

KONTEKSTUALISASI HUKUM ISLAM TENTANG KONVERSI AGAMA (RIDDAH) DI INDONESIA

Zakaria Syafe'i

Dosen IAIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten

Abstract

Controversion along Islamic law madzhab (school of thought concerning Muslim law) on the implementation of conversion (riddah) punishment for the converts whether they get death sentence or not. This controversion is caused by the difference of each madzhab in making (bersitinbat) the law due to the different methods and approaches they use in ijtihad so that they produce the law products which are incompatible each other. Some of ulama categorize riddah as jarimah hudud so that its penalty is death penalty while other ones state that apostasy is not jarimah hudud so that its penalty is not a death penalty. This controversion causes the difficulty in implementing implementation the punishment for apostasy in Indonesia.

Both classical and contemporary Islamic scholars disagree on the crime of apostasy, whether hudud or ta'zir, and its punishment, whether death penalty or the other one. The root of their disagreement is caused by the difference of their methodology of law inference (istinbat al ahkam). That's why the apostasy is impossible to be applied in Indonesian criminal law system.

The main problem of this research focused on identifying of apostasy in Islamic Law that runs the chance of being applied in Indonesian criminal law system. This research tries to answer the following questions : how is the ijtihad of the Islamic law scholars (fuqoha) in deciding the status of apostasy and its punishment? How do the contemporary Islamic scholars conduct the method of istinbat hukum in deciding the punishment for apostasy? Which is most favorable concept of Islamic criminal law on apostasy and its possible application in the Indonesian criminal law system?

This research uses historical approach based on the normative and juridical point of view. Collecting data is conducted by using library research and data analysis uses inductive, deductive, and comparative methods.

This research concludes that death penalty for apostasy within the area of ijtihad has hypothetical character as well as its argumentation based on the hypothetical argument. Dealing with apostasy penalty, zawajir is the most powerful argument and is favorable to apply in Indonesian criminal law system. Apostasy is regarded as crime by accusation of criminal politics in case of an emergency.

Abstrak

Kontroversi di kalangan Mazhab Hukum Islam tentang penerapan sanksi hukum riddah, terletak pada sanksinya, apakah dijatubi hukuman mati ataukah tidak. Kontroversi ini dipicu oleh perbedaan dalam beristinbat hukum, karena metode dan pendekatan yang mereka gunakan dalam berijtihad itu berbeda, sehingga produk hukumnya pun saling bertentangan. Sebagian ulama mengkategorikan riddah sebagai jarimah hudud yang hukumannya sudah dipastikan hukuman mati, sedangkan ulama lain menyatakan riddah itu bukan sebagai jarimah hudud yang tidak mesti dijatubi hukuman mati. Silang pendapat ini mengakibatkan kesulitan dalam implementasi penerapan sanksi riddah di Indonesia.

Baik Ulama Islam klasik maupun kontemporer tidak sepakat dengan tindak pidana riddah, apakah dibukumi hudud ataukah ta'zir, dan hukumannya bagi yang murtad apakah hukuman mati atau yang lainnya. Akar dari ketidaksepahaman mereka disebabkan oleh perbedaan mereka dalam melakukan istinbat hukum. Hal inilah yang menyebabkan mengapa hukum riddah tidak mungkin diterapkan dalam sistem hukum pidana Indonesia.

Masalah utama penelitian ini fokus pada identifikasi riddah dalam hukum Islam yang berpeluang untuk diaplikasikan dalam sistem hukum pidana di Indonesia. Penelitian ini mencoba menjawab beberapa pertanyaan berikut ini: Bagaimana ijtihad para Imam Mazhab dalam menetapkan status riddah dan sanksi hukumnya? Bagaimana para ulama kontemporer melakukan istinbat hukum dalam menetapkan sanksi hukum riddah? Konsep mana yang paling baik dari konsep hukum pidana Islam tentang riddah dan kemungkinan aplikasinya dalam sistem hukum pidana di Indonesia.

Penelitian ini menggunakan pendekatan sejarah dari sudut pandang normatif yuridis. Pengumpulan data dilakukan dengan menggunakan studi pustaka. Analisis data yang digunakan dalam penelitian ini adalah analisis yang bersifat induktif-deduktif, disamping itu, penulis juga menggunakan metode komparatif.

Penelitian ini menyimpulkan bahwa hukuman mati untuk riddah memiliki karakter hipotesis juga dan dalil yang digunakan berdasarkan pada dalil hipotesis. Berkaitan dengan hukuman riddah, zawajir merupakan dalil yang paling kuat dan paling baik untuk diaplikasikan dalam system hukum pidana di Indonesia. Riddah dianggap sebagai delik hukum pidana dalam keadaan darurat.

Kata Kunci : *Riddah, Madzhab, jinayah*

Latar Belakang Masalah

Kontroversi di kalangan *Mazhab Hukum Islam*¹ tentang penerapan sanksi hukum riddah, terletak pada sanksinya, apakah dijatuhi hukuman mati ataukah tidak. Kontroversi ini dipicu oleh perbedaan dalam beristinbat hukum, karena metode dan pendekatan yang mereka gunakan dalam berijtihad itu berbeda, sehingga produk hukumnya pun saling bertentangan. Sebagian ulama mengkategorikan riddah sebagai jarimah hudûd yang hukumannya sudah dipastikan hukuman mati, sedangkan ulama lain menyatakan riddah itu bukan sebagai jarimah hudûd yang tidak mesti dijatuhi hukuman mati.

Silang pendapat ini mengakibatkan kesulitan dalam implementasi penerapan sanksi riddah dalam sebuah negara. Proses unifikasi hukum yang dapat diberlakukan bagi seluruh warga negara yang pluralistik itu menjadi suatu keniscayaan, karena itu perlu ada solusi yang dapat memuaskan semua pihak. Dengan demikian, negara mampu menegakkan supremasi hukum yang benar-benar menghasilkan rasa keadilan pada masyarakat.

Berdasarkan latar belakang di atas, penulis melakukan penelitian dengan mengambil tema seputar hukum riddah dalam pandangan para ulama madzhab serta prospek implementasinya di Indonesia.

Perumusan dan Identifikasi Masalah

Secara doktrinal, ulama klasik mengharuskan dijatuhkannya hukuman mati bagi pelaku riddah/murtad, sementara hukum pidana di Indonesia tidak mengaturnya sehingga tidak ada kepastian hukum tentang sanksi yang harus dijatuhkan kepadanya. Untuk itu perlu dirumuskan *bagaimana memposisikan status riddah dalam sistem hukum pidana di Indonesia*.

Dari inti masalah ini, penulis mengidentifikasi masalahnya sebagai berikut : Pertama; Bagaimana ijtihad para Imam Mazhab dalam menetapkan status riddah dan sanksi hukumnya? Kedua; Bagaimana metode istinbat hukum para ulama kontemporer dalam menetapkan sanksi hukum riddah? Ketiga; Bagaimana konsep hukum pidana Islam bagi riddah dan kemungkinan aplikasinya dalam sistem hukum pidana di Indonesia? Keempat; Bagaimana peluang dan tantangan bagi upaya mengaplikasikan sanksi hukum riddah dalam sistem hukum pidana di Indonesia? Kelima; Bagaimana prospek implementasi hukum pidana Islam terkait dengan sanksi hukum riddah dalam proses perubahan hukum pidana nasional?

Maksud dan Tujuan Penelitian.

Penelitian ini bertujuan; Pertama; untuk menganalisis hasil ijtihad para Imam Mazhab dalam menetapkan status riddah dan sanksi hukumnya. Kedua; untuk mengeksplorasi metode istinbat hukum yang dilakukan oleh para ulama kontemporer dalam menetapkan sanksi hukum riddah. Ketiga; untuk menerapkan konsep hukum pidana Islam tentang sanksi hukum riddah dan kemungkinan untuk diaplikasikannya dalam sistem hukum pidana di Indonesia. Keempat ; untuk merespon peluang dan menyikapi tantangan bagi upaya mengaplikasikan sanksi hukum riddah dalam sistem hukum pidana di Indonesia. Kelima; untuk memberikan solusi bagi upaya mengimplementasikan hukum pidana Islam terkait dengan sanksi hukum bagi murtad dalam proses perubahan hukum pidana nasional, sehingga sanksi hukum itu dapat diletakkan pada proporsinya sesuai dengan tuntutan zaman dan tuntunan ajaran Islam

Manfaat Penelitian

Penelitian ini diharapkan dapat memberikan manfaat, baik secara teoritis maupun secara praktis. Manfaat secara teoritis adalah memberikan kontribusi bagi pengembangan ilmu pengetahuan, dan mendorong masyarakat dan mendorongnya untuk menggali secara mendalam tentang masalah yang menjadi objek penelitian ini. Sedangkan manfaat secara praktis ada 3 hal : pertama, memberikan solusi bagi para pembuat kebijakan atau hakim dari keterjebakan dalam menetapkan hukum dengan bersikap pembenaran terhadap diri sendiri, tanpa mempertimbangkan adanya pemikiran orang lain yang berbeda. Kedua, memberikan sumbangsih bagi lembaga atau institusi yang berkompeten untuk membentuk dan melaksanakan hukum, dengan menjadikan hasil penelitian sebagai bagian kecil dari referensi atau rujukan. Ketiga, menjadi pedoman bagi para hakim dalam menetapkan sanksi hukum dalam menangani kasus-kasus hukum atau jarimah baik hudud, qisas, - diyat atau ta'zîr sesuai dengan prinsip-prinsip Syari'ah.

Metodologi Penelitian

1. Metode Penelitian.

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif karena data yang dikumpulkan bersifat kualitatif dengan cara mendiskripsikan dalam bentuk kata-kata dan bahasa. Sehubungan dengan data yang dikumpulkan bersifat kepustakaan, maka penelitian ini termasuk pada penelitian kepustakaan atau library research.

2. Jenis Penelitian

Berkenaan dengan masalah penelitian yang merupakan ilmu hukum Islam, maka penelitian ini menggunakan pendekatan sejarah dari sudut pandang normatif yuridis, yaitu pencarian fakta dengan menyelidiki hal-hal yang menyangkut dengan hukum, baik hukum formal ataupun hukum non formal². Penulis berupaya memaparkan dan menganalisis permasalahan hukum yang terkait dengan masalah riddah yang diklaim sebagai tindak pidana/ jarimah dan sanksi hukumnya. Secara normatif, hal ini telah tertuang dalam kitab-kitab fiqh sebagai produk pemikiran ulama di satu pihak, sementara dalam hukum positif/ Kitab Undang-Undang Hukum Pidana Nasional belum tertuang. Bahkan dalam rancangan KUHP baru tahun 2006/2007 delik agama diatur dalam Bab VII tentang “Tindak Pidana Terhadap Agama dan Kehidupan Beragama” (Pasal 341-348)³ juga tidak memasukkan riddah sebagai tindak pidana yang mesti dijatuhi hukuman.

3. Sumber Data

Berdasarkan sumbernya, data penelitian dapat dikelompokkan dalam dua jenis yaitu data primer dan data sekunder. Data primer adalah data yang diperoleh atau dikumpulkan oleh peneliti secara langsung dari sumber aslinya. Sedangkan data sekunder adalah data yang diperoleh atau dikumpulkan peneliti dari berbagai sumber yang telah ada⁴ atau data penunjang. Sumber data primer yang digunakan dalam penelitian ini adalah literatur atau kitab-kitab dari kalangan empat mazhab hukum Islam yakni Hanafiyah, Malikiyah, Syafi’iyah dan Hanabilah. Juga buku-buku fiqh baik klasik maupun kontemporer, kitab-kitab Ushul Fiqih, Hadits, Tafsir, buku-buku Ilmu hukum, perundangan-undangan yang berkaitan dengan hukum pidana, dan buku-buku lainnya yang ada keterkaitan langsung dengan masalah yang diteliti. Adapun sumber data sekunder, penulis ambil dari berbagai pustaka yang memiliki keterkaitan dengan objek penelitian baik dari sumber buku-buku keislaman, majalah, jurnal, internet dan pustaka lainnya.

4. Analisis Data

Analisis data yang digunakan dalam penelitian ini adalah analisis yang bersifat induktif.-deduktif. Analisis induktif adalah cara mempelajari sesuatu yang bertolak dari hal-hal atau peristiwa khusus untuk menentukan hukum yang umum⁵. Dengan kata lain, induksi merupakan cara berpikir dengan menarik suatu kesimpulan yang bersifat umum dari berbagai kasus yang bersifat individual. Penalaran secara induktif dimulai dengan mengemukakan pernyataan-pernyataan yang mempunyai ruang lingkup yang khas dan terbatas dalam menyusun argumentasi yang diakhiri dengan pernyataan yang bersifat umum⁶.

