ANALISIS PEMIKIRAN MOHAMMAD HASHIM KAMALI TENTANG PENGHAPUSAN HUKUMAN RAJAM BAGI PELAKU ZINA MUHSHAN DAN RELEVANSINYA DI INDONESIA

TESIS

Diajukan untuk Memenuhi Salah Satu Syarat Memperoleh Gelar Magister Hukum pada Program Studi Hukum Islam

Oleh:

HANIF A'LA ILHAMI
NIM: 10121010

PROGRAM STUDI HUKUM ISLAM
PASCASARJANA UNIVERSITAS ISLAM NEGERI (UIN)
SJECH M. DJAMIL DJAMBEK BUKITTINGGI
1444 H/2023 M

ANALISIS PEMIKIRAN MOHAMMAD HASHIM KAMALI TENTANG PENGHAPUSAN HUKUMAN RAJAM BAGI PELAKU ZINA MUHSHAN DAN RELEVANSINYA DI INDONESIA

TESIS

Diajukan untuk Memenuhi Salah Satu Syarat Memperoleh Gelar Magister Hukum pada Program Studi Hukum Islam



Oleh:

HANIF A'LA ILHAMI
NIM: 10121010

PROGRAM STUDI HUKUM ISLAM
PASCASARJANA UNIVERSITAS ISLAM NEGERI (UIN)
SJECH M. DJAMIL DJAMBEK BUKITTINGGI
1444 H/2023 M

LEMBAR PERNYATAAN ORISINALITAS

Saya yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama	: Hanif A'la Ilhami
NIM	: 10121.010
Program Studi	: Hukum Islam

Menyatakan dengan sesungguhnya bahwa tesis yang saya susun sebagai syarat untuk memperoleh gelar Magister pada Program Pascasarjana UIN Sjech M. Djaml Djambek Bukittinggi merupakan hasil karya saya sendiri. Adapun bagian-bagian tertentu dalam penulisan tesis yang saya kutip dari hasil karya orang lain telah dituliskan sumbernya secara jelas, sesuai norma, kaidah dan etika penulisan ilmiah.

Apabila di kemudian hari ditemukan seluruh tesis ini bukan hasil karya saya sendiri atau adanya plagiat dalam bagian-bagian tertentu yang menyalahi norma, kaidah, dan etika penulisan ilmiah, maka saya bersedia menerima sanksi pencabutan gelar akademik yang saya sandang dan sanksi-sanksi lainnya sesuai dengan peraturan perundangan yang berlaku.

Bukittinggi, Februari 2023



Hanif A'la Ilhami
NIM. 10121.010

PERSETUJUAN PEMBIMBING
DIPERSYARATKAN UNTUK UJIAN TESIS

Tesis Berjudul:

Analisis Pemikiran Mohammad Hashim Kamali Tentang Penghapusan Hukuman Rajam Bagi Pelaku Zina Muhsan dan Relevansinya di Indonesia

Bukittinggi, Februari 2023
Pembimbing

Dr. H. Edi Rosman, S.Ag, M.Hum
NIP. 197305012000031002

Mengetahui,
Ketua Prodi Hukum Islam

Dr. Helfi, M.Ag
NIP. 197510022006041015

Nama : Hanif A'la Ilhami
NIM : 10121.010
Angkatan : 2021

PENGESAHAN SIDANG UJIAN TESIS

Tesis Berjudul:
Analisis Pemikiran Mohammad Hashim Kamali Tentang Penghapusan Hukuman Rajam Bagi Pelaku Zina Muhsan dan Relevansinya di Indonesia

Pembimbing

Dr. H. Edi Rosman, S.Ag, M.Hum
NIP. 197305012000031002

Penguji I	Penguji II
Dr. Saiful Amin, M.Ag	**Dr. Helfi, M.Ag**
NIP. 196508101992031003	NIP. 197510022006041015

Ketua Sidang	Sekretaris
Dr. H. Edi Rosman, S.Ag, M.Hum	**Dr. Helfi, M.Ag.**
NIP. 197305012000031002	NIP. 197510022006041015

Mengetahui,
Direktur Pascasarjana

Prof. Dr. Silfia Hanani, M.Si
NIP. 197004021999032006

Nama : Hanif A'la Ilhami
NIM : 10121.010
Angkatan : 2021

ABSTRAK

Tesis ini berjudul "Analisis Pemikiran Mohammad Hashim Kamali tentang Penghapusan Hukuman Rajam bagi Pelaku Zina Muhshan dan Relevansinya di Indonesia", oleh Hanif A'la Ilhami, NIM 101.21.010, mahasiswa Program Studi Hukum Islam, Pascasarjana, Universitas Islam Negeri Sjech M. Djamil Djambek Bukittinggi.

Tesis ini merupakan analisa atas pemikiran seorang tokoh muslim di era modern yang menolak eksistensi hukuman rajam, Mohammad Hashim Kamali. Beliau merupakan tokoh muslim kontemporer era modern, yang menyandang status guru besar di bidang hukum Islam dan ushul fiqh di Malaysia. Menarik untuk diteliti lebih lanjut tentang pemikiran beliau mengenai penghapusan hukuman rajam, kemudian melihat relevansinya di Indonesia.

Penelitian ini bersifat *library research* (penelitian kepustakaan). Data-data yang digunakan adalah data sekunder yakni data yang didapat dari dokumen dan teks tertulis. Adapun sumber primer penelitian ini adalah tulisan Mohammad Hahsim Kamali sendiri. Sumber sekunder adalah buku dan artikel lain yang memuat pemikiran Hashim Kamali yang bukan ditulis langsung oleh beliau. Penelitian ini dijasikan dengan metode induktif, deskriptif, dan kompratif.

Hasil penelitian mengungkapkan bahwa terdapat tiga argumen Mohammad Hashim Kamali dalam penolakannya terhadap hukuman rajam. Pertama, Kamali melakukan evaluasi dan pengujian terhadap dalil-dalil rajam. Kamali menyimpulkan bahwa setiap dalil rajam (hadits Nasbi, riwayat sahabat, dan ijma') berstatus *doubtful*. Kedua, Kamali melakukan perluasan makna syubhat, yang tak hanya difahami sebagai keraguan yang ditemukan dalam proses persidangan, tetapi juga dalam kondisi kepribadian pelaku dan juga kondisi masyarakat. Ketiga, Kamali menekankan perlunya pemberian kesempatan bertaubat kepada pelaku jarimah. Negara harus memberikan kesempatan kepada pelaku kejahatan untuk memperbaiki dan mereformasi dirinya sendiri. Dari ketiga argumen yang diajukan oleh Kamali, semuanya tidak dapat diterima dan penulis telah memberikan kritik dan bantahan atas hal itu. Sehingga disimpulkan bahwa hukuman rajam memiliki dasar hukum yang sangat kuat. Adapun teori perluasan makna syubhat, dan juga pemberian kesempatan taubat, kedua tersebut telah jelas berlawanan dengan dalil-dalil syari'ah. Pemikiran Kamali tentang penghapusan hukuman rajam sudah tidak relevan lagi dengan perkembangan masyarakat Indonesia. Hukuman perzinaan yang tanpa mengakui bentuk hukuman rajam sudah saatnya untuk disudahi karena berlawanan konteks masyarakat Indonesia yang dilanda permasalahan di berbagai sektor. Hukuman rajam dapat menjamin fungsi pemberian efek jera dan fungsi pencegahan kepada masyarakat agar kejahatan yang sama tidak terulang lagi. Selain itu, hukuman rajam juga akan meringankan beban negara dan sesuai dengan identitas bangsa Indonesia yang mengakui dalam beberapa agama. Kedudukan hukuman rajam sebagaimana disebutkan mengantarkan penulis kepada keyakinan bahwa sudah saatnya hukuman rajam kembali dihidupkan sebagai suatu pembaharuan dalam hukum pidana Indonesia.

PERSEMBAHAN



Ibuku
Mardiah Hayati R
Papaku
Zul Efendi
Udaku dan Kakakku
Ahmad Shadiqin dan Dhabeti Raiyati

PEDOMAN TRANSLITERASI

Transliterasi dimaksudkan sebagai pengalih-hurufan dari bahasa tertentu ke bahasa lain. Transliterasi Arab-Latin di sini ialah penyalinan huruf-huruf dalam bahasa Arab dengan huruf-huruf Latin beserta perangkatnya.

A. Huruf Arab

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin
ا	Alif	*tidak dilambangkan
ب	Ba	B
ت	Ta`	T
ث	Tsa	Ts
ج	Ja	J
ح	Ha	H
خ	Kha	Kh
د	Dal	D
ذ	Dzal	Dz
ر	Ra	R
ز	Zai	Z
س	Sin	S
ش	Syin	Sy
ص	Shad	Sh
ض	Dhad	Dh
ط	Tha	Th
ظ	Zha	Zh
ع	‘Ain	‘
غ	Ghain	Gh

ف	Fa	F
ق	Qaf	Q
ل	Lam	L
م	Mim	M
ن	Nun	N
و	Waw	W
هـ	Ha	H
ء	Hamzah	`
ي	Ya	Y

B. Vokal

1. Fathah ditulis “a”. Misalnya, ذَكَرَ akan ditulis *dzakara*
2. Kasrah ditulis “i”. Misalnya, رَضِيَ akan ditulis *radhiya*
3. Dhammah ditulis “u”. Misalnya akan ditulis *kutiba*

C. Kata Sandang Alif Lam

Kata sandang dalam sistem bahasa Arab dilambangkan dengan huru, yakni alif lam. Dalam transliterasi ini, tidak dibedakan antara kata sandang alif lam syamsiyah maupun qamariyah, yakni sama-sama ditransliterasikan sesuai dengan bentuk aslinya, dengan huruf “l” diikuti dengan huruf berikunya, dan dipisahkan oleh tanda hubung.

Berikut contohnya:

الشَّمْسُ ditulis *al-syamsu*

القَمَرُ ditulis *al-qamaru*

D. Konsonan Rangkap

Konsonan rangkap dalam bahasa Arab dilambangkan dengan tanda syaddah atau tasydid, sedangkan dalam transliterasi akan ditulis dengan huruf yang sama dengan huruf yang diberi tanda syaddah itu. Contoh:

سَلَّمَ ditulis *sallama*

البِرُّ ditulis *al-birru*

E. Penulisan Ta Marbuthah

Penulisan ta marbuthah di akhir kata akan ditransliterasikan dengan huruf "h". Contoh :

الضَرُورِيَّة ditulis *al-dharuriyah*

مُطَهَّرَة ditulis *muthahharah*

F. Singkatan-Singkatan

Dalam tulisan ini digunakan beberapa singkatan sebagai berikut:

1. SWT : *Subhanahu wa Ta'ala*
2. SAW : *Shallallahu 'alaihi wasallam*
3. HR : Hadits Riwayat
4. RA : *Radhiyallahu 'anhu*
5. H : Hijriyah (Tahun)
6. M : Masehi (Tahun)
7. h. : halaman

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala pujaan yang memuji dan pujian yang memuja hanyalah untuk Allah SWT yang telah memberikan peringatan yang membahagiakan dan kebahagian yang memperingatkan. Shalawat dan salam semoga selalu tercurah kepada Rasulullah SAW, keluarga, sahabat dan pengikutnya hingga akhir zaman.

Seseorang disebut tidak pandai bersyukur kepada Allah, jika ia tidak pandai berterima kasih kepada sesama manusia. Bisa dipastikan bahwa penelitian ini tidak akan dapat diselesaikan tanpa melibatkan banyak pihak yang memberikan andilnya yang besar. Penghargaan terbesar diucapkan kepada kedua orang tua saya tercinta, Ibu Mardiah Hayati R, S.Pd; dan juga Papa Dr. Zul Efendi, M.Ag, Tk. Tan Mangedan; yang telah memberikan segala hal yang beliau berdua bisa demi mendidik dan membesarkan kami, tiga bersaudara. Juga teruntuk saudara dan saudariku, *Uda* Ahmad Shadiqin, dan Kakak Dhabeti Raiyati, SE; yang telah memberikan bantuan dukungan material dan moral.

Berikutnya, saya ucapkan terima kasih kepada:

1. Rektor Universitas Islam Negeri (UIN) Sjech M. Djamil Djambek Bukittinggi, Ibuk Prof. Dr. Ridha Ahida, M.Hum beserta Bapak-bapak Wakil Rektor, Bapak Dr. Asyari, M.Si, Ibuk Dr. Zulfani Sesmiarni, M.Pd, dan Bapak Dr. H. Arman Husni, Lc. M.A, yang telah memberikan fasilitas kepada penulis selama menjalani pendidikan di Sjech M. Djamil Djambek Bukittinggi.
2. Direktur Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Sjech M. Djamil Djambek Bukittinggi, Ibuk Prof. Dr. Silfia Hanani, M.Si, beserta Ketua Program Studi Hukum Islam, Bapak Dr. Helfi, M.Ag, yang telah menfasilitasi penulis dalam menjalani pendidikan dan bimbingan tesis ini.
3. Pembimbing tesis penulis, Bapak Dr. H. Edi Rosman, S.Ag, M.Hum, yang telah menyediakan waktu, tenaga, dan pikiran untuk mengarahkan penulis dalam penyusunan tesis ini. Begitu pula dengan Dosen Pembina Akademik penulis, Ibuk Dr. Endri Yenti, yang telah memberikan binaannya selama penulis menempuh pendidikan di program ini
4. Pimpinan beserta staf perpustakaan yang telah mengijinkan penulis untuk mengakses buku-buku dan referensi yang dibutuhkan dalam mengumpulkan data-data dan informasi yang dibutuhkan dalam menyelesaikan penulisan tesis ini.
5. Seluruh pihak yang telah membantu, baik moril maupun materil, seperti teman-teman kuliah seperjuangan dalam Kelas HI-A angkatan 21, dan siapa saja yang telah ikut andil dalam penyelesaian tesis ini.

Penulis doakan kepada seluruh pihak moga perjuangan yang telah bapak, ibuk, saudara dan sanak serta kawan-kawan bernilai ibadah di sisi Allah dan mendapatkan balasan yang berlipat ganda dari-Nya.

Terakhir, pepatah bijak mengatakan bahwa tak ada gading yang tak retak. Penulis menyadari bahwa penulisan penelitian ini masih jauh dari kata sempurna, oleh karena itu penulis sangat menerima kritik dan saran yang berguna untuk membangung dan melengkapi penelitian ini.

Bukittinggi,
Penulis

Hanif A'la Ilhami
NIM 10121.010

DAFTAR ISI

LEMBAR PERNYATAAN ORISINALITAS i
PERSETUJUAN PEMBIMBING ii
PENGESAHAN SIDANG UJIAN TESIS iii
ABSTRAK iii
PEDOMAN TRANSLITERASI v
KATA PENGANTAR viii
DAFTAR ISI x
BAB I PENDAHULUAN
A. Latar Belakang 1
B. Rumusan Masalah 8
C. Tujuan dan Manfaat Penelitian 8
D. Tinjauan Kepustakaan 9
E. Penjelasan Judul dan Defenisi Operasional 13
F. Metode Penelitian 14
G. Sistematika Penulisan 16
BAB II BIOGRAFI MOHAMMAD HASHIM KAMALI
A. Riwayat Hidup Mohammad Hashim Kamali 18
B. Riwayat Pendidikan dan Karir Mohammad Hashim Kamali 20
C. Karya-karya Mohammad Hashim Kamali 23
D. Pemikiran Mohammad Hashim Kamali tentang Sumber Hukum Syariah 26
1. *Revealed Sources* (Wahyu) 27
a. Persoalan seputar al-Qur'an 27
b. Persoalan seputar Sunnah 32
2. *Non-revealed sources/Reason* (Ijtihad) 35
a. Persoalan seputar *Ijma'* 37
b. Persoalan seputar *Qiyas* 39
E. Reformasi Ijtihad Menurut Mohammad Hashim Kamali 40
1. Faktor Ruang-Waktu dalam Perumusan Hukum 41
2. Formulasi Hukum Berbasis *Maqashid* Shari'ah 43

3. Keikutsertaan Penguasa dan Berbagai Profesi dai Berbagai Disiplin Ilmu 46

BAB III KONSEP HUKUMAN *RAJAM*

A. Pengertian Rajam 49
B. Dasar Hukum Pemberlakuan Hukuman Rajam 54
1. Dalil Sunnah 56
a. Hadits tentang pembagian hukuman perzinaan 57
b. Hadits tentang perzinaan sebagai salah satu alasan seseorang menjadi halal darahnya 59
c. Hadits dirajamnya Ma'iz bin Malik 60
d. Hadits dirajamnya Wanita *al-Ghamidiyah* 64
e. Hadits dirajamnya istri dari Badui yang berzina dengan pekerjanya ('Asif) 67
f. Hadits Dirajamnya Orang Yahudi Madinah 68
g. Hadits tentang Ayat Rajam 71
2. Dalil berupa Praktik Rajam di Masa Sahabat 74
3. Dalil berupa Ijma' 75
C. Teknik Pembuktian dan Pelaksanaan Hukuman Rajam 76
1. Teknik Pembuktian Perzinaan 77
a. *Syahadah* (Kesaksian) 77
b. *Iqrar* (Pengakuan) 80
c. *Qarinah* (Indikasi) 81
2. Teknik Pelaksanaan Hukuman Rajam 82
a. Orang yang merajam 82
b. Orang yang dirajam 83
c. Sarana dan prasarana penegakan rajam 84
D. Perkembangan Hukuman Rajam di Berbagai Zaman 85
1. Syariat Rajam Sebelum Islam 85
2. Syariat Rajam setelah datangnya Islam 88
3. Implementasi Rajam di beberapa Negara Modern 89
E. Diskursus Cikal Bakal Penolakan Hukuman Rajam 93
F. Konsep Zina *Muhshan* 95

1. Konsep Zina dalam Islam 95
2. Konsep *Muhshan* dalam Konteks Rajam 103
G. Rajam dan Konsep Penghapusan Hukuman Pidana 107
1. Teori Penghapusan Hukuman Berdasarkan KUHP 107
2. Teori Penghapusan Hukuman Hadd dalam Islam 113
BAB IV PEMIKIRAN KAMALI DAN RELEVANSINYA TENTANG PENGHAPUSAN HUKUMAN RAJAM
A. Analisis Pemikiran Mohammad Hashim Kamali tentang Penghapusan Hukuman Rajam 122
1. Pemikiran Kamali tentang Penghapusan Rajam 122
a. Evaluasi Dalil: Dalil Rajam Penuh Keraguan 123
1) Hadits-hadits rajam mengandung inkonsistensi 123
2) Ketidakpastian waktu kronologis rajam dengan surat al-Nur : 2 125
3) Hadits rajam berstatus ahad 127
4) Ketidakjelasan kedudukan hadits rajam terhadap al-Qur'an . 128
5) Menggugat ijma' 129
6) Tarjih atas pemikiran minoritas terdahulu 130
b. Perluasan Makna Syubhat 132
c. Pemberian Kesempatan Bertaubat 135
2. Kritik atas Pemikiran Kamali tentang Penghapusan Hukuman Rajam 137
a. Kelemahan atas Evaluasi Dalil Kamali 137
1) Keberagaman hadits bukanlah inkonsistensi 138
2) Kejelasan kronologis rajam dengan surat al-Nur: 2 140
3) Hadits rajam merupakan hadits mutawatir 141
4) Kedudukan hadits berbeda namun kesimpulan tetap sama .. 143
5) Telah terpenuhinya kriteria ijma' di masa sahabat 144
6) Pemikiran kontemporer tidak bisa membatalkan ijma' 146
b. Kritik atas Teori Perluasan Syubhat 147
c. Kritik atas Konsep Pertaubatan 149

B. Relevansi Pemikiran Kamali tentang Rajam terhadap Pembaharuan Hukum Pidana di Indonesia 150

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan 160

B. Saran 161

DAFTAR PUSTAKA 164

LAMPIRAN

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

BAB I
PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Dalam hukum pidana Islam, perzinaan dikategorikan sebagai salah satu tindak pidana *hudud* yang bentuk hukumannya dibedakan menjadi dua menyesuaikan dengan status pelakunya. Pertama, apabila pelakunya berstatus *muhshan* maka ia dihukum *rajam* (hukuman mati dengan cara dilempari batu oleh orang banyak). Kedua, apabila pelakunya berstatus *ghairu muhshan* maka hukumannya adalah dicambuk sebanyak seratus kali, dan ditambah dengan hukuman tambahan berupa pengasingan selama satu tahun, menurut jumhur ulama.[1]

Ditinjau dari aspek dalil, pemberlakuan hukuman cambuk maupun hukuman *rajam,* keduanya memiliki dasar hukum yang kuat. Hukuman cambuk bagi pelaku zina *ghairu muhshan* memiliki dasar hukum surat al-Nur ayat 2. Sementara hukuman rajam bagi pelaku zina *muhshan* didasarkan kepada sunnah Rasulullah SAW yang derajatnya hampir mencapai mutawatir menurut al-Buhuthi, serta dikuatkan dengan ijma' para sahabat. Di antara dasar hukum yang populer adalah hadis tentang Rasulullah SAW yang menjatuhkan hukuman *rajam* bagi Ma'iz bin Malik yang mengakui bahwa dirinya telah berzina. Selain itu juga terdapat riwayat berupa khutbah Umar bin Khattab mengenai keberadaan ayat al-Qur'an yang isinya mensyariatkan hukuman rajam bagi pezina *muhshan*, yang kemudian lafazhnya telah di-*nasakh* akan tetapi hukumnya masih tetap berlaku. Ketentuan ini kemudian diikuti dan diamalkan oleh para sahabat, tanpa ada seorangpun dari mereka yang mengingkarinya.[2]

Adapun di masa kini, salah satu pemikir muslim kontemporer yang menolak keberadaan hukuman rajam adalah Mohammad Hashim Kamali[3]. Dalam

[1] Wizarah Awqaf wa Syu'un Islamiyah Daulah Kuwait, *Al-Mawsu`ah al-Fiqhiyyah* (Kuwait: Dzat al-Salasil, 1983), Juz. 2, h. 222.

[2] *Ibid*., Juz. 24, h. 22–23.

[3] Lahir tahun 1944 di Lalpur, Afghanistan. Sejak tahun 2003 mulai menetap di Malaysia. Kamali merupakan Profesor di bidang Hukum Islam dan Jurisprudensi di International Islamic

bukunya, *Crime and Punishment in Islamic Law,* menyatakan bahwa r*ajam* dinyatakan tidak memiliki dasar hukum yang cukup kuat dan tak cocok lagi dijadikan hukuman perzinaan. Menurutnya, hukuman bagi pelaku perzinaan adalah dicambuk sebanyak seratus kali, tidak dibedakan baik *muḥṣān* maupun *ghairu muḥṣān*.[4] Pendapat ini tentu menyalahi ijma' ulama yang mengakui keberadaan hukuman rajam bagi pelaku zina muhsan, yang didasarkan oleh hadis dan ijma' sahabat.

Sebelum Kamali, penolakan terhadap hukuman rajam juga dikemukakan oleh Abu Zahra dalam buku berjudul *al-Jarimah wa al-`Uqubah fi al-Fiqh al-Islami: al-`Uqubah,* menyimpulkan bahwa dalil yang mendasari hukuman rajam masih diragukan dan lebih baik ditinggalkan. Lebih lanjut, hadits-hadits yang menceritakan penjatuhan hukuman rajam terhadap Ma'iz bin Malik dan juga perempuan dari Ghamidiyah, statusnya hanyalah hadits ahad. Dan lagi, ketika salah seorang tabi'in menanyakan tentang urutan sejarah mana yang lebih dahulu antara hukuman rajam dengan surat al-Nur ayat 2, sahabat yang ditanya menjawab bahwa ia tidak tahu. Keraguan ini kata Abu Zahra, menunjukkan bahwa pensyariatan hukuman rajam tidak bisa dijalankan.[5]

Dari kalangan pemikir asal Indonesia, terdapat M. Hasbi ash-Shiddieqi yang juga menolak eksistensi hukuman rajam. Pandangan tentang hal ini dapat ditemukan dalam beberapa komentarnya dalam kitab tafsir al-Qur'an yang beliau tulis. Hasbi berpendapat bahwa hukuman rajam tidak mempunyai dasar yang kuat dan hanya berdasar kepada dalil *zhanni*. Adapun jenis hukuman yang muhkam dan terus berlaku hingga sekarang adalah hukuman cambuk, sebagaimana yang terdapat dalam surat al-Nur ayat 2. Adapun hadis-hadis Nabi SAW yang menceritakan pelaksanaan rajam beliau simpulkan terjadi sebelum turunnya surat al-Nur ayat 1 sampai 7, dan juga sebelum turunnya al-Nisa' ayat 25. Selain itu,

---

University Malaysia (IIUM) dan menjabat Dekan di International Institute of Islamic Thought and Civilisation (ISTAC), Kuala Lumpur, Malaysia mulai tahun 2004 hingga 2006. https://hashimkamali.com/index.php/about (diakses 21 Agustus 2022, Jam 08:20 WIB).

[4] Mohammad Hashim Kamali, *Crime and Punishment in Islamic Law* (New York: Oxford Univeersity Press, 2019), h. 338.

[5] *Ibid*., h. 84-85.

Hasbi berpendapat bahwa konsep *naskh* dalam lafaz saja, tetapi hukumnya tetap berlaku bukanlah suatu konsep yang diterima baik oleh semua ulama. Dan lagi, masalah rajam adalah masalah yang besar, yakni berkaitan dengan jiwa seorang manusia. Jika memang syari'at rajam memang berasal dari al-Qur'an, tentu seharusnya lafazhnya pasti ada disebut dalam al-Qur'an.[6]

Pemidanaan perzinaan memang selalu menjadi tema perbincangan yang menarik. Tak hanya dalam tataran teori, perdebatan panjang dalam tataran prakti juga terjadi dalam upaya pemidanaannya di Indonesia. Kebutuhan tehadap aturan perzinaan yang benar-benar mencerminkan nilai-nilai masyarakat Indonesia dan memberikan ketegasan dalam penegakannya, selalu digaungkan di setiap masa. Hal ini diiringi dengan semakin hari semakin parahnya problematika perzinaan yang tengah menggerogoti masyarakat, baik itu pelajar atau pejabat sekalipun. Maraknya kasus aborsi ilegal, pembuangan bayi, dan menjamurnya bisnis video pornografi adalah segelintir indikasi yang yang merujuk pada kesimpulan demikian.

