

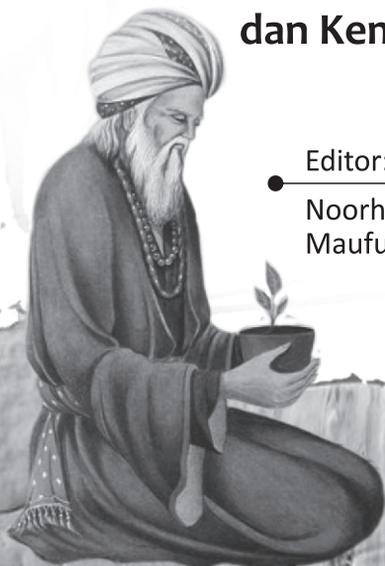
Noorhaidi Hasan | Moh. Mufid | Halya Millati | Ahmad Asroni  
Mohammad Nurun Nada | Nasrullah Ainul Yaqin  
Muhammad Anshori | Ghufron Su'udi | Jaenal Sarifudin  
Muhammad Abdul Rohman Al Chudaifi dan Siti Muliana  
Egi Tanadi Taufik | Nina Mariani Noor

# FIKIH HUMANIS

**Meneguhkan Keragaman,  
Membela Kesetaraan  
dan Kemanusiaan**

Editor:

Noorhaidi Hasan  
Maufur



**FIKIH HUMANIS:**  
Meneguhkan Keragaman,  
Membela Kesetaraan dan Kemanusiaan

**Penulis:**

Noorhaidi Hasan | Moh. Mufid | Halya Millati | Ahmad Asroni  
Mohammad Nurun Nada | Nasrullah Ainul Yaqin  
Muhammad Anshori | Ghufron Su'udi | Jaenal Sarifudin  
Muhammad Abdul Rohman Al Chudaifi dan Siti Muliana  
Egi Tanadi Taufik | Nina Mariani Noor

ISBN: 978-623-96169-3-9

**Editor:**

Noorhaidi Hasan  
Maufur

---

Cetakan I, Maret 2022  
x + 382 hlm; 14,5 x 21 cm

---

Desain Layout: Tim Stelkendo  
Desain Cover: Imam Syahirul Alim  
Penerbit:  
Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Press  
Bekerja sama dengan  
Norwegian Centre for Human Rights,  
The Oslo Coalition on Freedom of Religion or Belief

---

Hak Cipta Dilindungi Undang-Undang  
Dilarang memperbanyak atau memindahkan sebagian atau seluruh isi  
buku ini ke dalam bentuk  
apapun secara elektronik maupun mekanis tanpa izin tertulis dari  
penulis dan Penerbit.  
All Rights Reserved –

---

-----

## DAFTAR ISI

### **KATA PENGANTAR** **DAFTAR ISI**

#### **BAB I**

##### **PROLOG:**

##### **JALAN TERJAL MENDIALOGKAN ISLAM DAN HAM**

Noorhaidi Hasan --- 1

#### **BAB II**

##### **HIFZ AL-DĪN, RIDDAH DAN KEBEBASAN BERAGAMA:**

**Konsepsi dan Anotasi Fikih *Hadd Al-Riddah* dari Klasik  
hingga Kontemporer**

Moh. Mufid ---23

#### **BAB III**

##### **HARMONISASI HUBUNGAN ANTARUMAT BERAGAMA**

**(Dari *Hifz al-Dīn* menuju *al-Hurriyyah fi al-Dīn*)**

Halya Millati ---57

#### **BAB IV**

##### **HAK MENDIRIKAN RUMAH IBADAH**

**DALAM PERSPEKTIF FIKIH DAN HAK ASASI MANUSIA**

Ahmad Asroni ---91

#### **BAB V**

##### **MODERASI BERAGAMA**

**DALAM KONSTRUKSI FIKIH ASY-SYA'RĀNI**

Mohammad Nurun Nada ---123

#### **BAB VI**

##### **KETIKA PEREMPUAN MENGGUGAT:**

**Telaah QS. al-Mujādalah sebagai Surat Pembebasan**

Nasrullah Ainul Yaqin ---163

**BAB VII**

**STUDI 'HADIS DISKRIMINATIF'**

**TERHADAP NON-MUSLIM DALAM PERSPEKTIF HAM**

Muhammad Anshori---195

**BAB VIII**

**TAKLIK TALAK DALAM PERSPEKTIF KESETARAAN:**

**Sejarah dan Fungsinya dalam Hukum Perceraian  
di Indonesia**

Ghufron Su'udi---237

**BAB IX**

**PROBLEM KEKERASAN DALAM RUMAH TANGGA**

**DAN KETIMPANGAN RELASI KELUARGA**

Jaenal Sarifudin---271

**BAB X**

**ABORSI KORBAN PERKOSAAN:**

**Anotasi Fikih Medis Berbasis Kemaslahatan**

Muhammad Abdul Rohman Al Chudaifi dan Siti Muliana---305

**BAB XI**

**MENERACA PERKEMBANGAN KASUS NIKAH BEDA AGAMA  
DI INDONESIA:**

**Sebuah Refleksi Hermeneutis**

Egi Tanadi Taufik ---335

**BAB XII**

**EPILOG**

Nina Mariani Noor-----367

**TENTANG PENULIS DAN EDITOR -----372**

## **BAB II** ***HIFZ AL-DĪN, RIDDĀH,*** **DAN KEBEBASAN BERAGAMA:**

### **Konsepsi dan Anotasi Fikih *Hadd Al-Riddah*** **dari Klasik hingga Kontemporer**

**Moh. Mufid**

#### **PENDAHULUAN**

Dewasa ini, diskursus hukum murtad dalam fikih klasik mendapat kritik dari berbagai kalangan. Fikih klasik memberikan hukuman berat (*had al-riddah*) bagi orang-orang yang berpindah agama, dari Islam ke agama lain atau dari Islam menjadi tidak beragama (ateis). Hal ini diklaim sebagian kalangan bertentangan dengan prinsip kebebasan beragama dan berkeyakinan yang merupakan bagian dari hak asasi setiap umat manusia. Namun, diskursus fikih klasik seputar hukum bagi tindakan murtad sebenarnya diwarnai perbedaan pendapat yang sangat tajam di kalangan fukaha, mulai dari sahabat hingga tabi'in. Perbedaan pendapat itu berlanjut bahkan hingga hari ini, melibatkan cendekiawan-cendekiawan Muslim di era kontemporer. Oleh sebab itu, klaim bahwa telah terjadi konsensus (ijma) di kalangan fukaha atas hukuman bagi pelaku murtad yang diganjar dengan hukuman mati tidaklah benar-benar berdasar, karena klaim itu seakan menafikan pendapat Umar bin Khattāb, Ibrāhīm al-Nakhā'i, Sufyān al-Tsaurī dan lainnya.

Bab ini berargumen bahwa perbedaan antara orang yang keluar dari Islam (murtad) dan meyakini agama lain dengan penuh kesadaran dan merupakan pilihan individual tanpa ada paksaan dari pihak manapun dan murtad yang secara sadar untuk kepentingan menghasut, memerangi, dan memobilisasi kelompok murtad lainnya untuk memusuhi umat Islam merupakan dua kondisi pelaku murtad yang berbeda. Oleh sebab itu, perbedaan ini dapat berimplikasi pada kesimpulan hukum yang berbeda pula dalam menyikapi dan memberikan hukuman kepada kedua status murtad tersebut.

Dalam konteks ini, pertanyaan mendasar yang perlu diajukan adalah apakah pemberian hukuman mati bagi pelaku murtad yang tertuang dalam fikih klasik merupakan implikasi dari semata-mata perpindahan keyakinan dari Muslim menjadi non-Muslim? atau lebih disebabkan adanya muatan politis yang dapat mengancam pemerintahan Islam? Itu sebabnya, kaum murtad yang sengaja keluar dari Islam dan memusuhi umat Islam, atau berpihak, berkhianat, bersekutu dengan pihak-pihak lain yang memerangi umat Islam wajib diberikan hukuman yang berat melalui *hudūd* atau yang sering disebut dengan *hadd al-riddah*.

Tujuan dari bab ini adalah menjelaskan dinamika fikih dalam merespon kondisi individu yang beralih keyakinan dari Islam ke agama lain tanpa adanya sikap untuk memusuhi, menghasud, dan memerangi umat Islam; yakni perbuatan murtad yang disebabkan atas keraguan terhadap ajaran Islam sehingga memilih agama lain sebagai jalan hidupnya. Dalam konteks ini, tidak mengherankan, jika beberapa ulama kontemporer kemudian menyoal hukum *al-riddah* termasuk kategori *jarimah al-hudud* yang harus dijatuhi hukuman mati (*qatl al-murtad*). Ulama-ulama semisal Rasyīd Ridhā<sup>1</sup>, Mahmūd Syaltūt<sup>2</sup>,

1 Muhammad Rasyid Ridhā, *Tafsir al-Manīr*, Vol. V (Mesir: alHy'ah al-Mihriyah al-Ammah li al-Kitab, 1990), 327.

2 Mahmūd Syaltūt, *Al-Islām Aqīdah wa Syarīah* (Kairo: Dār al-Qalam, 1988), 76.

Muhammad Salīm al-Awwa'<sup>3</sup>, Thāha Jābir al-Alwani<sup>4</sup>, Abdullah Saed<sup>5</sup>, Muhammad Hashim Kamali<sup>6</sup> dan tokoh lainnya menolak hukuman pidana mati terhadap pelaku murtad disebabkan beralih keyakinan semata dari Muslim menjadi non-Muslim.

Dengan demikian, ruang lingkup kajian bab ini terbatas pada pembahasan peralihan kepercayaan atau keyakinan seseorang dari memeluk Islam (Muslim) menjadi non-Muslim disebabkan keraguan terhadap Islam dan tanpa adanya paksaan dari pihak manapun. Dalam statusnya sebagai non-Muslim, ia tidak berusaha memusuhi umat Islam, juga tidak mengajak pihak lain untuk murtad berjamaah. Dalam kondisi semacam ini, apakah orang murtad secara individu tersebut wajib dibunuh atau tidak? Apakah orang murtad tersebut wajib dipaksa untuk kembali memeluk Islam? Apakah paksaan untuk kembali memeluk Islam sejalan dengan ajaran al-Quran *lā ikrāha fi al-dīn*? Apakah hukuman mati bagi kaum murtad dalam fikih klasik bersifat mutlak?

