

HUKUMAN RIDDAH DALAM PERSPEKTIF IJTIHAD PROGRESIF ABDULLAH SAEED

Mohamad Anang Firdaus
IAIN Kediri
Email: anangfirdausm@gmail.com

Abstrak

Hukum Islam sekarang berada di tengah arus perubahan dan perkembangan zaman. Kaum muslim dituntut harus mampu menguasai dasar-dasar Islam dan problematika kontemporer untuk menemukan solusi melalui proses berfikir metodologis. Sanksi berupa hukuman mati terhadap pelaku riddah sebagaimana yang di-nash-kan Nabi Saw haruslah dikaji menurut konteks sosio-historis yang melingkupinya. Ketika nashal-Qur'ân dan Hadis dipisahkan dari konteksnya, maka akan mengakibatkan kesalahan pemahaman yang mempunyai dampak yang luas. Islam dipandang sebagai agama yang mengekang pemeluknya, dan tidak menghargai nyawa dan nilai kemanusiaan. Abdullah Saeed menawarkan apa yang ia sebut dengan Ijtihad Progresif, yang bertumpu pada konteks sebuah nash. Makalah ini akan mengkaji hukum riddah dalam perspektif metodologi Ijtihad progresif Abdullah Saeed.

Kata Kunci: *riddah, ijtihaad progresif, tujuh pendekatan.*

Pendahuluan

Pemahaman kembali akan masalah keagamaan dalam kaitannya tentang kajian Islam kontemporer dengan dinamika hukum selalu menarik untuk diperbincangkan. Sebab, dari sekian banyak spektrum kehidupan umat Islam sejak dimulainya penyebaran dakwah Islam sampai saat ini, aspek hukum mendapatkan porsi yang dominan. Dalam konteks sejarah, hukum yang lahir sangat berkaitan erat dengan konteks zaman dan kondisi masyarakat yang berkembang sehingga turun wahyu dari Allah (*al-Qur'ân*) dan sabda Nabi (*hadīth*) yang melegitimasi hukum tersebut.

Namun, satu dekade terakhir, isu hukuman mati kepada pelaku riddah (murtad/pindah agama) menjadi perhatian dunia. Isu riddah ini juga menjadi bahan diskusi di negara Barat, sehingga beberapa ulama

pun ikut angkat suara. Dalam Islam, soal riddah itu bukan perkara sederhana. Banyak ulama memandang negatif terhadap pelaku riddah. Seseorang bebas masuk ke dalam Islam. Tetapi orang Islam tidak bebas untuk keluar dari Islam. Orang yang keluar dari Islam (murtad) dianggap pelaku kriminal yang hukumannya adalah bunuh. Sejumlah ayat al-Qur'ān atau hadis Nabi dikutip untuk menunjukkan bahwa pelakunya layak dihukum mati. Hadis yang sering dirujuk adalah *man baddala dīnahu fa 'qtulūh* (Siapa saja pindah agama, maka bunuhlah). Dengan hadis ini sejumlah ulama hendakmemperlakukan riddah sebagai tindakan kriminal sehingga pelakunya laik diganjar dengan hukuman berat bahkan hingga hukuman mati seperti dikehendaki teks hadis tersebut. Untuk mengukuhkan pandangan itu, bukti-bukti pembunuhan orang murtad mulai zaman Nabi hingga abad pertengahan ditunjukkan. Lalu disimpulkan bahwa membunuh orang murtad adalah keharusan yang sudah menjadi doktrin.

Beberapa contoh terbaru menonjol dari penulis dan aktivis dibunuh kerana tuntutan murtad termasuk Mahmoud Mohammed Taha,¹ Farag Foda,² Rashad Khalifa,³ Ghorban Tourani,⁴ Necati

¹ Mahmoud Mohamed Taha, (1909 - 18 Januari 1985) adalah seorang pemikir Sudan, pemimpin, figur politik, theolog, dan insinyur. Ia berperan penting dalam perjuangan kemerdekaan Sudan. Ia adalah pendiri Sudanese Republican Party. Bersama rakyat ia juga mendirikan Republican Brotherhood pada bulan Oktober 1945. Ia mempunyai ide revolusioner tentang pesan kedua Islam (the second message of Islam) yang menyebabkannya dieksekusi gantung oleh presiden Sudan waktu itu, Ja`far Numayri, dengan alasan murtad.

² Dr. Farag Foda adalah pemikir, pejuang HAM, aktivis, penulis dan kolumnis terkenal Mesir. Bermarkas di Kairo, ia dikenal karena artikel2 dan satir2nya yang tajam tentang Islam fundamentalis di Mesir. Dalam surat kabar ia sering menunjukkan titik2 kelemahan ideologi Islam. Diantaranya, ia mengekspos imam paling populer Mesir, Abd al-Hamid Kishk, karena "mengatakan pada pemirsanya bahwa Muslim yang masuk surga akan menikmati EREKSI ABADI ditemani lelaki2 muda yang penuh didandani anting2 dan kalung2 dan menjanjikan mereka ". Ia ditembak mati di kantornya, 8 Juni 1992 oleh 2 Muslim fundamentalis dari Al-Gama'a al-Islamiyya.

³ Rashad Khalifa. Ini terbukti pada keputusan al-Majma' al-Fiqhy al-Islamy di Makkah pada tahun 2004 yang menegaskan bahwa Rashad Khalifa telah murtad. Keputusan itu ditandatangani oleh Syaikh Abdul Aziz bin Baz (Arab Saudi), Syaikh Shaleh al-Fauzan (Arab Saudi), Syaikh Musthafa Ahmad al-Zarqa' (Suriah), Syaikh Yusuf al-Qaradhwai (Mesir), Syaikh Ahmad Fahmi Abu Sanah (Mesir), dan lainnya.

⁴ Ghorban Tourani – Mantan Muslim Sunni Iran yang menjadi seorang pendeta Kristen. Setelah beberapa ancaman pembunuhan, ia diculik dan dibunuh pada tanggal 22 Januari 2005.

Aydin, Uğur Yüksel,⁵ dan pemenang hadiah nobel dari Mesir Najib Mahfouz⁶ tercedera dalam percobaan pembunuhan, melumpuhkan dia sampai kematiannya pada tahun 2006. Kasus Abdul Rahman, seorang Afghanistan yang pindah agama dari Islam ke Kristen mencetuskan perdebatan tentang masalah ini. Sementara dia awalnya menghadapi hukuman mati, dia akhirnya dibebaskan kerana dia dianggap tidak layak untuk diadili. Tahun 1988 Salman Rushdie dengan novelnya ayat-ayat setan (*The Satanic Verses*) pun mendapatkan vonis mati karena dinilai murtad, namun ia dilindungi oleh Kerajaan Inggris.⁷ Dan yang teranyar adalah kasus penyiar Arab Saudi yang bernama Ashraf Fayadh. Pria asal Palestina itu dinilai murtad. 17 Nopember 2015 lalu, Ia dijatuhi hukuman mati karena diketahui telah mengutuk Allah, Nabi Muhammad dan Arab Saudi. Namun Pebruari 2016, pengadilan Arab Saudi membatalkan hukuman mati bagi seorang penyair Palestina atas tuduhan murtad dan meninggalkan agama Islam. Sebagai gantinya, sang penyair di hukum delapan tahun penjara dan 800 cambukan.⁸

Kebebasan beragama menurut UDHR⁹ Pasal 18 dinyatakan sebagai hak asasi manusia.¹⁰ Namun hukum Islam klasik, pelaku riddah

⁵ Pada tanggal 18 April 2007, tiga laki-laki disiksa dan kemudian dibunuh di sebuah kantor penyebaran Alkitab di Malatya, Turkey. Ketiga laki-laki tersebut adalah para pemimpin dari sebuah Jemaat dan pembunuh mereka adalah lima pemuda. Hasil persidangan terbaru menunjukkan bahwa motif utama pembunuhan ketiga pemimpin Jemaat Kristen tersebut adalah politik dalam negeri Turkey, menimbulkan ketidakstabilan untuk menumbangkan pemerintah sekuler (militer) yang saat itu berkuasa.

⁶ Salah satu dari karya Mahfouz yang terbaik, dilarang beredar di Mesir karena dianggap menghujat karena menggambarkan Allah dan agama-agama Abrahamik monoteistik Yudaisme, Kristen dan Islam.

⁷ Tahun 1988, novelis asal berdarah India itu menerbitkan buku "The Satanic Verses" atau Ayat-ayat Setan, yang berisi penghinaan kepada Nabi Muhammad SAW, keluarga dan para sahabat serta kitab suci al-Qur'an. Penerbitan buku itu membangkitkan amarah umat Islam sedunia. Pemimpin Besar Revolusi Islam Iran, Imam Khomeini mengeluarkan fatwa murtad dan vonis mati atas Salman Rushdie. Pada 1990, Rushdie menulis esai, mencoba membuktikan ia masih beriman pada Islam.

