

Pemikiran Abdullah Saeed tentang *Riddah* dan Hak Asasi Manusia

Tasmuji

Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sunan Ampel, Surabaya

tasmuji@yahoo.com

Abstract

As an intellectual Muslim, Abdullah Saeed obviously concerns to contemporary issues of Islam. He attempts to contextualize Islamic values based on faith that Islamic doctrine is *shâlib li kulli zaman wa makân*. This attempt appears, for instance, on his views relating to the concept of *riddah* (apostasy) and human rights. Saeed offers what he names as progressive-*ijtihadis* methodology: a method to re-interpret religious texts based on necessities of contemporary people. Bids *progressive-ijtihadist* methodology is still facing many obstacles, but should be used as an alternative and a way out. The biggest challenge is the internal constraints, such as unpreparedness of Muslims themselves for the brave dissent, the pleasure of the culture of blaming each other (*takefir*), and a cynical view of some groups of Muslims who consider this method as a deviation from the original Islamic teachings. Saeed uses historical analysis to observe and set the concept of *riddah* as a sin not as crime. By using historical analysis, he said, we can examine the concept due to scientific approach: centripetal and centrifugal. Therefore, the concept of *riddah* consists of both ontological and existential problems.

Keywords: Progressive Islam, Apostasy, Human Right.

Pendahuluan

Meskipun zaman sudah mengalami perubahan, pada saat ini masih banyak orang-orang Islam yang merasa “nyaman” dan bersikukuh mempertahankan doktrin-doktrin lamanya (*fixation of belief*). Bahkan, mereka enggan mengubah atau mengadakan penyesuaian dengan keadaan dan problem zaman. Tak pelak, realitas seperti ini memantik kegelisahan para pemikir Islam kontemporer. Bagi mereka, perlu ada upaya *reform* (perubahan) dengan cara mengubah struktur pemikiran (*mindset*) lama ke struktur pemikiran yang baru.

Tantangan zaman yang dihadapi umat Islam pada era kontemporer saat ini menuntut kajian Islam yang lebih serius, dengan menggunakan pendekatan yang multidisipliner. Pendekatan mono-disiplin tidak lagi memadai untuk menjawab tantangan zaman. Salah satu pendekatan yang tepat untuk menjawab tantangan perubahan zaman tersebut adalah pendekatan integratif-interkoneksi antar bidang ilmu dan disiplin.

Jika hanya bertahan pada tradisi kajian Islam klasik yang sulit berkembang dan mengembangkan diri, umat Islam diyakini akan mengalami kesulitan dan tidak akan menemukan jalan pemecahan. Contohnya, ketika berhubungan atau bersentuhan dengan disiplin keilmuan modern yang telah berkembang pesat, semisal keilmuan sosial, humaniora, dan eksakta, kajian Islam yang muncul terlihat kurang memadai dan tidak memenuhi standar logika-rasional.

Tuntutan kajian holistik Islam seperti di atas sebenarnya disadari oleh para cendekiawan Muslim yang terdidik dalam dua tradisi: tradisi keilmuan Islam klasik dan tradisi intelektual Barat. Mereka mencoba melakukan sintesis antara kajian Islam klasik dengan pendekatan-pendekatan baru yang berkembang dalam studi agama dan sosial-humaniora di Barat. Jadi, di sini bisa dikatakan bahwa kajian Islam kontemporer adalah hasil sintesis antara tradisi keilmuan Islam klasik dengan metode-metode baru yang berkembang dalam tradisi Barat.

Biografi Abdullah Saeed

Abdullah Saeed, yang saat ini menjadi guru besar di *University of Melbourne*, adalah cendekiawan berlatar belakang pendidikan bahasa dan sastra Arab serta studi Timur Tengah. Ia memiliki kombinasi pengalaman pendidikan, yaitu pendidikan Arab (Arab Saudi) dan Barat (Australia). Saeed menempuh pendidikannya mulai dari *Arabic language study, Institute of Arabic language*, Saudi Arabia, pada tahun 1977-1979, *High School Certificate, Secondary Institute*, Saudi Arabia, 1979-1982, BA di bidang *Arabic Literature and Islamic Studies, Islamic University*, Saudi Arabia, tahun 1982-1986, MA, bidang *Applied Linguistic* dan Ph.D. bidang *Islamic Studies* yang ia selesaikan di *University of Melbourne*, Australia, 1988-1992.

