
Legitimasi Hukum Qitāl terhadap Ahl al-Baghy dan al-Murtadd dalam Perspektif Imam al-Syafi'i: Analisis terhadap Kitab Ahkam al-Qur'an li al-Syafi'i

First Author : Septiana Meliani¹_Ma'had Aly Walindo Pekalongan, Indonesia^{1,2}

Second Author :, Fikri Hidayat El Izat²

Corresponding Author

Author Name:

Septiana Meliani

Email:

septianameliani132@gmail.com

Received: 10/03/2026

Revised: 11/03/2026

Accepted: 12/03/2026

Published: 12/03/2026

Keywords: Qitāl, Ahl Al-Baghy, Apostasy, Istinbāt, al-Syafi'i.

Kata Kunci: Qitāl, Ahl Al-Baghy, Riddah, Istinbāt, al-Syafi'i.

Abstract: The discourse on the legitimacy of the use of force in internal conflicts within the Muslim community, particularly against rebellious groups (ahl al-baghy) and individuals accused of apostasy (al-murtadd), constitutes an important issue in the construction of classical Islamic public law. Although these concepts have been widely discussed in the literature of Islamic jurisprudence, studies that specifically examine the normative basis of qitāl through the methodological framework of *istinbāt* in the thought of Muhammad ibn Idris al-Syafi'i remain relatively limited, especially in relation to the work *Ahkam al-Qur'an li al-Syafi'i*. This study aims to analyze the normative foundations and legal reasoning employed by al-Syafi'i in formulating the legitimacy of qitāl against ahl al-baghy and al-murtadd. The research adopts a library-based method with a normative-conceptual approach and textual analysis of primary sources and classical fiqh literature. The findings indicate that, in al-Syafi'i's legal thought, the legitimacy of qitāl against ahl al-baghy is limited and conditional, applied only after attempts at reconciliation fail and aimed at restoring obedience to divine law, as interpreted from Qur'an/49:9. Meanwhile, the legal construction concerning al-murtadd is understood within the framework of protecting religion (*ḥifẓ al-dīn*) and maintaining the stability of the Muslim community. These findings demonstrate that al-Syafi'i's legal reasoning integrates the Qur'an, Sunnah, and principles of *uṣūl al-fiqh* such as *'ām-khāṣ*, *muṭlaq-muqayyad*, and *qiyās* in the process of legal derivation.

Abstrak: Diskursus mengenai legitimasi penggunaan kekuatan dalam konflik internal umat Islam, khususnya terhadap kelompok pemberontak (ahl al-baghy) dan pelaku kemurtadan (al-murtadd), merupakan isu penting dalam konstruksi hukum publik Islam klasik. Kajian mengenai kedua konsep tersebut telah banyak dibahas dalam literatur fiqh, namun analisis yang menyoroti dasar legitimasi qitāl melalui pendekatan metodologi *istinbāt* dalam pemikiran Muhammad ibn Idris al-Syafi'i masih relatif terbatas, terutama dalam kajian terhadap karya *Ahkam al-Qur'an li al-Syafi'i*. Penelitian ini bertujuan menganalisis dasar normatif serta metode penetapan hukum yang digunakan al-Syafi'i dalam merumuskan legitimasi qitāl terhadap ahl al-baghy dan al-murtadd. Penelitian ini menggunakan metode kepustakaan dengan pendekatan normatif-konseptual dan analisis teks terhadap sumber primer serta literatur fiqh klasik. Hasil penelitian menunjukkan bahwa legitimasi qitāl terhadap ahl al-baghy dalam pemikiran al-Syafi'i bersifat terbatas dan bersyarat, yaitu hanya dapat dilakukan setelah upaya rekonsiliasi tidak berhasil dan bertujuan mengembalikan kelompok tersebut kepada ketaatan terhadap hukum Allah sebagaimana didasarkan pada penafsiran QS. al-Ḥujurāt [49]: 9. Sementara itu, konstruksi hukum terhadap al-murtadd dipahami dalam kerangka perlindungan agama (*ḥifẓ al-dīn*) dan stabilitas komunitas Muslim. Temuan ini menunjukkan bahwa penetapan hukum dalam pemikiran al-Syafi'i dibangun melalui integrasi antara Al-Qur'an, Sunnah, dan perangkat usul fiqh seperti konsep *'ām-khāṣ*, *muṭlaq muqayyad*, serta *qiyās* dalam proses *istinbāt* hukum.

Pendahuluan

Diskursus mengenai legitimasi penggunaan kekuatan (*qitāl*) dalam konflik internal masyarakat Muslim merupakan isu penting dalam hukum publik Islam klasik. Dalam literatur fiqh, tindakan bersenjata dipahami sebagai instrumen hukum yang memerlukan dasar normatif yang jelas. Dua kategori yang sering dibahas adalah *abl al-baghy* (kelompok pemberontak) dan *al-murtadd* (pelaku kemurtadan), yang dipandang berimplikasi terhadap stabilitas politik dan keberlangsungan agama.¹

Secara historis, persoalan pemberontakan dan kemurtadan bukanlah isu teoritis semata, tetapi berakar pada realitas sosial-politik Islam awal. Perang Riddah pada masa Khalifah Abu Bakr serta konflik internal pada masa Khalifah ‘Ali menjadi preseden yang kemudian dirumuskan para fuqaha dalam bentuk kaidah hukum.² Dalam fiqh klasik, *abl al-baghy* dipahami sebagai kelompok Muslim yang melakukan perlawanan terhadap otoritas sah dengan dasar takwil tertentu dan karena itu tidak secara otomatis keluar dari Islam. Sebaliknya, *al-murtadd* dipandang sebagai pelanggaran terhadap loyalitas keagamaan yang berdampak pada perubahan status hukum pelakunya.³

Imam al-Syafi‘i memiliki posisi sentral dalam perkembangan metodologi hukum Islam karena ia merumuskan sistematika usul fiqh secara lebih terstruktur dan menegaskan supremasi al-Qur’an serta Sunnah dalam penetapan hukum.⁴ Pendekatan yang ia bangun membatasi ruang ijtihad melalui perangkat metodologis yang ketat dan berimplikasi langsung terhadap cara memahami ayat-ayat hukum, termasuk yang berkaitan dengan *baghy* dan *riddah*. Dalam karya-karyanya seperti *al-Umm*, terlihat adanya pembedaan konseptual antara pemberontakan yang dilandasi takwil dan kemurtadan sebagai bentuk pemutusan komitmen keagamaan.⁵ Penelusuran terhadap *Abkam al-Qur’an li al-Syafi‘i* menjadi penting untuk melihat bagaimana legitimasi *qitāl* dirumuskan melalui analisis tekstual ayat-ayat hukum dengan perangkat usul fiqh yang ia sistematisasikan.

Sejumlah penelitian telah mengkaji bughah sebagai jarimah politik dalam hukum pidana Islam dan dinamika konsep riddah, baik melalui analisis normatif fiqh maupun tafsir modern, termasuk studi komparatif seperti Tafsir Al-Azhar karya Buya Hamka dan Tafsir Al-Misbah karya Quraish Shihab serta penelitian terkait lainnya. Kajian-kajian ini memperkaya pemahaman tematik dan kontekstual terkait pemberontakan dan kemurtadan dalam sejarah Islam.

¹ Abu al-Hasan al-Mawardi, *Al-Abkam al-Sulthaniyyah* (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1985), h. 51–53.

² Muhammad Abu Zahrah, *Tarikh al-Madhabih al-Islamiyyah* (Kairo: Dar al-Fikr al-‘Arabi, t.t.), 1: h. 57–60

³ Abu Zakariya Yahya bin Sharaf al-Nawawi, *Al-Majmu‘ Syarh al-Muhadzdzab*, jil. 20 (Beirut: Dar al-Fikr, 1997), h. 334–336.

⁴ Muhammad ibn Idris al-Shafi‘i, *Al-Risalah*, tahqiq Ahmad Muhammad Shakir (Kairo: Maktabah al-Khaniji, 1940), h. 19–25.

⁵ Muhammad ibn Idris al-Shafi‘i, *Al-Umm*, juz 4 (Beirut: Dar al-Ma‘rifah, 1990), h. 169–173.