Melihat sejarah di belakang, pelaksanaan hukum pidana perzinaan di Indonesia cenderung statis dan agak mengecewakan. Selama lebih dari tujuh puluh tahun setelah kemerdekaann, Indonesia masih memberlakukan Kitab Undang-Undang Hukum Pidana (KUHP) peninggalan pemerintahan Belanda. Pidana perzinaan dalam KUHP tersebut diatur dalam pasal 284, yang dalam bahasa Belanda dikenal sebagai tindak pidana "*overspel*". Disebutkan bahwa bentuk perzinaan yang dapat dipidana hanyalah apabila salah satu atau kedua pelakunya berada dalam ikatan pernikahan yang sah. Dengan demikian, perzinaan yang dimaksud KUHP ini adalah perzinaan dalam konteks perselingkuhan. Pemidanaannya dimasukkan dalam kategori delik aduan, di mana pihak yang diberikan wewenang mengadukannya hanyalah pasangan sah (suami atau istri yang sah) dari pelaku. Ancaman pidana yang dapat dijatuhkan kepada pelaku juga cenderung ringan, yakni ancaman hukuman penjara maksimal selama sembilan bulan.

---

[6] Teungku Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nuur* (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2000), jilid 4, h. 2786–87.

Sahran Hadziq mengungkapkan, bahwa aturan perzinaan dalam KUHP tersebut sebenarnya mengandung banyak polemik dari segi ketentuan maupun dari segi penerapan sanksinya.[7] Dari segi ketentuan, dalam kasus hubungan seksual di luar perselingkuhan (di mana para pelaku tidak memiliki ikatan perkawinan yang sah), maka berlaku asas legalitas. Hal ini tentu akan membuka peluang maraknya pergaulan bebas di antara remaja dan terjadinya hubungan seksual bagi mereka yang belum menikah. Paradigma seperti ini tentu sangat berbeda jauh dengan paradigma yang telah hidup dan dipercayai oleh masyarakat. Tak hanya itu, penegakan KUHP tersebut juga tidak berjalan dengan efektif. Penetapannya sebagai delik aduan membuat perzinaan menjadi tindak pidana yang hanya bisa dilaporkan oleh pasangan sah si pelaku yang merasa dirugikan. Dengan kata lain, selama pasangan sah dari pelaku tidak merasa dirugikan dan tidak berniat mengadukan tindak pidana tersebut, maka pelakunya tak dapat dijerat hukum. Bahkan meskipun para pelakunya sudah tertangkap basah oleh satuan polisi pamong praja, atau ketika perzinaan itu sudah tersebbar kepada khalayak umum lewat berita di media sosial, selama pasangan sah dari pelaku tidak merasa dirugikan, maka tidak ada tindak pidana.

Lebih lanjut Sahran Hadziq mengungkapkan, bahwa pasal 284 KUHP tentang perzinaan memang tidak sesuai dengan nilai-nilai hukum yang hidup di dalam masyarakat. Indonesia merupakan negara dengan penduduk muslim terbesar di dunia, sehingga nilai-nilai Islamlah yang lebih banyak mewarnai kebudayaan masyarakat Indonesia. Misalnya, tentang defenisi perzinaan itu sendiri terdapat perbedaan pemahaman masyarakat dengan aturan KUHP. Perzinaan di mata masyarakat adalah sama dengan perzinaan dalam pandangan Islam, yakni hubungan seksual di luar nikah yang bukan hanya dilakukan oleh orang yang sudah menikah saja, tapi juga bagi orang-orang yang belum menikah. Konsep ini berbeda dengan konsep perzinaan dalam KUHP yang hanya membatasi perzinaan bagi orang yang sedang memiliki ikatan pernikahan saja. Perbedaan konsep tentang perzinaan dengan aturan perundang-undangan ini pada

[7] Sahran Hadziq, "Pengaturan Tindak Pidana Zina Dalam KUHP Dikaji Dari Perspektif Living Law," *Lex Renaissance* 4, no. 1 (2019): h. 25.

akhirnya menyebabkan masyarakat lebih memilih jalan main hakim sendiri terhadap para pelaku perzinaan.[8]

Atas kesadaran ketidakrelevanan KUHP dengan semangat zaman dan nilai-nilai yang hidup di tengah masyarakat, pemerintah berusaha untuk menyusun hukum pidana baru untuk menggantikan hukum lama warisan dari penjajah yang dianggap telah kadaluwarsa. Di antara banyak perdebatan yang terjadi, salah satu pihak mengusulkan agar tindak pidana perzinaan diambil dari nilai-nilai yang hidup di tengah masyarakat, yakni nilai agama Islam sebagai suatu agama mayoritas masyarakat Indonesia. Hal ini sebagaimana yang pernah disampaikan oleh Mursyidah Thahir, Anggota Komisi Fatwa MUI, dalam Sidang Pleno Mahkamah Konstitusi pada Selasa, 4 Oktober 2016 silam. Dalam sidang tersebut, MUI menyampaikan keinginannya agar ada perumusan ulang dan perluasan defenisi zina dalam KUHP agar sejalan dengan asas Ketuhanan Yang Maha Esa. Meskipun usulan tersebut masih menuai pro dan kontra dari berbagai pihak.[9]

Topo Santoso, yang mengutip perkataan Abu A'la Maududi, menegaskan bahwa Syariah Islam merupakan satu kesatuan yang menyeluruh. Tindakan pemisahan satu bagian dari syari'ah dari bagian lain akan membahayakan jiwa dan struktur syari'ah itu sendiri. Apabila keseluruhan aspek syari'ah telah dijalankan, maka barulah tujuan-tujuan dari syari'ah itu bisa tercapai.[10]

Adapun hukum pidana (*jinayah*) merupakan bagian tema yang dibahas dalam hukum Islam. Namun, dalam praktiknya hukum pidana Islam selalu menjadi hukum yang penerapannya terlambat dan sering diabaikan dibanding dengan hukum keluarga, ekonomi dan bidang hukum lainnya. Padahal, hukum pidana Islam, bersama dengan bidang hukum lainnya seperti hukum keluarga (*ahwal syakhshiyyah*) dan hukum ekonomi (*muamalah*) adalah sama-sama menjadikan al-Qur'an dan hadis sebagai sumber utamanya. Sehingga, seharusnya seluruh bidang hukum tersebut dipandang sebagai satu kesatuan dan saling

[8] *Ibid*., h. 36-37.

[9] https://www.mkri.id/index.php?page=web.Berita&id=13361 diakses 29 Agustus 2022, pukul 09:56 WIB

[10] Topo Santoso, *Membumikan Hukum Pidana Islam: Penegakan Syariat Dalam Wacana Dan Agenda* (Jakarta: Gema Insani Press, 2003), h. 147.

berkaitan. Selain itu, segala hal yang diatur dalam hukum syariah, pasti memiliki mashlahat dan hikmah dalam penerapannya. Di antara maslahat itu ada yang bisa diketahui oleh akal manusia dan ada yang tidak. Termasuk di antaranya adalah ketentuan hukum pidana Islam. Oleh karena itu, seharusnya penerapan hukum pidana Islam tidak termarginalkan dalam kehidupan umat Islam. Setiap aturan dalam hukum Islam semuanya saling terkoneksi dengan yakni kesamaan sumber, serta kesatuan tujuan.

Usulan untuk memberlakukan hukum pidana Islam selalu mengemuka, namun dalam tataran aplikasi begitu banyak hambatan yang ditemui, baik di gedung parlemen, maupun di ruang akademik. Dahulu, pendapat kontra pemberlakuan hukum pidana Islam lebih banyak disuarakan oleh para sarjana Barat. Alasannya adalah bahwa sebagian ketentuan dalam hukum pidana Islam dianggap bertentangan dengan konsep hak asasi manusia. Terutama dalam pidana *qishash* dan *hudud,* yang hukumannya dianggap terlalu kejam dan ekstrem dan tidak sesuai dengan nilai-nilai kemanusiaan. Apalagi aturan perzinaan bagi orang yang sudah pernah menikah, yakni hukuman mati dengan cara dilempari batu (*rajam*).

Menurut Muhammad Iqbal Siddiqi, sebagaimana yang dikutip oleh Topo Santoso, a kritikan Barat yang dilancarkan terhadap aturan perzinaan dalam Islam, bukan semata-mata karena tidak suka terhadap ide hukuman fisik, tetapi lebih condong kepada permasalahan moral mereka yang belum selesai. Mereka masih memandang bahwa perzinaan bukanlah kejahatan sosial, dan merupakan perbuatan biasa yang sifatnya pribadi. Kecuali apabila ada paksaan, maka barulah hubungan seksual itu dapat dipidana. Sebagai konsekuensi dari pandangan ini, hukuman yang ditetapkan dalam Islam dianggap sangat kejam.[11]

Namun, belakangan ini penolakan terhadap hukuman perzinaan Islam semakin menarik karena melibatkan metode pemahaman dalil yang dikemukakan oleh tokoh ushul fiqh pula, yakni Mohammad Hashim Kamali. Gagasan

[11] *Ibid*., h. 93-94.

penolakan beliau terhadap hukuman rajam ini layak untuk diteliti lebih lanjut dengan beberapa alasan berikut:

Pertama, Mohammad Hashim Kamali merupakan seorang professor di bidang Fiqih dan Ushul Fiqih. Apabila kita menemukan pendapat-pendapat yang miring terkait hukum Islam, biasanya pendapat tersebut selalu berasal dari orang yang penguasaan ushul fiqihnya rendah. Namun berbeda dengan Kamali, beliau dapat dikatakan menguasai literatur ushul fiqih dengan baik, namun memiliki kesimpulan yang berbeda dengan para ulama kebanyakan terkait dengan hukuman rajam.

Kedua, Mohammad Hashim Kamali merupakan seorang muslim yang dalam dirinya tergabung pendidikan arab tradisional di Afghanistan, pendidikan di modern di Barat, serta mengaplikasikannya di tanah melayu, Malaysia. Perjalanan akademiknya di berbagai peradaban dunia menjadi suatu keunikan tersendiri yang tentu berpengaruh terhadap metode berpikir beliau.

Keempat, Mohammad Hashim Kamali merupakan salah satu pihak yang mengkritisi rancangan undang-undang Qanun Jinayah Syariah 1993 Kelantan, Malaysia, yang di dalamnya diatur hukuman *rajam* bagi pelaku zina *muhshan*. Dalam salah satu artikel beliau menyampaikan penolakannya dengan menyebut rancangan undang-undang itu sebagai produk kebekuan berpikir, *"The Hudud Bill is a product of undilated imitation (taqlid) failing to acknowledge the contemporary realities of Malaysia Society, ..."*[12] (rancangan undang-undang hudud tersebut merupakan produk kebekuan berpikir, yang gagal mengakui realitas kontemporer yang ada dalam kehidupan masyarakat Malaysia ...")

Dilihat dari aspek sosio-kultural, baik Indonesia maupun Malaysia keduanya merupakan negara dengan populasi muslim mayoritas di negerinya, namun juga sama-sama terjebak dalam perdebatan panjang ketika ingin memasukkan hukum pidana Islam ke dalam hukum negara. Indonesia, tanpa perlu menyinggung mengenai hukuman rajam, mengenai hukuman mati saja kini tak lagi termasuk hukuman pokok dalam draf Rancangan Kitab Undang-Undang

[12] Mohammad Hashim Kamali, "Punishment in Islamic Law: A Critique of The Hudud Bill of Kelantan, Malaysia," *Arab Law Quatterly* 13, no. 3 (1998): h. 233.

Hukum Pidana 4 Juli 2022. Hukuman mati hanya dikategorikan sebagai hukuman alternatif sebagai upaya terakhir untuk mencegah dilakukannya tindak pidana dan mengayomi masyarakat. Peniadaan hukuman mati sebagai hukuman pokok, tentu semakin mendekatkan hukum pidana Indonesia kepada hukum pidana yang sesuai dengan hak asasi manusia versi Barat, yang faktanya tidak selalu sesuai dengan nilai-nilai yang telah ada dalam masyarakat Indonesia.

Berdasarkan argumentasi yang telah disebutkan di atas, maka permasalahan ini terasa sangat penting dan menarik untuk diteliti lebih lanjut. Penelitian ini akan diberi judul, "**Analisis Pemikiran Mohammad Hashim Kamali tentang Penghapusan Hukuman Rajam bagi Pelaku Zina Muhshan dan Relevansinya Di Indonesia".**

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang di atas, maka penulis menetapkan beberapa rumusan masalah untuk mengarahkan fokus pembahasan ini, di antaranya:

1. Bagaimana konsep pemikiran Mohammad Hashim Kamali mengenai peniadaan hukuman *rajam* bagi pelaku zina *muḥṣan* ?
2. Bagaimana relevansi pemikiran Mohammad Hashim Kamali mengenai hukuman *rajam* terhadap pembaharuan bagi hukum pidana di Indonesia?

C. Tujuan dan Manfaat Penelitian

Adapun dalam penyelesaian tesis ini, indikator yang ingin penulis capai adalah :

1. Mendeskripsikan konsep pemikiran Mohammad Hashim Kamali mengenai peniadaan hukuman *rajam* bagi pelaku zina *muḥṣan*
2. Menjelaskan relevan atau tidaknya teori Mohammad Hashim Kamali mengenai peniadaan hukuman *rajam* sebagai pembaharuan bagi hukum pidana di Indonesia.

Sedangkan manfaat yang dapat diambil dari penulisan tesis ini secara umum adalah :

1. Manfaat Teoritis

a. Memperkaya khazanah ilmu pengetahuan, khususnya dalam bidang hukum Islam.
b. Memberikan jawaban atas masalah berkaitan studi pemikiran Mohammad Hashim Kamali berkaitan peniadaan hukuman *rajam* bagi pezina *muhshan.*

2. Manfaat Praktis.
   a. Memenuhi salah satu syarat guna mencapai gelar magister hukum pada Program Studi Hukum Islam di Universitas Islam Negeri (UIN) Sjech M. Djamil Djambek Bukittinggi.
   b. Menjadi salah satu rujukan bagi peminat kajian hukum Islam ataupun bagi masyarakat luas ketika dihadapkan dengan permasalahan hukuman *rajam.*
   c. Sebagai sumbangan pemikiran dan partisipasi penulis dalam pengembangan ilmu pengetahuan.

D. Tinjauan Kepustakaan

Tulisan dalam penelitian ini pada dasarnya bukanlah penelitian yang semata-mata baru, dalam arti tidaklah terlepas dari penelitian lain yang sudah ada sebelumnya. Pada dasranya penelitian ini merupakan kelanjutan dari hasil penelitian-penelitian sebelumnya yang telah disusun lebih dahulu sebelum penulis. Untuk itu, terlebih dahulu perlu dilakukan pembacaan ulang terhadap literatur-literatur terkait untuk menghindari terjadinya plagiasi terhadap karya ilmiah sebelumnya. Di sini penulis akan memaparkan beberapa karya tulis terkait dengan pemikiran Mohammad Hashim Kamali, yang telah penulis temukan dalam penelusuran penulis:

1. Nurwahidah, dalam artikel jurnal berjudul *Pemikiran Hukum Muhammad Hashim Kamali* , diterbitkan dalam jurnal "Al-Banjari", volume 6, nomor 11, pada Juni 2007. Dalam artikel ini, Nurwahidah berusaha menjabarkan bagaimanakah gagasan format ushul fiqh yang ditawarkan oleh Muhammad Hashim Kamali, dan bagaimana pendekatan yang beliau pilih dalam pemikiran hukum Islam. Dalam penyusunan artikel ini, Nurwahidah

mengemukakan sumber primer berupa karya Muhammad Hashim Kamali, berjudul *Principles of Islamic Jurisprudence (The Islamic Texts Society)* dan tulisannya tentang hukum Islam, dengan metode analisis isi. Nurwahidah memaparkan beberapa kesimpulan bahwa pendekatan Muhammad Hashim Kamali dalam memahami al-Qur'an dan Sunnah tergolong salafi (mengikuti *tajdid salafi*) jumhur ulama, khususnya Syafi'i dengan beberapa tawaran analisis. Kamali membagi kaidah-kaidah interpretasi menjadi dua bagian, yakni deduksi hukum dari sumber-sumbernya dan implikasi-implikasi tekstual (*dalalat*). Pemikirannya dalam hal hukum Islam yang substantif tergolong modernis, khususnya tentang berbagai bentuk transaksi modern. Hal dimaklumi karena Kamali memiliki latarbelakang pendidikan Barat seperti di Inggris dan Kanada.[13]

2. Ratna Suraiya dan Nashrun Jauhari, dalam artikelnya berjudul *Rekonstruksi Uṣūl al-Fiqh Muhammad Hashim Kamali (Analisis Metodologis dalam Perspektif al-'Aql al-Uṣūli)* yang diterbitkan dalam jurnal "Al-'Adalah: Jurnal Syariah dan Hukum Islam" volume 3, nomor 3, pada November 2018. Dalam artikel ini, Ratna Suraiya dan Nashrun Jauhari mencoba mengidentifikasi banyaknya wacana pemikiran *uṣūl al-fiqh* klasik yang diaktualisasi oleh Kamali. Sumber data penelitian ini adalah dua buah karya Kamali dalam bidang ushul fiqh, buku berjudul *Principles of Islamic Jurisprudence,* dan buku *Methodological Issues in Islamic Jurisprudence*. Penelitian ini menemukan bahwa Muhammad Hashim Kamali memadukan dua model pendekatan dalam upaya perumusan teori hukum Islam, yakni pendekatan doktriner-normatif dan pendekatan empiris historis. Ratna Suraiya dan Nashrun Jauhari menyimpulkan bahwa upaya Kamali terkesan sebagai upaya bentuk aktualisasi bagan teori *uṣūl al-fiqh* lama ke dalam formasi baru dan dengan penjelasan-penjelasan yang aktual. Kamali dapat dikatakan tidak

[13] Nurwahidah, "Pemikiran Hukum Muhammad Hashim Kamali," *Al-Banjari* 6, no. 11 (2007): h. 68-69.

menciptakan teori baru, melainkan mensistematisasi ulang dari bagian teori yang lama yang diberikan penjelasan baru. [14]

3. Subehan Khalik dan Mujadid Sigit Aliah, menulis artikel berjudul *Taarud al-Adillah dalam Mukhtalif al-Hadis menurut Muhammad Hashim Kamali,* diterbitkan dalam jurnal "Ihyaussunna" , volume 2, nomor 1, pada Juni 2022. Penelitian ini mengurai pemikiran Kamali tentang *mukhtalif hadis* dan membandingkannya dengan pemikiran ulama lainnya. Sumber primer penelitian ini adalah karya Muhammad Hashim Kamali yang berjudul *A Textbook of Hadits Studies: Authenticity, Compilation, Classification, and Cristism of Hadith,* serta buku berkaitan diskursus *ta'arud adillah* yang tertuang dalam buku *Principle of Islamic Jurisprudence.* Penelitian ini menghasilkan temuan bahwa terdapat perbedaan konsep yang diberikan Kamali tentang tahap penyelesaian hadis yang mukhtalif dengan tahap penyelesaian *ta'arud adillah*. penyelesaian konflik terhadap dua hadis diselesaikan secara bertahap dengan cara (1) rekonsiliasi (*al-jam'u*), (2) abrogasi (*al-naskh*), (3) preferensi (*tarjih*), dan (4) *tawaqquf*. Sedangkan dalam penyelesaian *ta'arud adillah*, Kamali memberikan tahapan yang berbeda, yakni dengan cara (1) rekonsiliasi (*al-jam'u*), (2) preferensi (*tarjih*), (3) abrogasi (*al-naskh*), (4) *tawaqquf,* dan (5) pengambilan hukum dengan berdasar kepada dalil yang lebih rendah. Teori Kamali tentang *mukhtalif hadits* banyak diwarnai oleh latar belakang pendidikannya sebagai sarjana hukum. Kamali menjejakkan pesinggungan langsung antara teori kajian penyelesaian dalil yang bersinggungan dalam kajian hadis dengan menggunakan teori pendekatan dari *uṣul fiqh*.[15]
4. Salman Abdullah Rahmad, menulis artikel jurnal berjudul *Pemikiran Muhammad Hashim Kamali dalam "Principle of Islamic Jurisprudence"*, yang diterbitkan dalam jurnal "Falah: Jurnal Ekonomi Islam", volume 2,

[14] Ratna Suraiya and Nashrun Jauhari, "Rekonstruksi Uṣūl Al-Fiqh Muhammad Hashim Kamali (Analisis Metodologis Dalam Perspektif al-'Aql al-Uṣūli)," *Al-'Adalah: Jurnal Syariah Dan Hukum Islam* 3, no. 3 (2018): h. 223.

[15] Subehan Khalik and Mujadid Sigit Aliah, "Taarud Al-Adillah Dalam Mukhtalif al-Hadis Menurut Muhammad Hashim Kamali," *Ihyaussunna* 2, no. 1 (2022): h. 52.

nomor 2, pada Agustus 2017. Dalam artikel ini, Salman Abdullah Rahmad menyimpulkan bahwa Muhammad Hashim Kamali, dalam karya beliau yang berjudul *"Principle of Islamic Jurisprudence"* menawarkan kontruksi pemikiran hukum dengan berlandaskan kepada *uṣul fiqh*. Tawaran-tawaran tersebut pada dasarnya tidak berbeda dengan ulama-ulama terdahulu. Namun, dalam membangun kerangka metolodogi *uṣul fiqh* pemikirannya telah memadu pendekatan salaf dan khalaf yang tersusun secara sistematis, jelas dan terklasifikasi dengan baik. Sedangkan pemikirannya dalam hal hukum Islam yang substantif tergolong modernis.[16]

5. Moh. Hasan, dalam disertasinya berjudul "*Pemikiran Hukum Pidana Islam Mohammad Hashim Kamali dan Relevansinya dengan Pembangunan Hukum Pidana di Indonesia"*. Dalam kesimpulannya, disebutkan bahwa Kamali memfokuskan pembaharuan dalam konsep *hudud,* dengan menawarkan konsep *hudud* restoratif, yang menyeimbangkan antara aspek penjeraan dan aspek moralitas. Secara metodologis, konsep *hudud* yang ditawarkan Kamali dirumuskan dengan teori maslahat secara integratif melalui pendekatan maqashid syari'ah. Lanjut beliau, pemikiran Kamali cukup dapat memberikan optimisme penerapan hukum pidana Islam melalui pendekatan kontekstual, rasional, Islami dan manusiawi.[17]

Beberapa tulisan di atas merupakan tulisan para peneliti terdahulu yang mendekati judul penelitian ini. Adapun pada penelitian ini, penulis mencoba mengkaji pemikiran Mohammad Hashim Kamali mengenai penghapusan hukuman *rajam* bagi pelaku zina *muḥṣān* yang bersumber dari karya beliau berjudul *Crime and Punishment in Islamic Law: A Fresh Interpretation*, dan lainnya serta melihat relevansinya terhadap aturan hukum pidana di Indonesia. Setelah melakukan penelusuran terhadap beberapa karya ilmiah terdahulu

[16] Salman Abdullah Rahmad, "Pemikiran Muhammad Hashim Kamali Dalam 'Principle of Islamic Jurisprudence,'" *Falah: Jurnal Ekonomi Syariah* 2, no. 2 (2017): h. 236.

[17] Moh. Hassan, "Pemikiran Hukum Pidana Islam Mohammad Hashim Kamali Dan Relevansinya Dengan Pembangunan Hukum Pidana Di Indonesia" (Disertasi, UIN Walisongo, 2021), h. 330-332.

sepanjang yang penulis telusuri, dapat disimpulkan belum ada karya tulis yang secara khusus mengungkap pokok bahasan yang akan dibahas.

E. Penjelasan Judul / Defenisi Operasional

Guna menghindari adanya kekeliruan atau kesalah pahaman atas judul karya ilmiah yang diangkat, maka berikut akan dikemukakan penjelasan secara singkat kata-kata penting dalam penelitian ini.

Analisis Pemikiran : Analisis bermakna penyelidikan terhadap suatu peristiwa (karangan, perbuatan dsb), untuk mengetahui keadaan sebenarnya (sebab-musabab, duduk perkaranya, dsb). [18] Adapun analisis pemikiran merupakan penyelidikan secara mendalam atas sebuah pendapat pemikiran dari seorang tokoh tertentu, bagaimana cara berpikir dan juga argumen-argumen yang digunakannya, hingga penarikan kesimpulan.

Hukuman *rajam* : Hukuman mati yang dijatuhkan kepada pelaku zina *muḥṣān* dengan cara dilempari batu sampai mati.[19]

Pelaku zina *muhshan* : Pelaku zina yang memenuhi kriteria baligh berakal, pernah melakukan *watha'* dalam hubungan pernikahan yang sah, dan merdeka.[20]

Relevansi : hubungan; kaitan; hal relevan.[21]

---

[18] Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008), h. 60.

[19] Jamaluddin Abi al-Fadl Muhammad bin Mukrim Ibn Manzhur, *Lisaan Al-'Arab* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 2008), h. 1601. dan lihat juga Wizarah Awqaf wa Syu'un Islamiyah Daulah Kuwait, *Al-Mawsu`ah al-Fiqhiyyah*, Juz. 22, h 124.

[20] Wizarah Awqaf wa Syu'un Islamiyah Daulah Kuwait, *Al-Mawsu`ah al-Fiqhiyyah*, Juz. 2, h. 225.

[21] Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Bahasa Indonesia*, h. 1190.

Sehingga dapat disimpulkan bahwa penelitian ini membahas penyelidikan secara mendalam terkait pendapat atau pemikiran seorang tokoh bernama Mohammad Hashim Kamali, berkaitan denga pandangannya tentang penghapusan hukuman mati dilempari batu yang dijatuhkan bagi pelaku zina yang telah pernah menikah, serta melihat kaitannya dengan penerapan hukum di Indonesia.

F. Metode Penelitian

Suatu penelitian barulah bisa dikatakan ilmiah apabila ia dihasilkan melalui proses yang memenuhi kriteria metode ilmiah. Oleh karena itu, penulis akan kemukakan terlebih dahulu metode yang digunakan dalam menjawab rumusan masalah yang telah ditetapkan sebelumnya.

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*library research*). Maksudnya adalah serangkaian kegiatan yang berkenaan dengan pengumpulan data dan informasi melalui sumber perpustakaan. Kegiatan yang dimasud mencakup di antaranya adalah membaca, mencatat dan mengolah bahan penelitian berupa buku, artikel, maupun karya tulis lain yang ada relevansinya dengan permasalahan yang diangkat.

Adapun dilihat dari aspek objek yang diteliti, penelitian ini termasuk kepada penelitian pemikiran tokoh, yakni penelitian yang berusaha menggali dan memahami pemikiran dari tokoh-tokoh tertentu melalui karya-karyanya. Karya tersebut bisa berupa buku, artikel, atau dokumen lain tempat tokoh tersebut menuangkan isi pemikirannya.

Adapun pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan deskriptif kualitatif. Yaitu suatu proses penelitian yang menggunakan data deskriptif berupa kata-kata tertulis atau lisan orang-orang dan pelaku yang dapat diamati. Tujuan dari penelitian ini adalah untuk membuat deskripsi, gambaran, atau lukisan secara sistematis, faktual dan akurat mengenai fakta-fakta yang diselidiki.

