

KRITIK TERHADAP EPISTEMOLOGI FIKIH MURTAD

by Sofyan Ap Kau

Submission date: 04-Apr-2023 10:52AM (UTC+0700)

Submission ID: 2055302429

File name: ahkam.pdf (275.74K)

Word count: 7445

Character count: 45777

KRITIK TERHADAP EPISTEMOLOGI FIKIH MURTAD

Sofyan A.P. Kau & Zulkarnain Suleman

Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sultan Amai Gorontalo
Jln. Gelatik, Heledulaa, Kota Tim, Kota Gorontalo, Gorontalo
E-mail: sofyan.ap.kau@gmail.com; zulkarnain-suleman@yahoo.com

Abstract. *Criticism to Epistemology of Apostate Fiqh.* This paper contains a critique to *fiqh* of apostasy which considers the action as a criminal offense to be sentenced to death. Reviewing the legal sources of *fiqh* using allegorical approach and historical evidence indicates that the action is a violation of the theological apostasy against God, and therefore only God who has a right to punish. In al-Qur'an, the type of punishment is non-physical punishment and will be executed in hereafter. The act of apostasy will be punishable by death if apostasy is in political arena and civil matter, which is followed by resistance and rebellion against legitimate political authority that interfere with public safety and official authority. Therefore, the provision of the punishment is handed over to the legitimate political institutions (*ta'zir*) to determine the appropriate punishment.

Keywords: islamic jurisprudence, apostate, crime abuse, theological abuse

Abstrak. *Kritik Terhadap Epistemologi Fikih Murtad.* Tulisan ini berisi kritik terhadap fikih murtad yang menggolongkan tindakan kemurtadan sebagai kejahatan pidana sehingga dihukum mati. Pembacaan ulang atas sumber hukum fikih murtad dengan pendekatan alegoris disertai dengan bukti-bukti historis, menunjukkan bahwa tindakan kemurtadan merupakan pelanggaran teologis terhadap Tuhan, dan karenanya hanya Tuhan yang menghukumnya. Dalam al-Quran hukumannya bersifat non fisik dan ukhrawi. Tindakan kemurtadan dapat dihukum mati jika kemurtadan itu bersifat politis dan sipil, yaitu kemurtadan yang diikuti dengan perlawanan dan pemberontakan terhadap otoritas politik yang sah sehingga mengganggu keselamatan publik dan tatanan resmi. Karena itu, ketentuan hukumannya diserahkan kepada lembaga politik yang absah (*ta'zir*) untuk menentukan hukuman yang tepat.

Kata kunci: fikih, murtad, kejahatan pidana, pelanggaran teologis

Pendahuluan

3 Cara sederhana murtad berarti menjadi kafir setelah beriman atau setelah memeluk Islam.¹ Terminologi berasal dari kata *irtidād*, yang berarti kembali. Itu berarti kata *murtad*—sebagai bentuk *fā'il* (subjek) merujuk kepada pelaku apostasi, sedangkan tindakan apostasi disebut *riddah*.² Meskipun kata *irtidād* sendiri

3 berasal dari kata *riddah* yang berarti keduanya semakna, namun al-Ashfahānī membedakannya bahwa *irtidād* digunakan untuk orang kafir dan selainnya, sedangkan *riddah* hanya untuk orang kafir.³ Dalam tulisan ini, istilah murtad tidak saja merujuk kepada pelaku apostasi tetapi juga kepada tindakannya.

3 Dalam diskursus fikih, murtad dan tindakan kemurtadan (*riddah*) dikategorikan sebagai kejahatan pidana sehingga digolongkan sebagai *jarimah hudud*. Menurut kesepakatan ulama (ijmak), sanksi dan hukuman atas tindakan apostasi adalah hukuman mati.⁴ Fikih murtad⁵

Naskah diterima: 7 Agustus 2015, direvisi: 10 Agustus 2015, disetujui untuk terbit: 4 November 2015.

¹ Ibnu Qudāmah, *al-Mughni*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1405 H), Jilid X, h. 74.

² Sayyid Sābiq mengartikan *riddah* sebagai kembalinya seorang Muslim yang akil balig, dari agama Islam kepada bentuk kafir tanpa ada paksaan dari manapun. Dengan ungkapan lain, murtad adalah keluarnya seorang Muslim dewasa dan berakal sehat dari agama Islam kepada kekafiran, baik dengan niat, dengan kehendaknya sendiri tanpa paksaan dari siapa pun. Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1983), Jilid II, h. 451. Menurut al-Zuhaili *riddah* adalah keluarnya seorang Muslim dari agama Islam menjadi kafir, baik dengan niat, perkataan maupun perbuatan yang menyebabkan orang yang bersangkutan dikategorikan kafir. Wahbah Al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh*, (Damaskus: Dār al-Fikr al-'Arabi, t. th.), Jilid VII, h. 183. Secara redaksional kedua rumusan ini berbeda, namun secara substansial adalah sejalan menegaskan bahwa ada tiga unsur *riddah*, yaitu: pertama,

4 pelakunya adalah orang sehat dan dewasa; kedua, *riddah* dilakukan atas kesadaran sendiri; dan bukan atas paksaan; dan ketiga, *riddah* dilakukan baik dengan hati, perkataan dan perbuatan. Dengan demikian tidak dikategorikan sebagai pelaku *riddah* (murtad), kecuali terpenuhinya tiga unsur tersebut. Oleh karena itu, *riddah* yang dilakukan dengan terpaksa, oleh anak-anak dan atau yang tidak waras tidak dinamakan *riddah*.

³ Al-Rāghib al-Ashfahānī, *Al-Mufradāt fi Ghārib al-Qur'an*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1961), h. 192-193.

⁴ Abdul Qadir al-'Audaḥ, *Al-Tasyrī' al-Jināi al-Islāmī Muqāranan bi al-Qānūn al-Wadhī*, (Beirut: Dār al-Kitāb al-Bābi, t. th. al-Bābi), Jilid I, h. 79.

⁵ Yang dimaksud dengan "Fikih Murtad" dalam tulisan ini adalah

³ ini dalam catatan Sayyid Husain Hasyimi menuai kritik, karena dinilai tidak sejalan dengan semangat kebebasan beragama. Bahwa pemaksaan dalam agama terlarang dalam Alquran. Oleh karena itu, hukuman mati terhadap pelaku murtad bertentangan dengan Q.s. al-Baqarah ayat 256, “*Lā Ikrāha fi al-Dīn*” (Tidak ada pemaksaan dalam agama).⁶ Menurut al-Thabāthabā’i, hukuman kemurtadan tersebut tidak bertentangan dengan ayat tersebut. Sebab pada prinsipnya ayat tersebut menjelaskan bahwa pemaksaan atas seseorang agar memiliki suatu kepercayaan tidaklah mungkin secara rasional. Agama adalah urusan hati dan perkara keyakinan. Oleh karena itu, secara rasional, ia tidak dapat dipaksakan.⁷

Secara eksplisit tidak ditemukan secara tegas (*sharih*) pernyataan Alquran tentang hukuman mati atas pelaku kemurtadan, padahal kategori *jarimah hudud* merujuk kepada tindakan pidana yang kuantitas dan kualitas telah ditentukan hukumnya oleh *nash* Alquran.⁸ Hukuman yang ditegaskan Alquran adalah sanksi nonfisik, dan bukan hukuman fisik. Hukuman nonfisik dimaksud adalah kerugian di dunia dan di akhirat (Q.s. al-Hajj: 11). Kerugian di dunia berupa Allah tidak mencintainya (Q.s. al-Maidah: 54); sebaliknya dimurkai (Q.s. al-Nahl: 106); tidak mendapat petunjuk atau hidayah (Q.s. al-Nisā’: 137, Āli Imrān: 86); dan seluruh amalnya dianggap sia-sia (Q.s. al-Baqarah: 217). Sedangkan kerugian di akhirat berupa kelak wajah mereka menjadi hitam (Q.s. Āli Imrān: 106) dan tidak akan mendapat ampunan (Q.s. al-Nisā’: 137). Sebaliknya yang mereka peroleh adalah siksa berat (Q.s. al-Nahl: 106, Āli Imrān: 177); mereka dimasukkan ke dalam neraka jahanam dan kekal di dalamnya (Q.s. al-Baqarah: 217).

Selain siksa di atas, mereka juga akan mendapatkan laknat dari Allah, para malaikat dan semua manusia. Bahkan ketika mereka menebus dirinya dengan emas seisi bumi untuk memperoleh pengampunan, Allah tidak akan mengampuninya, kecuali dengan bertaubat dan melakukan amal kebajikan. Jika tidak, mereka memperoleh siksa, dan tidak pula mendapatkan penolong. Siksa demikian dilukiskan dalam Q.s. Āli Imrān ayat 87-91, “Balasan atas mereka adalah laknat Allah, para Malaikat dan manusia seluruhnya”, “Mereka kekal di dalamnya, tidak diringankan siksa, dan tidak (pula) mereka diberi tangguh”. “Kecuali orang-orang yang

ketentuan-ketentuan hukum fikih berkenaan dengan kemurtadan; bisa juga berarti pandangan ulama hukum (*fukaha*) tentang hal-hal yang berkaitan dengan konsep murtad baik pengertian, kriteria murtad, maupun sanksi hukumnya.

⁶ Sayyid Husain Hasyimi, *Hukum Murtad Hak Allah atau Manusia*, (Jakarta: IICT, 2012), h. 22.