Metode Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*library research*) dengan pendekatan normatif-konseptual terhadap teks klasik. Fokus kajian adalah legitimasi hukum *qitāl* terhadap *ahl al-baghy* dan *al-murtadd* dalam pemikiran Muhammad ibn Idris al-Syafi'i melalui analisis karya *Ahkam al-Qur'an li al-Shafi'i*. Penelitian ini bertujuan merekonstruksi argumentasi hukum dan metode *istinbāt* yang digunakan dalam menafsirkan ayat-ayat terkait konflik internal umat Islam. Pendekatan yang digunakan meliputi pendekatan normatif-yuridis untuk menganalisis dasar dalil dan struktur argumentasi hukum, serta pendekatan historis untuk memahami konteks sosial pembahasan *bughāt* dan *riddah* dalam fiqh klasik.

Data primer penelitian ini adalah *Ahkam al-Qur'an li al-Shafi'i*, dengan dukungan karya Al-Umm dan Al-Risala. Analisis dilakukan melalui tahapan deskriptif-konseptual, normatif, dan interpretatif untuk mengidentifikasi konsep serta metode *istinbāt* yang digunakan al-Syafi'i dalam kerangka hukum Islam klasik.

Hasil Penelitian dan Pembahasan

A. Kerangka Konseptual Pemberontakan dan Kemurtadan Dalam Fiqh Klasik

1. Konsep *Ahl al-Baghy* dalam Literatur Fiqh

Dalam literatur fiqh klasik, pembahasan mengenai pemberontakan internal dalam masyarakat Muslim dibahas dalam konsep *ahl al-baghy*. Istilah ini merujuk pada kelompok Muslim yang melakukan pembangkangan terhadap otoritas politik yang sah dengan menggunakan kekuatan kolektif. Para fuqaha mengembangkan konsep ini sebagai respons terhadap realitas konflik politik yang terjadi dalam sejarah awal Islam, terutama setelah munculnya berbagai pertentangan politik pada masa generasi sahabat. Oleh karena itu, pembahasan tentang *bughāt* menjadi bagian penting dalam kajian fiqh siyasah dan fiqh jinayah klasik yang bertujuan menjaga stabilitas sosial dan politik dalam masyarakat Muslim.⁶

Dalam perspektif fiqh, *ahl al-baghy* didefinisikan sebagai kelompok Muslim yang memiliki kekuatan dan menolak ketaatan kepada imam yang sah berdasarkan suatu penafsiran tertentu (*ta'wīl*). Definisi ini menegaskan bahwa pemberontakan dalam konteks fiqh tidak dipahami semata-mata sebagai tindak kriminal, melainkan sebagai bentuk konflik politik yang dilakukan oleh kelompok Muslim dengan interpretasi tertentu terhadap persoalan kekuasaan.⁷ Lebih jauh, dalam perspektif para ulama, *al-bāghī* merujuk pada individu atau kelompok yang secara sengaja menolak ketaatan kepada imam yang adil dan tidak menunaikan kewajiban yang menjadi tanggung jawabnya, baik secara langsung maupun yang terkait kepentingan umum, dengan memperhatikan syarat-syarat tertentu sebagaimana dijelaskan dalam literatur fiqh klasik.⁸

⁶ Wahbah al-Zuhayli, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, Jil. 6 (Damaskus: Dar al-Fikr, 1985), h. 421.

⁷ Abu Ishaq al-Shirazi, *al-Muhadhdhab fi Fiqh al-Imam al-Shafi'i*, Jil. 2 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995), h. 266.

⁸ Imam al-Nawawī, *Rauḍat al-Ṭālibin wa 'Umdat al-Muṭtin*, Kitāb al-Imāmah wa Qitāl al-Bughā' (h. 50), diakses Maret 2026, <https://www.islamweb.net/ar/library/content/95/1887/>

Para fuqaha kemudian merumuskan beberapa unsur utama yang menjadi karakteristik *bughāt*. Pertama, pelaku pemberontakan berasal dari kalangan Muslim, sehingga konflik tersebut termasuk konflik internal dalam komunitas Islam. Kedua, kelompok tersebut memiliki kekuatan atau kemampuan militer yang memungkinkan mereka melakukan perlawanan terhadap pemerintah. Ketiga, tindakan pembangkangan dilakukan atas dasar suatu interpretasi atau klaim tertentu yang mereka yakini, meskipun interpretasi tersebut dianggap keliru oleh otoritas yang sah.⁹ Unsur *ta'wīl* ini menjadi faktor penting karena membedakan pemberontakan politik dari tindakan kriminal murni.

Dalam fiqh klasik, *bughāt* juga dibedakan dari konsep *ḥirābah*. Jika *bughāt* merujuk pada pemberontakan politik yang dilakukan oleh kelompok Muslim dengan suatu klaim tertentu, maka *ḥirābah* merujuk pada tindakan kekerasan bersenjata yang bertujuan menebar ketakutan dan merusak keamanan masyarakat. Pelaku *ḥirābah* biasanya melakukan perampokan atau kekerasan tanpa memiliki klaim politik atau interpretasi keagamaan tertentu. Oleh karena itu, sanksi terhadap pelaku *ḥirābah* dalam hukum Islam jauh lebih berat karena dianggap sebagai kejahatan terhadap keamanan publik.¹⁰

Dasar normatif pembahasan *bughāt* dalam fiqh Islam bersumber dari QS. al-Ḥujurāt/49:9 yang memerintahkan kaum Muslimin mendamaikan dua kelompok mukmin yang berperang. Ayat ini menegaskan bahwa konflik bersenjata tidak otomatis menghilangkan status keimanan para pihak yang bertikai. Selain itu, penyelesaian konflik harus diawali dengan upaya rekonsiliasi (*iṣlah*), sedangkan penggunaan kekuatan (*qitāl*) hanya dibenarkan terhadap pihak yang melakukan *baghy* setelah usaha perdamaian tidak berhasil.¹¹ Prinsip-prinsip normatif ini kemudian menjadi salah satu fondasi konseptual dalam pembahasan mengenai pemberontakan dalam literatur fiqh klasik.

Dengan demikian, konsep *bughāt* dalam fiqh tidak hanya bertujuan untuk melegitimasi penggunaan kekuatan terhadap kelompok pemberontak, tetapi juga berfungsi menjaga keseimbangan antara otoritas politik dan prinsip persaudaraan sesama Muslim. Para ulama berusaha menempatkan konflik internal dalam kerangka hukum yang memungkinkan terciptanya rekonsiliasi dan stabilitas sosial dalam masyarakat Islam.

2. Konsep *Riddah* dalam Hukum Islam

Selain persoalan pemberontakan, fiqh klasik juga membahas konsep *riddah* atau kemurtadan sebagai salah satu persoalan hukum yang berkaitan dengan stabilitas komunitas Muslim. Secara bahasa, *riddah* berasal dari kata رَدُّ yang berarti kembali atau berpaling dari sesuatu. Dalam terminologi hukum

⁹ Shams al-Din al-Khatib al-Shirbini, *Mughni al-Mubtaji ila Ma'rifat Ma'ani Alfaḥ al-Minhaj*, Jil. 4 (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1994), h. 121.

¹⁰ Abd al-Qadir 'Awdah, *al-Tashri' al-Jina'i al-Islami*, Jil. 2 (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1998), h. 671–672.