⁸ <https://international.sindonews.com/read/1082558/43/pengadilan-saudi-batalkan-hukuman-mati-penyair-murtad-1454503449>. Diakses pada 15 Nop 2017.

⁹ Pernyataan Umum tentang Hak-Hak Asasi Manusia (Bahasa Inggris: Universal Declaration of Human Rights ; singkatan: UDHR) adalah sebuah pernyataan yang bersifat anjuran yang diadopsi oleh Majelis Umum Persatuan Bangsa-Bangsa (A/RES/217, 10 Desember 1948 di Palais de Chaillot, Paris). Pernyataan ini terdiri atas 30 pasal yang menggarisbesarkan pandangan Majelis Umum PBB tentang jaminan hak-hak asasi manusia (HAM) kepada semua orang.

harus dihukum mati. Lantas apakah Islam bertentangan dengan hak-hak asasi manusia yang disepakati oleh PBB itu?.Ataukah Islam memang tidak memberikan kebebasan kepada seorang muslim untuk memilih agama lain? Saeed dalam seminar tentang *Civil and Political Rights (Fundamental Liberties)*¹¹ menjawab permasalahan ini dalam artikelnya yang berjudul “*Article 18 of UDHR and the Need for Rethinking Muslim Conception of Religious Freedom.*” Dalam makalahnya, Saeed juga memikirkan dampak implikasi yang akan terjadi terhadap *image* Islam dan suburnya pemikiran ekstrim dalam kaitannya terhadap hukuman pelaku riddah.

Karenanya wajar bila kemudian hukum Islam seringkali digugat sebagai penyebab munculnya *image* Islam sebagai agama normatif dan tradisional. Sehingga dunia Barat dan bahkan ada sebagian umat Islam yang menggugat eksistensi nilai-nilai normatif fiqh yang dianggap menghambat laju perkembangan Islam secara umum. Isu tertutupnya pintu ijtihad telah lama beredar bersamaan dengan hilangnya kepercayaan diri umat Islam akibat pertikaian politik internal, gaya hidup hedonis dan kolonialisme barat yang menghancurkan peradaban Islam. Lebih lagi setelah menjamurnya paham-paham sufisme melalui ajaran-ajaran tasawuf pada masa itu mendorong sebagian umat Islam menjadi statis-stagnan (*jumūd*) dan kontra produktif dalambidang pemikiran hukum Islam.

Fakta inilah yang mengetuk kesadaran para pemikir muslim kontemporer untuk menghancurkan stagnasi dan membangun kembali wajah Islam yang responsif atas kemajuan zaman, akhirnya muncullah istilah Islam progresif, muslim progresif dan ijtihad progresif. Di antara para pemikir muslim tersebut adalah Abdullah Saeed yang akan penulis sajikan dalam makalah ini, yaitu tentang pemikiran ijtihad progresifnya.

Riwayat Pendidikan Abdullah Saeed

Abdullah Saeed¹² adalah seorang professor Studi Arab dan Islam di Universitas Melbourne Australia, sekaligus menjabat sebagai

¹⁰Pasal 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.*”

¹¹Seminar ini diadakan oleh MIEHRI, pada tanggal 16 Mei 2006 di Hotel Hilton Malaysia.

¹²Abdullah Saeed lahir di Maldives, pada tanggal 25 September 1964, dan dari masa kecil hingga remaja dihabiskan di sebuah kota bernama Meedhoo yang merupakan

Direktur pada Asia Institute, University of Melbourne, Direktur Centre for the Study of Contemporary Islam, University of Melbourne, Sultan of Oman Professor of Arab and Islamic Studies, University of Melbourne, Adjunct Professor pada Faculty of Law, University of Melbourne. Setelah sekitar 10 tahun belajar di Saudi Arabia, Abdullah Saeed meneruskan belajarnya di Australia. Di negara Kanguru itu, ia memperoleh beberapa gelar akademis. Sampai sekarang ia menetap dan mengajar pada salah satu universitas terkemuka dan terkenal di sana. Saeed terlibat dalam berbagai kelompok dialog antar kepercayaan, antara Kristen dan Islam, dan antara Yahudi dan Islam.

Berikut ini rincian riwayat pendidikan yang ditempuh Abdullah Saeed mulai dari Saudi Arabia hingga Australia:

1. Tahun 1977-1979, studi bahasa Arab di Institut Bahasa Arab Universitas Islam di Madinah Saudi Arabia.
2. Tahun 1979-1982, Ijazah Sekolah Menengah, di Institut Menengah di Madinah Arab Saudi.
3. Tahun 1982-1986, BA (*Bachelor of Arts*) dalam Studi Arab dan Islam, di Universitas Islam Madinah Saudi Arabia.
4. Tahun 1986-1987, Sarjana Strata Satu (*Masrer of Arts heliminary*) dalam Jurusan studi Timur Tengah di Universitas Melbourne Australia.
5. Tahun 1992-1994, MA (*Master of Arts*) dalam Jurusan Linguistik Terapan di Universitas Melbourne Australia.
6. Tahun 1988-1992, Ph.D. (*Doctor of Philosophy*) dalam Studi Islam di Universitas Melbourne Australia.¹³

Kombinasi institusi pendidikan yang diikuti oleh Saeed, yaitu pendidikan di Saudi Arabia dan Australia, menjadikannya kompeten untuk menilai dunia Barat dan Timur secara objektif. Ia sangat *concern* dengan dunia Islam kontemporer. Ia menjunjung semangat spirit Islām ṣālih li kulli zamān wa makān. Spirit semacam inilah yang ia sebut dengan Islam Progresif, subjeknya dikenal dengan muslim progresif (progressive ijtihadist), karena itu ia berupaya mengaktifkan kembali dimensi progresif Islam yang selama ini telah tertekan oleh “dominasi teks”, melalui berbagai pendekatan kontemporer yang mampu menghubungkan pertimbangan-pertimbangan historis dan konteks kekinian dan kedisinian. Upaya inilah yang disebut dengan Ijtihad

bagian dari kota Addu Atoll. Ia adalah seorang keturunan suku bangsa Arab Oman yang bermukim di pulau Maldives. Namun kemudian, ia hijrah meninggalkan tanah kelahirannya menuju Saudi Arabia untuk menuntut ilmu di sana.

¹³<http://www.abdullahsaeed.org>, akses tanggal 20 Oktober 2017.

Progresif sebagai metode berfikir yang digunakan oleh muslim progresif.

Tipologi Ijtihad Menurut Abdullah Saeed

Berkaitan dengan metode ijtihad¹⁴ yang dilakukan oleh muslim progresif ini, Saeed mengidentifikasi tiga model ijtihad yang sangat populer digunakan pada periode modern dan menurutnya sangat berpengaruh pada masanya masing-masing sepanjang sejarah hukum Islam:

1. *Text-based ijtihad*,

yakni metode ijtihad yang lazim dilakukan oleh fuqahā' klasik dan masih memiliki banyak pengaruh di kalangan pemikir tradisional. Pada model ini teks berkuasa penuh, baik itu nash Qur'āni, hadis ataupun pendapat ulama sebelumnya, baik yang berupa ijma' ataupun qiyās.

2. *Eclectic ijtihād*,

yakni upaya memilih nash atau pendapat ulama sebelumnya yang paling mendukung pendapat dan posisi yang diyakininya. Adapun yang terjadi pada model kedua ini adalah upaya justifikasi bukan pencarian kebenaran;

3. *Context-based ijtihad*,

Sebuah fenomena baru yang mencoba memahami masalah-masalah hukum dalam konteks kesejarahan dan konteks kekiniannya (*modern*).¹⁵ Ijtihad model ketiga itulah yang dilakukan oleh para muslim progresif. Kalau metodologi klasik biasanya memecahkan permasalahan hukum dengan mendasarkannya pada teks al-Qur'an, kemudian memahami apa yang dikatakan teks tentang permasalahan tersebut, dan paling jauhnya kemudian menghubungkan teks itu dengan konteks sosio-historisnya, maka ijtihad progresif mencoba lebih jauh lagi menghubungkannya dengan konteks kekinian sehingga tetap *up to date* dan bisa diterapkan.

¹⁴usaha mengerahkan seluruh tenaga dan segenap kemampuannya baik dalam menetapkan hukum-hukum shara' maupun untuk mengamalkan dan menerapkannya. Lihat: Muḥammad Abū Zahrah, *Ushul Fiqih* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), 567.

¹⁵

Saeed, *Islamic Thought; an Introduction* (London and New York: Routledge, 2006), 55.