Pertanyaan-pertanyaan di atas akan dijawab dengan pendekatan filosofis dan historis. Pendekatan filosofis digunakan untuk mendiskusikan teks dan konteks terkait dengan pembahasan murtad baik di dalam al-Qur'an maupun hadis Nabi sebagai sumber rujukan utama hukum Islam. Sementara pendekatan historis digunakan untuk menganalisis konteks historis sejak zaman Nabi hingga abad pertengahan dalam dinamika pemikiran hukum Islam seputar *hadd al-riddah* ini.

---

3 Mohamed Salim El-Awa, "The Basis of Islamic Penal Legislation", dalam M. Cherif Bassiouni, *The Islamic Criminal Justice System* (London-Paris-Rome-New York: Ocean Publication, 1982), 89.

4 Tāhā Jābir al-Alwānī, *La Ikrāha fi al-Dīn: Iskāliyat al-Riddah wa al-Murtaddīn min Shadr al-Islām ila al-Yaum* (Maroko: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 2014).

5 Abdullah Saed dan Hassan Saed, *Freedom of Religion, Apostasy and Islam* (London: Routledge, 2004).

6 Mohammad Hashim Kamali, *Crime and Punishment in Islamic Law: A Fresh Interpretation* (New York: Oxford University Press, 2019), 90.

## **RIDDAH DAN KEBEBASAN BERAGAMA: Antara Teks dan Konteks**

Al-Qur'an sebagai sumber utama ajaran Islam, memberikan kebebasan kepada umat manusia untuk memilih keyakinan yang diimani secara sadar dan tanpa paksaan dari pihak manapun. Dengan kata lain, kebebasan memilih agama dijamin dalam Islam (QS. Al-Baqarah [2]: 256). Hal ini karena beragama dan berkeyakinan merupakan hak asasi yang paling mendasar bagi setiap umat manusia. Oleh sebab itu, al-Quran menegaskan secara eksplisit prinsip kebebasan berakidah dan menafikan segala bentuk paksaan dalam menentukan pilihan keyakinan atau mengubah keyakinan yang sudah diyakininya.

*Al-Hurriyah al-'Itiqādiyah* merupakan hak setiap individu dalam kebebasan memeluk agama apa saja atau pemahaman keyakinan apa saja, atau sebaliknya kebebasan untuk tidak meyakini agama atau pemahaman tertentu.<sup>7</sup> Dengan kata lain, setiap individu mendapatkan perlindungan hukum untuk secara bebas meyakini atau tidak meyakini sesuatu. Tidak ada konsekuensi apapun yang menghantuinya, baik fisik maupun psikis, ancaman agar memeluk atau mengikuti agama lain dan meninggalkan keyakinannya.<sup>8</sup> Oleh sebab itu, tidak boleh ada pihak manapun yang dapat memaksakan akidah dan keyakinannya kepada pihak lain atau mengubah dan beralih kepada keyakinan agama lain. Dalam konteks inilah, kebebasan dalam beragama dan berkeyakinan menjadi hak yang melekat pada individu masing-masing.

Al-Quran menggariskan prinsip kebebasan beragama dalam sejumlah ayatnya, misalnya QS. Al-Baqarah [2]: 256 sebagai berikut:

---

7 Abdul Hakim al-Hasan al-Ayli, *al-Hurriyat al-Ammah* (Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1983), 113.

8 Nabil Salih, *al-Hurriyat al-Madaniyah* (Ramallah: al-Muassasah al-Falastiniyah li al-Dirasat al-Dimuqratiyah, 1996), 15.

“Tidak ada paksaan dalam agama. Sesungguhnya telah jelas jalan yang benar daripada jalan yang sesat. Karena itu siapa saja yang ingkar kepada thagūt dan beriman kepada Allah maka sesungguhnya ia telah berpegang pada tali yang sangat kuat dan tidak akan putus. Dan Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui”. (QS. al- Baqarah [2]: 256)

Ibn Katsīr dalam tafsirnya, berdasarkan riwayat Ibn Abbās, menyatakan bahwa ayat di atas turun berkenaan dengan seorang laki-laki Muslim Anshar dari Bani Sālim ibn Aus al-Husyainī. Ia memiliki dua anak yang memeluk Nasrani. Ia lalu bertanya kepada Nabi, apakah ia boleh memaksa keduanya menjadi Muslim sementara mereka lebih memilih agama Kristen. Konteks inilah yang menjadi *asbāb al-nuzūl* ayat ini.<sup>9</sup> Riwayat lain yang menceritakan kisah di balik turunnya ayat tersebut juga disebutkan dalam bukunya Jamāl al-Banna yang berjudul “*Hurriyah al-Fikr wa al-I’tiqād fi al-Islām*.”<sup>10</sup> Menurutnya, ayat tersebut turun dilatari oleh salah satu sahabat yang mengadu kepada Nabi bahwa kedua anaknya yang sudah beragama Islam berpindah keyakinan ke Kristen. Sahabat tersebut berkata kepada Nabi, “Ya Rasul, ajaklah kedua anakku, mereka akan masuk ke dalam neraka.” Nabi menjawab permintaan tersebut dengan ayat *lā ikrāha fi al-dīn* tersebut.

Prinsip kebebasan beragama dalam Al-Qur’an dikuatkan dengan praktik kehidupan Nabi yang berupaya menanamkan visi teologis tentang kebebasan dalam memilih agama dan keyakinan.<sup>11</sup> Dalam konteks sosial-politis, Nabi membangun

---

9 Ibn Katsīr, *Tafsīr al-Qurān al-Azhīm*, tahqīq Muhammad Husayn Syams al-Dīn, cet ke-1, Juz I, (Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1419 H), 522.

10 Jamāl al-Bannā, *Hurriyah al-Fikr wa al-I’tiqād fi al-Islām*, (Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, t.t), 22-23.

11 Menurut Abdul Qadir Audah, cara memelihara kebebasan beragama ini dapat dilakukan dengan dua acara, yaitu: *pertama*, meniscayakan umat manusia untuk menghargai hak orang lain dalam perkara akidah dan tidak boleh memaksa pihak lain untuk mengakui suatu akidah tertentu. *Kedua*, meniscayakan orang yang mempunyai akidah untuk menjaga keyakinannya. Lihat, Abd al-Qādir ‘Awdah, *Al-Tasyrī’ al-Jinā’ī al-Islāmī; Muqāranan bi al-Qānūn al-Wad’ī*, (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1994), 30-32.

relasi dengan pemeluk agama lain dengan sikap toleran. Artinya, Nabi tidak pernah menafikan eksistensi agama lain di Madinah. Oleh sebab itu, Nabi berkepentingan untuk mengadakan perjanjian dengan komunitas agama lain yang dituangkan dalam Piagam Madinah (*Shahīfah al-Madinah*). Bahkan, sebelum hijrah pun, Nabi sudah membangun komunikasi dengan Raja Negus (Najasyi) yang beragama non-Islam untuk meminta suaka politik demi keamanan para sahabat yang berhijrah ke Habasyah (Ethiopia).<sup>12</sup> Peristiwa ini mengindikasikan bahwa Nabi tidak apriori terhadap agama lain, bahkan meminta bantuan dan diterima secara baik oleh penguasa Ethiopia tersebut.

Sementara term *riddah* dalam al-Qur'an memiliki makna yang beragam. Al-Rāghib al-Isfahānī dalam bukunya "*al-Mufradāt fi Gharīb al-Qur'ān*" menjelaskan bahwa makna *riddah* berarti kembali (*al-rujū'*) ke jalan di mana ia datang semula. Makna etimologis *riddah* dan derivasinya ini digunakan al-Qur'an untuk objek makna yang beragam. Misalnya, QS. Al-Baqarah [2]: 109 dan 217, QS. Ali Imrān [3]: 100, QS. Al-Māidah [5]: 54, QS. Al-An'ām [6]: 71, dan QS. Muhammad [47]: 25 menunjukkan arti kembali dari keimanan kepada kekufuran. Makna lain terdapat dalam misalnya QS. Al-Baqarah [2]: 228, yang berarti kembali kepada istri yang ditalak (rujuk); QS. Al-Nisā [4]: 47 berarti beralih muka diputar ke belakang; dan QS. Al-Nisā [4]: 59 bermakna kembali kepada Allah dan rasul-Nya.

Term *riddah* secara terminologis dapat dipahami sebagai perbuatan meninggalkan keimanan dan kembali kepada kekufuran. Amal Gharamī mengatakan bahwa pemahaman *riddah* dalam konteks dahulu dipahami sebagai bentuk kufur setelah Islam, meninggalkan Islam, keluar dari Islam, melawan Islam, mencabut kehebatan Islam dan seterusnya.<sup>13</sup> Oleh sebab

---

12 Abd al-Salām Hārūn, *Tahdzīb Sīrah Ibn Hisyām*, (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), 72.

13 Amal Gharamī, *Qadhiyat al-Riddah fi al-Fikr al-Islāmi al-Hadīth* (Tunis: Dār al-Janub li al-Nasyar, 2010), 13.

itu, seorang Muslim yang berakal, dewasa dan tanpa paksaan yang keluar dari agama Islam dan memeluk agama lain disebut murtad. Dalam konteks ini, term *riddah* sangat spesifik, karena hanya orang Muslim yang berpindah kepada keyakinan lain yang dapat disebut dengan istilah murtad, bukan sebaliknya. Argumentasi teologisnya adalah bahwa perpindahan seorang Muslim kepada keyakinan agama lain berarti perpindahan dari hidayah dan agama yang benar kepada kesesatan dan kekafiran.<sup>14</sup>

Secara normatif, ayat-ayat tentang *riddah* tidak secara tegas menyebutkan tentang hukuman di dunia bagi pelaku murtad. Tetapi, Al-Qur'an secara jelas hanya menyinggung hukuman *riddah* di akhirat. Misalnya, pelaku *riddah* akan mendapat kemurkaan dan laknat dari Allah swt, malaikat dan seluruh manusia serta siksa di akhirat tertuang dalam QS al-Nahl [16]: 106, QS Ali Imrān [3]: 86-88, QS. Al-Nisā [4]: 115, kebaikan orang murtad menjadi terhapus, baik di dunia maupun di akhirat dalam QS. Al-Baqarah [2]: 217, dan tidak mendapat hidayah dari Allah dalam QS al-Nisā [4]: 137. Ayat-ayat tersebut sama sekali tidak menyebutkan hukuman fisik duniawi kepada orang-orang murtad, termasuk hukuman mati. Sebaliknya, kepada kaum murtad, masih terbuka lebar pintu untuk bertaubat kepada Allah.