Saeed mempunyai karya tulis—baik berupa buku, makalah ataupun tulisan lepas—yang sangat banyak dalam berbagai bidang. Tema besar yang ia tulis adalah tentang Islam dan Barat. Hal ini menjadikannya seorang intelektual yang kompeten untuk “membaca” dengan objektif dua dunia sekaligus: Barat dan Timur. Di antara karyanya adalah: *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (London: Routledge, 2006), *Religion and Multicultural Citizenship* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), “Muslims in the West Choose Between Isolationism and Participation” dalam *Sang Seng* vol. 16 (Seoul: Asia-Pacific Centre for Education and International understanding/UNESCO, 2006), dan risetnya yang berjudul *Reconfiguration of Islam among Muslims in australia*, (2004-2006).

Problem *Riddah* dan HAM

Murtad (*riddah*) dalam hukum Islam klasik didefinisikan sebagai perpindahan agama kepada selain Islam, setelah seseorang dengan suka rela memeluk agama Islam. Mayoritas ulama klasik menyatakan bahwa sekali seorang memeluk Islam, maka ia terlarang untuk pindah ke agama lain. *Riddah* termasuk pelanggaran pidana (*hudûd*) yang sanksi hukumnya adalah hukuman mati. Pada masa kejayaan khalifah Islam, *riddah* diasosiasikan dengan pemberontakan terhadap *family/tribe* kaum mukminin.

Riddah (*apostasy*) dalam kacamata UDHR pasal 18 dinyatakan sebagai (persoalan) hak asasi manusia,¹ sementara dalam hukum Islam klasik, seseorang yang murtad harus dihukum mati. Dari sini muncul sebuah pertanyaan: apakah Islam bertentangan dengan ketentuan hak asasi manusia yang disepakati oleh PBB? Apakah Islam tidak memberikan kebebasan kepada seorang Muslim untuk memilih agama lain? Permasalahan ini dicoba dijawab oleh Abdullah Saeed pada seminar bertajuk *Civil and Political Rights (Fundamental Liberties)* melalui artikelnya yang berjudul “Article 18 of UDHR and the Need for Rethinking Muslim Conception of Religious Freedom”.²

Banyak persoalan yang perlu dikaji dengan cermat dan mendalam ketika kita menyoroiti persoalan hak asasi manusia (HAM), dilihat dari sudut pandang Islam dan Barat. Pergulatan nilai-nilai HAM antara Islam dan Barat sebenarnya lebih disebabkan oleh terjadinya jurang yang lebar antar dua peradaban atau kebudayaan besar tersebut. Terjadinya kesenjangan kebudayaan (*lag culture*) antar kedua peradaban inilah yang melahirkan saling tidak pengertian antara satu dengan lainnya. Menyikapi problem ini, Abdullah Saeed mencoba mengeksplorasi perkembangan ide *riddah* tersebut dengan menelusuri aspek sejarahnya.

Pendekatan Historis terhadap Perkembangan Makna

Pada awal sejarah Islam, yakni pada fase Makkah, makna dasar kebebasan beragama merupakan urusan antara Tuhan dan manusia. *Riddah* dianggap sebagai dosa (*sin*) antara hamba dengan Tuhannya, bukan tindakan pidana (*crime*). Pemaknaan baru atas *riddah* baru muncul

¹ Pasal 18 UDHR berbunyi: *Everyone has the right to freedom of thought, conscience and religion; this right includes freedom to change his religion or belief, and freedom, either alone or in community with others and in public or private, to manifest his religion or belief in teaching, practice, worship and observance.* Senada dengan pasal ini adalah pasal 18 ayat 2 ICCPR (International Covenant on Civil and Political Right) yang berbunyi, “*No one shall be subject to coercion, which would impair his freedom to have or to adopt a religion or belief of his choice.* ICCPR ini berlaku sejak tanggal 23 Maret 1976.