Ijtihad Progresif Abdullah Saeed

Pada tanggal 7-8 Maret 2006, *The Institute of Defence and Strategic Studies* (IDSS) menyelenggarakan seminar dengan tema “*Progressive Islam and the State in Contemporary Muslim Societies*” di Marina Mandarin Singapura. Narasumber pada seminar tersebut adalah Syed Hussein Alatas, Ashgar Ali Engineer, Alparsalan Acikgence, Syafi’i Anwar, Julkipli Wadi, Ibrahim M. Abu-Rabi, Chandra Muzaffar, Syed Farid Alatas dan tentunya Abdullah Saeed sendiri.

Tema itu diangkat berdasarkan rasa butuh atas kajian dimensi progresif dari kebangkitan umat Islam. Kebangkitan Islam itu sendiri yang biasa ditarik ke belakang sejak abad ke-19 memiliki karakter *rational and cosmopolitan approach* dalam mengkaji problematika masyarakat Islam.¹⁶

Kajian tentang dimensi progresif ini saat ini mulai marak dengan dasar suatu kesadaran akan dua hal: pertama, untuk merespons secara positif anggapan negatif pers Barat yang menilai Islam senantiasa lamban dalam merespon laju zaman sehingga ada gap yang sangat lebar antara dunia Islam dan dunia barat; dan kedua, kesadaran bahwa salah satu strategi untuk melawan ekstrimisme—yang juga sering digelorakan oleh pers Barat—yang senantiasa dituduhkan pada Islam adalah dengan memberdayakan elemen-elemen progresif pada masyarakat muslim dan menjembatani jarak antara dunia Islam dengan lainnya. Dua hal inilah yang menjadi dasar urgensi edukasi dan sosialisasi Islam progresif.¹⁷

Dalam forum tersebut, Abdullah Saeed menyampaikan tawaran jalan ijtihad dengan tujuh pendekatan sebagai solusi atas problematika kontemporer yang ditemui oleh muslim abad ini. Adapun metode operasional ijtihad progresif untuk menafsir ulang teks-teks al-Qur’ān, Saeed memaparkan tujuh pendekatan utama sebagai berikut:

1. Atensi pada konteks dan dinamika sosio-historis;
2. Menyadari bahwa ada beberapa topik yang tidak dicakup oleh al-Qur’ān karena waktunya belum tiba pada waktu diturunkannya al-Qur’ān;

¹⁶ IDSS, “Progressive Islam and the State in Contemporary Muslim Societies,” Laporan Seminar di Marina Mandarin Singapura, tanggal 7-8 Maret 2006. Dalam Tasmuji, Pemikiran Abdullah Saeed tentang Riddah dan Hak Asasi Manusia, *Religio: Jurnal Studi Agama-agama*, Vol 1, Nomor 1, Maret 2011, 77.

¹⁷Ibid., 2.

3. Menyadari bahwa setiap pembacaan atas teks kitab suci harus dipandu oleh prinsip kasih sayang, *justice* dan *fairness*;
4. Mengetahui bahwa al-Qur'ān mengenal hirarki nilai dan prinsip;
5. Kehati-hatian harus dilakukan ketika menggunakan teks lain dari tradisi klasik, khususnya yang berkaitan dengan otentisitasnya;
6. Mengetahui bahwa dibolehkan berpindah dari satu contoh yang konkret (*Muqayyad*) pada general (*Muthlaq*), atau sebaliknya;
7. Fokus utama pada kebutuhan muslim kontemporer.¹⁸

Selanjutnya kami akan paparkan hukuman bagi pelaku riddah dengan pendekatan ijtihad progresif milik Abdullah Saeed ini. Dari ke tujuh pendekatan ijtihad progresif di atas, hanya enam pendekatan yang akan digunakan sebagai alat analisa pada makalah ini. Pendekatan yang kedua; (Menyadari bahwa ada beberapa topik yang tidak dicakup oleh al-Qur'ān karena waktunya belum tiba pada waktu diturunkannya al-Qur'ān) agaknya tidak mempunyai relevansi dengan pembahasan hukuman riddah. Berikut ini paparan analisa hukuman riddah dalam perspektif ijtihad progresif Abdullah Saeed.

Riddah Dalam Perspektif Ijtihad Progresif

1. Riddah Dalam Tinjauan Konteks dan Dinamika Sosio-Historis

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

a. Zaman Nabi

Ali Jum'ah memaparkan beberapa fakta yang termuat dalam hadis bahwa Nabi Muhammad Saw tidak membunuh Abdullah bin Ubay, dengan perkataan beliau kepada para sahabat (لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل)¹⁹. Beliau juga tidak membunuh Dza al-Khuwaisharah al-Tamīmy, dengan hadisnya²⁰(اعدل فإنك لم تعدل). Nabi juga tidak membunuh orang-

¹⁸IDSS, "Progressive Islam....", 5. Tasmuji, *Pemikiran Abdullah Saeed tentang Riddah dan Hak Asasi Manusia...*, 80.

¹⁹ HR Bukhari, *Jāmi' al-Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz 3, h. 1296. & Muslim, *Jāmi' al-Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz 4, h. 2140.

²⁰ HR. Bukhari, *Jāmi' al-Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz 6, h. 2540.

orang yang secara qath'i dihukumi murtad karena perkataannya dan tuduhan bohong yang ditujukan kepada Nabi.²¹

Ali Jum'ah melanjutkan bahwa tidak membunuh orang yang telah disebutkan di atas memiliki kemaslahatan yang besar dalam hidup Nabi dan setelah wafatnya. Yaitu terciptanya kelembutan hati umatnya sehingga mereka tidak lari meninggalkan Nabi. Maka jika seandainya Nabi membunuh sahabatnya sendiri, maka umatnya akan lari meninggalkannya.²² Sebagaimana hal tersebut tersirat pada

suatu kasus, yang diriwayatkan oleh al-Bukhari, Nabi Saw menolak permintaan izin dari 'Umar untuk membunuh Abdullah bin Ubay bin Salul, seorang munafik yang memprovokasi golongan Muhajirin dan Anshar agar saling berperang. Beliau bersabda: "Jangan!, nanti orang akan berkata bahwa ia (Muhammad Saw.) membunuh sahabatnya sendiri".²³

Diriwayatkan bahwa Ubayd Allah ibn Jahsy -istri Ramlah binti Abu Sufyan- salah seorang sahabat Nabi yang hijrah ke Habasyah juga murtad atau keluar dari Islam ke Kristen. Nabi Saw. tidak diriwayatkan menghalalkan darahnya dan tidak meminta kepada raja Negus (Najasyi), pemimpin Habasyah, untuk menyerahkan Ubayd Allah kepada beliau. Bahkan sebaliknya, Nabi Saw. meminta raja Najasyi untuk mewakili beliau menikahi Ramlah (Umm Habibah).

b. Zaman Khulafa' al-Rasyidin

Saeed kemudian mencoba untuk mengeksplorasi perkembangan ide riddah ini dengan menelusuri aspek sejarahnya. Ternyata pada fase Mekkah, "makna" dasar kebebasan beragama adalah bahwa ia merupakan urusan antara Tuhan dan manusia. Karena ia adalah urusan individual, maka sesungguhnya riddah itu adalah dosa antara hamba dengan Tuhannya, dan bukan tindakan pidana (*crime*). Pemaknaan baru atas riddah ini baru muncul pada fase Madinah. Ketika umat Islam menjadi dominan yang memungkinkan untuk menunjukkan sisi superioritas Islam.

²¹ Ali Jumah, *al-Bayan lima yasyghal al-Adzhan*, (Mesir: Maktabah Abu Khalil li al-Nashr wa al-Tauzi', 2010), 92.

²² Ali Jumah, *al-Bayān limā yasyghal al-Adzhān...*, 93.

²³ HR Ahmad, *Musnad Ahmad ibn Hanbal*, Juz 3, h. 392. & Bukhari, *Jāmi' al-Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz 4, h. 1861-1863. & al-Nasai, *Sunan al-Nasai*, Juz 5, h. 271.

Demikian pula kasus yang terjadi pada masa sahabat, ketika Abu Bakr memerangi kelompok yang murtad harus dilihat dalam konteks bahwa Abu Bakr sebagai kepala negara memerintahkan memerangi mereka karena mereka menolak membayar zakat, meskipun mereka melaksanakan shalat. Hal ini tergambar dari alasan Abu Bakr ketika ia mematahkan argumen ‘Umar bin al-Khaththab yang semula berpendapat bahwa mereka tidak berhak untuk diperangi karena mereka melaksanakan shalat.²⁴ Dengan kata lain, dalam lintasan sejarah pada masa sahabat pun hukuman mati terhadap orang murtad tidak karena kemurtadannya semata, melainkan karena adanya alasan lain yang menyebabkan mereka berhak dijatuhi hukuman mati.