Sedangkan analisis deduktif adalah mengemukakan pernyataan yang bersifat umum kemudian menarik kesimpulan yang bersifat khusus⁷. Di samping itu, penulis juga menggunakan metode komparatif, yakni membandingkan berbagai pendapat dari kalangan ulama klasik dan ulama kontemporer, antara sistem hukum Islam dan sistem hukum nasional tentang kedudukan hukum riddah dan sanksinya. Kemudian penulis mengambil kesimpulan dari hasil perbandingan itu dengan mengemukakan alasan-alasan yang rasional dan logis. Dengan membandingkan berbagai pendapat itu, penulis mengambil salah satu pendapat mereka atau menentukan pendapat lain yang tidak sejalan dengan pendapat mereka yang menurut penulis lebih sesuai dengan perkembangan zaman dan kemaslahatan ummat. Metode ini digunakan untuk merumuskan suatu hukum yang mengikat bagi suatu bangsa. Proses legislasi (taqnin) memang tidak bisa lepas dari upaya menggabungkan atau mengadopsi berbagai sistem hukum yang hidup di tengah masyarakat.

Hasil Pembahasan

1. Pendapat Mazhab Hukum Islam tentang Sanksi Hukum Riddah

Allāh tidak memberikan ancaman duniawi bagi siapa pun yang memeluk agama sesuai dengan kepercayaannya, apakah dia memeluk agama Islam atau selain Islam. Begitu pula berpindah agama dari Islam kepada agama lainnya atau sebaliknya. Semua orang memiliki kebebasan untuk memegang keyakinan masing-masing, tanpa harus dipaksakan dan tanpa harus memaksa orang lain. Oleh sebab itu, bila seseorang pada awalnya memeluk satu agama kemudian berpindah kepada agama lainnya (riddah) baik dari Islam kepada non Islam atau sebaliknya, maka perlu dicarikan alasannya jika dipandang sebagai tindak kriminal yang harus mendapatkan sanksi hukum, lebih-lebih bila hukuman itu berupa hukuman mati.

Bagi mereka yang melakukan riddah itu belum memiliki agama tentu saja tidak masalah. Persoalan muncul ketika yang melakukan riddah itu adalah orang yang telah memiliki agama. Pada masa klasik dan pertengahan, Islam memandang mereka yang melakukan riddah dari kesetiaan terhadap Islam adalah perbuatan dosa tak terampunkan. Mereka dianggap menjauh dari Allāh sebagai pemiliknya dan dapat melemahkan Negara, karena tindakan tersebut dapat dikategorikan sebagai pemberontakan atau pengacauan. Mereka itu patut dihukum, dipaksa untuk kembali ke Islam dan bertobat. Jika diperlukan proses kembali ke Islam dilakukan dengan kekerasan dan siksaan. Mereka yang

tidak memeluk Islam lagi diakhiri hidupnya dengan hukuman mati oleh negara⁸.

Para ulama menamakan berpindah agama ini secara spesifik disebut sebagai riddah. Mereka memberikan batasan riddah itu dengan redaksi yang berbeda, namun secara substantif sama. Riddah secara bahasa: artinya Ar-ruju'u 'ani al sya'i ila ghairihi (berpaling dari sesuatu kepada yang lainnya)⁹. Menurut istilah adalah keluar dari agama Islam kepada kekafiran baik dilakukan dengan perbuatan, perkataan, i'tiqad atau keraguan¹⁰. Seperti berkeyakinan bahwa Allāh SWT sang Pencipta Alam itu tidak ada, kerasulan Muhammad Saw tidak benar, menghalalkan suatu perbuatan yang diharamkan, seperti zina, meminum minuman keras dan ionalim, atau mengharamkan yang halal, seperti jual beli, nikah, atau menafikan kewajiban-kewajiban yang disepakati seluruh ummat Islam, seperti menafikan salat lima waktu, atau memperlihatkan tingkah yang menunjukkan bahwa yang bersangkutan telah keluar dari agama Islam, seperti membuang al-Qur'ān ke tempat pembuangan kotoran, menyembah berhala dan menyembah matahari¹¹.

Sanksi hukum bagi pelaku jarimah riddah masih diperdebatkan di kalangan ulama, baik ulama kontemporer, maupun para Imām mazhab. Mereka masih tidak sependapat dalam menetapkan hukum mati bagi pelaku jarimah riddah perempuan, meskipun mereka sepaham bahwa hukuman bagi pelaku riddah itu sudah terikat oleh ketentuan nas yaitu berupa hukuman mati.

Semua mazhab besar menetapkan hukuman mati bagi pelaku riddah, walaupun mereka berbeda pendapat mengenai bentuk hukuman matinya- dirajam, dibakar, disalib, disembelih, diusir/ ekskomunikasi, atau disiksa terlebih dahulu sebelum dibunuh¹². Pada tataran implementasi, tidak semua ulama mengakui hukuman mati. Bahkan dalam menginterpretasikan teksnya, ada ulama yang tidak menerima hukuman mati. Dalam memahami nas, perlu ada pendekatan metodologi istimbat hukum, sehingga suatu teks perlu didekati dari berbagai aspeknya. Teks bukan hanya sekedar menerima pemaknaan literalnya saja, melainkan harus dikaji dari sisi latar belakang, termasuk kronologis, motif, kondisi sosial, dan tujuannya.

Sanksi hukum mati terhadap pelaku riddah telah disepakati oleh pakar hukum Islam klasik bagi kaum pria, sedangkan sanksi hukum terhadap perempuan ada perbedaan pendapat. Menurut Abu Hanifah, sanksinya adalah dipenjara bukan dibunuh. Sedangkan mayoritas fuqaha menolak pendapat Abu Hanifah dan sepakat bahwa hukuman mati terhadap pelaku riddah berlaku bagi pria dan wanita¹³.

Meski hukumannya sudah cukup jelas, namun mereka masih pula berbeda pendapat mengenai kategori jarimah bagi tindakan riddah ini.

Jumhur fuqoha (Maliki, Syāfi'i dan Hanbali) selain Abu Hanifah, menyebutkan jarîmah yang masuk kategori hudûd ini adalah Zina, Qozaf, minuman yang memabukkan, pencurian, hirobah, pemberontakan, riddah, dan pembunuhan sengaja yang mengharuskan dijatuhi hukuman qisos¹⁴. Sementara Hanafi menyatakan bahwa yang termasuk kategori hudûd itu adalah tindak pidana yang ketetapan hukumnya telah ditetapkan oleh al-Qur'ân saja. Dalam hal ini hanya mencakup Had Zina, Had pencurian, Had Minuman Khomr, Had Hirobah, dan Had Qozaf. Adapun qisas tidak dikategorikan sebagai had, karena ia sebagai hak manusia, dan ta'zir juga tidak termasuk had, lantaran sanksi hukumannya tidak dijelaskan ukurannya¹⁵. Menurut Hanafi riddah tidak masuk sebagai jarîmah hudûd.

Pelaksanaan hukuman mati bagi pelaku riddah/murtad, tidak bisa dilaksanakan oleh perseorangan atau siapa pun, meski si pelaku telah nyata diketahui dengan jelas tentang kemurtadannya, baik dilakukan dengan perkataan atau dengan perbuatan yang mengindikasikan benar-benar si pelaku terbukti telah murtad. Menurut kesepakatan ahli fiqh, hukuman mati ini dilakukan oleh pemerintah atau yang mewakilinya¹⁶.

Bentuk-bentuk perbuatan riddah dapat melalui ucapan, perbuatan, i'tiqad maupun keraguan yang semuanya mengakibatkan seseorang dapat dinyatakan keluar dari Islam. Jadi, dalam pengertian ini, murtad bukan hanya sebatas orang melakukan pindah agama dari Islam kepada agama non Islam. Secara normatif, dengan mengacu kepada hadits "Barangsiapa yang berpindah agama, maka bunuhlah dia", di kalangan para ulama klasik masih terdapat keragaman interpretasi, sehingga tidak menghasilkan kebulatan pendapat yang mewajibkan harus diberlakukannya hukuman mati. Hal ini membuktikan bahwa sumber yang dijadikan landasan penetapan hukuman mati itu bersifat interpretatif yang berarti jelas menunjukkan kehujjahan tersebut berdasarkan kepada dalil Ḥanni, sehingga karenanya masuk dalam kategori perkara ijtihâdi.

2. Pemikiran Ulama Kontemporer tentang Sanksi Hukum Riddah

Secara historis, pada masa-masa awal pemerintahan khalifah Abu Bakar, terjadi peristiwa riddah secara besar-besaran yang menggoncangkan stabilitas dan eksistensi Negara Islam yang telah dibangun oleh Rasulullah SAW. Abu Bakar terpaksa memadamkan pembangkangan itu dengan kekerasan yang dalam sejarah Islam dikenal dengan sebutan perang Riddah.

Peristiwa yang terjadi pada masa Abu Bakar inilah yang menjadi pijakan pemberlakuan segala macam konsekwensi hukuman bagi orang-orang murtad. Para ulama selalu mencontohkan apa yang terjadi pada

masa Abu Bakar mengenai Riddah sebagai bukti sejarah awal pemberlakuan hukuman Riddah. Namun pada era modern ini, doktrin ini mengandung problem untuk bisa diterapkan. Masyarakat modern akan menentangnya. Mereka beranggapan bahwa urusan memeluk agama adalah urusan pribadi yang termasuk dalam hak asasi setiap manusia. Siapapun, termasuk doktrin agama, tidaklah boleh melanggar hak asasi orang lain. Tindakan yang dilakukan oleh Abu Bakar dalam kapasitas sebagai kepala pemerintahan Madinah terhadap suku-suku yang melepaskan diri itu sama sekali tidak termasuk persoalan riddah¹⁷.

Di antara pemikir kontemporer yang berbicara tentang sanksi riddah ini adalah Al-Na'im, yang mengemukakan bahwa meskipun riddah dikecam oleh al-Qur'an dengan kata-kata yang paling keras, namun al-Qur'an tidak menetapkan hukuman apa pun bagi riddah. Mayoritas ahli hukum Muslim mengkalsifikasikan riddah sebagai had yang bisa dihukum mati seperti tersebut dalam sunnah. Klasifikasi seperti itu melanggar hak asasi kebebasan beragama yang didukung oleh al-Qur'an dalam sejumlah ayat. Menyandarkan pada otoritas al-Qur'an yang lebih tinggi bagi kebebasan hati nurani dan membantah bahwa sunnah yang ada menjatuhkan pidana mati, dapat dijelaskan situasi khusus dari kasus yang dibicarakan beberapa penulis muslim modern yang berpendapat bahwa riddah bukanlah had. Memang pendekatan ini tidak memperbincangkan konsekuensi-konsekuensi negatif riddah lainnya dalam Syari'at, tidak pula menghalangi penjatuhan hukuman yang lain bagi riddah dengan ta'zir¹⁸.

Syahrur berpandangan bahwa kriteria satu-satunya untuk mengambil atau tidak hukum-hukum yang terdapat dalam sunnah Nabi ialah apakah hukum-hukum tersebut seiring ataukah bertentangan dengan al-Qur'an dan kenyataan hidup. Seandainya sesuai, maka diambil dan jika bertentangan, maka ditinggalkan¹⁹. Dalam konteks penetapan hukuman mati bagi pelaku jarimah riddah yang jelas hanya terdapat dalam sunnah Nabi, bukan ditetapkan dalam al-Qur'an. Jamal al Banna lebih ekstrim lagi mengemukakan bahwa; semua hadîs yang tidak bertentangan dengan al-Qur'an harus diterima dan yang bertentangan dengannya harus dijauhi²⁰.

Maulana Muhammad Ali, ketika mengomentari hadits "Barangsiapa murtad dari agamanya, bunuhlah dia", menyatakan bahwa yang dimaksud dalam hadits tersebut ialah orang yang mengubah agamanya dan bergabung dengan musuh-musuh Islam, lalu bertempur melawan kaum muslimin. Hadits lain yang menjelaskan orang Islam boleh dibunuh dalam tiga hal, antara lain disebabkan karena "Ta meninggalkan agamanya dan meninggalkan masyarakat (at taariku lil jama'ah)" dan menurut versi lain "orang yang memisahkan diri dari masyarakat". Dengan demikian

kata-kata hadits itu bertalian dengan waktu perang. Jadi perbuatan riddah yang dihukum mati itu bukan disebabkan karena mengubah agamanya, melainkan karena desersi²¹.

Wahbah al Zuhaili menyebutkan bahwa illat dibunuhnya orang murtad adalah memerangi dan menentang umat Islam, menyebarkan kekafiran dan kemungkaran, perencanaan niat busuk dan berbuat kerusakan di muka bumi. Umat Islam boleh mengambil pendapat Hanafiyah bahwa membunuh orang murtad merupakan bentuk ta'zîr yang dibolehkan bagi Imām untuk mengampuninya, bukan merupakan bentuk had (hukuman) yang tidak bisa digugurkan atau diampuni²².