² Seminar dengan tema *Civil and Political Rights (Fundamental Liberties)*, MIEHRI, Hotel Hilton Malaysia, tanggal 16 Mei 2006.

pada fase kedua, yakni fase Madinah. Meski demikian, masyarakat beragama pada tahapan ini masih berfungsi *side by side* tanpa adanya penekanan yang keterlaluhan pada superioritas Islam. Baru pada fase ketiga, yakni fase khilafah, karena kaum muslimin memiliki otoritas dan kekuasaan yang dapat menentukan dan mengarahkan pandangan dunia, maka “pemaknaan” atas *riddah* dihiasi oleh pola pikir superioritas Islam.

Komunitas Islam diasosiasikan dengan kekuatan politik. Penaklukan-penaklukan daerah baru akhirnya memetakan komunitas secara hitam-putih, termasuk dalam hal agama. Selanjutnya, pada masa Dinasti Umayyah dan awal periode Dinasti Abbâsîyyah, pemaknaan kehormatan politik bertemu dengan superioritas Islam tersebut. Pada masa inilah setiap yang berbeda dianggap sebagai subversi, tindakan pidana yang harus mendapatkan hukuman.

Menurut pandangan Abdullah Saeed, dengan menyadari perkembangan historis tersebut, maka sudah selayaknya kita mendudukan *riddah* pada posisi yang sebenarnya, yakni sebagai sebuah dosa dan bukan tindakan pidana. Apalagi kondisi saat ini berbeda dengan masa lalu. Ada kritik dan gugatan atas pandangan hukum Islam klasik tentang *riddah* yang memaparkan argumen-argumen sebagai berikut: (1) ada sekitar 150-200 ayat Alquran yang mendukung kebebasan beragama, berkeyakinan, dan memilih; (2) tidak ada satu ayat pun dalam Alquran yang menyebutkan hukuman di dunia atas orang yang murtad; (3) hukuman atas *riddah* hanya ada dalam hadis; (4) hukum *riddah*, oleh Muslim mayoritas, dianggap sebagai hukuman yang berdasarkan ijtihad ulama, bukan perintah langsung dari Tuhan; (5) keimanan adalah urusan antara seorang hamba dengan Tuhannya, dan negara tidak memiliki hak untuk mengurusinya. Oleh sebab itu, hukuman atas *riddah* sangat berbahaya bagi umat karena bisa menyebabkan pemasangan kreativitas dan inovasi pemikiran, yang merupakan hak asasi manusia. Jadi, *riddah* adalah dosa dan bukan tindakan pidana.³

Untuk mendukung dan menguatkan pendapatnya, Abdullah Saeed mengutip pendapat mantan Kepala Pengadilan Pakistan, Rahman, yang mengatakan,

³ Ibid., 74.

“The position that emerges, after a survey of the relevant verses of the Qur’an, may be summed up by saying that not only is there no punishment for apostasy provided in the Book but that the Word of God clearly envisages the natural death of the apostate. He will be punished only in the Hereafter.”⁴

Pendapat lain yang lebih bersifat akademis, untuk mendukung argumentasi Abdullah Saeed, adalah pendapat Muhammad Hashim Kamali yang menyatakan,

“It may be said by way of conclusion that apostasy was a punishable offence in the early years of the advent of Islam due to its subversive effects on the nascent Muslim community and state. Evidence in the Qur’an is, on the other hand, clearly supportive of the freedom of belief, which naturally includes freedom to convert... The Qur’an prescribes absolutely no temporal punishment for apostasy, nor has the Prophet, peace be upon him, sentenced anyone to death for it.”⁵

Kesimpulan ini ternyata selaras dengan kebanyakan suara negara Muslim yang menjadi anggota PBB. Mayoritas negara Muslim adalah anggota PBB, dan hanya 11 dari 57 negara Muslim di PBB yang tidak menandatangani UDHR tersebut. Dari problem-problem HAM pada masa kontemporer ini, perlu muncul suatu kesadaran pada diri setiap manusia terkait dengan *world citizenship* (anggota penduduk dunia).