Dari sini, dapat dipahami bahwa al-Qur'an sebagai sumber utama ajaran Islam tidak memberikan ancaman hukuman fisik kepada orang-orang murtad di dunia secara eksplisit. Hal ini berbeda dengan sanksi atau hukuman yang di-*nash*-kan al-Qur'an secara jelas dalam kasus pidana pencurian, perzinahan, *qazaf* (tuduhan berzina) dan bentuk kriminal lainnya. Oleh karena itu, pijakan hukum pidana Islam terkait hukuman mati (*hadd al-riddah*) dalam hukum pidana Islam sejatinya bukan bersumber dari al-Qur'an, tetapi bersumber dari riwayat hadis Nabi. Dengan dalil-dalil yang bersumber dari hadis inilah hukuman *hadd al-*

---

14 Dede Rodin, "Riddah dan kebebasan Beragama dalam al-Quran", *Ahkam*, Vol., XIV, No. 2 (Juli 2014), 257.

*riddah* disimpulkan oleh para fukaha dari masa ke masa dengan segala perbedaan dan dinamikanya dalam memahami teks-teks hadis tersebut.

Setidaknya ada dua redaksi hadis yang secara eksplisit menunjukkan hukuman bagi pelaku murtad. Berikut redaksi yang populer di kalangan fukaha yang menjadi dalil dalam konstruksi argumen ijihad fikihnya:

“Dari Ikrimah, ia berkata: ‘Didatangkan kepada ‘Alī (ibn Abī Thālib) kaum zindik (zanādiqah) –dalam riwayat al-Tirmidzī adalah orang yang murtad dari Islam- lalu ia membakarnya. Hal itu sampai kepada Ibn ‘Abbās, lalu berkata: ‘Seandainya saya, maka saya tidak akan membakar mereka karena larangan Nabi Saw., yaitu, ‘Janganlah kalian mengazab dengan azab Allah’. Sebaliknya saya akan membunuh mereka karena sabda Nabi Saw., ‘*man baddala dīnah faqtulūh* (siapa yang mengganti agamanya maka bunuhlah ia)’”. (H.R. al- Bukhārī).<sup>15</sup>

Redaksi yang sedikit berbeda tetapi substansinya sama juga datang dari riwayat Imam Malik dari Zaid ibn Aslam yang menyatakan Nabi bersabda:

“Siapa yang mengubah agamanya maka pukullah lehernya (bunuhlah)”. (H.R. Imām Mālik).

Hadis di atas redaksinya berbeda tetapi substansinya sama, yaitu menunjukkan perintah untuk membunuh orang-orang yang mengganti agamanya (murtad). Dalam konteks hukum (fikih), kedua hadis ini menjadi rujukan utama dalam merumuskan hukuman bagi pelaku *riddah* yang tertuang dalam literatur-litaratur fikih klasik. Oleh sebab itu, dinamika pemikiran hukum Islam terkait *hadd al-riddah* selalu bertumpu pada analisis terhadap teks-teks hadis tersebut sehingga

---

<sup>15</sup> Al-Bukhārī, *Shahīh al-Bukhārī*, Hadis nomor 6411. Dalam redaksi al-Tirmidzī, ucapan Ibn ‘Abbās itu sampai kepada ‘Alī ibn Abī Thālib dan ‘Alī mengatakan bahwa Ibn ‘Abbās benar. Selain al-Bukhārī, hadis ini juga diriwayatkan dalam banyak kitab hadis, seperti *Sunan al-Tirmidzī*, hadis nomor 1378, *Sunan al-Nasā’ī*, hadis nomor 3991 dan *Musnad Ahmad*, hadis nomor 2430 dengan sanad yang berbeda-beda.

melahirkan kesimpulan bahwa fikih mengganjar pelaku murtad atau beralihnya keyakinan seorang Muslim menjadi non-Muslim dengan hukuman mati (*qatl al-murtad*).

Redaksi hadis yang *kedua* mengindikasikan bahwa murtad yang berhak dijatuhi hukuman mati dihubungkan dengan tindak kriminal lain. Redaksi hadisnya sebagai berikut:

Dari ‘Abdullāh (ibn Mas’ūd), Rasulullah Saw. bersabda: “Tidak halal darah (tidak boleh dibunuh) seorang Muslim yang bersaksi bahwa tidak ada Tuhan selain Allah dan bahwa saya adalah utusan Allah, kecuali karena salah satu dari tiga: jiwa dengan jiwa (hukum qishāsh karena membunuh), orang berzina yang sudah berumah tangga dan orang yang memisahkan diri dari agama dan meninggalkan jamaah”. (HR. al-Bukhārī).

Hadis di atas juga diriwayatkan dengan beragam redaksi hadis. Riwayat Imam Muslim dan al-Tirmizi dari Abdullah ibn Mas’ud dengan redaksi “*yang meninggalkan agama dan memecah jamaah*”. Riwayat Abu Dawud dari Sayyidah Aisyah dengan redaksi, “*laki-laki yang pergi memerangi Allah dan rasul-Nya maka ia dibunuh atau disalib atau dibuang ke pengasingan.*” Redaksi dari Ahmad ibn Hambal dari Abdullah ibn Mas’ud, “*yang meninggalkan agamanya dan memecah atau memecah jamaah.*” Redaksi al-Nasai dari Ibn Mas’ud, “*yang meninggalkan Islam dan memecah jamaah*”, dan ragam redaksi lainnya.

Ragam redaksi hadis yang relevan dengan topik dapat diringkas sebagai berikut:

No.	Perawi	Redaksi	Terjemah	No	Perawi	Redaksi	Terjemah
1	Muslim dan al-Tirmizi dari Abdulllah bin Mas'ud	والتريك لاجيه المارقى للمعاينة	Yang meninggalkan agamanya dan memecah jamaah	5	Dari Usman	ان كان بعد الاسلام	Murtad setelah Islam
2	Dari Usman	كفر بعد الاسلام	Kafir setelah Islam	6	Al-Nassai dari Abdullah ibn Mas'ud	التريك الاسلام مارقى للمعاينة	Yang meninggalkan Islam dan memecah jamaah.
3	Abu Dawud dari Aisyah	و دخل خرج من حيا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم او يلقى من الارض	Laki-laki yang pergi memercangi Allah dan Rasul-Nya maka a dibunuh atau disalib atau dibuang ke pengasingan	7	Al-Nassai dari Aisyah	و دخل يخرج من الاسلام يخرى الى رسول الله صلى الله عليه وسلم او يلقى من الارض	Laki-laki yang keluar dari Islam dan memercangi Allah Azza wajjala dan Rasul-Nya, maka dibunuh atau disalib atau dibuang dipengasingan
4	Al-Tirmizi dari Muawiyah	والتريك لاجيه	Yang meninggalkan agamanya.	8	Ahmad dari Abdullah ibn Mas'ud	والتريك لاجيه المارقى للمعاينة	Yang meninggalkan agamanya dan memecah atau memecah jamaah.

Diolah dari berbagai sumber

Dari berbagai redaksi hadis tersebut dapat disimpulkan bahwa sebagian besar hadis menggunakan redaksi yang mengaitkan *riddah* dengan perbuatan memecah belah jamaah (komunitas masyarakat Muslim) dengan cara meninggalkan jamaah kaum Muslim kemudian bergabung dengan kelompok musuh yang memerangi umat Islam. Bahkan, ada yang menggunakan redaksi yang menunjuk pengertian *hirābah* (pemberontakan).

Dalam konteks ini, hadis yang kedua tersebut mengindikasikan bahwa hukuman mati bagi kaum murtad sejatinya tidak bersifat mutlak, tetapi kasuistik dan spesifik. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa hadis pertama yang mengindikasikan bahwa kaum murtad harus dihukum mati, sementara hadis kedua dengan berbagai redaksinya yang beragam mengindikasikan pembatasan hukuman mati hanya pada pelaku murtad yang melakukan tindakan pengkhianatan dan memecah belah komunitas Muslim. Dengan kata lain, hukuman mati bagi orang murtad itu bukanlah hukuman karena konversi agama semata (beralihnya Muslim menjadi non-Muslim), melainkan desersi (perbuatan membelot atau membantu musuh negara) yang dalam istilah modern sering disebut sebagai pengkhianatan terhadap negara (*high treason*).<sup>16</sup>

Dalam kaitannya dengan otentisitas hadis yang menjadi dalil dari hukuman mati bagi pelaku murtad di kalangan ahli hadis juga terjadi perselisihan status kesahihannya. Sebagian kalangan menilai kualitas hadis pertama sahih karena para perawinya berpredikat *tsiqah* (terpercaya). Sebagian lainnya mengklaim bahwa hadis *man baddala dīnahu faqtuluh* lemah dan cacat secara sanad dan matan.

Dari sisi sanad, semua hadis dengan redaksinya yang berbeda-beda riwayatnya kembali kepada Ikrimah. Perawi

---

<sup>16</sup> Abdullah Saed dan Hassan Saed, *Freedom of Religion, Apostasy and Islam* (London: Routledge, 2004).

tersebut di kalangan sebagian kritikus hadis dinilai negatif sebagai pembohong, dan sering meminta hadiah dari pejabat sebagaimana dijelaskan Muhammad Muhammad Abu Zahw penulis buku *al-Hadīts wa al-Muhadditsūn*.<sup>17</sup> Demikian halnya, Imām al-Dzahabī juga menilainya sebagai pembohong di mana hadisnya tidak dapat dijadikan *hujjah* hukum.<sup>18</sup>

Sementara dari sisi matan, hadis tersebut juga memiliki beberapa keganjilan, antara lain sebagai berikut: *Pertama*, dalam riwayat hadis terdapat redaksi "*zanādiqah* (kaum zindiq) padahal istilah tersebut pada masa al-Khulafa al-Rasyidun belum dikenal. *Kedua*, informasi bahwa sahabat Ali ibn Abi Thālib membakar orang-orang Zindiq sementara Nabi sendiri melarang pembunuhan dengan cara dibakar. *Ketiga*, redaksinya yang bersifat umum memiliki kemungkinan "*menganti agamanya pada Islam*", "*menggantinya dari Nasrani menjadi Yahudi atau dari Yahudi ke Nasrani*." Jika itu maksudnya, maka hal itu bertentangan dengan ketetapan Nabi bahwa, "*Siapa yang menganut Yahudi atau Nasrani maka tidak boleh dipaksa untuk kembali*."<sup>19</sup>

Jika pun hadis *man baddala dīnahu faqtuluh* dianggap tidak bermasalah secara sanad dan matan sekalipun, sebagaimana klaim sebagian ahli hadis lainnya, maka sesuai dengan kaidah dalam penafsiran bahasa dalam tradisi kajian Ushul Fiqh bahwa "jika lafaz *mutlaq* dan *muqayyad* memiliki persamaan dari segi sebab dan hukumnya, maka lafaz *mutlaq* diikutkan pada lafaz *muqayyad*."<sup>20</sup> Artinya, hadis yang bersifat mutlak (tanpa batasan) harus dipahami dengan hadis yang spesifik sehingga

17 Muhammad Muhammad Abu Zahw, *al-Hadīts wa al-Muhadditsūn* (ttp: al-Riāsah al-Ammah li al-Idārah al-Buhūts al-Ilmiyah wa la-Iftā wa al-Da'wah wa al-Irsyād, 1984), 176.