⁷ Muḥammad Husain al-Thabāthabā’i, *Al-Mizān fi Tafīr al-Qur’ān*, (Beirut: Mu’assasah al-‘Alam li Mathbū’at, 1991), Jilid II, h. 342.

⁸ Abdul Qadir al-Audah, *Al-Tasyrī’ al-Jināt al-Islāmī*, h. 78-79.

taubat, sesudah (kafir) itu dan mengadakan perbaikan, karena sesungguhnya Allah maha pengampun lagi maha penyayang”. “Sesungguhnya orang-orang kafir sesudah beriman, kemudian bertambah kekafirannya, sekali-kali tidak akan diterima taubatnya; dan mereka itulah orang-orang yang sesat”. “Sesungguhnya orang-orang yang kafir dan mati sedang mereka tetap dalam kekafirannya, Maka tidaklah akan diterima dari seseorang diantara mereka emas sepenuh bumi, walaupun dia menebus diri dengan emas (yang sebanyak) itu. Bagi mereka itulah siksa yang pedih dan sekali-kali mereka tidak memperoleh penolong”. Karena itu, berdasarkan ayat ini, Maḥmūd Syaltūt menyimpulkan bahwa sanksi atas orang murtad adalah sanksi moral dan ukhrawi; dan bukan sanksi fisik, kecuali jika ia memusuhi Islam. Pandangan Maḥmūd Syaltūt ini didasarkan kepada surat al-Anfāl ayat 39, “Dan perangilah mereka, supaya jangan ada fitnah dan supaya agama itu semata-mata untuk Allah. Jika mereka berhenti (dari kekafiran), maka sesungguhnya Allah Maha melihat apa yang mereka kerjakan”.⁹

Dengan demikian, diperlukan pembacaan ulang atas fikih murtad untuk memastikan tindakan kemurtadan bukan sebagai kejahatan pidana, dan karenanya tidak dapat digolongkan sebagai *jarimah hudud*. Tulisan ini akan mendeskripsikan tindakan kemurtadan sebagai pelanggaran teologis dan pelanggaran sipil. Untuk itu, hadis sebagai sumber hukum yang menjadi pijakan ulama akan dikritisi dengan menghadirkan fakta-fakta historis.

Kritik Epistemologi terhadap Sumber Hukum Fikih Murtad

Hukuman mati atas tindakan kemurtadan tidak ditegaskan oleh Alquran melainkan bersumber dari hadis. Salah satu hadis yang dijadikan rujukan adalah: “Tidak halal darah orang yang telah bersaksi bahwa tiada Tuhan selain Allah dan bahwasanya aku (Nabi) adalah utusan Allah, kecuali karena tiga perkara: orang yang membunuh jiwa di balas jiwa, orang yang menikah kemudian berzina dan orang yang meninggalkan agamanya serta menisahkan diri dari jama’ah”.¹⁰ Hadis ini menegaskan bahwa orang Muslim boleh dibunuh karena tiga hal. Satu diantaranya –dalam pemahaman ulama hukum– adalah orang yang murtad. Sementara redaksi hadis tersebut berbunyi: orang meninggalkan agamanya (*al-tārik lidīnīhi*) serta memisahkan dirinya dari

⁹ Maḥmūd Syaltūt, *Al-Islām ‘Aqidah wa Syarī‘ah*, (Mesir: Dār al-Qalam, 1966), h. 28-289.

¹⁰ Teks hadisnya:

عن عبد الله وهو ابن مسعود أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لا يخل دم امرئ مسلم يشهد إن لا إله إلا الله وأني رسول الله إلا أحد ثلاثة نفر: النفس بالنفس والثيب الزان والتارك لدينه المفارق للجماعة
Abi Abdillāh Muḥammad ibn Ismā’il Ibrāhīm al-Imām Al-Bukhārī, *Shahīh Al-Bukhārī*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1401/1981), Jilid IV, h. 38.

komunitas muslim (⁴ *al-mufāriq li al-jamā'ah*). Itu berarti memisahkan diri dari komunitas muslim merupakan persyaratan yang sangat penting dalam kasus *riddah*. Sedangkan secara kontekstual, frase ini mengandung pengertian bahwa orang-orang muslim yang memisahkan diri atau meninggalkan orang-orang muslim lain untuk kemudian bergabung dengan pasukan musuh menunjukkan bahwa situasi pada saat itu adalah situasi perang. Itu berarti, mereka yang murtad dibunuh bukan karena menukar agamanya, melainkan lebih disebabkan oleh permusuhanannya. Pemahaman seperti ini secara deduktif sejalan dengan apa yang dijelaskan dalam surat al-Māidah ayat 33 dan al-Nisā' ayat 89, "Sesungguhnya pembalasan terhadap orang-orang yang memerangi Allah dan Rasul-Nya dan membuat kerusakan di muka bumi, hanyalah mereka dibunuh atau disalib, atau dipotong tangan dan kaki mereka dengan bertimbal balik, atau dibuang dari negeri (tempat kediamannya). Yang demikian itu (sebagai) suatu penghinaan untuk mereka di dunia, dan di akhirat mereka beroleh siksaan yang besar" dan "Mereka ingin supaya kamu menjadi kafir sebagaimana mereka telah menjadi kafir, lalu kamu menjadi sama (dengan mereka). Maka janganlah kamu jadikan di antara mereka penolong-penolong(mu), hingga mereka berhijrah pada jalan Allah. Maka jika mereka berpaling, tawan dan bunuhlah mereka di mana saja kamu menemuinya, dan janganlah kamu ambil seorangpun di antara mereka menjadi pelindung, dan jangan (pula) menjadi penolong". Namun jika pelaku kemurtadan tersebut lari dan berlindung ke dalam sejumlah suku bangsa yang tidak melakukan peperangan terhadap orang-orang Islam, maka ia tidak boleh dibunuh. Demikian dijelaskan dalam lanjutan ayat surah al-Nisā', yaitu ayat 90: "Kecuali orang-orang yang meminta perlindungan kepada sesuatu kaum, yang antara kamu dan kaum itu telah ada Perjanjian (damai) atau orang-orang yang datang kepada kamu sedang hati mereka merasa keberatan untuk memerangi kamu dan memerangi kaumnya. Kalau Allah menghendaki, tentu Dia memberi kekuasaan kepada mereka terhadap kamu, lalu pastilah mereka memerangimu. Tetapi jika mereka membiarkan kamu, dan tidak memerangi kamu serta mengemukakan perdamaian kepadamu, maka Allah tidak memberi jalan bagimu (untuk menawan dan membunuh) mereka".

Karena itu, dalam hadis riwayat Imam al-Bukhārī ditemukan fakta yang menunjukkan bahwa nabi pernah tidak menghukum mati atas pelaku *riddah*.¹¹

¹¹ Teks hadisnya,

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ عَنْ مَالِكٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَالِكٍ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ أَمْرًا بَاتَعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى الْإِسْلَامِ فَأَصَابَهُ وَغَتَ فَقَالَ أَقْبَلِي بَيْعِي فَإِنْ لَمْ يَخُذْ فَقَالَ أَقْبَلِي بَيْعِي فَإِنْ لَمْ يَخُذْ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمَدِينَةُ كَالْكَبِيرِ تَنْفِي خَبَرُهَا وَتَنْصَحُ طَبِئُهَا

² Hadis tersebut menyatakan bahwa seorang lelaki Arab Badui datang kepada Nabi saw. berbait masuk Islam. Pada hari berikutnya orang tersebut berfikir bahwa ia tidak seharusnya masuk Islam, maka kemudian ia datang menghadap Nabi dan meminta agar sumpahnya (*bai'at*) dikembalikan. Nabi Saw. menolaknya. Hadis ini jelas menunjukkan kasus *riddah*, namun orang tersebut tetap dibiarkan pergi tanpa dibunuh. Padahal, dalam kondisi bagaimana pun, tidak mungkin Rasulullah Saw. melanggar ketentuan hukum yang diperintahkan Allah. Sebab, beliau sendiri telah menjelaskan bagaimana sikap beliau dalam melaksanakan ketentuan-ketentuan hukum yang diperintahkan Allah, melalui sebuah hadis, "Jika Fatimah putri Muhammad mencuri, niscaya akan aku potong tangannya." (H.r. al-Bukhārī).¹² Itu berarti, riwayat Imam al-Bukhārī tersebut menunjukkan bahwa hukuman mati bukan merupakan bentuk sanksi bagi orang murtad. Sebab, jika memang benar ia sanksi bagi orang murtad, tentu orang Baduwi tersebut tidak berani datang kepada Rasulullah saw. seraya mengatakan dirinya murtad. Jika demikian, berarti siap menyerahkan diri untuk dibunuh.