Memerangi kaum murtad di masa Abu Bakr lebih kental karena alasan politik. Pelaku riddah ketika itu dibarengi dengan penyebaran sikap permusuhan, atau bahkan melakukan provokasi dan teror terhadap Islam dan kaum Muslimin. Dalam konteks ini, sanksi itu bukan semata-mata kemurtadannya, tetapi karena tindakan provokatifnya terhadap Islam dan negara (*hirābah*). Sehingga sikap itu menimbulkan desersi politik yang menginginkan makar dari ketentuan hukum negara Islam dan upaya pembelotan terhadap negara. Tentu sikap ini sangat berbahaya mengingat pemerintahan Abū Bakr di Madinah baru seumur jagung. Faktor wafatnya Nabi Muhammad, sebagai figur pemersatu umat Islam dari difersitas kesukuan Arab yang kental. Maka tidak bisa dibayangkan jika saat itu Abu Bakr tidak memerangi dan membunuh kaum murtad yang profokatif dan berupaya makar tersebut.

c. Zaman Kekhalifahan Islam

Baru pada masa khalifahlah “pemaknaan” atas riddah dihiasi oleh 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 Dinasti Abbasiyah, pemaknaan kehormatan politik bertemu dengan superioritas Islam itu. Pada masa inilah setiap yang berbeda dianggap sebagai sebuah tindakan subversif, tindakan pidana yang harus mendapatkan hukuman.

²⁴ Al-Bukhārī, *Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, hadis nomor 6413.

2. Pembacaan Ayat Riddah berprinsip pada kasih sayang, *justice* dan *fairness*

Menurut Saeed, menyadari perkembangan historis seperti di atas, sudah selayaknya mendudukan riddah ini pada posisi yang sebenarnya, yakni sebagai sebuah dosa dan bukan pidana. Apalagi kondisi saat ini berbeda dengan masa lalu. Hal ini terlihat dari kritik dan gugatan atas pandangan hukum Islam klasik tersebut tentang riddah dengan argumen sebagai berikut: (1) hampir 150-200 ayat al-Qur'ān mendukung kebebasan beragama, berkeyakinan, memilih, dan lain-lain; (2) tidak ada satu ayat pun dalam al-Qur'ān 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, negara tidak punya urusan dengan hal ini; hukum riddah berbahaya bagi ummah karena membunuh kreativitas dan inovasi pemikiran yang merupakan hak manusia; riddah adalah dosa bukan tindakan pidana.²⁵

Dalam sebuah buku tentang masalah ini, Abdullah Saeed dan Hassan Saeed menyatakan bahwa undang-undang Islam yang menyeru kematian untuk murtad bertentangan dengan berbagai dasar-dasar Islam. Mereka berpendapat bahwa perkembangan awal undang-undang kemurtadan pada dasarnya alat agama-politik, dan bahwa ada kepelbagaian besar pendapat di kalangan umat Islam awal pada hukuman.²⁶

3. Ayat Riddah Dalam Tinjauan Hirarki Nilai

Dalam menyusun hierarki nilai Saeed terinspirasi oleh pemikiran Fazlur Rahman²⁷. Walaupun Fazlur Rahman tidak secara eksplisit

²⁵ Seminar dengan tema Civil and Political Rights (Fundamental Liberties), MIEHRI, Hotel Hiton Malaysia, tanggal 16 Mei 2006. Dalam Tasmuji, Pemikiran Abdullah Saeed tentang Riddah dan Hak Asasi Manusia, *Religio: Jurnal Studi Agama-agama*, Vol 1, Nomor 1, Maret 2011, 74.

²⁶ Saeed, Abdullah; Saeed, Hassan (2004). *Freedom of Religion, Apostasy and Islam*. Ashgate Publishing. ISBN 978-0-7546-3082-1. OCLC 49531008

²⁷ Ia lahir di Barat Pakistan, 21 September 1919. Meraih M.A. dari Universitas Punjab, Lahore, dalam Bahasa Arab. Sedang gelar Doktor diraihnya di Oxford University, tentang Psikologi Ibn Sina. Ia merupakan dosen di Studi Persia dan Filsafat Islam di Universitas Durham, Inggris pada tahun 1950-1958, asisten Profesor di Institut Studi Islam, Universitas McGill, Montreal pada tahun 1958-1961, Profesor tamu di Central Institute of Islamic Research, Pakistan, tahun 1961-1962 dan Direktur pada tahun

menyebutkan esensi hierarki nilai dalam berbagai karyanya, tetapi ia seringkali menyinggung persoalan nilai ini atau apa yang dia sebut sebagai *general principles* (prinsip-prinsip umum).²⁸ Tidak adanya tingkatan nilai yang spesifik ini lantas mendorong Saeed untuk mengembangkan ide *general principles* Fazlur Rahman dan kemudian merumuskannya menjadi sebuah bingkai kesatuan yang utuh yang dia sebut sebagai hierarki nilai.

Abdullah Saeed mengembangkan konsep hierarki nilai-nilai (*values*) teks, dengan memfokuskan pada nilai legal-etisnya. Hierarki nilai ini diharapkan dapat mempermudah para penafsir kontekstualis dalam menafsirkan ethico-legal texts. Dalam menentukan hierarki nilai, Abdullah Saeed mendasarkan pada nilai etis "*right action*" yang merupakan dasar agama sebagaimana yang telah ditekankan al-Qur'an.²⁹ Abdullah Saeed mengelompokkan hierarki nilai al-Qur'an sebagai berikut:

a. *Obligatory Values* (Nilai-nilai kewajiban)

Ialah nilai keagamaan yang tidak terikat pada waktu dan tempat tertentu, yang berupa ayat-ayat yang memuat nilai kewajiban yang harus dijalankan oleh semua umat Islam di manapun dan kapanpun. Oleh karena itu, nilai-nilai kewajiban ini bersifat universal. Semua Umat Islam menganggapnya sebagai bagian esensial dari Islam. nilai ini dikelompokkan dalam tiga sub kategori, yaitu: (1) nilai-nilai yang berhubungan dengan sistem kepercayaan (*belief*); (2) nilai-nilai yang berhubungan dengan praktik religius, salat misalnya; (3) nilai-nilai yang berkaitan dengan status halal-haram, yang dinyatakan secara spesifik dalam al-Qur'an. Adapun *obligatory values* dalam ayat riddah terkandung dalam QS. Ali Imran : 19 yang memuat tentang keabsahan agama Islam.

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ١٩

“Sesungguhnya agama (yang diridhai) disisi Allah hanyalah Islam”.³⁰

1962-1968, Profesor tamu di U.C.L.A. 1969, dan Profesor di Universitas Chicago, tahun 1969.

²⁸ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an Towards a Contemporary Approach...*, 128, baca juga Fazlur Rahman, *Islam and Modernity Transformation of an Intellectual Tradition...*, 7.

²⁹ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, 129.

³⁰ QS. Ali Imran : 19

Ayat ini menyatakan bahwa Allah telah melegetimasi agama yang Ia pilih, yaitu Islam. Sebagai agama yang diridhai oleh-Nya. Agama yang absah untuk diimani dan diikuti ajarannya.

b. *Fundamental Values* (Nilai-nilai Fundamental)

Ialah nilai-nilai tertentu yang berhubungan dengan nilai kemanusiaan. Misalnya, hak asasi manusia, keadilan, menjaga hak milik individu, dll. Nilai fundamental merupakan nilai yang ditekankan berulang kali dalam al-Qur'an di mana ada dalil tekstual yang secara kuat menunjukkan bahwa nilai-nilai tersebut termasuk dasar ajaran al-Qur'an. Sehingga nilai ini harus diterapkan secara universal. Nilai fundamental ini seperti konsep *al-Maqāṣid al-Sharī'ah* yang digagas oleh al-Ghazālī, al-Shāṭibī, Ibn Ashūr dll. Namun para sarjana muslim klasik yang mengkajinya dengan metode *istidlāl*/induktif berkesimpulan bahwa kelima nilai di atas merupakan tujuan utama shariat Islam. Nilai etis yang berada dalam level ini bersifat dinamis, sesuai dengan kebutuhan masyarakat. Adapun *fundamental values* dalam ayat riddah terkandung dalam QS. Al-Baqarah:256 yang memuat tentang pengakuan akan adanya hak kebebasan beragama.