Penerapan Metodologi *Progressive-Ijtihadist*

Sebelum dipaparkan bagaimana kerangka kerja metodologi *progressive-ijtihadist* atau ijtihadi-progresif, ada baiknya melihat di mana posisi Muslim progresif dalam tren pemikiran Islam pada saat ini. Menurut pandangan Abdullah Saeed, ada enam kelompok pemikiran Muslim:

Pertama, *the legalist-traditionalist*, kelompok yang menitikberatkan pada hukum-hukum yang dikembangkan dan ditafsirkan oleh para ulama periode pra-modern. Kedua, *the theological puritan*, kelompok yang fokus pemikirannya pada dimensi etika dan doktrin Islam. Ketiga, *the political*

⁴ Ibid., 75.

⁵ Ibid.

Islamist, kelompok yang kecenderungan pemikirannya pada aspek politik Islam dengan tujuan akhir mendirikan Negara Islam. Keempat, *the Islamist extremist*, kelompok yang memiliki kecenderungan menggunakan kekerasan untuk melawan setiap individu dan kelompok yang dianggapnya sebagai lawan, baik Muslim ataupun non-Muslim. Kelima, *the secular Muslim*, kelompok yang beranggapan bahwa agama merupakan urusan pribadi (*private matter*). Keenam, *the progressive-ijtihadist*, yaitu kelompok para pemikir modern yang berupaya menafsir ulang ajaran-ajaran agama, agar dapat menjawab kebutuhan masyarakat modern. Pada kategori yang terakhir inilah posisi Muslim progresif berada.⁶

Kategorisasi tersebut hampir sama dengan kategorisasi Tariq Ramadan yang juga membagi intelektual Muslim dalam enam kelompok, merepresentasikan perspektif Muslim pada abad XX dan XXI, yaitu *scholastic traditionalism*, *salafi literalism*, *salafi reformism*, *political literalist salafism*, *liberal or rational reformism*, dan *sufism*.⁷ Menurut Ramadan, kelompok Muslim progresif ada pada posisi *liberal or rational reformism*.

Untuk menerapkan metodologi *progressive-ijtihadist*, Saeed berharap kepada kelompok Muslim progresif yang memiliki enam karakter penting sebagai berikut:

1. Memiliki pandangan bahwa beberapa bidang dalam hukum Islam tradisional memerlukan perubahan dan reformasi substansial untuk menyesuaikan diri dengan kebutuhan masyarakat Muslim saat ini.
2. Mendukung perlunya *fresh ijtihad* dan metodologi baru dalam ijtihad guna menjawab permasalahan-permasalahan kontemporer.
3. Mengombinasikan keserjanaan Islam tradisional dengan pemikiran dan pendidikan Barat modern.
4. Secara teguh berkeyakinan bahwa perubahan sosial, baik pada ranah intelektual, moral, hukum, ekonomi atau teknologi, harus direfleksikan dalam hukum Islam.

⁶ Abdullah Saeed, *Islamic Thought; an Introduction* (London and New York: Routledge, 2006), 142-150.

⁷ Tariq Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam* (New York: Oxford University Press, 2004), 24-28.

5. Tidak mengikatkan diri pada dogmatisme, mazhab hukum atau teologi tertentu dalam pendekatan kajiannya.
6. Menekankan pemikirannya pada keadilan sosial, keadilan gender, HAM dan relasi yang harmonis antara Muslim dan non-Muslim.⁸

Selain karakteristik tersebut, Abdullah Saeed juga memberikan kriteria yang lebih bersifat teknis sebagai ciri khas, sehingga dapat dibedakan antara pemikiran Muslim progresif dengan yang lain. Ada sepuluh kriteria teknis yang disebutkan:

1. Menunjukkan rasa nyaman (*comfort*) ketika menafsir ulang atau menerapkan kembali hukum dan prinsip-prinsip Islam,
2. Berkeyakinan bahwa keadilan gender adalah ajaran Islam,
3. Berpandangan bahwa semua agama secara inheren adalah sama dan harus dilindungi secara konstitusional,
4. Berpandangan bahwa semua manusia juga *equal*,
5. Berpendapat bahwa keindahan (*beauty*) merupakan bagian inheren dari tradisi Islam, baik yang ditemukan dalam seni, arsitektur, puisi maupun musik,
6. Mendukung kebebasan berbicara, berkeyakinan dan berserikat,
7. Menunjukkan kasih sayang pada semua makhluk,
8. Menganggap bahwa hak “orang lain” itu ada dan perlu dihargai,
9. Memilih sikap moderat dan anti-kekerasan dalam menyelesaikan permasalahan pada masyarakatnya,
10. Menunjukkan kesukaan dan antusiasme ketika mendiskusikan isu-isu yang berkaitan dengan peran agama dalam tataran publik.