Muhammad Salim El Awa menyatakan bahwa riddah tidak termasuk hudûd, melainkan dihukum dengan ta'zîr yang berat ringannya ditentukan oleh penguasa. Namun hukuman ta'zîr ini diberikan hanya jika riddah menyebabkan kerusakan dalam masyarakat. Hal ini berarti *jika perbuatan riddah tidak menimbulkan kerusakan dalam masyarakat, maka tidak perlu ada hukuman apa pun*²³.

Menurut Haliman delik riddah baru mempunyai akibat hukuman mati, jika dibarengi dengan menyeberangnya seseorang muslim kepada pihak harbi. Delik serupa itu telah ditetapkan dalam delik muharibah²⁴

Mahmasani mengamati bahwa hukuman riddah bukan karena murtad dari Islam semata, tetapi kemurtadan itu dikaitkan dengan penghianatan politis pada masyarakat. Demikian pula yang diungkapkan oleh Syabbir Akhtar bahwa kemurtadan dapat dibalas dengan hukuman mati jika disertai dengan penghianatan dalam konteks militer²⁵. Begitu pula Ibnu Taimiyah mengemukakan bahwa kejahatan yang dimaksud dalam hadîs tersebut adalah penghianatan yang sangat, yang membahayakan masyarakat bukan semata kemurtadan²⁶.

S.A Rahman menyatakan: bahwa Hadis yang menyatakan “Siapa saja yang berpindah agama akan dibunuh” merupakan hadis ahad dan terdapat beberapa kelemahan dalam isnadnya. Kesimpulan Rahman didukung oleh bukti, misalnya bahwa Nabi Saw dan para sahabat tidak pernah memaksa seseorang untuk memeluk Islam, juga tidak pernah menghukum mati seseorang hanya karena menukar keimanannya²⁷. Hukuman mati seharusnya tidak dijatuhkan bagi orang yang murtad secara damai²⁸.

Mahmoud Syaltût tidak menerima hukuman mati bagi pelaku jarîmah riddah sebagai hudûd, sebab sanksi hudûd tidak bisa dilakukan atas dasar hadis ahad. Sementara kekufuran itu sendiri bukanlah penyebab halalnya darah pelaku riddah; yang menyebabkan halalnya darah pelaku riddah adalah sikap permusuhan dan perlawanannya terhadap kaum muslimin²⁹. Hal ini tidak berarti bagi yang mengingkari hukuman mati bagi pelaku jarîmah riddah, sama sekali menafikan

kedudukan hadis, tetapi kedudukan hadis itu terlebih dahulu harus dilihat dari berbagai aspeknya. Dengan demikian petunjuk dari sunnah Nabi yang wajib dipatuhi itu tidak dapat diartikan bahwa seluruh dalalahnya berstatus qat'i. Apalagi tidak mudah dibedakan, apakah petunjuk dalam sunnah itu mengacu kepada sosok Muhammad Saw dalam kapasitasnya sebagai Rasul, atau dalam kapasitas lainnya; misalnya sebagai kepala rumah tangga, hakim, pemimpin perang, pemimpin masyarakat, dan sebagainya³⁰.

Tidak mengherankan jika ulama kontemporer mempunyai pandangan lain, bahwa sesungguhnya perbuatan *riddah itu sama sekali tidak termasuk pada klasifikasi jarímah hudúd*, sebab di samping tidak bersandarkan kepada nash al-Qur'án, juga sangat bertentangan dengan fakta histories, bahwa Islam sejak 14 abad yang lalu telah menegaskan dan mengumandangkan pluralisme agama, kebebasan memilih agama dan toleransi beragama. Nabi Muhammad Saw pun telah memperaktekannya³¹.

3. Implementasi Sanksi Hukum Riddah dalam Hukum Pidana di Indonesia

Transformasi hukum Islam di Indonesia terus bergulir dari sejak Republik ini berdiri. Bukan saja hanya pada bidang hukum keluarga tetapi merambah ke berbagai hukum lainnya, meski belum sepenuhnya sistem hukum Islam di Indonesia ini mengacu kepada hukum-hukum Islam. Proses ke arah pengembangan hukum Islam untuk menjadi bagian dari sistem hukum nasional patut disyukuri, meskipun tidak mesti proses pengembangan hukum Islam akan tertuju pada pembentukan Negara agama. Karena yang dibutuhkan bukan dalam bentuk formalisasi Negara Islam, melainkan bagaimana nilai-nilai dan moral Islam menjadi materi dan sistem hukum yang berlaku di Negara Indonesia ini yang mayoritas warganegaranya sebagai muslim.

Salah satu aspek yang terkait dengan hukum publik dan patut menjadi bahan pertimbangan dalam perumusan hukum nasional adalah tindakan riddah atau perpindahan dari satu agama kepada agama lainnya (murtad) yang selama ini tidak dimuat dalam KUHP. Dalam konteks Negara muslim yang pluralis seperti Indonesia, pemikiran di atas dapat dijadikan landasan bahwa *riddah murni pada bakekatnya menjadi bagian dari kebebasan asasi manusia untuk menentukan pilihannya yang dilindungi undang-undang, berbeda dengan riddah yang masuk dalam katagori jinayah al siyasiyah atau terindikasi kemurtadannya itu diiringi dengan tindakan makar untuk menggulingkan pemerintahan, pemberontakan atau subversi*. Atas dasar hak asasi manusia paling fundamental untuk beragama dan memilih atau merevisi pilihannya dan pindah ke agama lain, maka hukuman mati bagi pelaku

riddah bertentangan dengan prinsip-prinsip hukum pidana internasional dan kesepakatan-kesepakatan lain yang telah diratifikasi oleh Negara-negara anggota PBB. Negara mana pun di dunia Islam, kini memiliki keragaman dari sisi keyakinan keagamaan dan kepercayaan. Banyak dijumpai muslim di Negara-negara sekuler, demikian juga banyak dijumpai non muslim di wilayah muslim. Perjumpaan agama-agama, pergumulan antar pemeluk agama, antar dakwah agama, semakin terbuka. Konsekwensinya, perpindahan agama dari non muslim kepada muslim atau sebaliknya dari muslim kepada non muslim merupakan kenyataan yang tak terelakkan. Oleh karena itu, hukuman mati atas orang yang pindah agama sudah tidak relevan lagi dalam konteks semacam ini³². Untuk itu, *pemaksaan hukum Islam dalam bentuknya yang formalistik dalam KUHP nasional justru akan bertentangan dengan prinsip universalisme hukum Islam itu sendiri*³³.

Kebutuhan akan ketertiban merupakan syarat pokok bagi adanya suatu masyarakat manusia yang teratur. Di samping itu, hukum juga bertujuan tercapainya keadilan yang berbeda-beda isi dan ukurannya menurut masyarakat dan zamannya.³⁴ Menurut Mochtar Kusumaatmaja bahwa era pembangunan (perubahan fisik dan sikap mental masyarakat) jelas hukum tidak lagi hanya memiliki fungsi memelihara kepastian dan ketertiban semata, tetapi hukum seharusnya memiliki fungsi sebagai alat atau pengatur atau sarana pembangunan dalam arti penyalur arah kegiatan manusia ke arah yang dikehendaki oleh pembangunan atau pembaharuan³⁵. *Teori Hukum Pembangunan Mochtar Kusumaatmaja* memberikan dasar fungsi hukum sebagai **“sarana pembaharuan masyarakat”** (*law as a tool social engeneering*) dan hukum sebagai suatu sistem sangat diperlukan bagi bangsa Indonesia sebagai negara yang sedang berkembang³⁶.

Perubahan hukum diarahkan sesuai dengan konsep pembangunan hukum di Indonesia yang menurut Mochtar Kusumaatmaja harus dilakukan dengan jalan :

- (a) *Peningkatan dan penyempurnaan pembinaan hukum nasional dengan antara lain mengadakan pembaharuan, kodifikasi serta unifikasi hukum di bidang-bidang tertentu dengan jalan memperhatikan kesadaran hukum masyarakat;*
- (b) Menertibkan fungsi lembaga hukum menurut proporsinya masing-masing
- (c) Peningkatan kemampuan dan kewibawaan penegak hukum
- (d) Memupuk kesadaran hukum masyarakat, serta
- (e) Membina sikap para penguasa dan para pejabat pemerintah/negara ke arah komitmen yang kuat dalam penegakkan hukum, keadilan serta perlindungan terhadap harkat dan martabat manusia³⁷.

Peningkatan dan penyempurnaan pembinaan hukum nasional dengan mengadakan pembaharuan, *kodifikasi* dan *unifikasi* hukum itu selalu menimbulkan masalah dalam perumusan dan penerapannya. Penyatuan kodifikasi dan unifikasi sebagaimana diinginkan oleh penguasa negara agar kesatuan hukum bagi seluruh warga negara Indonesia dalam pengertian sepenuhnya terlalu sulit untuk direalisasikan. Menurut Mochtar Kusumaatmaja, kodifikasi dilakukan hanya pada bagian-bagian yang tergolong hukum **”netral”** dan tidak termasuk hukum yang berkenaan dengan kesadaran budaya atau kepercayaan agama. *Kerapkali legislasi negara dalam bidang hukum agama yang ditujukan kepada komunitas agama tertentu dapat menyebabkan disintegrasi bangsa.* Indonesia sebagai sebuah negara yang tidak menjadikan satu agama tertentu lebih dominan dibandingkan yang lain, maka setiap usaha untuk melakukan kodifikasi dan positivisasi hukum agama tertentu akan menjadi problem yang patut diperhitungkan. Oleh karena itu, pendekatan yang bijaksana patut dilakukan oleh semua pihak (pemerintah dan masyarakat) agar proses legislasi nasional dalam bentuk kodifikasi hukum tidak mengarah kepada perpecahan bangsa. Kedewasaan bernegara menjadi faktor penting untuk hal ini³⁸. Dalam bidang-bidang yang terhadapnya tidak mungkin dicapai unifikasi, maka pembangunan hukum nasional sedapat mungkin mengupayakan terciptanya keharmonisan hukum³⁹ Usaha menciptakan unifikasi hukum dalam bidang yang akrab dengan agama hanya akan menciptakan keadaan yang bertentangan dengan kepentingan nasional yaitu persatuan bangsa dan negara.⁴⁰

4. Peluang dan Tantangan Penerapan Sanksi Hukum Riddah di Indonesia.

Pasal 18-19 Deklarasi Hak Asasi Manusia memberikan jaminan atas kebebasan berpikir, kebebasan hati nurani, kebebasan agama, kebebasan pendapat dan menyatakan perasaan, termasuk juga kebebasan untuk berpindah agama dan mewujudkan dalam pengajaran, pengamalan dan peribadatan. Dalam pandangan Islam, baik perspektif histories maupun konseptual menegaskan bahwa kebebasan manusia terjamin sepenuhnya, terutama kebebasan memilih dan memeluk agama.

Indonesia bukanlah Negara agama meskipun mengayomi penganut umat beragama, di samping warga negaranya multikultural dan pluralis. Nampaknya untuk menformalkan hukum Islam yang mengikat bagi seluruh warga Negara akan mengalami hambatan yang serius. Hal ini bukan berarti peluang tidak ada, namun dampak yang akan timbul karenanya, patut menjadi perhitungan dan kalkulasi politik bagi keutuhan Negara kesatuan Republik Indonesia. Problematika yang muncul terkait dengan usangnya KUHP secara internal dan berkembangnya persoalan-

persoalan di tengah-tengah kehidupan masyarakat secara eksternal menambah dorongan yang kuat dari masyarakat untuk menuntut kepada negara agar segera merealisasikan kodifikasi hukum pidana yang bersifat nasional⁴¹. Perjuangan ke arah terbentuknya sistem hukum nasional yang mengacu kepada nilai dan moralitas Islam ini mutlak harus diusahakan seoptimal mungkin. Untuk mengimplementasikan semua itu tidak harus mengubah Negara Kesatuan Republik Indonesia menjadi Negara Islam, namun yang terpenting bahwa hukum Islam harus dapat menjiwai dan menjadi pondasi utama bagi struktur hukum nasional. Oleh karena itu, hukum Islam dapat berperan sebagai pondasi utama dan melengkapi kekurangan-kekurangan hukum nasional⁴².

Kekuatan syari'ah Islam dalam menata ketertiban dan kedamaian masyarakat, selain yang bersifat moral dan normatif pada bidang ubudiyah dan muamalah, juga harus ditopang di bidang jinayah agar segala hak-hak masyarakat yang terampas bisa dikembalikan. Oleh karena itu, hukum pidana Islam sebagai hukum publik yang berfungsi mengatur ketertiban masyarakat umum, harus dilegislati menjadi hukum positif⁴³. Positifisasi syari'ah Islam dimaksudkan sebagai upaya melegalisasi syari'ah Islam menjadi hukum positif, kemudian diaplikasikan secara nyata dalam praktik kehidupan. Proses legalisasi syari'ah Islam dalam bentuk rancangan undang-undangnya dapat disampaikan dari kalangan eksekutif maupun legislatif atau pihak lain yang ditunjuk, sebagai naskah usulan kalangan akademisi. Kemudian rancangan undang-undang tersebut diproses menjadi undang-undang atau peraturan lain sehingga mempunyai daya ikat serta memenuhi unsur keadilan dan kepastian hukum di masyarakat.

