

KONSEP MURTAD DALAM AL-QUR'AN PERSPEKTIF AL-GHAZALI (PENERAPAN KONSEP *AL-ISTIṢLAḤ* AL-GHAZALI)

Farit Afrizal

Institut PTIQ Jakarta

faritafrizal@ptiq.ac.id

Abstrak

Pembahasan mengenai isu murtad menjadi perdebatan panas di kalangan para ahli hukum Islam sejak berabad-abad yang lalu. Perbedaan tersebut muncul dari pendekatan yang mereka gunakan dan juga cara pembacaan mereka terhadap teks. Salah satu tokoh yang ikut memberikan andil besar dalam perdebatan ini adalah al-Ghazali. al-Ghazali merupakan salah satu tokoh yang memperluas cakupan *riddah* tidak saja kepada orang-orang yang keluar dari Islam namun juga orang-orang yang pemahamannya dianggap menyimpang seperti Filsuf dan penganut Isma'iliyah. Pandangan al-Ghazali ini juga tidak bisa dipisahkan dari kondisi sosio-politik saat ia hidup yang diwarnai dengan berbagai konflik khususnya antara Abbasiyah dan Syiah Isma'liyah. *Istiṣlah* yang digunakan al-Ghazali sebagai dasar untuk menolak kerusakan yang muncul dari berbagai penyimpangan khususnya pelaku *riddah* memang terlihat sangat esktrim dan banyak ditentang namun di sisi lain hal itu bertujuan untuk menjaga eksistensi agama Islam itu sendiri.

Kata kunci: Al-Ghazali, Riddah, Istitaba, al-Istishlah

Abstract

The discussion on the issue of apostasy has become a hot debate among Islamic jurists since centuries ago. These differences arise from the approach they use and also the way they read the text. One of the figures who contributed greatly to this debate was al-Ghazali. al-Ghazali is one of the figures who expands the scope of riddah not only to people who leave Islam but also to people whose understanding is considered deviant, such as philosophers and Isma'iliyah. This view of al-Ghazali also cannot be separated from the socio-political conditions when he lived which was colored by various conflicts, especially between the Abbasids and the Isma'li Shiites. Al-Istiṣlah used by al-Ghazali as a basis for rejecting the damage that arises from various deviations, especially the perpetrators of riddah, does look very extreme and is widely opposed, but on the other hand it aims to maintain the existence of Islam itself.

Key words: Al-Ghazali, Riddah, Istitaba, al-Istishlah

Pendahuluan

Terbunuhnya Khalifah Usman bin Affan sedikit banyak dilatarbelakangi oleh klaim teologi dari sekelompok orang yang pada masa setelahnya diidentifikasi sebagai golongan khawarij yang memiliki pandangan bahwa seseorang yang telah murtad dianggap halal darahnya. Klaim kemurtadan tersebut muncul karena ada anggapan Usman telah melakukan perbuatan dosa besar.¹ Persoalan perbuatan dosa besar apa, dan konsep murtad itu sendiri pada setiap priode dalam sejarah Islam menjadi sebuah problem yang terus panas dibicarakan, lebih-lebih melihat hukuman yang dijatuhkan bagi seorang yang murtad sangat “mengerikan.”

Memang tidak bisa dipungkiri isu maupun vonis murtadnya seseorang menjadi senjata yang ampuh di tengah para radikalisme maupun para politikus untuk mendiskridikan lawan-lawan mereka atau bahkan dijadikan alat legitimasi melegalkan pembunuhan seseorang yang dianggap telah menyimpang dari agama atau paham yang dianut oleh kelompok tertentu. Implikasi dari pemahaman ini banyak dari kalangan kaum muslim yang dianggap telah keluar dari Islam (*murtad*) dan darahnya halal untuk dialirkan. Kita tentu masih ingat

dengan vonis murtad yang dikeluarkan oleh pemerintah Mesir terhadap dua orang pemikir Islam Mesir ternama, Nashr Hamid Abu Zaid dan Faragh Fauda ataupun fatwa Khomeini terhadap Salman Rushdie yang terkenal dengan bukunya yang kontroversial, *The Satanic Verses*.² Ia tidak saja dianggap murtad bahkan ia juga dianggap telah melecehkan Islam secara keseluruhan hingga dianggap sebagai boronon nomer satu bagi umat Islam yang tentu saja halal untuk dibunuh.

Dengan demikian, vonis murtad sudah mengalami pergeseran makna dari makna awalnya yang hanya berarti keluar dari agama Islam dan memeluk agama lain atau bahkan tidak beragama menjadi lebih luas lagi cakupannya termasuk kepada orang-orang yang dianggap melecehkan Islam dan juga orang-orang yang dianggap mempunyai pemikiran yang menyimpang bahkan kadang kalanya orang-orang yang melakukan tindak kriminal pembunuhan dengan kasus tertentu juga divonis murtad seperti yang terjadi terhadap Faishal bin Musaid yang membunuh pamannya, Raja Faishal pada tahun 1974. Ia dihukum mati oleh pengadilan di Saudi saat itu dengan vonis,

¹ Frank Griffel, “Toleration and Exclusion: Al-Shāfi’ī and al-Ghazālī on the Treatment of Apostates”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol. 64, No. 3 (2001), hal. 339

²<https://inews.co.uk/culture/salman-rushdie-the-satanic-verses-fatwa-author-what-happened-affair-263009>. Diakses pada tanggal 18 Maret 2022 Jam 03:02.

Lihat juga Taha Jabir al-Alwani, *Apostasy in Islam: A Historical and Scriptural Analysis*, terjemahan oleh Nancy Roberts (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 2012), hal. 12-13

“Sebagai hukuman bagi orang yang murtad”.³

Salah satu ulama yang dianggap mempunyai kontribusi terhadap pergeseran makna murtad ini adalah al-Ghazali. Menurut Ahmad Atif Ahmad, Al-Ghazali paling tidak mempunyai dua kontribusi signifikan dalam pergeseran makna murtad. *Pertama*, al-Ghazali menilai antara *kufir* dan *zandaqa* merupakan sebuah kesatuan sehingga tidak ada beda antar keduanya. *Kedua*, al-Ghazali juga berusaha untuk “menaikan” level murtad dari tindakan kriminal yang lain.⁴ Oleh karena itu wajar kiranya kalau al-Ghazali juga memasukan para filsuf dan orang-orang Isma'illiah dalam kategori murtad kerana menurutnya orang-orang ini sudah menyimpang dari ajaran Islam dan pantas untuk dibunuh dengan tujuan menjaga kemaslahat agama agar eksistensinya terjaga (*hifd al-dīn*). Riset ini ditulis untuk melihat bagaimana pandangan al-Ghazali tersebut dalam menyelesaikan kasus murtad dengan tujuan menjaga eksistensi agama. Kajian ini menggunakan studi kritis telaah atas pemikiran al-Ghazali dengan pendekatan sejarah sosial.

Al-Ghazali: Kehidupan, Setting Sosial, dan Karya

³ Taha Jabir al-Alwani, *Apostasy in Islam: A Historical and Scriptural Analysis*, hal. 11

⁴ Ahmad Atif Ahmad, Al-Ghazali Contribution to The Sunni Juristic Discourses on Apostasy, *Journal of Arabic and Islamic Studies*, 2017, hal. 71-72

1. Kehidupan

Abu Hamid Muhammad bin Muhammad bin Muhammad bin Ahmad al-Ghazali, al-Syafi'i atau lebih dikenal dengan sebutan imam al-Ghazali lahir pada bulan Dzul Qa'dah tahun 450 H di desa Gazalah, sebuah kampung di dekat kota Thus di provinsi Khurasan yang sekarang masuk ke teritorial Iran. Setelah ia melakukan rihlah ilmiahnya, ia kembali ke kota Thus dan meninggal di sana pada 14 Jumadil Akhir tahun 505 H.⁵

Ayah Al-Ghazali berprofesi sebagai pemintal wol yang dalam bahasa arab disebut *gazzal* sehingga ada sebagian sarjana yang menilai nama al-Ghazali dinisbahkan kepada pekerjaan ayahnya ini. Keluarga ini hanya dikaruniai dua orang anak, yakni al-Ghazali sendiri dan adiknya Ahmad ibn Muhammad. Adiknya ini dikenal luas sebagai da'i ulung masa itu dan ketika al-Ghazali berhenti mengajar di Universitas al-Nizhamiah, Ahmad ibn Muhammad inilah yang menggantikannya sebagai rektor di Universitas al-Nizhamiah. Ia wafat di Quzwain pada tahun 520 H., sekitar lima belas tahun setelah kewafatan al-Ghazali (505 H.).⁶

Al-Ghazali belajar fikih Syafi'i dan

⁵ Disarikan dari berbagai sumber. Salah satunya bisa dilihat pada Taha Abdul Baqi Surur, *al-Gazālī*, (UEA: Muasasah al-Hindawi, 2020), hal. 11

⁶ Wildan Jauhari, *Hujjatul Islām Imām al-Gazālī*, (Jakarta: Rumah Fiqih Publishing, 2015), cet ke-1, h. 8

teologi Asy'ari dari gurunya yang bernama Ahmad ibn Muhammad al-Razakani al-Thusi. Kemudian, al-Ghazali meneruskan rihlah ilmiahnya ke Jurjan dan berguru kepada salah satu ulama besar di Jurjan bernama Abu Nashr al-Isma'ili. Di Jurjan ini pula lah kemampuan menulis al-Ghazali mulai tumbuh. Namun, menurut Thaha Abdul Baqi, al-Ghazali hanya menuliskan apa yang ia dapatkan dari gurunya tanpa memahami dengan baik apa yang ia dapatkan dan tulis dari gurunya tersebut sebagaimana pengakuannya dalam *al-Munqiz min al-Dalal*.⁷