Hadis lain yang menjadi dasar atas hukuman mati terhadap pelaku kemurtadan adalah, "Barang siapa yang menukarkan agamanya, maka bunuhlah ia".¹³ Bunyi literal dan tekstual hadis ini, secara historis bertentangan dengan fakta sejarah yang menunjukkan bahwa Nabi Saw. tidak menghukum mati pelaku kemurtadan sebagaimana dalam hadis di atas. Karena itu, murtad yang dibunuh dalam hadis ini dipahami Ibnu Rusyd (w. 582 H/1198 M) bukan kepada orang yang keluar dari Islam (pindah agama), tetapi kepada mereka yang murtad yang hendak memerangi kaum muslimin. Konteks hadis tersebut adalah perang, dan karena itu yang dikenai hukum mati adalah mereka kaum pria

² "Abdullāh ibn Maslamah menceritakan kepada kami dari Mālik dari Muhammad ibn al-Munkadiri dari Jābir ibn 'Abdillāh radhiyallāhu 'anhumā bahwasanya seorang Arab Badui datang kepada Rasul dan menyatakan dirinya masuk Islam. Ia kemudian diserang penyakit *usu'k* (penyakit akibat terlalu lelah) di Madinah dan hari berikutnya datang lagi kepada Rasul dan berkata, "Ya Rasul Allah, kembalikan sumpahku", tetapi Nabi menolak, lalu ia datang lagi dan berkata, "Kembalikan sumpahku", tetapi Nabi menolak lalu orang itu pun pergi. Lalu Nabi bersabda "Madinah itu seperti alat peniup yang menghapus kotoran dan menjaga kemurniannya". Muhammad bin Ismā'il al-Bukhārī, *Shahih Al-Bukhārī*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1401 H/1981), Jilid VIII, h. 124.

¹² Ibnu Hajar Al-Asqalāni, *Fath al-Bārī bi Syarh Shahih Al-Bukhārī*, (Beirut: Dār al-Fikr, Beirut, 1415 H/1995 M), Juz XIV, h. 38-39.

¹³ Teks hadisnya,

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الصَّبَّاحِ أَنَّ أَبَا سَفْيَانَ بْنَ عُثَيْنَةَ عَنْ أَبِي ثَوْبٍ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنْ أَبِي عُمَارٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ.

Imam al-Bukhārī, *Shahih Al-Bukhārī*, Jilid VIII, h. 50; Imam al-Bukhārī, *Mam al-Bukhārī bi Hāsyiyah al-Sindī*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1995), Jilid IV, h. 316.

yang terlibat dalam peperangan. Sedangkan wanita tidak termasuk di dalamnya, sebagaimana pendapat Abū Ḥanīfah (w. 150 H/767 M).¹⁴

Dilihat dari sisi *matan*, hadis ini kontradiktif dengan pernyataan Alquran. Dikatakan kontradiktif, karena sanksi atas murtad dalam Alquran bukan sanksi fisik, melainkan sanksi nonfisik. Dengan merujuk kepada pendapat Muḥammad al-Ghazālī,¹⁵ maka pernyataan hadis di atas tertolak karena bertentangan dengan pernyataan Alquran. Khaled M. Abou El Fadl menambahkan, jika berpegang kepada metodologi yang menyatakan bahwa jika ketentuan Alquran berbeda dengan ketentuan hadis Nabi, maka ketentuan Alquran yang harus diambil. Dengan kata lain, sanksi hukuman mati atas murtad dalam hadis tertolak. Karena Alquran tidak menegaskannya.¹⁶ Al-Adlābi menegaskan bahwa para ahli hadis sepakat bahwa setiap riwayat yang bertentangan dengan Alquran ditolak, tidak boleh dipakai, sebab Alquran adalah Kitab Allah yang terjamin dari setiap perubahan dan pemalsuan. Oleh karena itu, Alquran adalah kitab suci yang tidak datang kepadanya kebatilan, baik dari depan maupun dari belakang.¹⁷

Sedangkan dari segi *sanad*, al-Ulwan menemukan adanya problem integritas atas dua rawi hadis tersebut, yaitu Ikrimah dan al-Sakhytiyānī. 'Ikrimah adalah budak Ibnu Abbas. Ia menukil dari Ibnu Abbas apa yang dikatakan dan apa yang tidak dikatakan, terutama dalam tafsir. 'Ikrimah tetap menjadi budak Ibnu Abbas sampai Ibnu Abbas meninggal dunia. Ketika Ibnu Abbas wafat, anak-anaknya menerima 'Ikrimah sebagai warisan. Mereka kemudian menjual atau memerdekakan 'Ikrimah. 'Alī ibn 'Abd Allāh ibn 'Abbās pernah menuduh 'Ikrimah melakukan kebohongan atas nama ayahnya (Ibn 'Abbās), maka ia pun merantai kedua

tangan dan kakinya. Ia mengurung 'Ikrimah di kandang ternak. Orang-orang pun menanyakan sebabnya. Alī menjawab, "Orang busuk ini telah berdusta atas nama ayahnya". Ibnu Sirin memasukkan 'Ikrimah ke dalam golongan orang-orang yang *majrūh* (tercela). Ia berkata, "Ikrimah adalah pendusta". Ibnu Abu Dżi'b berkata, "Hadisnya tidak bisa dijadikan *hujjah*. Demikianlah yang dikatakan oleh banyak orang".¹⁸

Sa'id bin Jubair berkata, "Kalian meriwayatkan Hadis-hadis dari 'Ikrimah yang kalau aku berada di posisinya, aku tidak akan meriwayatkan Hadis-hadis itu". Sa'id bin al-Musayyab selalu berpesan agar berhati-hati terhadap 'Ikrimah. Ia berkata, "Budak Ibnu Abbas itu tidak akan berhenti sampai lehernya dililit tali". Sa'id bin Musayyab selalu berpesan kepada budaknya, Burd, "Jangan berdusta atas namaku seperti 'Ikrimah yang berdusta atas nama Ibnu Abbas". Ibnu Umar berkata kepada budaknya, Nāfi', "Jangan berdusta atas namaku seperti 'Ikrimah yang berdusta atas nama Ibnu Abbas".¹⁹

Para ulama hadis mengkritik Bukhārī karena menerima riwayat 'Ikrimah. Ibnu al-Shalah berkata, "Bukhari berargumentasi dengan sekelompok orang yang dianggap *majrūh* (tercela) seperti 'Ikrimah, budak Ibnu Abbas." Atas ke-*majrūh*-an 'Ikrimah, Imam Muslim menghindari riwayat 'Ikrimah kecuali jika tidak ada riwayat lain yang mendukungnya. Imam Malik menolak riwayat 'Ikrimah kecuali satu hadis, sebagaimana disebutkan Ahmad bin Hanbal. Ibnu Sa'ad menulis, "Imam Malik sangat benci mendengar nama 'Ikrimah'.²⁰

Adapun Ayub al-Sakhytiyānī (Abu Bakar bin Taimah) adalah orang yang menerima hadis dari 'Ikrimah. Ia termasuk salah seorang ahli zuhud yang selalu berprasangka baik terhadap 'Ikrimah dan kerap membelanya. Tidak diketahui pembelaan tersebut karena kezuhudan atau al-Sakhytiyānī tidak begitu mempedulikan persoalan *jarḥ* dan *ta'dil*. Sementara hadis yang diriwayatkan itu berkenaan dengan nyawa orang, bukan tentang keutamaan (*fadhāil al-ʿamāl*). Bagaimana mungkin orang yang zuhud dan wara' ini membiarkan dirinya meriwayatkan hadis dan orang yang integritasnya diragukan dan dicela oleh para ulama? Al-Ulwānī menduga bahwa hadis ini menjadi terkenal dan diriwayatkan oleh banyak orang, seperti di antaranya Hammad, Sufyan dan Abdul Waris karena

¹⁴ Ibnu Rusyd, *Bidāyah al-Mujtahid wa al-Nihāyah al-Muqashshid*, (Beirūt: Dār al-Fikr, t. th.), Juz II, h. 342.

¹⁵ Untuk mengukur kevalidan hadis, Syekh Muḥammad al-Ghazālī menggunakan prinsip "mendahulukan Alquran atas hadis". Itu berarti, kebenaran hadis harus dikonfirmasi dengan ajaran dasar Alquran. Karena itu, Muḥammad al-Ghazālī, termasuk orang yang tidak segan-segan menolak hadis jika isi materi (*matan*) tidak sejalan dengan makna universal Alquran, meskipun hadis tersebut memiliki transmisi-mata rantai (*sanad*) hadis yang tergolong valid (*shahih*). "Rangkaian perawi 'rantai emas' tidak menolong *matan* yang rapuh", tegas Muḥammad al-Ghazālī. Syekh Muḥammad al-Ghazālī *Al-Summa al-Nabawiyah bayn Abli al-Hadits wa al-Fuqahā*, diterjemahkan oleh Muḥammad al-Baqir dengan judul *Studi Kritis Atas Hadis Nabi saw. : Antara Pendekatan Tekstual dan Kontekstual*, (Bandung: Mizan, 1991), h. 191.

¹⁶ Khaled M. Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women*, diterjemahkan oleh R. Cecep Lukman Yasin dengan judul *Atas Nama Tuhan dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif* (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2004), h. 244.

¹⁷ Muḥammad Munir Al-Adlābi, *Qat' al-Murtadd: Al-Jarimah allati Ḥarramahā al-Islām*, diterjemahkan oleh A. Hakiem Sarazy dan Azka Hammam Syaerozie, (Jakarta: Nigos, Menjelajah Alam Gagas, 2002) h. 104.

¹⁸ Ṭāḥa Jābir Al-Ulwānī, *Lā Ikrāha fī al-Dīn*, terj. Aa Fuad Muhlis, (Jakarta: Srigunting, 2010), h. 239.

¹⁹ Ṭāḥa Jābir Al-Ulwānī, *Lā Ikrāha fī al-Dīn*, terj. Aa Fuad Muhlis, h. 239.