Dari kriteria-kriteria tersebut, Muslim progresif dituntut lebih dahulu menguasai dasar-dasar Islam dan permasalahan-permasalahan kontemporer untuk kemudian melalui proses berpikir metodologis menemukan jawabannya. Karena itu, Abdullah Saeed menyebutnya

⁸ Ibid., 150-151.

dengan istilah *progressive-Ijtihadist*. Mereka dengan penerapan metodologi ini dituntut dan diharapkan dapat melompat lebih jauh melampaui apologia yang sering dikumandangkan oleh kaum tradisional atau modernis, mampu melampaui batasan-batasan yang dicanangkan oleh kaum neo-modernis.⁹

Keadilan, kebaikan dan keindahan adalah nilai-nilai universal Islam yang menjadi jiwa bagi semua ketentuan hukum. Setiap ketentuan dan status hukum tradisional yang tidak berpihak pada keadilan, kebaikan dan keindahan haruslah ditinggalkan untuk kemudian diganti dengan ketentuan dan status hukum yang sesuai dengan prinsip universal Islam, menggunakan pendekatan *progressive-ijtihadist*. Dengan cara inilah Islam diharapkan mampu eksis di percaturan dunia dan menjawab problem kontemporer, seperti persoalan HAM, gender, pluralisme dan lain sebagainya.

Progressive-ijtihadist tidak bermaksud menciptakan sebuah agama atau ajaran baru, melainkan mencoba menafsir ulang fondasi keagamaan tradisional untuk mengakomodasi kebutuhan hidup kontemporer. Dalam bahasa Omid Safi, apa yang dilakukan oleh Muslim progresif adalah *not so much an epistemological rupture from what has come before as a finetuning, a polishing, a grooming, an editing, a re-emphasizing of this and a correction of that*.¹⁰

Berkaitan dengan operasionalisasi ijtihad yang dilakukan oleh Muslim progresif, perlu dikemukakan bentuk-bentuk ijtihad yang populer digunakan pada periode modern ini. Abdullah Saeed mengidentifikasi tiga model ijtihad yang menurutnya sangat berpengaruh pada masanya, sepanjang sejarah pembentukan hukum Islam.

Pertama, *text-based ijtihad*, yakni metode ijtihad yang lazim dilakukan oleh *fuqahâ* klasik dan masih memiliki banyak pengaruh di kalangan pemikir tradisional. Pada model ini teks berkuasa penuh, baik itu nash-nash al-Qur'an, hadis ataupun pendapat ulama sebelumnya, baik yang berupa *ijmâ'* ataupun *qiyâs*.

⁹ IDSS, "Progressive Islam and The State in Contemporary Muslim Societies", Laporan Seminar yang diadakan di Marina Mandarin Singapore, tanggal 7-8 Maret 2006, 15.

¹⁰ Omid Safi (ed.), "Introduction" dalam *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism* (Oxford: Oneworld, 2003), 16.

Kedua, *eclectic ijthad*, yakni upaya memilih nash pendapat ulama sebelumnya yang paling mendukung pendapat dan posisi yang diyakininya. Biasanya, proses ini berupa upaya justifikasi, bukan pencarian kebenaran.