Peluang penerapan syari'ah Islam memiliki beberapa modal atau kekuatan; jumlah umat Islam cukup signifikan, maraknya gerakan-gerakan Islam yang senantiasa menyuarakan diterapkannya syari'at Islam, gagalnya beberapa sistem hukum dan bernegara yang bukan Islam telah memunculkan rasa frustrasi umat manusia⁴⁴. Orde Reformasi suasananya cukup kondusif dalam mengakomodasi umat Islam. Dengan memanfaatkan nuansa Otonomi Daerah, pemerintah pusat telah memberikan kebebasan bagi umat Islam di daerah, terutama di Propinsi Nangroe Aceh Dārussalam, untuk memberlakukan syari'ah Islam melalui suatu Undang-undang otonomi khusus. Demikian juga daerah-daerah lain seperti Kalimantan Selatan, Sulawesi Selatan, Pulau Karimun, Kabupaten Cianjur, dan Kabupaten Pamekasan telah mendeklarasikan dan menjalankan syari'ah Islam, walaupun masih bersifat gerakan moral dari pada bentuk formal-yuridis. Di masa reformasi ini dapat dikatakan bahwa secara politis-yuridis telah mengalami kemajuan dengan adanya keberpihakan pemerintah terhadap umat Islam untuk melegalisasi

syari'ah Islam menjadi hukum nasional, walaupun masih sebatas di wilayah hukum privat yang berkenaan dengan ubudiyah dan muamalah (perdata Islam). Sedangkan di wilayah hukum publik yang berhubungan dengan jinayah (pidana Islam), sampai sekarang hanya dalam bentuk wacana para ahli hukum sebagai naskah akademis⁴⁵.

Abdul Ghani Abdullah berpendapat bahwa aspek hukum pidana dalam ajaran Islam yang dianut bagian terbesar masyarakat Indonesia, menjadi sumber material pembentukan hukum pidana nasional dan merupakan kemutlakan. Sekurang-kurangnya tiga dasar yang memberi posisi kemutlakan tersebut, yaitu;

1. Filosofis. Injeksi substansial segi-segi normatif ajaran Islam melahirkan sikap epistemologis yang memberi sumbangan besar bagi tumbuhnya pandangan hidup, cita moral dan cita hukum dalam kehidupan sosio-kultural masyarakat Indonesia.
2. Sosiologis. Sejarah masyarakat Islam Indonesia menunjukkan bahwa cita dan kesadaran hukum dalam kehidupan keIslaman memiliki tingkat aktualitas yang berkesinambungan, seperti adanya gejala mentahkinkan permasalahan hukum kepada orang yang difigurkan sebagai muhakkam. Pada akhirnya, hal itu terkristalisasi menjadi tradisi tauliyah dalam sistem kekuasaan kehakiman nasional.
3. Dasar yuridis. Pada satu segi, fenomena perjalanan panjang sejarah hukum nasional sarat dengan muatan relegiusitas yang pada akhirnya memberi ciri pada bangsa Indonesia. Pada segi lain, tata hukum nasional yang masih dipertahankan oleh pasal 11 Aturan Peralihan UUD 1945 memberlakukan berbagai peraturan hukum, seperti Kitab Undang-Undang Hukum Pidana (KUHP) yang disusun tidak mempertimbangkan aspek keagamaan, penuh dengan cita kolonialistis. Sudah seharusnya hukum yang kolonialistis itu tidak menjadi satu-satunya sumber material pembentukan Hukum Pidana Nasional, tetapi juga mengambil dari cita dan kesadaran hukum masyarakat Islam di mana habitat hukum tumbuh dan berkembang secara wajar.. Bila peluang tersebut dapat direalisasikan, sehingga sistem hukum di Indonesia yang masih warisan dari hukum kolonial Belanda, dirubah atau diberikan tambahan yang bersumber dari nilai-nilai ajaran Islam, maka segi-segi normatif mengenai kepidanaan dalam ajaran Islam sudah harus menjadi sumber material Hukum Pidana Nasional.⁴⁶

Di sisi lain, formalisasi syari'at di alam demokrasi akan menjadi kendala bagi terwujudnya tatanan masyarakat yang damai, adil, setara dan berkeadaban. Paling tidak, ada beberapa hal yang menjadi karakter dari formalisasi syari'at : *Pertama*, anti-pluralisme. Pemaknaan terhadap agama yang bersifat eksklusif dan menyalahkan yang lain, akan menjadi tantangan bagi pluralisme. Kelompok pendukung formalisasi syari'at

masih memimpikan adanya pembagian territorial antara wilayah muslim (*Dār al-Islam*) dan wilayah kafir (*Dār al-harb*), selain kecenderungan memaknai Islam secara eksklusif. Mereka menghidupkan kembali identitas muslim dan kafir, yang paling benar hanyalah agama yang dianutnya, sedangkan agama yang lain dianggapnya kafir, zionis dan lain-lain. Dalam banyak hal, pemihakan ditujukan hanya dalam hal-hal yang menyangkut syari'ah normatif, sedangkan pada masalah masalah kemanusiaan tidak sekonsern pada hal-hal yang berkaitan dengan syari'at, seperti formalisasi syari'at. Karena itu, ditengarai kelompok formalisasi syari'at menjadi hambatan bagi dialog antar agama, disebabkan kecenderungan pada perang dan jihad.⁴⁷ *Kedua*, anti HAM. Hal ini berkaitan dengan hukum-hukum pidana Islam yang berseberangan dengan HAM, seperti potong tangan, rajam, hukum gantung dan lain-lain. Kelompok formalisasi syari'at menganggap bahwa hukum pidana Islam (*al-hudud*) merupakan hukum Tuhan. Karenanya, dalam hukum pidana Islam tidak ada tawar-menawar untuk menafsirkan syari'at yang emansipatoris. *Ketiga*, anti-kesetaraan jender. Kalangan formalisasi syari'ah akan mempedomani doktrin-doktrin keagamaan yang mengindikasikan keterbatasan ruang lingkup perempuan. Atas dasar syari'ah dan kodrat, perempuan hanya hidup dalam tembok yang terbatas. Formalisasi syari'ah akan menjadi batu sandungan bagi terbentuknya nalar antroposentris dan emansipatoris yang menghendaki pembebasan dan menjunjung tinggi harkat manusia. Formalisasi syari'ah hanya akan mengukuhkan nalar teosentris, karena wataknya yang ingin mencari otensitas dan orisinalitas yang melandasi pemikirannya pada teks-teks eksklusif. Konsekuensi yang tidak dapat dihindari, yaitu munculnya gerakan-gerakan politik yang ingin memformalisasikan syari'ah dan aksi-aksi fundamentalistik⁴⁸.

Sesungguhnya setiap muslim bukan tidak mau menerapkan hukum pidana Islam. Namun dengan memperhatikan berbagai pertimbangan, maka banyak argumen yang dilontarkan sehingga tidak lagi tertarik untuk menerapkan setiap sanksi hukum pidana sesuai dengan ketetapan nas yang sudah jelas terutama pada jarimah hudud, Qisās dan Diyāt. Penerapan hukum pidana Islam tidak mesti harus sesuai dan tepat dengan apa yang tertera dalam teks/nas, melainkan yang perlu diambil adalah jiwa atau semangat syari'ahnya, karena secara empirik bukan saja merugikan bagi pihak non muslim tetapi juga terhadap muslim sendiri atau bisa saja pemberlakuan hukum lebih terkesan diskriminatif. Dengan hukum Islam substansif yang mencakup segala aspek kehidupan, maka dapat diadopsi menjadi keragaman dan pengayaan hukum nasional. Syari'ah Islam yang diyakini bersifat universal, bisa dijadikan salah satu sumber andalan yang dapat memenuhi rasa keadilan masyarakat tanpa

mengenal ras, sosial budaya, dan politik. Ia juga dapat menjadi filter bagi hukum barat, yang tidak sesuai dengan moral dan budaya Indonesia. Demikian juga, syari'ah Islam bisa menjadi partner hukum adat yang selama ini telah menjadi kebiasaan lokal masyarakatnya, selama adat dan budaya itu bersesuaian dengan syari'ah Islam.

Adanya ketentuan dalam hukum Islam mengenai *riddah* yang menghukum orang berpindah agama dapat dilihat sebagai wujud adanya dominasi kebenaran ini. Oleh karena itu, ketentuan demikian bagi bangsa Indonesia yang menganut berbagai agama adalah ketentuan yang mustahil untuk diwujudkan dalam hukum pidana. Konflik besar antara umat Islam dan umat agama lain akan muncul jika ini dipaksakan⁴⁹. Dalam pandangan hukum, warga negara Indonesia yang satu dengan yang lain adalah sejajar, tanpa membedakan suku, agama, atau kelompoknya (*equality before the law*). . Ketentuan mengenai *riddah* berimplikasi adanya ketidaksamaan warga negara di mata hukum berdasarkan agama.

5. Objektifikasi Sanksi Hukum Riddah dalam Sistem Hukum Nasional

Bangsa Indonesia yang mayoritas muslim, namun berdampingan pula dengan penganut agama lainnya sebagai warga Negara, maka tidak mudah bila hukum yang diberlakukan itu hukum Islam, lebih-lebih dalam hukum publik terutama terkait dengan sanksi hukum riddah. Sementara di kalangan ummat Islam sendiri masih terdapat kontroversi pandangan antara pendapat yang mengharuskan menjatuhkan hukuman mati bagi pelaku riddah/murtad, (lantaran jarimah ini dikelompokkan pada hudûd), dan pendapat yang menyatakan tidak perlu adanya penjatuhan hukuman mati, (lantaran tidak termasuk pada jarimah hudûd). Terlebih jika sanksi hukum ini diberlakukan kepada seluruh warga Negara baik muslim maupun non muslim, pasti akan menuai konflik yang dapat mengancam keutuhan kesatuan bangsa. Fenomena semacam ini jelas menimbulkan kekhawatiran bagi seluruh warga Negara.

Oleh karena itu, Kuntowijoyo menawarkan suatu jalan keluar agar nilai-nilai Islam sebagai nilai universal tidak hanya diterima oleh ummat Islam sendiri melainkan diterima oleh ummat lain⁵⁰. Gagasan ini menurut Kuntowijoyo disebut dengan teori Objektifikasi, yakni sebuah konsep yang mendasarkan diri pada sebuah analisis sosial empiris, bukan berangkat dari sebuah analisis yang bersifat tekstual⁵¹. Dengan melakukan objektifikasi, “baju Islam” (“Islam sebagai baju”) ditanggalkan, dan Islam secara substansial tampil secara universal. Nilai-nilai Islami menjadi sesuatu yang bisa diterima orang, Muslim ataupun non-Muslim dengan

tujuan untuk menghindari dominasi satu kelompok agama atas kelompok-kelompok lainnya. Islam adalah rahmat bagi alam semesta mesti dipahami sebagai prinsip universalitas Islam: bahwa ajaran-ajaran Islam dapat dipahami dan dirasakan manfaatnya untuk semua orang. Objektivikasi adalah jalan ke arah itu⁵².

Wahbah Az Zuhaily menyatakan bahwa Allah menciptakan syari'ah sesuai dengan perkembangan zaman dan situasi sepanjang tidak bertentangan dengan kemaslahatan umum, meniadakan kesulitan dan tidak menimbulkan kemudaratan bagi masyarakat⁵³ Hal ini sesuai kaidah fiqh “*Perubahan fatwa dan perbedaan-perbedaannya, berdasarkan kepada perubahan zaman, tempat, keadaan, niat dan adat istiadat*”⁵⁴

Hakikat objektivikasi dalam teori hukum Islam adalah dapat disebut sebagai teori “perubahan hukum”, di mana suatu peristiwa hukum terkadang pada tataran aplikasinya harus mempertimbangkan segi realitas, illat hukum, situasi dan kondisi. Dalam konteks ini teori ijthād menemukan urgensinya. *Ijthād* merupakan usaha sungguh-sungguh dari para ahli hukum Islam secara maksimal untuk menghasilkan hukum syara' yang bersifat *ianniy* (samar)⁵⁵. Hal ini disebabkan *ijthād* itu sendiri baru dilaksanakan jika tidak ada ketentuan dalam *nas* Al-Qur'ān maupun Hadis. Namun demikian, Abû Zahroh mengemukakan bahwa menurut sebahagian ahli Ushul Fiqh Ijthād itu adalah mengerahkan segala daya upaya untuk menggali hukum Islam adakalanya terjadi pada proses istinbāu hukumnya dan adakalanya pada taùbîq/ aplikasinya.