¹¹ Ibn Kathir, *Tafsir Ibn Kathir*, Jil. 10 (Beirut: Maktabat al-Islamiyyah, 2005), QS. al-Ḥujurāt [49]: 9 ; Aidil Putra Dalimunthe. "Tafsir Surat Al-Hujurat Ayat 9-10 tentang Bughat (Pemberontakan)." *Al-Qanun: Jurnal Kajian Sosial dan Hukum Islam* (2024). h. 34-40. <https://doi.org/10.58836/al-qanun.v5i1.21487>

Islam, istilah ini digunakan untuk merujuk pada tindakan seseorang yang keluar dari agama Islam setelah sebelumnya memeluknya.¹²

Para ulama fiqh mendefinisikan *riddah* sebagai kembalinya seorang Muslim kepada kekufuran melalui keyakinan, perkataan, atau perbuatan yang menolak prinsip dasar Islam, seperti mengingkari keesaan Allah atau kenabian Muhammad. Dalam sejarah Islam, fenomena ini muncul secara signifikan pada masa kepemimpinan Abu Bakr melalui peristiwa *Wars of Apostasy* yang terjadi ketika sejumlah kelompok meninggalkan Islam dan menolak kewajiban zakat setelah wafatnya Nabi saw.¹³

Para fuqaha kemudian mengklasifikasikan bentuk-bentuk *riddah* ke dalam beberapa kategori. Pertama, *riddah* melalui keyakinan (*i'tiqād*), yaitu perubahan keyakinan yang bertentangan dengan prinsip tauhid. Kedua, *riddah* melalui ucapan (*qawl*), yaitu pernyataan yang secara eksplisit menolak ajaran Islam. Ketiga, *riddah* melalui perbuatan (*fi'l*), yaitu tindakan yang secara nyata menunjukkan penolakan terhadap Islam, seperti menyembah berhala. Klasifikasi ini digunakan oleh para ulama untuk mempermudah penentuan hukum dalam berbagai kasus kemurtadan.¹⁴

Dalam sistem hukum pidana Islam klasik, *riddah* dipandang sebagai tindakan yang memiliki implikasi serius terhadap komunitas Muslim. Hal ini tidak hanya berkaitan dengan aspek teologis, tetapi juga memiliki dimensi sosial dan politik. Dalam masyarakat Islam awal yang sangat terikat oleh identitas keagamaan, kemurtadan sering dipandang sebagai bentuk pengingkaran terhadap solidaritas komunitas serta potensi ancaman terhadap stabilitas masyarakat.¹⁵ Oleh karena itu, para ulama membahas persoalan ini secara khusus dalam kajian fiqh jinayah.

Meskipun demikian, para ulama juga memberikan beberapa batasan dalam penerapan hukum terkait *riddah*. Salah satu prinsip penting adalah pemberian kesempatan bagi pelaku untuk bertobat sebelum dijatuhkan sanksi hukum. Proses ini dikenal sebagai *istitābah*, yaitu upaya meminta pelaku untuk kembali kepada Islam dalam jangka waktu tertentu. Jika pelaku kembali kepada Islam, maka sanksi hukum tidak diterapkan.

Selain itu, fiqh juga mengakui adanya pengecualian dalam kondisi tertentu seperti paksaan (*ikrāb*). Prinsip ini didasarkan pada firman Allah dalam QS. al-Naḥl/16: 106 yang memberikan pengecualian bagi orang yang dipaksa melakukan kekufuran sementara hatinya tetap tenang dalam keimanan. Dalam kondisi seperti ini, seseorang tidak dianggap murtad karena tindakan tersebut terjadi di bawah tekanan yang

¹² Wahbah al-Zuhayli, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, Jil. 7 (Damaskus: Dar al-Fikr, 1985), 5459. Mar'atul Humairah dkk, "Riddah Dalam Perspektif Fiqh Jinayah Klasik Dan Kontemporer". Ahsan: Jurnal Ilmiah Keislaman Dan Kemasyarakatan, (2025). h. 317. <https://jurnal.pustari.com/index.php/ahsan/article/view/83>.

¹³ Mar'atul Humairah dkk., "Riddah dalam Perspektif Fiqh Jinayah Klasik dan Kontemporer," h. 316. <https://jurnal.pustari.com/index.php/ahsan/article/view/83>.

¹⁴ Imam al-Nawawi, *Rawdat al-Talibin*, Jil. 10 (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2003), 64; Mar'atul Humairah, Dkk. h. 318. <https://jurnal.pustari.com/index.php/ahsan/article/view/83>

¹⁵ Abd al-Qadir 'Awdah, *al-Tashri' al-Jina'i al-Islami*, Jil. 2 (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1998), h. 673.

menghilangkan kebebasan memilih. Prinsip ini juga dijelaskan oleh Imam al-Syafi'i dalam *Ahkām al-Qur'ān* ketika menafsirkan ayat tersebut.¹⁶

Dengan demikian, konsep *riḍḍah* dalam fiqh klasik tidak hanya dipahami sebagai persoalan teologis semata, tetapi juga sebagai bagian dari sistem hukum yang bertujuan menjaga integritas dan stabilitas komunitas Muslim. Pembahasan ini menjadi penting dalam kajian tentang legitimasi penggunaan kekuatan dalam hukum Islam, karena dalam beberapa konteks kemurtadan dapat berkaitan dengan persoalan politik dan keamanan komunitas.

B. Tafsir QS. Al-Ḥujurāt [49]: 9 Dan Konsep *Bughāt* Dalam *Ahkām Al-Qur'ān*

1. Struktur Penafsiran Imam al-Syāfi'i

Makna Dua Kelompok Mukmin Dalam penafsiran QS. al-Ḥujurāt/49: 9, Imam al-Syāfi'i menempatkan ayat tersebut sebagai dasar normatif bagi pengaturan konflik internal dalam masyarakat Muslim. Ayat ini berbunyi:

وَإِنْ طَائِفَتَيْنِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَاصِلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَاصِلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴿٩﴾

Terjemahannya:

Jika ada dua golongan orang-orang mukmin bertikai, damaikanlah keduanya. Jika salah satu dari keduanya berbuat aniaya terhadap (golongan) yang lain, perangilah (golongan) yang berbuat aniaya itu, sehingga golongan itu kembali kepada perintah Allah. Jika golongan itu telah kembali (kepada perintah Allah), damaikanlah keduanya dengan adil. Bersikaplah adil! Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang bersikap adil.

Imam al-Syāfi'i menaruh perhatian khusus pada frasa *طَائِفَتَيْنِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ* *ṭā'ifatān min al-mu'minīn* yang menunjukkan bahwa kedua kelompok yang terlibat dalam konflik tetap disebut sebagai orang-orang beriman. Menurutnya, penggunaan istilah ini menunjukkan bahwa tindakan pemberontakan atau konflik bersenjata di antara kaum Muslimin tidak secara otomatis menghilangkan status keimanan pelakunya. Dengan demikian, kelompok yang memberontak tidak diperlakukan sebagai orang kafir, tetapi tetap berada dalam lingkup komunitas Muslim.¹⁷

Penafsiran tersebut memiliki implikasi penting dalam konstruksi hukum Islam. Dalam kerangka ini, konflik yang terjadi tidak dipahami sebagai perang antara Islam dan kekufuran, melainkan sebagai pertikaian internal yang memerlukan penyelesaian yang proporsional. Oleh karena itu, pendekatan hukum yang digunakan tidak berorientasi pada penghancuran pihak lawan, tetapi pada pemulihan ketertiban sosial dan persatuan umat.

¹⁶ Muhammad bin Idris al-Shafi'i, *Ahkām al-Qur'an*, disusun oleh Ahmad bin al-Husayn al-Bayhaqi, ed. 'Abd al-Ghani 'Abd al-Khalīq (Beirut: Dar Ihya' al-'Ulum, 1990), h. 318–320; Lihat juga *Al-Qur'an*, QS. an-Nahl [16]: 106.

¹⁷ Al-Shafi'i, *Ahkām al-Qur'an*, h. 307.

