagasan Fazlur Rahman*, *op. cit.*, hlm 108

mengorganisasi Negara komunitasnya, hampir tidak memiliki waktu untuk menetapkan aturan-aturan mendetail mengenai kehidupan manusia. Ummat Islam pada saat itu, tetap melakukan kesibukan mereka seperti biasa dan melakukan transaksi mereka sehari-hari serta menyelesaikan istiadat yang masih tetap dibiarkan oleh Nabi setelah mendapat modifikasi disana-sini. Hanya dalam masalah-masalah yang akut sajalah Nabi terpaksa mengeluarkan keputusan dan dalam kasus-kasus tertentu al-Qur'an harus mengintervensi. Kebanyakan kasus semacam ini bersifat *ad hoc* dan diselesaikan secara informasi dalam cara yang *ad hoc* pula.¹⁰⁰

Itulah sebabnya, secara garis besar, sunnah Nabi lebih tepat jika dipandang sebagai sebuah konsep pengayoman (*a general umbrella concept*) dari pada bahwa ia mempunyai sebuah kandungan khusus yang bersifat spesifik secara mutlak. Alasannya adalah bahwa secara teoritik dapat disimpulkan secara langsung dari kenyataan bahwa sunnah adalah sebuah term perilaku (*behavioral term*). Oleh karena di dalam prakteknya tidak ada dua buah kasus yang benar-benar sama latar belakang situasionalnya secara moral, psikologis dan material, maka sunnah tersebut harus dapat diinterpretasikan dan diadaptasikan. Sunnah Nabi, demikian tegas Rahman, lebih merupakan petunjuk arah (*pointer in a direction*) dari pada serangkaian peraturan-peraturan yang telah ditetapkan secara pasti (*an exactly laid-out series of rulers*).¹⁰¹

Berdasarkan asumsi ini, Rahman mengintrodusir teorinya tentang penafsiran situasional terhadap hadits. Ia menegaskan bahwa kebutuhan kaum muslimin dewasa ini adalah melakukan *revaluasi* terhadap aneka ragam unsur-unsur di dalam hadits dan reinterpretasinya yang sempurna sesuai dengan kondisi-kondisi moral sosial yang sudah berubah pada masa kini. Hal

¹⁰⁰Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, (Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965), hlm 10-11

¹⁰¹ *Ibid*, hlm. 12. Lihat juga. Musahadi HAM, *Evolusi konsep sunnah; op.cit.*, hlm. 149; Drs. Musahadi Ham, M.Ag., *Hermeneutika Hadis-Hadis Hukum; Mempertimbangkan Gagasan Fazlur Rahman, Op. Cit.*, hlm. 109

itu hanya dapat dilakukan melalui studi historis terhadap hadits dengan mereduksinya menjadi sunnah yang hidup dan dengan secara tegas membedakan nilai-nilai nyata yang dikandungnya dari latar belakang situasionalnya.¹⁰²

Hadits-hadits termasuk dalam hal ini hadits-hadits hukum, harus ditafsirkan menurut perspektif historisnya yang tepat dan menurut fungsinya yang tepat di dalam konteks historisnya yang jelas.¹⁰³

Hadis-hadis hukum, demikian lanjut Rahman, harus dipandang sebagai suatu masalah yang harus ditinjau kembali (*a problem to be re treated*) dan bukan pandangan sebagai hukum yang sudah jadi yang dapat secara langsung digunakan (*a ready-made law*). Penafsiran situasional melalui studi historis dalam rangka mencairkan hadis-hadis ke dalam bentuk “sunnah yang hidup” ini akan membuat kita mampu menyimpulkan norma-norma darinya (dari hadis- pen.) untuk diri kita sendiri melalui suatu teori etika yang memadahi dan kemudian penubuhan kembali hukumnya yang baru dari teori tersebut¹⁰⁴

Studi historis ini menurut Rahman sangat penting, karena hanya dengan memahami latar belakang yang terdiri atas hal-hal yang yang telah diketahui secara pasti tentang Nabi dan Umat Islam awal (disamping al-Qur'an), kita dapat menafsirkan Hadits.¹⁰⁵ Mengenai konsep Fazlur Rahman terhadap penafsiran historis atau diistilahkannya sebagai pemahaman yang tepat dan pemahaman yang hidup terhadap hadits merupakan gugatan terhadap doktrin kalangan yang menganggap hadits maupun al-Qur'an sebagai “*proof texts*” yaitu dalil-dalil keagamaan (*nas*) yang berharga mati.