Berdasarkan definisi ijthād ini, maka ijthād itu ada dua katagori, Pertama ijthād secara khusus terjadi untuk istinbāu hukum dan interpretasinya, dan kedua ijthād itu secara khusus terjadi pada taùbîq/aplikasinya⁵⁶. Sementara itu, hukum tentang *riddah* menurut sebagian besar ahli hukum Islam didasarkan atas beberapa *nas* Al-Qur'ān dan Hadis. Hal inilah yang terkadang menjadi kendala untuk ber-*ijthād*. Persoalan ini terjawab dengan argumentasi di bawah ini. *Pertama*, salah satu mazhab yang dikenal dalam *fiqh*, yaitu Imām Abu Hanifah, tidak setuju jika *riddah* tersebut dimasukkan ke dalam *hudūd* sebagaimana zina, mencuri, dan sebagainya walaupun Imām- Imām yang lain memasukkannya. Menurutnya, yang bisa dimasukkan ke dalam *hudūd* hanyalah *jarimah* yang disebutkan secara *qot'i* (pasti) dalam Al Qur'ān. Sementara itu, Al-Qur'ān tidak menyebutkan adanya penghukuman *riddah*. Oleh karena itu, dengan tidak memasukkannya *riddah* ke dalam *hudūd* berarti *riddah* bukanlah perbuatan yang melanggar hak Allāh yang hukumannya telah pasti dan manusia tidak boleh merubahnya. Hal ini juga dikemukakan oleh beberapa ahli hukum Islam kontemporer menanggapi beberapa ayat Al-Qur'ān yang digunakan dasar dimasukkannya *riddah* sebagai tindak pidana. Mereka menyatakan bahwa

Al-Qur'ân tidak secara eksplisit (*qot'i*) menetapkan hukuman bagi *riddah*. Hukuman bagi *riddah* adalah diserahkan kepada Tuhan pada hari kiamat kelak, dan bukan di dunia sekarang⁵⁷. Al-Qur'ân tidak menetapkan hukuman apa pun bagi *riddah*, hukuman mati seperti tersebut dalam sunnah melanggar hak asasi kebebasan beragama yang didukung oleh al-Qur'ân dalam sejumlah ayat, karenanya tidak menghalangi penjatuhan hukuman *riddah* dengan ta'zir yang berat dan ringannya hukuman ditetapkan oleh penguasa dan hukumannya tidak mesti harus hukuman mati. Hukuman ta'zir ini diberikan hanya jika *riddah* menyebabkan kerusakan dalam masyarakat. Jika perbuatan *riddah* tidak menimbulkan kerusakan dalam masyarakat, maka tidak perlu ada hukuman apapun.

Kedua, Kehujjahan hadis tentang sanksi hukum mati bagi pelaku *riddah* itu, berdasarkan hadis ahad yang nilainya bersiafa zanni (terbuka peluang untuk ijtihad) lebih-lebih hadis ini dipandang bertentangan dengan sejumlah ayat-ayat al-Qur'ân tentang kemerdekaan berakidah. Oleh karenanya sanksi hukum *riddah* itu harus ditinggalkan. Kriteria satu-satunya untuk mengambil atau tidak hukum-hukum yang terdapat dalam sunnah Nabi ialah apakah hukum-hukum tersebut seiring ataukah bertentangan dengan al-Qur'ân dan kenyataan hidup. Seandainya sesuai, maka diambil dan jika bertentangan, maka ditinggalkan⁵⁸. Sementara itu, dalam konteks penetapan hukuman mati bagi pelaku jarimah *riddah* yang jelas hanya terdapat dalam sunnah Nabi, bukan ditetapkan dalam al-Qur'ân, Jamal al Banna mengemukakan bahwa, semua hadis yang tidak bertentangan dengan al-Qur'ân harus diterima dan yang bertentangan dengannya harus dijauhi⁵⁹.

Ketiga, Ketika ayat al-Qur'an tidak ada yang tegas mengatakan hukuman mati bagi pelaku *riddah*/murtad, fuqahâ mencari landasan hukuman mati ini pada hadis; 1), hadis 'Ikl dan 'Arinah yang murtad setelah masuk Islam. Namun sebenarnya mereka dibunuh bukan karena *riddahnya*. Mereka dibunuh karena memerangi Islam, Allâh dan Rasulullah. 2). Hadis yang diriwayatkan 'Âisyah dan Ibn 'Abbâs "Tiga orang yang darahnya halal "membunuh orang, orang yang telah menikah berzina dan orang murtad" (HR. al-Bukhâri, Muslim, Nasâ'i, Ibn Mâjah dan Abû Dâwud). Menurut Ibn Taymiyyah (w. 728/1328) hadis ini bukan membicarakan orang murtad, tapi mereka yang memerangi Islam (muhârib). 3), hadis "Barangsiapa yang berpindah agama, maka bunuhlah" (HR. Bukhâri, Ibn Mâdjah, Nasâ'i, Tayâlisi, Mâlik, Tirmidzî, Abû Dâwud dan Ibn Hanbal). Hadis ini hanya diriwayatkan oleh Ibn 'Abbâs yang dikenal dengan hadis âhâd (hadis yang diriwayatkan hanya oleh satu orang). Menurut mantan Syaikh al-Azhar, Mahmûd Syaltût, bahwa kebanyakan ahli hukum Islam berpendapat: hadis âhâd tidak

dapat diterima untuk menjadi landasan hukum dan hadis seperti itu tidak bisa dijadikan alasan menghalalkan darah seseorang⁶⁰.

Keempat, Sanksi terhadap delik riddah adalah saling berlawanan, yang satu tidak memberikan hukuman apa-apa, dan yang satunya lagi memberikan hukuman mati. Jika dua atau lebih ketentuan-ketentuan hadis saling berlawanan isinya, dan tidak ada ketentuan hukuman duniawi yang terdapat dalam al-Qur'ân, maka ketentuan hukuman mati terhadap delik riddah adalah kekeliruan. Nabi Saw dan para sahabat tidak pernah memaksa seseorang untuk memeluk Islam, juga tidak pernah menghukum mati seseorang hanya karena menukar keimanannya. Hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukhârî dan Muslim membuktikan bahwa ada seorang Arab, Qayis Ibn Hâzim, yang menyatakan keluar dari Islam (murtad) di hadapan Rasulullah, tetapi Rasul tidak menghukumnya atau menyuruh para sahabat menghukumnya, sehingga ia bebas keluar dari Madinah tanpa sedikitpun gangguan. Ada juga hadis yang diriwayatkan al-Bukhârî dari Anas Ibn Mâlik bahwa ada seorang Nasrani yang masuk Islam lalu keluar lagi (murtad), tapi Rasulullah tidak menghukumnya⁶¹. Dalam masalah ini, jelaslah bahwa di antara hadis-hadis yang menjelaskan antara adanya hukuman mati bagi pelaku riddah dan tidak adanya hukuman mati menunjukkan bahwa dalil tersebut terdapat kontradiksi. Amir Syariduddin mengemukakan bahwa “Bila dua dalil yang berbenturan tidak dapat ditempuh usaha penyelesaian secara nâsekh dan tarjih, namun kedua dalil itu memungkinkan diamalkan, maka ditempuh penyelesaian secara takhyîr yaitu memilih salah satu di antara dua dalil itu untuk diamalkan dan yang satu lagi tidak diamalkan⁶². Tentu yang harus dipilih adalah perbuatan yang menguntungkan atau memberikan maslahat. Namun demikian, dalam kasus sanksi hukum terhadap pelaku riddah ini, bukan saja terdapat pertentangan antara hadis dengan hadis melainkan terjadi pertentangan dengan al-Qur'ân, dengan kata lain, adanya pertentangan antara dalil zonni dan dalil qat'i. Bila demikian, menurut Ibnu al Hajîb, maka yang zanni dengan sendirinya dianggap tidak ada lagi⁶³. Begitu pula yang terjadi pada kasus riddah, di mana kebebasan hak semua bangsa untuk menentukan pilihan beragama, landasannya adalah al-Qur'ân (qat'i), maka pemaksaan untuk menganut agama tertentu dengan berbagai cara dan menjatuhkan hukuman mati atasnya dengan landasannya hadis (zonni), dengan sendirinya dianggap tidak dapat diberlakukan.

Kelima: Perbuatan riddah yang dihukum mati itu bukan disebabkan karena mengubah agamanya, melainkan karena desersi, sikap permusuhan dan perlawanannya terhadap kaum muslimin, menyebarkan kekafiran dan kemungkaran, perencanaan niat busuk dan berbuat kerusakan di muka bumi. Dengan demikian, tindakan dengan tidak

menciptakan kedamaian, berarti tindakan tersebut tidak lagi disebut sebagai jarîmah 'adiyah (jarîmah biasa), melainkan masuk pada kategori jarîmah siyasiyah (jarîmah politik) di mana jarîmah ini tidak terdapat dalam keadaan normal, melainkan dalam keadaan luar biasa yakni pemberontakan atau subversif. Abu Bakar ketika memerangi orang-orang murtad yang mengikuti nabi-nabi palsu, Musailamah, Sajah, Al-Asadi, Al-Anasi, dan lainnya yang hampir saja menghantam Islam pada masa awalnya⁶⁴. Hukuman mati yang dijatuhkan kepada mereka bukan semata-mata karena riddahnya, tetapi kemurtadan itu dikaitkan dengan penghianatan politis pada masyarakat⁶⁵. Kebijakan Abu Bakar tersebut tidak lain hanyalah sebatas keputusan penguasa yang berdimensi kebijakan politik. Pembangkangan terhadap Khalifah Abû Bakr dapat ditafsirkan: pertama, sebagai bentuk perlawanan terhadap hegemoni suku Quraisy dan kepada Abû Bakr secara individu, dan kedua sebenarnya mereka masuk Islam hanya di bibir saja dan oportunistik sebab terpaksa oleh keadaan saat itu. Oleh karena itu hukuman riddah adalah tak lebih dari fenomena politik daripada agama. Ulama al-Azhar yang terkenal liberal 'Abd al-Muta'âl al-Sa'îdi, murid Muhammad 'Abduh, menyatakan dengan jelas bahwa dasar hukuman mati bagi pelaku riddah adalah politik negara. Negara takut orang-orang murtad ini dapat memberontak dan menggulingkan pemerintahan yang berkuasa, seperti yang dicontohkan masa pemerintahan Abu Bakar dengan membantai orang-orang yang dituduh murtad karena takut mengganggu stabilitas "negara". Pendapat yang sama datang dari Hasan Ibrâhim Hasan dan Muhammad Fathî 'Utsmân., hukuman riddah lebih bersifat politis ketimbang agama. Di sini lagi-lagi kita melihat bahwa alasan membunuh pelaku riddah/murtad bukan al-Qur`an, tetapi politis dan sosiologis⁶⁶.

Keenam, hukum yang membolehkan pelaku riddah/murtad harus dibunuh tidaklah dicabut, namun tidak dapat dilaksanakan, seperti juga al-Qur`ân mencantumkan tentang budak dan rampasan perang, tetapi dua hal ini sudah tidak eksis lagi di dunia sekarang. Dalam penetapan hukum terkait dengan sanksi hukum pelaku riddah/murtad ini, patut juga mengambil analogi dari fatwa MUI yang mengharamkan perkawinan laki-laki muslim dengan perempuan non muslimah (wanita ahli kitab), di mana yang dijadikan dasar dalam beristinbâh hukum adalah syaz al-zari'ah, padahal dengan jelas Allâh menghalalkan perkawinan tersebut seperti termuat dalam Q.S. Al Ma'idah : 5. Menurut Huzaimah Tahido Yanggo, kawin dengan ahli kitab itu baik yang mungkin masih murni atau yang sudah menyimpang, menimbulkan mafsadah atau midarat, maka untuk menghindari mafsadah dan midarat itu, kawin dengan perempuan ahli kitab diharamkan syazzan li al-zari'ah, apalagi dalam kondisi sosial, politik dan ekonomi seperti di Indonesia. Perkawinan

beda agama dikatakan menimbulkan mafsadah dan midarat, karena dampaknya sangat signifikan terutama bagi perkembangan anak-anak⁶⁷. Dengan mengambil analogi seperti itu, maka tidak diberikannya sanksi hukum mati bagi pelaku riddah/murtad tidak lain karena adanya pertimbangan aspek midarat atau mafsadah harus menjadi prioritas utama agar terhindar dari kemungkinan terjadinya disintegrasi bangsa dan konflik antar ummat beragama dalam wilayah negara kesatuan Republik Indonesia, sehingga menanggalkan ketentuan hukuman mati bagi pelaku riddah/murtad ini menjadi suatu keniscayaan.