Pendekatan ini juga menunjukkan bahwa Imam al-Syāfi'ī memahami ayat tersebut sebagai dasar bagi prinsip moderasi dalam penanganan konflik internal umat Islam. Dengan tetap mempertahankan status keimanan bagi kelompok pemberontak, hukum Islam menghindari praktik *takfir* yang berlebihan dalam konflik politik.¹⁸

Tahapan pertama yang ditekankan dalam ayat tersebut adalah kewajiban melakukan *islah* atau rekonsiliasi. Imam al-Syāfi'ī menegaskan bahwa perintah untuk mendamaikan kedua kelompok merupakan langkah awal yang harus dilakukan sebelum penggunaan kekuatan militer dipertimbangkan. Hal ini menunjukkan bahwa penyelesaian konflik melalui dialog dan mediasi merupakan prinsip dasar dalam hukum Islam.¹⁹

Dalam penjelasannya, Imam al-Syāfi'ī menyatakan bahwa kaum Muslimin memiliki kewajiban untuk mengajak pihak-pihak yang bertikai menuju perdamaian sebelum mengambil tindakan militer. Selama kemungkinan perdamaian masih terbuka, penggunaan kekuatan tidak dibenarkan. Dengan demikian, peperangan dalam konteks ini bukanlah instrumen utama dalam penyelesaian konflik, melainkan langkah terakhir ketika semua upaya rekonsiliasi tidak berhasil.²⁰

Meskipun perdamaian diprioritaskan, ayat tersebut juga memberikan legitimasi bagi penggunaan kekuatan dalam kondisi tertentu. Allah memerintahkan agar memerangi kelompok yang melakukan tindakan aniaya (*al-bāghiyah*) hingga mereka kembali kepada perintah Allah. Dalam penafsiran Imam al-Syāfi'ī, perintah ini menunjukkan bahwa penggunaan kekuatan dibenarkan apabila salah satu kelompok tetap melakukan pembangkangan setelah upaya perdamaian dilakukan.²¹

Namun demikian, tujuan dari peperangan tersebut bukanlah penghancuran kelompok pemberontak. Imam al-Syāfi'ī menjelaskan bahwa peperangan hanya diperbolehkan selama kelompok tersebut tetap melakukan pembangkangan terhadap perintah Allah. Apabila mereka telah menghentikan tindakan tersebut dan kembali kepada ketaatan, maka tidak lagi diperbolehkan memerangi mereka.²² Dengan demikian, legitimasi *qitāl* terhadap *bughāt* dalam pandangan Imam al-Syāfi'ī memiliki sifat yang terbatas dan bersyarat. Peperangan dipandang sebagai instrumen korektif yang bertujuan menghentikan kezaliman, bukan sebagai sarana represif untuk menghancurkan lawan politik.

2. Makna *al-Fay'* الفية dan Batas Penggunaan Kekuatan

Dalam penjelasannya terhadap ayat tersebut, Imam al-Syāfi'ī memberikan perhatian khusus pada istilah *al-fay'*. Secara bahasa, kata ini berarti kembali atau mundur dari suatu tindakan. Dalam konteks ayat

¹⁸ Wahbah al-Zuhayli, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, Jil. 6 (Damaskus: Dar al-Fikr, 1985), h. 421.

¹⁹ Al-Shafī'ī, *Abkam al-Qur'an*, h. 308.

²⁰ Al-Shafī'ī, *Abkam al-Qur'an*, h. 308–309.

²¹ Al-Shafī'ī, *Abkam al-Qur'an*, h. 309.

²² Al-Shafī'ī, *Abkam al-Qur'an*, h. 309–310.

ini, *foy'* merujuk pada kembalinya kelompok pemberontak kepada ketaatan terhadap perintah Allah setelah sebelumnya melakukan pembangkangan.²³

Menurut Imam al-Syāfi'i, kembalinya kelompok pemberontak dapat terjadi melalui berbagai cara. Mereka dapat kembali karena mengalami kekalahan dalam peperangan, karena menyesali tindakan mereka, atau karena memilih menghentikan pembangkangan secara sukarela. Dalam setiap kondisi tersebut, tindakan meninggalkan pembangkangan dan kembali kepada ketaatan sudah dianggap sebagai bentuk *foy'*.²⁴ Penjelasan ini menunjukkan bahwa tujuan utama dari tindakan militer terhadap kelompok pemberontak bukanlah kemenangan militer semata, melainkan tercapainya ketaatan terhadap hukum Allah.

Setelah kelompok pemberontak kembali kepada ketaatan, ayat tersebut memerintahkan agar kedua pihak yang bertikai didamaikan dengan adil. Dalam penafsiran Imam al-Syāfi'i, perintah ini menunjukkan bahwa tujuan akhir dari proses penyelesaian konflik adalah terciptanya rekonsiliasi sosial di antara kaum Muslimin.²⁵ Perdamaian tersebut harus dilaksanakan dengan prinsip keadilan agar tidak menimbulkan konflik baru di kemudian hari. Dengan demikian, proses rekonsiliasi tidak hanya bertujuan menghentikan peperangan, tetapi juga memulihkan hubungan sosial di antara kedua kelompok yang sebelumnya berkonflik.

D. Konsep Iman Zahir dan Batin dalam Argumentasi Hukum Al-Syafi'i

1. Status Hukum Orang Munafik

Dalam konstruksi pemikiran hukum al-Syafi'i, relasi antara iman yang tampak secara lahiriah (*zāhir*) dan keyakinan batin (*bāṭin*) merupakan prinsip penting dalam menentukan batas kewenangan manusia dalam menetapkan status keagamaan seseorang. Prinsip ini berkaitan dengan penafsiran terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang menjelaskan fenomena kemunafikan, terutama dalam Qur'an surah al-Munāfiqūn dan al-Taubah. Al-Qur'an menggambarkan bahwa orang-orang munafik menampakkan pengakuan iman di hadapan Nabi, namun pada hakikatnya mereka menyembunyikan kekufuran di dalam hati mereka. Hal ini tampak dalam firman Allah:

إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ ۗ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ ﴿١﴾ اِتَّخَذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً فَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّهُمْ سَاءَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿٢﴾ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا فَطُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ ﴿٣﴾

Terjemahnya:

Apabila orang-orang munafik datang kepadamu (Nabi Muhammad), mereka berkata, “Kami bersaksi bahwa engkau adalah benar-benar utusan Allah.” Allah mengetahui bahwa engkau benar-benar utusan-Nya. Allah pun bersaksi bahwa orang-orang munafik itu benar-benar para pendusta. Mereka menjadikan sumpah-sumpah mereka sebagai perisai lalu mereka menghalang-halangi (orang lain) dari

²³ Al-Shafi'i, *Abkam al-Qur'an*, h. 310.

²⁴ Al-Shafi'i, *Abkam al-Qur'an*,

²⁵ Al-Shafi'i, *Abkam al-Qur'an*, h. 307–308.

jalan Allah. Sesungguhnya apa yang selalu mereka kerjakan itu sangatlah buruk. Yang demikian itu karena sesungguhnya mereka telah beriman, kemudian kufur. Maka, hati mereka dikunci sehingga tidak dapat mengerti.

Ayat ini menegaskan bahwa sebagian orang dapat menyembunyikan kekufuran batin dengan pernyataan lahiriah yang tampak seolah-olah menunjukkan keimanan. Oleh karena itu, dalam perspektif hukum Islam klasik, penilaian manusia terhadap status keagamaan seseorang didasarkan pada indikator lahiriah yang dapat diamati, sedangkan hakikat iman yang berada dalam hati sepenuhnya berada dalam pengetahuan Allah. Prinsip ini kemudian menjadi dasar dalam argumentasi fikih bahwa penetapan hukum terhadap seseorang dilakukan berdasarkan apa yang tampak secara zahir, sementara urusan batin diserahkan kepada Allah.²⁶

Imam al-Syafi'i menjelaskan bahwa meskipun Allah menyingkap kedustaan kaum munafik melalui wahyu, dalam tatanan hukum duniawi mereka tetap diperlakukan sebagai bagian dari komunitas Muslim selama mereka menampakkan keimanan. Dengan kata lain, pengakuan iman secara lahiriah memberikan perlindungan hukum terhadap jiwa dan status sosial mereka.²⁷ Prinsip ini memperlihatkan bahwa hukum Islam dalam ranah sosial tidak didasarkan pada dugaan terhadap keyakinan batin seseorang, melainkan pada pernyataan dan perilaku yang tampak secara lahiriah.