²⁰ Ibnu Sa'ad, *al-Thabaqāt al-Kubrā*, (Beirūt: Dār al-Fikr, 1990) Jilid V, h. 219.

ketokohan Ayub yang menjadi pusat hadis ini.²¹

Maulana Muhammad Ali melakukan penelusuran terhadap hadis-hadis Nabi yang berkaitan dengan *riddah*. Ia menemukan bahwa kasus-kasus *riddah* terjadi pada masa-masa perang yang berlangsung antara orang-orang Muslim dan orang-orang kafir. Bahkan seringkali terjadi orang-orang yang melakukan *riddah* tersebut berafiliasi dengan orang-orang kafir dan bersama-sama mereka memerangi orang Muslim. Dengan demikian hukuman bunuh atas mereka tersebut adalah karena mereka telah berpihak kepada musuh selanjutnya memerangi Muslim, bukan karena mereka telah menukarkan agamanya.²² Mahmoud Mustafa Ayoub menyimpulkan bahwa *riddah* adalah bagian dari isu politik yang muncul bersamaan dengan datangnya kolonialisme Barat dan akibat aktivitas misionaris Kristen Barat yang makin intensif di daerah muslim.²³

Berdasarkan argumen di atas, Syekh Mahmūd Syaltūt menegaskan agar permasalahan tindak pidana murtad (*riddah*) perlu ditinjau kembali. Alasannya adalah karena kebanyakan ulama berpandangan bahwa sanksi *hudūd* tidak bisa dilakukan atas dasar hadis *ahād*. Sementara kekufuran itu sendiri bukanlah penyebab halalnya darah seorang pelaklu murtad, melainkan sikap permusuhan dan perlawanannya (*al-muḥārah wa al-udwān*) terhadap kaum muslimin. Sementara makna fundamental Alquran justru melarang pemaksaan terhadap agama, sebagaimana termaktub dalam Q.s. al-Baqarah: 256 dan Yūnus: 99, “Tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama (Islam); sesungguhnya telah jelas jalan yang benar daripada jalan yang sesat. Karena itu barang siapa yang ingkar kepada *thaghut* dan beriman kepada Allah, maka sesungguhnya ia telah berpegang kepada tali yang amat kuat yang tidak akan putus. Dan Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui”, “Dan jikalau Tuhanmu menghendaki, tentulah beriman semua orang yang di muka bumi seluruhnya. Maka apakah kamu (hendak) memaksa manusia supaya mereka menjadi orang-orang yang beriman semuanya?”²⁴

Hal senada disampaikan M. Hasbi Ash-Shiddiqy menurutnya, sanksi bunuh kepada setiap orang yang murtad adalah berlawanan dengan firman Tuhan yang terdapat dalam Q.s. al-Baqarah: 256. Kecuali itu, hukuman mati itu bertentangan dengan dasar cita-cita Islam yang membawa keamanan dan kesejahteraan

kepada sesama manusia. Murtad yang dihukum mati adalah mereka yang melakukan perlawanan terhadap pemerintahan Islam dan undang-undangnya. Sedang sebelumnya, mereka menyatakan diri memeluk Islam dan patuh kepada hukum-hukumnya. Jika ia keluar dari Islam tanpa melakukan kekacauan dan perlawanan, maka ia tidak dijatuhi hukuman. Hemat penulis, inilah konsep yang sesuai dengan jiwa Islam, sebagai agama yang membawa perdamaian di alam dunia, tegas Hasbi.²⁵

Argumen Historis: Murtad Bebas Hukuman Mati

Kritik epistemologi hukum di atas diperkuat dengan bukti-bukti historis. Pertama, peristiwa Isra Mikraj. Menurut Haekal sebagian besar orang-orang Mekah yang sudah Muslim berbalik menjadi kafir karena tidak percaya atas kebenaran peristiwa Isra mi raj. Tetapi tak seorang pun dari mereka mendapat sanksi dari Nabi.²⁶ Kedua, *fath Makkah* (penaklukan kota Mekah). Ketika itu Nabi berhasil menguasai kaum kafir Quraisy tanpa perlawanan bersenjata kecuali oleh sekelompok kecil saja dan mereka menyerah tanpa syarat kepada pasukan Muslim yang datang dalam jumlah yang sangat besar. Tetapi, karena keluhuran budi dan sifat pemaaf Nabi yang begitu besar, maka beliau pun memberikan amnesti kepada orang-orang Quraisy yang pada saat itu sudah tak berdaya dan memohon pengampunan. Amnesti ini diberikan kepada semua orang Quraisy tersebut dan seluruh penduduk Mekah, kecuali 17 orang yang ditetapkan untuk dibunuh. Mereka dibunuh karena kejahatannya yang begitu besar terhadap orang Muslim. Di antara mereka itu terdapat ‘Abd Allāh ibn Abi al-Sarḥ, ‘Abd Allāh ibn Khaththāl, dan ‘Ikrimah ibn Abi Jahl.

‘Abd Allāh bin Abi al-Sarḥ adalah penulis wahyu, tetapi kemudian berbalik murtad menjadi musrik di pihak Quraisy dengan menggembar-gemborkan bahwa dia telah memalsukan wahyu ketika ia menuliskannya. Sedangkan ‘Abdullāh bin Khaththāl, setelah masuk Islam, tetapi kemudian membunuh seorang budak. Selanjutnya ia berbalik menjadi musyrik dan menyuruh kedua budaknya perempuan—Fartana dan teman-temannya—menyanyi sebagai ejekkan kepada Nabi. Sementara ‘Ikrimah bin Abi Jahl adalah orang yang paling keras memusuhi Muhammad dan kaum Muslim. Ia juga melakukan perlawanan ketika pasukan Khālid bin Walid masuk ke Makkah dari arah yang ber-

²¹ Thāha Jābir Al-Ulwānī, *Lā Ikrāha fi al-Dīn*, h. 241.

²² Maulana Muhammad Ali, *The Religion of Islam: A Comprehensive Discussion of the Sources, Principles and Practices of Islam*, (Lahore: The Ahmadiyyah Anjuman Isha'at al-Islam, 1950), h. 595.

²³ Mahmoud Mustafa Ayoub, *Mengurai Konflik Muslim-Kristen*, (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2001), h. 305, 321.

²⁴ Mahmūd Syaltūt, *Al-Islām ‘Aqidah wa Syarī‘ah*, h. 289.

²⁵ M. Hasbi Ash-Shiddiqy, *Pedoman Hukum Syar‘i yang Berkembang Dalam Islam Sunnī*, (Jakarta: Pustaka Islam, 1952), Jilid II, h. 245.

²⁶ Muhammad Husain Haekal, *Sejarah Hidup Muhammad*, diterjemahkan Ali Audah, (Bogor: PT Litera Antar Nusa, 1990), h. 159.

beda dengan Nabi.²⁷ Walaupun demikian, 'Abdullāh bin Abī al-Sarh, 'Ikrimah bin Abī Jahl, Shafwān bin Umayya dan juga Hindun, mendapat pengampunan setelah ada jaminan dan permohonan ampunan dari keluarga mereka yang telah Muslim. Yang dihukum mati adalah empat orang kafir yaitu Huwairid yang telah mengganggu Zainab putri Nabi sepulangnya dari Mekah ke Madinah, serta dua orang yang sudah masuk Islam, lalu melakukan kejahatan dengan mengadakan pembunuhan di Madinah dan kemudian melarikan diri ke Mekah serta berbalik meninggalkan agamanya menjadi musyrik dan dua orang budak Ibn Khaththāl, yang selalu mengganggu Nabi dengan nyanyian-nyanyian.²⁸

Rangkaian peristiwa di atas, menunjukkan bahwa Nabi menjatuhkan hukuman mati kepada orang-orang murtad tersebut bukan karena meninggalkan Islam, tetapi lebih disebabkan oleh kejahatan-kejahatan mereka yang besar terhadap Islam dan sikap mereka yang memusuhi orang-orang Muslim. Tersebut dalam *al-Thabaqāt al-Kubrā* (II: 103) dan *Ansāb al-Asyraf* (I: 307) karya Ibnu Sa'ad dan al-Baladziri, sebagaimana dikutip al-Ulwānī, bahwa jumlah mereka sepuluh orang. Kepada mereka Nabi memerintahkan untuk membunuhnya meskipun mereka ditemukan bersembunyi di bawah kain penutup Ka'bah. Kesepuluh mereka adalah Ikrimah bin Abī Jahl; Habbār ibn al-Aswad, 'Abdullāh ibn Sa'ad ibn Abī Sarh, Muqāis ibn Shabābah al-Laytsī, Huwairits ibn Nuqaid, 'Abdullāh ibn Hilāl ibn Khaththāl al-Adrami, Hindun binti Utbah, Sarah Maulat Amr ibn Hisyām, Firtana dan Quraibah. Enam orang yang disebut pertama adalah laki-laki. Sedangkan empat orang sisanya adalah wanita. Sementara dua orang yang disebut terakhir adalah biduanita milik 'Abdullāh ibn Khaththāl. Perintah bunuh atas mereka, demikian al-Ulwānī adalah karena peranan mereka dalam memotivasi orang-orang musyrik untuk memerangi kaum muslimin. Kecuali itu mereka juga menghalang-halangi kaum muslimin dari jalan Allah, di samping tindakan kemurtadannya, seperti Muqāis ibn Shabābah al-Laytsī dan 'Abdullāh ibn Khaththāl.²⁹