Ketujuh, Dalam fakta sejarah pelaku riddah termasuk pembangkang zakat pada masa Abu Bakar itu dipandang sebagai tindak pidana yang harus dikenakan sanksi berupa hukuman mati. dengan alasan berdasarkan ijma', maka hukum yang dihasilkan dari ijma' itu, pada hakikatnya adalah merupakan produk ijtihād kolektif, sementara hukum yang dihasilkan dari ijtihād itu melahirkan hukum yang zonni. Jika demikian adanya, maka hukum yang zonni, tidak menutup kemungkinan terjadinya transformasi atau perubahan hukum. Untuk itu, hukuman mati bagi pelaku riddah/murtad jelas bukan merupakan hudûd, karena hukuman hudûd harus bersumber kepada dalil yang qat'i.

Kedelapan, Salah satu persoalan mendasar sehubungan dengan ide formalisasi syari'at di negara-negara Muslim, termasuk umat Islam Indonesia adalah belum ada suatu kesepakatan di kalangan mereka tentang makna syari'at itu sendiri. Formalisasi syari'at Islam, pada faktanya bukanlah masalah sederhana. Selain implikasinya terhadap HAM, di dalam isu ini terdapat berbagai keruwetan yang hingga kini belum terpecahkan. Di kalangan ulama Islam sendiri, misalnya, masih terjadi perdebatan sengit mengenai apa yang dimaksud dengan syari'at dan bagaimana bentuk kongkritnya. Ketiadaan rumusan syari'at yang jelas tentunya sangat potensial menimbulkan konflik internal di kalangan umat Islam sendiri⁶⁸. Dalam konteks negara yang menampung beragam keyakinan agama, Indonesia misalnya, formalisasi syari'ah jelas menimbulkan persoalan. Persoalan ini begitu kentara ketika syari'ah yang dimaksud menyangkut hukum publik atau hukum pidana yang berdampak tidak saja pada umat yang menganut syari'ah, tetapi juga pada umat lain di luar penganut syari'ah. Berbeda dengan hukum perdata yang hanya mengatur internal umat yang mengakui syari'ah tersebut tanpa mengikat pada kelompok di luarnya. Nyatanya, pengusung formalisasi syariat tampaknya lebih mengedepankan proyek formalisasi syari'at publik yang mengatur warga negara secara keseluruhan. Di sinilah problem itu terjadi, tidak saja bagi umat Islam tetapi juga bagi penganut agama lainnya. Dalam konteks Islam, formalisasi syari'at berdampak pada unifikasi hukum. Unifikasi hukum

yang diciptakan negara berujung pada terberangusnya ruang perbedaan yang sebenarnya juga disediakan oleh syari'at Sementara dalam konteks luar Islam, formalisasi syari'at jelas berakibat pada pemaksaan ajaran dan keyakinan tertentu bagi kelompok lain dalam sebuah negara. Negara-negara yang mendakwakan dirinya menerapkan syari'ah Islam tidak lebih berhasil dibandingkan negara lain yang tidak begitu berambisi melapangkan formalisasi syari'ah. Malah di negara yang berlabel negara Islam ini badai konflik tak berkesudahan. Jangankan dengan orang di luar kelompok agamanya, dengan kelompok di internal agamanya pun kerap terjadi ketegangan⁶⁹.

Kesembilan, Jika Al-Qur'an memberikan hukuman pidana bagi pelaku *riddah*, dan beberapa hadis yang digunakan sebagai dasar dipidananya *riddah* adalah *sahih*, maka *ijtihad* merupakan alternatif untuk menjawab persoalan *riddah* ini. *Ijtihad* juga diperbolehkan dalam bidang yang telah ada *nas* Al-Qur'an dan hadisnya. Sebagai contoh Umar bin Khattab, pernah melakukan *ijtihad* dalam beberapa masalah hukum, walaupun *nas* Al-Qur'an dan Hadis telah menyebutkan secara jelas, di antaranya mengenai tanah rampasan perang, dera bagi minuman keras, dan hukuman bagi pencuri. Yusdani menyatakan bahwa "Hukum Islam hendaklah dipahami sebagai upaya hasil interaksi penerjemahan ajaran wahyu dan respon Yuris muslim terhadap persoalan sosio-politik, sosio-kultural yang dihadapinya. Karena itu, jika hukum Islam tersebut tidak lagi responsif terhadap berbagai persoalan ummat yang muncul karena perubahan zaman, hukum Islam tersebut harus direvisi, diperbaharui, bahkan kalau mungkin diganti dengan hukum Islam yang baru sama sekali"⁷⁰. Upaya-upaya pembaharuan hukum Islam sangat mungkin dilakukan sepanjang mengacu kepada nilai-nilai moral al-Qur'an yang dijabarkan ke dalam enam prinsip pokok sebagai berikut : 1). Adanya dinamika zaman yang terus berkembang dan melahirkan berbagai bentuk perubahan sosial. 2). Pembaharuan hukum Islam dilakukan terhadap hal-hal yang bukan menyangkut syar'i (prinsip-prinsip dasar agama), tetapi hanya berkisar pada masalah-masalah fiqhiyah (hasil pemikiran ulama terhadap Syari'at yang bersifat insaniyah dan temporal. 3). Pembaharuan hukum Islam didasarkan pada prinsip "menjaga yang lama yang masih relevan dan mengambil yang baru yang lebih baik" 4). Pembaharuan hukum Islam harus diikuti dengan sikap kritis terhadap khazanah ulama klasik dengan tanpa menghilangkan rasa hormat terhadap mereka. 5). Pembaharuan hukum Islam berarti pemahaman dan pengkajian kembali terhadap seluruh tradisi Islam, termasuk penafsiran al-Qur'an dan hadis, dengan memahaminya secara moral, intelektual, konstektual, dan tidak terpaku pada legal formalnya hukum yang cenderung parsial dan lokal. 6). Pembaharuan hukum Islam tetap

berpegang kepada maqâsid al ahkâm al-syar'iyah dan demi tercapainya kemaslahatan ummat⁷¹.

Kesepuluh, Mustahil menciptakan dikotomi dâr al Islam dan dâr al harbi untuk konteks dan kebutuhan seperti sekarang ini. Oleh karena itu, hukuman mati atas orang yang pindah agama sudah tidak relevan lagi. Sudah saatnya kodifikasi hukum Islam yang masih menyuratkan hukuman mati atas orang murtad itu direvisi atau bahkan dihapuskan demi terjaminnya hak dan kebebasan beragama atau berkepercayaan. Jika hukum Islam harus diberlakukan, mungkin akan memberikan kepuasan batin dan primordial bagi ummat Islam, tetapi kepuasan semacam itu justru mengesampingkan maslahat. Di samping itu, sangat mungkin agama-agama lain akan menuntut hak yang serupa. Jika ini terjadi, maka akan terjadi konflik antar agama dalam bentuknya yang baru. Dengan demikian berarti kegagalan hukum Islam untuk bersanding dengan modernitas. Satu hal yang sebenarnya bertentangan dengan prinsip hukum Islam sendiri⁷².

Sanksi hukum riddah antara dilaksanakan atau ditanggalkan, jelas merupakan perkara ijtihâdi. Meskipun sanksi riddah ini telah tertuang dalam hadis, sepanjang permasalahan tersebut tidak terkait dengan aspek aqidah dan ibadah, maka peristiwa hukum itu terkadang pada tataran aplikasinya harus mempertimbangkan segi realitas, illat hukum, situasi dan kondisi. Oleh karena itu, Ibnu al Qoyyim al jauziyah menyusun qoidah " Fatwa berubah dan berbeda sesuai dengan perubahan waktu, tempat, keadaan, niat, dan adat kebiasaan"⁷³. Sementara itu, Ali Ahmad an Nadwi mengemukakan "Tidak dapat diingkari bahwa hukum berubah karena perubahan keadaan"⁷⁴.

Penerapan teori ini bukan memalingkan hukum syâri'ah atau mengingkari nas yang secara normatif harus dijadikan pijakan dalam proses penetapan hukum, melainkan semata-mata menginterpretasikan dari suatu dasar hukum yang bersifat normatif kepada tataran implementasi hukum yang bersifat praktis dengan realitas sosial sebagai bahan pertimbangannya menuju terwujudnya kemaslahatan ummat, sebab kemaslahatan ummat itu sendiri menjadi prinsip dasar hukum Islam yang permanent, universal dan substantif. Syatibi mengatakan bahwa sesungguhnya syari'ah itu bertujuan untuk mewujudkan kepentingan umum manusia⁷⁵. Oleh sebab itu para fuqoha menetapkan qoidah yang sangat mendasar " **جلب المصالح ودرء المفساد** " "Meraih kemaslahatan dan menolak kemudaratan"⁷⁶.

Bentuk-bentuk hukuman seperti disebutkan al-Qur'ân dan hadis tidak tertutup bagi pemahaman dan penafsiran dinamis. Ini bukan sekedar untuk menyerap semangat zaman yang selalu menuntut paradigama baru, melainkan karena teks-teks agama itu sendiri selalu

berinteraksi dengan dinamika pemahaman ruang dan waktu. Sungguhpun teks-teks agama berdiri kokoh di atas kebenaran mutlak, tapi juga menyediakan *fremwork* bagi pemahaman, pembaharuan dan perkembangan sesuai dengan tuntutan ruang dan waktu⁷⁷.

Aspek kondisi objektif turut mempengaruhi pula bagi suatu proses penetapan hukum, maka penetapan hukum yang lebih berorientasi pada akibat yang ditimbulkannya, apakah akan mendatangkan kemaslahatan atau kemudaratan, maka Islam harus lebih mengedepankan aspek kemaslahatan bagi ummat. Penggunaan metodologi *istinbat* hukum semacam ini harus ditempuh dalam rangka merealisasikan substansi syari'ah. Metode yang patut digunakan dalam konteks ini adalah *Syaz al Zari'ah* dan *Fath al Zari'ah* sebagai upaya pengendalian masyarakat untuk menghindari kemafsadatan. *Syaz al Zari'ah* adalah jalan (perbuatan) yang akan menuju kepada keharaman, hukumnya haram dan dia harus dicegah/ditutup⁷⁸. Sedangkan *Fath al Zariah* adalah Jalan (perbuatan) yang akan menuju kepada sesuatu yang diperbolehkan, hukumnya mubah (boleh)⁷⁹ sesuai dengan qoidah :

ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب “Sesuatu kewajiban yang tidak sempurna pelaksanaannya kecuali dengan adanya sesuatu hal, maka sesuatu hal tersebut hukumnya wajib pula”⁸⁰. Pengendalian dan perekayasaan berdasar *Syaz al Zari'ah* dan *Fath Zari'ah* dapat diubah atau dikuatkan sesuai dengan kondisi dan situasi yang berlaku⁸¹. Dengan *syaz al Zari'ah* dan *fath al Zari'ah*, eksekutif, legislatif dan yudikatif, dapat membuat pengendalian dan atau perekayasaan sosial lain yang dapat mengundang kemaslahatan, sekaligus dapat menolak kemudaratan⁸². Dengan demikian, tidak diberlakukannya hukuman mati bagi pelaku *riddah/murtad* pada bangsa yang pluralis akan membawa dampak maslahat bila dibandingkan dengan jika hukuman mati itu diterapkan..

Penerapan hukum pidana Islam misalnya, di samping memperhatikan kemaslahatan dapat dilakukan dengan pendekatan *jawâbir* atau *zawâjir*. Teori *jawâbir* menghendaki pelaksanaan hukuman pidana persis seperti hukuman yang secara harfiyah disebutkan dalam nas (Qur'ân atau Hadis) . Sedangkan menurut teori *zawâjir*, hukuman yang dijatuhkan terhadap pelaku tindak pidana tidak harus persis seperti tersebut di dalam nas. Pelaku boleh dihukum dengan hukuman apa saja, asal dengan hukuman itu, tujuan penghukuman dapat dicapai yaitu membuat jera si pelaku dan menimbulkan rasa takut melakukan tindak pidana bagi yang lain. Dalam rangka pembaharuan hukum Islam, khususnya di bidang hukum pidana, teori *jawâzir* dapat dijadikan pedoman. Bila dengan hukuman minimal tujuan penghukuman dapat dicapai, maka hukuman maksimal yang disebut dalam nas tidak perlu diterapkan. Pendekatan teori *zawâjir* akan menimbulkan

pemahaman hukum yang kontekstual, dan hukum Islam akan dinamis serta antisipatif terhadap perkembangan zaman⁸³.

H. Kesimpulan

Riddah dapat diklasifikasikan kepada tiga bentuk jarimah.

1. Jarimah biasa yaitu keluar dari agama Islam untuk beragama lain atas dasar pilihan sendiri dengan penuh kesadaran dan tanpa ada motif dan tujuan lain, maka ancaman terhadap jarimah riddah ini hanyalah ancaman akhirat. Dalam hukum positif tidak masuk pada delik.
2. Jarimah politik yaitu keluar dari agama Islam dan memisahkan diri dari jamaah ummat Islam untuk bergabung kepada barisan musuh Islam. Delik riddah ini diancam hukuman bukan disebabkan karena mengubah agamanya, melainkan karena desersi, atau subversi.
3. Jarimah pelanggaran terhadap ketertiban umum yaitu tindakan riddah yang ada indikasi penghinaan, pelecehan, penghasutan terhadap agama atau penganut agama, yang berarti tindakan tersebut telah melanggar ketertiban umum, maka sanksi hukumnya berupa **ta'zir**.