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ۚ ۲٥٦

“Tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama (Islam); sesungguhnya telah jelas jalan yang benar daripada jalan yang sesat.”³¹

Ayat ini menjelaskan akan kebebasan dalam beragama. Bahwa harusnya beragama tidak karena paksaan. Karena Allah sendiri yang berhak untuk memberikan seseorang hidayah. Dan Nabi hanyalah sebagai penyampai risalah. Sebagaimana ditegaskan pada surat al-Nur ayat 54:

قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ وَإِنْ تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلْغُ الْمُبِينُ ٥٤

“Katakanlah: "Taat kepada Allah dan taatlah kepada rasul; dan jika kamu berpaling maka sesungguhnya kewajiban rasul itu adalah apa yang dibebankan kepadanya, dan kewajiban kamu sekalian adalah semata-mata apa yang dibebankan kepadamu. Dan jika kamu taat kepadanya, niscaya kamu mendapat petunjuk. Dan tidak lain

³¹ QS. Al-Baqarah:256

kewajiban rasul itu melainkan menyampaikan (amanat Allah) dengan terang".³²

c. *Protectional Values* (Nilai-nilai Proteksional)

Adalah nilai-nilai etis dari ayat-ayat ketentuan hukum yang bertujuan untuk menjaga dan mempertahankan nilai-nilai fundamental di atas. Sehingga nilai ini juga bersifat universal. Misalnya larangan mencuri, larangan mengurangi timbangan, larangan melakukan riba, adalah bentuk proteksi terhadap hak milik individu yang merupakan bagian dari nilai fundamental. Adapun *protectional values* dalam ayat riddah terkandung dalam QS. Al-Kahfi : 29 yang memuat tentang kebebasan memilih agama dengan segala konsekuensinya.

وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيُكْفِرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا ٢٩

“Dan katakanlah: "Kebenaran itu datang dari Tuhanmu; maka barangsiapa yang ingin (beriman) hendaklah ia beriman, dan barangsiapa yang ingin (kafir) biarlah ia kafir". Sesungguhnya Kami telah sediakan bagi orang-orang zalim itu neraka, yang gejolaknya mengepung mereka”.³³

Imam al-Qurtubi menjelaskan bahwa meski *kalām* pada ayat di atas adalah *khābar*, akan tetapi yang dikehendaki dari ungkapan ayat tersebut adalah *li al-Taḥdīd wa al-Wa‘īd* (menunjukkan ungkapan ancaman dan peringatan). Oleh karenanya, setelah ungkapan barangsiapa yang ingin (kafir) biarlah ia kafir, diikuti dengan ungkapan “Kami telah sediakan bagi orang-orang zalim itu neraka”. Lantas apakah Allah merasa khawatir jika seorang muslim itu murtad, sehingga Ia memberikan ancaman kepada mereka?. Tentu tidak, perbuatan riddah yang dilakukan oleh seorang muslim tidaklah memberikan bahaya apapun kepada Allah, sebagaimana ditegaskan oleh Allah sendiri pada surat Ali Imran ayat 177:

إِنَّ الَّذِينَ اشْتَرُوا الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ لَن يَضُرُّوا اللَّهَ شَيْئًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ١٧٧

³² QS. Al-Nur : 54

³³ QS. Al-Kahfi : 29

“Sesungguhnya orang-orang yang menukar iman dengan kekafiran, sekali-kali mereka tidak dapat memberi mudharat kepada Allah sedikitpun; dan bagi mereka azab yang pedih”.³⁴

d. *Implementational Values* (Nilai-nilai Implementasional)

Adalah aturan spesifik yang digunakan dalam implementasi protectional values. Larangan mencuri dalam implementasinya berbentuk potong tangan³⁵ misalnya.³⁶ Nilai dalam level ini berdasarkan konteks kultural dan bisa berubah-ubah sesuai dengan kondisi sosial kemasyarakatan pada masa pewahyuan. Oleh karena itu, nilai ini cenderung bersifat lokal dan temporal, tidak bersifat universal. Menurut Abdullah Saeed, aturan tersebut bukanlah objek fundamental al-Qur’ān, melainkan sebuah bentuk dari tujuannya sebagai pencegahan terhadap perilaku yang tidak diharapkan.³⁷ Adapun *implementational values* dalam ayat riddah terkatub dalam QS. Al-Baqarah:217 yang memuat tentang amal ibadah pelaku riddah terhapus & abadi di neraka.

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

“Barangsiapa yang murtad di antara kamu dari agamanya, lalu dia mati dalam kekafiran, maka mereka itulah yang sia-sia amalannya di dunia dan di akhirat, dan mereka itulah penghuni neraka, mereka kekal di dalamnya”.³⁸

Dari implementasi *hifd al-Din* berkenaan dengan riddah, beberapa ayat mengemukakan perbuatan riddah hanya mempunyai implikasi hukuman akhirat. Tidak ada satu ayat pun yang secara *sharih* memuat hukuman duniawi untuk pelaku

³⁴ QS. Ali Imran : 117

³⁵ Ketika al-Qur’an menetapkan hukuman potong tangan ini pada abad 7 masehi di Arab, al-Qur’an telah mempertimbangkan dan menyesuaikan jenis hukuman ini dengan konteks budaya yang berlaku saat itu. Pada waktu itu, di Arab telah berlaku hukuman mati dan bentuk hukuman fisik lainnya, karena itu hukuman potong tangan merupakan bentuk hukuman yang paling efektif untuk kondisi saat itu. Yang perlu digarisbawahi adalah bentuk hukuman seperti ini bukanlah tujuan utama al-Qur’an, tetapi hanyalah cara yang digunakan agar sampai kepada tujuan utama al-Qur’an yaitu *hifzu al-māl* (penjagaan harta).

³⁶ QS. Al-Maidah : 41.

³⁷ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, 134.

³⁸ QS. Al-Baqarah:217

riddah. Para ulama hanya bersandar pada hadisahad (مَنْ بَدَّلَ) (دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ) sebagai legetimasi. Inilah yang menjadi sebab perbedaan pendapat di kalangan *fuqaha*.

e. *Instructional Values* (Nilai-Nilai Instruksional)

Nilai-nilai instruksional adalah sebuah respon solutif dari problem sosial yang muncul saat masa pewahyuan. Nilai ini termuat dalam ayat-ayat yang berisi perintah dan larangan dalam rangka mengatasi persoalan-persoalan tertentu pada masa Nabi Muhammad saw. Ayat-ayat ini tentunya terkait dengan kondisi saat pewahyuan al-Qur'an, sehingga belum tentu berfungsi universal secara otomatis. Nilai-nilai etis yang terdapat dalam al-Qur'an yang dihubungkan dengan problem tertentu pada masa pewahyuan. Ayat al-Qur'an yang berada dalam level ini sangat banyak dan variatif. Misalnya, instruksi poligami, instruksi menjadikan pria sebagai penjaga perempuan, instruksi untuk tidak menjadikan non muslim sebagai teman. Relevansi nilai etis yang berada dalam level ini seringkali dipertanyakan dalam kehidupan kontemporer.³⁹ Adapun *instructional values* dalam ayat riddah terkatub dalam QS. Al-Maidah : 33 yang memuat tentang Pelaku Riddah Yang Disertai dengan Hirabah Akan Menerima Hukuman Hudud.

إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ٣٣

“Sesungguhnya pembalasan terhadap orang-orang yang memerangi Allah dan Rasul-Nya dan membuat kerusakan di muka bumi, hanyalah mereka dibunuh atau disalib, atau dipotong tangan dan kaki mereka dengan bertimbal balik, atau dibuang dari negeri (tempat kediamannya). Yang demikian itu (sebagai) suatu penghinaan untuk mereka didunia, dan di akhirat mereka beroleh siksaan yang besar”.⁴⁰

Meskipun pada ayat tersebut tidak terdapat kata-kata riddah atau turunannya, Imam bukhari menjelaskan bahwa *sabab al-nuzul* dari ayat tersebut berkaitan dengan masalah riddah.⁴¹ Dan memang ayat tersebut

³⁹Ibid, 137.

⁴⁰QS. Al-Maidah : 33

⁴¹Sebab turun ayat ini menurut riwayat Bukhari dan Muslim dan Anas adalah sebagai berikut: Beberapa orang dari suku U'kal dan suku U'rainah datang kepada Rasulullah saw. guna membicarakan tentang niat mereka untuk masuk Islam. Kemudian mereka

dikenal dengan ayat hirâbah (terosisme/makar). Maka yang menjadi sebab hukum mati, amputasi dan pengasingan yang disebut dalam ayat di atas tidaklah semata-mata karena perbuatan riddah, akan tetapi sebab yang dominan adalah karena alasan hirâbah. Pada ayat-ayat yang khusus membahas ridaah, hukuman yang diterangkan di al-Qur'ân hanyalah berupa hukuman akhirat, dan tidak satu pun ayat yang menerangkan hukuman duniawi bagi pelaku riddah. Ayat-ayat tentang murtad jika disusun berdasarkan hirarki nilai bisa disimpulkan sebagaimana berikut:

No	Hirarki Nilai	Surat/ayat	Tujuan
1	Obligatory	QS. Ali Imran : 19	Keabsahan agama Islam
2	Instructional	QS. Al-Baqarah:256	Hak Kebebasan Beragama
3	Protectional	QS. Ali Imran : 117	Kebebasan Memilih Agama dengan Konsekuensinya
4	Implementational	QS. Al-Baqarah:217	Amal Ibadah Pelaku Riddah Terhapus & Abadi di Neraka
5	Instructional	QS. Al-Maidah : 33	Pelaku Riddah Yang Disertai dengan Hirabah Akan Menerima Hukuman Hudud