Setelah menghabiskan beberapa waktu di Jurjan, al-Ghazali kembali ke Thus. Di sini selama tiga tahun dia mengkaji ulang hasil pelajarannya di Jurjan, sehingga dapat dikuasainya dengan baik. Selama itu, dia sempat pula mempelajari tasawuf dari Yusuf al-Nassaj (w. 487 H). Setelah itu, al-Ghazali berangkat ke Nisabur bersama beberapa orang temannya untuk berguru pada Abu al-Ma'ali al-Juwaini (w. 478 H), tokoh Asy'ariah yang juga merupakan rektor Universitas al-Nizhamiah pada masa itu. Al-Ghazali mempelajari banyak cabang ilmu di tempat ini, yang meliputi bidang *uṣūl al-fiqh*, *fiqh*, ilmu kalam, logika, filsafat,

metode diskusi, dan sebagainya.⁸

Setelah al-Juwaini meninggal dunia pada tahun 478 H / 1085 M, al-Ghazali meninggalkan kota Nisabur pergi menuju Mu'askar untuk ikut bergabung dengan para intelektual di sana dalam majelis seminar yang didirikan oleh Nizham al-Mulk, penguasa Saljuk. Kehadiran al-Ghazali di majelis ilmiah ini selalu disambut gembira oleh Nizham al-Mulk, yang selalu hadir di setiap kegiatannya, menjadikan namanya melangit. Karena kedalaman ilmunya, kehebatan analisisnya dan ketajaman argumentasi yang dikemukakannya, sehingga semua partisipan mengakui keunggulannya. Dengan demikian, jadilah al-Ghazali “imam” atau panutan para intelektual di wilayah Khurasan waktu itu. Kurang lebih enam tahun al-Ghazali terlibat perdebatan ilmiah di Mu'askar ini. Selama itu ilmunya makin mendalam, terutama di bidang *fiqh* dan kalam. Setelah mendapatkan reputasi ilmiah yang cemerlang itu, Nizham al-Mulk mengangkat al-Ghazali sebagai rektor Universitas al-Nizhamiah di kota Bagdad pada tahun 484 H / 1091 M, yang telah didirikannya sejak tahun 458 H/ 1065 M.⁹

⁷ Thaha Abdul Baqi Surur, *al-Ghazālī*, h.12

⁸ Al-Dzahabi, *Siyar A'lam al-Nubala*, (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1984), juz 19, hal. 323

⁹ M. Zaki, “Formulasi Standar Masalah dalam Hukum Islam (Studi atas Pemikiran Al-Ghazali dalam Kitab al-Mustashfa)”, *Al-Risalah: Jurnal Ilmu Syariah dan Hukum*, vol 13, no 1, Juni 2013, hal. 30-31

2. Setting Sosial dan Politik

Salah satu yang menarik dari al-Ghazali, meskipun ia hidup di masa perang Salib, namun tidak sedikitpun ia menyinggung tentang perang Salib ini dalam buku-bukunya. Hal itu diduga karena al-Ghazali berusaha melepaskan diri dari gejolak politik.¹⁰ Selain itu, “kegilaan” al-Ghazali terhadap ajaran tasawuf khususnya tasawuf hermetisme yang menilai kehidupan dunia tiada artinya dan tidak mempunyai harga juga berpengaruh terhadap sikapnya ini. Maka wajar menurut Ahmad as-Syarbashi dalam *al-Gazālī wa al-Taṣawwuf al-Islāmī* sebagaimana dikutip Abd Aziz, bahwa al-Ghazali sudah kehilangan semangat jihad akibat dari pengaruh sufisme yang begitu dalam; sampai-sampai kemudian al-Ghazali tidak menyerukan sama sekali umat Islam untuk berjihad agar bisa mengalahkan tentara Salib yang saat itu melakukan ekspansi ke wilayah-wilayah Islam. Hal tersebut menurutnya memang lazim terjadi di tengah kalangan para sufi tidak saja al-Ghazali namun juga para sufi lainnya di masa itu.¹¹

نلاحظ أنه في أثناء الشطر الأخير من حياته أقبل وباء الصليبيين على بلاد الإسلام والعروبة حيث اجتاحت هذا الوباء البلاد من الشمال إلى الجنوب وحيث قام الصليبيون بألوان بشعة من التقتيل والتحريق والتدمير والسبي والنهب، واحتلوا القدس ووصلت الأخبار المروعة إلى بغداد حيث كان الغزالي، ولكنه فيما نرى لم يتحرز لذلك ولم يثر. وعاش بعد احتلال الصليبيين للقدر سنة 495 هـ أكثر من عشرة أعوام، ومع ذلك لم نره يحض على قتالهم ولم يحرض عليهم. ويزيد هذا المآخذ ثقلاً على كاهل الغزالي ما يروي من أن الصوفية الذين دافع عنهم وقفوا موقفاً سلبياً من معارك الصليبيين، حيث ظن كثير منهم أن هذه الحروب كانت عقاباً من الله تعالى للمسلمين على ذنوبهم ومآثمهم.

“Kita bisa melihat di paruh akhir kehidupan al-Ghazali, ia juga merasakan wabah ekspansi tentara Salib yang terjadi di negeri-negeri Muslim dan Arab. Ekspansi ini dimulai dari negeri-negeri wilayah utara sampai ke wilayah selatan. Para tentara Salib saat itu melakukan aksi-aksi kejam dengan membunuh, membakar, menghancurkan, menawan bahkan merampok di wilayah-wilayah Islam. Selain itu mereka telah juga telah menguasai wilayah Palestina dan kabar ini sebenarnya telah sampai ke Baghdad tempat al-Ghazali tinggal. Namun, sangat disayangkan, kita lihat al-Ghazali tidak tergerak hatinya untuk merespon peristiwa

¹⁰ Menurut Abdul Aziz kalau dirunut lagi secara kesejarahannya, al-Ghazali pernah sempat memiliki rencana untuk keluar dari kota Baghdad (agar bebas dari ikatan dengan negara, titah-titah sang khalifah dan bebas dari keharusan untuk melayani raja) dengan pura-pura pergi ke Mekkah untuk melaksanakan ibadah haji. Padahal al-Ghazali sendiri berniat untuk tinggal di Syam. Usaha al-Ghazali untuk pergi ke Mekkah yang padahal maksudnya ialah ingin ke Syam ini menurutnya dapat ditafsirkan dengan satu alasan: krisis spiritual yang dialaminya tidak lain hanyalah krisis pilihan antara tetap

memiliki ikatan dinas dengan negara atau melepaskan diri dari jeratannya. Lihat Artikel yang ditulis Abdul Aziz dengan judul, “Melihat motif Politik di Balik Krisis Spiritual al-Ghazali”, <https://bincangsyariah.com/khazanah/melihat-motif-politik-di-balik-krisis-spiritual-al-ghazali/>. Diakses pada 19 Maret 2022 pukul 21:33

¹¹ <https://bincangsyariah.com/kalam/al-ghazali-dan-redupnya-semangat-nasionalisme/>. Diakses pada 20 Maret 2022, jam 21:33

tersebut dan bukan terkesan acuh tak acuh. Peristiwa ini terjadi pada tahun 495 H sedangkan al-Ghazali masih hidup bahkan lebih dari sepuluh tahun pasca ekspansi tentara Salib tersebut. Bersamaan dengan itu pula tidak ditemukan dalam karya-karyanya seruan untuk berjihad melawan tentara Salib tersebut. Kondisi ini makin diperparah dengan fenomena kebanyakan para sufis seperti al-Ghazali di masa itu yang bersikap acuh tak acuh terhadap persoalan ini (ekspansi tentara Salib). Bahkan parahnya mayoritas kalangan sufi yang dibela mati-matian oleh al-Ghazali ini menganggap ekspansi tentara Salib ke negeri Muslim tidak lain adalah hukuman dan siksaan yang datang dari Allah atas dosa-dosa kaum muslimin sendiri.”

Sebelum terjadinya perang Salib di jazirah Arab, al-Ghazali juga mengalami pergolakan politik lainnya, seperti pemberontakan dari kaum syiah Ismai'liyah/Bathiniyah yang berujung dengan terbunuhnya Nizam al-Mulk oleh para gerilyawan Syiah Ismai'liyah pada tahun 485 H. Memang, saat itu pengaruh kaum syiah Ismai'liyah khususnya di Iraq dan Iran menyebar dengan sangat pesat dan mereka juga berusaha untuk menggulingkan kekuasaan yang ada.¹² Maka, al-Ghazali yang selama menempuh pendidikan di Universitas al-Nizhamiah selalu mendapatkan beasiswa dari

pemerintah tergerak untuk membela negara yang saat itu sedang dirongrong oleh para pemberontak. Dan tentu saja, peranan yang diambil oleh al-Ghazali sebagai seorang intelektual adalah jalan “pena” bukan jalan “pedang” yang bertujuan untuk menghancurkan ideologi-ideologi para musuh negara. Oleh karena itu, wajar kiranya ada anggapan bahwa tulisan-tulisan al-Ghazali pada tahun-tahun tersebut apalagi setelah kematian tragis Nizam al-Mulk banyak dipengaruhi oleh politik kerana tulisan-tulisannya seperti *Tahafut Al-Falasifah*,¹³ *Faḍāih al-Baṭīniyah* dan karya lain atau lebih dikenal dengan sebutan *al-Mustazhiri* yang ia tulis antara pada rentang tahun 485-488 H merupakan permintaan dari khalifah Abbasiyah al-Mustazhir dan juga dinasti Saljuk khususnya Nizam Al-Mulk untuk merespon pergerakan Syiah Ismai'liyah.¹⁴

Memang pengaruh politik dan setting sosial sangat sulit dilepaskan dari seorang penulis, dan hal ini juga berlaku kepada al-Ghazali. Setelah al-Ghazali mengkritik keras para filsuf dan orang-orang Syiah Ismai'liyah ia rupanya juga terpengaruh oleh filsafat Hermes