Catatan akhir:

¹ Mazhab berasal dari *Zahaba* yang berarti pergi atau berjalan; Mazhab = tempat berjalan; secara terminologis berarti aliran, doktrin, ajaran. (Atabik Ali, dan Ahmad Zuhdi Muhdlor, *Kamus Kontemporer Arab-Indonesia*, (Yogyakarta: Yayasan Ali Maksum. 1996), Cet ke 1. hlm 1677). Mazhab adalah paham atau aliran hasil seorang mujtahid tentang hukum Islam melalui Ijtihād atas dasar al- Qur'ân dan Hadits. (Edy A. Effendy, (Ed). "Prolog: Kaum Intelektual dari Pojok Ciputat", dalam *Dekonstruksi Islam Mazhab Ciputat*, (Jakarta: Zaman Wacana Mulia, 1999), cet I, hlm. 4).

² Moh. Nazir, *Metode Penelitian*, (Jakarta: Galia Indonesia, 1989), Cet ke 4, hlm. 61-62.

³ Barda Nawawi Arief, *Kebijakan Hukum Pidana, Perkembangan Penyusunan Konsep KUHP Baru*, hlm. 332-333.

⁴ *Ibid*

⁵ W.J.S.Poerwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 2006). Hlm. 444.

⁶ Jujun. S.Suriasumantri, *Filsafat Ilmu* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan. 2000), Cet ke 13, hlm. 48.

⁷ *Ibid*, hlm. 48-49.

⁸ Zakiyuddin Baidhawi, *Kredo Kebebasan Beragama*, (Jakarta: PSAP, 2006) Cet ke 1, hlm. 120.

⁹ Mahmûd Fuâd Jâdullah, *Abkâm al-Hudûd Fi al-Syarî'at al-Islâmiyah* (Mesir: Al Hai'at al Mièriyah al 'Âmmah lil Kitâb, 1984), hlm. 137.

¹⁰ Abû Abdillah, Abdurrohman bin Nâşir bin Abdillah bin Nâşir bin Hamdi Ali Sa'udi, *Manhaj al Sâlikin wa Tauaihu al Fiqhi fî al dîn*, (Madinah: Dâr al Waton. 2002), Juz 1, Cet ke-2, hlm. 244

¹¹ Abdul Aziz. Dahlan, dkk, (ed.). *Ensiklopedi Hukum Islam*, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Houve, 1996), jld 4, Cet ke-1, hlm. 1233.

¹²Yusdani, *Formalisasi Syariat Islam dan Hak Asasi Manusia di Indonesia*, (Yogyakarta: Al-Mawarid. Edisi XVI, 2006), hlm. 200-201.

¹³ Zainuddin Ali, *Hukum Pidana Islam*, (Jakarta: Sinar Grafika. 2007), Cet ke-1, hlm. 76-77.

¹⁴ Wahbah al Zuhailiy, *Al Fiqhu al Islâmi wa Adillatuhu*, (Bairut : Dâr el Fikr. 1989), Juz 6, Cet. ke-3, hlm. 13.

¹⁵ Abdul Rahmân Al Jazîri, *Kitab al Fiqhu 'alâ al Mazâhibi al Arba'ah*, (Bairut, Dâr rel Fikr. t.th), Juz 5, hlm. 8-9.

¹⁶ Abdul Aziz. Dahlan, dkk. (ed.), *Ensiklopedi Hukum Islam*, hlm . 1236.

¹⁷Samsul Arifin, *Riddah Pada Masa Abû Bakar (Telaah Sosio - Historis)* Undergraduate Theses from JPTIAIN / 2007-01-23 14:18:35.

¹⁸ Abdullah Ahmed an Na'im, "Toward an Islamic Reformation civil Liberties, Human Right, and International Law", (New York: Syracuse University Press, 1996), Cet ke 1, hlm. 109..

¹⁹ Muhammad Syahrur, *Nabw Uèûl Jadîdah li al-Fiqh al- Islâmi*, Pen. Syahiron Syamsuddin, *Methodologi Fiqh Islam Kontemporer*, (Yogyakarta: el-SAQ Press. 2004), Cet ke-1, hlm. 106..

²⁰ *Ibid*, hlm. 288-289.

²¹ Maulana Muhammad Ali, "The Religion Of Islam", Pen. H.M. Bachrum dan R. Kaelan, *Islamologi*, (Jakarta: Darul Kutubil Islaiyah. 1993) Cet 4, hlm. 487-488

²² Wahbah az- Zuhaily,. "Haqqul Hurriyah Fî al Âlam", Pen. Ahmad Minan Lc & Salafuddin Lc, *Kebebasan dalam Islam* (Jakarta: Pustaka Al Kautsar. 2000), Cet ke-1, hlm. 156.

²³ Mohammed S. El Awa, *Punishment in Islamic Law : A Comparative Study* ,(Indianapolis: American Trust Publication, 1992), hlm. 55.

²⁴Haliman, *Hukum Pidana Syari'at Islam Menurut Ajaran Ahlusunah*, (Jakarta: Bulan Bintang.,1970) , Cet ke-1, hlm. 383-384.

²⁵ Muhammad Hasyim Kamali, "Freedom Of Expression in Islam", Pen. Eva Y. Nukman dan Fathiyah Basri, *Kebebasan Berpendapat dalam Islam*, (Bandung: Mizan, 1996), Cet ke-1, hlm. 129.

²⁶Taqiyyuddin Abul Abbâs bin Abdul Halîm bin Taimiyah al Harani (Ibnu Taimiyah), *Al Sârim al Maslûl 'alâ Syâtami al Rasûl*,(Bairut: Dar Ibnu Hazm,1417 H) Cet ke 1, hlm. 373.

²⁷ Muhammad Hasyim Kamali, . "Freedom Of Expression in Islam", Pen. Eva Y. Nukman dan Fathiyah Basri. *Kebebasan Berpendapat dalam Islam*, hlm. 128

²⁸ Abdullah Ahmed an Na'im, "Toward an Islamic Reformation civil Liberties, Human Right, and International Law" Pen. Amad Suaedy dan Amiruddin Arrani, *Dekonstruksi Syari'at.* , hlm. 168.

²⁹ Mahmud Syaltout, *Al Islâm Aqîdah Wa Syari'at*, (Mesir: Dâr el Qolam. 1966), Cet ke-1, hlm. 289.

³⁰ Fuad Tohari, *Mungurai Batasan Konsep Naş Qoû'i dan Ionni*, Üobib Al Asyhar, (ed.), *Fiqh Progresif Menjawab Tantangan Modernitas*, (Jakarta: FKKU Press. 2003), Cet ke-1, hlm. 36.

-
- ³¹ M. Cholil Nafis, “*Fiqh HAM*”, Thobib Al Asyhar, (ed.), *Fiqh Progresif Menjawab Tantangan Modserinitas*, (Jakarta: FKKU Press, 2003), Cet ke-1, hlm. 158.
- ³² *Ibid*, hlm. 127
- ³³ Pradana Boy ZTF, *Islam Dialektis*, (Malang: Universitas Muhammadiyah Malang, 2005), Cet ke-1, hlm. 135.
- ³⁴ Romli Atmasasmita, *Teori dan Kapita Selekta Kriminologi*, (Bandung: PT Refika Aditama, 2007), cet ke 2, hlm. 139
- ³⁵ *Ibid*, hlm. 139
- ³⁶ Lilik Mulyadi, *Teori Hukum Pembangunan Prof. Dr. Mochtar Kusumaatmadja, S.H., LL.M. Sebuah Kajian Deskriptif Analitis*, <http://www.yousaytoo.com>.
- ³⁷ Ilham Bisri, *Sistem Hukum Indonesia, Prinsip-Prinsip dan Implementasi Hukum di Indonesia*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2004), Cet ke 1, hlm. 127-128
- ³⁸ Imam Syaokani dan A. Ahsin Thohari, *Dasar-Dasar Politik Hukum*. (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2004), Cet ke 1, hlm. 133-135.
- ³⁹ Ichtiyanto. S.A, Prospek Peradilan Agama sebagai Peradilan Negara dalam Sistem Politik Hukum di Indonesia, Amrullah Ahmad (ed), “*Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional*”, (Jakarta: Gema Insani Press. 1996), Cet ke 1, hlm. 182-184.
- ⁴⁰ Ichtiyanto. S.A, Prospek Peradilan Agama sebagai Peradilan Negara dalam Sistem Politik Hukum di Indonesia, Amrullah Ahmad (ed), “*Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional*”, hlm. 184
- ⁴¹ Ahmad Bahiej, *Sejarah dan Problema Hukum Pidana di Indonesia*, (yogyakarta: Sosio Religia, Vol I, No.4. Agustus 2005, hlm. 19.
- ⁴² Reza Fikri Febriansyah, *Eksistensi Hukum Islam Dalam Struktur Hukum Nasional Indonesia* Artikel Hukum Islam, Dikirim/ditulis pada 23 April 2007
- ⁴³ *Ibid*, hlm 11.
- ⁴⁴ Muhammad Asrul, *Dilema Penerapan Hukum Islam di Indonesia*, <http://rullyasruln83.wordpress.com>. 20 Agustus 2009.
- ⁴⁵ Ibnu Hajar, *Syari’at Islam dan Hukum Positif*, Yogyakarta: Al-Mawarid, Edisi XVI Tahun 2006, hlm. 10-12.
- ⁴⁶ Abdul Ghani Abdullah, “Hukum Pidana Islam dalam Reformasi Sistem Hukum Nasional”, Jaenal Aripin dan M. Arskal Salim GP, (ed.) *Pidana Islam di Indonesia*, hlm. 241-242.
- ⁴⁷ *Ibid*, hlm. 205.
- ⁴⁸ Yusdani, *Formalisasi Syari’at Islam dan Hak Asasi Manusia di Indonesia*, hlm. 207.
- ⁴⁹ Ahmad Bahiej, *Eksistensi dan Implementasi Hukum Islam tentang Riddah dalam Pembaharuan Hukum Pidana Indonesia*, hlm. 5.
- ⁵⁰ Kuntowijoyo, *Objektifikasi* “Suara Muhammadiyah” No. 22 Th.ke-28 (15-20 Nopember 1997). hlm. 62.
- ⁵¹ Kuntowijoyo, *Identitas Politik Ummat Islam*, (Bandung: Mizan. 1997), Cet ke-2, hlm. 73.
- ⁵² <http://abrareziz.multiply.com/journal/item/2/Islamisasi-sains-atau-objektifikasi-Islam>.
- ⁵³ Wahbah Az Zuhaily, *Usûl al Fiqhi al Islâmi*, Juz II, (Bairut : Dâr al Fikri, 1986), Cet ke 1, hlm. 762.
- ⁵⁴ Ibn al Qoyyim al Jauziyah, “*PLâm al Muwaqqi’in ‘an Rabb al Âlamin*, Juz 3, (Bairut : Dâr al Jail, 1973), hlm. 3.
- ⁵⁵ Wahbah, az-Zuhaily, *Ueûl al Fiqhi al Islâmi*, hlm. 1037.
- ⁵⁶ Abû Zahroh, *Ueûl l Fiqh*, (Bairut: Dâr el Fikri al Arabi. 1958), Juz 2, hlm. 379.