Menurut Jasser 'Audah, *hifzh ad-diin* yang dipahami oleh al-Ghazâli, al-Shâthibi, dan ulama-ulama lain yang pemikirannya sealur dengan keduanya dibangun atas paradigma berupa ketentuan-ketentuan syariat tentang kewajiban memerangi orang-orang kafir dan membunuh orang murtad.⁴² Konsep *hifzh al-diin* yang dibangun atas paradigma tersebut oleh sebagian pemikir *maqâshid* dianggap tidak selalu

mengatakan bahwa mereka tidak merasa senang tinggal di Madinah. Rasulullah saw. memerintahkan kepada seorang penggembala dengan membawa beberapa ekor unta agar membawa orang-orang itu keluar kota dan mereka diperbolehkan minum air susu unta itu. Mereka berangkat bersama penggembala itu dan setelah sampai di Harrah mereka berbalik menjadi kafir dan membunuh penggembala unta serta menggiring unta-unta itu. Berita peristiwa itu sampai kepada Rasulullah saw. Kemudian beliau mengirim suatu rombongan untuk mengejar mereka. Setelah mereka diketemukan di Harrah itu mereka dihukum dengan hukuman cukil mata yang dibakarkan ke mata mereka. Kemudian tangan dan kaki mereka dipotong secara menyilang yaitu (tangan kanan dan kaki kiri) dan mereka dibiarkan sampai ajal mereka tiba. Setelah peristiwa itu maka turunlah ayat ini. Lihat : <https://tafsirkemenag.blogspot.co.id/2013/07/tafsir-surah-al-maidah-33.html>

⁴²Jasser 'Auda, *Maqashid as-Syari'ah ka Falsafat li at-Tasyri' al-Islamy: Ru'yah Manzhumiyah*, h. 62, Virginia: IIIT, 2012.

relevandengan perkembangan zaman serta perbedaan situasi dan kondisi.

Upaya mengubah paradigma *hifzh al-diin* ini dilakukan misalnya oleh Ibnu ‘Ashûr. Ia menggeser *hifzh al-diin* dari paradigma sanksi bagi orang murtad (مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ) menuju paradigma kebebasan beragama (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ). Secara akurat, Ibnu ‘Ashûr cenderung menggunakan redaksi *hurriyyat al-‘Ttiqad* (kebebasan beragama) sebagai tujuan syariat daripada menggunakan istilah *hifzh al-diin*.⁴³ Paradigma ini dianggap lebih relevan dengan konteks kekinian untuk menyelesaikan problem kekerasan yang muncul akibat sikap intoleran kepada umat yang berbeda agama.

4. Hadis Riddah Dalam Tinjauan Analisa Otentisitas Teks

Sanksi Riddah dalam al-Qur’ân, Hadis dan Fakta Sejarah Dari ayat-ayat al-Qur’ân yang berbicara tentang riddah -sebagaimana sudah dikutip di atas- terlihat bahwa al-Qur’ân tidak secara tegas menyebutkan sanksi riddah di dunia. Yang disebutkan adalah sanksi riddah di akhirat, yakni pelakunya akan mendapat kemurkaan dan laknat dari Allah Swt, malaikat dan seluruh manusia serta siksa di akhirat (QS. al-Nahl: 106, ‘Ali ‘Imran: 86-88, al-Nisa’: 115), kebajikannya menjadi terhapus, baik di dunia maupun akhirat (QS. al-Baqarah: 217), tidak mendapat hidayat dari Allah (QS. al-Nisa’: 137). Ayat-ayat tersebut sama sekali tidak menyebutkan bentuk hukuman duniawi kepada mereka, termasuk hukuman mati. Lebih dari itu, kepada mereka terbuka lebar pintu untuk bertaubat.

Akram Ridhâ berkesimpulan bahwa tidak ada ayat al-Qur’ân yang menyebutkan sanksi bagi orang murtad di dunia, selain isyarat bahwa mereka mendapat siksa di dunia dan akhirat. Tidak terdapat sanksi yang di-nash-kan al-Qur’ân sebagaimana halnya al-Qur’ân menash-kan sanksi pencurian, perzinahan dan qadzaf (tuduhan zina).⁴⁴ Dengan kata lain, al-Qur’ân tidak menyebut sanksi hukum duniawi bagi pelaku riddah. Ini sama dengan tidak adanya sanksi hukum duniawi bagi orang Islam yang meninggalkan shalat, tidak berpuasa, tidak mengeluarkan zakat, meminum khamr, tidak menutup aurat dan lain-lain. Bahkan syirik yang dianggap sebagai dosa yang paling besar

⁴³Muḥammad Ṭāhir ibn ‘A<shûr, *Maqāsid al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah...*, 292.

⁴⁴Akram Ridha Mursi, *Al-Riddah wa al-Hurriyyah al-Diniyyah*, (al-Mansyûrah: Dār al-Wafā’ li al- Thibā’ah wa al-Nasyr wa al-Tawzī’, 2006), cet ke-1, h. 41.

dan tidak terampuni itu juga tidak disebutkan sanksi hukum duniawinya dalam al-Qur'an.

Adapun sanksi riddah yang banyak dikemukakan para ulama berupa pembunuhan didasarkan pada beberapa hadis Nabi Saw., yang jika diteliti setidaknya ditemukan dua versi matan hadis. Pertama, hadis yang menyuruh membunuh orang yang mengganti agamanya, yaitu:

عَنْ عِكْرِمَةَ قَالَ أَتَيْتُ عَلِيَّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بِرِزْدَقَةٍ فَأَحْرَقَهُمْ فَبَلَغَ ذَلِكَ ابْنُ عَبَّاسٍ فَقَالَ لَوْ كُنْتُ أَنَا لَمْ أُحْرِقْهُمْ لَنَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا تُعَذِّبُوا بِعَذَابِ اللَّهِ وَلَقَتَلْتَهُمْ لِقَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ (رواه البخاري)

Dari Ikrimah, ia berkata: “Didatangkan kepada Ali (bin Abi Thalib) kaum zindik (*zanādiqah*) –dalam riwayat al-Tirmidzi adalah orang yang murtad dari Islam- lalu ia membakarnya. Hal itu sampai kepada Ibn Abbas, 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 fa 'qtulūh* (siapa yang mengganti agamanya maka bunuhlah ia)”. (HR. al- Bukhari) Dengan redaksi berbeda, Imam Malik meriwayatkan dari Zayd bin Aslam bahwa Rasulullah Saw. bersabda:

مَنْ غَيَّرَ دِينَهُ فَاضْرِبُوا عُنُقَهُ (رواه إمام مالك)

Siapa yang mengubah agamanya maka pukullah lehernya (bunuhlah). (HR. Imam Malik)

Kedua, hadis yang menyatakan kehalalan darah (kebolehan dibunuh) orang yang meninggalkan agamanya (murtad), yaitu:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَّا بِأَحَدٍ ثَلَاثٍ النَّفْسُ بِالنَّفْسِ وَالتَّيِّبُ الزَّانِي وَالْفَارِقُ مِنَ الدِّينِ التَّارِكُ لِلْجَمَاعَةِ (رواه البخاري)

Dari Abdullah (Ibnu Mas'ud), 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 qishash karena membunuh), orang berzina yang sudah berumah tangga dan orang yang memisahkan diri dari agama dan meninggalkan jamaah. (HR. al-Bukhari)

Dede Rodin mengklasifikasi variasi redaksional hadis yang menunjukkan kepada makna orang murtad yang berhak dijatuhi hukuman mati. Hal ini dapat dilihat dalam tabel berikut ini⁴⁵:

No	Rawi	Redaksi	Terjemah
1	Muslim & al-Tirmidzi dari Abdullah bin Mas'ud	والتارك لدينه المفارق للجماعة	Yang meninggalkan agamanya dan memecah jamaah
2	Abu Dawud dari Aisyah	ورجل خرج محرباً لله ورسوله فإنه يقتل أو يصلب أو ينفي من الأرض	Laki-laki yang pergi memerangi Allah dan Rasul-Nya maka ia dibunuh atau disalib atau dibuang ke pengasingan
3	Dari Utsman	كفر بعد إسلام	Kafir setelah Islam
4	Al-Tirmidzi dari Mu'awiyah	والتارك لدينه	Yang meninggalkan agama dan memecah jamaah
5	Dari Utsman	ارتداد بعد إسلام	Murtad setelah Islam
6	Al-Nasa'i dari Abdullah bin Mas'ud	التارك للإسلام مفارق الجماعة	Yang meninggalkan Islam dan memecah jamaah
7	Al-Nasa'i dari Aisyah	رجل يخرج من الإسلام يحارب اللع عز وجل ورسوله فيقتل أو يصلب أو ينفي من الأرض	Laki-laki yang keluar dari Islam dan memerangi Allah dan Rasul-Nya maka dibunuh atau disalib atau dibuang dari negeri
8	Ahmad dari Abdullah bin Mas'ud	والتارك دينه المفارق أو الفارق الجماعة	Yang meninggalkan agamanya dan memecah jamaah