¹² Perubutan kekuasaan dan penyebaran dakwah Ismai'liyah yang masif pada saat itu dapat dilihat dari konflik berkepanjangan antara Muslim Sunni yang diwakili oleh dinasti Saljuk dan Syiah Ismailiah yang diwakili oleh dinasti Fatimiah. Lihat Farhad Daftary, *The Isma'ilis: their History and Doctrines*, (New York: Cambridge University Press, 2007), hal. 196-198

¹³ Meskipun karya al-Ghazali ini merupakan bentuk serangan kepada para filosof yang dianggapnya menyimpang namun menurut Abid al-Jabiri dalam *Takwin al-Aql al-'Arabī* menyebut bahwa kritik

al-Ghazali terhadap filsafat dan pandangan para filosof sebenarnya tidak ditujukan kepada filsafat itu sendiri. Kritik al-Ghazali lebih kepada hasrat ingin meruntuhkan basis ideologis-filosofis gerakan oposisi yang dipimpin oleh Hasan as-Sabbah. Gerakan oposisi ini menjadikan Syiah Ismailiyyah sebagai kendaraan politiknya. Lihat Abid al-Jabiri, *Takwin al-Aql al-'Arabī*, (Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-Arabiah, 2002), cet ke-8, hal. 274-275

¹⁴ Lihat antara lain Farhad Daftary, *The Isma'ilis: their History and Doctrines*, hal. 209-210

itu sendiri yang merupakan inti ajaran dari dua kelompok di atas, karena memang saat itu ajaran filsafat Hermes mempunyai wadah tersendiri yang bahkan sudah berkembang jauh sebelum masa al-Ghazali. Untuk melihat bagaimana pengaruh filsafat ini dalam diri al-Ghazali cukup kita melihat ulasan dari salah satu murid utamanya, Abu Bakr Ibn al-Arabi yang dikutip oleh Ibn Taimiah:¹⁵

شيخنا أبو حامد دخل في بطن الفلاسفة ثم أراد أن

يخرج منهم فما قدر

“Guru kami al-Ghazali sudah masuk ke “perut” filsafat itu sendiri namun ketika ia ingin “memuntahkannya” ia tidak mampu melakukannya”

Bahkan menurut Ibn Taimiah dalam buku-buku yang al-Ghazali tulis setelah ia mengkritik keras aliran Bathiniah dan filsafat banyak mengadopsi pandangan-pandangan dua aliran tersebut meskipun ia secara luhur mengubah istilah-istilah yang mereka gunakan. Hal ini menurut Ibn Taimiah bisa dilihat di beberapa karya al-Ghazali yang ia tulis setelah menulis kitab *Tahafut Falasifah* dan *Fadhaih al-Bathiniah* seperti *al-Madhnun bihi ‘ala Ghairi Ahlih*.¹⁶ Ibn Taimiah juga menilai al-Ghazali sebenarnya lebih condong ke filsafat, namun ia

membungkusnya dengan istilah-istilah tasawuf.¹⁷

وَهُوَ يَمِيلُ إِلَى الْفَلَسَفَةِ لَكِنَّهُ أَظْهَرَهَا فِي قَالِبِ التَّصَوُّفِ

وَالْعِبَارَاتِ الْإِسْلَامِيَّةِ

“Al-ghazali condong kepada filsafat namun ia membungkusnya menggunakan bahasa-bahasa tasawuf dan bahasa-bahasa islami lainnya”

3. Karya-karya al-Ghazali

Al-Ghazali mempunyai karya yang sangat banyak. Bahkan, Hasan Haitu menilai al-Ghazali mempunyai karya lebih dari 500 judul.¹⁸ Selain dikenal sebagai ulama yang handal dalam tasawuf, ia juga pakar dalam berbagai bidang keilmuan yang lain seperti *uṣūl al-fiqh* dan *fiqh*, ia juga pakar di bidang ilmu kalam, ilmu *khilaf*, ilmu *jadal* (debat), *manṭiq* (logika), filsafat, hikmah, dan tasawuf. Beberapa karya yang bisa kita sebutkan antara lain:¹⁹ *al-Basīt*, *al-Wasīt*, *al-Wajīz*, dan *al-Khulaṣah* dalam bidang fikih. Dalam bidang Ushul al-Fiqih: *Al-Mankhul min Ta‘līqat al-Uṣūl*, *Syifa’ al-Gafīl fī Bayān al-Syibh wa al-Mukhīl wa Masālik al-Ta‘līl*, *Al-Maknūn fī al-Uṣūl*, *Tahṣīn al-Ma’khaḍz*, *Tahzīb al-Uṣūl*; dan *Al-Mustaṣfā min ‘Ilm al-Uṣūl*.

Salah satu karya al-Ghazali dalam bidang ushul fikih yang disebutkan terakhir

¹⁵ Ibn Taimiah, *Majmu’ al-Fatāwā*, (Madinah: Wizarah Syuun al-Islamiah wa al-Da’wah, 2004), juz 4, hal. 66

¹⁶ Ibn Taimiah, *Majmu’ al-Fatawa*, juz 4, hal. 63

¹⁷ Ibn Taimiah, *Majmu’ al-Fatawa*, juz 4, hal. 63

¹⁸ Lihat kata pengantar Muhammad Hasan Haitu, dalam al-Ghazali, *al-Mankhul min Ta‘līqat al-Uṣūl*, tahqiq Muhammad Hasan Haitu, (Damaskus: Dar al-Fikr, tt), hal. 24.

¹⁹ Wildan Jauhari, *Hujjatul Islām Imām al-Gazālī*, hal. 14-20

dan juga menjadi bahasan utama makalah ini adalah *al-Mustaṣfā*. Judul lengkap kitab ini adalah *al-Mustaṣfā min ‘Ilm al-Uṣūl*, al-Ghazali menulisnya sepulang dari kota Damaskus dan kembali lagi mengajar di Naisabur. Menurut catatan Ibn Khalikan, kitab ini selesai dikarang pada tanggal 6 Muharram 503 H.²⁰ Buku ini juga merupakan karya terakhirnya di bidang *uṣūl al-fiqh*. Dalam bidang aqidah tercatat beberapa karya pernah lahir dari tangan al-Ghazali meskipun memang tidak lepas dari kontroversi. Di antara karyanya di bidang ini: *al-Iqtisād fī al-‘Itiqād*, *al-Munqiz min al-Dalāl*, *iljām al-‘Awwam min al-ilm al-Kalām*, *Faḍāih Baṭiniyah*.

Murtad dalam Al-Qur’an dan Hadis

Kata murtad berasal dari kata *radda* yang terdiri dari tiga huruf asli (*ra, dal, dal*) berarti memalingkan sesuatu dengan zatnya atau satu keadaanya dari keadaan-keadaannya.²¹ Kata *irtidād* atau *riddah* berarti kembali ke jalan di mana ia berangkat, namun kata *riddah* digunakan khusus dalam pengertian kembali ke dalam kekafiran sedangkan *irtidād* bisa digunakan dalam pengertian kembali ke

dalam kekafiran sebagaimana kata *riddah* dan juga bisa digunakan untuk selain makna tersebut.²² Menurut al-Zamakhshari sebagaimana dikutip oleh Syahrur, kata ini dan derivasinya mempunyai makna lebih dari dua puluh makna hakekat dan lebih dari sepuluh makna majaz.²³

Kata ini dan derivasinya terulang 59 kali dalam Al-Qur’an dengan beragam makna. Antara lain, bermakna kembali ke keadaan semula sebagaimana termaktub dalam QS Yunus (10): 107.²⁴ Bisa juga bermakna kembali kepada tuhan seperti dalam QS al-Kahfi (18): 36. Namun, yang menunjukkan makna kembali kepada kekafiran hanya terdapat di empat tempat; QS Muhammad (47): 25, QS al-Maidah (5): 54, dan QS al-Baqarah (2): 109, 217.²⁵ Selain ayat yang mengandung kata *radda* atau derivasinya, Alwani paling tidak mengkategorikan 12 ayat lainnya seperti QS al-Baqarah (2): 217, QS Ali Imran (3): 86, 90, 91, 98, 106, dan 177, QS al-Nisa (4): 137 dan beberapa ayat lainnya ke dalam kategori ayat yang membahas mengenai murtad. Menurutnya dari beberapa ayat tersebut dapat disimpulkan bahwa *riddah* atau *irtidād*

²⁰ Ibn Khalikan, *Wafayāt al-A‘yān wa Anba’ Abnāi al-Zamān*, juz IV, (Beirut: Dar al-Shadir, tt), hal. 216-217

²¹ Ibnu Manzhur, *Lisān al-‘Arāb*, vol. 3, (kairo: Dar al-Ma’arif, tt), hal. 1621

²² Al-Raghib al-isfahani, *Mu’jam Mufradāt Alfāḍ al-Qur’ān* (Beirut: Dar al-Fikr, tt), hal. 197-198

²³ Muhammad Syahrur, *Tajfīf Manābi’ li al-Irhāb* (Beirut: Muasasah al-Dirasat al-Fikriah al-Mua’shirah, 2008), hal. 239

²⁴ Ayatnya berbunyi: وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِنْ يُرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلَا رَادَّ لِفَضْلِهِ يُخَيِّبُ بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَهُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ

²⁵ Faidhullah al-Maqdisi, *Fath al-Rahmān li Ṭalib al-Ayat al-Qur’ān* (Surabaya: Deponogoro, tt), hal. 179. Muhammad Syahrur, *Tajfīf Manābi’ li al-Irhāb*, hal. 239-240. Lihat juga Al-Raghib al-isfahani, *Mu’jam Mufradāt Alfāḍ al-Qur’ān*, hal. 192-193

mempunyai makna berpaling dari Islam dan keimanan setelah seseorang memeluknya. Ia juga menambahkan, bahwa yang dimaksud dengan *riddah* bisa berarti keluar dari Islam dan kembali ke kepercayaan yang dianut sebelumnya, konversi ke agama ketiga atau bahkan memutuskan untuk menjadi ateis juga masuk pada kategori murtad.²⁶