2. Sumber data

Dikarenakan penelitian in merupakan penelitian pustaka, maka data-data yang diperoleh dalam penelitian ini dikategorikan sebagai data sekunder. Disebut data sekunder dikarenakan data-data itu diperoleh dari buku ataupun karya ilmiah yang dikarang oleh tokoh, bukan didapatkan secara langsung melalui wawancara/korespondensi. Untuk memudahkan dalam menentukan kedudukan data dalam penelitian ini, maka penulis akan mengklasifikasikan bahan hukum yang digunakan dalam penelitian ini menjadi tiga macam, yakni:

a. Sumber primer

Sumber utama penelitian ini adalah karya tulis dari Mohammad Hahsim Kamali yang membahas eksistensi hukuman *rajam*. Terdapat tiga karya beliau yang membicarakan masalah *rajam*, yakni buku berjudul "*Crime and Punishment in Islamic Law: A Fresh Interpretation"*, artikel jurnal berjudul *"Stoning as Punishment of Zina: Is It Valid?"*, serta artikel jurnal berjudul *"Punishment in Islamic Law: A Critique of The Hudud Bill of Kelantan, Malaysia"*.

b. Sumber sekunder

Dalam menyusun penelitian ini, penulis juga memanfaatkan buku dan artikel lain yang memuat pemikiran Hashim Kamali akan tetapi bukan langsung ditulis oleh beliau langsung. Termasuk di antaranya adalah karya-karya yang telah ditulis oleh peneliti terdahulu yang juga membicarakan teori-teori Mohammad Hashim Kamali.

c. Sumber tersier

Dalam rangka menunjang data primer dan sekunder, penulis juga akan memanfaatkan sumber data tersier. Yakni segala tulisan baik buku, artikel jurnal, kamus dan lain sebagainya yang secara langsung tidak memiliki kaitan dengan judul penelitian, namun sangat dibutuhkan untuk menyajikan pemahaman yang komprehensif.

3. Teknik Pengumpulan Data

Dalam melakukan studi kepustakaan, penulis mencari dan mengumpulkan data dengan cara mengumpulkan dan menelusuri literatur tertulis dan dokumentasi yang berhubungan dengan masalah yang diteliti. Setelah itu bahan-bahan tersebut

diklasifikasikan berdasarkan pokok-pokok pembahasan secara terstruktur dan sistematis. Penulis akan mengutip berbagai sumber primer maupun sekunder tersebut, baik sifatnya kutipan langsung, maupun kutipan tidak langsung.

4. Teknik Pengolahan dan Analisis Data

Teknik analisis data yang penulis gunakan adalah analisis konten (*content analysis*), yakni mengelaborasi sejauh mungkin aspek isi dan menganalisa sudut kedalaman dan relevansi pemikiran Mohammad Hashim Kamali tentang peniadaan Hukuman Rajam bagi pelaku zinan *muhshan*. Selanjutnya dilakukan analisis dengan menggunakan metode induktif, deduktif dan komparatif. Setiap data dan analisis tersebut akan penulis sajikan dalam bentuk naratif atau cerita (*nonstatistik*).

G. Sistematika Penulisan

Agar penelitian ini lebih terarah maka penelitian ini akan dibagi menjadi lima bab. Dalam setiap bab, kemudian akan dipecah lagi menjadi beberapa sub-bab pecahannya.

Bab pertama merupakan bab pendahuluan yang menjadi pengantar dalam penulisan penelitian ini. Terdiri atas latar belakang permasalahan, rumusan masalah, tujuan dan manfaat penelitian, tinjauan kepustakaan, penjelasan judul, metodologi penelitian, dan sistematika penulisan.

Selanjutnya bab kedua akan menguraikan biografi Mohammad Hashim Kamali. Bab ini berangkat dari riwayat hidup dan pendidikan Mohammad Hashim Kamali, karya-karya Kamali serta pemikirannya di bidang istinbath hukum, dan metodologi usul fiqh yang beliau gunakan. Termasuk di dalamnya mengenai sumber hukum (*mashadir al-ahkam*), dan bagaimana pandangan Kamali mengenai reformasi ijtihad.

Pada bab ketiga, dipaparkan landasan teori mengenai konsep hukuman rajam. Dibahas dalam bab ini berupa pengertian rajam, dasar hukum pemberlakuan hukuman rajam, dan teknik pembuktian dan penerapan hadd perzinaan. Berikutnya juga dibahas mengenai sejarah penerapan rajam di berbagai

zaman, dan diskursus mengenai cikal bakal penolakan hukuman rajam. Di akhir bab akan dijelaskan konsep perzinaan *muhshan* dan juga mengenai teori penghapusan hukum pidana di Indonesia.

Bab keempat berisikan hasil temuan penelitian ini. Dimulai dari analisis pemikiran Mohammad Hashim Kamali tentang Penghapusan Hukuman rajam. Selanjutnya dari analisa tersebut akan diputuskan relevansi pemikirannya tentang hukuman perzinaan di Indonesia.

Terakhir, bab kelima yang merupakan bab penutup. Di sini diuraikan kesimpulan dan saran penulis. Bab ini dimaksudkan sebagai penegasan jawaban dari rumusan masalah yang telah ditetapkan sebelumnya.

BAB II
BIOGRAFI MOHAMMAD HASHIM KAMALI

A. Riwayat Hidup Mohammad Hashim Kamali

Prof. Dr. Mohammad Hashim Kamali, (selanjutnya disebut Kamali) lahir pada hari Senin, tanggal 7 Februari 1944, di Distrik Lal Pur, Provinsi Nangarhar, Afghanistan. Ayahnya bernama Muhammad Shirin, sedangkan ibunya bernama Tabarruk Bibi Kamali.[1] Kamali lahir sebagai warga negara Afghanistan, namun kemudian sempat berganti kewarganegaraan menjadi warga negara Kanada, dan terakhir menjadi warga negara Malaysia sejak 3 April 2003 hingga hari ini. Beliau merupakan seorang profesor di bidang Hukum Islam dan Yurisprudensi. Hari ini ia berkedudukan sebagai *Founding CEO* pada *International Institute of Advanced Islamic Studies* (IAIS) Malaysia.[2]

Kamali lahir dari latar belakang keluarga yang bisa dikatakan religius. Ayah dan kakek Kamali merupakan seorang hakim, dan mengingat fakta bahwa negara Afghanistan merupakan negara yang terkenal sebagai negara Muslim tradisional yang menjalankah hukum Islam dalam peradilannya, tidak berlebihan apabila dikatakan bahwa Kamali dalam keluarganya sedikit-banyaknya faham dengan seluk-beluk hukum Islam. Disebutkan pula bahwa ayah Kamali memiliki watak tegas dan disiplin dalam mendidik Kamali. Dari ayahnya Kamali mula-mula mempelajari tafsir, hadis dan juga ilmu bahasa.[3] Latar belakang keluarga dan kondisi sosio-historis Afghanistan sebagai negara muslim tradisionalis dapat dikatakan telah menjadi pondasi dasar bagi perkembangan pemikiran dan kepribadian Kamali.

---

[1] https://prabook.com/web/mohammad_hashim.kamali/309025 (diakses 28 November 2022, jam 09:58 WIB).

[2] Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Cambridge: The Islamic Texts Society, 2003), h. vi.; Lihat juga: https://hashimkamali.com/index.php/about, diakses pada 13 Oktober 2022, pukul 16:26 WIB;

[3] Video wawancara antara tim Islamic Circles dengan Mohammad Hashim Kamali dengan judul "An Interview with Professor Hashim Kamali (IAIS) Malaysia – Life, Works, and Thoughts", pada 14 April 2020. Diakses pada kanal Youtube https://youtu.be/4dgPCuqmVdM pada 22 Oktober 2022 pukul 20:56 WIB

Terkait madzhab, Kamali tidak membatasi dirinya kepada madzhab tertentu. Meskipun Kamali lahir di negara yang mayoritas penduduknya bermadzhab Hanafi, dan keluarganya tempat ia tumbuh dan berkembang juga beramal dengan madzhab Hanafi, tidak serta merta membuat Kamali juga menjadikan madzhab Hanafi sebagai madzhabnya. Kamali menyebut dirinya sebagai sosok yang *intersholastic* (lintas madzhab). Ia mengungkapkan bahwa pengamalan Islam itu sangat luas dan beragam, dan tidak terbatas hanya pada satu madzhab fiqh saja. Sangat penting bagi seorang muslim untuk tetap merujuk al-Qur'an dan hadis, ketimbang hanya kaku terhadap satu pendapat fiqh, sehingga madzhab Hanafi hanyalah salah satunya. Oleh karena itu Kamali menekankan usaha untuk meneliti ayat dan hadis secara langsung apabila hendak membahas suatu permasalahan, ketimbang hanya langsung menerima hasil pikiran dari berbagai kitab madzhab secara membabi buta.[4]

Berkaitan dengan tokoh berpengaruh atau sosok yang diidolakannya, Kamali juga memberikan jawaban yang tak jauh berbeda. Kamali menyatakan bahwa ia tidak mengidolakan tokoh tertentu atau mengikuti pemikiran orang lain secara keseluruhan. Kamali menyebut beberapa sosok yang menurutnya memiliki karya tulis luar biasa yang sedikit-banyaknya telah menyumbangkan pengaruh terhadap pemikirannya. Beliau mengaku telah membaca karya-karya Yusuf al-Qardhawi, Mustafa Ahmad al-Zarqa, Wahbah al-Zuhayli, Ali Jum'ah dan sosok lainnya. Dan beliau akui bahwa sosok-sosok tersebut telah menulis karya-karya yang luar biasa dalam bidang hukum Islam. Selain itu, Kamali juga telah membaca karya para tokoh-tokoh Barat berkaitan Islam dan beliau akui mereka juga menyumbangkan pengaruh terhadap pemikirannya, namun beliau tidak menyebutkan satupun nama secara khusus.[5] Dari sini, terlihat bahwa Kamali lebih cenderung kepada pemikir yang prasmanan, karena tidak mengikuti satu tokoh

[4] Video wawancara antara tim Islamic Circles dengan Mohammad Hashim Kamali dengan judul "An Interview with Professor Hashim Kamali (IAIS) Malaysia – Life, Works, and Thoughts", pada 14 April 2020. Diakses pada kanal Youtube https://youtu.be/4dgPCuqmVdM pada 24 Oktober 2022 pukul 21:32 WIB

[5] *Ibid.*

tertentu secara utuh, namun mengambil dari berbagai pemikiran tokoh dalam bidang-bidang tertentu dan ia integrasikan menjadi pemikirannya yang lebih khas.

Malaysia merupakan negara yang membuat karir akademik Kamali meroket. Di sana, Kamali menjadi dosen hukum Islam dan yurispudensi hingga berhasil memperoleh gelar profesor. Sejak 3 April 2003, Kamali secara resmi telah menjadi warga negara Malaysia. Kamali juga mendirikan lembaga penelitiannya sendiri yang ia beri nama *International Institute of Advanced Islamic Studies* (IAIS), yang bertempat di Kuala Lumpur.[6]

Tidak banyak data yang dapat ditemukan mengenai kehidupan pribadi Kamali terutama kehidupan keluarga pribadinya. Data yang dapat dilacak adalah bahwa Kamali menikah dengan Margaret Francess Harding dan dikaruniai dua orang anak. Yakni Leila Francesa Kamali dan Russel William Kamali. Keduanya lahir pada tahun 1976 dan 1979. [7]

Riwayat hidup Kamali menunjukkan bahwa ia cenderung tidak menyukai pengamalan Islam yang fundamentalis atau konservatis, seperti yang terjadi di Afghanistan. Hal ini kemungkinan merupakan akibat pendidikan yang ia peroleh ketika menimba pendidikan di Barat. Meskipun begitu, Kamali juga tidak dikatakan melepaskan dirinya secara liar dan mengikuti pemikiran liberal ala Barat secara utuh pula. Terkesan bahwa Kamali mencoba mengintegrasikan antara corak pemikiran modern ala Barat dengan pemikiran ala Islam tradisional menjadi corak pemikiran yang menurutnya moderat.

B. Riwayat Pendidikan dan Karir Mohammad Hashim Kamali

Pendidikan tinggi Kamali yang pertama dimulai di negara kelahirannya, Afghanistan, tepatnya di Universitas Kabul. Beliau mengambil pendidikan sarjana dalam bidang Hukum dan Ilmu Politik dan tamat pada tahun 1965 dengan penghargaan *First Class Honour in Law and Political Science* (penghargaan kelas

[6] https://hashimkamali.com/index.php/about (diakses 31 Oktober 2022, Jam 16:30 WIB).

[7] https://prabook.com/web/mohammad_hashim.kamali/309025 (diakses 28 November 2022, jam 09:58 WIB). Lihat juga https://hashimkamali.com/index.php/about (diakses 28 November 2022, Jam 09:59 WIB).

satu di bidang hukum dan ilmu politik). Di sana, beliau juga mengabdi sebagai asisten profesor (1965-1966). Setelah itu, Kamali juga sempat mendapat pengalaman menjadi jaksa di Kementerian Kehakiman Afghanistan selama dua tahun (1966-1967). Pada tahun berikutnya, Kamali menjabat sebagai Direktur Penuntutan Umum, di Faryab, Afghanistan juga selama dua tahun.[8]

Sejak tahun 1969, Kamali melanjutkan pendidikannya ke Universitas London, Inggris. Beliau memperoleh gelar magister LL.M di bidang Hukum Perbandingan pada tahun 1972, kemudian langsung melanjutkan pendidikan doktornya (Ph.D) di bidang Hukum Islam dan Studi Timur Tengah masih di kampus yang sama dan lulus pada tahun 1976.[9] Selepas itu, Kamali juga sempat bekerja sebagai staf pembantu penyiaran di lembaga penyiaran BBC World Service, Reading, Inggris, selama tiga tahun. Kamali telah menghabiskan 10 tahun hidupnya di Inggris, sebelum kemudian ia berpindah ke Kanada.

Di Kanada, Kamali melanjutkan karir akademiknya dengan menjadi asisten profesor di Insitut Studi Islam, Universitas McGill. Beliau juga tergabung sebagai anggota riset dari Dewan Riset Ilmu Sosial dan Humaniora Kanada. Kamali menghabiskan waktu empat belas tahun hidupnya di Kanada (tahun 1979-1985).[10]

Mulai tahun 1985, barulah Kamali menjadikan Malaysia sebagai tempat persinggahan selanjutnya. Beliau menjadi dosen di Universitas Islam Internasional Malaysia (IIIUM) sebagai dosen hukum Islam. Di sinilah kemudian Kamali meraih gelar Profesor. Beliau menyelesaikan buku pertama yang kemudian menaikkan namanya, yakni buku berjudul *Principles of Islamic Jurisprudence.* Buku ini awalnya ditulis untuk dijadikan referensi kelas mata kuliah hukum Islam yang beliau ampu dikarenakan saat itu tidak ada literatur berbahasa Inggris yang

---

[8] Mohammad Hashim Kamali, *A Textbook of Hadith Studies: Authenticity, Compilation, Classification, and Critism of Hadith* (Leicestershire: The Islamic Foundation, 2005), h. vii. Lihat juga : https://iais.org.my/staff-sp-2037227643/professor-kamali , diakses pada 26 Oktober 2022 pukul 17: 52 WIB; dan https://hashimkamali.com/index.php/about, diakses pada 30 Oktober 2022, pukul 17:04 WIB

[9] Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, h. vi; Kamali, *A Textbook of Hadith Studies: Authenticity, Compilation, Classification, and Critism of Hadith*, h. vii.

[10] Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, h. vi.

komprehensif. Namun, rupanya buku ini yang kemudian menjadikan Kamali sebagai penulis referensi ushul fiqh terpopuler dalam literatur berbahasa Inggris yang digunakan di berbagai universitas di Barat.[11]

Pada tahap berikutnya, Kamali semakin sering berkiprah di tingkat internasional. Tercatat, Kamali menjadi dosen tamu (*visiting professor*) di Universitas Capital, Columbus, Ohio, Amerika Serikat pada tahun 1991. Di sana, Kamali juga tergabung sebagai anggota Tim Pendidikan Hukum tingkat internasional. Kamali juga sempat menjadi visiting professor di *Advanced Study Berlin*, Jerman pada tahun 2000-2001. Karir internasional yang dijalani Kamali berikutnya adalah menjadi anggota Komisi Review Konstitusi Afghanistan pada kurun Mei hingga September 2003. Beliau juga menjadi Dewan Penasehat Internasional pada sembilan jurnal akademis yang tersebar di enam negara, di antaranya Malaysia, Amerika Serikat, Kanada, Kuwait, India, dan Pakistan. Pada kurun Mei hingga Juni 2004, Kamali mengabdi sebagai konsultan reformasi konstitusi di Maladewa.[12]

Kamali menjadi warga negara Malaysia secara permanen sejak 3 April 2003.[13] Di Malaysia, Kamali menjabat penasehat syari'ah dalam Komisi Pengawas Sekuritas Malaysia mulai tahun 2004 sampai sekarang. Di tingkat institusi, Kamali menjabat Dekan pada International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC) pada tahun 2004 hingga 2006. Kemudian pada tahun 2007, Kamali mendirikan lembaga penelitian independen yang ia beri nama *International Institute of Advanced Islamic Studies* (IAIS), yang bertempat di Kuala Lumpur. Lembaga ini didedikasikan untuk penelitian akademis berkaitan dengan Islam dan isu-isu kontemporer. IAIS telah berkembang menjadi forum publik yang terlibat dalam seminar dan publikasi yang bertaraf internasional. IAIS

---

[11] Video wawancara antara tim Islamic Circles dengan Mohammad Hashim Kamali dengan judul "An Interview with Professor Hashim Kamali (IAIS) Malaysia – Life, Works, and Thoughts", pada 14 April 2020. Diakses pada kanal Youtube https://youtu.be/4dgPCuqmVdM pada 29 Oktober 2022 pukul 17:32 WIB

[12] Kamali, *A Textbook of Hadith Studies: Authenticity, Compilation, Classification, and Critism of Hadith*, h. vii-viii.

[13] https://hashimkamali.com/index.php/about (diakses 31 Oktober 2022, Jam 16:30 WIB).

menerbitkan jurnal dengan nama *Islam and Civilizational Renewal* (ICR).[14] Adapun Kamali menjabat sebagai ketua (*editor in chief*) dalam jurnal ini.

Reputasi Kamali juga dapat dilihat dari beberapa penghargaan pernah diraihnya. Di antaranya adalah penghargaan *Ismail al-Faruqi Award fo Academic Excellence* sebanyak dua kali, yakni tahun 1995 dan 1997. Beliau juga menerima penghargaan *King Abdullah II bin al-Hussein International Award,* pada tahun 2010, dari Raja Abdullah, Jordania sebagai pengakuan atas kontribusinya yang luar biasa di bidang hukum Islam. Kamali masuk dalam kategori 500 tokoh muslim paling berpengaruh di dunia (*The 500 Most Influential Muslim in The World*) pada 2009 dan 2010.[15] Tak hanya itu, Kamali juga menerima penghargaan *25th Iran World Award for Book of The Year* pada tahun 2016.[16]

C. Karya-Karya Mohammad Hashim Kamali

Kamali memiliki karya tulis yang banyak terutama dalam bidang hukum Islam. Setidaknya ada 46 buah karya buku dan 260 lebih artikel yang telah diterbitkannya.[17]

Adapun di sini hanya akan disebutkan beberapa dari karya buku beliau yang terkenal saja, di antaranya adalah:

1. *Principle of Islamic Jurisprudence* (1991). Buku ini merupakan buku beliau yang paling populer dan mengantarkan nama beliau terkenal di dunia internasional. Buku ini disebut sebagai karya berbahasa Inggris yang banyak dirujuk untuk mempelajari metodologi ushul fiqih di berbagai universitas barat. Hal yang menjadikan buku ini spesial adalah saat itu belum ada buku berbahasa Inggris semisal yang membahas

[14] Mohammad Hashim Kamali, *Tajīd, Iṣlāḥ and Civilisational Renewal in Islam* (London: The International Institute of Islamic Thought, 2018), h. 36-37.

[15] Ibrahim Khalim and Mohammad Hashim Kamali, *War and Peace in Islam : The Uses and Abuses of Jihad* (Jordan: The Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought, 2013), h. xxi.

[16] Mohammad Hashim Kamali, *Actualization (Taf'il) of the Higher Purposes (Maqasid) of Shari'ah* (London: International Institute of Islamic Thought, 2020), h. 35.

[17] https://hashimkamali.com/index.php/about (diakses 1 November 2022, Jam 17:57 WIB)

secara detil bagaimana konsep metodologi usul fiqh tradisional. Alasan Kamali dalam menyusun buku ini pun juga karena tidak menemukan referensi ushul fiqih dalam bahasa Inggris yang komprehensif untuk mengajar di Malaysia. Buku ini pertama kali dicetak pada tahun 1991, dan telah berkali-kali dicetak ulang. Pada terbitan tahun 2013, buku ini terdiri atas 546 halaman. Buku ini membahas konsep-konsep penting dalam ilmu ushul fiqih, di antaranya konsep al-Qur'an, hadis, bagaimana kaidah-kaidah memahami teks, konsep nasakh, ijma', qiyas, fatwa, istihsan dan metode istinbath hukum lainnya. Setelah memaparkan berbagai teori ushul fiqih, pada bab terakhir Kamali menawarkan skema ushul fiqih yang baru.

2. *Freedom of Expression in Islam* (1991). Buku ini terdiri dari 349 halaman. Dalam buku ini Kamali mengungkapkan bagaimana konsep kekebasan bereskpresi menurut aturan dan perspektif Islam. Buku ini sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul *Kebebasan Berpendapat dalam Islam*, diterbitkan oleh Penerbit Mizan.
3. *A Textbook of Hadith Studies* (2005). Merupakan karya Kamali yang khusus membahas *ulumul hadits* atau *ushul hadits*. Terdiri atas 257 halaman, buku ini membahas metodologi dan kriteria untuk memverifikasi keaslian suatu hadits. Buku ini memiliki pendekatan yang sama dengan buku Kamali sebelumnya, yakni *Principles of Islamic Jurisprudence*, hanya saja karya kali ini dikhususkan di bidang ilmu hadits.
4. *Shari'ah Law: An Introduction* (2008). Buku ini memberikan materi pengantar untuk mengenal hukum syari'ah. Baik itu pengertiannya, sumber-sumbernya, prinsip-prinsipnya (kaidah fiqih), *maqashid syari'ah,* dan isu-isu berkaitan hukum syari'ah lainnya. Buku ini juga sudah diterjemahkan ke bahasa Indonesia, dengan judul *Membumikan Syariah: Pergulatan Mengaktualkan Islam,* diterbitkan oleh Penerbit Mizan.
5. *The Middle Path of Moderation in Islam* (2015). Buku ini menjelaskan tentang konsep *wasathiyah* atau yang ia sebut sebagai moderasi. Buku ini

terdiri dari 320 halaman, yang terbagi menjai dua bagian. Pertama mengenai analisis konseptual dari *wasathiyah*, dan bagian kedua membahas prinsip *wasathiyah* dari berbagai perspektif, seperti keadilan, hak perempuan, jihad, dan lainnya.

6. *Crime and Punishment in Islamic Law* (2019). Buku ini berisikan penjelasan mengenai berbagai isu dan reformasi terkait hukum *hudud* dalam Islam. Terdiri atas 451 halaman, buku ini dibagi menjadi tiga bagian. Bagian pertama memaparkan bagaimana konsep *hudud* menurut al-Qur'an dan hadits, termasuk macam-macam tindak pidana dan hukumannya. Sedangkan bagian kedua dan ketiga membahas penelusuran pelaksanaan hukuman *hudud* di beberapa negara Muslim.
7. *Actualization (Taf'il) of the Higher Purposes (Maqasid) of Shari'ah* (2020). Dalam buku ini, Kamali menjelaskan konsep maqashid syari'ah dan mengupayakan untuk menjembatani kesenjangan antara teori dan praktik maqashid syariah.

Adapun karya Kamali berupa artikel jurnal akan disebutkan beberapa saja yang dianggap terpopuler, di antaranya adalah:

1. *Methodological Issues in Islamic Jurisprudence* (Arab Law Quarterly, vol. 11, no. 1, 1996). Artikel ini memfokuskan pembahasan mengenai dua isu penting berkaitan ilmu ushul fiqih, yakni bagaimana legal teori dari ushul fiqih, serta diskusi mengenai bagaimana konsep ijtihad, ijma', dan qiyas.
2. *Islamic Commercial Law: An Analysis of Future* (The American Journal of Islamic Social Science, vol. 3, no. 2, 1996). Berisikan interpretasi berbeda yang ditawarkan kamali tentang isu-isu hukum ekonomi Islam.
3. *Punishment in Islamic Law: A Critique of the Hudud Bill of Kelantan, Malaysia* (Arab Quarterly, vol 13, no. 3, 1998). Artikel ini berisi kritik Kamali terhadap rancangan undang-undang hudud Kelantan, Malaysia, yang menurutnya merupakan karya kebekuan berfikir dan tidak mengakomodir realitas sosial yang ada dalam masyarakat Malaysia.

4. *Stoning As Punishment of Zina: Is It Valid?* (Islam and Civilisational Renewal, vol. 9, no. 3, 2018,). Artikel ini berisi penelusuran Kamali mengenai validitas dan isu-isu berkaitan hukuman rajam bagi pelaku zina.

Sebenarnya masih banyak lagi karya-karya tertulis Kamali yang tersebar dalam bentuk buku maupun jurnal. Dari deretan karya tersebut, dapat disimpulkan bahwa Kamali merupakan seorang pakar di bidang ushul fiqh dan hukum Islam. Karya-karyanya menunjukkan bahwa ia mampu menguasai berbagai karya ulama berbahasa Arab maupun karya pemikir Barat modern berbahasa Inggris. Keterampilannya dalam menyarikan berbagai pemikiran ulama ke dalam bahasa Inggris lah penyebab awal mula namanya mulai melejit, yakni lewat buku *Principle of Islamic Jurisprudence*.