Dari beberapa hadis dengan varian redaksinya sebagaimana disebutkan di atas, M. Quraish Shihab berpendapat sekalipun ada hadis yang berkaitan dengan larangan pindah agama, maka hadis-hadis itu harus dilihat sebagai bentuk kebijaksanaan di dalam menata suatu masyarakat. Sebab boleh jadi itu berlaku untuk masyarakat tertentu dan tidak untuk masyarakat lain. Bahkan sekiranya itu merupakan kebijakan Nabi, maka kebijakan itu harus dilihat dalam posisi Nabi sebagai apa: sebagai Rasul, pemberi fatwa, sebagai hakim, atau sebagai pemimpin masyarakat yang arah kebijakannya bisa berbeda-beda

⁴⁵Dede Rodin, Riddah dan Kebebasan Beragama dalam Alquran, Jurnal Ahkam: Vol. XIV, No. 2, Juli 2014

karena perbedaan situasi dan kondisi.⁴⁶ Dengan pernyataannya ini, bisa disimpulkan bahwa menurut Quraish Shihab larangan pindah agama seperti diujarkan Hadis itu bersifat kontekstual bukan universal, sehingga tidak bisa menjadi patokan umum yang berlaku untuk semua situasi dan kondisi.

Selain melihat pada aspek posisi Nabi dan kondisi masyarakat, jika melihat hadis di atas secara redaksional, sebagian besar hadis tersebut menggunakan redaksi riddah disertai dengan predikat memecah belah jamaah (komunitas kaum Muslim) dengan cara meninggalkan jamaah kaum Muslim lalu bergabung dengan kelompok musuh yang memerangi kaum Muslim. Bahkan ada yang menggunakan redaksi yang menunjuk pengertian hirâbah. Hadis riwayat Abdullah Ibnu Mas'ud di atas agaknya telah menjelaskan posisi riddah, dan konsekwensi pelakunya jika pelaku riddah tersebut disertai motif profokasi terhadap kaum muslim dan makar kepada pemerintahan Islam.

Redaksi yang menunjuk pengertian murtad secara umum tanpa predikat memecah jamaah. Hadis yang pertama diperselisihkan oleh para ulama tentang kesahihannya. Sebagian menilai kualitas hadisnya jayyid karena para perawinya berpredikat tsiqah (terpercaya). Sebagian lagi menilainya lemah dan cacat. Jamâl al-Bannâ, misalnya, menilai hadis itu memiliki kecacatan ganda, yaitu cacat dari sisi sanad dan matan. Dari sisi sanad, semua hadis ini dengan beragam riwayatnya kembali kepada 'Ikrimah. Imam Muslim menghindari untuk meriwayatkan darinya -kecuali satu hadis tentang haji yang ditopang oleh Sa'id ibn Jabir- karena banyaknya penilaian negatif para ulama sebagai pembohong, berpikiran seperti Khawarij dan sering menerima hadiah dari pejabat sebagaimana pendapat Muhammad Abu Zahw, penulis "*al-Hadîth wa al-Muhaddithûn*". Imâm al-Dzahabi juga menilainya sebagai pembohong dimana hadisnya tidak dapat dijadikan hujah.⁴⁷

Sedangkan dari sisi matan, hadis di atas juga memiliki beberapa keganjilan, antara lain dalam riwayat tersebut terdapat kata "kaum zindik (*zanâdiqah*)", padahal pada masa al-Khilâfah al-Râsyidah istilah

⁴⁶ M. Quraish Shihab, "Wawasan al-Qur'an tentang Kebebasan Beragama", dalam Komaruddin Hidayat & Ahmad Gaus (ed.), *Passing Over: Melintasi Batas Agama*, (Jakarta: Gramedia-Paramadina, 1998), 190.

⁴⁷ Jamal al-Banna, *Hurriyyah al-Fikr wa al-I'tiqād fī al-Islām*, h. 30-31. Dalam Dede Rodin, *Riddah dan Kebebasan Beragama dalam Islam*, Jurnal Ahkam: Vol. XIV, No. 2, Juli 2014.

ini belum dikenal. Begitu juga informasi bahwa Ali membakar orang-orang zindik sementara Nabi Saw. sendiri melarang pembunuhan dengan cara membakar. Sungguh sangat tidak mungkin sahabat Ali tidak mengetahui larangan Nabi Saw. tersebut, padahal Ibn Abbas mengetahuinya. Disamping itu, redaksinya yang bersifat umum memiliki kemungkinan “mengganti agamanya pada Islam”, “menggantinya dari Kristen pada Yahudi” atau “dari Yahudi ke Kristen”. Jika itu maknanya, maka hal itu bertentangan dengan ketetapan Rasul, bahwa, “Siapa yang menganut Yahudi atau Nasrani maka tidak boleh dipaksa untuk kembali”.⁴⁸

5. Hadis Riddah dalam Tinjauan Kaidah *Muthlaq-Muqayyad*

Jika hadis di atas ditinjau dari Kaidah Fiqhiyah berpindah dari satu contoh yang konkret (*muqayyad*/khusus) pada general (*muthlaq*/umum), atau sebaliknya, maka sesuai dengan salah satu kaidah umum lafadz dalam bahasa Arab bahwa:

أن يتحد المطلق على المقيد في الحكم والسبب وجب حمل
المطلق على المقيد

“Jika lafadz *mutlaq* dan *muqayyad* memiliki persamaan dari segi sebab dan hukumnya, maka lafadz *mutlaq* diikutkan dengan lafadz *muqayyad*”. Hadisman *baddala dīnah fa ‘qtuluh* menunjuk pengertian umum (*mutlaq*) bahwa semua orang murtad tanpa kecuali dijatuhi hukuman mati. Dengan demikian, maka hadis tersebut harus dikaitkan dengan hadis kedua yang bersifat *muqayyad*, yang menunjuk pengertian murtad yang dijatuhi hukuman mati adalah murtad yang disertai dengan sikap dan tindakan memusuhi dan menentang pemerintahan Islam (*hirābah*), sebagaimana beberapa versi hadis kedua. Bahkan menurut al-Bukhari, asbāb al-nuzūl ayat *hirābah* (QS. al-Mā'idah: 33)⁴⁹ turun berkenaan dengan orang-orang kafir dan pelaku *riddah*.⁵⁰

Dengan demikian, dapat diambil kesimpulan bahwa *riddah* dapat dibagi menjadi dua kategori, yaitu (1) Orang yang semata-mata murtad (berpindah agama) tanpa melak ukan provokasi kepada kaum Muslim

⁴⁸Jamal al-Banna, *Hurriyyah al-Fikr wa al-I'tiqād fī al-Islām*, 30-31.

⁴⁹إِنَّمَا جَزَاؤُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ جَزَاؤُا فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ٣٣

⁵⁰Ibnu Hajar al-‘Asqalānī, *Fath al-Bārī Sharh Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, tahqīq Muhammad Fu’ād Abd al-Bāqī, (Beirūt: Dār al-Ma’rifah, 1379 H), Juz XII, 109.

lainnya untuk berpindah dari Islam pada agama lain dan juga tidak melakukan permusuhan kepada Islam dan kaum Muslimin. (2) *Riddah* yang diiringi dengan sikap melawan pemerintahan Islam dan kaum Muslimin (*hirābah*). Untuk sanksi murtad kategori yang pertama adalah hukuman di akhirat dan tidak ada hukuman yang bersifat duniawi sebagaimana dinyatakan beberapa ayat al-Qur'ān yang telah dijelaskan sebelumnya. Mereka yang semata-mata berpindah keyakinan tanpa memusuhi Islam tidak dijatuhi hukuman apa pun di dunia, sejalan dengan prinsip kebebasan beragama yang diajarkan Islam.