18 Jamāl al-Bannā, *Hurriyyah al-Fikr wa al-I'tiqād fī al-Islām*, (Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, t.t.), 30-31.

19 Dede Rodin, "Riddah dan kebebasan Beragama dalam al-Quran", *Ahkam*, Vol., XIV, No. 2 (Juli 2014), 263.

20 Mustafā Sa'id al-Khin, *Atsar al-Ikhtilāf fī al-Qawāid al-Ushūliyah fī Ikhtilāf al-Fuqahā* (Beirut: Musassah al-Risalah, 1972), 252.

pembatasan dalam hadis yang spesifik memiliki makna dan fungsi pembatasan terhadap hadis mutlaq tersebut.

Dalam konteks ini, secara praktis hadis *man baddala dīnahu faqtuluh* merupakan hadis yang mutlaq yang menunjukkan bahwa semua orang murtad tanpa kecuali wajib dijatuhi hukuman mati. Oleh sebab itu, pemahaman semacam itu, harus dikaitkan dengan redaksi hadis lainnya yang bersifat *muqayyad* sehingga mengindikasikan limitasi jangkauan makna hadis pertama (*man baddala dīnahu faqtuluh*). Dari sini kemudian dapat dipahami bahwa hukuman mati (*qatl al-murtad*) hanya berlaku bagi pelaku murtad yang disertai dengan sikap dan tindakan memusuhi dan menentang pemerintahan Islam (*hirābah*), sebagaimana beberapa versi hadis yang menguatkan hadis kedua. Bahkan, menurut al-Bukhari, ayat *hirabah* (QS al-Maidah [5]: 33) turun berhubungan dengan orang-orang kafir dan pelaku *riddah*.<sup>21</sup>

Dengan demikian, praktik *riddah* dapat dibagi menjadi dua kategori, yaitu: *Pertama*, orang yang semata-mata murtad (berpindah agama dari Islam ke agama lainnya) tanpa melakukan provokasi kepada kaum Muslim lainnya untuk mengajak berpindah dari Islam ke agama lain dan juga tidak melakukan permusuhan kepada Islam dan kaum Muslim. *Kedua*, orang-orang murtad (*riddah*) yang diiringi dengan sikap melawan pemerintahan Islam dan memprovokasi umat Islam.

Klasifikasi dan diferensiasi di atas sejalan dengan prinsip pembedaan (*distinction principle*) dalam perspektif hukum Humaniter. Dalam hukum Humaniter dibedakan antara pendudukan suatu negara yang sedang berkonflik senjata atau berperang menjadi dua: kombatan (*combatan*) dan pendudukan sipil (*civilian*). Kombatan berarti penduduk yang aktif terlibat dalam perang langsung (*hostilities*), sementara penduduk sipil yang tidak terlibat dalam permusuhan. Kategori yang kedua ini

---

21 Ibn Hajar al-'Asqalānī, *Fath al-Bārī Syarh Shahīh al-Bukhārī*, tahqīq Muhammad Fuād Abd al-Bāqī, Vol. XII, (Beirūt: Dār al-Ma'rifah, 1379 H), 109.

tidak dapat dijadikan objek kekerasan dalam peperangan atau konflik.<sup>22</sup>

Jadi, konteks diferensiasi ini menjadi relevan dengan klasifikasi murtad aktif dan pasif, di mana murtad pasif adalah orang-orang yang pindah keyakinan disebabkan munculnya keraguan atas kebenaran doktrin Islam, maka orang tersebut tidak menjadi objek hukuman mati. Sementara murtad aktif adalah orang-orang yang terlibat aktif memusuhi Islam pascamurtad dan yang melakukan tindakan *hirābah* (pemberontakan) kepada pemerintahan Islam secara politis adalah kelompok murtad yang layak diberikan hukuman mati.

Secara normatif, hukuman bagi murtad kategori yang *pertama* (murtad tanpa memusuhi Islam) adalah hukuman di akhirat dan tidak ada hukuman yang bersifat duniawi (fisik) sebagaimana dijelaskan di beberapa ayat Al-Qur'an sebelumnya. Orang murtad yang semata-mata berpindah keyakinan tanpa memusuhi Islam tidak dijatuhi hukuman apapun di dunia. Hal ini sejalan dengan prinsip kebebasan beragama yang diajarkan dalam Islam. Karena kebebasan beragama merupakan prinsip dasar dalam Islam dan menjadi hak asasi bagi setiap individu umat manusia. Sebaliknya, orang murtad yang berpindah agama dengan diiringi sikap memusuhi umat Islam bahkan bersekongkol untuk memerangi umat Islam, maka hukuman baginya adalah hukuman mati (*qatl al-murtad*). Hal ini didasarkan pada dalil hadis yang kedua di mana kaum murtad yang dibunuh adalah mereka yang keluar dari Islam dan memerangi Allah dan rasul-Nya, maka dibunuh atau disalib atau dibuang dari negerinya sebagaimana riwayat hadis al-Nasāi dari Aisyah.

Bertolak dari uraian sebelumnya dapat disimpulkan bahwa teks-teks keagamaan yang menjadi pijakan dalam

---

<sup>22</sup> Lebih lanjut, dapat dibaca di buku Frits Kalshoven dan Liesbeth Zegveld, *Constraints on the Waging of War: An Introduction to International Humanitarian Law* (Geneva: ICRC, 2001), 12.

*istinbath* hukum yang digunakan fukaha terkait *hadd al-riddah* dengan hukuman mati tidak ditemukan di dalam Al-Qur'an. Sementara itu, Al-Qur'an hanya menjelaskan hukuman dan ancaman di akhirat bagi orang murtad. Hukuman mati (*qatl al-murtad*) ditemukan di dalam hadis yang status kesahihannya diperselisihkan di kalangan para ahli hadis. Jika pun hadis *man baddala dīnahu faqtulu* dianggap sahih, maka harus dikaitkan dengan hadis lainnya yang memberikan penjelasan (spesifikasi) murtad tertentu yang dapat dijatuhi hukuman mati.

Selain itu, konteks munculnya hadis tentang hukuman bagi pelaku murtad tidak terlepas dari situasi dan kondisi yang melingkupinya. Aspek sosiologis sangat memberikan pengaruh besar dalam keputusan hukum *qatl al-riddah*, di mana masyarakat Muslim di awal dakwah Islam terlibat sangat intens dalam konflik dan permusuhan dengan kaum non-Muslim Arab dan bangsa lainnya. Itu sebabnya, gerakan murtad berjamaah secara terorganisasi dan massif akan dapat mengancam stabilitas keamanan komunitas masyarakat Muslim. Lebih dari itu, secara psikis umat Islam dalam situasi minoritas sehingga gerakan murtad secara kolektif berpengaruh dalam kontestasi otoritas di kalangan komunitas masyarakat Arab Jahiliyah.

Oleh sebab itu, hadis *man baddala dīnahu faqtulu* juga harus dipahami secara kontekstual. Hadis tersebut harus diletakkan dalam situasi umat Islam awal yang sedang berjuang mempertahankan komunitasnya (*survival*) dalam sistem sosial yang masih didominasi masyarakat Arab pra-Islam yang masih mengedepankan identitas kesukuan. Selanjutnya, Islam datang menawarkan suatu sistem tata sosial yang baru dan melampaui ikatan kesukuan, yang berakibat mendapatkan resistensi dari berbagai komunitas lainnya. Situasi ini juga digunakan lawan politik umat Islam dengan cara masuk Islam yang memiliki motif spionase atau menggali informasi tentang umat Islam lalu keluar

dari Islam dan balik ke komunitas atau suku asalnya untuk memerangi umat Islam.

## **KONSEPSI DAN ANOTASI FIKIH HADD AL-RIDDAH: Kepentingan Politis atau Agama?**

Bertolak dari fakta bahwa tidak ditemukannya ayat-ayat al-Qur'an yang secara eksplisit menunjukkan adanya hukuman mati bagi pelaku murtad dan kesahihan hadis yang juga diperselisihkan di kalangan ahli hadis, maka secara normatif hukum *hadd al-riddah* hanya bertumpuh pada pemahaman hadis ahad *man baddala dīnahu faqtuluh*. Kendatipun hadis tersebut termuat di dalam Sahih al-Bukhārī, tetapi secara matan dan sanad tidak lepas dari komentar para kritikus hadis. Oleh sebab itu, dapat dikatakan bahwa perkara *had al-riddah* tidak ditemukan dalilnya secara *qath'ī*, yang berimplikasi pada perbedaan pendapat di kalangan fukaha.

Dalam fikih klasik, konsepsi *hadd al-riddah* dapat dijelaskan sebagai berikut. Menurut pendapat ulama Syafi'iyah bahwa orang murtad wajib dijatuhi hukuman mati (*qatl al-murtadīn*), baik pelakunya dari kaum laki-laki maupun perempuan. Demikian halnya, orang murtad semata tanpa sikap memusuhi umat Islam, maupun orang murtad yang bersekutu dengan musuh Islam dan bahkan turut memerangi umat Islam. Argumentasi pendapat ini didasarkan pada kemutlakan hadis *man baddala dīnahu faqtuluh*.<sup>23</sup> Selain itu, bagi Syafi'iyah bahwa *illat* hukum dijatuhinya hukuman mati bagi pelaku murtad tersebut karena kekafirannya (*al-kufr*), bukan karena sikap agresinya kepada umat Islam (*al-hirābah*).<sup>24</sup>

23 Selain hadis di atas, Syafi'iyah juga mendasarkan pada QS. Al-Anfal: 39, QS al-Taubah: 5, QS al-Baqarah: 217, QS al-Zumar: 65 dan hadis Nabi yang artinya: "Tidak halal darah seorang muslim kecuali dalam tiga kondisi: sebab kufur setelah beriman, sebab zina setelah perkawinan (*al-ihshān*), atau sebab membunuh jiwa orang lain sehingga ia harus dihukum dibunuh juga." (HR. al-Bukhari).