Dari sekian banyak ayat Al-Qur'an yang berbicara mengenai *riddah*, tidak ada satu pun ayat yang secara jelas memberikan informasi kepada kita mengenai hukuman di dunia bagi orang yang melakukan *riddah* tersebut. Al-Qur'an hanya memberikan gambaran bahwa orang-orang yang menukar keimanannya akan mendapatkan hukuman di akhirat seperti: dihapus pahala amalnya dan mendapatkan neraka sebagai balasan,²⁷ tidak diterima taubatnya,²⁸ atau mendapatkan kemarahan serta siksaan yang pedih di akhirat.²⁹ Kita baru bisa mendapatkan informasi mengenai sanksi di dunia bagi orang-orang yang murtad tersebut di dalam hadis. Ada dua buah hadis terkenal yang sering dinukil oleh para ulama untuk menjatuhkan vonis bagi orang-orang yang melakukan tindakan *riddah* ini. Hadis pertama merupakan riwayat Ibn Abbas:³⁰

من بدل دينه فاقتلوه

“Barangsiapa yang merubah agamanya maka bunuhlah orang tersebut”

Sedangkan hadis kedua diriwayatkan oleh Abdullah bin Mas'ud:³¹

لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلَّا بِإِحْدَى ثَلَاثٍ: الثَّيِّبُ الزَّانِي،
وَالنَّفْسُ بِالنَّفْسِ، وَالتَّارِكُ لِدِينِهِ الْمَفَارِقُ لِلْجَمَاعَةِ

“Tidak halal darah sorang muslim untuk dialirihkan kecuali melakukan salah satu dari tiga perkara: Seorang penzina yang sudah pernah menikah, melakukan pembunuhan dan meninggalkan agamanya serta memisahkan diri dari jamaah”

Dua hadis di atas diriwayatkan oleh al-Bukhari dan Muslim, sehingga kalau dilihat validitasnya dianggap memenuhi syarat untuk digunakan dalam menetapkan sebuah hukum. Namun, memang hadis ini belum sampai para level mutawatir sehingga masih bisa diperdebatkan implikasinya dalam penetapan hukum khususnya dalam penetapan *hudūd* sebagai legalisasi hukum bunuh bagi pelaku *riddah*. Menurut Mahmud Syaltut, hadis ahad oleh sebagian ulama ditolak implikasinya saat menetapkan *hudūd* sehingga dua hadis di atas menurutnya tidak mempunyai *legal standing* untuk menghukum pelaku *riddah* dengan

²⁶ Taha Jabir al-Alwani, *Apostasy in Islam: A Historical and Scriptural Analysis*, terjemahan oleh Nancy Roberts (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 2012), hal. 27-28

²⁷ QS al-Baqarah (2): 107

²⁸ QS Ali Imran (3): 90

²⁹ QS Ali Imran (3): 177

³⁰ Al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, (Riyad: Bait al-Afkar al-Dauliah, 1998), hal. 1321

³¹ Muslim meriwayatkan hadis ini dengan sedikit perbedaan redaksi. Lihat Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, (Riyadh: Bait al-Afkar al-Dauliah, 1998), hal. 694

hukuman mati.³² Selain itu, menurutnya hadis ini juga mempunyai tingkat kompleksitas yang tinggi kerana maknanya sangat umum yang nantinya akan menimbulkan perdebatan panjang di kalangan ulama fikih; apakah seseorang yang melakukan *riddah* itu hanya dihukum bagi seseorang yang meninggalkan Islam atau siapa saja yang meninggalkan agamanya, apakah perempuan juga dibunuh kalau melakukan *riddah*, apakah pelaku *riddah* harus segera dibunuh atau diminta taubat terlebih dahulu dan pertanyaan-pertanyaan lainnya. Ia juga menilai bahwa darah seseorang itu tidak dialirkan kerana kekafirannya namun upaya untuk menghancurkan Islam kerana kalau tidak akan bertentangan dengan QS al-Baqarah (2): 256 dan QS Yunus (10): 99.³³

Sedangkan dalam istilah syara, *al-riddah* menurut Qasim Muhammad al-Nauri adalah terputusnya keislaman seseorang yang memenuhi standar untuk berlepas darinya baik karena niat, perkataan atau perbuatan seperti menyembah berhala, menyepelkan mushaf ataupun Ka'bah.³⁴ Perbuatan tersebut dapat menghanguskan segala amal apabila seseorang

tetap dalam keadaan tersebut sampai meninggal, apabila tidak sampai meninggal maka perbuatan seperti itu akan menghilangkan nilai pahala. Sedangkan pendapat lain mengatakan yang dimaksud dengan kemurtadan (*al-riddah*) adalah kekafiran setelah seseorang memeluk Islam dengan sukarela baik melalui perkataan, itikad, keraguan, tingkah laku ataupun sikap keras kepala.³⁵

Menurut Abd al-Karim bin Muhammad al-Rafi'i, *al-riddah* merupakan istilah terputusnya keislaman seorang baik dengan perkataan yang biasanya orang yang mengatakan bisa dianggap kafir atau perbuatan seperti sujud kepada berhala, menyembah matahari atau membuang mushaf Al-Qur'an ke tempat yang kotor semua itu termasuk dalam kategori *al-riddah*.³⁶

Sedangkan al-Nawawi (w. 676 H) mengategorikan murtad yang merupakan terputusnya keislaman seseorang paling tidak terbagi menjadi tiga kategori: *Pertama*, kemurtadan dalam aqidah atau niat; seperti menyekutukan Allah atau menolak keberadaannya, atau menolak satu sifat yang

³² Mahmud Syaltut, *Al-Islām 'Aqīdatan wa Syarī'atan*, (Kairo: Dar al-Syuruq, 2001), cet ke-18, hal. 281

³³ Mahmud Syaltut, *Al-Islām 'Aqīdatan wa Syarī'atan*, hal. 281

³⁴ Ada beberapa standar yang ditetapkan para ulama mengenai keabsahan seseorang itu dianggap telah melakukan kemurtadan meskipun mereka juga sering berselisih pada beberapa standar: Mukallaf, berakal, tidak dalam keadaan terpaksa. Yahya bin Syaraf al-Nawawi, *Rauḍah al-Ṭālibīn*, vol. 7 (Dar Alam al-Kutub, 2003), hal.

290-292 lihat juga Syihab al-Din al-Qarafi, *al-Zākhirah*, vol. 12 (Beirut: Dar al-Gharab al-Islami, 1994), hal. 13-14

³⁵ Qasim Muhammad al-Nauri dalam catatan kaki Yahya bin Abi al-Khair al-Yamani, *al-Bayān fī Mazhab al-Imām al-Syāfi'i*, vol. 12 (Beirut: Dar al-Manhaj, 2000), hal. 40

³⁶ Abd al-Karim bin Muhammad al-Rafii, *al-Azīz Syarḥ al-Wajīz*, vol. 11 (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1997), hal. 98

melekat pada dirinya. Atau juga mempercayai bahwa Allah mempunyai anak, maka orang yang melakukan hal ini termasuk dalam kategori seorang yang murtad dan kafir. Bahkan menurut al-Nawawi seorang yang punya niatan yang sangat kuat (*'azam*) untuk menjadi seorang kafir pada waktu yang akan datang juga termasuk kategori orang yang kafir (murtad).³⁷ *Kedua*, murtad dalam kata-kata seperti mencaci Allah dan Rasulnya. *Ketiga*, murtad dalam perbuatan seperti melempar Al-Qur'an ke tempat yang kotor.³⁸

Memang, dalam sejarahnya terjadi perluasan makna *riddah* dari apa yang ditetapkan oleh Al-Qur'an dari hanya keluar dari Islam menjadi beragam makna. Menurut Syahrur, perluasan makna murtad seperti ini oleh sebagian orang pada masa kini yang menggeneralisir istilah tersebut kepada orang-orang yang meninggalkan shalat dengan sengaja atau bahkan kepada orang-orang yang mengatakan suatu hal yang bertentangan dengan *turast* atau bertentangan dengan pendapat orang-orang yang menganggap diri mereka sebagai ulama atau cendekiawan merupakan perluasan yang tidak berasal dari Islam dan keimanan. Klaim seperti ini

menurutnya sangat berbahaya karena sejarah mencatat terjadinya pembantaian yang dilakukan oleh Abu Ja'far al-Manshur dan al-Ma'mun terhadap ribuan orang atas nama Zindiq dan melakukan kemurtadan.³⁹

Murtad: Antara Zindiq dan Kafir dalam Pandangan Sarjana Muslim

Murtad melahirkan konsekuensi teologis dan sosiologis yang tidak bisa dinilai remeh. Secara teologis seseorang yang melakukan konversi agama akan diberikan label sebagai orang kafir, "*kufri*", sebuah konsep yang mempunyai konsekuensi sangat serius. Sedangkan secara sosiologis, orang melakukan *riddah* bisa membahayakan kesatuan agama yang ditinggalkan kerana perpindahan agama bisa mempengaruhi yang lain untuk melakukan tindakan yang sama atau bahkan bisa menimbulkan kebencian antar umat beragama karena seorang yang murtad bisa jadi akan membongkar aib dari agama yang sempat ia anut. Oleh karena itu, permasalahan ini menjadi salah satu perhatian para ulama, khususnya para ulama fikih dan para mufassir ketika mereka menafsirkan ayat-ayat yang berkaitan dengan murtad.⁴⁰

³⁷ Ali bin Sulaiman al-Mardawi al-Hambali, *Al-Inṣāf fī Ma'rifati al-Rājih min al-Khilāf 'alā Mazhab Imam Aḥmad bin Hambal*, vol. 10 (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1997), hal. 283