D. Pemikiran Mohammad Hashim Kamali tentang Sumber Hukum Syariah

Sekilas Kamali tidak menciptakan teori yang benar-benar berbeda, vulgar atau kontroversial dibanding dengan metode ushul fiqih yang sudah disusun oleh para ulama. Tidak seperti Fazlur Rahman yang menciptakan teori *double movement,* atau Muhammad Shahrur yang menciptakan teori batas, Kamali hanya mensistematisasi ulang bagan teori ushul fiqih terdahulu dan memberikan penjelasan dan formasi yang lebih aktual dengan realitas modern. Kedudukannya sebagai seorang guru besar dan pakar di bidang ushul fiqh nampaknya berpengaruh terhadap hal ini, sehingga ia terlihat tidak begitu berani menciptakan teori penafsiran atau metodologi yang vulgar bertentangan dengan teori ushul fiqh terdahulu.[18]

Kamali membagi sumber hukum Islam menjadi dua, yakni *revealed sources* (sumber wahyu) dan *non-revealed sources* (sumber non-wahyu). Kamali mengkategorikan al-Qur'an dan sunnah sebagai sumber hukum yang bersifat kewahyuan. Sementara yang termasuk kategori sumber non-wahyu adalah berbagai bentuk penalaran atau ijtihad (*reason*) seperti *ijma' qiyas, istihsan,*

[18] Suraiya and Jauhari, "Rekonstruksi Uṣūl Al-Fiqh Muhammad Hashim Kamali (Analisis Metodologis Dalam Perspektif al-'Aql al-Uṣūli)," h. 223.

istishab dan bentuk ijtihad lainnya.[19] Berikut akan dijelaskan lebih rinci beberapa pemikiran metodologi ushul fiqh yang ditawarkan Kamali tersebut:

1. Revealed sources (Sumber Kewahyuan).

Di dalam wahyu dijelaskan tujuan penciptaan manusia, konsep dasar hubungan manusia dengan penciptanya adan hakikat peran dan misi manusia dalam kehidupan ini. Tanpa adanya wahyu, usaha untuk menetapkan konsep nilai-nilai kehidupan kemungkinan akan membuat manusia terus-menerus dalam keragu-raguan mengenai hakikat dirinya dan sifat hubungannya dengan Tuhannya. Wahyulah yang merinci garis-garis besar tentang nilai-nilai yang haris diikuti dan dipromosikan oleh akan manusia. Sehingga, wahyu menyempurnakan akal manusia dan menghindarkan akal dari terjebak dalam spekulasi tanpa batas.[20]

Kamali merinci sumber wahyu menjadi dua, yakni al-Qur'an dan Sunnah. Persoalan berkaitan keduanya akan dipaparkan sebagai berikut:

a. Persoalan seputar Al-Qur'an

Ada beberapa topik yang akan dibahas mengenai bagaimana pemahaman Kamali terhadap al-Qur'an. Di antaranya mengenai status kesakralan dan bahasa al-Qur'an, kandungan al-Qur'an, penunjukan teks al-Qur'an, dan lain sebagainya.

1) Status Kesakralan dan Bahasa al-Qur'an

Dalam mendefenisikan al-Qur'an, Kamali tidak membuat defenisi yang berbeda dari defenisi ulama sebelumnya. Sebagaimana beliau kutip dalam bukunya, *Principles of Islamic Jurisprudence*, al-Qur'an adalah *"the book containing the speech of God revealed to the Prophet Muhammad in Arabic and transmitted to us by continuous testimony or tawatur*"[21] ("kitab yang mengandung kalam Allah yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad, dengan berbahasa arab, dan sampai kepada kita secara mutawatir").

---

[19] Mohammad Hashim Kamali, "Methodological Issues in Islamic Jurisprudence," *Arab Law Quatterly* 11, no. 1 (1996): h. 3.

[20] *Ibid*., h. 14.

[21] Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, h. 16.

Al-Qur'an disebut sebagai *wahyu zhahir* (*manifest revelation*), yakni wahyu yang setiap kata-per-kata-nya berasal langsung dari Allah. Sementara di sisi lain, Sunnah disebut sebagai *wahyu bathin* (*internal revelation*), di mana Allah akan memberikan semacam inspirasi ke dalam diri Rasulullah, dan kemudian Rasulullah yang akan menyampaikan kepada sahabat dengan kata-kata yang beliau susun sendiri.[22]

Dari defenisi ini terlihat bahwa Kamali berseberangan dengan pemikiran sarjana-sarjana Barat kontemporer lainnya yang memiliki pemahaman kontroversial dalam mendudukkan sifat kewahyuan al-Qur'an. Contohnya, dalam bingkai metodologi Hermeneutika, al-Qur'an dipandang sebagai wahyu Allah yang turun kepada Nabi Muhammad bukan sebagai lafazh dan makna dari Tuhan, melainkan dalam bentuk inspirasi/spirit wahyu yang kemudian disaring oleh Nabi Muhammad dan sekaligus dieskpresikan sesuai dengan kapasitas lingustik dan intelektual yang Nabi miliki. Dengan kata lain, Nabi dalam menerima wahyu bukanlah semata sebagai penerima wahyu yang pasif, tapi juga sebagai pengolah redaksi al-Qur'an sesuai dengan realitas bahasa dan budaya saat itu.[23] Penekanan Kamali terhadap konsep al-Qur'an sebagai *wahy zhahir* menunjukkan bahwa Kamali masih memegang pendapat ulama kebanyakan perihal kedudukan al-Qur'an.

Lebih lanjut tentang status bahasa dari al-Qur'an, Kamali juga cenderung kepada pemikiran Imam Syafi'i, yakni bahwa al-Qur'an adalah berbahasa Arab, dan di dalamnya tidak ada satupun kata-kata non-Arab. Kendatipun di dalam al-Qur'an terdapat kata-kata yang pada dasarnya bukanlah asli dari bahasa Arab, tetapi kata tersebut dipastikan telah terserap dan terintegrasi ke dalam bahasa Arab sebelum turunnya wahyu.

2) Kandungan al-Qur'an

Berkaitan dengan kandungan al-Qur'an, Kamali menyebutkan Sebagian besar dari 6235 ayat Al-Qur'an membahas tema moral dan keagamaan,

---

[22] *Ibid*., h. 18.

[23] Adian Husaini, *Hermeneutika & Tafsir Al-Qur'an* (Jakarta: Gema Insani, 2007), h. 33.

peribadatan, manusia dan alam semesta, akhirat, dan peristiwa umat-umat terdahulu. Dari keseluruhan ayat itu, hanya terdapat sekitar 350 ayat yang membahas konten hukum dan praktik, di mana sebagian besar ayat hukum tersebut turun sebagai respon atas masalah-masalah aktual yang terjadi di masa Nabi. Oleh karena itu al-Qur'an tidak bisa disebut sebagai dokumen hukum atau konstitusi, karena yang menyangkut konten hukum dalam al-Qur'an hanyalah seporsi yang kecil dari keseluruhan ayat al-Qur'an. Al-Qur'an menyebut dirinya sebagai nama-nama alternatif seperti *huda* (petunjuk), *kitab, dzikr*, dan lainnya, namun tidak pernah menyebut dirinya sebagai kitab perundang-undangan.[24]

Akan tetapi, meskipun pembahasan konten hukum yang spesifik tidak terlalu banyak, al-Qur'an sebagai sumber utama Syari'ah memberikan panduan umum mengenai hampir semua topik besar dalam hukum Islam. Untuk itu, sebagaimana Kamali mengutip pernyataan al-Syatibi, bahwa "Pengalaman menunjukkan bahwa setiap sarjana berilmu yang mencari petunjuk dalam al-Qur'an, akan menemukan panduan yang membantunya dalam memecahkan persoalan".[25] Oleh karena itu, disimpulkan bahwa sumber dari setiap kajian fiqh, akan ditemukan panduannya dalam al-Qur'an entah secara global ataupun spesifik, yang kemudian penjabaran yang lebih detail akan ditemukan dalam sunnah.

3) Tingkat Penunjukan Teks dalam al-Qur'an

Terkait pendekatan al-Qur'an dalam menjelaskan konten hukum, Kamali menerangkannya dalam dua kategori. Pertama, adakalanya ketentuan al-Qur'an disampaikan dengan teks yang jelas dan tegas (*qath'i*), atau dalam bahasa yang tidak terbuka pada penafsiran berbeda. Teks ini hanya memiliki satu makna dan tidak menerima penafsiran lain. Misalnya adalah ayat yang berkaitan hak warisan yang menentukan aspek kuantitatif, yang tidak bisa ditafsirkan berbeda:

وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ ... (النساء : ١٢)

[24] Mohammad Hashim Kamali, *Membumikan Syariah: Pergulatan Mengaktualkan Islam*, trans. Miki Salman (Jakarta: Penerbit Noura Books (PT Mizan Republika), 2013), h. 25-26.

[25] *Ibid*., h. 27-28.

Artinya: "*Dan bagimu (suami-suami) seperdua dari harta yang ditinggalkan istri-istrimu, jika mereka tidak mempunyai anak ...*" (Al-Nisa' (04): 12)

Dalam ayat tersebut, teks seperdua menunjukkan aspek kuantitatif yang tidak memiliki kemungkinan interpretasi yang berbeda. Oleh karena itu, pemaknaan dari teks *nishfu* di atas hanyalah satu, yakni bahwa ketika seorang istri meninggal dan ia tidak memiliki anak, maka suami berhak atas setengah persen dari harta yang ditinggalkan.

Selain ayat warisan, penggunaan teks yang jelas dan defenitif juga terdapat dalam ketentuan hukum yang sifatnya pokok, seperti ayat tentang pokok-pokok keimanan dan hukuman *hudud*. Semua teks tersebut sifatnya definitif, validitasnya tidak boleh dipertentangkan, dan tidak terbuka bagi penafsiran yang berbeda.

Pendekatan yang kedua adalaha menjelaskan konten hukum dengan menggunakan teks yang spekulatif (*zhanni*)[26] yang terbuka bagi penafsiran yang berbeda. Dalam hal ini, metode penafsiran yang paling tepat adalah dengan melihat al-Qur'an secara utuh yakni dengan menemukan penjelasannya di tempat lain dalam al-Qur'an, atau mencarinya di dalam hadis, atau mencarinya dalam pendapat para sahabat yang memang memiliki ilmu dan sangat mengenal al-Qur'an.[27] Ada banyak sekali contoh dari teks zhanni ini, misalnya ayat tentang pemaknaan anak yang diharamkan dinikahi:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ ... (النساء : ٢٣)

Artinya: "*Diharamkan atas kamu (mengawini) ibu-ibumu, dan anak-anakmu yang perempuan, dan saudara perempuanmu, ...*" (Al-Nisa' (04): 12)

Kata *banaatukum* (anak perempuan) dalam teks ini dapat meliput anak perempuan kandung, anak perempuan tiri, dan anak perempuan yang lahir dari

[26] Di sini terlihat bahwa Kamali menerjemahkan *zhann* menjadi spekulasi. Penerjemahan seperti ini tidak tepat karena akan menyamakan istilah *zhann* dengan *syakk* dan *raiba*. Padahal, *zhann* memiliki tingkat akurasi yang lebih tinggi dari syakk dan raiba, sedangkan spekulasi tidak jelas keakuratannya. Penulis berpendangan bahwa seharusnya istilah *zhann* tidak perlu diterjemahkan dan karena memang tidak memiliki padanan kata yang sesuai dalam bahasa Inggris. Oleh karena itu, cukuplah *zhann* tetap disebut sebagai *zhann*, tanpa diterjemahkan

[27] Kamali, *Membumikan Syariah: Pergulatan Mengaktualkan Islam*, h. 30-31.

perzinaan. Berkaitan dengan pemaknaannya, para fuqaha berbeda pendapat apakah larangan menikahi di atas juga berlaku bagi anak perempuan yang lahir dari perzinaan. Bagi Hanafiyah, keharaman menikahi tersebut berlaku terhadap anak perempuan dari nikah yang sah maupun yang di luar nikah (perzinaan). Sedangkan bagi Syafi'iyah, ayat tersebut hanya mencakup anak perempuan yang lahir dari pernikahan yang sah saja, anak perempuan di luar nikah tidak termasuk yang haram untuk dinikahi.[28]

4) Al-Qur'an dan Hubungannya dengan Realitas Sosial

Al-Qur'an menggunakan pendekatan yang gradual dalam melakukan peran legislasi dan reformasi sosial. Hal ini dapat dilihat bahwa al-Qur'an turun secara berangsur-angsur selama lebih kurang dua puluh tiga tahun, dan sebagian ayatnya turun sebagai respon atas peristiwa-peristiwa yang nyata. Selain itu, terjadinya *nasakh* yang kebanyakan terjadi di periode Madinah merupakan indikasi bahwa al-Qur'an mengikuti perubahan pengalaman kaum muslimin Hal ini mengantarkan Kamali pada kesimpulan bahwa al-Qur'an pada dasarnya mengikuti dan mengakui faktor ruang-waktu dalam perumusan hukum.[29]

Al-Qur'an yang turun ketika periode Makkah dikhususkan untuk ajaran-ajaran moral dan dogma yang tidak begitu banyak mengandung konten hukum. Konten hukum dan legislasinya hampir semuanya merupakan fenomena Madinah.

Contoh kebertahapan al-Qur'an dapat dilihat dalam kasus pengharaman khamar. Larangan khamar yang terdapat dalam surat al-Maidah awalnya didahului oleh dua deklarasi terpisah, yang satu merujuk kepada dampak buruk mabuk, dan yang satunya lagi melarang minum ketika shalat, sebelum akhirnya khamar dilarang secara total. Pendekatan legislasi seperti ini, menurut Kamali menunjukkan bahwa Hukum Islam lebih memilih reformasi yang realistis, dan tidak menyukai perubahan revolusioner yang mendadak.[30]

---

[28] *Ibid*., h. 31.

[29] Kamali, "Methodological Issues in Islamic Jurisprudence," h. 9-10; Kamali, *Membumikan Syariah: Pergulatan Mengaktualkan Islam*, h. 78.

[30] Kamali, *Membumikan Syariah: Pergulatan Mengaktualkan Islam*, h. 78-79.

Asbab al-Nuzul juga termasuk unsur penting yang menurut Kamali, belum diperhatikan oleh oleh para fuqaha sebagaimana yang seharusnya. Menurutnya, *asbab al-nuzul* sering diciutkan menjadi faktor subsider dalam kaitannya dengan tafsir, analogi, dan ijtihad. Kamali kemudian mengutip perkataan Fazlur Rahman, yakni betapa penting dan krusialnya *asbab al-nuzul* dalam menemukan pendekatan yang segar dalam memahami teks.[31]

Selanjutnya, Kamali mengemukakan dua alasan utama pentingnya *asbab al-nuzul*. Pertama, bahwa pengetahuan tentang teks tidaklah sempurna apabila tidak ditunjang dengan pengetahuan tentang konteks dan karakter pendengar, yang dalam hal ini dapat ditemukan dalam asbabun nuzul. Dengan *asbab al-nuzul*, seseorang dapat mengetahui informasi mengenai kondisi masyarakat Arab pada zamannya, yang kemudian dapat dijadikan sebagai pertimbangan dalam memahami teks. Kedua, ketidak-tahuan tentang *asbab al-nuzul* bisa menyebabkan konflik pemahaman, dan perselisihan yang tajam. Keberadaan *asbab al-nuzul* dapat meminimalisir hal ini.[32]

b. Persoalan Seputar Sunnah

Ada beberapa topik yang akan dibahas mengenai bagaimana pemahaman Kamali terhadap sunnah. Di antaranya akan dibahas sebagai berikut:

1) Kewahyuan Sunnah dan Kedudukannya sebagai sumber hukum

Sebagaimana telah disebutkan sebelumnya, Kamali mendudukkan sunnah sebagai *wahy bathin*, yakni wahyu dalam bentuk inspirasi/ilham yang dikonsepkan kepada Nabi untuk kemudian dieskpresikan dengan kata-kata beliau sendiri.[33]

Para ulama telah sepakat mengenai kedudukan sunnah yang otentik sebagai sumber hukum Islam yang aturannya terkait halal dan haram memiliki kekuatan yang sama dengan al-Qur'an. Keotentikan hadis itu melingkupi hadis yang sanadnya diriwayatkan banyak orang (*mutawatir*), atau hadis kuat dalam

[31] *Ibid*., h. 172.

[32] Nurwahidah, "Pemikiran Hukum Muhammad Hashim Kamali," h. 48.

[33] Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, h. 18.

bentuk periwayatan tunggal (*ahad*). Dalam hal ini, Kamali tidak mengemukakan pendapat berbeda.

2) Fungsi Sunnah terhadap al-Qur'an

Dalam menjelaskan hubungan antara al-Qur'an dengan sunnah, Kamali menguraikan fungsi sunnah terhadap al-Qur'an menjadi tiga :

- Sunnah mengandung ketentuan yang mengonfirmasi dan menegaskan ketentuan yang ada dalam al-Qur'an. Kebanyakan sunnah termasuk dalam kategori ini. Semua hadis yang membicarakan kelima rukun iman, atau membicarakan hak orang tua, penghormatan kepada hak milik orang lain, larangan pembunuhan, dan lainnya pada dasarnya menegaskan kembali ketetapan yang ditetapkan dalam al-Qur'an.
- Sunnah mengandung ketentuan yang merinci atau mengklarifikasi ketentuan yang ada dalam al-Qur'an. Termasuk di dalamnya menjelaskan ketentuan yang global (*mujmal*), mengkhususkan ketentuan yang umum, dan membatasi ketentuan yang *mutlaq*. Sebagian besar sunnah juga masuk dalam kategori ini. Misalnya, di dalam al-Qur'an terdapat perintah hukuman potong tangan bagi pelaku pencurian, tetapi kemudian sunnah membatasi ketentuan potong tangan menjadi sebatas pergelangan tangan saja.
- Sunnah mengandung ketentuan yang sama sekali tidak diatur dalam al-Qur'an, atau dengan kata lain ketentuan tersebut menjadikan sunnah sebagai sumber yang independen. Sunnah kategori ini dinamakan sebagai *sunnah al-mu'assisah* (sunnah sebagai sumber dasar). Ketentuan yang ada dalam sunnah kategori ini tidak mengonfirmasi, menegaskan, atau melawan al-Qur'an, dan tidak pula ditemukan sumber utamanya pada al-Qur'an. Contohnya adalah sunnah berisi ketentuan hukuman *rajam,* hak nenek atas harta warisan dan lain sebagainya. [34]

3) Kedudukan Sunnah sebagai Sumber yang Independen

[34] *Ibid*., h. 81-83; Kamali, *Membumikan Syariah: Pergulatan Mengaktualkan Islam*, h. 32-33.

Berkaitan dengan kedudukan sunnah pada poin terakhir yang telah disebutkan sebelumnya, yakni sunnah sebagai sumber yang independen, terdapat sedikit perbedaan pendapat ulama. Jumhur ulama yang melihat bahwa segala jenis sunnah dari setiap kategori yang disebutkan sebelumnya, tidak lain tidak bukan adalah sebagai pelengkap dari al-Qur'an. Sementara sebagian yang lain menyatakan bahwa sunnah memiliki otoritas untuk menetapkan hukum yang independen, yang dapat berdiri sendiri.[35]

Pendapat pertama yang dikemukakan mayoritas ulama menyatakan bahwa sunnah pada dasarnya merupakan pelengkap dan terintegral dengan al-Qur'an. Sehingga meskipun terdapat ketentuan-ketentuan sunnah yang tidak ditemukan dalam al-Qur'an, tetapi pada dasarnya ketentuan sunnah tersebut merinci salah satu tujuan yang telah disahkan dalam al-Qur'an, sehingga sunnah bukanlah sumber yang benar-benar independen. Dengan demikian, disimpulkan bahwa sunnah tidak terpisah dari al-Qur'an. Selanjutnya mayoritas ulama menjelaskan bahwa sebagian ketentuan sunnah yang tidak terdapat dalam al-Qur'an ada yang merupakan analogi dengan al-Qur'an itu sendiri. Misalnya, terdapat hadis yang mengharamkan untuk menikah dengan mengumpulkan seorang perempuan dengan bibinya (dari pihak ayah ataupun ibu) secara bersamaan. Ketentuan seperti ini tidak ditemukan di dalam al-Qur'an, kecuali ayat al-Qur'an yang mengharamkan seseorang untuk menikah dengan mengumpulkan dua saudara perempuan secara bersamaan. Ketentuan hadis ini bisa dilihat memiliki sebab *'illat* yang sama, yakni untuk menghindari pemutusan hubungan kekerabatan. Singkatnya, sunnah secara keseluruhan tidak lebih dari pelengkap al-Qur'an.

Pendapat kedua, dari al-Syathibi dan al-Syawkani, bahwa sunnah adalah sumber yang dapat berdiri sendiri. Hukum halal dan haram yang dinyatakan dalam sunnah adalah sama otoritasnya dengan al-Qur'an. Salah satu argumen mereka adalah hadits Mu'adz bin Jabal, yang menceritakan bahwa sunnah memiliki otoritas dalam kasus-kasus di mana tidak ada petunjuk yang dapat

[35] Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, h. 84-85.

ditemukan dalam al-Qur'an. Sunnah, dengan kata lain, berdiri sendiri dan terlepas apakah itu didukung oleh al-Qur'an, atau tidak.

Kamali memberikan komentar atas perbedaan pendapat ini. Menurut beliau, perdebatan di atas hanyalah perdebatan mubazir dan tidak begitu substansi, melainkan hanya sekedar interpretasi masing-masing pihak. Lanjut Kamali, di dalam al-Qur'an terdapat ayat-ayat yang memberikan banyak bukti Nabi berotoritas untuk menjelaskan al-Qur'an. Selain itu, juga terdapat banyak ayat yang memerintahkan ketaatan kepada Nabi. Maka kedua pendapat ulama di atas bisa diterima sekaligus tanpa resiko mengalami kontradiksi. Oleh karena itu, kedua pandangan di atas harus dilihat bukan sebagai kontradiksi, tetapi sebagai perluasan logis satu sama lain.[36]

2. *Non-revealed Sources/Reason* (Ijtihad)

Ijtihad merupakan sumber syariah paling penting setelah al-Qur'an dan Sunnah. Perbedaan mendasar antara ijtihad dan sumber wahyu adalah bahwa ijtihad merupakan suatu proses pengembangan hukum yang berkelanjutan, sementara al-Qur'an dan sunnah sudah terhenti dengan wafatnya Nabi SAW. Dengan demikian, hari ini ijtihad menjadi satu-satunya instrumen utama dalam menginterpretasi pesan wahyu dan menghubungkannya dengan kondisi masyarakat muslim yang berubah demi mencapai keadilan, kemaslahatan, dan kebenaran.

Para ulama ushul biasanya mengartikan ijtihad sebagai pengerahan usaha atau upaya yang total dari para mujtahid dalam rangka mengeluarkan atau menginstinbathkan hukum, dalam derajat *zhanni* (dugaan yang kuat) tentang hukum syara' yang bersifat amaliah dari dalil-dalilnya.[37] Ijtihad bisa berupa penafsiran atas sumber-sumber syariah dan mendeduksi aturan darinya, atau juga dapat berupa opini menenai penetapan syariah.[38]

---

[36] *Ibid*., h. 86-87.

[37] Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh* (Jakarta: Kencana, 2011), h. 238-240.

[38] Kamali, *Membumikan Syariah: Pergulatan Mengaktualkan Islam*, h. 33.

Dalam mendefenisikan ijtihad, Kamali menawarkan defenisi baru dengan maksud memperbaiki kekurangan dan kesulitan yang ditimbulkan akibat defenisi ijtihad konvensional. Ijtihad menurut Kamali adalah:

> *Ijtihad is a creative and comprehensive intellectual effort by qualified indidviduals and grous to derive the juridical ruling on a given issue form the sources of Shari'ah in the context of the prevailing circumstances of society.*[39] *(Ijtihad adalah upaya intelektual yang kreatif dan komprehensif oleh individu atau kelompok yang terkualifikasi untuk mendapatkan ketetapan ketetapan yuridis tentang persoalan tertentu dari sumber-sumber Syari'ah dalam konteks keadaan yang berlaku dalam masyarakat saat ini)*

Defenisi *ijtihad* yang diajukan Kamali di atas telah mencakup defenisi *ijtihad* konvensional namun juga dengan menambahkan dua poin tambahan, yakni sifatnya yang "kreatif" dan dipengaruhi "konteks keadaan yang berlaku dalam masyarakat". Kedua hal tersebut dimaknai bahwa gagasan-gagasan terdahulu yang ada tidak diambil atau ditiru begitu saja, melainkan perlu di uji kembali dan dilihat relevansinya terhadap persoalan baru secara independen. Penyebutan pelaku *ijtihad* dengan "individu dan kelompok yang terkualifikasi" juga meninggalkan asumsi bahwa *ijtihad* semata-mata merupakan bidang prerogatif para sarjana- *mujtahid* syari'ah saja. Sehingga ijtihad haru jauh dari bias individualis dan subjektif dan dapat melibatkan sarjana di luar bidang syari'ah sekalipun.[40]

Lebih lanjut, Kamali menyebutkan bahwa jika di satu sisi al-Qur'an dan Sunnah mengandung validitas yang permanen, maka *ijtihad* tidak demikian. Berbagai metodologi usul dikembangkan setelah wahyu al-Qur'an dan Sunnah berakhir, terdiri dari konsep-konsep yang dikemukakan oleh para ulama dari berbagai zaman yang mungkin atau tidak mencerminkan konsep pemikiran mayoritas muslim saat itu. Ada sedikit keraguan bahwa *ijma'* dan juga *qiyas* sebagian dirancang untuk mendorong stabilitas dan mencegah pengaruh tradisi

---

[39] Mohammad Hashim Kamali, *Shari'ah Law: An Introduction* (Oxford: Oneworld Publications, 2008), h. 165.

[40] Kamali, *Membumikan Syariah: Pergulatan Mengaktualkan Islam*, h. 218.

asing masuk ke dalam tubuh Islam.[41] Berikut akan diuraikan beberapa komentar Kamali mengenai keduanya secara lebih rinci.

a. Persoalan Seputar *Ijma'*

Ijma' di mata para ahli ushul fiqh didefenisikan sebagai kesepakatan para mujtahid pada suatu masa di kalangan umat Islam atas hukum syara' mengenai suatu kejadian setelah wafatnya Rasulullah SAW.[42] Kamali mengkategorikan *ijma'* sebagai bagian dari *non-revealed sources* / *ijtihad* karena pada dasarnya *ijma'* itu sendiri berawal dari sebuah ijtihad yang kekuatannya naik peringkat karena didukung seluruh mujtahid lain. Ketika suatu ijtihad muncul di tengah masyarakat muslim, maka ia akan menghadapi dua kemungkinan. Pertama, ijtihad itu tidak disetujui oleh mujtahid lain, sehingga ijtihad itu tetaplah menjadi sebuah ijtihad yang sifatnya individual. Sedangkan kemungkinan kedua, ijtihad itu bisa disetujui dan didukung oleh seluruh mujtahid yang ada pada masa itu, sehingga ijtihad itu akan naik level menjadi *ijma'*.[43]

Sehingga ijma' merupakan satu-satunya sumber syari'ah yang bersifat non-kewahyuan, namun memiliki otoritas yang mengikat dan memberikan validitas normatif sebagai bukti dan sumber hukum Islam, setelah al-Qur'an dan Sunnah. Ketika suatu *ijma'* sudah tercapai, maka tidak dipebolehkan lagi ada *ikhtilaf* sesudah itu, dan para mujtahid generasi kemudian yang mungkin memiliki pendapat berbeda diharapkan untuk meninggalkan opininya dan mengikuti *ijma'* ulama sebelumnya. Inilah yang dimaksud bahwa *ijma'* merupakan ijtihad yang memiliki kekuatan mengikat.[44]

Namun, Kamali menyebutkan ahwa kekuatan *ijma'* yang mengikat tidak lantas menjadikannya bebas dari persoalan. Salah satu persoalan *ijma'* adalah apakah *ijma'* mungkin terjadi, mengingat salah satu persyaratan terciptanya suatu *ijma'* adalah adanya kesepakatan mutlak dari keseluruhan mujtahid. Sulitnya

---

[41] Kamali, "Methodological Issues in Islamic Jurisprudence," h. 3.