¹⁰² *Ibid*, hlm 77-78

¹⁰³ *Ibid*, hlm 78

¹⁰⁴ *Ibid*, hal 81, lihat juga Dr.phil. Sahiron Syamsuddin (ed), *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadits*, (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010), hlm. 340

¹⁰⁵ *Ibid*,

Dengan prinsip ini Rahman menolak ajakan “ kembali kepada al-Qur’an dan sunnah” secara tektual dari Ibn Taymiyah yang juga menjadi isu sentral bagi gerakan-gerakan pembaharuan lainnya. Rahman menolak pemahaman hadis hanya dengan menggunakan perspektif masa lalu. Hadis-hadis sebagai warisan masa lalu menurutnya harus dipahami dengan menggunakan perspektif masa kini. Dalam kaitan ini Rahman dengan tegas menyatakan :

But this means not just a simple “ return” to the Qur’an and the sunnah as they were acted in the past but a true understanding of them that would give us guidance to day. A simple return to the past is, of cours, a return to the graves.¹⁰⁶

Penolakan Rahman terhadap pemaknaan hadits secara harfiah dan hanya berorientasi ke belakang ini didasarkan atas sebuah prinsip yang sangat Rahman perangi dalam memahami teks terutama ketika hendak mengoperasionalkan hukum dari sumber utamanya baik al-Qur’an maupun hadits.

Setiap pernyataan legal atau quasi legal, demikian Rahman berpendapat, selalu disertai oleh *ratio legis* yang menerangkan mengapa suatu hukum dinyatakan. Untuk memahami *ratio legis* secara penuh, suatu pemahaman terhadap latar belakang sosio historis adalah sangat diperlukan. *Ratio legis* merupakan inti materi, sedangkan legislasi yang aktual merupakan perwujudannya sepanjang secara tepat dan benar merealisasikan *ratio*. jika tidak demikian, maka hukum tersebut harus dirubah . jika situasi demikian berubah dan hukum gagal untuk mencerminkan *ratio*, hukum harus dirubah. Ahli-ahli hukum tradisonal, meskipun menyadari *ratio legis* tersebut pada umumnya mempertahankan yang harfiah dan menegaskan sebuah prinsip

¹⁰⁶ *Ibid*, hlm 143. Artinya akan tetapi bukan hanya kembali kepada al-Qur’an dan sunnah secara sederhana sebagaimana yang dilakukan pada masa lalu , melainkan suatu pemahaman yang benar terhadap keduanya yang akan memberikan arahan kepada kita dewasa ini. Kembali kemasa lampau secara sederhana, tentu saja, tentu saja kembali ke liang kubur.

bahwa “walaupun sebuah hukum terjadi karena situasi” yang spesifik, tetapi aplikasinya adalah universal.¹⁰⁷

Uraian-urain tersebut menunjukkan bahwa penafsiran situasional yang dikehendaki Rahman mengisyaratkan adanya beberapa langkah strategis. Pertama, memahami makna teks hadits Nabi, kemudian memahami latar belakang situasionalnya, yakni menyangkut situasi Nabi dan masyarakat pada periode Nabi secara Umum, termasuk dalam ini adalah *asbab al-wurud*. Di samping itu juga memahami petunjuk-petunjuk al-Qur’an yang relevan. Dari sini akan dapat dipahami dan dibedakan nilai-nilai nyata atau sasaran hukumnya (*ratio legis*) dari ketetapan legal spesifiknya, dan dengan demikian dapat dirumuskan prinsip ideal moral dari hadits tersebut.¹⁰⁸