Penjelasan tersebut juga berkaitan dengan ayat yang melarang Nabi Muhammad untuk menyalatkan jenazah orang-orang munafik sebagaimana disebutkan dalam QS. al-Taubah/9: 84. Imam al-Syafi'i memahami ayat tersebut sebagai ketentuan khusus yang diberikan kepada Nabi setelah Allah menyingkap hakikat kemunafikan mereka melalui wahyu. Sebelum turunnya larangan tersebut, Nabi pernah menyalatkan sebagian dari mereka karena pada tingkat hukum lahiriah mereka masih diperlakukan sebagai Muslim.²⁸

Dalam literatur tafsir, penjelasan ini juga ditemukan dalam karya-karya tafsir klasik. Para mufasir menjelaskan bahwa pengakuan iman yang diucapkan oleh kaum munafik dimaksudkan untuk melindungi diri mereka dari konsekuensi hukum yang berlaku terhadap orang kafir. Oleh karena itu, secara sosial mereka tetap berada dalam komunitas Muslim meskipun secara teologis mereka dinilai kafir oleh Allah.²⁹ Fenomena kemunafikan ini juga memiliki implikasi sosial yang besar karena perilaku munafik dapat merusak stabilitas komunitas dan menciptakan ketidakpercayaan dalam masyarakat Muslim.³⁰

²⁶ Ismail ibn Kathir, *Tafsir Ibn Kathir*, Jilid 4 (Beirut: Maktabat al-Islamiyyah, 2005), tafsir QS. al-Taubah [9]: 74.

²⁷ Al-Shāfi'i, *Aḥkām al-Qur'ān*, h. 318.

²⁸ Al-Shāfi'i, *Aḥkām al-Qur'ān*, h. 315.

²⁹ Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jamī' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān* (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2000), jil. 23, h. 414

³⁰ Faoziyah Rohmani, "Penafsiran Ayat-ayat Munafik dalam Kitab Al-Munafiqun fi al-Qur'an al-Karim," *Al Karima: Jurnal Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 4, no. 2 (2020). <https://ejournal.stiqisykarima.ac.id/index.php/AlKarima/article/view/29>

2. Prinsip Penilaian Hukum Berdasarkan Aspek Zāhir

Berangkat dari pembahasan tentang kemunafikan, Muhammad ibn Idris al-Syafi'i merumuskan prinsip bahwa penetapan hukum hanya didasarkan pada aspek lahiriah (*al-zāhir*), sementara hakikat keyakinan batin berada dalam pengetahuan Allah. Prinsip ini berakar pada ayat-ayat Al-Qur'an yang menegaskan keluasan ilmu Allah terhadap dimensi lahir dan batin manusia, sebagaimana ditegaskan dalam QS. Qāf/50:16:

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ ۗ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ﴿١٦﴾

Terjemahnya:

Sungguh, Kami benar-benar telah menciptakan manusia dan mengetahui apa yang dibisikkan oleh dirinya. Kami lebih dekat kepadanya daripada urat lehernya.

Ayat ini menunjukkan bahwa Allah memiliki pengetahuan yang menyeluruh terhadap seluruh aspek batin manusia, termasuk niat, kecenderungan hati, dan berbagai bisikan yang tersembunyi dalam diri seseorang. Penegasan mengenai keluasan ilmu Allah terhadap realitas batin juga dinyatakan dalam ayat lain:

يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ ﴿١٩﴾

Terjemahnya:

Dia mengetahui (pandangan) mata yang khianat dan apa yang tersembunyi di dalam dada

Kedua ayat tersebut menegaskan bahwa pengetahuan yang berkaitan dengan dimensi batin manusia berada sepenuhnya dalam otoritas Allah. Dengan demikian, dalam kerangka hukum Islam klasik, manusia tidak memiliki kapasitas untuk menilai keimanan seseorang berdasarkan kondisi batin yang tidak dapat diobservasi. Oleh sebab itu, penetapan status hukum terhadap individu dilakukan dengan mempertimbangkan indikator-indikator yang tampak secara lahiriah. Sementara itu, aspek niat dan keyakinan yang tersembunyi tetap menjadi urusan Allah yang Maha Mengetahui segala sesuatu yang nyata maupun yang tersembunyi.³¹

Berdasarkan ayat-ayat tersebut, Imam al-Syafi'i menegaskan bahwa manusia tidak memiliki otoritas untuk menilai keimanan seseorang berdasarkan dugaan terhadap kondisi batinnya. Penilaian hukum hanya dapat dilakukan berdasarkan tindakan atau pernyataan yang tampak secara lahiriah. Oleh karena itu, seseorang yang menampakkan identitas keislaman tidak boleh diperlakukan sebagai orang kafir selama tidak terdapat pernyataan atau tindakan yang secara jelas menunjukkan kekufuran.³²

Al-Qur'an sendiri memberikan dasar epistemologis bagi prinsip tersebut melalui larangan mengikuti sesuatu yang tidak didasarkan pada pengetahuan yang jelas, sebagaimana disebutkan dalam QS. al-Isrā'/17: 36. Ayat ini menegaskan bahwa pendengaran, penglihatan, dan hati manusia akan dimintai

³¹ Al-Shafi'i, *Abkam al-Qur'an*, h. 319.

³² Al-Shafi'i, *Abkam al-Qur'an*, h. 318-319.

pertanggungjawaban atas apa yang mereka ketahui. Oleh karena itu, keputusan hukum tidak boleh didasarkan pada spekulasi terhadap perkara ghaib atau rahasia batin manusia.³³

3. Implikasi bagi Penegakan Hukum Islam

Prinsip bahwa manusia menghukumi berdasarkan zahir memiliki implikasi yang luas dalam sistem hukum Islam klasik. *Pertama*, prinsip ini membatasi otoritas manusia dalam menilai keimanan seseorang. Negara atau otoritas hukum tidak memiliki legitimasi untuk menilai keyakinan batin individu, karena wilayah tersebut berada di luar jangkauan pengetahuan manusia. Penilaian terhadap hakikat iman sepenuhnya berada dalam otoritas Allah yang mengetahui segala rahasia manusia.³⁴ *Kedua*, prinsip ini berfungsi menjaga stabilitas sosial dalam masyarakat Muslim. Jika penilaian terhadap iman seseorang didasarkan pada dugaan mengenai kondisi batinnya, maka potensi konflik dan praktik saling menuduh kafir (takfir) akan semakin besar.³⁵ Oleh karena itu, pembatasan otoritas manusia pada aspek lahiriah menjadi mekanisme penting dalam menjaga keteraturan sosial dan mencegah konflik internal dalam komunitas Muslim.

Dalam perspektif fiqh siyasah, prinsip ini juga menunjukkan bahwa fungsi hukum Islam dalam masyarakat bukanlah untuk mengontrol keyakinan batin individu, melainkan untuk mengatur perilaku sosial yang tampak secara objektif. Dengan demikian, hukum Islam lebih menekankan pada pengaturan tindakan yang dapat diverifikasi secara empiris daripada pada penilaian terhadap keyakinan internal seseorang.

Konsep ini menunjukkan bahwa pemikiran hukum Imam al-Syafi'i memiliki dimensi metodologis yang sistematis dalam memisahkan antara wilayah teologis dan wilayah yuridis. Penilaian teologis terhadap iman seseorang berada dalam otoritas Allah, sedangkan penegakan hukum duniawi dibatasi pada realitas empiris yang dapat diketahui oleh manusia. Dengan demikian, konsep iman zahir dan batin dalam argumentasi hukum Imam al-Syafi'i tidak hanya memiliki dimensi teologis, tetapi juga menjadi fondasi metodologis dalam penegakan hukum Islam yang menekankan kepastian hukum dan stabilitas sosial.

E. Konstruksi Hukum Al-Murtadd Dalam Perspektif Imam Al-Shāfi'i

1. Dalil Qur'ani tentang Riddah

Pembahasan mengenai riddah (kemurtadan) dalam perspektif Imam al-Syafi'i tidak dapat dilepaskan dari fondasi al-Qur'an sebagai sumber utama hukum Islam. Dalam konstruksi metodologinya, al-Syafi'i menempatkan al-Qur'an sebagai dalil primer yang menjadi dasar penetapan hukum, sementara hadis, ijma', dan qiyas berfungsi sebagai instrumen penjelas dan penguat terhadap makna yang terkandung dalam teks wahyu. Dalam konteks ini, pembahasan tentang riddah didasarkan pada sejumlah ayat yang

³³ Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfi'ī, *Aḥkām al-Qur'an*, h. 320. Aḥmad Muṣṭafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī* (Kairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1946), jil. 15, h. 73.