Selain murtad, Muqāis ibn Shabābah al-Laytsī juga melakukan tindak pidana pembunuhan terhadap orang Anshar yang bernama Aqilah al-Anshārī, karena orang ini telah membunuh saudaranya yang bernama Hāsyim ibn Shabābah ibn Hazn. Padahal orang Anshar ini tidak sengaja melakukannya. Itu terjadi karena ia mengira

bahwa ibn Hazn adalah musyrik, padahal ia telah memeluk Islam. Lalu Muqāis ibn Shabābah al-Laytsī datang kepada Nabi untuk minta keadilan. Kepada Aqilah al-Anshārī Nabi meminta agar ia membayar *diat* (uang tebusan sebagai ganti rugi). Muqāis mengambilnya dan ia pun masuk Islam. Namun, ia selanjutnya menganiaya Aqilah al-Anshārī hingga tewas. Muqāis kabur dalam keadaan murtad.³⁰ Adapun kejahatan 'Abdullāh ibn Khaththāl adalah pembunuhan terhadap pembantunya. Ibnu Ishāq menuturkan: setelah Abdullah ibn Khaththāl masuk Islam, Rasulullah mengutusnyanya untuk suatu keperluan. Ia ditemani seorang Muslim laki-laki Anshar. Laki-laki Anshar ini siap membantu dan melayani keperluannya. Kepada pembantunya, 'Abdullāh ibn Khaththāl meminta agar ia menyembelih seekor kambing dan memasakkannya untuknya. 'Abdullāh ibn Khaththāl lalu tidur. Ketika ia bangun, ternyata pembantunya belum melakukannya. Lalu ia menganiaya pembantunya hingga tewas. Ia lalu murtad dan kembali menjadi musyrik. Dengan demikian, perintah Nabi untuk membunuhnya bukan karena kemurtadannya, melainkan karena pembunuhan yang ia lakukan. Sedangkan kasus murtad adalah dosa lain yang menyusul. Selain kasus pembunuhan dan murtad, 'Abdullāh ibn Khaththāl juga selalu memerangi Nabi. Bahkan ia menjadi provokator dan motivator gerakan untuk selalu memerangi dan membunuh Nabi saw.³¹

Penuturan riwayat di atas menjadi bukti nyata bahwa secara faktual Nabi tidak pernah menjatuhkan hukuman mati atas pelaku kemurtadan. Karena itu, pendapat mayoritas ulama tentang hukuman mati terhadap orang murtad berdasarkan pernyataan verbal dalam hadis, "Siapa yang murtad, maka bunuhlah" kontradiktif dengan kenyataan faktual tentang adanya pernyataan non verbal Nabi yang tidak melakukan sanksi bunuh atas orang murtad. Terhadap dua kenyataan kontradiktif ini, penulis lebih memilih "mendahulukan hadis *fi'li* atas hadis *qawli*". Karena hal ini lebih bersesuaian dengan semangat fundamental Alquran dan misi kenabian.

Rekonstruksi Konsep Murtad dan Sanksi Hukumnya

Berdasarkan argumen historis dan kritik epistemologi di atas, maka dapat dikatakan bahwa murtad adalah pelanggaran teologis, dan bukan kejahatan pidana. Karena itu, memasukkannya kedalam kategori *jarimah hudud* adalah tidak tepat, tidak saja kontradiktif dengan fakta-fakta normatif dan historis (tekstual dan kontekstual), namun juga berseberangan dengan

²⁷ Muhammad Husain Haekal, *Sejarah Hidup Muhammad*, diterjemahkan Ali Audah, h. 159.

²⁸ Muhammad Husain Haekal, *Sejarah Hidup Muhammad*, diterjemahkan Ali Audah, h. 468.

²⁹ Thāha Jābir Al-Ulwānī, *Lā Ikrāha fī al-Dīn*, h. 136.

³⁰ Thāha Jābir Al-Ulwānī, *Lā Ikrāha fī al-Dīn*, h. 136.

³¹ Thāha Jābir Al-Ulwānī, *Lā Ikrāha fī al-Dīn*, h. 138.

makna universal Alquran (Q. S. al-Baqarah: 256) yang menegaskan tidak ada pemaksaan dalam beragama: “*Lā Ikrāha fī al-dīn*” (*Tidak ada paksaan untuk [memasuki] agama [Islam]*).³² Itu berarti pilihan atas satu agama tertentu merupakan hak asasi seseorang yang tidak boleh dipaksakan oleh siapa pun. Tegasnya kebebasan beragama adalah hak asasi manusia. Menurut Nurcholis Madjid, kebebasan beragama merupakan kebebasan yang fundamental dalam urusan sosial politik kehidupan manusia. Ajaran agama sesungguhnya adalah ajaran yang paling benar, namun hal ini tidak dapat dipaksakan kepada orang lain. Nabi Muhammad sendiri selalu diingatkan bahwa tugasnya hanyalah menyampaikan pesan-pesan Allah, dan tidak berhak memaksa seseorang untuk beriman dan mengikuti.³²

Menurut al-Wāhidi, Q.s. al-Baqarah, 256 di atas turun berkenaan dengan seorang Anshar yang mempunyai dua putra. Keduanya menjadi Kristen sejak sebelum Allah mengutus Rasulullah. Kedua putra tersebut datang ke Madinah bersama sekelompok orang Kristen, mengangkut barang-barang yang bisa dimakan. Ayah mereka lalu menyatu dengan mereka, dan berkata, “Aku tidak akan meninggalkan kalian, sebelum kalian menjadi muslim”. Tetapi mereka menolak. Mereka mendatangi Rasulullah sambil menuduh ayah mereka. Sang ayah berkata, “Ya Rasulullah, apakah sebagian dari diriku harus masuk neraka, sementara aku hanya melihat?”. Lalu Allah menurunkan ayat, “Tidak ada paksaan dalam agama”.³³ Menurut riwayat lain, ayat tersebut turun berkenaan dengan Ahlul Kitab, yang tidak diwajibkan masuk Islam selama mereka membayar *jizyah* (pajak).³⁴ Imam al-Qurṭhubī menuliskan bahwa Ibnu Zaid ibn Aslam menceritakan, berdasarkan penuturan ayahnya, bahwa dia mendengar Umar ibn al-Khaṭṭhāb pernah berkata kepada seorang wanita tua, “Jadilah seorang muslimah, niscaya kamu selamat [dari neraka], karena Allah mengutus Muhammad dengan kebenaran”. Wanita ini menjawab, “Aku seorang perempuan tua, dan kematianku tidak jauh lagi”. Umar berkata, “Allah, saksikanlah!”. Lalu ia membaca, “Tidak ada paksaan dalam agama”.³⁵ Menurut Rasyid Ridhā ayat di atas turun ketika Hasin dari golongan Anshar datang menghadap Nabi meminta izin untuk memaksa kedua anaknya yang masih beragama Nasrani, masuk

Islam, ¹ turunkanlah ayat 256 surat al-Baqarah sebagai teguran.³⁶

Berdasarkan *asbāb al-nuzūl* (sebab-sebab penurunan ayat) di atas, dapat dipahami bahwa pemaksaan terhadap orang lain untuk menganut agama Islam adalah terlarang dan bertentangan dengan Alquran. Demikian juga, pemaksaan terhadap orang yang keluar dari Islam untuk kembali kepada Islam. Riwayat tentang kedua putra Abū al-Husain yang masuk Kristen dan mengikuti para pedagang Syria, sebagaimana dalam *sabab al-nuzūl* di atas, cukup menjadi dalil. Bahwa memaksakan seseorang yang semula muslim lalu pindah agama lain untuk menjadi muslim kembali adalah tidak dibenarkan. Atas dasar itu Thāha Jābir al-Ulwānī menyimpulkan bahwa prinsip fundamental Islam yang dipresentasikan oleh Alquran adalah kebebasan beragama dan tidak ada paksaan dalam agama.³⁷ Kebebasan beragama, lanjut al-'Ulwānī merupakan target utama Alquran dan menganggapnya sebagai sebuah hak asasi seseorang. Bahkan ia merupakan tujuan utama dari *maqāshid al-syari'ah*.³⁸

Karena itu, kemurtadan bukan kejahatan pidana sehingga dikategorikan sebagai jarimah *hudud*. Tindakan apostasi lebih sebagai pelanggaran teologis, atau *dalbha*. Menurut tindakan *riddah* beserta sanksinya lebih tepat dimasukkan dalam kategori *ta'zir*. Bahwa besar-kecilnya sanksi atas hukumannya diserahkan kepada kebijakan pemerintah. Dalam konseks ini Umar bin al-Khaṭṭhāb telah memberi isyarat bahwa Abū Mūsā telah mengutus Anas ibn Mālik untuk menyampaikan berita kepada khalifah Umar. Yaitu berita tentang enam golongan dari kabilah Bani Bakar ibn Wail yang keluar dari Islam dan bergabung dengan kaum musyrikin. Kemudian Umar bertanya, “Apa yang telah dilakukan oleh kabilah Bani Bakar ibn Wail?”. Anas ibn Mālik menjawab: “Wahai Amirul Mukminin, mereka telah keluar dari Islam dan bergabung dengan kaum musyrik, tidak ada jalan lain lagi mereka kecuali harus dibunuh”.