24 Muhammad Sa'id Ramādhan al-Būthī, *al-Jihād fi al-Islām: Kaifa Naṣhamuhu wa Kaifa Numārisuhu* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1993), 214.

Berbeda halnya dengan pendapat mayoritas ulama yang menyatakan bahwa *illat* hukum dijatuhinya hukuman mati bagi murtad disebabkan adanya tindakan melawan pemerintahan Islam dan memusuhi umat Islam (*al-hirābah*). Meskipun demikian, di kalangan ulama yang berpendapat bahwa *illat al-hirābah* sebagai alasan utama dalam masalah *qat al-murtad*, terjadi perbedaan kesimpulan hukum *had al-riddah* itu sendiri. Misalnya, menurut Hanafiyah bahwa pelaku murtad dari kalangan laki-laki dijatuhi dengan hukuman mati, berbeda dengan murtad perempuan yang hanya dijatuhi hukuman penjara (*al-habsu*). Hal ini karena kalangan perempuan murtad tidak potensial untuk melakukan perlawanan terhadap pemerintahan Islam.<sup>25</sup> Sementara menurut ulama Mālikiyah, hukum orang murtad wajib dijatuhi hukuman mati, baik dari kaum laki-laki maupun perempuan. Alasannya, menurut ulama Malikiyah orang murtad baik laki-laki maupun perempuan memiliki potensi untuk memusuhi umat Islam. Demikian halnya pendapat ulama Hanābilah yang mengatakan orang yang murtad dari Islam, baik laki-laki maupun perempuan yang sudah berakal dan baligh, maka hendaknya diminta untuk kembali Islam selama tiga hari, selanjutnya dibatasi pergerakannya dan jika tidak kembali kepada Islam maka dijatuhi hukuman mati.<sup>26</sup>

Pandangan yang sedikit berbeda datang dari Ibrāhīm al-Nakha'ī (w.95 H) dan Sufyān al-Tsawrī (w.162 H). Menurut mereka, semua orang murtad baik laki-laki maupun perempuan justru mesti dibujuk masuk Islam kembali, bukan dihukum mati.<sup>27</sup> Demikian pula dengan al-Bājī (w. 494 H), ahli fikih mazhab Mālikī, dan Ibn Taymiyyah dari mazhab Hanbalī yang berpendapat bahwa kemurtadan merupakan dosa yang hukumannya tidak

---

25 Tāhā Jābir al-Alwānī, *La Ikrāha fi al-Dīn: Iskāliyat al-Riddah wa al-Murtaddīn min Shadr al-Islām ila al-Yaum* (Maroko: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 2014), 194.

26 Tāhā Jābir al-Alwānī, *La Ikrāha fi al-Dīn: Iskāliyat al-Riddah wa al-Murtaddīn min Shadr al-Islām ila al-Yaum* (Maroko: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 2014), 194-204.

27 *Ibid.* Bandingkan, Abdullah Saed dan Hassan Saed, *Freedom of Religion, Apostasy and Islam* (London: Routledge, 2004), 56.

ditetapkan oleh wahyu, baik Al-Quran maupun hadis, tetapi ditentukan oleh ijtihad ulama sebagai bagian dari wilayah *ta'zir* dalam hukum pidana Islam.<sup>28</sup> Konsekuensi dari status hukuman jenis *ta'zir* adalah dapat berubah tergantung pada kebijakan penguasa. Sebagaimana diketahui bahwa ada tiga jenis hukuman pidana dalam fikih Islam, yakni *al-qisas*, *al-hadd*, dan *al-ta'zir*.<sup>29</sup>

Dari uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa pemahaman hukuman bagi perbuatan *riddah* berangkat dari *istidlāl* dua kelompok yang berbeda sehingga melahirkan kesimpulan yang berbeda pula. Kelompok *pertama* memahami kemutlakan hadis *man baddala dīnahu faqtuluh* sehingga kesimpulan hukumnya bahwa perbuatan *riddah* wajib dijatuhi hukuman mati, apapun kondisinya. Kelompok *kedua* berpendapat sesuai keumuman ayat *la ikrāha fi al-dīn* yang mengindikasikan adanya kebebasan dalam beragama sebagaimana dalam ayat al-Qur'an yang juga tidak ditemukan di dalamnya hukuman duniawi bagi pelaku murtad. Dalam konteks ini, hanya pelaku murtad yang berbuat makar (*al-hirābah*) yang dihukum mati. Lebih dari itu, kelompok ini juga berpegang pada sikap Nabi kepada para pelaku murtad yang tidak memusuhi umat Islam.<sup>30</sup> Misalnya, hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukhari dan Muslim yang menyatakan bahwa ada seorang Arab, Qayis Ibn Hazim yang menyatakan keluar dari Islam (*murtad*) di hadapan Rasulullah. Tetapi Rasul tidak menghukumnya atau menyuruh para sahabat untuk menghukumnya. Justru ia bebas keluar dari Madinah tanpa sedikitpun gangguan.

---

28 Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Cambridge: Cambridge Islamic Texts Society, 1991).

29 Mardani, *Hukum Pidana Islam* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2019), 9.

30 Hadis tentang menunjukkan bahwa pada masa Nabi Saw. terdapat sekelompok Muslim yang berjumlah 12 orang keluar dari Islam, di antaranya adalah al-Haris ibn Suwayd al-Anshari. Rasulullah Saw. tidak menghalalkan darah mereka. Beliau menghadapi persoalan tersebut dengan mencukupkan diri pada kandungan QS. 'Alī 'Imrān [3]: 85 yang bahwa, "Siapa yang mencari agama selain agama Islam maka sekali-kali tidaklah akan diterima (agama itu) darinya dan dia di akhirat termasuk orang-orang yang rugi".

Dengan demikian, jika merujuk pada beberapa fakta historis dalam hadis seputar hukuman bagi orang murtad pada masa Rasulullah, akan didapatkan gambaran bahwa hukuman yang dijatuhkan Rasulullah tidak semata-mata karena murtad (konversi agama), melainkan ada sebab-sebab lain yang menyertainya. Terkadang sebab itu dalam bentuk pengkhianatan mereka dengan cara bergabung dengan pasukan kafir setelah murtad, seperti kasus Ibn Abī Sarah,<sup>31</sup> melakukan kejahatan mata-mata (*spionase*) dan karena pelaku *riddah* tersebut melakukan provokasi memusuhi Islam, seperti yang dilakukan oleh Sarah dan ‘Abd Allāh ibn Khath.<sup>32</sup>

Perdebatan pemikiran fukaha terkait *hadd al-riddah* di atas menunjukkan bahwa dalam tradisi Islam terjadi diskursus wacana hukum yang dinamis. Tāhā Jābir al-Alwānī salah satu tokoh kontemporer memberikan komentar yang cukup diskursif terkait hal ini sebagai berikut:<sup>33</sup>

...أن قضية الردة في عهد الصديق رضي الله عنه لم تكن قضية تغيير معتقد ولكنها كانت قضية خروج على النظام الذي جاء الإسلام به وسائر التشريعات التي أرسى القرآن دعائمها وفي مقدمتها تشريع الزكاة، وتحطيم المجتمع وتفكيك الأمة التي بناها رسول الله صلى الله عليه وسلم بأمره تعالى، والعودة إلى النظام القبلي الجاهلي. وإلا فإنهم أبدوا استعدادهم للإقرار لله بالألوهية وأداء الصلاة، والاعتراف بنبوة ورسالة سيدنا رسول الله وبذلك فإن ردتهم ردة عن الالتزام بوحدة الأمة ورفض للنظام العام، خاصة في ما يتعلق بالزكاة فلا تصلح أن تكون دليلا على اجماع الصحابة على وجوب قتل المرتد الفرد المتغير لدينه دون مفارقة الجماعة والخروج عليها.

*“...Bahwa masalah murtad di zaman Abu Bakr Al-Siddiq ra. bukan masalah pindah keyakinan, tapi masalah melanggar sistem*

31 Abū Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd*, hadis nomor 2308.

32 Al-Nasa’ī, *Sunan al-Nasā’ī*, hadis nomor 3999.

33 Tāhā Jābir al-Alwānī, *La Ikraha fi al-Din*, 195.

*yang dianut Islam dan segala peraturan perundang-undangan yang berlaku di mana Al-Qur'an telah meletakkan dasar-dasarnya, terutama adalah undang-undang zakat, polarisasi masyarakat dan upaya pemecah-belahan bangsa yang dirintis Rasulullah berdasarkan perintah-Nya serta problem kembalinya pada sistem kesukuan pra-Islam. Sebaliknya, mereka menunjukkan kesediaan mereka untuk mengakui keesaan Tuhan, melakukan shalat, dan mengakui kenabian dan kerasulan Nabi. Dengan demikian, kemurtadan mereka adalah murtad dari komitmen persatuan bangsa dan penolakan pada sistem social-politik, terutama yang berkaitan dengan zakat. Jadi, tidak tepat untuk dijadikan sebagai argumen tentang konsensus sahabat atas wajibnya menghukum mati individu yang murtad yang berpindah agama tanpa ada pembangkangan dan pemberontakan kepada komunitas Muslim. "*

Dalam konteks di atas, hukuman mati bagi kaum murtad dalam Islam diklaim sebagian kalangan sarat politis, yakni pengaruh logika politik imperium Islam. Misalnya, klaim bahwa hukuman mati bagi murtad pernah diterapkan oleh Khalifah Abū Bakr al-Siddiq dengan memerangi kaum murtad karena menentang otoritas politik kekhalifahan dan kecewa terhadap kematian Rasulullah. Implikasi dari situasi tersebut, banyak suku dan kabilah yang tidak mau membayar zakat kepada penguasa di Madinah, tetapi mereka justru membayar zakat kepada organisasi-organisasi kesukuan mereka sendiri. Mereka yang tidak membayar zakat kepada penguasa dituduh sebagai gerakan murtad. Namun, sebenarnya mereka masih Muslim sejati, mereka masih shalat,<sup>34</sup> puasa, haji, dan lain sebagainya sebagaimana dikemukakan oleh Taha Jābir al-Alwanī di atas..<sup>35</sup>

---

34 Al-Bukhārī, *Shahīh al-Bukharī*, hadis nomor 6413 yang menginformasikan bahwa alasan Abū Bakr ketika ia mematahkan argumen ‘Umar ibn al-Khaththāb yang semula berpendapat bahwa mereka tidak berhak untuk diperangi karena mereka melaksanakan shalat.