³⁴ Al-Shafi'i, *Aḥkām al-Qur'an*, hlm. 318.; Abu Hamid al-Ghazali, *Al-Iqtisād fī al-'Itiqād* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004), h. 132–134..

³⁵ Abu al-Hasan al-Mawardi, *Al-Aḥkām al-Sultāniyyah* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996), h. 219–221.

membicarakan fenomena kufur setelah iman serta pengecualian bagi orang yang dipaksa untuk mengucapkan kekufuran.³⁶

Al-Qur'an menjelaskan fenomena kemurtadan melalui beberapa ayat yang menggambarkan adanya individu yang kembali kepada kekufuran setelah sebelumnya beriman. Salah satu ayat yang sering dijadikan dasar dalam pembahasan ini adalah firman Allah dalam Q.S. Al-Baqarah 2:217:

وَمَنْ يَّرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ ۖ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٢١٧﴾

Terjemahnya:

Siapa di antara kamu yang murtad dari agamanya lalu dia mati dalam kekafiran, sia-sialah amal mereka di dunia dan akhirat. Mereka itulah penghuni neraka. Mereka kekal di dalamnya.

Dalam penafsiran ayat tersebut, para ulama tafsir klasik seperti al-Qurṭubī menegaskan bahwa ayat ini tidak hanya menggambarkan aspek teologis dari kemurtadan, tetapi juga menunjukkan dimensi sosialnya dalam kehidupan umat Islam. Menurut al-Qurṭubī, kemurtadan dapat menimbulkan gangguan terhadap stabilitas masyarakat Muslim karena ia bukan sekadar perubahan keyakinan personal, melainkan juga berpotensi menjadi bentuk pembangkangan terhadap sistem keagamaan dan sosial yang telah disepakati oleh komunitas Muslim.³⁷

Imam al-Syafi'i dalam *Abkām al-Qur'an* juga menyinggung ayat-ayat yang berkaitan dengan fenomena kufur setelah iman sebagai dasar untuk memahami kedudukan hukum riddah. Menurutnya, al-Qur'an menunjukkan bahwa kemurtadan merupakan bentuk pelanggaran terhadap komitmen keimanan yang telah diikrarkan oleh seorang Muslim. Dalam konteks ini, konsep iman dalam Islam tidak hanya dipahami sebagai keyakinan internal, tetapi juga sebagai ikatan normatif yang menghubungkan individu dengan komunitas keagamaan yang lebih luas.³⁸

Pandangan serupa juga tercermin dalam pemikiran para fuqaha klasik. Dalam karya-karya fiqh, ulama seperti Al-Shafi'i, Malik ibn Anas, dan Ahmad ibn Hanbal memandang riddah sebagai pelanggaran serius terhadap komitmen keimanan yang telah diikrarkan oleh seorang Muslim.³⁹ Selain ayat yang membahas tentang kufur setelah iman, al-Qur'an juga memberikan pengecualian bagi orang yang dipaksa untuk mengucapkan kekufuran. Hal ini ditegaskan dalam QS. An-Nahl 16:106:

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

Terjemahnya:

³⁶ Al-Shafi'i, *Abkām al-Qur'an*, h. 316.

³⁷ Abū 'Abd Allāh al-Qurṭubī, *al-Jami' li Ahkām al-Qur'an* (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1964).

³⁸ Al-Shafi'i, *Abkām al-Qur'an*, h. 307–321.

³⁹ Mar'atul Humairah dkk., "Riddah dalam Perspektif Fiqh Jinayah Klasik dan Kontemporer," h. 318.

Barang siapa kafir kepada Allah setelah dia beriman (dia mendapat kemurkaan Allah), kecuali orang yang dipaksa kafir padahal hatinya tetap tenang dalam beriman. Akan tetapi orang yang melapangkan dadanya untuk kekafiran, maka mereka mendapat murka dari Allah dan bagi mereka azab yang besar.

Para mufasir menjelaskan bahwa ayat ini turun berkaitan dengan peristiwa yang dialami oleh sahabat ‘Ammār bin Yāsir yang dipaksa oleh kaum Quraisy untuk mengucapkan kata-kata kufur. Dalam kondisi tersebut, Nabi Muhammad tidak menganggap ‘Ammār sebagai orang yang murtad karena hatinya tetap beriman kepada Allah. Kisah ini menunjukkan bahwa dalam Islam terdapat perbedaan antara pernyataan yang diucapkan secara sukarela dan pernyataan yang diucapkan karena tekanan atau paksaan.⁴⁰

Dalam literatur fikih klasik, ayat tersebut dijadikan sebagai dasar normatif yang menegaskan bahwa unsur kesengajaan (qaṣd) dan ketiadaan paksaan merupakan prasyarat penting dalam penetapan hukum riddah. Para fuqaha dari berbagai mazhab umumnya sepakat bahwa kemurtadan hanya dapat dikenakan kepada seseorang yang secara sadar dan sukarela meninggalkan Islam. Oleh karena itu, ucapan yang secara lahiriah menunjukkan kekufuran tidak serta-merta menjadikan seseorang dihukumi murtad apabila diucapkan dalam kondisi terpaksa. Selama keyakinan dalam hati tetap teguh pada iman, orang tersebut tidak dipandang keluar dari Islam. Pemahaman ini menegaskan bahwa dalam hukum Islam, penilaian terhadap suatu tindakan tidak hanya didasarkan pada aspek lahiriah, tetapi juga mempertimbangkan dimensi niat dan kondisi batin pelakunya.⁴¹

Penegasan tentang pentingnya unsur kesengajaan dalam hukum riddah juga sejalan dengan prinsip umum dalam hukum Islam yang menekankan bahwa tanggung jawab hukum hanya berlaku bagi individu yang memiliki kesadaran dan kebebasan dalam melakukan suatu tindakan. Prinsip ini dikenal dalam kaidah fikih yang menyatakan bahwa “tidak ada tanggung jawab hukum atas perbuatan yang dilakukan karena paksaan”.⁴² Dengan demikian, hukum riddah dalam perspektif Islam tidak dapat dipahami secara sederhana sebagai hukuman terhadap perubahan keyakinan, tetapi harus dilihat dalam kerangka yang lebih luas yang melibatkan unsur kesadaran, pilihan, dan tanggung jawab moral.

Kajian kontemporer juga menunjukkan bahwa pembahasan mengenai riddah sering kali dikaitkan dengan perdebatan tentang kebebasan beragama dalam Islam. Beberapa penelitian modern menegaskan bahwa para ulama klasik memandang riddah tidak hanya sebagai persoalan teologis, tetapi juga sebagai tindakan yang memiliki implikasi sosial dan politik dalam masyarakat Muslim. Oleh karena itu,

⁴⁰ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, Jil. 4, (Beirut: Maktabatul Islamiyyah 2005), h. 504-506.

⁴¹ Ibn Qudāmah, *al-Mughnī* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1995). Bāb Ḥukm al-Murtadd. Ahmad Ropei. “Kaidah Niat Dan Penentuan Kesengajaan Pembunuhan Dalam Hukum Islam.” *Ahkam: Jurnal Hukum Islam* (2021). <https://doi.org/10.21274/ahkam.2021.9.1.55-80>

⁴² ‘Abd al-Wahhāb Khallāf, *‘Ilm Ushūl al-Fiqh wa Khalaṣat Tarīkh at-Tashrī’* (Kairo: Percetakan al-Madani, t.t.), bagian “الحكم”, h. 116, tersedia online di Maktabah al-Shāmīla, <https://shamela.ws/book/12380/107#p2>

pembahasan tentang riddah dalam literatur klasik sering kali ditempatkan dalam kerangka perlindungan terhadap agama (*hiḏz al-dīn*) sebagai salah satu tujuan utama syariat Islam.⁴³

Dalam konteks akademik modern, para peneliti juga menyoroti adanya perbedaan pandangan antara ulama klasik dan ulama kontemporer mengenai penerapan hukum riddah. Sebagian ulama kontemporer menekankan bahwa hukuman terhadap kemurtadan dalam literatur klasik harus dipahami dalam konteks historis masyarakat Islam pada masa awal yang menghadapi ancaman politik dan sosial dari kelompok yang keluar dari Islam. Dengan demikian, perdebatan mengenai hukum riddah tidak dapat dilepaskan dari dinamika sejarah dan perkembangan pemikiran hukum Islam.⁴⁴

2. Pengecualian dalam Hukum Riddah

Salah satu aspek penting dalam pembahasan hukum riddah adalah adanya pengecualian bagi individu yang dipaksa untuk melakukan tindakan yang secara lahiriah menunjukkan kekufuran. Dalam terminologi fikih, kondisi ini dikenal dengan istilah *ikrah*, yaitu tekanan atau paksaan yang membuat seseorang melakukan suatu perbuatan yang sebenarnya tidak ia kehendaki.