Langkah berikutnya adalah penumbuhan kembali hukumnya, yakni prinsip ideal moral yang didapat tersebut diaplikasikan dan diadaptasikan dalam latar sosiologis dewasa ini. Inilah yang dimaksud Rahman dengan “pencairan” hadits menjadi sunnah yang hidup”. Dengan demikian, penafsiran situasional Rahman ini mengkombinasikan pendekatan historis dengan pendekatan sosiologis.¹⁰⁹

Penafsiran dan pemahaman hadits-hadits hukum dengan pendekatan hermeneutik yang ditawarkan Rahman tersebut jelas akan melahirkan wacana hadits yang baru, dinamis dan kreatif, sehingga norma-norma dan ideal-ideal Sunnah Nabi dapat direalisasikan secara progresif di dalam aneka ragam fenomena dan lingkungan sosial, karena ia senantiasa dapat mencari bentuk-bentuk yang baru dan segar bagi realisasi dirinya. Dengan demikian hadits tidak lagi menjadi wacana yang statis melainkan menjadi sunnah yang hidup.¹¹⁰

¹⁰⁷ Fazlur Rahman, *Tema-Tema Pokok al-Qur’an* terj. Anas Mahyudin, (Bandung: Pustaka, 1983) hlm. 48

¹⁰⁸ Musahadi HAM, *op. cit.* hal. 151

¹⁰⁹ *Ibid*

¹¹⁰ *Ibid*, hlm 112

Kaitannya dengan kedudukan hadits sebagai sumber otoritatif kedua dalam perumusan struktur hukum dan sistem doktrinal Islam, maka dengan pendekatan yang seperti itu, hadits akan menjadi “pintu gerbang” bagi perumusan struktur hukum Islam yang dinamis dan kreatif dalam rangka memenuhi kebutuhan hukum masyarakat yang senantiasa berubah secara progresif. Hadits tidak menjadi kendala bagi realisasi cita-cita hukum modern. Dengan cara ini, kita akan selalu bisa menghadapi problem modernitas dibidang hukum dengan mantap tanpa meninggalkan akar-akar tradisi yang telah dibangun oleh Nabi dan generasi muslim awal.¹¹¹

Penafsiran dan pemahaman hadits dengan pendekatan hermeneutik sebagaimana telah dikemukakan jelas berbeda dengan tradisi penafsiran tradisional-tekstual. Penafsiran yang disebut terakhir ini cenderung mengarahkan perhatiannya pada teks dan terpaku pada gramatika bahasa. Penafsiran yang demikian, jelas akan kehilangan banyak dimensinya yang fundamental, mengingat setiap teks lahir dalam sebuah wacana yang memiliki banyak variabel, antara lain suasana politis, ekonomis, psikologis dan lain sebagainya, sehingga ketika wacana yang bersifat spontan dan dialogis dituliskan dalam teks, maka akan sangat potensial melahirkan salah paham dalam penafsirannya.¹¹² Dengan demikian, penafsiran tradisional-tekstual mengabaikan dunia penafsir dan audiens.

Begitu juga penafsiran hadits yang rasionalistik dan mengabaikan pendekatan linguistik juga akan terjebak pada dominasi perhatian terhadap dunia penafsir dan dunia audiens dengan mengabaikan dunia teks. Dengan pendekatan hermeneutik sebagaimana ditawarkan Rahman dalam pemahaman hadits-hadits hukum, struktur triadik dalam penafsiran hadits (teks, penafsir dan audiens) ditempatkan pada posisi yang terkait dan berkelindan secara sistematis.¹¹³

¹¹¹ *Ibid*, hlm 113

¹¹² Komaruddin Hidayat, *op. cit.*, hlm 17

¹¹³ Musahadi HAM, *op. cit.* hal 113