35 Ayang Utriza Yakin, *Islam Moderat dan Isu-Isu Kontemporer: Demokrasi, Pluralisme, Kebebasan beragama, Non-Muslim, Poligami dan Jihad*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2016), 108.

Lebih lanjut, Ayang Utriza Yakin menjelaskan bahwa sejatinya para suku dan kabilah Arab saat itu memang telah takluk kepada Nabi dan telah masuk Islam serta menyatakan kesetiannya kepada Islam. Namun pasca wafatnya Nabi, suku-suku dan kabilah itu kembali kepada kesetiaan pada suku-suku asalnya. Pembangkangan pada Khalifah Abū Bakr al-Siddiq ini dengan tidak membayar zakat dapat ditafsirkan: *pertama*, sebagai bentuk perlawanan terhadap hegemoni suku Quraisy dan kepada Abu Bakr secara individu, dan *kedua* sebenarnya mereka masuk Islam hanya di bibir saja dan bersikap oportunistik sebab terdesak oleh keadaan tertentu. Oleh karena itu, hukuman murtad adalah tidak lebih dari fenomena politik daripada agama.<sup>36</sup>

Hal ini diperkuat dengan pendapat dalam mazhab Hanafiyah yang lebih rasional dalam memberikan alasan mengapa orang murtad harus dijatuhi hukuman mati. Menurutnya, alasan utamanya adalah alasan politis dan sosiologis. Dikatakan sarat politis karena gerakan murtad di era awal Islam dikhawatirkan menjadi embrio perlawanan terhadap hegemoni suku (kabilah) yang berkuasa dan mengancam kekhilafahan Islam. Sementara dimensi sosiologis tampak pada potensi terjadinya disharmoni sosial masyarakat yang berimplikasi pada instabilitas keamanan negara. Tidak heran, itu sebabnya dalam tradisi mazhab Hanafi hukuman mati bagi murtad hanya diterapkan bagi laki-laki, sementara kaum murtad wanita tidak dihukum mati. Argumentasinya, dampak kemurtadan kaum wanita diklaim tidak berpotensi mengancam stabilitas sosial-politik negara.

Dengan demikian, hadis *«orang yang pindah agama akan dibunuh»* telah menimbulkan berbagai tanggapan dari para fukaha, banyak dari mereka yang setuju bahwa *hudūd* tidak dapat ditegakkan hanya dengan dalil *hadis āhad* dan bahwa kekafiran dengan sendirinya tidak memerlukan hukuman

---

<sup>36</sup> *Ibid*, 109.

mati.<sup>37</sup> Lebih dari itu, perlu dipertimbangkan bahwa ulama lain, yang menerima validitas hadis tentang hukuman mati untuk murtad mengevaluasi *illat* (rasio legis) dari hukuman tersebut. Mereka menekankan bahwa kemurtadan pada masa Nabi harus dikaitkan dengan tindakan makar (*al-hirābah*). Karena saat itu, Nabi sedang membangun tatanan sosial-politik. Orang-orang murtad, dengan penolakan mereka terhadap perintah ini, secara efektif mengecualikan diri mereka darinya. Oleh sebab itu, tindakan mereka menjadi setara dengan «pengkhianatan», yang pantas dihukum mati.<sup>38</sup>

Dalam konteks ini, Abdullāh ibn Bayyah salah satu ulama kontemporer terkemuka dari Mazhab Malikiyah pernah berkomentar sebagai-berikut:<sup>39</sup>

قضية قتل المرتد من مهام الدولة ويعود تقديره إلى الحكومة الإسلامية وليست المؤسسات والجمعيات والمراكز الإسلامية معية بذلك، وقد ذهب جماعة من السلف والأئمة إلى أنه كل مرتد يقتل وإنما يقتل من كان مهاجرا بردته داعيا إلى فتنه أو معلنا بأذى الله ورسوله والمؤمنين وقتله من أجل حماية الدين والمجتمع من فساد، وليس ذلك من مصادرة الحريات لما فعله من التعدي على حق غيره. ومصلحة الدولة والمجتمع مقدمتان على المصلحة الفردية الذاتية وهذه القضية في الحقيقة شبيهة بما يصطلح عليه في القوانين المعاصرة بالخيانة العظمى بسبب ما يترتب على ذلك من الضرر العام.

*Masalah membunuh seorang murtad adalah salah satu tugas negara, dan mekanismenya dikembalikan kepada kebijakan pemerintah Islam, dan bukan kewenangan lembaga-lembaga dan pusat-pusat kajian Islam. Sebagian ulama salaf berpendapat*

37 Mohammad Hashim Kamali, *Crime and Punishment in Islamic Law: A Fresh Interpretation* (New York: Oxford University Press, 2019), 90.

38 Abdullah Saed dan Hassan Saed, *Freedom of Religion, Apostasy and Islam* (London: Routledge, 2004), 90.

39 Abdullāh ibn Bayyah, *Shināat al-Fatwā wa Fiqh al-Aqalliyāt* (Dubai: Markaz al-Muwattā, 2018), 545-546.

*bahwa setiap murtad adalah dibunuh. Akan tetapi, ini berlaku bagi orang murtad berpindah agama yang melakukan provokasi (fitnah) dan sengaja menantang agama Allah dan Rasulnya serta menghasut umat Islam. Hukuman mati bagi murtad sebagai upaya menjaga agama dan masyarakat muslim dari hasutannya. Dan ini bukan berarti perampasan kebebasan karena apa yang telah dilakukannya melanggar hak orang lain. Sementara itu, kepentingan negara dan masyarakat lebih didahulukan dari pada kepentingan pribadi, dan persoalan ini sebenarnya mirip dengan apa yang disebut dalam hukum kontemporer sebagai makar tingkat tinggi karena adanya bahaya bagi publik yang ditimbulkannya.*

Ringkasnya, yang perlu digaris bawahi adalah bahwa teks hadis di atas membatasi hukuman mati bagi siapa saja yang meninggalkan Islam dan memisahkan diri dari masyarakat, tetapi tidak semua orang yang meninggalkan Islam memisahkan diri dari masyarakat. Redaksi hadis *⟨terpisah dari komunitas⟩* menjelaskan bahwa hanya orang-orang murtad yang melakukan tindakan agresi terhadap komunitas Muslim, yang menjadi alasan mengapa mereka pantas diganjar dengan hukuman mati. Mereka dibunuh bukan karena kemurtadan dan kekafirannya saja, melainkan karena telah melakukan tindakan agresi terhadap umat Islam (*al-hirābah*).<sup>40</sup> Dengan kata lain, hukuman mati bagi murtad bukanlah hukuman karena konversi agama, tetapi tindakan desersi (*desertion*) yang dalam hukum modern dianggap sebagai pengkhianatan terhadap negara.

Dalam perspektif hukum Humaniter, tindakan desersi (pengkhianatan) dari kalangan kaum murtad dalam kondisi konflik (kafir-Muslim) dapat membahayakan komunitas Muslim. Oleh sebab itu, jika keberpihakan kaum murtad secara sosial-politis kepada musuh-musuh Muslim dibiarkan tanpa

---

40 David F. Forte, "Apostasy and Blasphemy in Pakistan," *Connecticut Journal of International Law* (1994), 44.

ditindak tegas, maka dikhawatirkan akan membocorkan rahasia kekuatan umat Islam kepada pihak musuh yang dapat merugikan umat Islam. Dalam konteks ini, diferensiasi antara *al-murtad al-muhārib* dan *al-murtad ghairu al-muhārib*<sup>41</sup> menjadi sangat relevan secara kontekstual dalam penetapan hukuman bagi kaum murtad. Di sinilah, bahaya kaum murtad yang berkhianat dari komunitas Muslim (*al-murtad al-mufāriq li al-jamāah*) secara social-politik, sehingga mayoritas fukaha memberikan hukuman dengan hukuman mati (*qatl al-murtad*).

## **DARI HIFZ AL-DĪN MENUJU KAFĀLAH HURRIYAH AL-DĪNIYAH:**

### **Pergeseran Paradigmatik Maqāsid**

Sebagaimana diuraikan sebelumnya, bahwa dinamika perdebatan seputar hukuman mati bagi kaum murtad di kalangan para fukaha menunjukkan adanya perbedaan sudut pandang dalam melihat realitas sosial-politik dan dampak yang ditimbulkannya. Selain itu, secara normatif juga dipengaruhi oleh pemahaman terhadap filosofi hukuman mati bagi murtad dalam hukum pidana Islam. Lebih spesifik lagi, hukuman mati bagi kaum murtad seringkali dikaitkan dengan *hifz al-dīn* dalam konsep *al-kulliyāt al-khams* dalam kajian maqāsid syarī'ah.

Sementara itu, para *Ushuliyūn* semisal al-Āmidī dalam bukunya "*al-Ihkām fī Ushūl al-Ahkām*", al-Baidhāwī dalam "*Minhāj al-Ushūl*", al-Qarāfī dalam "*Nafāis al-Ushūl fī Syarh al-Mahsūl*", al-Syaukānī dalam "*Irsyād al-Fuhūl*" dan lainnya berbeda pendapat dalam masalah hierarki *kulliyat al-khams* yang telah konsepsikan oleh al-Ghazālī dalam kitab "*al-Mustashfa*" dan disistematisasikan oleh al-Syātībī dalam "*al-Muawāfaqāt*". Menurut al-Ghazālī, konsep *al-kulliyāt al-khams* secara hierarkis berdasarkan prioritas sebagai berikut: *hifz al-dīn* (perlindungan

<sup>41</sup> Ahmed al-Dawoody, *The Islamic Law of War: Justifications and Regulations* (New York: Palgrave Macmillan, 2011), 111

agama), *hifz al-nafs* (perlindungan nyawa), *hifz al-aql* (perlindungan akal), *hifz al-nasl* (perlindungan keturunan) dan *hifz al-māl* (perlindungan harta). Hierarki ini diklaim oleh al-Būthī salah satu ulama kontemporer dari Suriah<sup>42</sup> penulis buku “*Dhawābit al-Maslahah fi al-Syarī’ah al-Islāmiyah*” sebagai *ijmā fukaha*, meskipun kesimpulan tersebut juga disanggah oleh al-Raisunī salah satu ulama kontemporer dari Maroko yang *concern* di bidang kajian Maqāsid Syarī’ah.<sup>43</sup>

Perdebatan hierarki *kulliyat al-khams* di atas, jika dikaitkan dengan *had al-riddah* melahirkan pertanyaan mendasar; manakah yang lebih didahulukan antara *hifz al-dīn* dan *hifz al-nafs* bila terjadi kontradiksi? Jika *hifz al-dīn* yang didahulukan, maka konsekuensi hukumnya bahwa murtad layak dijatuhi hukuman mati, karena *mukallaf* harus mengorbankan secara totalitas kehidupannya untuk kepentingan menjaga agamanya. Bahkan, terkadang harus nyawa yang dipertaruhkan untuk mempertahankan agama, baik agama sebagai institusi maupun agama sebagai keyakinan baginya.