6. Fokus Utama Pada Kebutuhan Muslim Kontemporer

Abdullah Saeed dalam bukunya "*Freedom of Religion, Apostasy and Islam*" telah mengeksplorasi aspek tertentu dari hak kebebasan beragama dan bagaimana hak ini dikesampingkan dalam hukum Islam pra-modern melalui hukuman mati pelaku riddah. Saeed berusaha untuk mendemonstrasikan latar belakang formulasi hukum murtad, khususnya konteks politik dan intoleransi intra-Islam. Yang penting adalah tingginya tingkat fluiditas dan keragaman dalam memahami makna kemurtadan. Hukum ini telah dimanfaatkan oleh tokoh politik dan agama untuk mengendalikan, menindas, menganiaya atau melenyapkan lawan politiknya. Oleh karena itu, penyalahgunaan undang-undang kemurtadan selalu terjadi sepanjang sejarah Islam.⁵¹

Penyalahgunaan undang-undang kemurtadan bisa dihindari dengan cara mempertimbangkan konteks sosio-historis. Memahami konteks sosio-historis penafsiran al-Qur'ān sangat fundamental dalam penafsiran guna menguak makna legal-etis teks dan menentukan relevansinya terhadap kehidupan kontemporer. Hal ini dilakukan dengan mengeksplorasi makna dalam dua dimensi, yakni historis dan kontemporer. Makna historis merujuk pada makna teks pada masa Nabi dan bagaimana para generasi awal memahami makna tersebut. Sedangkan makna kontemporer mengarah pada makna al-Qur'ān bagi kehidupan umat Islam saat ini.⁵² Pemahaman makna teks yang dimensional akan mengantarkan interpreter pada fenomena nilai (*values*) makna teks yang terus berubah, bergantung pada kondisi sosial, ekonomi, politik, dan lingkungan intelektual. Kenyataan ini,

⁵¹Saeed, Abdullah; Saeed, Hassan. *Freedom of Religion, Apostasy and Islam*..., 168.

⁵²Ibid, 116.

menurut Abdullah Saeed, juga menuntut adanya perubahan *approach* dalam memahami suatu teks.⁵³

Nilai-nilai universal Islam yang menjadi ruh semua ketentuan-ketentuan hukum Islam. Maka ketentuan hukum tradisional yang tidak berpihak pada nilai universal Islam haruslah direformulasi ulang untuk kemudian diganti dengan ketentuan dan status hukum yang sesuai dengan prinsip universal Islam dengan menggunakan pendekatan ijtihad progresif ini. Dengan cara seperti inilah Islam akan mampu eksis di percaturan dunia dan mampu menjawab persoalan-persoalan kontemporer, seperti masalah hak-hak asasi manusia; gender; pluralism; dan lain sebagainya.

Dengan demikian kebebasan beragama, dan kebebasan berkeyakinan pada khususnya, telah menjadi nilai utama hak asasi dalam periode modern dalam kaitannya dengan negara-bangsa. Hukum kemurtadan di masa pra-modern yang bergantung pada hubungan identitas religius dan komunitas politik telah kehilangan maknanya.⁵⁴ Interaksi dan pluralisme yang tidak sempurna ini memberi tekanan besar pada semua pemikirmusim untuk menawarkan gagasan baru tentang kebebasan beragama yang relevan dengan dunia multi-agama dan multikultural saat ini.⁵⁵ Ini juga menjadi perhatian sebagian besar negara muslim yang menjadi anggota PBB. Penerimaan Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia (UDHR) dan konvensi hak asasi manusia menjadi poin penting. Hal itu sebagai tanda partisipasi global dalam wacana ini, beberapa muslim telah mengembangkan kajian dialogis antara teks hukum Islam Pra Modern dengan UDHR dengan menggunakan ide dan terminologi Islam yang dibenarkan berdasarkan teks al-Qur'ān.⁵⁶

Penutup

Hukuman mati bagi pelaku riddah ini diperoleh dari metodologi klasik yang biasanya menggali permasalahan hukum dengan berdasar pada teks al-Qur'ān, lalu kemudian menghubungkan teks itu dengan konteks sosio-historisnya. Ijtihad progresif mencoba lebih jauh lagi menghubungkannya dengan konteks kekinian dari segi sosio-historis, budaya, politik, ekonomi yang dipandu oleh prinsip kasih sayang, *justice* dan *fairness*. Sehingga teks yang menjadi sandaran hukum

⁵³ Ibid, 124.

⁵⁴ Ibid, 169.

⁵⁵ Ibid, 170.

⁵⁶ Ibid, 168.

mejadi lebih komperhensif dan *up to date* dan bisa diterapkan. Ijtihad progresif dengan tujuh pendekatan di atas menjadi penting dalam menangkal penafsiran ekstrim golongan fundamentalis, dan menjadi klarifikasi kepada dunia barat yang memandang Islam secara salah.

Ijtihad progresif pada sisi sosio-historisnya menyimpulkan bahwa pelaku *riddah* (murtad) yang tanpa disertai dengan tindakan *hirabah* dengan bentuk provokasi yang dapat memecah umat tidak dijatuhi hukuman di dunia. Sebagaimana Abdullah bin Ubay bin Salul (sahabat Nabi yang telah dihukumi murtad) tidak dibunuh di zaman Nabi. Namun pelaku *riddah* mendapatkan siksa ukhrawi sebagaimana telah dijelaskan dalam al-Qur'an. Dalam konteks ini, sanksi itu bukan semata-mata kemurtadannya, tetapi karena tindakan provokatifnya terhadap Islam dan negara (*hirabah*). Karena alasan *hirabah* (dalam bentuk desersi politik) inilah khalifah Abu Bakr memerangi kaum murtad yang tidak mau membayar zakat.

Dari analisa sumber utama penggalian hukum (al-Qur'an & hadis) juga menyatakan bahwa hampir 150-200 ayat al-Qur'an mendukung kebebasan beragama dan berkeyakinan. Tidak ada satu ayat pun dalam al-Qur'an yang menyebutkan hukuman di dunia atas orang yang murtad, namun hanya ditemukan dalam hadis. Hukuman *riddah* oleh muslim mayoritas, dianggap sebagai hukuman yang berdasarkan ijtihad ulama, bukan perintah langsung dari Tuhan. Beberapa redaksi hadis tentang *riddah* yang berujung hukuman mati juga dominan disertai dengan kata *mufāriq al-Jamā'ah* yang masuk dalam katagori *hirabah*. Produk hukum yang dihasilkan ijtihad progresif di atas senada dengan Shaikh al-Azhar Mahmud Shaltūt yang dikutip oleh Shaikh Alī Jum'ah.

Daftar Pustaka

- Abu Zahrah, Muhammad. 1994. *Ushul Fiqih*. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Akram Ridha Mursi. 2006. *Al-Riddah wa al-Hurriyyah al-Diniyyah*, al-Mansyurah: Dar al-Wafa' li al-Thiba'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzi'.
- Ali Jumah, 2010. *al-Bayan lima yasyghal al-Adzhan*, Mesir: Maktabah Abu Khalil li al-Nashr wa al-Tauzi'.
- Fazlur Rahman, *Islam and Modernity Transformation of an Intellectual Tradition*.
- Ibn 'Asyur, Muhammad Thahir. *Maqashid as-Syari'ah al-Islamiyyah*.

- Ibn Hajar al-‘Asqalani, *Fath al-Bâri Syarh Shahîh al-Bukhari*, tahqiq Muhammad Fuad Abd al-Baqi, (Beirût: Dâr al-Ma’rifah, 1379 H), Juz XII.
- IDSS, “*Progressive Islam and The State in Contemporary Muslim Societies*”. 2006. Laporan Seminar yang diadakan di Marina Mandarin Singapura, tanggal 7-8 Maret.
- Jamâl al-Bannâ, *Hurriyyah al-Fikr wa al-I’tiqad fî al-Islam*.
- Jasser, ‘Auda. 2012. *Maqashid as-Syari’ah ka Falsafat li at-Tasyri’ al-Islamy: Ru’yah Manzhumiyyah*, h. 62, Virginia: IIIT.
- Laporan Seminar dengan tema Civil and Political Rights (Fundamental Liberties), MIEHRI, Hotel Hilton Malaysia tanggal 16 Mei 2006.
- Rodin, Dede. *Riddah dan Kebebasan Beragama dalam Islam*. Jurnal Ahkam: Vol. XIV, No. 2, Juli 2014.
- Saeed, Abdullah. 2006. *Islamic Thought An Introduction*. London and New York: Routledge.
- _____. *Interpreting the Qur'an: towards a contemporary approach*. New York: Routledge, 2006.
- Saeed, Abdullah; Saeed, Hassan. 2004. *Freedom of Religion, Apostasy and Islam*. Ashgate Publishing. ISBN 978-0-7546-3082-1. OCLC 49531008
- Shihab, M. Quraish. 1998. *Wawasan al-Qur’ân tentang Kebebasan Beragama*, dalam Komaruddin Hidayat & Ahmad Gaus (ed.), *Passing Over: Melintasi Batas Agama*, Jakarta: Gramedia-Paramadina. Tasmuji, *Pemikiran Abdullah Saeed tentang Riddah dan Hak Asasi Manusia*, Religio: Jurnal Studi Agama-agama, Vol 1, Nomor 1, Maret 2011, 77.

Sumber Internet

- <https://international.sindonews.com>. Diakses pada 15 Nop 2017.
- <http://www.abdullahsaeed.org>, akses tanggal 20 Oktober 2017.