Ketiga, *context-based ijthad*. Upaya ini merupakan fenomena baru yang mencoba memahami masalah-masalah hukum dalam konteks kesejarahan dan konteks kekiniannya (modern). Pada umumnya, pendapat ini mengacu pada kemaslahatan umum sebagai *maqâshid asy-syarî'ah*.¹¹

Ijthad model ketiga inilah yang dilakukan oleh para *progressive-ijthadist*. Jika metodologi klasik biasanya memecahkan permasalahan hukum dengan mendasarkannya pada teks Alquran, kemudian memahami apa yang dikatakan teks tentang permasalahan tersebut, atau kemudian menghubungkan teks itu dengan konteks sosio-historisnya,¹² maka metodologi *progressive-ijthadist* melangkah lebih jauh lagi, yaitu menghubungkannya dengan konteks kekinian sehingga tetap *up to date* dan dapat diterapkan.

Ketika modernitas, dengan globalisasi dan kecanggihan informasi teknologinya, memunculkan pola hidup dan pola hubungan kemanusiaan yang berbeda dengan masa lalu, maka dapat dirasakan bahwa semakin

¹¹ Abdullah Saeed, *Islamic Thought*, 55. Kategorisasi ijthad seperti itu memiliki kelemahan mendasar, khususnya pada poin yang kedua, yaitu *Eclectic ijthad*. Ketika dinyatakan bahwa ijthad model ini adalah upaya untuk justifikasi “kepentingan”, maka sesungguhnya sudah keluar dari definisi ijthad yang disepakati oleh *jumbur ushûliyyîn*, yaitu upaya sungguh-sungguh untuk menemukan status hukum syara’ dari dalil-dalil yang ada. Menegasikan teks dan sejarah yang berposisi berbeda dengan kepentingannya adalah bukti tiadanya kesungguhan dalam pencarian kebenaran, melainkan emosi mencari pembenaran.

¹² Abdul Hamid A. Sulayman mengkritik metode berpikir *fukahâ* klasik pada dua hal yang sangat substansial. Pertama adalah *lack empiricism* (tiadanya empirisme) sebagai akibat tidak digunakannya *multi-disciplinary approach*, seperti sosiologi, psikologi, ekonomi dan lainnya dalam proses penetapan hukum. Kedua adalah *lack overall systemization* sebagaimana yang juga dinyatakan oleh Ismail R. al-Faruqi dan Fazlur Rahman. Lihat *Towards an Islamic Theory of International Relations: New Direction for Methodology and Thought* (Herdon, Virginia: IIT, 1993), 87-93.

lebar jarak antara Islam dengan realitas. Islam menjadi agama langit yang tidak membumi dan kehilangan tenaga untuk menjawab permasalahan-permasalahan zaman. Kenyataan inilah yang mengetuk kesadaran pemikir-pemikir Muslim kontemporer untuk merobohkan stagnasi dan membangun kembali wajah Islam yang responsif atas kemajuan zaman. Maka muncullah istilah Islam Progresif, Muslim Progresif dan Ijtihad Progresif. Hal ini sejalan dengan apa yang diserukan oleh Farid Esack,

“The present generation of Muslims, like the many preceding ones, faces the option of reproducing meaning intended for earlier generations or of critically and selectively appropriating traditional understandings to reinterpret the Qur’an as a part of the task of reconstructing society.”¹³

Kajian tentang dimensi progresif saat ini mulai marak dengan asas kesadaran akan dua hal: Pertama, untuk merespons secara positif anggapan negatif pers dunia yang menilai Islam lamban dalam merespons perkembangan zaman, sehingga menyebabkan adanya jarak yang sangat lebar antara dunia Islam dan dunia Barat. Dan kedua, kesadaran bahwa salah satu strategi untuk melawan ekstremisme yang senantiasa dituduhkan pada Islam adalah dengan memberdayakan elemen-elemen progresif pada masyarakat Muslim dan menjembatani *gulf* antara dunia Islam dengan lainnya. Dua hal inilah yang menjadi dasar urgensi edukasi dan sosialisasi Islam progresif.