Dalam pandangan Imam al-Shāfi‘ī, konsep ikrah memiliki implikasi hukum yang signifikan karena dapat menggugurkan tanggung jawab hukum seseorang terhadap perbuatan yang dilakukan di bawah tekanan. Prinsip ini didasarkan pada ayat QS. al-Naḥl [16]:106 yang menegaskan bahwa orang yang dipaksa untuk mengucapkan kekufuran tidak dianggap sebagai kafir selama hatinya tetap beriman. Dalam kerangka ini, al-Syafi‘ī menekankan bahwa hukum riddah hanya berlaku bagi individu yang secara sadar dan sukarela meninggalkan Islam.

Para ulama fikih menjelaskan bahwa ikrah dapat dibagi menjadi dua jenis, yaitu ikrah yang bersifat sempurna (*ikrah mulji*) dan ikrah yang tidak sempurna (*ikrah għayr mulji*).⁴⁵ Ikrah sempurna terjadi ketika seseorang dipaksa dengan ancaman yang serius seperti pembunuhan atau penyiksaan berat sehingga ia tidak memiliki pilihan selain mengikuti kehendak pihak yang memaksa. Dalam kondisi seperti ini, pernyataan yang diucapkan oleh seseorang tidak dapat dianggap sebagai representasi dari keyakinannya yang sebenarnya. Sebaliknya, ikrah yang tidak sempurna adalah tekanan yang tidak mencapai tingkat ancaman serius sehingga seseorang masih memiliki ruang untuk memilih.⁴⁶

Pembahasan tentang ikrah dalam hukum riddah juga berkaitan dengan prinsip kebebasan beragama dalam Islam. Al-Qur‘an secara eksplisit menyatakan bahwa tidak ada paksaan dalam agama (*lā ikrāḥa fī al-dīn*), yang menunjukkan bahwa keimanan harus didasarkan pada kesadaran dan pilihan individu.

⁴³ Mar‘atul Humairah dkk., “Riddah dalam Perspektif Fiqh Jinayah Klasik dan Kontemporer,” Ahsan: Jurnal Ilmiah Keislaman dan Kemasyarakatan 2, no. 2 (2025), <https://jurnal.pustari.com/index.php/ahsan/article/view/83>.

⁴⁴ Pipin Suitra, “Riddah dan Konsekuensinya dalam Hukum Islam Kontemporer,” Cendekia: Jurnal Studi Keislaman 4, no. 2 (2018). h. 179–193. <https://ejournal.inhafi.ac.id/index.php/cendekia/article/view/57>

⁴⁵ Ensiklopedia Aqidah, “al-Matlab al-Thani: Anwa‘ al-Ikrah,” Dorar al-Sunniyyah, diakses 8 Maret 2026, <https://dorar.net/aqeeda/2801>

⁴⁶ Shams al-Dīn al-Khaṭīb al-Shirbīnī, *Mughni al-Muḥtāj* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1994), 4: h.173.

Prinsip ini menjadi dasar bagi para ulama dalam menegaskan bahwa iman tidak dapat dipaksakan dan bahwa pernyataan yang diucapkan di bawah tekanan tidak mencerminkan keyakinan seseorang yang sebenarnya.⁴⁷

Dalam perspektif maqāṣid al-sharīʿah, pengecualian terhadap orang yang dipaksa untuk mengucapkan kekufuran menunjukkan bahwa syariat Islam memiliki tujuan untuk menjaga keseimbangan antara perlindungan terhadap agama dan perlindungan terhadap jiwa manusia.⁴⁸ Dengan demikian, hukum riddah tidak dapat diterapkan secara kaku tanpa mempertimbangkan kondisi dan konteks yang melatarbelakangi tindakan seseorang.

3. Rasionalisasi Hukum: Perlindungan Agama dan Stabilitas Komunitas Muslim

Dalam kerangka pemikiran fikih klasik, hukum riddah tidak hanya dipahami sebagai aturan yang berkaitan dengan keyakinan individu, tetapi juga sebagai mekanisme untuk menjaga stabilitas komunitas Muslim. Para ulama menempatkan perlindungan terhadap agama (*ḥifẓ al-dīn*) sebagai salah satu tujuan utama syariat Islam, sehingga tindakan yang dianggap mengancam integritas agama dipandang sebagai persoalan yang memiliki dimensi sosial dan politik.⁴⁹ Dalam literatur fikih klasik seperti karya al-Māwardī dan Ibn Qudāmah, kemurtadan dipandang sebagai tindakan yang dapat menimbulkan dampak luas bagi masyarakat Muslim karena ia berpotensi melemahkan solidaritas keagamaan dan membuka peluang bagi munculnya konflik sosial.⁵⁰ Oleh karena itu, hukum riddah dalam tradisi fikih klasik sering kali ditempatkan dalam kategori hukum pidana yang berkaitan dengan keamanan dan ketertiban masyarakat.

Namun demikian, pemikiran Islam kontemporer menunjukkan upaya reinterpretasi konsep *riddah* secara lebih kontekstual. Sejumlah sarjana menilai bahwa pembahasannya dalam literatur klasik harus dipahami dalam konteks sosial-politik masyarakat Islam awal. Karena itu, diskursus modern tentang *riddah* berkembang antara pandangan yang mempertahankan formulasi hukum klasik dan pendekatan kontekstual yang mempertimbangkan perubahan sosial serta prinsip kebebasan beragama.⁵¹ Perdebatan ini menunjukkan bahwa hukum riddah merupakan salah satu topik yang terus berkembang dalam kajian hukum Islam.

Dengan demikian, konstruksi hukum riddah dalam perspektif Imam al-Syafiʿi dapat dipahami sebagai bagian dari kerangka pemikiran hukum Islam yang berusaha menjaga keseimbangan antara perlindungan terhadap agama dan perlindungan terhadap hak individu. Melalui pendekatan ini, hukum

⁴⁷ Latifah Mulyani, "Konsep La Ikraba fi al-Din dalam QS. al-Baqarah:256," Jurnal Suarga (2023). h. 12–25. <https://doi.org/10.24090/suarga.v2i2.9462>

⁴⁸ Nurhikmah, "Maqāṣid al-Sharīʿah: Kerangka Adaptif Hukum Islam untuk Menjawab Tantangan Kontemporer," Journal of Dual Legal Systems 1, no. 2 (2024), 103-117. <https://journal.staisar.ac.id/index.php/jdls/article/view/226>

⁴⁹ Muhammad ibn Idris al-Shāfiʿī, *al-Umm* (Beirut: Dār al-Maʿrifah, 1990), 6: h. 158. Abu Ishaq al-Shatibi, *Al-Muwafaqat*, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, Juz II, pembahasan maqāṣid al-sharīʿah dan ḥifẓ al-dīn.

⁵⁰ Abu al-Hasan al-Mawardi, "Al-Aḥkam al-Sultaniyyah", (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1985), h. 56. Ibn Qudāmah, *al-Mughni* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1995). Bāb Ḥukm al-Murtadd

⁵¹ Abdullah Saeed dan Hassan Saeed, "Freedom of Religion, Apostasy and Islam", (Aldershot: Ashgate, 2004), h. 36–39.

riddah tidak hanya dipahami sebagai aturan normatif, tetapi juga sebagai instrumen untuk menjaga stabilitas sosial dan moral dalam masyarakat Muslim.