[42] Abdul Wahhab Khallaf, *Ilm Ushul Al-Fiqh* (Kuwait: Dar al-Qalam, 1986), h. 45.

[43] Kamali, *Membumikan Syariah: Pergulatan Mengaktualkan Islam*, h. 131-132.

[44] *Ibid*., h. 132.

untuk memastikan kebulatan suara dan mengumpulkan seluruh mujtahid dalam satu masa merupakan persoalan utama mengenai *ijma'*, yakni mungkinkah terjadi *ijma'* atau tidak.

Banyak pihak menyatakan bahwa *ijma'* sebagai suat kesepakatan yang mutlak ini tidak lain hanyalah sebuah *utopia* yang tidak mungkin terwujud, terutama apabila dikaitkan dengan realitas masyarakat muslim kontemporer. Masalah lain yang juga belum terpecahkan adalah bagaimana mendefenisikan dan mengidentifikasi para pelaku *ijma'*, yakni para mujtahid.

Mengenai persoalan pertama, hal ini sudah pernah dijawab oleh beberapa ulama. Misalnya, terdapat Muhammad Abu Zahrah, Khudari Bek, 'Abdul Wahhab Khalaf, Fathi al-Duraini, dan Wahbah al-Zuhayli, yang menyatakan bahwa *ijma'* yang mungkin terjadi hanyalah di zaman sahabat. Pada masa itu, para sahabat masih berada di satu daerah, sehingga tidak sulit untuk mengumpulkan mereka dan bersepakat dalam suatu permasalahan hukum. Sedangkan, untuk masa sesudahnya tidak mungkin terjadi *ijma'*, karena luasnya wilayah Islam dan sangat suli mengumpulkan semua mujtahid dari masing-masing daerah.[45]

Dalam menyelesaikan permasalahan ini, Kamali mendorong untuk dilakukan reinterpretasi terhadap konsep *ijma'*. Menurut Kamali, problematika *ijma'* muncul akibatkan konsep yang dilahirkan oleh ulama ushul konvensional tersebut telah mengabaikan konsep *syura* (musyawarah) dan pengabaian terhadap *ulil amr* (pemegang kekuasaan).

Tradisi ushul fiqh melahirkan pola hubungan yang membuat ulama dengan penguasa menjadi terpisah. Padahal, al-Qur'an memerintahkan umat Islam untuk patuh kepada *ulil amr* bersamaan dengan kepatuhan kepada Allah dan Rasul-Nya. Ijma' menurut konsep ushul fiqh konvensional, didefenisikan sedemikian rupa agar para ulama dapat menyimpulkan hukum tanpa berkonsultasi dan meminta persetujuan dari pemegang otoritas, yakni pemerintah. Ini dianggap menjadi sumber kelemahan dari konsep ijma'.

[45] Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh I* (Jakarta: Logos Wanaca Ilmu, 1997), h. 61.

Oleh karena itu, Kamali mencoba mengkombinasikan pemikiran Muhammad Iqbal, Abu Sulayman dan Shah Wali Allah Dihlawi dalam merekonstruksi konsep ijma' :

> *Ijma' should naturally involve consultation among the broad spectrum of the ulu al-amr and ensure collective decision-making through participation and invlovement of both the government and the ulema, and of virtually everyone who can contribute toward its objective* (*ijma' harus melibatkan konsultasi dengan pihak ulil amr dan memastikan pengambilan keputusan kolektif melalui partisipasi dan keterlibatan dari masing-masing pihak yakni pemerintah dan ulama, serta hampir semua orang yang dapat berkontribusi berkaitan permasalahan tersebut).*[46]

Atas hal ini, Kamali mengajukan rekonstruksi konsep *ijma'* dalam bentuk *ijma'* konsultatif yang menggabungkan antara prinsip ijtihad dengan syura, yang diisi oleh perwakilan mayoritas masyarakat dan para pemimpinnya dalam berbagai disiplin ilmu dan profesi, bukan semata diisi oleh para ulama saja. Inilah solusi jika *ijma'* memang hendak akan dimanfaatkan dalam proses legislasi modern.

b. Persoalan Seputar *Qiyas*

Sumber hukum syariah yang menempati urutan keempat setelah *ijma'* adalah *qiyas*. Para ulama ushul pada umumnya mendefenisikan *qiyas* sebagai penyamaan suatu kasus yang tidak ada *nash* hukumnya dengan suatu kasus yang ada *nash* hukumnya, karena terdapat persamaan kedua kasus tersebut dalam '*illat* hukumnya.[47]

Inti *qiyas* adalah penelitian mendalam mengenai '*illat* pada kasus yang sudah ada di dalam *nash* dengan kasus yang baru dan tidak disebutkan secara eksplisit di dalam *nash*. Ketika ditemukan kesamaan '*illat*nya sudah ditemukan, maka hukum kasus pertama akan diberlakukan kepada hukum kasus yang baru.

Kamali mengritik metodologi *qiyas* terdahulu karena membatasi semangat rekonstruksi dan ijtihad di masa modern. Adanya syarat dan rukun yang harus

---

[46] Kamali, "Methodological Issues in Islamic Jurisprudence," h. 29.

[47] Khallaf, *Ilm Ushul Al-Fiqh*, h. 52.

dipenuhi agar sesuatu dikatakan sebagai '*illat* telah membuat penalaran analogis/ *qiyas* menjadi terbatas dan kaku. Padahal, menurutnya, praktik *qiyas* pada masa sahabat tidak serumit apa yang telah ditetapkan oleh ulama ushul fiqh. Inti dari '*illat* pada masa sahabat adalah *maslahah* sebagai landasan berpikir. Dengan kemunculan madzhab Hanafi dan Syafi'i, '*illat* berbasis maslahat ini dipersempit dengan berbagai persyaratan teknis. *Qiyas*, yang seharusnya memainkan peran akal/nalar seorang ulama, malah cenderung menjadi metodologi yang bersifat tekstual dan literal, karena begitu banyaknya persyaratan untuk mengeluarkan suatu '*illat* setelah penelitian yang mendalam terhadap teks *nash*.[48]

Sebagaimana beliau sebukan, "*The methodology of qiyas, in other words, is burdened with technicality so much so that it robs the whole idea of analogy of its original inention and purpose"* (Metodologi *qiyas*, dengan kata lain, begitu terbebani dengan aturan teknis sehingga kehilangan seluruh gagasan analogi dari maksud dan tujuan aslinya).[49] Maka menurut Kamali, metodologi analogis yang masih mampu menjaga naturalitas dan originalitasnya hanyalah metodologi yang dikemukakan oleh al-Syathibi. Berdasarkan konsep al-Syathibi, *'illat* suatu hukum disamakan dengan hikmah, yakni berupa tujuan-tujuan hukum Islam yang berwujud *mashlahah*.[50]

Metode *qiyas* seperti ini diklaim oleh Kamali akan membuat ijtihad kembali menemukan semangat kreatifitasnya dan memudahkan kaum muslimin dalam berijtihad disebabkan tidak terikat dengan kriteria dan persyaratan yang rumit

E. Reformasi Ijtihad menurut Mohammad Hashim Kamali

Setelah sebelumnya dijelaskan bagaimana pendapat Kamali mengenai beberapa metodologi dan sumber hukum syariah secara spesifik, maka pada

[48] Kamali, "Methodological Issues in Islamic Jurisprudence," h. 26; Kamali, *Membumikan Syariah: Pergulatan Mengaktualkan Islam*, h. 169-170.

[49] Kamali, "Methodological Issues in Islamic Jurisprudence," h. 25; Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, h. 298.

[50] Suraiya and Jauhari, "Rekonstruksi Uṣūl Al-Fiqh Muhammad Hashim Kamali (Analisis Metodologis Dalam Perspektif al-'Aql al-Uṣūli)," h. 214-215.

bagian berikut akan diambil nilai utama dan garis besar dari konsep reformasi ijtihad yang diusung oleh Kamali.

a. Faktor Ruang-Waktu dalam Perumusan Hukum

Kamali melontarkan beberapa kritikan terhadap metodologi ushul fiqih konvensional yang dianggap telah melenceng dari semangat hukum Islam yang sesungguhnya.[51] Kritikan Kamali tertuju kepada rumusan metodologi usul yang mulai berkembang di masa Daulah Abbasiyah, atau abad ke-empat Hijriyah. Berbeda dengan pola perumusan hukum yang berkembang di masa Sahabat dan Tabi'in, Islam dipandang secara benar sebagai filosofi jalan hidup yang menyeluruh (bukan direduksi hanya sebagai aturan, halal-haram saja). Anehnya, di masa berikutnya proses perumusan hukum malah kehilangan kejernihannya dengan mengabaikan faktor sosial dan lebih mengarah kepada pemahaman yang tekstualis dan konservatis. Metodologi ushul fiqh yang seharusnya berfungsi sebagai alat untuk meningkatkan semangat perumusan hukum yang kreatif dan dinamis, malah mendorong para pelakunya kepada *taqlid*.[52]

Kecenderungan kepada taqlid sangat terlihat pada fenomena ijtihad yang terjadi di abad ke-empat hijriyah. Kegiatan ijtihad yang ada di masa itu tidak lagi ijtihad yang benar-benar kreatif dan inovatif, melainkan sebatas ijtihad yang memberikan *syarah*/penjelasan atas ijtihad guru atau imam, atau ijtihad dalam rangka menulis ringkasan/*matan* dari karya imam, ataupun sekedar ijtihad yang mentarjih pendapat-pendapat beberapa imam yang ada dalam madzhabnya saja. Para ulama pada masa itu mulai merasa sudah cukup dengan metodologi yang diwariskan oleh imam atau gurunya dan tidak bersemangat untuk membangun teorinya ijtihadnya sendiri.

Salah satu sumber masalahnya menurut Kamali adalah adanya pengabaian faktor ruang-waktu (*time-space factor*) dalam perumusan hukum oleh para ulama

[51] Yang dimaksud Kamali dengan metodologi usul adalah serangkaian aturan yang digunakan untuk melakukan interpretasi dan deduksi hukum, dan metode penalaran (seperti qiyas, istihsan, dsb).

[52] Kamali, "Methodological Issues in Islamic Jurisprudence," h. 3-4.

ushul.[53] Faktor ruang waktu dalam perumusan hukum jelas memainkan peran sangat penting dan dapat dilihat dalam sejarah ketika Nabi Muhammad SAW masih hidup. Allah menurunkan syariat dengan tetap memperhatikan faktor ruang waktu umat Islam, sebut Kamali, adalah adanya pendekatan wahyu yang berbeda saat umat Islam masih di Mekkah dengan saat mereka telah hijrah ke Madinah. Al-Qur'an memperhatikan kondisi masyarakat Arab, baik dalam hukum substantif yang dibawanya, bentuk, gaya bahasa, intensitas daya tarikya, dan psikologi wacananya. Selain itu, adanya *naskh* dalam al-Qur'an menunjukan pengakuan atas faktor ruang-waktu perkembangan sosial umat Islam. *Naskh* pada umumnya merupakan fenomena pasca-hijrah di mana realitas sosial kamu Muslimin sudah berubah dibanding dengan saat di Mekkah.

Contohnya dapat ditemukan dalam kebertahapan al-Qur'an dalam mengharamkan *khamar*. Awalnya, larangan *khamar* diawali dengan turunnya ayat tentang dampak negatif mabuk-mabukan. Tahap selanjutnya adalah turun ayat yang berisi larangan mendirikan shalat apabila dalam kondisi mabuk. Hingga terakhir turun ayat yang menyatakan keharaman *khamar* secara total.

Atas fenomena tersebut, Kamali menekankan tentang perhatian terhadap faktor ruang-waktu berupa realitas masyarakat di mana hukum itu akan ditetapkan.

> *"There may be some rules of fiqh which were once formulated in a different set of historical conditions and may now be deemed to be unjust. Our attitude towards such anomalies should, in my opinion, be guided by Ibn Qayyim al-Jawziyyah's penetrating assessment which I quoted earlier that such rules do not belong to the Shari'ah even if they are claimed to be a part of it. They should therefore be revised through ijtihad in the light of the broad objectives of Shari'ah and the prevailing interest of society."*[54]
> *(Mungkin ada beberapa aturan fiqih yang pernah dirumuskan dalam keadaan historis yang berbeda, yang kini mungkin akan dianggap tidak adil. Sikap kita terhadap anomali semacam ini, dalam pendapat saya, harus dipandu oleh penilaian tajam Ibnu Qayyim al-Jawziyah yang sudah saya kutip di atas, yakni bahwa aturan-aturan semacam ini tidak memiliki tempat dalam Syariah bahkan ketika mereka*

[53] *Ibid*., h. 9.

[54] Kamali, *Shari'ah Law: An Introduction*, h. 32.

diklaim sebagai bagian dari Syariah. Maka aturan-aturan semacam itu harus direvisi melalui ijtihad dengan menimbang tujuan Syariah yang lebih luas dan kepentingan masyarakat yang berlaku saat ini).

Oleh karena itu, Kamali mengajukan reformasi ijtihad yang haruslah memperhatikan prinsip kontinuitas dan semangat perubahan, serta menyeimbangkan antara aspek teorikal dengan fakta empirik yang ada pada masyarakat. Kontinuitas dengan dasar-dasar Islam yang terjaga dan pada saat yang sama juga tidak tertinggal dari realita perubahan sosial. Ia menyebutkan:

"The basic approach must surely be one of continuity and imaginative reform which might well entail taking bold steps along the way as well as adding new dimensions to the existing methodology of usul al-fiqh. But a laissez-faire attitue to these issues can only mean continued domination of the Western methods of law and govenrment in Muslim societies. The Islami revivalism and resurgence of recent decades has brought home the message that a reform methodology of ushul al-fiqh would appeal to the Muslim masses who are desirous of harmony and cohesion between their cultural heritage and the applied laws of their lands."[55]

(Pendekatan dasar yang digunakan haruslah menjadi suatu reformasi yang bersifat kontinu/dinamis dan imajinatif yang mungkin memerlukan langkah-langkah yang berani seperti menambahkan dimensi baru ke dalam metodologi ushul fiqh yang sudah ada. Sedangkan sikap 'laissez-faire' (menerima/membiarkan apa adanya) atas isu ini hanya akan melanjutkan dominasi metode hukum Barat dan penguasaannya atas masyarakat Muslim. Revivalisme Islam dalam beberapa dekade terakhir telah membawa pesan bahwa reformasi metodologi ushul fiqh akan menjadi daya tarik masyarakat Muslim yang menginginkan keharmonisan dan kepaduan antara warisan budaya mereka dengan hukum yang diterapkan di tanah mereka).

b. Formulasi Hukum Berbasis *Maqashid* Syari'ah

Kamali menyebutkan bahwa pemikiran hukum Islam secara umum terlalu menyibukkan diri dengan ketaatan literal pada teks suci, juga diperparah dengan ilmu ushul fiqh yang berperan besar dalam melanjutkan kecenderungan tersebut. Tradisi tekstualis ini terus berlanjut berabad-abad dan tidak banyak memberi perhatian kepada aspek *maqashid*. Baru kemudian dengan kemunculan al-Syathibi, konsep *maqashid* muncul. Hanya saja, konsep *maqashid* ini sudah

[55] Kamali, "Methodological Issues in Islamic Jurisprudence," h. 33.

terlambat untuk memberikan dampak besar terhadap metodologi perumusan hukum dan ushul fiqh.[56]

Apabila metodologi ushul fiqh konvensional cenderung menggunakan pendekatan tekstual, metodologi berbasis *maqashid* tidak demikian. Ketika beberapa doktrin ushul fiqh seperti *ijma', qiyas,* bahkan *ijtihad* secara umum tampak terbebani dengan syarat-syarat yang banyak dan berat, *maqashid* dapat memberi akses yang lebih nyaman kepada Syariah. Metodologi berbasis *maqashid* tidak begitu terbebani dengan teknik metodologis dan pembacaan teks yang literalis, karena fokusnya lebih pada maksud dan tujuan, bukan kata-kata dan kalimat.[57]

Memang, dalam tulisannya al-Syatibi tidak menjadikan konsep *maqashid syariah* menjadi suatu metodologi istinbath tersendiri dan juga tidak pernah menyebutkan secara eksplisit kajian *maqashid syariah* sebagai pisau kajian filosofis hukum Islam. Hanya saja banyak pihak, seperti Fazlurrahman sebagaimana dikutip Asafri Jaya Bakri[58], menyebut bahwa konsep *maqashid syariah* yang dimunculkan al-Syathibi, merupakan pondasi-pondasi rasional, moral, dan spiritual dalam sistem hukum Islam yang mampu memberikan alternatif pemecahan terhadap masalah-masalah hukum yang muncul dewasa ini.

Oleh karena itu, Kamali menyatakan perlunya pengakuan metodologi ijtihad berbasis *maqashid* ini dijadikan metodologi tersendiri dan terpisah dari doktrin dan metodologi ijtihad lainnya. Kamali dalam tulisannya menyebutkan bahwa:

> *"... the argument for the recognition of maqashid as a separate or independent proof of Shari'ah is not entirely devoid of substance. The focus of independence in this case is from the Usul Fiqh, which has traditionally dominated the maqashid and subsumed it under its various other proofs (adillah), such as juristic preference (istihsan), general custom ('urf), consideration of public interest (istislah) and even analogy (qiyas). Each of these are separate formulas for ijtihad. Then there should be no issue if one adds the maqasid also as*

[56] *Ibid*., h. 5.

[57] Kamali, *Membumikan Syariah: Pergulatan Mengaktualkan Islam*, h. 185.

[58] Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqashid Syari'ah Menurut Al-Syatibi* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1996), h. 156-157.

> *separate proof or heading to the list without, however, suggesting that the maqasid should replace the usul al-fiqh"*[59]
> *(... argumen untuk mengakui maqashid sebagai dalil Syariah yang terpisah dan independen tidak sepenuhnya tanpa substansi. Fokus independensi dalam hal ini adalah dari doktrin ushul fiqh, yang secara tradisional telah mendominasi maqashid dan memasukkannya ke pembahasan dalil lainnya, seperti istihsan, urf, istislah, dan bahkan qiyas. Masing-masing dalil tersebut merupakan metode ijtihad yang tepisah. Maka, seharusnya tidak masalah juga jika seseorang menambahkan teori maqashid sebagai dalil terpisah atau memimpin daftar, tanpa menyatakan bahwa teori maqashid harus menggantikan ushul fiqh)*

Metodologi ijtihad berbasis *maqashid* ini, menurut Kamali, diyakini akan memudahkan proses formulasi hukum. Karena memastikan *mashlahah* adalah tugas yang lebih mudah bagi seorang ahli hukum, dan tidak seperti persoalan-persoalan teknis yang dihadapi dalam penentuan *'illah* dan segala macamnya. Para fuqaha hanya akan terlibat dalam pemikiran evaluatif ketimbang menentukan makna kata-kata, cakupan apllikasinya dan lain-lain.

Pemisahan konsep *maqashid syariah* sebagai pisau analisis tersendiri ini memang bukanlah doktrin baru yang dikemukakan Kamali seorang. Oleh karena itu, sebenarnya pandangan kontra terhadap metode berpikir ini juga dapat ditemukan. Misalnya, Adian Husaini menyebutkan bahwa pemisahan *maqashid syariah* sebagai bentuk ijtihad tersendiri merupakan bentuk pemutar-balikkan konsep yang telah susah disusun oleh al-Syathibi. Beliau menyebutkan bahwa konsep al-Syathibi tidak disusun semata-mata agar orang-orang meninggalkan teks dan mendahulukan masalah aqliyat untuk kemashlahatan manusia.[60]

Sebab para ulama dahulu telah paham, bahwa di mana ada syariat di situ ada maslahat. Namun, kadang maslahat itu bisa dijangkau akal, tetapi kadang maslahat itu tidak dapat diketahui oleh manusia. Ada banyak sekali contoh syariat Islam yang tidak dapat dirasionalisasikan, seperti mengapa ketika thawaf, Ka'bah mesti berada di sisi kiri kita. Sehingga kata Adian, seseorang mesti berhati-hati

---

[59] Kamali, *Actualization (Taf'il) of the Higher Purposes (Maqasid) of Shari'ah*, h. 25.

[60] Adian Husaini, *Membendung Arus Liberalisme Di Indonesia* (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2009), h. 181.

dalam menafsirkan konsep *maqashid syariah* dan menyebarkan pendapat yang sebenarnya tidak sesuai dengan konsep aslinya.

c. Keikutsertaan Penguasa dan Berbagai Profesi dari Berbagai Disiplin Ilmu

Di antara problem hukum Syariah berikutnya menurut Kamali adalah adanya jurang pemisah antara hukum Syariah dengan realitas masyarakat Muslim kontemporer. Hal ini disebabkan karena adanya hubungan yang tidak harmonis antara ulama dengan pihak-pihak non-ulama. Oleh karena itu, diperlukan upaya penyegaran agar syariah mampu menjadi kekuatan yang hidup dalam masyarakat, yakni dengan mencoba mengharmonisasikan peran ulama dengan mereka yang berada di luar:

> *"Two reform measures need to be taken in order to make ijtihad a viable proposition. Firstly, ijtihad in modern times needs collective endeavour so as to combine the skill and contribution not only of the scholars of Shari'ah, but of experts in various disciplines. This is because a total mastery of all relevant skill that are importatn to contemporary society is difficult for any one individual to attain. We need to combine ijtihad with the Qur'aniq principle of consultation (shura) and make ijtihad a consultative process. The second point to be proposed concerning ijtihad is related to the first in that ijtihad has in the past been seen as a juristic concept and remained the first preserve of the jurist (mujtahid). This might have been due to the fact that the Shariah dominated nearly all other fields of Islamic scholarship. But ijtihad in the sense of self-exertion is a method of finding solutions to new issues in light of the guidance of wahy. It is in this sense a wider proposition that may be exercise by scholars of Shari'ah as well as experts in other disciplines, provided that the person who attempt it acquires mastery of the relevant data, especially in the Qur'an and Sunnah, pertaining to his subject."*[61]

Berdasarkan kutipan di atas, Kamali menginginkan adanya dua unsur teknis untuk menciptakan remormasi formulasi hukum Islam. Pertama, ijtihad hendaknya menggunakan pendekatan kolektif. Prinsip ini sering diabaikan pada praktik ijtihad di masa dahulu yang hanya mengandalkan ijtihad dari seorang mujtahid secara independen. Padahal, al-Qur'an secara jelas menyatakan perintah kepada kaum muslimin untuk menyelesaikan sesuatu masalah yang muncul

[61] Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, h. 496.

dengan bermusyawarah. Namun, ini bukan bermaksud bahwa Kamali berniat untuk menghalang-halangi ijtihad secara individu. Ijtihad perorangan tetap dibebaskan, namun dengan kesadaran pentingnya persatuan yang lebih besar dan kesepakatan di kalangan umat Islam.

Poin kedua, formulasi hukum itu juga mesti membuka diri untuk menerima kontribusi dari selain pakar ahli hukum syariah. Selama seseorang mampu menguasai data-data yang dibutuhkan seperti penguasaan atas al-Qur'an dan Sunnah yang sesuai dengan keahlian khususnya, maka ia bisa turut berkontribusi dalam perumusan hukum. Konsep ini juga berbeda dengan praktik ijtihad di masa lampau yang hanya didominasi oleh para ahli hukum syariah saja (ulama). Menurut Kamali, tidak ada alasan untuk menjadikan ijtihad sebagai ranah prerogratif ahli syariah saja. Ijtihad dapat dijalankan secara kolektif oleh sarjana Syariah maupun bidang ilmu lainnya yang memiliki nilai penting bagi masyarakat.

Kelemahan lainnya dari metodologi ushul fiqh konvensional yang disebutkan oleh Kamali adalah proses perumusan hukum yang pada umumnya cenderung mengisolasi diri bahkan meniadakan peran dari pemegang kekuasaan. Kecenderungan ini dapat dilihat pada era Daulah Abbasiyah. Pada masa itu para ulama menolak untuk mengakui otoritas pemerintah untuk merumuskan dan menginterpretasi hukum syari'ah. Sebaliknya di sisi lain, pemerintah juga cenderung meniadakan ulama dalam politik kekuasaan pemerintahan. Pola hubungan seperti ini yang menurunkan serta memukul harmonitas antara pemerintah dan ulama, yang mengakibatkan pengabaian atas salah satu prinsip utama dalam al-Qur'an, yakni *syura* (musyawarah).[62]

Dalam menyelesaikan masalah ini, Kamali mengajukan menekankan pentingya keikutcampuran pemerintah dalam membangun ijtihad dalam suatu institusi yang jelas:

> *"This is, of course, ot to say that the traditional forms of learning in the Shari'ah disciplines, or of the practice of itjhad, are obsolete. On the contrary, the contribution that the 'ulama' and scholars can make,*

[62] Kamali, "Methodological Issues in Islamic Jurisprudence," h. 3.

> *in their individual capacities, to the incessant search for better solutions and more refined alternatives should never be underestimated. It s further hoped that, for its part, government will also play a positive role in preserving the best heritage of the traditional modes of learning, and encourage the 'ulama' to enhance their contribution to law and development. Universities and the legal professions in many Islamic countries are currently committed to the training of the lawyes and barristers in the modern law stream. To initiate a comprehensive and well-defined programme of education for prospective mujtahidun, which would combine training in both the traditional and modern legal disciplines, would not seem to be beyond the combined capabilites of universities and legal professions possessed of long-standing experience in Islamic legal education"*[63]
> *(Ini tentu saja, tidak berarti bahwa pembelajaran tradisional Syariah atau praktik ijtihad sudah usang. Sebaliknya, kontribusi yang dapat diberikan para ulama dan cendekiawan di bidangnya masing-masing tidak boleh dihiraukan untuk terus mencari solusi yang lebih baik. Juga diharapkan bahwa pemerintah juga memainkan peran positif dalam melestarikan warisan pembelajaran tradisional dan mendorong para ulama untuk meningkatkan kontribusi mereka dalam terhadap hukum dan pembangunan. Universitas dan profesi hukum di banya negara Islam telah berkomitmen untuk menghasilan ahli hukum dalam aliran modern. Maka untuk memulai program pendidikan yang komprehensif dan terdefenisi baik bagi para mujtahid, yang mengkombinasikan disiplin hukum tradisional dan modern, terlihat tidak berada di luar kemampuan universitas dan profesi hukum yang sudah memiliki pengalaman dalam pendidikan hukum Islam".*

Kamali menekankah bahwa selama pemerintah tidak turun secara aktif untuk mengintegrasikan ijtihad ke dalam proses legislasi, maka ijtihad akan selalu terisolasi. Hal ini hanya akan melanjutkan permasalahan ijtihad yang sudah ada sejak dahulu, yakni ijtihad hanya akan dipandang sebagai konsep yuristik oleh oleh mujtahid saja, mendominasinya *taqlid*, serta pengabaian atas prinsip *syura*, yang merupakan salah satu prinsip yang ditekankan dalam al-Qur'an.