³⁸ Yahya bin Syaraf al-Nawawi, *Minhaj al-Talibin wa 'Umdah al-Muḥṭin* (Beirut: Dar al-Manhaj, 2005), hal. 501

³⁹ Muhammad Syahrur, *Tajfif Manābi' li al-Irhāb*, hal. 258

⁴⁰ Imratol Azizah, Sanksi Riddah Perspektif Maqshid Shariah, *al-Daulah: Jurnal Hukum dan Perundangan Islam*, vol 5 no 2, 2015, hal. 590

Para ulama fikih klasik seperti al-Mawardi dari mazhab syafi'i, Ibn Qudamah dari ulama Hambali maupun Ibn Hazam dari Zhahiri menilai perbuatan murtad mempunyai sanksi yang sangat tegas, hukuman mati.⁴¹ Namun memang pendapat ini meskipun diklaim sebagai *ijma'* diakui oleh al-Buthi bahwa tidak ditemukan dalil Al-Qur'an yang secara jelas menegaskan sanksi hukuman di dunia bagi orang yang melakukan *riddah* kecuali orang tersebut akan digugurkan amalnya dan mendapatkan hukuman yang pedih di akhirat.⁴²

Kita bisa melihat klaim mengenai *ijma'*-nya vonis mati bagi pelaku *riddah* dari beberapa sarjana muslim klasik seperti pendapat Burhan al-Din al-Hambali, seorang ahli fikih mazhab Hambali, menurutnya para ulama sepakat untuk memberlakukan hukum bunuh bagi seorang murtad.⁴³ Bagi ulama mazhab Ahmad bin Hambal lainnya seperti Ali bin Sulaiman al-Mardawi al-Hambali, menilai

seorang yang murtad harus diberikan diberikan waktu tiga hari untuk bertaubat sebelum dibunuh dan pada waktu tersebut harus selalu didakwahi agar kembali ke dalam islam, apabila dalam tiga hari tersebut tidak juga kembali ke pelukan Islam maka ia legal untuk dibunuh.⁴⁴

Hal senada juga diutarakan oleh al-Syafi'i meskipun ia membedakan hukuman bagi musyrik atau yang tidak mempunyai agama dan *ahl al-Kitāb* yang murtad. Menurutny ketika para penyembah berhala atau yang tidak memiliki agama tersebut masuk Islam dengan mengikrarkan dua kalimat syahadat maka ia telah dianggap beriman, namun ketika mereka murtad maka konsekuensinya adalah dibunuh. Sedangkan bagi para *ahl al-Kitāb* dari golongan Nasharani maupun Yahudi ketika mereka memeluk Islam kemudian kembali ke agama awal maka ia diberi pilihan, bertaubat atau dibunuh.⁴⁵ Pandangan ini bisa dipahami karena menurut

⁴¹ al-Mawardi, *al-Hawī al-Kabīr fī Fiqh Mazhab al-Imām al-Syāfi'ī*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah), juz 8, hal. 149; Ibn Hazm, *al-Isāl fī al-Muḥalla bil-Āṭar*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1984), juz 7, h. 115; Ibn Qudamah, al-Mughni, (Kairo: Hajar, 1990), juz 12, h. 264; Sharbayni al-Khatib, *Mughni al-Muhtaj*, (Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi wa Auladah, 1958), juz 4, hal. 33

⁴² Sa'id Ramadan al-Buti, *al-Jihad fī al-Islām: Kayfa Nafhamuhu wa Kayfa Numārisuhu*, (Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'asir, 1993), hal. 210

⁴³ Burhan al-Din al-Hambali, *al-Mubdi Syarh al-Muqni*, vol. 7 (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1997), hal. 479

⁴⁴ Ali bin Sulaiman al-Mardawi al-Hambali, *Al-Inṣāf fī Ma'rifati al-Rājih min al-Khilāf 'alā Mazhab Imam Ahmad bin Hambal*, vol. 10, hal. 285. menurut pengarang al-tibyan wa al-tahshil para sahaab sepakat mengenai istititbah mereka hanya berbeda pendapat mengenai batasannya saja. Ada yang mengatakan batasan

mereka diajak bertaubat adalah sekali. Pendapat kedua mengatakan sebulan dan pendapat ketiga yang juga merupakan pendapat mayoritas ulama adalah tiga hari.

⁴⁵ Muhammad bin Idris al-Syafie, *al-Umm*, vol. 7 (Dar al-Wafa, 2001), hal. 399-400. Ada perbedaan yang tajam antara satu riwayat dengan riwayat lainnya mengenai kesempatan bagi seorang yang murtad untuk bertaubat. Menurut riwayat Abu Darda, Muadz bin Jabal yang saat itu diutus ke Yaman menolak untuk duduk sampai seorang yang murtad pada saat itu dibawa kehadapannya dan dipenggal. Di lain pihak Abu Dawud meriwayatkan paras sahabat memberikan kesempatan 20 malam untuk seorang yang murtad bertaubat dan kembali ke dalam Islam. Umar bin Khatab juga memberikan kesempatan tiga hari bagi bagi seorang yang murtad dan terus berusaha dibujuk agar kembali ke dalam pelukan Islam. Ada hadis lainnya yang diriwayatkan oleh Ahmad bin Hambal bahwa taubatnya seorang yang murtad tidak diterima

Ibnu Hajar al-Haitsami (w. 676 H), seorang ahli fikih mazhab Syafi'i, menilai murtad merupakan jenis kekafiran yang paling buruk dan paling berat hukumannya.⁴⁶

Pendapat al-Syafi'i dan pengikut Ahmad bin Hambal di atas tidak serta merta diamini oleh para ulama lainnya. Al-Nakhai dan al-Tsauri sebagaimana dikutip oleh Abu Hayyan al-Andalusi, menolak pendapat yang menyatakan bahwa seorang yang murtad harus dibunuh. Menurut kedua tokoh ini seorang yang murtad hanya perlu diminta untuk bertaubat dan dipenjara selamanya.⁴⁷

Sedangkan dalam pandangan Abu Hanifah seorang yang murtad harus ditawarkan untuk kembali kepada Islam. Apabila ia menolak maka orang tersebut harus dibunuh kecuali ia minta untuk diberi waktu, maka ia berhak untuk mendapatkan penundaan selama tiga hari. Namun, menurut Abu Hayyan pendapat yang paling masyhur dari Abu Hanifah serta para sahabatnya seorang yang murtad tidak dibunuh sampai ia orang tersebut bertaubat.⁴⁸

Para ulama fikih juga berbeda pendapat dalam menentukan hukuman bagi seorang perempuan yang murtad. Menurut al-Syafi'i, al-

Auzai dan al-Laitsi seorang perempuan yang murtad hukumnya sama dengan murtadnya seorang laki-laki, dibunuh. Sedangkan Abu Hanifah, Atha, Hasan al-Bashri, al-Tsauri serta Ibnu Athiyah dan Ibnu Syabramah menolak pandangan tersebut. Mereka menilai seorang perempuan yang murtad tidak boleh dibunuh.⁴⁹

Permasalahan murtad ini juga tidak berbeda jauh dengan orang-orang yang dianggap sebagai orang zindiq. Menurut Bakr Jabir al-Jazairi orang zindiq merupakan seseorang yang menyembunyikan kekafirannya meskipun terlihat seperti orang Islam. Bagi Al-Jazairi seorang zindiq sama seperti orang murtad yang harus dibunuh apabila tidak mau bertaubat serta jenzahnya tidak boleh dimandikan dan disholati.⁵⁰

Perbedaan yang muncul dari pandangan ulama fikih di atas dinilai oleh Syahrur menunjukan lemahnya argumentasi ulama yang melandaskan penetapan hukuman mati seorang yang murtad oleh para ahli fikih kepada hadis nabi, "Barang siapa yang mengganti agamanya maka bunuhlah orang tersebut"⁵¹ karena menurut Syahrur kalau seandainya hadis tersebut valid seharusnya tidak ada perbedaan dalam menetapkan hukuman bagi seorang

⁴⁶ Ibnu Hajar al-Haitsami, *Tuhfah al-Muntaz bi Syarh al-Manhaj* vol. 4 (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2013), cet ke-5, hal. 106

⁴⁷ Abu Hayyan al-Andalusi, *Tafsir al-Bahr al-Muhit*, vol. 2 (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1993), hal. 160

⁴⁸ Abu Hayyan al-Andalusi, *Tafsir al-Bahr al-Muhit*, vol. 2, hal. 160

⁴⁹ Abu Hayyan al-Andalusi, *Tafsir al-Bahr al-Muhit*, vol. 2, hal. 160

⁵⁰ Abu Bakr Jabir al-Jazairi, *Minhaj al-Muslim*, (Kairo: Dar al-Salam, tt), hal. 424

⁵¹ Hadis tersebut berbunyi

من بدل دينه فاقتلوه

perempuan yang murtad karena *isim maushul* (*man*) dalam hadis tersebut juga mencakup kaum perempuan tidak hanya khusus bagi kaum laki-laki saja.⁵²

Lebih lanjut Syahrur beranggapan meskipun benar nabi memerintahkan untuk memerangi dan membunuh kaum murtad seperti al-Aswad al-‘Ansi, beliau juga memerintahkan untuk memerangi dan membunuh Khuwailid serta para pendukungnya dari Bani Asad, perintah nabi untuk membunuh Musailamah al-Kadzzab beserta orang-orang yang membantunya dari Bani Hanifah juga merupakan informasi yang valid, namun menurut Syahrur perintah beliau untuk memerangi dan membunuh orang-orang tersebut pada akhir-akhir tahun kesepuluh hijrah tidaklah berkaitan dengan kemurtadan mereka namun dilandasari oleh sebab-sebab yang memang mewajibkan untuk memerangi dan membunuh mereka.⁵³

Jauh sebelum Syahrur melontarkan pendapatnya, para mufassir seperti Umar bin Ali al-Hambali (w. 880 H) sudah memberikan pandangan yang senada. Ia melihat motivasi utama seorang yang murtad adalah untuk membahayakan kaum muslimin oleh karena itu mereka menganggap hilangnya pahala amal

mereka karena keinginan tersebut.⁵⁴ Jadi, bukan kemurtadan yang mereka lakukan yang menimbulkan konsekuensi berat seperti diperangi atau dibunuh, namun tindakan mereka setelah murtad tersebut yang memaksa nabi maupun kaum muslimin untuk memberikan tindakan tegas agar stabilitas negara dan keamanan serta kenyamanan umat tetap terjaga.