Abdullah Saeed berusaha menjawab problem-problem kontemporer, termasuk di dalamnya masalah HAM, melalui penerapan metodologi *progressive-ijtihadist* untuk menafsir ulang teks-teks Alquran. Menurutnya ada tujuh pendekatan utama untuk melakukan tafsir ulang tersebut:

1. Atensi pada konteks dan dinamika sosio-historis;
2. Ada beberapa topik yang tidak tercakup dalam Alquran, karena belum tiba waktunya saat Alquran diturunkan;
3. Setiap pembacaan atas teks kitab suci harus dipandu oleh prinsip kasih sayang, *justice* dan *fairness*;
4. Alquran mengenal hierarki nilai dan prinsip;

¹³ Farid Esack, *Qur’an, Liberation & Pluralism* (Oxford: Oneworld, 1997), 50.

5. Boleh berpindah dari satu contoh yang konkret kepada generalisasi, atau sebaliknya;
6. Kehati-hatian harus dilakukan ketika menggunakan teks lain dari tradisi klasik, khususnya yang berkaitan dengan autentisitasnya;
7. Fokus utama pada kebutuhan Muslim kontemporer.

Analisis Gerak

Dengan memperhatikan perkembangan historis makna murtad di muka, maka kita dapat menganalisis menggunakan pendekatan hukum gerak bahwa pada awalnya gerak makna itu bersifat *sentripetal*, yaitu gerak ke dalam berupa hubungan Tuhan dan hamba yang bersifat transenden. Artinya, maknanya hanya sekedar dosa (*sin*). Ketika makna tersebut berkembang keluar dengan banyak kepentingan, maka gerak makna itu bersifat *sentrifugal*, sehingga makna murtad menjadi tindakan pidana (*crime*). Jadi, tampak jelas bahwa bahasa mengandung persoalan ontologis-eksistensial, bukan hanya sekedar bunyi dan kata-kata.

Dalam bangunan segitiga triadik hermeneutika, yaitu teks, tradisi dan masyarakat pembaca, pada gilirannya selalu melahirkan lingkaran hermeneutik. Dengan bahasa, manusia membangun dunia “makna” dan kemudian mewariskannya kepada generasi di belakangnya.

Bahasa agama memiliki makna dan fungsi multidimensi. Gerak ke dalam (*sentripetal*) akan mengantarkan manusia memasuki dunia makna yang bersifat transenden, sangat individual, dan tidak berhak dicampuri atau dipengaruhi oleh siapa pun. Di sisi lain, bahasa agama juga memiliki daya *imperative* atau daya dorong yang kuat kepada seseorang untuk melakukan aksi sosial.¹⁴

Penutup

Di era kontemporer saat ini banyak problem-problem baru yang muncul sebagai tantangan dan memerlukan sentuhan solusi manusiawi

¹⁴ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama* (Jakarta: Paramadina, 1996), 25.

melalui metode atau pendekatan tepat dan cermat. Banyak tawaran-tawaran metodologi ataupun pendekatan, baik yang muncul dari intelektual Barat maupun intelektual Muslim, untuk memecahkan problem-problem tersebut. Tawaran metodologi *progressive-ijtihadist* memang masih menghadapi banyak kendala, tetapi patut dijadikan salah satu alternatif dan jalan keluar. Kendala yang paling besar adalah kendala internal, seperti ketidaksiapan umat Islam sendiri untuk berani berbeda pendapat, kesenangan pada budaya saling menyalahkan (*takfir*), dan pandangan sinis dari sebagian kelompok Muslim yang menganggap metode ini sebagai sebuah penyimpangan dari ajaran Islam asli.

Daftar Pustaka

- Esack, Farid. *Qur'an, Liberation and Pluralism*. Oxford: One world, 1997.
- Rahman, Fazlur. *Towards an Islamic Theory of International Relations: New Direction for Methodology and Thought*. Herdon, Virginia: IIT, 1993.
- Hidayat, Komaruddin. *Memahami Bahasa Agama*. Jakarta: Paramadina.
- IDSS. "Progressive Islam and The State in Contemporary Muslim Societies", Laporan Seminar yang diadakan di Marina Mandarin Singapore, 7-8 Maret. 2006.
- Ramadan, Tariq. *Western Muslims and the Future of Islam*. New York: Oxford University Press, 2004.
- Saeed, Abdullah. *Islamic Thought An Introduction*. London and New York: Routledge, 2006.
- Safi, Omid (ed.). *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism*. Oxford: One world, 2003.