Kesimpulan

Hasil penelitian menunjukkan bahwa legitimasi penggunaan *qitāl* terhadap ahl al-baghy dan al-murtadd dalam pemikiran Imam al-Syafi'i dibangun melalui kerangka metodologis yang menempatkan Al-Qur'an dan Sunnah sebagai fondasi utama dalam proses penetapan hukum. Melalui analisis terhadap *Abkām al-Qur'an*, terlihat bahwa pemberontakan (*baghy*) dipahami sebagai konflik yang terjadi di antara sesama Muslim dan tidak secara otomatis mengeluarkan pelakunya dari keimanan. Oleh karena itu, tindakan *qitāl* terhadap kelompok tersebut tidak dimaknai sebagai perang terhadap kekufuran, melainkan sebagai langkah hukum yang bersifat terbatas untuk menghentikan tindakan pembangkangan setelah upaya perdamaian tidak menghasilkan penyelesaian.

Adapun kemurtadan (*riddah*) dipandang sebagai bentuk penyimpangan dari komitmen keagamaan yang memiliki dampak teologis sekaligus sosial dalam komunitas Muslim. Meskipun demikian, penerapan hukumnya tetap memperhatikan sejumlah batasan, seperti adanya kesempatan untuk kembali kepada Islam melalui proses *istitābah* serta pengecualian bagi individu yang berada dalam situasi paksaan (*ikrāh*). Hal ini menunjukkan bahwa dalam kerangka pemikiran al-Syafi'i, penilaian hukum tidak hanya didasarkan pada tindakan lahiriah, tetapi juga mempertimbangkan unsur kesengajaan dan kondisi yang melatarbelakangi tindakan tersebut.

Dari sisi metodologi, kajian terhadap *Abkām al-Qur'an* memperlihatkan konsistensi pendekatan al-Syafi'i dalam mengaitkan dalil Al-Qur'an dengan Sunnah serta memanfaatkan perangkat analisis usul fiqh seperti konsep *'am-kaṣ*, *mutlaq-muqayyad*, dan *qiyās* dalam proses istinbāṭ hukum. Dengan demikian, legitimasi *qitāl* dalam perspektifnya tidak dimaksudkan sebagai mekanisme represif, melainkan sebagai instrumen hukum yang diarahkan untuk menjaga keteraturan sosial, menegakkan keadilan, dan mempertahankan integritas komunitas Muslim dalam kerangka hukum Islam klasik.

DAFTAR PUSTAKA

- Awdah, Abd al-Qadir. *Al-Tashri' al-Jina'i al-Islami*. 2 vols. Beirut: Muassasah al-Risalah, 1998.
- Bukhari, Muhammad ibn Ismail al-. *Sahih al-Bukhari*. Accessed via <https://www.prophetmuhammad.com/bukhari/3017>.
- Dalimunthe, Aidil Putra. "Tafsir Surat Al-Hujurat Ayat 9–10 tentang Bughat (Pemberontakan)." *Al-Qanun: Jurnal Kajian Sosial dan Hukum Islam* (2024). <https://doi.org/10.58836/al-qanun.v5i1.21487>.
- Ghazali, Abu Hamid al-. *Al-Iqtisad fi al-I'tiqad*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004.
- Ghazali, Abu Hamid al-. *Al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993.
- Humairah, Mar'atul, et al. "Riddah dalam Perspektif Fiqh Jinayah Klasik dan Kontemporer." *Ahsan: Jurnal Ilmiah Keislaman dan Kemasyarakatan* (2025). <https://jurnal.pustari.com/index.php/ahsan/article/view/83>.

- Ibn Kathir, Ismail. *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*. Beirut: Maktabat al-Islamiyyah, 2005.
- Ibn Qudamah. *Al-Mughni*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995.
- Jawwas, Fahmi Ahmad. "Metode Dakwah Imam Shafi'i dalam Istinbat Hukum Islam." *Al-Mishbah: Jurnal Ilmu Dakwah dan Komunikasi* 10, no. 1 (2016). <https://almishbahjurnal.com/index.php/al-mishbah/article/view/39>.
- Khallaf, Abd al-Wahhab. *Ilm Usul al-Fiqh wa Kbalasat Tarikh al-Tashri'*. Kairo: al-Madani, n.d.
- Kholifah, Nur, and Miftakhul Rohman. "Metodologi Istimbath Hukum Imam Asy-Syafi'i." *SINDA: Comprehensive Journal of Islamic Social Studies* 2, no. 2 (2022). <https://doi.org/10.28926/sinda.v2i2.469>.
- Maraghi, Ahmad Mustafa al-. *Tafsir al-Maraghi*. Kairo: Mustafa al-Babi al-Halabi, 1946.
- Mawardi, Abu al-Hasan al-. *Al-Abkam al-Sultaniyyah*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1985.
- Mulyani, Latifah. "Konsep La Ikraha fi al-Din dalam QS. al-Baqarah: 256." *Jurnal Suarga* (2023). <https://doi.org/10.24090/suarga.v2i2.9462>.
- Najib, Muhammad Najji Bulloh, et al. "Metodologi Tafsir Maudhu'i Imam al-Syafi'i." *Tafakkur: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 4, no. 2 (2024). <https://doi.org/10.62359/tafakkur.v4i2.272>.
- Nawawi, Abu Zakariya Yahya bin Sharaf al-. *Al-Majmu' Sharh al-Muhadhdhab*. Beirut: Dar al-Fikr, 1997.
- Nawawi, Abu Zakariya Yahya bin Sharaf al-. *Rawdat al-Talibin wa 'Umdat al-Muftin*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003.
- Nurhikmah. "Maqasid al-Shari'ah: Kerangka Adaptif Hukum Islam untuk Menjawab Tantangan Kontemporer." *Journal of Dual Legal Systems* 1, no. 2 (2024). <https://journal.staisar.ac.id/index.php/jdls/article/view/226>.
- Putra, Pipin Suitra. "Riddah dan Konsekuensinya dalam Hukum Islam Kontemporer." *Cendekia: Jurnal Studi Keislaman* 4, no. 2 (2018): 179–193. <https://ejournal.inhafi.ac.id/index.php/cendekia/article/view/57>.
- Qattan, Manna'. *Mababith fi 'Ulum al-Qur'an*. Kairo: Maktabah Wahbah, 2000.
- Qurtubi, Abu 'Abd Allah al-. *Al-Jami' li Abkam al-Qur'an*. Kairo: Dar al-Kutub al-Misriyyah, 1964.
- Rohmani, Faoziyah. "Penafsiran Ayat-ayat Munafik dalam Kitab Al-Munafiqun fi al-Qur'an al-Karim." *Al Karima: Jurnal Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 4, no. 2 (2020). <https://ejournal.stiqisykarima.ac.id/index.php/AlKarima/article/view/29>.
- Saeed, Abdullah, and Hassan Saeed. *Freedom of Religion, Apostasy and Islam*. Aldershot: Ashgate, 2004.
- Shafi'i, Muhammad ibn Idris al-. *Abkam al-Qur'an*. Compiled by Ahmad ibn al-Husayn al-Bayhaqi. Beirut: Dar Ihya' al-'Ulum, 1990.
- Shafi'i, Muhammad ibn Idris al-. *Al-Risalah*. Edited by Ahmad Muhammad Shakir. Kairo: Maktabah al-Khaniji, 1940.
- Shafi'i, Muhammad ibn Idris al-. *Al-Umm*. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1990.
- Shatibi, Abu Ishaq al-. *Al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Shirazi, Abu Ishaq al-. *Al-Luma' fi Usul al-Fiqh*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1985.
- Shirazi, Abu Ishaq al-. *Al-Muhadhdhab fi Fiqh al-Imam al-Syafi'i*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995.
- Shirbini, Shams al-Din al-Khatib al-. *Mughni al-Muhtaj ila Ma'rifat Ma'ani Alfaz al-Minhaj*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994.
- Suyuti, Jalal al-Din al-. *Al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Fikr, 1996.
- Tabari, Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir al-. *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an*. Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 2000.
- Zarkashi, Badr al-Din al-. *Al-Bahr al-Mubit fi Usul al-Fiqh*. Kairo: Dar al-Kutub, 1994.
- Zuhayli, Wahbah al-. *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*. Damaskus: Dar al-Fikr, 1985.