[63] Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, h. 495.

BAB III
KONSEP HUKUMAN RAJAM

A. Pengertian Rajam

Rajam sebenarnya bukanlah istilah yang hanya dikenal dalam peradaban Islam saja. Rajam sudah dikenal pada zaman jauh sebelum Islam muncul. Penyebutan kata rajam dapat ditemukan dalam sejarah Nabi-Nabi terdahulu yang diceritakan di dalam al-Qur'an. Selain itu di dalam kitab umat terdahulu, Taurat misalnya, juga menyebut rajam/*stoning* sebagai salah satu bentuk hukuman atas tindak pidana yang terjadi di kalangan umat Yahudi. Adapun dalam pembahasan ini, akan diurai defenisi rajam dari berdasarkan literatur-literatur Islam.

1. Rajam Menurut Etimologis

Rajam secara etimologis berasal dari bahasa Arab, *rajmun* (رَجْمٌ) yang merupakan bentuk *mashdar*, dengan kata kerjanya (رَجَمَ– يَرْجُمُ) , yang memiliki makna *al-qathlu* (القَتْلُ) , yakni "membunuh". Adapun makna asal dari rajam adalah *al-ramy bi al-hijarah* (الرَّمْيُ بِالْحِجَارَةِ) , yakni "melempari dengan batu". Pemahaman rajam sebagai membunuh adalah dikarenakan ketika seseorang membunuh, ia melaksanakannya dengan cara melempari seseorang dengan batu sampai orang tersebut tewas. Praktik pembunuhan semacam ini kemudian disebut dengan istilah rajam, yakni membunuh dengan cara melempari dengan batu. Rajam diartikan pula sebagai (اسْمٌ لِمَا يُرْجَمُ بِهِ الشَّيْءُ الْمَرْجُومُ)/ *ism lima yurjamu bih al-syai`al-marjum,* yakni "nama untuk sesuatu yang digunakan untuk melempar".[1]

Selain mengandung makna membunuh, juga dapat mengandung makna lain, seperti *al-la'n* (اللَّعْنُ) yakni "kutukan/laknat", *al-hijraan* (الهِجْرَانُ) yakni "meninggalkan", *al-thard* (الطَّرْدُ) yakni "pengusiran", *al-zhann* (الظَّنُّ) yakni "sangkaan", dan *al-sabb wa al-syatm* (السَّبُّ والشَّتْمُ) yakni "kebencian dan cacian".[2]

[1] Ibn Manzhur, *Lisaan Al-'Arab*, juz. 18, h. 1601–2.

[2] *Ibid*., juz. 18, h. 1601.

Istilah rajam dalam berbagai bentuk turunan dan padanannya disebut dalam al-Qur'an sebanyak 12 kali pengulangan, baik dalam bentuk kata kerja/ *fi'l madhi* atau *mudhari'* (رَجَمَ– يَرْجُمُ) , *mashdar* (رَجْمٌ ج رُجُومٌ) , maupun sebagai objek pekerjaan/*isim maf'ul* (مَرْجُومٌ / رَجِيمٌ).[3] Berikut akan diperinci satu persatu makna etimologis rajam di dalam al-Qur'an:

a. Membuat tewas dengan cara dilempari batu

Makna ini merupakan makna yang pada umumnya dimaksud dalam ayat al-Qur'an dan dapat ditemukan dalam banyak tempat. Misalnya dalam firman Allah surat Al-Syu'ara` ayat 116:

قَالُوا لَئِنْ لَمْ تَنْتَهِ يَانُوحُ لَتَكُونَنَّ مِنَ الْمَرْجُومِينَ (الشعراء ١١٦)

Artinya: *"Mereka (kaum Nuh) berkata, Wahai Nuh! Sungguh, jika engkau tidak berhenti, niscaya engkau termasuk orang yang dirajam (dilempari batu sampai mati)"* (al-Syu'ara` (26): 116)

Kata *marjumin* dalam ayat tersebut merupakan bentuk plural dari kata *marjum*, yakni orang yang dikenai rajam. Menurut al-Shabuni, ayat tersebut menceritakan reaksi kaum Nabi Nuh, yang mengancam Nabi Nuh as untuk dibunuh dengan cara cara dilempari \batu apabila Nabi Nuh as tidak berhenti mendakwahi mereka. Ancaman ini kemudian diadukan Nabi Nuh as kepada Allah, dan akhirnya Allah menurunkan adzab berupa banjir bandang yang menenggelamkan kaum Nabi Nuh as yang membangkang, sedangkan Nabi Nuh as dan pengikutnya selamat di atas bahtera.[4]

Di dalam surat Hud ayat 91 juga terdapat istilah rajam dengan makna membunuh dengan cara melempari batu:

قَالُوا يَاشُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيرًا مِمَّا تَقُولُ وَإِنَّا لَنَرَاكَ فِينَا ضَعِيفًا وَلَوْلَا رَهْطُكَ لَرَجَمْنَاكَ وَمَا أَنْتَ عَلَيْنَا بِعَزِيزٍ (هود : ٩١)

Artinya: *"Mereka berkata: Wahai Syu'aib! Kami tidak banyak mengerti tentang apa yang engkau katakan itu, sedang kenyataannya kami memandang*

[3] Al-Hasani al-Maqdisi, *Fath Al-Rahman Li Thalib Ayat al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1904), h. 174.

[4] Muhammad Ali al-Shabuni, *Shafwah Al-Tafasir* (Beirut: Dar al-Qur`an al-Karim, n.d.), jilid 2, h. 388.

engkau seorang yang lemah di antara kami. Kalau tidak karena keluargamu, tentu kami telah merajam engkau, sedang engkaupun bukan seorang yang berpengaruh di antara kami" (Hud (11): 91)

Ayat ini menjelaskan reaksi kaum Nabi Syu'aib AS atas kegiatan dakwah yang ditujukan kepada mereka. Mereka kemudian mengancam Nabi Syu'aib AS bahwa seandainya bukan karena keluarga, Nabi Syu'aib pasti akan mereka bunuh dengan cara dilembari dengan batu.[5] Selain kedua ayat di atas, istilah rajam yang digunakan untuk merujuk kepada makna membunuh dengan cara melempari dengan batu juga dapat pula ditemukan dalam surat al-Kahfi ayat 20, al-Dukhan ayat 20, dan juga Yasin ayat 18.

b. Nama untuk sesuatu yang digunakan untuk melempar

Misalnya dalam firman Allah surat Al-Mulk 5 :

وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ وَأَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابَ السَّعِيرِ

Artinya: *"Dan sungguh, telah Kami hiasi langit yang dekat, dengan bintang-bintang dan Kami menjadikannya (bintang-bintang) itu sebagai alat-alat pelempar setan, dan Kami sediakan bagi mereka azab neraka yang menyala-nyala"*. (al-Mulk (67): 5)

Dalam ayat ini, Allah menjelaskan salah satu kekuasaan-Nya adalah menghiaskan langit dunia dengan bintang-bintang yang bersinar ketika malam, dan juga berfungsi alat pelempar setan. Abu Qatadah menyebutkan terdapat tiga faedah adanya bintang-bintang yakni, sebagai hiasan langit dunia, sebagai alat pelempar setan, dan ketiga sebagai pebantu penunjuk arah ketika manusia menempuh perjalanan baik di darat maupun laut. Dalam fungsinya yang kedua, api yang terpisah dari bintang-bintang digunakan untuk melempari setan yang mencuri dengar pembicaraan malaikat di langit.[6]

c. Sangkaan/Terkaan

Sebagaimana dalam surat al-Kahfi ayat 22 :

سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ ...

[5] *Ibid*., jilid 2, h. 30.

[6] *Ibid*., juz. 3, h. 416.

Artinya: *"Nanti (ada orang yang) mengatakan, (Jumlah mereka) tiga (orang), yang keempat adalah anjingnya". Dan (yang lain) mengatakan, (jumlah mereka) lima (orang), yang keenam adalah anjingnya, sebagai terkaan terhadap yang ghaib ... "* (al-Kahfi (18): 22)

Persangkaan atau terkaan dalam ayat di atas disebut sebagai *rajman*, karena ia diibaratkan seperti melempar sesuatu ke tempat yang tidak ketahui. Lemparan yang dimaksud adalah melemparkan sangkaan atas sesuatu dengan tanpa adanya ilmu. Ini mengacu kepada perselisihan sekelompok orang di zaman Nabi yang berselisih pendapat tentang jumlah bilangan *ashabul kahfi*, ada yang menyebut empat orang, lima orang dan seterusnya. Perselisihan mereka disebut sebagai *rajman* karena yang mereka lakukan hanya melempar sangkaan tanpa adanya ilmu.[7]

d. Laknat/Pengusiran dari Rahmat

Allah berfirman dalam surat Al-Hijr ayat 34:

قَالَ فَاخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ

Artinya: *"Dia (Allah) berfirman, (Kalau begitu) keluarlah engkau (Iblis) dari surga, karena sesungguhnya engkau terkutuk"* (al-Hijr (15): 34)

Ayat ini membicarakan keengganan iblis untuk mematuhi perintah Allah, agar bersujud kepada Adam. Al-Shabuni menyebutkan atas keingkaran iblis tersebut, Allah menyuruh Iblis untuk keluar dari surga dan ia t terusir dari rahmat Allah.[8]

Penggunaan kata rajam dalam makna ini juga dapat ditemukan dalam surat Ali Imran ayat 36, al-Hijr ayat 17, dan al-Takwir ayat 25.

e. Hinaan/Cacian

Misalnya dalam surat Maryam 46:

قَالَ أَرَاغِبٌ أَنْتَ عَنْ آلِهَتِي يَاإِبْرَاهِيمُ لَئِنْ لَمْ تَنْتَهِ لَأَرْجُمَنَّكَ وَاهْجُرْنِي مَلِيًّا

Artinya: *"Dia (ayahnya Ibrahim) berkata, Bencikah engkau pada tuhan-tuhanku, wahai Ibrahim? Jika engkau tidak berhenti, pasti engkau akan kurajam, maka tinggalkanlah aku untuk waktu yang lama"* (Maryam (19): 46)

---

[7] *Ibid*., juz. 2, h. 187.

[8] *Ibid*., juz. 2, h 109.

Para ulama tafsir menyebutkan terdapat dua makna mengenai makna *la`arjumannaka* pada ayat di atas. Wahbah al-Zuhaili menuturkan bahwa lafaz tersebut menurut sebagian ulama diartikan, "engkau akan aku rajam (kulempari batu)", dan sebagian ulama lain mengartikan "akan aku hina/caci engkau dengan kalimat yang keji".[9] Buya Hamka juga menyebutkan demikian bahwa sebagian ahli tafsir seperti Ibnu Abbas, as-Suddi, Ibnu Juraij, dan lainnya mengartikan *rajam* di sini bukan semata-mata melempari dengan batu, tetapi juga bermakna "jika engkau tidak berhenti daripada mencela tuhan-tuhanku itu, aku akan membalas dengan mencela dan menghinakan engkau pula".[10]

Dari berbagai uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa arti rajam secara *lughawi* mempunyai banyak arti, di antaranya adalah melempari batu sampai mati, nama sesuatu untuk melempar, sangkaan, laknat, dan pengusiran. Adapun makna yang paling sering digunakan dan terkhusus dalam kajian hukum Islam, rajam dimaknai dalam makna pertama, yakni melempari seseorang dengan batu sampai mati.

2. Rajam Menurut Terminologis

Para ulama pada umumnya sangat jarang dalam merumuskan defenisi rajam secara terminologis. Biasanya rajam dihapami sesuai makna harfiyah, yakni melempari seseorang dengan batu sampai mati, dan sudah umum dikenal bahwa rajam ini dikhususkan hukuman dalam kasus zina *muhshan*. Adapun defenisi yang jelas dan terang dapat kita temukan dalam tulisan fiqh di zaman belakangan. Misalnya dalam kitab *al-Mawsu'ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaytiyyah* disebutkan bahwa Ibnu Juzay menyebut rajam secara terminologi adalah:

رَجْمُ الزَّانِي الْمُحْصَنِ بِالْحِجَارَةِ حَتَّى الْمَوْتِ[11]

"Melempari pezina muhshan dengan batu hingga meninggal"

---

[9] Wahbah al-Zuhayli, *Al-Tafsir al-Munir Fi al-'Aqidah Wa al-Syari'ah* (Damaskus: Dar al-Fikr, 2009), juz. 8, h. 442.

[10] Hamka, *Tafsir Al-Azhar* (Singapura: Pustaka Nasional Pte Ltd, 1989), jilid 6, h. 4312.

[11] Wizarah Awqaf wa Syu'un Islamiyah Daulah Kuwait, *Al-Mawsu`ah al-Fiqhiyyah*, juz. 22, h. 124.

Defenisi yang juga tak jauh berbeda dikemukakan oleh ‘Abdul Qadir ‘Audah:

الرَّجْمُ عُقُوبَة الزَّانِي المـُحْصَن رَجُلًا أَوْ كَانَ امْرَأَةً وَمَعْنَى الرَّجْمُ القَتْلُ رَمْيًا بِالْحِجَارَة[12]

“Rajam merupakan hukuman pezina muhshan baik lelaki atau perempuan, yakni membunuh dengan cara dilempari batu”

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa rajam secara terminologi dalah hukuman mati yang dijatuhkan kepada pelaku zina *muhshan* (mukallaf, merdeka, dan telah melakukan persetubuhan dalam pernikahan yang sah), baik lelaki maupun perempuan, yang dilaksanakan dengan cara dilempari batu sampai ia meninggal.

B. Dasar Hukum Pemberlakuan Hukuman Rajam

Terdapat satu fakta menarik bahwa meskipun istilah rajam disebut oleh al-Qur’an sebanyak 12 kali, tak ada satupun di antaranya yang mengandung perintah eksplisit tentang pensyari’atan rajam. Ayat al-Qur’an yang menyinggung masalah hukuman perzinaanpun hanya ada dua, yakni surat al-Nisa’ ayat 15 sampai 16 dan juga al-Nur ayat 2.

Surat al-Nisa’ ayat 15 dan 16, mengandung hukuman perzinaan yang berlaku pada saat awal-awal perkembangan Islam, sebelum hukuman jilid dan rajam diberlakukan. Hukuman yang disebut dalam ayat ini adalah hukuman kurungan rumah bagi kaum perempuan, dan hukuman berupa hinaan dan cacian bagi kaum lelaki. Bunyi ayatnya adalah sebagai berikut:

وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا (١٥) وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا مِنْكُمْ فَآذُوهُمَا فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَحِيمًا (١٦)

(النساء : ١٥-١٦)

Artinya: “*Dan para perempuan yang melakukan perbuatan keji di antara perempuan-perempuan kamu, hendaklah terhadap mereka ada empat*

[12] ’Abd al-Qadir ’Audah, *Al-Tasyri’ al-Jana`i al-Islami Muqaranan Bi al-Qanun al-Wadh’i* (Beirut: Dar al-Katib al-’Arabi, n.d.), juz. 1, h. 640.

> *saksi di antara kaum (yang menyaksikannya). Apabila mereka telah memberi kesaksian, maka kurunglah mereka (perempuan itu) dalam rumah sampai mereka menemui ajalnya, atau sampai Allah memberi jalan (lain) kepadanya. Dan terhadap dua orang yang melakukan perbuatan keji di antara kamu, maka sakitilah mereka, kemudian apabila keduanya bertaubat dan memperbaiki diri, maka biarkanlah mereka. Sungguh Allah Maha Penerima Taubat Maha Penyayang*." (Al-Nisa' (4): 15-16)

Al-Shabuni menjelaskan ayat ini, apabila telah terbukti bahwa terjadi perzinaan dengan kehadian empat orang saksi dengan kriteria lelaki yang adil, maka pezina perempuan tersebut akan dihukum kurungan/isolasi di rumahnya. Ia tidak diperbolehkan untuk keluar, kecuali ketika sudah meninggal dunia. Sedangkan bagi pezina laki-laki, ia dihukum dengan cara disakti, dicaci, dihina atau dipukul dengan sendal.[13]

Ayat tersebut kemudian diakhiri dengan lafazh *"sampai Allah memberi jalan (lain) kepadanya"* mengindikasikan bahwa hukuman kurungan bagi perempuan sampai meninggal itu belumlah hukuman yang final, dan masih berpeluang untuk direvisi dan diamandemen oleh Allah SWT pada masa yang akan datang.[14]

Setelah itu, turunlah ketentuan hukuman perzinaan yang baru dan final, yakni berupa hukuman jilid dan juga rajam. Kedua jenis hukuman ini telah me-*nasakh* hukuman isolasi dan cacian yang ada dalam surat al-Nisa' ayat 15 dan 16 di atas.

Hukuman jilid atau cambuk sebanyak seratus kali tersebut terdapat dalam surat al-Nur ayat 2:

الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ

Artinya: *"Pezina perempuan dan pezina laki-laki, deralah masing-masing dari keduanya seratus kali, dan janganlah rasa belas kasihan kepada keduanya mencegah kamu untuk (menjalankan) agama (hukum) Allah, jika kamu beriman kepada Allah dan hari kemudian, dan hendaklah*

[13] al-Shabuni, *Shafwah Al-Tafasir*, juz. 1, h. 265–66.

[14] Helfi, *Eksistensi Hukuman Rajam: Dari Penelitian Hadis Sampai Kritik Penafsiran* (Bandar Lampung: Aura, 2019), H. 82.

(pelaksanaan) hukuman mereka disaksikan oleh sebagian orang-orang yang beriman." (Al-Nur (24): 2)

Adapun mengenai hukuman rajam, tidak dapat ditemukan dalil al-Qur'an yang secara eksplisit mengaitkan rajam dengan perzinaan. Akan tetapi, para ulama telah sepakat dan menerima eksistensi hukuman rajam sebagai hukuman bagi pelaku zina *muhshan*. Kesepakatan para ulama itu didasari oleh hadits Rasulullah SAW, dan juga praktik rajam yang terjadi di masa sahabat sahaba[15].

Salah satu riwayat menceritakan bahwa dahulu di dalam al-Qur'an terdapat ayat yang berisi perintah penjatuhan hukuman rajam secara eksplisit, namun kemudian lafazhnya di *nasakh*, sedangkan hukumnya masih tetap berlaku. Berikut akan diperinci satu persatu dalil-dalil tersebut:

1. Dalil Sunnah

Terdapat banyak sekali hadits yang menjadi dasar hukum penetapan hukuman rajam bagi pelaku zina muhshan. Hadits-hadits ini, dalam kitab ensiklopedi fiqh ulama-ulama Kuwait dinyatakan telah mencapai derajat *tusybih al-tawatur* (تُشْبِهُ التَّوَاتُر) /menyerupai *mutawatir*.[16] Ulama lain seperti Wahbah al-Zuhayli, menuturkan derajat hadits-hadits yang menjadi dasar hukum rajam telah mencapai derajat *mutawatir maknawi*. Tak jauh berbeda, menurut Abdurrahman al-Jaziri, hadits-hadits rajam sudah mencapai derajat *mutawatir*.[17]

---

[15] Wizarah Awqaf wa Syu'un Islamiyah Daulah Kuwait, *Al-Mawsu`ah al-Fiqhiyyah*, juz. 24, h. 22.

[16] Hadits mutawatir merupakan hadits dengan derajat paling tinggi, di mana hadits tersebut diriwayatkan oleh sejumlah besar perawi yang secara tradisi tidak mungkin mereka sepakat untuk berdusta dari sejumlah perawi yang sepadan, dari awal sanad sampai akhirnya, dan tidak berkurang pada setiap tingkatan sanadnya. Mutawatir ini kemudian dibedakan menjadi dua macam, yakni mutawatir lafzhi dan mutawatir maknawi. Mutawatir lafzhi merupakan hadits mutawatir yang diriwayatkan dengan lafazh yang sama persis antara satu periwayat dengan periwayat yang lain. Sedangkan mutawatir maknawi adalah hadits yang diriwayatkan oleh banyak perawi namun tidak sama persis lafazhnya, akan tetapi maknanya sama dan menyesuaikan satu dengan yang lain. Lihat: Muhammad 'Ajaj al-Khatib, *Ushul Al-Hadits 'Ulumuh Wa Mushthalatuh* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1989), h. 301.

[17] Wizarah Awqaf wa Syu'un Islamiyah Daulah Kuwait, *Al-Mawsu`ah al-Fiqhiyyah*, juz. 22, h. 124; Wahbah al-Zuhayli, *Al-Fiqh al-Islami Wa Adillatuh* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1985), juz. 6, h. 40; Abd al-Rahman al-Jaziri, *Kitab Al-Fiqh 'Ala al-Madzhahib al-Arba'ah* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2003), juz. 5, h. 57.

Adapun pada pembahasan ini akan dikemukakan beberapa hadits yang paling populer, dan diambil salah satu dari sekian banyak redaksi yang memiliki makna serupa. Hadits-hadits tersebut adalah hadits berupa perkataan dan ucapan Rasulullah SAW sendiri dan hadits berupa praktik rajam yang terjadi di masa beliau SAW masih hidup.

a. Hadits tentang pembagian hukuman perzinaan

Hadits tentang pembagian hukuman perzinaan akan dipaparkan dalam dua kategori. Kategori pertama, hadits yang membagi pelaku zina menjadi dua, yakni *al-bikr* dan *al-tsayyib,* yang maknanya sama dengan *ghair muhshan* dan pezina *muhshan*. Hadits-hadits tersebut adalah:

عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خُذُوا عَنِّي خُذُوا عَنِّي قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا الْبِكْرُ بِالْبِكْرِ جَلْدُ مِائَةٍ وَنَفْيُ سَنَةٍ وَالثَّيِّبُ بِالثَّيِّبِ جَلْدُ مِائَةٍ وَالرَّجْمُ رواه مسلم

Artinya: "*Dari 'Ubadah bin Shamit dia berkata, Rasulullah SAW bersabda: ikutilah semua ajaranku, ikutilah semua ajaranku. Sungguh, Allah telah menetapkan hukuman bagi mereka, perjaka dengan perawan hukumannya adalah cambuk seratus kali dan diasingkan selama setahun, sedangkan laki-laki dan wanita yang sudah menikah hukumannya adalah dera seratus kali dan dirajam*." (HR. Muslim)[18]

Selain dalam riwayat Muslim, hadits ini juga diriwayatkan oleh banyak Imam Hadits yang tersebar dalam berbagai kitab dan sanad yang berbeda. Setelah ditelusuri, terdapat total 16 riwayat dengan sanad yang berbeda. Imam Muslim meriwayatkan hadis ini dengan tiga jalur riwayat, oleh Abu Daud sebanyak dua jalur riwayat, Tirmidzi sebanyak satu jalur riwayat, Ibnu Majah sebanyak satu jalur riwayat, al-Darimi sebanyak dua jalur riwayat, dan Ahmad sebanyak tujuh jalur riwayat.[19]

[18] Abu al-Husayn Muslim ibn al-Hajjaj al-Qusyairi al-Naysaburi, *Shahih Muslim* (Riyadh: Dar Thaybah, 2006), jilid 2, h. 806.

[19] *Ibid*.; Abu Daud Sulayman ibn al-Asy'ab al-Azdi al-Sajistani, *Sunan Abi Dawud* (Beirut: Dar al-Risalah al-'Alamiyah, 2009), juz. 6, h. 466–68; Abu 'Isa Muhammad ibn 'Isa ibn Saurah al-Tirmidzi, *Sunan Al-Tirmidzi* (Beirut: Dar al-Tha'shil, 2016), jilid 2, h. 502; Abu 'Abdillah Muhammad ibn Yazid al-Qazwini, *Sunan Ibn Majah* (Riyadh: Maktabah al-Ma'arid,

Dari segi konten, hadits ini menceritakan bahwa Rasulullah SAW pernah tampak sedih dan berubah rona wajahnya tatkala wahyu turun kepada beliau. Ubadah menjumpai beliau SAW dalam keadaan demikian, dan tatkala beliau SAW sudah tampak bergembira kembali, beliau pun bersabda.

Sabda Rasulullah SAW, (قَدْ جَعَلَ اللهُ لَهُنَّ سَبيلًا) /"*Allah telah menetapkan hukuman bagi mereka..."* mengisyaratkan bahwa kelanjutan hukuman zina yang sebelumnya ditetapkan dalam surat al-Nisa' ayat 15 (أَوْ يَجْعَلَ اللهُ لَهُنَّ سَبيلًا)/"*atau sampai Allah menetapkan hukuman yang lain bagi mereka",* telah Allah tetapkan. Dengan demikian, hukuman perzinaan berupa kurungan rumah bagi perempuan dan hinaan serta pukulan bagi laki-laki telah ter-*nasakh*.

Rasulullah SAW kemudian merinci hukuman pezina yang telah ditunjukkan oleh Allah itu menjadi dua kategori. Al-Shan'ani dalam kitab *Subul al-Salam* menuturkan sebagai berikut:

Pertama, hukuman bagi pezina *ghairu muhshan* yang di dalam hadits disebut sebagai *al-bikr* (bujangan). Para ulama mendefeniskan pezina *al-bikr* sebagai pezina yang memenuhi syarat berikut: yakni merdeka, baligh, berakal, dan belum pernah melakukan jima' dalam pernikahan yang sah. Hukuman yang dikenakan kepadanya adalah cambuk sebanyak seratus kali dan diasingkan selama setahun.

Sedangkan yang kedua, hukuman bagi pezina *muhshan*, atau di dalam hadits ini disebut sebagai pezina *al-tsayyib*. Para ulama mendefenisikannya sebagai pezina yang memenuhi syarat berikut: yakni merdeka, baligh, berakal dan pernah melakukan jima' dalam pernikahan yang sah. Untuk pezina jenis ini, hukuman yang dijatuhkan adalah dicambuk seratus kali kemudian dirajam. Inilah yang kemudian dipegangi Ali bin Abi Thalib di mana ia menjatuhkan hukuman cambuk dan rajam sekaligus bagi pezina *muhshan*. Sementara sebagian ulama yang lain tidak menggabungkan keduanya, dan hanya menjatuhkan rajam saja[20].