Umar kemudian berkata, “Tidak! Menghadapi dengan cara damai dan persuasif akan lebih menyenangkan bagiku ketimbang terangnya cahaya matahari di-seantara bumi ini”. Anas ibn Mālik bertanya, “Wahai Amirul Mukminin, apa yang akan paduka lakukan terhadap mereka”. Khalifah Umar menjawab, “Saya akan membukakan pintu untuk mereka dimana mereka telah keluar dari pintu tersebut. Jika mereka berkenan masuk kembali, maka akan saya terima. Sebaliknya

³² Nurcholis Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, (Bandung: Mizan, 1989), h. 56.

³³ Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Aḥmad al-Wāhidi, *Asbāb Nuzūl al-Qur'ān*, (Mesir: Dār al-Kitāb al-Jadīd, 1969), h. 52.

³⁴ Muḥammad Ibn 'Alī al-Syaukānī, *Fatḥ al-Qadīr*, (Beirūt: Dār al-Fikr, 1414 H/1994 M), Jilid I, h. 275.

³⁵ Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Anshārī al-Qurṭhubī, *Al-Jāmi' li-ahkām al-Qur'ān*, (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah 1413 H/1993 M), Jilid II, h. 280.

³⁶ Muḥammad Rasyid Ridhā, *Tafsīr al-Manār*, (Beirūt: Dār al-Fikr, t. th.), Jilid III, h. 36; Muḥammad Ḥasan al-Ḥamasy, *Qur'ān Karīm: Tafsīr wa Bayān*, (Damaskus: Dār al-Rusyd, t. th.), h. 83.

³⁷ Thāha Jābir Al-Ulwānī, *Lā Ikrāha fī al-Dīn*, h. 14.

³⁸ Thāha Jābir Al-Ulwānī, *Lā Ikrāha fī al-Dīn*, h. 111, 118.

jika mereka tidak mau masuk, maka mereka akan aku penjarakan”.³⁹ Riwayat ini menegaskan bahwa sanksi atas murtad bukan kategori *hudud* namun takzir. Sementara bentuk sanksinya dapat berupa penjara.

Karena itu, Muhammad Munir Adhabi memahami perintah hukuman mati atas murtad dalam hadis al-Bukhâri di atas bukan dalam pengertian menghilangkan nyawa (literalistik), melainkan dalam pengertian boikot sosial.⁴⁰ Pemahaman ini didasarkan kepada ungkapan Umar bin al-Khattab ketika menanggapi tindakan salah seorang sahabat yang tidak mau membaai Abû Bakar sebagai khalifah. Saat itu Umar berkata, “Bunuhlah ia, maka Allah akan membunuhnya”. Seluruh sahabat mengetahui bahwa yang dimaksud Umar dengan kata *al-qatl* adalah boikot sosial terhadap sahabat tersebut. Kata “bunuhlah ia” bukan berarti menghilangkan nyawanya, namun yang dimaksudkan adalah, “Jadikan ia seperti orang mati, dianggap sebagai bagian dari orang-orang mati, binasa, tidak diterima dan tidak dipercaya perkataannya”. Bukti konkrit atas makna “bunuhlah” bukan dalam artian menghilangkan nyawa sebagai hukuman mati adalah tidak ada satu pun keterangan sejarah yang menunjukkan bahwa di antara para sahabat ada yang melaksanakan perintah Umar menurut makna literalisnya, yaitu membunuh.⁴¹ Dengan demikian, hadis yang menyuruh membunuh orang murtad—kalau pun hadis tersebut diperpegang—bukan dalam makna literal, yaitu hukuman mati, melainkan dalam pengertian sanksi sosial.

Selain penalaran alegoris, hadis tersebut dapat pula dimaknai secara kontekstual. Menurut Ibnu Rusyd, konteks hadis tersebut berkenaan perang sehingga hukuman bunuh atas orang yang murtad adalah keharusan. Sebab

ia tidak saja telah mengkhianati keyakinannya, namun pada saat yang sama mengkhianati kelompoknya. Dan ketika ia lari meninggalkan Islam dan kaum muslimin, kemudian bergabung dengan musuh, maka bukan hanya agama yang terancam, tetapi juga kaum muslimin dalam bahaya. Karena dipastikan ia akan membeberkan rahasia dan strategi kaum muslimin. Terhadap orang yang demikian, tidak ada sanksi kecuali hukuman mati atau bunuh. Makna kontekstual ini sesungguhnya sebagai syarat yang mengikat (*taqyid*) atas makna literal-general (*muthlaq*). Karena itu, pemahaman atas hadis tersebut bukan mendahulukan makna umum—berupa hukuman mati atas murtad—sebagai hal *muthlaq* dilakukan, tanpa mempertimbangkan syarat yang presentasikan oleh makna kontekstual sebagai sebuah pengikat (*muqayyad*). Dengan kata lain, pemaknaan atas hadis tersebut harus mendahulukan *muqayyad* atas *muthlaq*, karena indikasi kontekstualnya. Bahwa secara *taqyidi*-kontekstual hadis itu berkenaan dengan kasus *kâfir harbî*, yaitu mereka yang meninggalkan Islam lalu bergabung dengan kelompok orang-orang kafir untuk memusuhi dan memerangi Islam, tegas Muhammad Munir Adhabi.⁴² Penegasan Adhabi didasarkan atas pandangan Ibnu Hajar dalam *Fath al-Bârî* yang menyatakan bahwa hadis-hadis—yang *muthlaq* (umum) dan yang lainnya *muqayyad* (syarat), maka yang *muthlaq* harus diarahkan kepada yang *muqayyad*. Adapun hadis tersebut (“Siapa yang meninggalkan agamanya, maka bunuhlah ia”) adalah bersifat *muthlaq*. Maka pemaknaannya harus diarahkan kepada *muqayyad*, dan *muqayyad*-nya hadis tersebut adalah konteks kafir *harbî*. Yaitu mereka yang telah mendengar dakwah Nabi dan menyatakan diri masuk Islam. Tetapi kemudian mereka murtad dan bergabung dengan pihak musuh untuk memusuhi Islam.⁴³

Karena itu patut dibedakan kemurtadan tindakan *riddah* (murtad) sebagai kejahatan teologis dan kejahatan politik; pelanggaran religius dan pelanggaran sipil. Diakui bahwa bukan hal yang mudah untuk membedakan aspek moral dan sipil. Sedangkan pembahasan tindakan *riddah* (murtad) dalam fikih jinayah dianggap tidak hanya melanggar hak manusia (*huquq adamî*), melainkan juga hak Tuhan (*huquq Allâh*). Ada semacam pengertian di mana manusia dan Tuhan bisa memiliki klaim dalam pelanggaran yang sama, bahkan jika kejadian itu hanya merugikan salah satunya. Meskipun hukuman terhadap kejahatan melawan agama itu berada diluar wewenang manusia, peradilan Islam memiliki wewenang untuk menerapkan sanksi hanya jika bisa ditunjukkan tanpa keraguan

³⁹ Muhammad Munir Adhabi, *Qatl al-Murtadd*, h. 111.

⁴⁰ Memaknai hadis sebagai *taqyid* pada bunyi tekstual akan berbenturan dengan kenyataan historis bahwa Nabi Saw tidak menjatuhkan hukuman mati atas pelaku kemurtadan. Kecuali itu, kata *al-qatl* (membunuh) di dalam Alquran dan hadis, tidak selalu berarti menghilangkan nyawa, tetapi bisa bermakna lain sesuai dengan konteksnya (*siyâq al-Kalâm*), diantaranya berarti mengekang atau menahan hawa nafsu (Q.s.al-Baqarah:54), laknat atau melaknati (Q.s. Al-Munâfiqûn:4), membinasakan atau hancur (Q.s. 'Abasa:17). Karena itu, redaksi “bunuhlah dirimu” (*faqtuluw anfusakum*) dalam Q.S.al-Baqarah: 54 bukan berarti perintah untuk “membunuh diri”, melainkan berarti menyingkirkan hawa nafsu (*syahwat*) atau mengekang hawa nafsu. Lihat al-Râghib al-Ashfahânî, *Muʿjam Mufradât Alfâz al-Qurʾân*, h. 407. Demikian pula dalam hadis. Pernyataan Nabi “*Qâtilhu fa innahu syaithân*” (bunuhlah —orang yang lewat di hadapan orang salat— karena sesungguhnya ia adalah setan) bukan perintah menghilangkan nyawanya, melainkan perintah untuk mendorongnya. Sebab suatu hal mustahil bagi Nabi menyuruh orang yang sedang salat untuk membunuh. Tentu yang dimaksud dengan ungkapan tersebut adalah mendorong. Majma' al-Lughah al-'Arabiyah, *al-Muʿjam al-Wâsiṭ*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t. th.), Jilid II, h. 741. Sehingga hadis tersebut bermakna, “Doronglah ia, agar tidak berada di arah kiblatmu”.

⁴¹ Muhammad Munir Adhabi, *Qatl al-Murtadd*, h. 112.

⁴² Muhammad Munir Adhabi, *Qatl al-Murtadd*, h. 108.

⁴³ Muhammad Munir Adhabi, *Qatl al-Murtadd*, h. 107-108.

bahwa kejahatan berat itu termasuk juga melanggar hak manusia (*huqûq l-âdami*).