Berbeda halnya, jika dipahami sebaliknya. Jika *hifz al-nafs* lebih diutamakan ketimbang *hifz al-dīn*, maka hukuman mati bagi murtad menjadi kurang relevan, karena membiarkan orang murtad tetap hidup (tidak dihukum mati) itu lebih baik ketimbang mengeksekusinya. Hal ini dilakukan karena seorang murtad yang divonis hukuman mati, maka upaya untuk mengajak kembali kepada Islam tidak dapat dilakukan. Karena itu, *wujud al-nafs* sebagai *manāth al-taklif*, harus dijaga dan dipelihara agar dapat menegakkan agama (*al-dīn*).

Terlepas dari perdebatan di atas, sejatinya, dalam perjalanan sejarah hukum Islam di era kontemporer terjadi pergeseran paradigma Maqāsid Syarī’ah dalam konsep *kulliyah*

---

42 Muhammad Sa’īd Ramādhān al-Būthī, *Dhawābit al-Maslahah fi al-Syarī’ah al-Islāmiyah* (Damaskus: Dār al-Fikr, 2005), 72.

43 Ahmad al-Raisunī, *Nadhariyah al-Maqāsid inda al-Imām al-Syātībī* (USA: al-Ma’had al-Alami li al-Fikr al-Islamy, 1990).

*al-khams* di atas. Di abad pertengahan, di mana *kulliyah al-khams* dikonseptualisasikan, dalam memahami *hifz al-dīn* lebih berorientasi pada perlindungan agama yang fokusnya hanya pada umat Islam. Oleh karena itu, orang yang keluar dari Islam, harus dijatuhi hukuman mati, karena diklaim tidak menjaga keyakinan agamanya (*hifz al-dīn*).

Dalam konteks ini, maka Maqāsid Syarīah klasik seringkali dikritik oleh cendekiawan Muslim kontemporer karena hanya menekankan pada sisi parsialitas (*juz'iyah*) dan menekankan kekhususan (*khāsshah*) pada internal umat Islam. Di era modern, pemahaman tersebut mulai bergeser kepada paradigma yang lebih luas. Maqāsid Syarīah sebagai pijakan filosofis hukum Islam selanjutnya diperluas jangkauan pemahamannya sehingga lebih umum (*'āmmah*) dan universal (*'ālamiyah*) yang mencakup dimensi kemanusiaan secara universal.

Pergeseran paradigma Maqāsid Syarīah terletak pada penekanan sisi penjagaan (*protection/hifz*) di era klasik yang bergeser ke arah *maqāsid syarīah* kontemporer yang berorientasi pada pengembangan (*development/tanmiyah*). Dalam konteks *hifz al-dīn* (perlindungan agama) misalnya, harus dipahami dan disesuaikan dengan nilai-nilai baru di era modern berdasarkan kesepakatan Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) yang berorientasi pada upaya melindungi hak-hak beragama dan berkeyakinan bagi umat manusia secara universal.<sup>44</sup> Dengan kata lain, dapat dikatakan bahwa perbedaan orientasi paradigma dan teori Maqāsid Syarīah klasik ke teori Maqāsid Syarīah yang kontemporer terletak pada titik tekan keduanya. Jika Maqāsid Syarīah klasik lebih berorientasi pada *protection* (perlindungan) dan *preservation* (penjagaan/pelestarian), maka teori Maqāsid Syarīah kontemporer lebih menekankan pada *development*

---

44 M. Amin Abdullah, *Multidisiplin, Interdisiplin dan Transdisiplin: Metode Studi Agama dan Studi Islam di Era Kontemporer* (Yogyakarta: PT Litera Cahaya Bangsa, 2020), 184.

(pengembangan) dan *rights* (pemenuhan hak-hak).<sup>45</sup> Implikasi dari perubahan paradigma ini dapat dilihat dari perubahan orientasi hukum Islam yang lebih humanis dan progresif.

Dalam bahasa Jasser Audah, perubahan paradigma Maqāsid Syarīah klasik ke kontemporer sering diistilahkan dengan *al-taghyīr min hifz al-dīn ila kafālah al-hurriyah al-dīniyah* sebagai implementasi dari ayat *lā ikrāha fi al-dīn*.<sup>46</sup> Orientasi *hifz al-dīn* klasik meniscayakan penjagaan terhadap keyakinan individu sehingga terlarang baginya untuk beralih keyakinan dari Islam kepada keyakinan agama lainnya. Hal ini berbeda dengan orientasi *kafālah al-hurriyah al-dīniyah* sebagai bentuk kebebasan beragama dan berkeyakinan, maka setiap individu memiliki hak untuk memilih agama dan kepercayaan yang diyakininya tanpa ada paksaan dan ancaman hukuman dari pihak manapun. Demikian halnya, bebas untuk berpindah agama sesuai dengan keyakinan masing-masing. Dalam konteks ini, hukuman mati bagi pelaku murtad (*qatl al-murtad*) yang disebabkan berpindah agama dari Islam ke agama lainnya tanpa adanya agresi atau permusuhan terhadap umat Islam menjadi tidak relevan. Hal ini karena kebebasan beragama memberikan hak kepada setiap individu untuk memilih beriman atau tidak (QS al-Kahfi [18]: 29). Inilah esensi dari kebebasan berkeyakinan (*hurriyah al-i'tiqād*).

Di pihak yang lain, Islam juga menjamin kebebasan beragama, sehingga setiap individu memiliki hak untuk memilih agama tertentu yang diyakininya tanpa ada paksaan (QS al-Baqarah [2]: 256). Inilah yang disebut sebagai *kafālah al-hurriyah al-dīniyah* (jaminan kebebasan beragama). Pada level ini, *hifz al-dīn* tidak lagi dipahami sebagai proteksi terhadap keyakinan yang bersifat individual, tetapi dimaknai sebagai jaminan kebebasan

---

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> Jasser Auda, *Ijtihād Maqāsidī: Min al-Tashawwur al-Ushūli ila al-Tanzīl al-Amali* (Beirut: al-Syabakah al-Arabiyah li al-Abhats wa al-Nasyar, 2013), 30.

beragama dalam masyarakat plural (*kafālah al-hurriyah al-dīniyah fi al-mujtama' al-ta'addudi*).

Argumentasi yang mendukung kesimpulan di atas adalah tujuan dari diberikannya kebebasan beragama bagi seluruh umat manusia. Tuhan menyatakan dalam al-Qur'an bahwa "*tidak ada paksaan dalam agama*", tentu saja memiliki tujuan. Di antara tujuan tersebut adalah: *Pertama*, merealisasikan kemuliaan derajat martabat manusia (*tahqīq karāmah al-insān*). Sebagaimana diketahui bahwa manusia dibekali Tuhan dengan akal untuk berpikir, sehingga mampu menentukan mana yang baik dan *masalah* baginya. Dalam konteks ini, kebebasan beragama merupakan aspek penting dalam kehidupan umat manusia di mana Tuhan memberikan kewenangan untuk mencari jalan hidupnya dengan pilihan antara beriman atau kufur. Tiadanya kebebasan dalam memilih keyakinan tertentu bertentangan dengan prinsip taklif bagi seorang mukallaf. Oleh sebab itu, kebebasan beragama bertujuan untuk menjaga martabat manusia (*hifz karāmah al-insān*)<sup>47</sup> sebagai makhluk Tuhan yang memiliki kewenangan untuk menentukan pilihan agamanya. Tanpa kebebasan tersebut, manusia yang tidak memiliki pilihan terhadap agama tertentu ibarat jasad tanpa ruh. Pada saat itulah, martabat kemanusiaannya tercerabut dalam dirinya.

*Kedua*, melegitimasi prinsip tanggungjawab individu (*ta'kīd mabda al-masūliyah al-fardiyah*), sebagaimana disebutkan dalam banyak ayat, misalnya QS. Yūnus [10]: 108; QS Maryam [19]: 93-95; QS al-Mudatsir [74]: 38; QS al-Nisā [5]: 111 dan lainnya. Ayat ayat tersebut menunjukkan bahwa manusia memiliki kebebasan dalam menentukan pilihan tertentu, tetapi pada saat yang sama harus bertanggungjawab atas pilihannya. Keniscayaan bertanggungjawab ini pada gilirannya hanya dapat dibuktikan dengan adanya kebebasan. Pada titik ini kebebasan

---

47 Alāl al-Fāsī, *Maqāsīd al-Syariah al-Islamiyah wa Makarimuha*, 342.

dan tanggungjawab berjalan beriringan sehubungan dengan tindakan manusia. Karena tidak ada pilihan bagi manusia yang tidak memiliki kebebasan (*lā ikhtiyāra li man lā hurriyah lahu*).<sup>48</sup> Oleh sebab itu, manusia bertanggung jawab penuh atas pilihannya yang ia pilih dengan kebebasan penuh setelah pertimbangan matang dan pemikiran komprehensif melalui perenungan mendalam terhadap ayat-ayat kauniah dan ayat-ayat Qur'aniyah.