---

n.d.), h. 434; Abu Muhammad 'Abdillah ibn 'Abd al-Rahman ibn al-Fadh al-Darimi, *Al-Musnad al-Jami'* (Mekah: Dar al-Basya`ir al-Islamiyah, 2013), h. 556; Ahmad Ibn Hanbal, *Musnad* (Riyadh: Dar al-Salam, 2013), h. 1639, 1642-1644, 1649.

[20] Muhammad ibn Ismail al-Kahlani al-Shan`ani, *Subul Al-Salam* (Bandung: Dahlan, n.d.), juz. 4, h. 4–5.

Selain menggunakan redaksi *al-tsayyib,* adapula hadits Nabi SAW yang menggunakan istilah *al-syaikh,* yakni :

فَقَالَ زَيْدٌ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَنَيَا فَارْجُمُوهُمَا الْبَتَّةَ رواه أحمد

Artinya: *"Zaid berkata, Aku mendengar Rasulullah SAW bersabda: Seorang lelaki dan wanita yang telah berkeluarga apabila mereka berzina maka rajamlah keduanya."* (HR. Ahmad)[21]

Hadits ini diriwayatkan pula oleh al-Darimi dengan satu jalur riwayat pula[22].

b. Hadits tentang perzinaan sebagai salah satu alasan seseorang menjadi halal darahnya.

Hadits berikutnya adalah hadits yang menceritakan bahwa seorang muslim itu terlarang untuk dibunuh, kecuali akibat tiga perkara. Ketiga perkara tersebut adalah:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَّا بِإِحْدَى ثَلَاثٍ النَّفْسُ بِالنَّفْسِ وَالثَّيِّبُ الزَّانِي وَالْمَارِقُ مِنْ الدِّينِ التَّارِكُ لِلْجَمَاعَةِ رواه البخاري

Artinya: "*Dari Abdullah mengatakan Rasulullah SAW bersabda: darah seorang muslim yang telah bersyahadat laa-ilaaha-illallah dan mengakui bahwa aku utusan Allah, terlarang ditumpahkan selain karena alasan diantara tiga; membunuh, berzina dan dia telah menikah, dan meninggalkan agama lagi meninggalkan jamaah muslimin*." (HR Bukhari)[23]

Hadits ini dapat ditemukan dalam berbagai kitab hadits dengan total 16 riwayat. Rinciannya Bukhari meriwayatkan satu riwayat, Muslim sebanyak empat riwayat, Abu Daud sebanyak tiga riwayat, Tirmidzi sebanyak satu riwayat, Ibnu

[21] Ibn Hanbal, *Musnad*, h. 1551.

[22] al-Darimi, *Al-Musnad al-Jami'*, h. 555.

[23] Abu 'Abdillah Muhammad ibn Isma'il al-Bukhari, *Shahih Al-Bukhari* (Damaskus: Dar Ibn Katsir, 2002), h. 1701.

Majah sebanyak satu riwayat, Ahmad sebanyak empat riwayat, dan al-Darimi sebanyak dua riwayat.[24]

Ibnu Hajar al-'Asqalani dalam menjelaskan hadits ini, menyebutkan bahwa pada dasarnya seorang muslim itu tidak boleh dibunuh, atau tidak boleh dihukum mati, kecuali menyangkut tiga perkara.

Pengecualian pertama, seseorang boleh dihukum mati apabila ia merupakan orang yang membunuh dengan sengaja tanpa adanya haq. Kelompok yang pertama ini dihukum mati dengan cara *qishash*. Oleh karena itu peristiwa ini disebut sebagai *al-nafsu bi al-nafs* (nyawa dibalas nyawa). Pengecualian kedua, adalah bagi *al-tsayyib al-zani,* yakni orang yang telah menikah dan berzina. Kelompok yang kedua ini boleh dibunuh atau dihukum mati dengan cara rajam (dilempari batu sampai mati). Sedangkan kelompok ketiga yang diperbolehkan untuk dibunuh adalah *al-mufariq li diynih al-tarik li al-jama'ah* (orang yang melepaskan diri dari agamanya dan meninggalkan jamaah), maknanya meninggalkan jamaah kaum muslimin dengan kemurtadan. Oleh karena itu, seseorang yang murtad, diperbolehkan untuk dihukum mati apabila ia tidak masu kembali kepada Islam.[25]

Pemahaman dari hadits ini menunjukkan bahwa seorang pezina *muhshan* yang dalam hadits tersebut diistilahkan sebagai *al-tsayyib* disejajarkan dengan pelaku pembunuhan dan pelaku murtad, di mana ketiga-tiganya sama-sama dijatuhi hukuman mati. Hal ini tentu mempertegas kedudukan hukuman rajam yang sifatnya mematikan pelaku zina *muhshan*.

c. Hadits dirajamnya Ma'iz bin Malik

Dalil berikutnya adalah hadits yang cukup panjang berisikan praktik dilaksanakannya hukuman rajam ketika Rasulullah SAW masih hidup, yang dijatuhkan kepada seseorang bernama Ma'iz bin Malik.

---

[24] *Ibid*.; al-Naysaburi, *Shahih Muslim*, jilid 2, h. 798; al-Sajistani, *Sunan Abi Dawud*, juz. 6, h. 408–9, 553; al-Tirmidzi, *Sunan Al-Tirmidzi*, jilid 2, h. 479; al-Qazwini, *Sunan Ibn Majah*, h. 432; al-Darimi, *Al-Musnad al-Jami'*, h. 549, 587; Ibn Hanbal, *Musnad*, h. 273, 306, 317, 331.

[25] Ahmab ibn Ali ibn Hajar al-'Asqalani, *Fath Al-Bari* (Kairo: al-Maktabah al-Salafiyah, n.d.), juz. 12, h. 201.

Ma'iz bin Malik al-Aslami adalah seorang yatim di bawah asuhan Hazal bin Nu'aim. Ia berzina dengan seorang hamba perempuan dari suku Hay, dan kemudian Hazal menyuruhnya menghadap Rasulullah SAW untuk mengakui perbuatannya, supaya barangkali Rasulullah SAW mau memaafkannya. Ma'iz ibn Malik pun datang menghampiri Rasulullah SAW, yang ketika itu sedang berada di mesjid. [26]

Terdapat banyak versi redaksi hadits yang menceritakan hal ini, namun yang akan dipaparkan di sini hanya tiga di antaranya saja, yakni yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim.

Adapun hadis pertama adalah hadits yang cukup panjang dari Buraidah sebagai berikut:

عَنْ بُرَيْدَةَ قَالَ جَاءَ مَاعِزُ بْنُ مَالِكٍ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ طَهِّرْنِي فَقَالَ وَيْحَكَ ارْجِعْ فَاسْتَغْفِرْ اللَّهَ وَتُبْ إِلَيْهِ قَالَ فَرَجَعَ غَيْرَ بَعِيدٍ ثُمَّ جَاءَ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ طَهِّرْنِي فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَيْحَكَ ارْجِعْ فَاسْتَغْفِرْ اللَّهَ وَتُبْ إِلَيْهِ قَالَ فَرَجَعَ غَيْرَ بَعِيدٍ ثُمَّ جَاءَ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ طَهِّرْنِي فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِثْلَ ذَلِكَ حَتَّى إِذَا كَانَتْ الرَّابِعَةُ قَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ فِيمَ أُطَهِّرُكَ فَقَالَ مِنْ الزِّنَى فَسَأَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَبِهِ جُنُونٌ فَأُخْبِرَ أَنَّهُ لَيْسَ بِمَجْنُونٍ فَقَالَ أَشَرِبَ خَمْرًا فَقَامَ رَجُلٌ فَاسْتَنْكَهَهُ فَلَمْ يَجِدْ مِنْهُ رِيحَ خَمْرٍ قَالَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَزَنَيْتَ فَقَالَ نَعَمْ فَأَمَرَ بِهِ فَرُجِمَ فَكَانَ النَّاسُ فِيهِ فِرْقَتَيْنِ قَائِلٌ يَقُولُ لَقَدْ هَلَكَ لَقَدْ أَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ وَقَائِلٌ يَقُولُ مَا تَوْبَةٌ أَفْضَلَ مِنْ تَوْبَةِ مَاعِزٍ أَنَّهُ جَاءَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَوَضَعَ يَدَهُ فِي يَدِهِ ثُمَّ قَالَ اقْتُلْنِي بِالْحِجَارَةِ قَالَ فَلَبِثُوا بِذَلِكَ يَوْمَيْنِ أَوْ ثَلَاثَةً ثُمَّ جَاءَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُمْ جُلُوسٌ فَسَلَّمَ ثُمَّ جَلَسَ فَقَالَ اسْتَغْفِرُوا لِمَاعِزِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ فَقَالُوا غَفَرَ اللَّهُ لِمَاعِزِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَقَدْ تَابَ تَوْبَةً لَوْ قُسِمَتْ بَيْنَ أُمَّةٍ لَوَسِعَتْهُمْ ... (رواه مسلم)

[26] Adian Husaini, *Rajam Dalam Arus Budaya Syahwat* (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2001), h. 105.

Artinya: "*Buraidah dari ayahnya dia berkata, Ma'iz bin Malik datang kepada Nabi SAW seraya berkata, "Wahai Rasulullah, sucikanlah diriku". Rasulullah menjawab: "Celaka kamu! Pulang dan mintalah ampun kepada Allah, dan bertaubatlah kepada-Nya." Kemudian Ma'iz pergi, tidak lama kemudian dia kembali lagi sambil berkata: "Wahai Rasulullah, sucikanlah daku." Beliau menjawab: "Celaka kamu! Pulang dan mintalah ampun kepada Allah, dan bertaubatlah kepada-Nya." Lalu Ma'iz pergi, tetapi belum begitu jauh dia pergi, dia kembali lagi dan berkata kepada Rasulullah SAW, "Wahai Rasulullah, sucikanlah daku." Beliau menjawab sebagaimana jawabannya yang pertama, dan hal itu berulang-ulang sampai empat kali. Pada kali yang ke empat, Rasulullah SAW bertanya: "Dari hal apakah kamu harus aku sucikan?" Ma'iz menjawab, "Dari dosa zina." Rasulullah SAW bertanya kepada para sahabat yang ada di sekitar beliau: "Apakah Ma'iz ini mengidap penyakit gila?" lalu beliau diberitahu bahwa dia tidaklah gila. Beliau bertanya lagi: "Apakah dia habis minum Khamr?" lantas seorang laki-laki langsung berdiri untuk mencium bau mulutnya, namun dia tidak mendapapti bau khamr darinya. Buraidah melanjutkan, Kemudian Rasulullah SAW bertanya: "Betulkah kamu telah berzina?" Dia menjawab, "Ya, benar." Lantas beliau memerintahkan untuk ditegakkan hukuman rajam atas dirinya, lalu dia pun dirajam. Dalam permasalahan ini, orang-orang berbeda menjadi dua pendapat, yaitu; Ma'iz meninggal dan dosanya terhapuskan karena hukuman itu dijalaninya dengan ikhlas. Dan yang lain mengatakan bahwa Ma'iz bertaubat dengan sebenar-benarnya taubat, tiada taubat yang melebihi taubatnya Ma'iz. Dia datang menghadap Nabi SAW, lalu tangannya diletakkan di atas tangan beliau kemudian dia berkata, "Wahai Rasulullah, rajamlah aku dengan batu." Dan mereka senantiasa dalam perbedaan pendapat seperti itu selama dua atau tiga hari. Kemudian Rasulullah SAW datang, setelah memberi salam beliau duduk bersama-sama dengan mereka, lalu beliau bersabda: "Mintakanlah ampun bagi Ma'iz bin Malik." Lalu mereka memohonkan ampun untuknya, "Semoga Allah mengampuni Ma'iz bin Malik." Kemudian Rasulullah SAW: "Sungguh Ma'iz telah betaubat dengan sempurna, dan seandainya taubat Ma'iz dapat dibagi di antara satu kaum, pasti taubatnya akan mencukupi mereka semua ..."* (HR. Muslim)[27]

[27] al-Naysaburi, *Shahih Muslim*, jilid 2, h. 809–10.

Selain hadits di atas ada pula hadits yang diriwayatkan oleh Bukhari dari Abu Hurairah:

أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ أَتَى رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجُلٌ مِنْ النَّاسِ وَهُوَ فِي الْمَسْجِدِ فَنَادَاهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي زَنَيْتُ يُرِيدُ نَفْسَهُ فَأَعْرَضَ عَنْهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَتَنَحَّى لِشِقِّ وَجْهِهِ الَّذِي أَعْرَضَ قِبَلَهُ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي زَنَيْتُ فَأَعْرَضَ عَنْهُ فَجَاءَ لِشِقِّ وَجْهِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الَّذِي أَعْرَضَ عَنْهُ فَلَمَّا شَهِدَ عَلَى نَفْسِهِ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ دَعَاهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ أَبِكَ جُنُونٌ قَالَ لَا يَا رَسُولَ اللَّهِ فَقَالَ أَحْصَنْتَ قَالَ نَعَمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ اذْهَبُوا بِهِ فَارْجُمُوهُ رواه البخاري

Artinya: "*Abu Hurairah mengatakan, Rasulullah SAW didatangi oleh seorang lelaki yang ketika itu beliau tengah berada di masjid. Orang itu memanggil-manggil; "Ya Rasulullah, aku telah berzina" -maksudnya dirinya sendiri-. Nabi SAW memalingkan mukanya, namun orang itu mendatangi dari arah mukanya yang lain dan berujar; "Ya Rasulullah, aku telah berzina!" Nabi tetap berpaling, namun orang itu datang lagi dari sebelah muka beliau yang sebelumnya dipalingkan. Dikala ia sudah bersaksi empat kali, Nabi SAW memanggilnya dan bertanya; "Mungkin kau terkena penyakit gila?" 'Tidak, ya Rasulullah' Jawabnya. Nabi bertanya: "Kamu sudah menikah?" "Iya, ya Rasulullah" Jawabnya. Maka Nabi shallallahu 'alaihi wasallam bersabda: "bawalah orang ini dan rajamilah!"* (HR Bukhari)[28]

Sebagai pelengkap juga akan dikemukakan hadits yang ketiga, yang juga diriwayatkan oleh Bukhari:

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ لَمَّا أَتَى مَاعِزُ بْنُ مَالِكٍ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَهُ لَعَلَّكَ قَبَّلْتَ أَوْ غَمَزْتَ أَوْ نَظَرْتَ قَالَ لَا يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ أَنِكْتَهَا لَا يَكْنِي قَالَ فَعِنْدَ ذَلِكَ أَمَرَ بِرَجْمِهِ

Artinya: "*Dari Ibnu 'Abbas radliallahu 'anhuma mengatakan; Ketika Ma'iz bin Malik menemui Nabi shallallahu 'alaihi wasallam, Nabi bertanya: "bisa jadi kamu hanya sekedar mencium, meremas, atau memandang!" Ma'iz menjawab; "Tidak ya Rasulullah!", beliau bertanya lagi; "apakah kamu benar-benar menyetubuhinya?" -beliau tidak*

[28] al-Bukhari, *Shahih Al-Bukhari*, h. 1685.

menggunakan bahasa kiasan.- maka pada saat itu dia pun dirajam." (HR Bukhari).[29]

Ketiga hadits di atas menceritakan kisah Ma'iz yang berusaha mensucikan dirinya dari perbuatan zina yang ia lakukan. Terlihat bahwa ketika tak ada satupun saksi yang dapat membuktikan terjadinya perbuatan zina, dibutuhkan pengakuan minimal empat kali dari si pelaku. Hal ini dapat dipahami dari usaha Ma'iz yang harus mengulang pengakuannya hingga empat kali agar mendapatkan atensi dari Rasulullah SAW.

Hadits ini juga menunjukkan adanya usaha konfirmasi dari Rasulullah SAW mengenai kewarasan Ma'iz, apakah ia tidak waras ataupun mabuk sehingga apa yang dikatakannya hanyalah khayalan saja. Rasulullah SAW juga berusaha mengonfirmasi apakah yang dilakukan Ma'iz adalah benar-benar berzina ataukah hanya sekedar berkhalwat, atau mencium, atau lain sebagainya yang bukan sampai berzina.

Rasulullah juga beberapa kali menyuruh Ma'iz untuk pulang saja dan bertobat kepada Allah, memohon ampun atas dosa yang ia lakukan. Namun, Ma'iz tetap berusaha meminta kepada Rasulullah untuk menyucikan dirinya dari dosa zina. Bahkan dalam salah satu riwayat, Rasulullah SAW mengatakan bahkan jika Ma'iz ingin mencabut pengakuannya pada saat hukuman rajam sedang dijatuhkan sekalippun, hukuman hadd atasnya akan digugurkan. Atas dasar ini pula, para ulama-ulama madzhab Syafi'i, Hanafi, dan Imam Ahmad menggangap bahwa pencabutan pengakuan dapat menggugurkan hadd.[30]

d. Hadits Dirajamnya Wanita *al-Ghamidiyah*

Jika pada hadits sebelumnya dibicarakan praktik hukuman rajam atas seorang laki-laki, maka pada hadits berikutnya dijelaskan praktik hukuman rajam yang dijatuhkan kepada perempuan, yakni seorang perempuan dari suku *Ghamid.* Perempuan yang hanya disebut sebagai *al-Ghamidiyah* ini datang menghampiri

[29] *Ibid*., 1687.

[30] Husaini, *Rajam Dalam Arus Budaya Syahwat*, h. 107.

Rasulullah SAW dalam keadaan hamil dan menyebut bahwa kehamilannya adalah akibat melakukan perzinaan.

Redaksi hadits ini merangkum laporan dirajamnya Ma'iz dengan dirajamnya wanita Ghamidiyah sekaligus. Untuk efisiensi, maka redaksi yang membahas perajaman Ma'iz akan disingkat dan langsung memasuki topik perajaman wanita dari Ghamidiyah. Hadis ini diriwayatkan oleh Imam Muslim dari Buraidah:

عَنْ بُرَيْدَةَ ... قَالَ فَجَاءَتْ الْغَامِدِيَّةُ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي قَدْ زَنَيْتُ فَطَهِّرْنِي وَإِنَّهُ رَدَّهَا فَلَمَّا كَانَ الْغَدُ قَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ لِمَ تَرُدُّنِي لَعَلَّكَ أَنْ تَرُدَّنِي كَمَا رَدَدْتَ مَاعِزًا فَوَاللَّهِ إِنِّي لَحُبْلَى قَالَ إِمَّا لَا فَاذْهَبِي حَتَّى تَلِدِي فَلَمَّا وَلَدَتْ أَتَتْهُ بِالصَّبِيِّ فِي خِرْقَةٍ قَالَتْ هَذَا قَدْ وَلَدْتُهُ قَالَ اذْهَبِي فَأَرْضِعِيهِ حَتَّى تَفْطِمِيهِ فَلَمَّا فَطَمَتْهُ أَتَتْهُ بِالصَّبِيِّ فِي يَدِهِ كِسْرَةُ خُبْزٍ فَقَالَتْ هَذَا يَا نَبِيَّ اللَّهِ قَدْ فَطَمْتُهُ وَقَدْ أَكَلَ الطَّعَامَ فَدَفَعَ الصَّبِيَّ إِلَى رَجُلٍ مِنْ الْمُسْلِمِينَ ثُمَّ أَمَرَ بِهَا فَحُفِرَ لَهَا إِلَى صَدْرِهَا وَأَمَرَ النَّاسَ فَرَجَمُوهَا فَيُقْبِلُ خَالِدُ بْنُ الْوَلِيدِ بِحَجَرٍ فَرَمَى رَأْسَهَا فَتَنَضَّحَ الدَّمُ عَلَى وَجْهِ خَالِدٍ فَسَبَّهَا فَسَمِعَ نَبِيُّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَبَّهُ إِيَّاهَا فَقَالَ مَهْلًا يَا خَالِدُ فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَقَدْ تَابَتْ تَوْبَةً لَوْ تَابَهَا صَاحِبُ مَكْسٍ لَغُفِرَ لَهُ ثُمَّ أَمَرَ بِهَا فَصَلَّى عَلَيْهَا وَدُفِنَتْ

Artinya: *"Dari Buraidah berkata, ... Suatu ketika ada seorang wanita Ghamidiyah datang menemui Rasulullah SAW seraya berkata, "Wahai Rasulullah, diriku telah berzina, oleh karena itu sucikanlah diriku." Tetapi untuk pertama kalinya Rasulullah SAW tidak menghiraukan bahkan menolak pengakuan wanita tersebut. Keesokan harinya wanita tersebut datang menemui Rasulullah SAW sambil berkata, "Wahai Rasulullah, kenapa anda menolak pengakuanku? Sepertinya anda menolak pengakuan aku sebagaimana pengakuan Ma'iz. Demi Allah, sekarang ini aku sedang mengandung bayi dari hasil hubungan gelap itu." Mendengar pengakuan itu, Rasulullah SAW bersabda: "Sekiranya kamu ingin tetap bertaubat, maka pulanglah sampai kamu melahirkan." Setelah melahirkan, wanita itu datang lagi kepada beliau sambil menggendong bayinya yang dibungkus dengan kain, dia berkata, "Inilah bayi yang telah aku lahirkan." Beliau lalu bersabda: "Kembali dan susuilah bayimu sampai kamu menyapihnya." Setelah mamasuki masa sapihannya, wanita itu datang lagi dengan membawa*

> *bayinya, sementara di tangan bayi tersebut ada sekerat roti, lalu wanita itu berkata, "Wahai Nabi Allah, bayi kecil ini telah aku sapih, dan dia sudah dapat menikmati makanannya sendiri." Kemudian beliau memberikan bayi tersebut kepada laki-laki muslim, dan memerintahkan untuk melaksanakan hukuman rajam. Akhirnya wanita itu ditanam dalam tanah hingga sebatas dada. Setelah itu beliau memerintahkan orang-orang supaya melemparinya dengan batu. Sementara itu, Khalid bin Walid ikut serta melempari kepala wanita tersebut dengan batu, tiba-tiba percikan darahnya mengenai wajah Khalid, seketika itu dia mencaci maki wanita tersebut. Ketika mendengar makian Khalid, Nabi Allah shallallahu 'alaihi wasallam bersabda: "Tenangkanlah dirimu wahai Khalid, demi dzat yang jiwaku berada di tangan-Nya, sesungguhnya perempuan itu telah benar-benar bertaubat, sekiranya taubat (seperti) itu dilakukan oleh seorang pelaku dosa besar niscaya dosanya akan diampuni." Setelah itu beliau memerintahkan untuk menshalati jenazahnya dan menguburkannya."* (HR. Muslim)[31]

Alur pengakuan perempuan *al-Ghamidiyah* ini juga tak jauh berbeda dengan pengakuan Ma'iz bin Malik. Perbedaannya, Rasulullah memberikan kesempatan kepada si perempuan untuk melahirkan anak hasil hubungan zina yang ia kandung, kemudian menyusuinya dan menyapihnya sampai ia dapat makan selayaknya manusia biasa. Setelah itu, anak itu pun diserahkan kepada kaum muslimin untuk diurus dan barulah saat itu Rasulullah menegakkan hukuman rajam. Di masing-masing perintah itu, Rasulullah SAW juga memberi kesempatan kepada si wanita untuk pulang, dalam arti jika seandainya si perempuan itu tidak kembali pun, tampaknya Rasulullah tak akan menyuruh kaum muslimin untuk mencarinya.