Karena itu, menurut penulis reposisi terhadap konseptual murtad menjadi penting dilakukan. Secara etimologis, murtad yang berasal dari kata kerja *irtidâd* berarti penolakan atau berpaling. Menurut Abdul Aziz Sachedina, secara historis *irtidâd* digunakan untuk menyebut peperangan yang dilakukan terhadap kaum muslim yang menolak membayar zakat kepada otoritas politik Islam setelah wafatnya Rasul. Jadi, *murtaddin* adalah orang-orang yang membangkang terhadap tatanan resmi. Ini berbeda dengan arti kata *irtidâd* yang dipahami dalam Kristen, di mana secara historis kata itu memiliki arti mengabaikan satu agama institusional dan eksklusif demi agama lain. Dalam pengertian ini, kemurtadan terjadi ketika pelbagai agama berlomba-lomba dalam satu kancah publik. *Irtidâd*, di sisi lain, terjadi dalam tatanan komunal dalam bentuk subversi (serangan) internal, sehingga hal tersebut bukan lagi merupakan pelanggaran agama melainkan pelanggaran sipil. Dengan ungkapan lain, ada murtad dalam bentuk perpindahan agama secara individual; dan ada pula dalam bentuk pembangkangan terhadap tatanan resmi dan penyerangan terhadap pemerintah yang sah. Murtad dalam bentuk pertama dikategorikan sebagai kejahatan teologis dan karenanya sanksi hukum atas pelakunya berada di luar wilayah wewenang manusia. Disini terlihat bahwa Alquran mendukung kebebasan beragama sepenuhnya, bukan sekadar toleransi terhadap agama lain selain Islam. Sementara *irtidâd* atau *riddah* dalam Alquran adalah berpaling dari Tuhan dan, oleh karenanya, hanya bisa dihukum oleh Tuhan. Sedangkan murtad dalam bentuk kedua sangat tergantung kepada perwujudan publiknya dan efek negatifnya terhadap tatanan publik muslim -berarti berpaling dari umat, sehingga penentuan kadar pelanggaran dengan ketat berada dalam wilayah tatanan publik Muslim yang absah. Batasan hukuman tergantung kepada penafsiran sipil otoritas fikih dan politik terhadap tindakan tersebut. Sebab murtad dalam bentuk kedua dikategorikan sebagai kejahatan politik dan atau pelanggaran sipil karena efek dan dampak negatif terhadap tatanan publik.⁴⁴

Selain itu, dalam menentukan bahwa tindakan *riddah* (sebagaimana tindakan penolakan atau berpaling dari tatanan publik muslim) dianggap harus dihukum dengan hukuman tertentu bergantung kepada otoritas politik muslim. Terlebih, dalam konteks Islam, tiada ada

institusi agama dan badan *eklesiastis* (keruhanian). Karena itu, tanggung jawab otoritas sipil untuk menentukan kadar kejahatan *riddah* dan untuk mengambil tindakan yang dibutuhkan untuk mengatasinya. Karena penentuan *riddah* dibatasi hanya kepada otoritas politik yang diperlukan untuk melindungi kepentingan umum umat, sejumlah fukaha menggolongkan *irtidâd* sebagai bagian dan kejahatan *ta'zîr* (penjeraan) yang "melanggar kepentingan privat atau umat dari tatanan publik)," yang hukumannya dilembagakan oleh otoritas politik yang absah. Akibatnya, menurut A.A Mansour, otoritas publik mengemban tugas untuk memberikan aturan-aturan yang menghukum semua perilaku yang tampak bertentangan dengan kepentingan umum, ketenangan sosial, atau tatanan publik.⁴⁵

Karena itu, pertimbangan-pertimbangan sipil seputar persoalan penghasutan telah mewarnai penafsiran tentang murtad dalam Islam. Perlakuan keras terhadap kaum murtad dalam hukum Islam dirumuskan tanpa membuat perbedaan penting antara doktrin Alquran mengenai kebebasan beragama yang menegaskan bahwa tidak ada agensi manusia yang bisa menawarkan takdir spiritualnya- dan mengenai tatanan publik muslim yang absah. Menurut Abdul Aziz Sachedina, selama kemurtadan tetap merupakan masalah privat dan tidak mengganggu masyarakat secara keseluruhan, tidak ada hukuman tertentu dalam Alquran. Namun, ketika kemurtadan telah melanggar kesucian dan membahayakan hak-hak kaum muslim untuk melaksanakan kepercayaan mereka, maka kemurtadan dianggap sebagai pelanggaran nyata terhadap keimanan. Pada titik itu, ia bukan lagi sekadar kemurtadan. Hal demikian dianggap sebagai tindakan penghasutan yang menyebabkan kegoncangan dan membahayakan kesatuan umat Islam. Hanya dalam kasus seperti inilah kemurtadan dapat dihukum dengan hukuman terberat dengan dalih untuk melindungi diri dari pembangkangan brutal terhadap Tuhan dan Rasul, suatu pembangkangan yang harus dilawan dengan kekerasan jika diperlukan.⁴⁶

Dengan demikian, penting dibedakan dan pemetaan sifat kriminal terhadap tindakan kemurtadan. Harus dibedakan kemurtadan dalam artian yang ketat, yaitu meninggalkan satu agama institusional secara publik untuk memeluk agama lain; sekadar sebuah ungkapan perbedaan religius dengan umat mayoritas-suatu bentuk ekspresi yang oleh Alquran dibolehkan sebagai hak dasar individu-tidaklah bisa dianggap sebagai satu tindakan kriminal yang harus dihukum di dunia ini. Otoritas politik Muslim

⁴⁴ Abdul Aziz Sachedina, *This Translation of The Islamic Roots of Democratic Pluralism*, diterjemahkan oleh Satrio Wahono dengan judul *Kesetaraan Kaum Beriman Akar Pluralisme Demokratis dalam Islam*, (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2002), h. 174.

⁴⁵ A.A Mansour. "Hudud Crimes", dalam *The Islamic Criminal Justice System*, (ed.) M. Cerif Bassiouni, (New York: Oceans Publications, 1982), h. 195-196.

⁴⁶ Abdul Aziz Sachedina, *Kesetaraan Kaum Beriman*, h. 176-177.

memiliki tanggung jawab tertinggi untuk menggunakan kekuasaannya dalam menilai tingkat kekacauan yang ditimbulkan oleh pernyataan murtad secara publik, dan tanggung jawab otoritas tersebut pulalah untuk mengambil langkah-langkah yang perlu untuk mengatasinya.

Penutup

Pembacaan ulang atas sumber hukum fikih murtad secara alegoris dan kontekstual, dengan merujuk kepada bukti-bukti historis menunjukkan bahwa tindakan kemurtadan bukan kejahatan pidana, kecuali disertai dengan permusuhan terhadap Islam dan kaum muslimin. Hukuman mati atas pelaku kemurtadannya yang dilakukan oleh Nabi Saw. bukan karena faktor kemurtadannya *an sich*, melainkan karena tindak kejahatan pidana. Sebab mereka yang murtad pada peristiwa isra' mi'raj dan peristiwa penaklukan Mekah (*fath al-Makkah*) tidak dijatuhi hukuman mati oleh Nabi Saw. Karena itu harus dibedakan antara kemurtadan murni yang berupa konversi teologis dan kemurtadan yang bersifat politik dalam bentuk subversi. Yang disebut pertama merupakan pelanggaran teologis terhadap Tuhan, dan karenanya hanya Tuhan yang menghukumnya (*huquq Allah*). Sedangkan yang kedua merupakan perlawanan dan pemberontakan terhadap otoritas kekuasaan politik yang sah. Tindakan mereka tidak saja mengganggu keselamatan publik, tetapi juga merusak tatanan resmi. Karena itu, ketentuan hukuman diserahkan kepada lembaga politik yang absah (takzir) untuk menentukan bentuk hukuman yang tepat (*huquq al-insân*). □