Melihat banyaknya perbedaan pandangan di kalangan ulama seperti yang dijelaskan di atas, memberikan gambaran betapa vonis mati bagi orang-orang murtad menjadi sebuah hal yang problematik karena secara historis hukuman mati bagi orang yang murtad sangat jarang terjadi sehingga banyak yang beranggapan hukuman bunuh bagi orang yang murtad hanya eksis secara teori saja namun tidak dalam implementasinya dalam kehidupan.⁵⁵

Al-Ghazali dan Konsep Murtad: Sebuah

Pergeseran Makna

Di abad-abad awal khususnya di abad kedua saat fikih mulai diformulasikan dan berkembang dengan sangat pesat, isu tentang murtad menjadi sebuah perhatian utama para ahli fikih.

⁵² Muhammad Syahrur, *Tajfif Manābi’ al-Irhab*, hal. 244

⁵³ Muhammad Syahrur, *Tajfif Manābi’ al-Irhab*, hal. 245

⁵⁴ Umar bin Ali al-Hambali, *al-Lubāb fī ‘Ulūm al-Kitāb*, vol. 4 (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1998), hal. 24

⁵⁵ Ahmad Atif Ahmad, “Al-Ghazali Contribution to The Sunni Juristic Discourses on Apostasy”, hal. 50-51

Namun, pada masa-masa ini hukuman bagi orang yang murtad masih terlihat lebih *soft* dengan adanya konsep “*istitaba*” (permintaan untuk bertaubat sebelum dijatuhi hukuman) bagi orang-orang yang murtad tanpa memandang apakah orang yang murtad itu menutupi kemurtadannya atau sering dikategorikan oleh al-Ghazali sebagai seorang *zindiq* ataupun orang-orang yang secara terang-terangan mengakui kemurtadannya atau bahkan seorang propogandis kepada kemurtadan.⁵⁶ Namun setelah masa al-Ghazali, muncul sebuah pemikiran yang lebih keras terhadap orang-orang yang murtad. Dalam pandangan al-Ghazali, tidak ada perbedaan antara orang-orang pengikut syiah khususnya pengikut Bathiniah dan orang-orang *zindiq*. Menurutny, semua orang tersebut halal darahnya untuk dialirkan tanpa memberikan mereka kesempatan untuk bertaubat karena menurutnya mereka menjadikan *taqiyyah* sebagai agama mereka.⁵⁷ Bahkan *riddah* jenis ini dianggap oleh Mahmud Mazru'ah sebagai *riddah* paling buruk dan paling berbahaya meskipun ia juga mengakui bahwa *riddah* jenis ini menurut mayoritas ulama masih diberikan kesempatan untuk bertaubat.⁵⁸

Memang terjadi pergeseran yang cukup

signifikan setelah tiga abad dari masa-masa para ulama awal fikih seperti al-Syafi'i. Pada masa ini ada kesan reaksi lebih keras terhadap orang-orang yang dianggap murtad dari pada masa-masa sebelumnya. Hal ini menurut Griffel bisa lihat dari pandangan khalifah al-Qadiri atau yang terkenal dengan *al-I'tiqad al-Qadari* dimana ia membuat pengumuman secara luas bagi siapa saja yang beranggapan al-Qur'an adalah makhluk maka ia harus bertaubat dan apabila menolak untuk bertaubat maka orang tersebut halal darahnya untuk dialirkan dengan alasan sudah murtad.⁵⁹

Selain itu, Al-Ghazali juga membatasi kewajiban untuk memberikan kesempatan bertaubat hanya kepada orang-orang awam saja sedangkan orang-orang yang berpengaruh apalagi seorang propogandis maka mereka boleh langsung dibunuh tanpa diberikan kesempatan untuk bertaubat. Menurutny orang awam sangat mudah untuk berubah ketika diberikan kesempatan untuk bertaubat meskipun kadang harus ditakuti dengan pedang. Selain itu orang-orang awam juga hanya mengikuti pemimpin mereka saat mereka melakukan *riddah* tersebut. Karenanya, menurut Al-Ghazali orang awam yang murtad lalu bertaubat harus diterima keislamannya dan harus dipercaya ia memang

⁵⁶ Frank Griffel, “Toleration and Exclusion: Al-Shāfi’ī and al-Ghazālī on the Treatment of Apostates”, hal. 350-351

⁵⁷ Al-Ghazali, *Faḍāih al-Baṭīniyah*, (Hawali: Muasasah Dar al-Kutub al-Tsaqafiah, tt), hal. 160-161

⁵⁸ Mahmud Mazru'ah, *Aḥkam al-Riddah wa al-Murtaddīn*, (tp: t.tp, 1994), cet ke-1, hal. 51

⁵⁹ Frank Griffel, “Toleration and Exclusion: Al-Shāfi’ī and al-Ghazālī on the Treatment of Apostates”, hal. 350

tulus untuk mengikuti Islam.⁶⁰

Sedangkan orang-orang yang menyebarkan propaganda kekafiran di kalangan kaum muslim dan dia mengetahui bahwa apa yang ia sampaikan itu salah, namun ia tetap melakukan propaganda tersebut dengan tujuan mendapatkan kehormatan dari orang-orang dan tujuan duniawi lainnya maka terhadap orang seperti ini tidak langsung dibunuh namun diserahkan keputusannya kepada ijtihad hakim atau pemimpin saat itu untuk memberikan hukuman apakah orang tersebut dibunuh atau tidak. Menurut al-Ghazali apabila hakim tersebut meyakini bahwa si dai itu *berta'iqiyyah* maka ia dibunuh. Namun, apabila ditunjukan kepada si dai sebuah kebenaran dan dia menyadari kesalahannya lalu bertaubat maka taubatnya diterima.⁶¹

Dalam *Ṣifa' al-Galīl* al-Ghazali mengkritisi konsep *istitaba* bagi orang-orang murtad yang menyembunyikan kekafirannya. Baginya, memberikan kesempatan untuk bertaubat kepada seorang pelaku *riddah* yang menyembunyikan kekafirannya banyak menguntungkan bagi orang yang murtad tersebut saja. Dalam pandangan fikih syafi'i, seorang yang dituduh murtad tidak bisa dihukum selagi ia mau mengucapkan *syahadah*.

Dengan demikian, dalam fikih Syafi'i skeptisitas terhadap seseorang yang mengucapkan *syahadah* setelah ia murtad secara sembunyi-sembunyi harus dihilangkan. Problem-problem seperti ini banyak dieksplorasi oleh al-Ghazali. Al-Ghazali mengikuti pandangan umum ulama pada masanya yang tidak menerima kewajiban umum untuk memberikan kesempatan bagi seorang yang murtad untuk bertaubat khususnya pada kasus orang-orang *zindiq* (murtad secara rahasia). Hal tersebut menurutnya dilakukan karena seorang *zindiq* tidak bisa dipastikan keimanannya meskipun ia mengucapkan *syahadah* -salah satu cara menunjukan bahwa seorang yang melakukan *riddah* sudah bertaubat- ia melakukan itu dengan tulus serta bisa jadi orang tersebut masih saja memegang teguh keyakinannya atas kekafiran.⁶²

Keyakinan al-Ghazali yang seperti ini menurut Griffel membuka opsi untuk menjatuhkan hukuman tidak saja kepada pelaku *riddah* yang melakukannya terang-terangan namun juga terhadap seseorang yang diduga melakukan *riddah* secara sembunyi-sembunyi atau sesuatu hal yang bertentangan dengan agama.⁶³ Oleh karena itu, al-Ghazali dalam dua kitabnya *al-Munqiz min al-Ḍalāl*

⁶⁰ Al-Ghazali, *Faḍāih al-Baṭiniyah*, hal. 162-163

⁶¹ Al-Ghazali, *Faḍāih al-Baṭiniyah*, hal. 163

⁶² Al-Ghazali, *Syifa' al-Galīl fī Bayāni al-Syabḥ wa al-Mukhl wa Masālik al-Ta'līl*, (Baghdad: al-Iryad, 1971) hal. 221-222

⁶³ Frank Griffel, "Toleration and Exclusion: Al-Shāfi'ī and al-Ghazālī on the Treatment of Apostates", hal. 352

dan *Tahafūt al-Falāsifah* ia menganggap para filsuf seperti Ibn Farabi dan Ibn Sina sebagai orang yang sudah keluar dari islam (murtad) kerana menurutnya pandangan para filsuf itu sudah menyimpang.⁶⁴

Al-Ghazali semakin menunjukan kesan kerasnya kepada pelaku *riddah* ini dalam bukunya *Faḍāih al-Baṭiniyah*. Ia menganggap bahwa tidak hanya *riddah* saja yang merupakan perbuatan melanggar hukum bahkan menurutnya kekafiran itu sendiri merupakan pelanggaran sehingga menurutnya tidak boleh seorang yang kafir dibiarkan tanpa diberikan tindakan apapun. Seorang muslim yang kafir yang menurut al-Ghazali termasuk di dalamnya adalah orang-orang Syiah khususnya Isma'iliyah harus dilenyapkan dari muka bumi. Ia juga tidak membedakan hukuman seorang yang murtad baik laki-laki maupun perempuan menurutnya keduanya harus dibunuh.⁶⁵

***Al-Istiṣlāh* al-Ghazali Sebagai Sebuah Solusi?**

Saat memulai pembahasan mengenai bab *al-Istiṣlāh* al-Ghazali menggunakan kalimat yang mengindikasikan bahwa penggunaan *al-Istiṣlāh* sebagai landasan hukum merupakan landasan yang *mukhtalaf* dengan mengatakan “Dasar hukum keempat dari dasar-dasar hukum yang lemah.” Pernyataan al-Ghazali ini memberikan indikasi bahwa ia sendiri

menyakini bahwa penggunaan *al-Istiṣlāh* sebagai alat dalam penetapan hukum merupakan suatu hal yang akan menimbulkan perdebatan panjang.