-
- ⁵⁷ Ahmad Bahiej : *Eksistensi dan Implementasi abukum Islam tentang Riddab*, hlm. 16.
- ⁵⁸ Muhammad Syahrūr, *Nabw Uèl al Jadîdab li al-Fiqh al- Islâmi*, Pen. Syahiron Syamsuddin, *Methodologi Fiqh Islam Kontemporer*, hlm. 106.
- ⁵⁹ *Ibid*, hlm. 288-289.
- ⁶⁰ Ayang Utriza, *Kebebasan Beragama dalam Islam*, <http://203.130.232.191/www.ina/wartadetil.asp?mid=783&catid=2&>; Jakarta, 21 Desember 2005
- ⁶¹ *Ibid*, <http://203.130.232.191/www.ina/wartadetil.asp?mid=783&catid=2&>; Jakarta, 21 Desember 2005
- ⁶² Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, (Jakarta: Logos, 1997), Jilid 1, Cet ke-1, hlm. 210.
- ⁶³ *Ibid*, hlm. 207.
- ⁶⁴ Yusuf Qoræowi, “Jarimaturridati wa ‘Uqûbatul Murtaddi fî Æauil Qur’âni wal Sunnati”, Pen. Irfan Salim, *Hukum Murtad Tinjauan Al Qur’ân dan Sunnah*, (Jakarta: Gema Insani Press. 1998), Cet. ke-1, hlm. 51.
- ⁶⁵ Muhammad Hasyim Kamali, .. “Freedom Of Expression in Islam”, Pen. Eva Y. Nukman dan Fathiyah Basri, *Kebebasan Berpendapat dalam Islam*, hlm. 129.
- ⁶⁶ AyangUtriza,<http://203.130.232.191/www.ina/wartadetil.asp?mid=783&catid=2&>; Jakarta, 21 Desember 2005
- ⁶⁷ Huzaimah Tahido Yanggo, *Masail Fiqhiyah, Kajian Hukum Islam Kontemporer* (Bandung: Angkasa. 2005), Cet ke-1, hlm. 160.
- ⁶⁸ Yusdani., *Formalisasi Syari.at Islam dan Hak Asasi Manusia di Indonesia*.. hlm. 198.
- ⁶⁹ A. Fawaid Sjazili, *Formalisasi Substansi Syari’at*, <http://www.sinarharapan.co.id/berita/> 20 nopember 2003, .
- ⁷⁰ Taha jabir al Alwani, “Source Methodology of Islamic Jurisprudence, (Uèl al Fiqh al Islâmi)” , Pen. Yusdani, *Meodologi Hukum Islam Kontemporer*, (Yogyakarta: UII Pûess. 2001), Cet ke-1, hlm. XIV.
- ⁷¹ Siti Musdah Mulia, “Pembaharuan Hukum Keluarga Islam di Indonesia”, Komaruddin Hidayat dan Ahamd Gaus AF, (ed.), *Islam Negara dan Civil Society*, (Jakarta: Paramadina. 2005) Cet ke-1, hlm. 305.
- ⁷² Pradana Boy ZTF, *Islam Dialektis*, hlm. 136.
- ⁷³ Ibnul Qoyyim al Jauziyah, *I’lam al Muwaqqi’in*, (Bairut : Dâr al Jail. t.th), Juz 3, hlm. 3.
- ⁷⁴ Ali Ahmad an Nadwi, *Al Qowaid al Fiqhiyah*, (Damascus: Dâr al Qolam. 1994), hlm. 27.
- ⁷⁵ Asy-Syaùibi, *Al Mumâfaqât fî Uèli asy-Syari’at* (Kairo : Musùofa Muhammad. t.th) Cet ke-2, hlm. 374.
- ⁷⁶ Izzuddin bin ‘Abd al-Salâm *Qonâ’id al Abkâm Fî Maèâlih al ‘Anâm*, (Bairut: Dâr al Jail, 1980) Juz I, hlm. 11 (lihat A. Djazuli, *Kaidab-Kaidab Fikih*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group. 2006), Cet ke-1, hlm. 27).
- ⁷⁷ Mun’im A. Sirry, *Dilema Islam Dilema Demokrasi* (Bekasi: PTGugus Press. 2003) ,Cet ke-1, hlm. 55.
- ⁷⁸ Miftahul Arifin dan Faisal Haq, *Ushul Fiqh, Kaidab-Kaidab Penetapan Hukum Islam*, (Surabaya : Citra Media. 1997), Cet ke-1, hlm. 157
- ⁷⁹ *Ibid*, hlm. 157-158.
- ⁸⁰ A. Djazuli, *Kaidab-Kaidab Fikih*, hlm 95.
- ⁸¹ A. Djazuli, *Fiqh Siyasab*, hlm. 54.
- ⁸² *Ibid*, hlm. 54-55.
- ⁸³ Ibrahim Hosen, , *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*, hlm. 126-128
-

DAFTAR PUSTAKA

- Abû Abdillâh, Abdurrohman bin Nâsir bin Abdillâh bin Nâsir bin Hamdi Ali Sa'udi, *Manhaj al Sâlikin wa Tauaihu al Fiqhi fî al dîn*, Madinah: Dâr al Waton. 2002
- Abul Abbâs, Taqiyyuddîn bin Abdul Halîm bin Taimiyah al Harani (Ibnu Taimiyah), *Al Sârim al Maslûl 'alâ Syâtami al Rasûl*, Bairut: Dar Ibnu Hazm, 1417 H
- Al Alwani, Taha jabir. "Source Methodology of Islamic Jurisprudence, (U'ûl al Fiqh al Islâmi)" , Pen. YUSDANI, *Meodologi Hukum Islam Kontemporer*, Yogyakarta: UII Pûess. 2001
- Ali, Maulana Muhammad. "The Religion Of Islam", Pen. H.M. Bachrum dan R. Kaelan, *Islamologi*, Jakarta: Darul Kutubil Islaiyah. 1993
- Arief, Barda Nawawi. *Kebijakan Hukum Pidana, Perkembangan Penyusunan Konsep KUHP Baru*
- Arifin, Samsul. *Riddah Pada Masa Abû Bakar (Telaah Sosio - Historis)* Undergraduate Theses from JTPTIAIN / 2007-01-23 14:18:35.
- Arifin, Miftahul., dan Haq, Faisal. *Ushul Fiqh, Kaidah-Kaidah Penetapan Hukum Islam*, Surabaya : Citra Media. 1997
- Asrul, Muhammad. *Dilema Penerapan Hukum Islam di Indonesia*, [http://rullyasruln 83, woodpress.com](http://rullyasruln.83.wordpress.com). 20 Agustus 2009.
- Asy-Syaûibî, *Al Mumâfaqât fî U'ûli asy-Syarî'at*, Kairo : Musûofa Muhammad. t.th
- Atmasasmita, Romli. *Teori dan Kapita Selektâ Kriminologi*, Bandung: PT Refika Aditama, 2007
- Az Zuhaily, Wahbah *Ushul al Fiqhi al Islâmi, Juz II*, Bairut : Dâr al Fikri, 1986
- Az- Zuhaily, Wahbah. "Haqqul Hurriyah Fî al Âlam", Pen. Ahmad Minan Lc & Salafuddin Lc, *Kebebasan dalam Islam*, Jakarta: Pustaka Al Kautsar. 2000
- Bahiej, Ahmad. *Sejarah dan Problema Hukum Pidana di Indonesia*, yogyakarta: Sosio Religia, Vol I, No.4. Agustus 2005
- Baidhawi, Zakiyuddin. *Kredo Kebebasan Beragama*, Jakarta: PSAP, 2006
- Bisri, Ilham. *Sistem Hukum Indonesia, Prinsip-Prinsip dan Implementasi Hukum di Indonesia*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2004
- Boy ZTF, Pradana. *Islam Dialektis*, Malang.: Universitas Muhammadiyah Malang, 2005
- Dahlan, Abdul Aziz. dkk, (ed.). *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jakarta: Ichtiar Baru Van Houve, 1996
- Djazuli, A. *Kaidah-Kaidah Fikih*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group. 2006
- El Awa, Mohammed S. *Punishment in Islamic Law : A Comparative Study* ,(Indianapolis: American Trust Publication, 1992)

-
- Fawaid Sjazili, A. *Formalisasi Substansi Syari'at*, <http://www.sinarharapan.co.id/berita/20nopember2003>, .
- Febriansyah, Reza Fikri. *Eksistensi Hukum Islam Dalam Struktur Hukum Nasional Indonesia* Artikel Hukum Islam, Dikirim/ditulis pada 23 April 2007
- Hajar, Ibnu. *Syari'at Islam dan Hukum Positif*, Yogyakarta: Al-Mawarid, Edisi XVI Tahun 2006
- Haliman, *Hukum Pidana Syari'at Islam Menurut Ajaran Ahlusunah*, Jakarta: Bulan Bintang, 1970
- <http://abraraziz.multiply.com/journal/item/2/Islamisasi-sains-atau-objektifikasi-Islam>.
- Huzaimah Tahido Yanggo, *Masail Fiqhiyah, Kajian Hukum Islam Kontemporer* (Bandung: Angkasa. 2005), Cet ke-1, hlm. 160.
- Ibid*, <http://203.130.232.191/www.ina/wartadetil.asp?mid=783&catid=2&>; Jakarta, 21 Desember 2005
- Ichtijanto. S.A, *Prospek Peradilan Agama sebagai Peradilan Negara dalam Sistem Politik Hukum di Indonesia*, Amrullah Ahmad (ed), *"Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional"*, Jakarta: Gema Insani Press. 1996
- Izzuddin bin 'Abd al-Salâm *Qowâ'id al-Abkâm Fi Ma'âlib al-'Anâm*, (Bairut: Dâr al Jail, 1980) Juz I
- Jâdullah, Mahmûd Fuâd. *Abkâm al-Hudûd Fi al-Syari'at al-Islâmiyah* (Mesir: Al Hai'at al Mi'riyah al 'Âmmah lil Kitâb, 1984
- Al Jauziyah, Ibn al Qoyyim. "T'Lâm al Muwaqqi'in 'an Rabb al Âlamin, Juz 3, Bairut : Dâr al Jail, 1973
- Al Jazîri, Abdul Rahmân. *Kitab al Fiqh al-Mazâhibi al-Arba'ah*, Bairut, Dâr rel Fikr. t.th
- Kamali, Muhammad Hasyim. "Freedom Of Expression in Islam", Pen. Eva Y. Nukman dan Fathiyah Basri, *Kebebasan Berpendapat dalam Islam*, (Bandung: Mizan, 1996), Cet ke-1
- Kuntowijoya, *Objektifikasi "Suara Muhammadiyah"* No. 22 Th.ke-28 (15-20 Nopember 1997)
- Kuntowijoyo, *Identitas Politik Ummat Islam*, Bandung: Mizan. 1997
- Mulia, Siti Musdah. "Pembaharuan Hukum Keluarga Islam di Indonesia", Komaruddin Hidayat dan Ahamd Gaus AF, (ed.), *Islam Negara dan Civil Society*, Jakarta: Paramadina. 2005
- Mulyadi, Lilik. *Teori Hukum Pembangunan Prof. Dr. Mochtar Kusumaatmadja, S.H., LL.M. Sebuah Kajian Deskriptif Analitis*, <http://www.yousaytoo.com>.
- Nafis, M. Cholil. "Fiqh HAM", Thobib Al Asyhar, (ed.), *Fiqh Progressif Menjawab Tantangan Modernitas*, Jakarta: FKKU Press, 2003
- Nazir, Moh. *Metode Penelitian*, Jakarta: Galia Indonesia, 1989

-
- an Na'im, Abdullah Ahmed. "Toward an Islamic Reformation civil Liberties, Human Right, and International Law", New York: Syracuse University Press, 1996
- an Nadwi, Ali Ahmad. *Al Qowaid al Fiqhiyah*, Damascus: Dār al Qolam. 1994
- Poerwadarminta, W.J.S. *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 2006
- Qoræowi, Yusuf. "Jarimaturriddati wa 'Uqûbatul Murtaddi fî 'Æauil Qur'âni wal Sunnati", Pen. Irfan Salim, *Hukum Murtad Tinjauan Al Qur'ân dan Sunnah*, Jakarta: Gema Insani Press. 1998
- Sirry, Mun'im A. *Dilema Islam Dilema Demokrasi*, Bekasi: PTGugus Press. 2003
- Suriasumantri, Jujun. S. *Filsafat Ilmu*, Jakarta: . Pustaka Sinar Harapan. 2000
- Syahrur, Muhammad. *Nahw Uèûl Jadîdah li al-Fiqh al-Islâmi*, Pen. Syahiron Syamsuddin, *Methodologi Fiqh Islam Kontemporer*, Yogyakarta: el-SAQ Press. 2004
- Syaltout, Mahmud. *Al Islâm Aqîdah Wa Syari'at*, Mesir: Dâr el Qolam. 1966
- Syarifuddin, Amir. *Ushul Fiqh*, Jakarta: Logos, 1997
- Syaukani, Imam., dan Thohari, A. Ahsin. *Dasar-Dasar Politik Hukum*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2004
- Tohari, Fuad. *Mungurai Batasan Konsep Naṣ Qoû'i dan Ìonni*, Üobib Al Asyhar, (ed.), *Fiqh Progresif Menjawab Tantangan Modernitas*, Jakarta: FKKU Press. 2003
- Utriza, Ayang. *Kebebasan Beragama dalam Islam*, <http://203.130.232.191/www.ina/wartadetil.asp?mid=783&catid=2&>; Jakarta, 21 Desember 2005
- Yusdani, *Formalisasi Syari'at Islam dan Hak Asasi Manusia di Indonesia*, Yogyakarta: Al-Mawarid. Edisi XVI, 2006
- Zahroh, Abû. *Uèûl l Fiqh*, Bairut: Dâr el Fikri al Arabi. 1958
- Zainuddin Ali, *Hukum Pidana Islam*, Jakarta: Sinar Grafika. 2007
- Al Zuhailiy, Wahbah. *Al Fiqhu al Islâmi wa Adîllatuhu*, Bairut : Dâr el Fikr. 1989