Pustaka Acuan

- A.A Mansour, "Hudud Crimes," dalam *The Islamic Criminal Justice System*, ed. M. Cerif Bassiouni. NewYork: Oceans Publications, 1982.
- Adhabi, Muhammad Munir, *Qatl al-Murtadd: Al-Jarimah allatî Harramahâ al-Islâm*. diterjemahkan oleh A. Hakiem Sarazy dan Azka Hammam Syaerozie. Jakarta: Nigos, Menjelajah Alam Gagas, 2002.
- Al-'Audah, Abdul Qadir, *Al-Tasyri' al-Finâi al-Islâmî Muqânanan bi al-Qânûn al-Wadhî*, Jilid I, Beirut: Dâr al-Kitab al-Bâbi, t. th. al-Bâbi.
- Al-Ashfahâni, Al-Râghib, *Al-Mufrâdât fi Gharib al-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1961.
- Al-Asqalâni, Ibnu Hajar, *Fath al-Bâri bi Syarh Shahih Al-Bukhârî*, Juz XIV. Beirut: Dâr al-Fikr, Beirut, 1415 H/1995 M.
- Al-Hamasy, Muhammad Hasan, *Qur'ân Karim: Tafsir wa Bayân*, Damaskus: Dâr al-Rusyd, t. th.
- Ali, Maulana Muhammad, *The Religion of Islam: A Comprehensive Discussion of the Sources, Principles and Practices of Islam*. Lahore: The Ahmadiyah Anjuman Isha'at al-Islam, 1950.
- al-Qurthûbi, Abû 'Abdillâh Muhammad ibn Ahmad al-Anshârî, *Al-Jâmi' liahkâm al-Qur'ân*. Jilid II. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah 1413 H/1993 M.
- al-Syaukânî, Muhammad Ibn 'Ali, *Fath al-Qadir*, Jilid I, Beirut: Dâr al-Fikr, 1414 H/1994 M.
- Al-Thabâthabâ'i, Muhammad Husain, *Al-Mizân fi Tafsir al-Qur'ân*, Jilid II. Beirut: Mu'assasah al-'Alam li Mathbû'at, 1991.
- Al-Ulwânî, Thâha Jâbir, *Lâ Ikrâha fi al-Dîn*. Diterjemahkan oleh Aa Fuad Muhlis. Jakarta: Srigunting, 2005.
- al-Wâhidî, Abû al-Hasan 'Ali ibn Ahmad, *Asbâb Nuzûl al-Qur'ân*, Mesir: Dâr al-Kitâb al-Jadid, 1969.
- Al-Zuhailî, Wahbah, *Al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuh*, Jilid VII, Damaskus: Dâr al-Fikr al-'Arabi, t. th.
- Ash-Shiddiqy, M. Hasbi, *Pedoman Hukum Syar'i yang Berkembang dalam Islam Sunny*. Jilid II. Jakarta: Pustaka Islam, 1952.
- Ayoub, Mahmoud Mustafa, *Mengurai Konflik Muslim-Kristen*, . Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2001.
- Haekal, Muhammad Husain, *Sejarah Hidup Muhammad*, diterjemahkan oleh Ali Audah. Bogor : PT Litera Antar Nusa, 1990.
- Hasyimi, Sayyid Husain, *Hukum Murtad Hak Allah atau Manusia*, Jakarta: IICT, 2012.
- Ibnu Qudâmah, *al-Mughnî*, Jilid X. Beirut: Dâr al-Fikr, 1405 H.
- Ibnu Rusyd, *Bidâyah al-Mujtahid wa al-Nihâyah al-Muqtashid*, Juz II, Beirut: Dâr al-Fikr, t. th.
- Ibnu Sa'ad, *al-Thabaqât al-Kubrâ*, Jilid V, Beirut: Dâr al-Fikr. 1990.
- Imam al-Bukhârî, Muhammad bin Ismâ'il. *Shahih Al-Bukhârî*, Jilid IV, III. Beirut: Dâr al-Fikr, 1401/1981.
- Imam al-Bukhârî, Muhammad bin Ismâ'il, *Matn al-Bukhârî bi Hâsiyah al-Sindî*. Jilid IV, Beirut: Dâr al-Fikr, 1995.
- Madjid, Nurcholis, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, Bandung: Mizan, 1989.
- Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah, *al-Mu'jam al-Wasith*, Jilid II, Beirut: Dâr al-Fikr, t. th.
- Ridhâ, Muhammad Rasyid, *Tafsir al-Manâr*, Jilid III, Beirut: Dâr al-Fikr, t. th.
- Sâbiq, Sayyid. *Fiqh al-Sunnah*, Jilid II. Beirut: Dâr al-Fikr, 1983.
- Sachedina, Abdul Aziz, *This Translation of The Islamic Roots of Democratic Pluralism*, diterjemahkan oleh Satrio Wahono dengan judul *Kesetaraan Kaum Beriman Akar Pluralisme Demokratis dalam Islam*. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2002.
- Syaltût, Mahmûd, *Al-Islâm 'Aqidah wa Syari'ah*. Mesir: Dâr al-Qalam, 1966.

KRITIK TERHADAP EPISTEMOLOGI FIKIH MURTAD

ORIGINALITY REPORT

13%

SIMILARITY INDEX

9%

INTERNET SOURCES

7%

PUBLICATIONS

9%

STUDENT PAPERS

PRIMARY SOURCES

1

gilalaw.blogspot.com

Internet Source

3%

2

Submitted to IAIN Purwokerto

Student Paper

3%

3

iaingorontalo.ac.id

Internet Source

3%

4

Submitted to UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

Student Paper

2%

5

www.neliti.com

Internet Source

2%

Exclude quotes Off

Exclude bibliography On

Exclude matches < 2%

KRITIK TERHADAP EPISTEMOLOGI FIKIH MURTAD

GRADEMARK REPORT

FINAL GRADE

/100

GENERAL COMMENTS

Instructor

PAGE 1

PAGE 2

PAGE 3

PAGE 4

PAGE 5

PAGE 6

PAGE 7

PAGE 8

PAGE 9

PAGE 10

CLAIM

Take an arguable position on the scientific topic and develop the essay around that stance.

ADVANCED	The essay introduces a precise, qualitative and/or quantitative claim based on the scientific topic or text(s), regarding the relationship between dependent and independent variables. The essay develops the claim and counterclaim fairly, distinguishing the claim from alternate or opposing claims.
PROFICIENT	The essay introduces a clear, qualitative and/or quantitative claim based on the scientific topic or text(s), regarding the relationship between dependent and independent variables. The essay effectively acknowledges and distinguishes the claim from alternate or opposing claims.
DEVELOPING	The essay attempts to introduce a qualitative and/or quantitative claim, based on the scientific topic or text(s), but it may be somewhat unclear or not maintained throughout the essay. The essay may not clearly acknowledge or distinguish the claim from alternate or opposing claims.
EMERGING	The essay does not clearly make a claim based on the scientific topic or text(s), or the claim is overly simplistic or vague. The essay does not acknowledge or distinguish counterclaims.

EVIDENCE

Include relevant facts, definitions, and examples to back up the claim.

ADVANCED	The essay supplies sufficient relevant, accurate qualitative and/or quantitative data and evidence related to the scientific topic or text(s) to support its claim and counterclaim.
PROFICIENT	The essay supplies relevant, accurate qualitative and/or quantitative data and evidence related to the scientific topic or text(s) to support its claim and counterclaim.
DEVELOPING	The essay supplies some qualitative and/or quantitative data and evidence, but it may not be closely related to the scientific topic or text(s), or the support that is offered relies mostly on summary of the source(s), thereby not effectively supporting the essay's claim and counterclaim.
EMERGING	The essay supplies very little or no data and evidence to support its claim and counterclaim, or the evidence that is provided is not clear or relevant.

REASONING

Explain how or why each piece of evidence supports the claim.

ADVANCED	The essay effectively applies scientific ideas and principles in order to explain how or why the cited evidence supports the claim. The essay demonstrates consistently logical reasoning and understanding of the scientific topic and/or text(s). The essay's explanations anticipate the audience's knowledge level and concerns about this scientific topic.
----------	--

PROFICIENT	The essay applies scientific reasoning in order to explain how or why the cited evidence supports the claim. The essay demonstrates logical reasoning and understanding of the scientific topic and/or text(s). The essay's explanations attempt to anticipate the audience's knowledge level and concerns about this scientific topic.
DEVELOPING	The essay includes some reasoning and understanding of the scientific topic and/or text(s), but it does not effectively apply scientific ideas or principles to explain how or why the evidence supports the claim.
EMERGING	The essay does not demonstrate clear or relevant reasoning to support the claim or to demonstrate an understanding of the scientific topic and/or text(s).

FOCUS

Focus your writing on the prompt and task.

ADVANCED	The essay maintains strong focus on the purpose and task, using the whole essay to support and develop the claim and counterclaims evenly while thoroughly addressing the demands of the prompt.
PROFICIENT	The essay addresses the demands of the prompt and is mostly focused on the purpose and task. The essay may not acknowledge the claim and counterclaims evenly throughout.
DEVELOPING	The essay may not fully address the demands of the prompt or stay focused on the purpose and task. The writing may stray significantly off topic at times, and introduce the writer's bias occasionally, making it difficult to follow the central claim at times.
EMERGING	The essay does not maintain focus on purpose or task.

ORGANIZATION

Organize your writing in a logical sequence.

ADVANCED	The essay incorporates an organizational structure throughout that establishes clear relationships among the claim(s), counterclaims, reasons, and evidence. Effective transitional words and phrases are included to clarify the relationships between and among ideas (i.e. claim and reasons, reasons and evidence, claim and counterclaim) in a way that strengthens the argument. The essay includes an introduction and conclusion that effectively follows from and supports the argument presented.
PROFICIENT	The essay incorporates an organizational structure with clear transitional words and phrases that show the relationship between and among ideas. The essay includes a progression of ideas from beginning to end, including an introduction and concluding statement or section that follows from and supports the argument presented.
DEVELOPING	The essay uses a basic organizational structure and minimal transitional words and phrases, though relationships between and among ideas are not consistently

clear. The essay moves from beginning to end; however, an introduction and/or conclusion may not be clearly evident.

EMERGING

The essay does not have an organizational structure and may simply offer a series of ideas without any clear transitions or connections. An introduction and conclusion are not evident.

LANGUAGE

Pay close attention to your tone, style, word choice, and sentence structure when writing.

ADVANCED

The essay effectively establishes and maintains a formal style and objective tone and incorporates language that anticipates the reader's knowledge level and concerns. The essay consistently demonstrates a clear command of conventions, while also employing discipline-specific word choices and varied sentence structure.

PROFICIENT

The essay generally establishes and maintains a formal style with few possible exceptions and incorporates language that anticipates the reader's knowledge level and concerns. The essay demonstrates a general command of conventions, while also employing discipline-specific word choices and some variety in sentence structure.

DEVELOPING

The essay does not maintain a formal style consistently and incorporates language that may not show an awareness of the reader's knowledge or concerns. The essay may contain errors in conventions that interfere with meaning. Some attempts at discipline-specific word choices are made, and sentence structure may not vary often.

EMERGING

The essay employs language that is inappropriate for the audience and is not formal in style. The essay may contain pervasive errors in conventions that interfere with meaning, word choice is not discipline-specific, and sentence structures are simplistic and unvaried.