Menurut al-Ghazali, maslahat itu terbagi menjadi tiga. *Pertama*, maslahat yang sesuai dengan syara dan ini yang diterima sebagai hujjah. *Kedua*, maslahat yang tidak diterima oleh syara'. *Ketiga*, maslahat yang tidak dibenarkan maupun ditolak oleh syara'. Berkaitan dengan maslahat ini al-Ghazali menerangkan:

أَمَّا الْمَصْلَحَةُ فَهِيَ عِبَارَةٌ فِي الْأَصْلِ عَنْ جَلْبِ مَنْفَعَةٍ أَوْ دَفْعِ مَضَرَّةٍ، وَلَسْنَا نَعْنِي بِهِ ذَلِكَ، فَإِنَّ جَلْبَ الْمَنْفَعَةِ وَدَفْعَ الْمَضَرَّةِ مَقَاصِدُ الْخَلْقِ وَصَلَاحُ الْخَلْقِ فِي تَحْصِيلِ مَقَاصِدِهِمْ، لَكِنَّا نَعْنِي بِالْمَصْلَحَةِ الْمُحَافَظَةَ عَلَى مَقْصُودِ الشَّرْعِ وَمَقْصُودِ الشَّرْعِ مِنْ الْخَلْقِ خَمْسَةٌ: وَهُوَ أَنْ يَحْفَظَ عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَنَفْسَهُمْ وَعَقْلَهُمْ وَنَسْلَهُمْ وَمَالَهُمْ، فَكُلُّ مَا يَتَضَمَّنُ حِفْظَ هَذِهِ الْأُصُولِ الْخَمْسَةِ فَهُوَ مَصْلَحَةٌ، وَكُلُّ مَا يُفَوِّتُ هَذِهِ الْأُصُولَ فَهُوَ مَفْسَدَةٌ وَدَفْعُهَا مَصْلَحَةٌ.

“Sedangkan maslahat merupakan simbol ungkapan dari upaya menarik manfaat dan menolak mudarat, tetapi bukan itu yang kami maksud, kerana sesungguhnya menarik manfaat dan menolak mudarat adalah tujuan dari makhluk, dan kebaikan makhluk itu akan dapat diwujudkan melalui pencapaian tujuan-tujuan mereka tersebut. Akan tetapi, yang kami maksud maslahat adalah memelihara tujuan syarak, dan tujuan syarak itu ada lima, yaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta mereka. Setiap hal yang mengandung upaya memelihara kelima prinsip ini disebut maslahat, dan setiap hal yang melenyapkan

⁶⁴ Al-Ghazali, *Al-Munqiz min al-Dalāl*, (Beirut: Dar al-Andalus, tt) hal. 98-99

⁶⁵ Al-Ghazali, *Faḍāih al-Baṭiniyyah*, hal. 156-157

*kelima prinsip ini disebut mafsadat dan menolaknya disebut maslahat.*⁶⁶

Dari pernyataan al-Ghazali di atas dapat diketahui bahwa yang dimaksud dengan maslahat menurut al-Ghazali adalah upaya memelihara tujuan hukum Islam yaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta benda yang nanti lebih dikenal dengan sebutan *Maqāṣid al-Syarī'ah*. Setiap hal yang dimaksudkan untuk memelihara tujuan hukum Islam yang lima tersebut disebut maslahat. Kebalikannya, setiap hal yang merusak atau menafikan tujuan hukum Islam yang lima tersebut disebut mafsadat yang oleh karena itu upaya menolak dan menghindarinya disebut maslahat.

Sehingga wajar al-Ghazali menilai bahwa pelaku *riddah* harus dihukum mati apalagi bagi pelaku *riddah* yang melakukannya sembunyi-sembunyi dan juga para propagandis yang mengajak orang untuk melakukan *riddah* tersebut karena menjaga agama yang merupakan salah satu dari lima prinsip utama syariah berada pada level *daruriyyat* yang merupakan level tertinggi dari maslahat. Hal tersebut bisa kita simpulkan dari pernyataannya:

وَهَذِهِ الْأَصُولُ الْخَمْسَةُ حِفْظُهَا وَقَعَ فِي رُتَبَةِ الصُّرُورَاتِ، فَبِهَا أَقْوَى الْمَرَاتِبِ فِي الْمَصَالِحِ وَمِثَالُهُ: فَضَاءُ الشَّرْعِ يَقْتُلُ الْكَافِرَ الْمُضِلَّ وَعُقُوبَةُ الْمُبْتَدِعِ الدَّاعِي إِلَى بَدْعِهِ، فَإِنَّ هَذَا يُفَوِّتُ عَلَى الْخَلْقِ دِينَهُمْ، وَقَضَاؤُهُ بِإِجَابِ الْقِصَاصِ أَذْبَهُ حِفْظُ النَّفْسِ، وَإِجَابُ حَدِّ الشَّرْبِ إِذْ بِهِ حِفْظُ الْعُقُولِ الَّتِي هِيَ مَلَكَ التَّكْلِيفِ وَإِجَابُ حَدِّ الزَّانَا إِذْ بِهِ حِفْظُ النَّسْلِ وَالْأَنْسَابِ، وَإِجَابُ زَجْرِ الْغُصَّابِ وَالسَّرَّاقِ إِذْ بِهِ يَحْصُلُ حِفْظُ الْأَمْوَالِ الَّتِي هِيَ مَعَاشُ الْخَلْقِ وَهُمْ مُضْطَرُونَ إِلَيْهَا.

“Memelihara kelima prinsip utama ini berada pada level al-Dharurat. Ia merupakan level tertinggi dari maslahat. Sebagai contoh: keputusan syarak untuk membunuh orang kafir yang menyesatkan atau kepada pembuat bid’ah⁶⁷ yang mengajak orang lain untuk mengikuti bid’ahnya. Sebab hal ini (apabila dibiarkan) akan melenyapkan agama atau keputusan syarak mewajibkan qishsash yang dengan qishsash ini jiwa manusia akan terpelihara atau kewajiban melakukan hadd bagi orang yang minum minuman keras, karena dengan sanksi ini akal akan terpelihara, di mana akal merupakan dasar pen-taklif-an atau kewajiban hadd karena berzina sebab dengan sanksi ini keturunan dan nasab akan terjaga atau kewajiban memberi hukuman kepada penjahat dan pencuri sebab dengan sanksi ini harta benda yang merupakan sumber kehidupan manusia akan terpelihara. Kelima prinsip utama tersebut menjadi kebutuhan pokok mereka.”⁶⁸

Dengan demikian, menurut al-Ghazali berdasarkan *mafsadat* yang begitu besar bahkan mungkin bisa melenyapkan eksistensi Islam yang ditimbulkan oleh orang-orang yang keluar dari Islam ataupun orang-orang yang mempunyai pemikiran menyimpang atau yang sering ia sebut sebagai orang-orang *zindiq* atau

⁶⁶ Al-Ghazali, *al-Mustasfā fī ‘ilm al-Uṣūl*, (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993), hal. 171-172

⁶⁷ Salah satu kelompok yang dianggap al-Ghazali melakukan bid’ah dan pelakunya dianggap sudah keluar dari Islam sehingga halal darahnya untuk ditumpahkan adalah kelompok Syiah Bathiniah atau

Syiah Ismailiah yang saat itu sangat gencar mendakwahkan ajarannya serta mendapatkan kemajuan yang sangat signifikan. Lihat al-Ghazali, *Faḍāil al-Batinīyyah*, hal. 156

⁶⁸ al-Ghazali, *al-Mustasfā fī ‘ilm al-Uṣūl*, hal. 174

pelaku bid'ah maka ia menilai membunuh mereka merupakan solusi yang akan mendatangkan mashlahat bagi umat. Hilangnya satu orang atau beberapa orang dengan dibunuh atas alasan kerusakan-dalam konteks ini kerusakan dalam agama- yang mereka lakukan jauh lebih baik dari pada rusaknya tatanan kehidupan umat Islam.