*Ketiga*, menampilkan wajah Islam toleran (*izhār samāhah al-islām*). Al-Quran secara tegas menunjukkan bahwa Islam adalah agama yang toleran. Oleh sebab itu, kebebasan memilih agama (*al-hurriyah al-dīniyah*) bagi umat manusia merupakan manifestasi toleransi Islam kepada hak-hak pihak lain yang non-Muslim. Hal ini karena toleransi Islam meniscayakan adanya pemenuhan hak-hak orang lain (non-Muslim) untuk menjalankan pilihannya secara merdeka tanpa ada intimidasi pihak manapun. Dalam hal ini, Muhammad al-Ghazālī pernah berkata:<sup>49</sup> “Kebebasan beragama yang telah dijamin oleh Islam kepada manusia di muka bumi ini tidak pernah ada bandingnya, di mana umat Islam berkuasa dan berhasil memberikan hak-hak bagi masyarakat non-Muslim untuk bertahan hidup dan kemakmuran secara toleran dan humanis.”

Dalam perspektif Jasser Auda, pergeseran paradigma dari *hifz al-dīn* menuju *kafālah al-hurriyah al-dīniyah* di atas merupakan suatu keniscayaan di era kontemporer sebagai bagian yang tidak terpisah dari pemahaman terhadap ayat *lā ikrāha fi al-dīn*. Selain itu, terjadinya pergeseran paradigma ini disebabkan dua hal: *pertama*, pergeseran pijakan dalam mengkonstruksi pemahaman terhadap konsepsi *al-kulliyāt al-khams* yaitu *hifz al-dīn* klasik yang selalu dihubungkan dengan hukum pidana Islam berupa

---

48 Wasfī Asyūr Abū Zaid, *al-Hurriyah al-Dīniyah wa Maqāsidihā fi al-Islām* (Kairo: Dar al-Salām, 2008), 64.

49 Muhammad al-Ghazālī, *Huqūq al-Insūn baina Ta'ālim al-Islām wa I'lān al-Umam al-Muttahidah*, 75.

*had al-riddah*. Kedua, adanya pergeseran paradigma tatanan sosial-politik dalam perspektif masyarakat dunia modern yang dinamis (*fi dhau'i ru'yah ālamin mukhtalifah*).<sup>50</sup>

Dalam konteks tersebut, Jasser Auda memahami *hifz al-dīn* lebih universal dengan mengakui keragaman entitas agama lain dalam kehidupan masyarakat yang pluralistik. Pengakuan di sini bukan berarti mengimani atau membenarkan agama lain selain Islam, tetapi sekadar menyadari eksistensinya dalam konteks kehidupan masyarakat yang majemuk. Oleh sebab itu, perpindahan agama dalam konteks masyarakat plural harus dilindungi dan diberikan jaminan kebebasan dalam menentukan pilihan agama dan keyakinannya (*kafālah al-hurriyah al-dīniyah*).

Dengan demikian, jaminan kebebasan beragama (*kafālah al-hurriyah al-dīniyah*) sebagai pengembangan dan manifestasi pergeseran paradigma Maqāsid Syarīah klasik (*hifz al-dīn*) yang terkesan eksklusif menuju Maqāsid Syarīah kontemporer (*kafālah al-hurriyah al-dīniyah*) memiliki signifikansi dalam membangun kesepahaman dan kerjasama dengan pemeluk agama-agama lainnya secara inklusif. Dengan kata lain, Islam lebih ramah dengan mengakui eksistensi pemeluk agama lain sebagai entitas yang memiliki hak yang sama dalam konteks hidup berbangsa dan bernegara secara humanis dan berkeadilan.

## PENUTUP

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa dinamika pemikiran hukum Islam terkait hukuman mati bagi pelaku murtad sangat dinamis. Hal ini karena dalam masalah ini tidak ditemukan dalil-dalil *qathī* yang menunjukkan keniscayaan hukuman mati bagi murtad. Sebaliknya, kesimpulan hukum tersebut bersumber dari produk pemikiran fukaha dalam

---

<sup>50</sup> Jasser Auda, *Ijtihād Maqāsidī: Min al-Tashawwur al-Ushūli ila al-Tanzīl al-Amali* (Beirut: al-Syabakah al-Arabiyah li al-Abhats wa al-Nasyar, 2013), 30.

memahami teks-teks keagamaan yang bersifat ambigu (*dzannī*). Oleh sebab itu, keputusan hukum atas hukuman mati bagi murtad berdimensi politis dan dipengaruhi aspek sosiologis yang melingkupinya.

Pergeseran paradigma Maqāsid Syarīah dari klasik menuju kontemporer dengan pengembangan pemahaman *hifz al-dīn* menjadi *kafālah al-hurriyah al-dīniyah* berkontribusi dalam membangun argumen hukum terkait hukuman mati bagi murtad yang humanis dan berkeadilan. Lebih dari itu, bahwa tujuan Tuhan memberikan kebebasan dalam menentukan pilihan agama (*al-hurriyah al-dīniyah*) adalah sebagai manifestasi menjaga martabat manusia (*tahqīq hifz karāmah al-insān*) menampilkan wajah toleransi Islam (*izhār samāhah al-islām*) dan melegitimasi prinsip tanggung jawab individu (*ta'kīd mabda al-mas'ūliyah al-fardiyah*).[]

## DAFTAR PUSTAKA

- Abu Zahw, Muhammad Muhammad. *al-Hadīts wa al-Muhāditsūn*. (ttp: al-Riāsah al-Ammah li al-Idārah al-Buhūts al-Ilmiyah wa la-Iftā wa al-Da'wah wa al-Irsyād, 1984).
- 'Awdah, Abd al-Qādir. *Al-Tasyrī' al-Jinā'ī al-Islāmī; Muqāranan bi al-Qānūn al-Wad'ī*, (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1994).
- Abdullah, M. Amin. *Multidisiplin, Interdisiplin dan Transdisiplin: metode Studi Agama dan Studi Islam di Era Kontemporer*. (Yogyakarta: PT Litera Cahaya Bangsa, 2020).
- Al-Būthī, Muhammad Sa'īd Ramādhān. *Dhawābit al-Maslahah fi al-Syarī'ah al-Islāmīyah*. (Damaskus: Dār al-Fikr, 2005).
- Al-'Asqalānī, Ibn Hajar. *Fath al-Bārī Syarh Shahīh al-Bukhārī*, tahqīq Muhammad Fuād Abd al-Bāqī, Vol. XII, (Beirūt: Dār al-Ma'rifah, 1379 H).
- Al-Alwānī, Tāhā Jābir. *La Ikrāha fi al-Dīn: Iskāliyat al-Riddah wa al-Murtaddīn min Shadr al-Islām ila al-Yaum* (Maroko: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 2014).
- Al-Ayli, Abdul Hakim al-Hasan. *al-Hurriyat al-Ammah* (Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1983).
- Al-Bannā, Jamāl. *Hurriyah al-Fikr wa al-I'tiqād fi al-Islām*, (Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, t.t).
- Al-Būthī, Muhammad Said Ramadhān. *al-Jihād fi al-Islām: Kaifa Nafhamuhu wa Kaifa Numārisuhu* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1993).
- Al-Fāsi, Alal. *Maqāsīd al-Syariah al-Islamiyah wa Makarimuha*, (Maroko: Dār al-Maghrib al-Islāmī, 1991).
- Al-Khin, Mustafa Sa'id. *Atsar al-Ikhtilāf fi al-Qawā'id al-Ushūliyah fi Ikhtilāf al-Fuqahā* (Beirut: Musassah al-Risalah, 1972).

- Al-Raisūnī, Ahmad. *Nadhariyah al-Maqāsid inda al-Imām al-Syātībī*. (USA: al-Ma’had al-Alami li al-Fikr al-Islamy, 1990).
- Audah, Jasser *Ijtihād Maqāsidī: Min al-Tashawwur al-Ushūli ila al-Tanzīl al-Amali* (Beirut: al-Syabakah al-Arabiyah li al-Abhats wa al-Nasyar, 2013).
- El-Awa, Mohamed Salim. “The Basis of Islamic Penal Legislation”, dalam M. Cherif Bassiouni, *The Islamic Criminal Justice System* (London-Paris-Rome-New York: Ocean Publication, 1982).
- Dawoody, Ahmed. *The Islamic Law of War: Justifications and Regulations*. New York: Palgrave Macmillan, 2011.
- Forte, David F. “Apostasy and Blasphemy ini Pakistan, “*Connecticut Journal of International Law* (1994).
- Gharami, Amal. *Qadhiyat al-Riddah fi al-Fikr al-Islāmi al-Hadīts* (Tunis: Dār al-Janub li al-Nasyar, 2010).
- Hārūn, Abd al-Salām. *Tahdzīb Sirah Ibn Hisyām*, (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.).
- Ibn Bayyah, Abdullah. *Shināat al-Fatwā wa Fiqh al-Aqalliyāt* (Dubai: Markaz al-Muwatta, 2018)
- Kamali, Mohammad Hashim. *Crime and Punishment in Islamic Law: A Fresh Interpretation* (New York: Oxford University Press, 2019).
- Kamali, Mohammad Hashim. *Principles of Islamic Jurisprudence* (Cambridge: Cambridge Islamic Texts Society, 1991).
- Katsīr, Ibn. *Tafsīr al-Qurān al-Azhīm*, tahqīq Muhammad Husayn Syams al-Dīn, cet ke-1, Juz I, (Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1419 H).
- Mardani, *Hukum Pidana Islam* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2019), 9.

Muhammad al-Ghazali, *Huqūq al-Insūn baina Ta'ālim al-Islām wa I'lān al-Umam al-Muttahidah*, 75.

Ridhā, Muhammad Rasyid. *Tafsir al-Manīr*, Vol. V (Mesir: alHy'ah al-Mihriyah al-Ammah li al-Kitab, 1990).

Rodin, Dede. "Riddah dan kebebasan Beragama dalam al-Quran", *Ahkam*, Vol., XIV, No. 2 (Juli 2014).

Saed, Abdullah dan Hassan Saed. *Freedom of Religion, Apostasy and Islam* (London: Routledge, 2004).

Salih, Nabil. *al-Hurriyat al-Madaniyah* (Ramallah: al-Muassasah al-Falistiniyah li al-Dirasat al-Dimuqratiyah, 1996).

Syaltūt, Mahmūd. *Al-Islām Aqīdah wa Syariāh*. (Kairo: Dār al-Qalam, 1988).

Abū Zaid, Wasfī Asyūr. *al-Hurriyah al-Dīniyah wa Maqāsidihā fi al-Islām* (Kairo: Dar al-Salām, 2008).

Yakin, Ayang Utriza. *Islam Moderat dan Isu-Isu Kontemporer: Demokrasi, Pluralisme, Kebebasan beragama, Non-Muslim, Poligami dan Jihad*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2016).