Selain pandangan al-Ghazali ini mungkin bisa kita pahami sebagai salah satu bentuk dari implementasi dari *hifd al-dīn* yang merupakan salah satu tujuan utama tegaknya syariah (*Maqāṣid al-Syarī'ah*).⁶⁹ Kita juga bisa memahami pandangan ini sebagai bentuk dialektika al-Ghazali dengan kondisi sosial-politik saat itu di mana saat itu perkembangan syiah Isma'iliyah/ Bathiniyah berkembang dengan sangat pesat di dunia Islam khususnya di Iraq dan Persia yang bisa mengancam keutuhan kekhalifahan baik Abbasiyah ataupun Saljuk, kekhalifahan Sunni yang saat itu didukung oleh al-Ghazali.⁷⁰

Pandangan al-Ghazali ini sebenarnya bisa dikritisi karena ketentuan hukuman *ḥadd* berupa hukuman mati bagi seseorang yang

melakukan riddah dengan tujuan *hifd al-dīn* bertentangan dengan jaminan Al-Qur'an atas kebebasan beragama.⁷¹ Selain itu seharusnya perlakuan kepada pelaku *riddah* dibedakan tergantung dengan motif dan tindakannya terhadap kaum muslim karena bagaimanapun kita tidak bisa menjatuhkan sanksi terhadap seseorang yang melakukan tindak kriminal hanya berdasarkan hukum legal-formal tanpa melihat pertimbangan lainnya. Paling tidak menurut Ahmad Shafaat pelaku *riddah* bisa dibagi menjadi tiga kelompok : *Pertama*, seorang murtad meninggalkan Islam karena adanya kebingungan dalam memahami agama Islam sehingga membuatnya berpikir agama baru yang ia peluk lebih bagus dan lebih benar dari Islam. Maka bagi orang ini sudah seharusnya diperlakukan dengan baik dengan memberikan penjelasan serta argumen yang kuat mengenai kebenaran Islam sehingga ia kembali ke dalam Islam, tidak sebaliknya menggunakan kekerasan sehingga ia lari dan semakin menjauh dari Islam.⁷² *Kedua*, seorang murtad yang keluar dari Islam bukan untuk mencari kebenaran atau merasa agama yang lain lebih

⁶⁹ Menurut al-Ghazali sebagaimana dikutip M Zaki, *al-Istiṣlāḥ* hanya dapat diaplikasikan ketika terpenuhi tiga unsur utama. Pertama, penetapan hukum harus sesuai dengan *maqāṣid al-syarī'ah*. Kedua, ia harus berkategori *ḍarūriyyah*. Ketiga, memenuhi kategori *ḍarūriyyah*, *kuliyyah* dan *qaṭ'iyyah*. M. Zaki, "Formulasi Standar Mashlahah dalam Hukum Islam (Studi atas pemikiran al-Ghazali dalam al-Mustashfa)" *Ar-Risalah*, vol 13, no 1, 2013, hal. 44

⁷⁰ Farhad Daftari, *The Isma'īlis: Their History and Doctrines*, hal.209

⁷¹ Jawdat Sa'id, *Lā Ikrāh fī al-Dīn: Dirāsah wa Abḥāt fī al-Fikr al-Islāmī*, (Damaskus-Suriah, al-'Ilm wa al-Salām li al-Dirāsah wa al-Nasr, 1997), hal. 36-37

⁷² Menurut Azam Bakhtiar seorang yang melakukan konversi agama dibenarkan secara rasional maupun moral selagi pencarian (terhadap kebenaran) tersesebut dilakukan secara tulus dan serius serta berkomitmen untuk melaksanakan sepenuhnya ajaran dalam agama barunya tersebut. lihat Azam Bakhtiar, Pengantar penerbit dalam Sa'dullah Affandy, *Menyoal Status Agama-Agama Pra-Islam* (Bandung: Mizan, 2015), hal. 23

baik dan lebih benar, namun didasari untuk memuaskan nafsu duniawinya seperti agar hidupnya lebih bebas melakukan hubungan seks sejenis atau melakukan *freesex* atau bahkan untuk menghindari puasa dan lain-lain. Bagi murtad seperti ini kita tidak boleh menjadikannya sebagai teman atau sekutu sebagaimana yang Allah firmankan dalam QS Bara'ah (9): 23, berdasarkan beberapa hadis ayat ini turun berkaitan dengan sembilan orang murtad yang tidak pergi dari Makkah untuk setelah mereka melakukan kemurtadan.⁷³ *Ketiga*, seorang yang meninggalkan agama Islam lalu kemudian melakukan gerakan untuk menentang Islam serta merusak kaum muslim seperti memerangi kaum muslim atau membuat propaganda untuk menghancurkan Islam maka orang seperti ini pantas untuk mendapatkan hukuman mati.⁷⁴

Penutup

Dari berbagai kajian di atas, bisa disimpulkan bahwa al-Ghazali mempunyai kontribusi yang tidak sedikit dalam formulasi konsep murtad dalam ranah fikih kerana al-Ghazali merupakan salah satu tokoh yang memperluas cakupan *riddah* tidak saja kepada orang-orang yang keluar dari Islam namun juga

orang-orang yang pemahamannya dianggap menyimpang seperti Filsuf dan penganut Isma'iliyah. Pandangan al-Ghazali ini juga tidak bisa dipisahkan dari kondisi sosio-politik saat ia hidup yang diwarnai dengan berbagai konflik khususnya antara Abbasiah dan Syiah Isma'liyah. *Istislahah* yang digunakan al-Ghazali sebagai dasar untuk menolak kerusakan yang muncul dari berbagai penyimpangan khususnya pelaku *riddah* memang terlihat sangat esktrim namun di sisi lain hal itu bertujuan untuk menjaga eksistensi agama Islam itu sendiri.

⁷³ Ali bin Ahmad al-Wahidi, *Asbāb al-Nuzūl* (al-Damam: Dar al-Ishlah, 1996), hal. 245.

⁷⁴ <http://www.islamicperspectives.com/apostasy1.htm> diakses pada tanggal 20 Maret 2022, 21:04

Daftar Pustaka

- Ahmad, Atif Ahmad, Al-Ghazali Contribution to The Sunni Juristic Discourses on Apostasy, *Journal of Arabic and Islamic Studies*, 2017
- Al-Alwani, Taha Jabir, *Apostasy in Islam: A Historical and Scriptual Analysis*, terjemahan oleh Nancy Roberts (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 2012)
- Al-Ashfahani, Al-Raghib, *Mu'jam Mufradāt Alfāḍ al-Qur'ān* (Beirut: Dar al-Fikr, tt)
- Azizah, Imratol, "Sanksi Riddah Perspektif Maqshid Syariah", *al-Daulah: Jurnal Hukum dan Perundangan Islam*, vol 5 no 2, 2015
- Al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ al-Bukharī*, (Riyad: Bait al-Afkar al-Dauliah, 1998)
- Daftary, Farhad, *The Isma'ilis: their History and Doctrines*, (New York: Cambridge University Press, 2007)
- Al-Dzahabi, *Siyar A'lām al-Nubalā*, (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1984), juz 19
- Al-Ghazali, *Faḍāiḥ al-Baṭiniyyah*, (Hawali: Muasasah Dar al-Kutub al-Tsaqafiah, tt)
- , *Al-Munqiz min al-Ḍalāl*, (Beirut: Dar al-Andalus, tt)
- , *al-Mustaṣfā fī 'Ilm al-Uṣūl*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993)
- , *Syifa' al-Galil fī Bayāni al-Syabh wa al-Mukhil wa Masālik al-Ta'lil*, Baghdad: al-Iryad, 1971)
- Griffel, Frank, "Toleration and Exclusion: Al-Shāfi'ī and al-Ghazālī on the Treatment of Apostates", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol. 64, No. 3 (2001)
- Al-Hambali, Ali bin Sulaiman al-Mardawi, *Al-Inṣaf fī Ma'rifati al-Rājiḥ min al-Khilāf 'alā Mazhab Imām Aḥmad bin Hambal*, vol. 10 (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1997)
- Jauhari, Wildan, *Hujjatul Islam Imam al-Ghazali*, (Jakarta: Rumah Fiqih Publishing, 2015)
- Al-Jazairi, Abu Bakr Jabir, *Minhaj al-Muṣlīm*, (Kairo: Dar al-Salam, tt)
- Thaha Abdul Baqi Surur, *al-Gazālī*, (UEA: Muasasasah al-Hindawi, 2020)
- Abid al-Jabiri, *Takwīn al-Aql al-'Arabi*, (Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-Arabiah, 2002), cet ke-8,
- Ibn Khalikan, *Wafayāt al-A'yan wa Anba' Abnai al-Zamān*, juz IV, (Beirut: Dar al-Shadir, tt)
- Ibnu Manzhur, *Lisān al-'Arāb*, vol. 3, (Kairo: Dar al-Ma'arif, tt)
- Al-Mawardi, *al-Ḥawī al-Kabīr fī Fiqh Mazhab al-Imām al-Syafi'i*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah), juz 8
- Yahya bin Syaraf al-Nawawi, *Minhaj al-Ṭālibīn wa 'Umdah al-Muḥsin* (Beirut: Dar al-Manhaj, 2005)

- Ibn Taimiah, *Majmu' al-Fatawā*, (Madinah: Wizarah Syuun al-Islamiah wa al-Da'wah, 2004), juz 4
- Al-Rafi'i, Abd al-Karim bin Muhammad, *al-Azīz Syarḥ al-Wajīz*, vol. 11 (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1997)
- Said, Jawdat, *Lā Ikrāh fī al-Dīn: Dirāsah wa Abkhaṭ fī al-Fikr al-Islāmī*, (Damaskus-Suriah, al-'Ilm wa al-Salām li al-Dirāsah wa al-Nasr, 1997)
- Syahrur, Muhammad, *Tajfīf Manābi' al-Irhāb* (Beirut: Muasasah al-Dirasat al-Fikriah al-Mua'shirah, 2008)
- Syaltut, Mahmud, *Al-Islām Aqidatan wa Syarī'atan*, (Kairo: Dar al-Syuruq, 2001)
- Zaki, M, "Formulasi Standar Masalah dalam Hukum Islam (Studi atas Pemikiran Al-Ghazali dalam Kitab al-Mustashfa)", *Al-Risalah: Jurnal Ilmu Syariah dan Hukum*, vol 13, no 1, Juni 2013,
<https://inews.co.uk/culture/salman-rushdie-the-satanic-verses-fatwa-author-what-happened-affair-263009>. Diakses pada tanggal 18 Maret 2022 Jam 03:02.
<https://bincangsyariah.com/khazanah/melihat-motif-politik-di-balik-krisis-spritual-al-ghazali/>. Diakses pada 19 Maret 2022 pukul 21:33
[https://bincangsyariah.com/kalam/al-ghazali-dan-redupnya-semangat nasionalisme/](https://bincangsyariah.com/kalam/al-ghazali-dan-redupnya-semangat-nasionalisme/). Diakses pada 20 Maret 2022, jam 21:33