Kisah *al-Ghamidiyah* ini, kata Adian Husaini, menunjukkan kekokohan iman seorang wanita Muslimah yang sesungguhnya. Kesadaran seperti inilah yang memungkinkan tegaknya hukum. Jiwa-jiwa yang suci, yang sadar bahwa seberat apapun hukuman dan siksaan di dunia, tak ada bandingannya dengan siksaan Allah di akhirat kelak. Baik Ma'iz bin Malik maupun wanita *al-Ghamidiyah*, telah menunjukkan sebuah keteladanan yang tinggi dalam penegakan hukum di muka

[31] al-Naysaburi, *Shahih Muslim*, jilid 2, h. 811.

bumi. Tak heran, Rasulullah SAW kemudian menyebutkan, bahwa keduanya mati dalam keadaan taubat yang sempurna.[32]

e. Hadits dirajamnya seorang Istri dari Badui yang berzina dengan pekerjanya (‘Asif)

Masih berkaitan dengan penjatuhan hukuman rajam bagi perempuan, berikutnya adalah hukuman rajam kepada istri dari seorang Arab Baduy. Diceritakan bahwa dua orang Arab Badui mendatangi Rasulullah SAW, di mana istri salah seorang dari mereka telah berzina dengan anak dari salah seorang lain yang menjadi pekerja di tempat istri badui tersebut. Di kalangan para ulama, hadits ini lebih populer dengan sebutan hadits *al-Asif* (pekerja). Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Hurairah yang tersebar dalam berbagai kitab hadits. Diceritakan bahwa kedua orang Arab Badui itu menghadap Rasulullah dan meminta penetapan hukuman dari Rasulullah SAW sendiri:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ وَزَيْدِ بْنِ خَالِدٍ الْجُهَنِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَا جَاءَ أَعْرَابِيٌّ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ اقْضِ بَيْنَنَا بِكِتَابِ اللَّهِ فَقَامَ خَصْمُهُ فَقَالَ صَدَقَ اقْضِ بَيْنَنَا بِكِتَابِ اللَّهِ فَقَالَ الْأَعْرَابِيُّ إِنَّ ابْنِي كَانَ عَسِيفًا عَلَى هَذَا فَزَنَى بِامْرَأَتِهِ فَقَالُوا لِي عَلَى ابْنِكَ الرَّجْمُ فَفَدَيْتُ ابْنِي مِنْهُ بِمِائَةٍ مِنْ الْغَنَمِ وَوَلِيدَةٍ ثُمَّ سَأَلْتُ أَهْلَ الْعِلْمِ فَقَالُوا إِنَّمَا عَلَى ابْنِكَ جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيبُ عَامٍ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَأَقْضِيَنَّ بَيْنَكُمَا بِكِتَابِ اللَّهِ أَمَّا الْوَلِيدَةُ وَالْغَنَمُ فَرَدٌّ عَلَيْكَ وَعَلَى ابْنِكَ جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيبُ عَامٍ وَأَمَّا أَنْتَ يَا أُنَيْسُ لِرَجُلٍ فَاغْدُ عَلَى امْرَأَةِ هَذَا فَارْجُمْهَا فَغَدَا عَلَيْهَا أُنَيْسٌ فَرَجَمَهَا رواه البخاري

Artinya: *“Dari Abu Hurairah radliallahu 'anhu dan Zaid bin Khalid Al Juhaniy ra, keduanya berkata; Datang seorang Arab Baduy lalu berkata: “Wahai Rasulullah, putuskan perkara diantara kami dengan Kitab Allah. Lalu lawan sengketanya berdiri seraya berkata: “Dia benar, putuskan perkara diantara kami dengan Kitab Allah”. Berkata Arab Baduy itu: “Sesunguhnya anakku adalah seorang Asiif (yang bekerja) pada orang ini lalu dia berzina dengan isteri orang ini. Kemudian mereka berkata kepadaku: “Anakmu wajib dirajam”. Lalu aku tebus*

[32] Husaini, *Rajam Dalam Arus Budaya Syahwat*, h. 108.

anakku dengan seratus ekor kambing dan seorang hamba sahaya, kemudian aku bertanya kepada ahli ilmu maka mereka berkata: "Sesunguhnya atas anakmu cukup dicambuk seratus kali dan diasingkan selama setahun". Maka Nabi SAW bersabda: "Aku putuskan buat kalian berdua dengan menggunakan Kitab Allah. Adapun hamba sahaya dan kambing seharusnya dikembalikan kepadamu dan untuk anakmu dikenakan hukum cambuk sebanyak seratus kali dan diasingkan selama setahun. Adapun kamu, wahai Unais, --yaitu seorang sahabat bani Aslam-- datangilah si wanita itu dan rajamlah dia! Maka Unais berangkat dan merajam si wanita." (HR Bukhari).[33]

f. Hadits dirajamnya orang yahudi Madinah

Terdapat pula riwayat yang menceritakan bahwa Nabi SAW pernah menjatuhkan hukuman rajam kepada kaum Yahudi. Redaksi haditsnya dapat dilihat sebagai berikut:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ الْيَهُودَ جَاءُوا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَذَكَرُوا لَهُ أَنَّ رَجُلًا مِنْهُمْ وَامْرَأَةً زَنَيَا فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا تَجِدُونَ فِي التَّوْرَاةِ فِي شَأْنِ الرَّجْمِ فَقَالُوا نَفْضَحُهُمْ وَيُجْلَدُونَ فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَلَامٍ كَذَبْتُمْ إِنَّ فِيهَا الرَّجْمَ فَأْتَوْا بِالتَّوْرَاةِ فَنَشَرُوهَا فَوَضَعَ أَحَدُهُمْ يَدَهُ عَلَى آيَةِ الرَّجْمِ فَقَرَأَ مَا قَبْلَهَا وَمَا بَعْدَهَا فَقَالَ لَهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَلَامٍ ارْفَعْ يَدَكَ فَرَفَعَ يَدَهُ فَإِذَا فِيهَا آيَةُ الرَّجْمِ فَقَالُوا صَدَقَ يَا مُحَمَّدُ فِيهَا آيَةُ الرَّجْمِ فَأَمَرَ بِهِمَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَرُجِمَا قَالَ عَبْدُ اللَّهِ فَرَأَيْتُ الرَّجُلَ يَجْنَأُ عَلَى الْمَرْأَةِ يَقِيهَا الْحِجَارَةَ رواه البخاري

Artinya: *"Dari Abdullah bin Umar ra bahwa orang-orang Yahudi mendatangi Rasulullah SAW lalu bercerita bahwa ada seseorang laki-laki dari kalangan mereka dan seorang wanita berzina. Lalu Rasulullah SAW bertanya kepada mereka; "Apa yang kalian dapatkan dalam Kitab Taurah tentang permasalahan hukum rajam?". Mereka menjawab; "Kami mempermalukan (membeberkan aib) mereka dan mencambuk mereka" Maka Abdullah bin Salam berkata; "Kalian berdusta. Sesungguhnya di dalam Kitab Taurat ada hukuman rajam. Coba bawa kemari kitab Taurat". Maka mereka membacanya saecara seksama lalu salah seorang diantara mereka meletakkan tangannya pada ayat rajam,*

[33] al-Bukhari, *Shahih Al-Bukhari*, 658–59.

dan dia hanya membaca ayat sebelum dan sesudahnya. Kemudian Abdullah bin Salam berkata; "Coba kamu angkat tanganmu". Maka orang itu mengangkat tangannya, dan ternyata ada ayat tentang rajam hingga akhirnya mereka berkata; "Dia benar, wahai Muhammad. Di dalam Taurat ada ayat tentang rajam". Maka Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam memerintahkan kedua orang yang berzina itu agar dirajam". Abdullah bin 'Umar berkata; "Dan kulihat laki-laki itu melindungi wanita tersebut agar terhindar dari lemparan batu" (HR. Bukhari).[34]

Selain hadits di atas, terdapat pula hadits lain dengan redaksi yang berbeda:

عَنْ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ قَالَ مُرَّ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِيَهُودِيٍّ مُحَمَّمًا مَجْلُودًا فَدَعَاهُمْ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ هَكَذَا تَجِدُونَ حَدَّ الزَّانِي فِي كِتَابِكُمْ قَالُوا نَعَمْ فَدَعَا رَجُلًا مِنْ عُلَمَائِهِمْ فَقَالَ أَنْشُدُكَ بِاللَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ التَّوْرَاةَ عَلَى مُوسَى أَهَكَذَا تَجِدُونَ حَدَّ الزَّانِي فِي كِتَابِكُمْ قَالَ لَا وَلَوْلَا أَنَّكَ نَشَدْتَنِي بِهَذَا لَمْ أُخْبِرْكَ نَجِدُهُ الرَّجْمَ وَلَكِنَّهُ كَثُرَ فِي أَشْرَافِنَا فَكُنَّا إِذَا أَخَذْنَا الشَّرِيفَ تَرَكْنَاهُ وَإِذَا أَخَذْنَا الضَّعِيفَ أَقَمْنَا عَلَيْهِ الْحَدَّ قُلْنَا تَعَالَوْا فَلْنَجْتَمِعْ عَلَى شَيْءٍ نُقِيمُهُ عَلَى الشَّرِيفِ وَالْوَضِيعِ فَجَعَلْنَا التَّحْمِيمَ وَالْجَلْدَ مَكَانَ الرَّجْمِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اللَّهُمَّ إِنِّي أَوَّلُ مَنْ أَحْيَا أَمْرَكَ إِذْ أَمَاتُوهُ فَأَمَرَ بِهِ فَرُجِمَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ (يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ) إِلَى قَوْلِهِ (إِنْ أُوتِيتُمْ هَذَا فَخُذُوهُ) يَقُولُ ائْتُوا مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَإِنْ أَمَرَكُمْ بِالتَّحْمِيمِ وَالْجَلْدِ فَخُذُوهُ وَإِنْ أَفْتَاكُمْ بِالرَّجْمِ فَاحْذَرُوا فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى(وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمْ الْكَافِرُونَ) (وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمْ الظَّالِمُونَ) (وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمْ الْفَاسِقُونَ) فِي الْكُفَّارِ كُلُّهَا رواه مسلم

Artinya *"Dari Al Barra` bin 'Azib dia berkata, "Suatu ketika seorang Yahudi yang dicat hitam dan didera lewat di hadapan Nabi shallallahu 'alaihi wasallam, kemudian beliau memanggil mereka seraya bersabda: "Beginikah hukuman zina yang kalian dapati dalam kitab Taurat kalian?" mereka menjawab, "Ya benar." Lalu beliau memanggil seorang laki-laki yang tergolong dari ulama mereka, beliau bertanya: "Aku mengharap kamu mau bersumpah dengan nama Allah yang telah menurunkan kitab Taurat kepada Musa, betulkah begini caranya*

[34] *Ibid*., h. 894.

hukuman zina yang kalian dapati dalam kitab tauratmu?" dia menjawab, "Tidak, seandainya anda tidak menyumpahku dengan nama Allah, aku tidak akan mengatakan yang sebenarnya kepada anda. Dan yang kami ketahui dalam kitab Taurat, hukumannya adalah rajam, akan tetapi biasanya hukuman itu tidak berlaku bagi pembesar-pembesar kami, jika yang tertangkap itu dari pembesar, maka kami biarkan begitu saja, akan tetapi jika yang tertangkap rakyat kecil maka kami tegakkan hukum sesuai Taurat. Akhirnya kami bermusyawarah, membicarakan hukum yang dapat kami tegakkan bagi pembesar dan rakyat biasa. Lalu kami putuskan untuk membuat hitam tubuh dan mendera pelaku zina sebagai pengganti hukum rajam." Setelah laki-laki itu selesai bicara, maka Rasulullah SAW bersabda: "Ya Allah, sesungguhnya akulah orang yang pertama-tama menghidupkan kembali sunnah-Mu setelah mereka hapus perintah tersebut." Setelah itu, beliau memerintahkan supaya Yahudi yang berzina itu dihukum rajam, lalu Allah 'azza wajalla menurunkan ayat: (Wahai rasul, janganlah kamu merasa sedih, karena orang-orang yang bersegera menuju kekafiran -hingga firman-Nya- Jika diberikan ini kepadamu, maka terimalah) (Qs. Al Maidah: 41). Orang-orang Yahudi berkata, "Datanglah kalian kepada Muhammad SAW, jika beliau memutuskan hukuman kepadamu dengan menghitamkan tubuh dan didera, maka terimalah, namun jika dia berfatwa kepadamu dengan hukuman rajam, maka waspadalah. Maka Allah Ta'ala menurunkan ayat: (Barangsiapa tidak berhukum dengan sesuatu yang telah di turunkan Allah, maka mereka itu adalah orang-orang yang kafir. Dan barangsiapa tidak berhukum dengan sesuatu yang telah diturunkan Allah, maka mereka itu adalah orang-orang yang Zhalim. Dan barangsiapa tidak berhukum dengan sesuatu yang telah di turunkan Allah, maka mereka itu adalah orang-orang yang fasik (Qs. Al Maidah: 44- 47). Hal ini juga berlaku kepada orang-orang kafir semuanya." (HR. Muslim)[35]

Dari kedua hadits di atas, terlihat bahwa hukuman rajam bukanlah semata-mata murni hanya dikenal dalam hukum Islam saja, melainkan sudah dikenal terutama di kalangan Yahudi. Bahkan syariat rajam tertulis di dalam kitab suci mereka, yakni Taurat.

Mengenai hal ini, Hamka juga mempertegas bahwa dalam syariat Nabi Musa as, zina telah dilarang keras dan barangsiapa yang melanggarnya diancam dengan hukuman rajam. Kemudian, peringatan yang keras tentang perzinaan juga dilanjutkan oleh Nabi Isa as. Nabi Isa as bahkan menyebutkan kalau matamu telah terlanjut berzina, maka lebih baik dikorek mata itu. Hanya saja Nabi Isa tidak

[35] al-Naysaburi, *Shahih Muslim*, jilid 2, h. 812–13.

mempunyai kekuasaan buat menjalankan hukum Taurat itu, yakni rajam, karena kekuasaan saat itu tidak berada di tangan beliau. Pada masa itu, negeri Palestina berada di kekuasaan bangsa Romawi. Barulah pada masa Rasulullah SAW di Madinah, barulah hukum Taurat itu kembali dibangkitkan. Dan momen yang didapati adalah juga sangat menarik, yakni saat orang Yahudi disuruh membaca nash Kitab Taurat yang ada di tangan mereka.[36]

Hadits ini juga dijadikan dalil oleh jumhur ulama untuk menetapkan hukuman rajam tidak hanya berlaku bagi umat Islam saja, tetapi juga berlaku bagi kafir zhimmi, yakni mereka yang bukan Islam namun bernaung di bawah pemerintahan kaum muslimin.[37]

g. Hadits tentang Ayat Rajam

Terdapat riwayat yang menyebutkan bahwa syariat rajam dahulunya berada dalam ayat al-Qur'an yang keudian dinasakh lafazhnya namun tetap berlaku hukumnya. Hal ini sebagaimana diriwayatkan oleh Imam Malik:

عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ أَنَّهُ سَمِعَهُ يَقُولُ لَمَّا صَدَرَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ مِنْ مِنًى أَنَاخَ بِالْأَبْطَحِ ثُمَّ كَوَّمَ كَوْمَةً بَطْحَاءَ ثُمَّ طَرَحَ عَلَيْهَا رِدَاءَهُ وَاسْتَلْقَى ثُمَّ مَدَّ يَدَيْهِ إِلَى السَّمَاءِ فَقَالَ اللَّهُمَّ كَبِرَتْ سِنِّي وَضَعُفَتْ قُوَّتِي وَانْتَشَرَتْ رَعِيَّتِي فَاقْبِضْنِي إِلَيْكَ غَيْرَ مُضَيِّعٍ وَلَا مُفَرِّطٍ ثُمَّ قَدِمَ الْمَدِينَةَ فَخَطَبَ النَّاسَ فَقَالَ أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ سُنَّتْ لَكُمْ السُّنَنُ وَفُرِضَتْ لَكُمْ الْفَرَائِضُ وَتُرِكْتُمْ عَلَى الْوَاضِحَةِ إِلَّا أَنْ تَضِلُّوا بِالنَّاسِ يَمِينًا وَشِمَالًا وَضَرَبَ بِإِحْدَى يَدَيْهِ عَلَى الْأُخْرَى ثُمَّ قَالَ إِيَّاكُمْ أَنْ تَهْلِكُوا عَنْ آيَةِ الرَّجْمِ أَنْ يَقُولَ قَائِلٌ لَا نَجِدُ حَدَّيْنِ فِي كِتَابِ اللَّهِ فَقَدْ رَجَمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَرَجَمْنَا وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْلَا أَنْ يَقُولَ النَّاسُ زَادَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ فِي كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى لَكَتَبْتُهَا الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ فَارْجُمُوهُمَا أَلْبَتَّةَ فَإِنَّا قَدْ قَرَأْنَاهَا قَالَ مَالِك قَالَ يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ قَالَ سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ فَمَا انْسَلَخَ ذُو الْحِجَّةِ حَتَّى

[36] Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, juz. 7, h. 4865–66.

[37] Wizarah Awqaf wa Syu'un Islamiyah Daulah Kuwait, *Al-Mawsu`ah al-Fiqhiyyah*, juz. 22, h. 125.

قُتِلَ عُمَرُ رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ يَحْيَى سَمِعْت قَوْله تَعَالَى يَقُولُ قَوْلُهُ الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ يَعْنِي الثَّيِّبَ وَالثَّيِّبَةَ فَارْجُمُوهُمَا أَلْبَتَّةَ رواه مالك

Artinya: *"dari Sa'id bin Musayyab bahwa ia mendengarnya berkata; Ketika Umar bin Khattab tiba dari Mina, ia menderumkan untanya di Abtah. Umar kemudian mengumpulkan kerikil dan menumpuknya. Ia lalu menutupi kerikil-kerikil tersebut dengan jubahnya sambil berbaring, ia menjulurkan tangannya ke langit dan berkata; Ya Allah, usiaku telah lanjut, kekuatanku telah melemah, dan rakyatku mulai bertebaran, maka jemputlah diriku ke hadirat-Mu tanpa menyia-nyiakan dan berlebih-lebihan. Kemudian dia berangkat ke Madinah dan berkhutbah di hadapan manusia, dia berkata Wahai manusia, sungguh telah berlaku bagi kalian aturan-aturan yang ada dan telah diikrarkan untuk kalian kewajiban yang musti dilakukan. Kalian ditinggalkan diatas aturan yang terang benderang, kecuali jika kalian menyesatkan manusia ke kiri dan kanan. -Sambil Umar mendemontrasikannya dengan menepukkan salah satu tangannya ke tangan yang lain-- seraya berkata, "Jangan kalian binasa dengan meninggalkan ayat rajam, yaitu seseorang berkata; kita tidak mendapatkan dua buah hukuman dalam kitabullah. Rasulullah Shalla Allahu 'alaihi wa sallam telah melakukan rajam, dan kami pun telah melakukannya. Demi yang jiwaku berada ditangan-Nya, seandainya manusia tidak mengatakan Umar bin Khattab menambah sesuatu dalam kitabullah Ta'ala, niscaya akan saya tulis (dalam alquran); Seorang yang tua laki-laki atau perempuan (jika berzina) maka rajamlah kedua-duanya sekaligus, "karena kami telah membacanya." Malik berkata; Yahya bin Sa'id berkata; Sa'id bin Musayyab berkata; "Belum berlalu bulan Dzulhijjah, Umar bin Khattab telah terbunuh." Yahya berkata; "Aku mendengar firman Allah Ta'ala (Laki-laki dan perempuan yang telah menikah, maka rajamlah)*." (HR Malik).[38]

Riwayat dengan redaksi yang berbeda juga disebutkan oleh Imam Bukhari:

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ ... فَقَدِمْنَا الْمَدِينَةَ فِي عُقْبِ ذِي الْحَجَّةِ فَلَمَّا كَانَ يَوْمُ الْجُمُعَةِ عَجَّلْتُ الرَّوَاحَ حِينَ زَاغَتْ الشَّمْسُ حَتَّى أَجِدَ سَعِيدَ بْنَ زَيْدِ بْنِ عَمْرِو بْنِ نُفَيْلٍ جَالِسًا إِلَى رُكْنِ الْمِنْبَرِ فَجَلَسْتُ حَوْلَهُ تَمَسُّ رُكْبَتِي رُكْبَتَهُ فَلَمْ أَنْشَبْ أَنْ خَرَجَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ فَلَمَّا رَأَيْتُهُ مُقْبِلًا قُلْتُ لِسَعِيدِ بْنِ زَيْدِ بْنِ عَمْرِو بْنِ نُفَيْلٍ لَيَقُولَنَّ الْعَشِيَّةَ مَقَالَةً لَمْ يَقُلْهَا مُنْذُ اسْتُخْلِفَ فَأَنْكَرَ عَلَيَّ وَقَالَ مَا عَسَيْتَ أَنْ يَقُولَ مَا لَمْ يَقُلْ قَبْلَهُ فَجَلَسَ عُمَرُ عَلَى

[38] Malik Ibn Anas, *Al-Muwaththa'* (Beirut: Dar Ihya' al-Turats al-'Arabi, 1985), juz. 2, h. 824.

الْمِنْبَرِ فَلَمَّا سَكَتَ الْمُؤَذِّنُونَ قَامَ فَأَثْنَى عَلَى اللَّهِ بِمَا هُوَ أَهْلُهُ ثُمَّ قَالَ أَمَّا بَعْدُ فَإِنِّي قَائِلٌ لَكُمْ مَقَالَةً قَدْ قُدِّرَ لِي أَنْ أَقُولَهَا لَا أَدْرِي لَعَلَّهَا بَيْنَ يَدَيْ أَجَلِي فَمَنْ عَقَلَهَا وَوَعَاهَا فَلْيُحَدِّثْ بِهَا حَيْثُ انْتَهَتْ بِهِ رَاحِلَتُهُ وَمَنْ خَشِيَ أَنْ لَا يَعْقِلَهَا فَلَا أُحِلُّ لِأَحَدٍ أَنْ يَكْذِبَ عَلَيَّ إِنَّ اللَّهَ بَعَثَ مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْحَقِّ وَأَنْزَلَ عَلَيْهِ الْكِتَابَ فَكَانَ مِمَّا أَنْزَلَ اللَّهُ آيَةُ الرَّجْمِ فَقَرَأْنَاهَا وَعَقَلْنَاهَا وَوَعَيْنَاهَا رَجَمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَرَجَمْنَا بَعْدَهُ فَأَخْشَى إِنْ طَالَ بِالنَّاسِ زَمَانٌ أَنْ يَقُولَ قَائِلٌ وَاللَّهِ مَا نَجِدُ آيَةَ الرَّجْمِ فِي كِتَابِ اللَّهِ فَيَضِلُّوا بِتَرْكِ فَرِيضَةٍ أَنْزَلَهَا اللَّهُ وَالرَّجْمُ فِي كِتَابِ اللَّهِ حَقٌّ عَلَى مَنْ زَنَى إِذَا أُحْصِنَ مِنْ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ إِذَا قَامَتْ الْبَيِّنَةُ أَوْ كَانَ الْحَبَلُ أَوْ الِاعْتِرَافُ ... رواه البخاري

Artinya: "*dari Ibnu Abbas ... kami tiba di Madinah setelah bulan Dzulhijjah, begitu hari jumat kami segera berangkat ketika matahari condong hingga kutemui Sa'id bin Zaid bin 'Amru bin Nufail yang duduk ke tiang minbar, aku duduk di sekitarnya yang lututku menyentuh lututnya, tak lama aku menunggu hingga datanglah Umar bin Khattab, begitu aku melihat dia datang, saya katakan kepada Sa'id bin Zaid dan Amru bin Nufail; Sore ini sungguh Umar akan menyampaikan sebuah pesan yang belum pernah ia sampaikan sebelumnya semenjak dia diangkat menjadi khalifah,. Namun Sa'id mengingkariku dengan mengatakan; "Semoga kamu tidak kecela, Umar menyampaikan pidato yang belum pernah ia sampaikan sebelumnya." Kemudian Umar duduk diatas minbar. Ketika juru-juru pengumuman telah diam, Umar berdiri memanjatkan pujian yang semestinya bagi-NYA, kemudian dia berkata; "Amma ba'du, saya sampaikan maklumat kepada kalian yang telah ditakdirkan bagiku untuk menyampaikannya, saya tidak tahu mungkin pidato ini adalah menjelang kematianku, maka barangsiapa mencermatinya dan memperhatikannya dengan baik-baik, hendaklah ia menyampaikannya hingga ke tempat-tempat hewan tunggangannya pergi, dan barangsiapa yang khawatir tidak bisa memahaminya, tidak aku halalkan kepada seorang pun untuk berdusta kepadaku. Sesungguhnya Allah telah mengutus Muhammad SAW dengan membawa kebenaran, dan telah Allah turunkan al Qur`an kepadanya, yang diantara yang Allah turunkan adalah ayat rajam sehingga bisa kita baca, kita pahami dan kita cermati, Rasulullah SAW pernah melaksanakan hukum rajam, maka kita pun harus melakukan hukuman rajam sepeninggal beliau, aku sedemikian khawatir jika zaman sekian lama berlalu bagi manusia, ada seseorang yang berkata; Demi Allah, kami tidak menemukan ayat rajam dalam kitabullah, kemudian mereka tersesat dengan meninggalkan kewajiban yang Allah turunkan, padahal rajam menurut kitabullah adalah hak (benar) bagi orang yang berzina dan ia telah*

menikah baik laki-laki maupun perempuan dan bukti telah jelas, atau hamil atau ada pengakuan, ...” (HR. Bukhari).[39]

Kedua hadits di atas menceritakan kekhawatiran Umar bin Khattab jikalau nanti di masa depan kaum muslimin mulai meragui eksistensi hukuman rajam hanya karena tidak ditemukan lafazh perintahnya secara eksplisit di dalam al-Qur’an. Oleh karena itu, beliau menekankan bahwa dahulu pernah ada wahyu yang berisikan perintah rajam, hanya saja lafazhnya sudah di naskah, namun hukumnya tetap berlaku. Hal ini dibuktikan dengan adanya praktik rajam yang dilakukan Rasulullah dan juga hukuman rajam yang terjadi di masa sahabat. Pada masa itu, tak ada satupun sahabat yang mengingkari khutbah Umar. Jikalau rajam memang tidak diperintahkan oleh Allah, lalu kenapa Rasulullah SAW dan juga sahabat masih memeganginya?, demikian kata Umar. Kekhawatiran Umar ini pun menjadi semakin menarik karena apa yang beliau khawatirkan ternyata terbukti, melihat di masa sekarang memang banyak sekali kalangan yang meragukan eksistensi hukuman rajam, hanya karena ia tidak disebutkan secara langsung di dalam al-Qur’an.

2. Dalil berupa Praktik Rajam di Masa Sahabat

Ditemukan dua riwayat yang menceritakan penjatuhan hukuman rajam yang terjadi di masa sahabat, setelah Rasulullah SAW wafat. Penjatuhan rajam yang pertama adalah di masa Umar bin Khattab, sedangkan yang kedua adalah di masa Ali bin Abi Thalib.

عَنْ أَبِي وَاقِدٍ اللَّيْثِيِّ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ أَتَاهُ رَجُلٌ وَهُوَ بِالشَّامِ فَذَكَرَ لَهُ أَنَّهُ وَجَدَ مَعَ امْرَأَتِهِ رَجُلًا فَبَعَثَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ أَبَا وَاقِدٍ اللَّيْثِيَّ إِلَى امْرَأَتِهِ يَسْأَلُهَا عَنْ ذَلِكَ فَأَتَاهَا وَعِنْدَهَا نِسْوَةٌ حَوْلَهَا فَذَكَرَ لَهَا الَّذِي قَالَ زَوْجُهَا لِعُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ وَأَخْبَرَهَا أَنَّهَا لَا تُؤْخَذُ بِقَوْلِهِ وَجَعَلَ يُلَقِّنُهَا أَشْبَاهَ ذَلِكَ لِتَنْزِعَ فَأَبَتْ أَنْ تَنْزِعَ وَتَمَّتْ عَلَى الْاعْتِرَافِ فَأَمَرَ بِهَا عُمَرُ فَرُجِمَتْ

Artinya: *“Dari Abu Waqid Al Laitsi bahwa ada seseorang menemui Umar bin Khattab ketika sedang berada di Syam. Laki-laki itu menuturkan bahwa*

[39] al-Bukhari, *Shahih Al-Bukhari*, h. 1689-1691.

dia telah mendapati isterinya bersama laki-laki lain. Umar bin Khattab kemudian mengirim Abu Waqid Al Laitsi kepada isteri orang itu untuk menanyakan perihal tersebut. Abu Waqid lalu menemui wanita tersebut saat ia sedang bersama beberapa orang wanita. Kemudian Abu Waqid menuturkan semua yang dikatakan suaminya kepada Umar bin Khattab, dan bahwa dia tidak akan dihukum hanya dengan perkataan suaminya. Abu Waqid lalu mengatakan sesuatu agar wanita itu membela diri, tapi wanita itu menolaknya. Bahkan akhirnya justru ia mengakui perbuatannya. Umar kemudian memerintahkan untuk merajamnya, wanita itupun dirajam.".[40]

Sedangkan praktik penjatuhan vonis hukuman rajam di masa Ali bin Abi Thalib ditemukan dalam riwayat:

عَن الشَّعْبِيَّ يُحَدِّثُ عَنْ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حِينَ رَجَمَ الْمَرْأَةَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَقَالَ قَدْ رَجَمْتُهَا بِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رواه البخاري

Artinya: *"Dari Asy Sya'bi menceritakan dari 'Ali radliallahu 'anhu; ketika dia merajam seorang wanita hari jumat, dia berkata; aku merajamnya dengan sunnah Rasulullah SAW"*(HR Bukhari).[41]

Al-Shan'ani, dalam menjelaskan hadits ini menyatakan bahwa suatu ketika, Ali RA menggabungkan dua buah hukuman perzinaan, yakni memberi hukuman cambuk dan rajam sekaligus kepada pelaku perzinaan bernama Syurahah. Adapun hukuman cambuk dijatuhkan pada hari Kamis, sedangkan rajam dijatuhkan pada hari Jum'at. Atas peristiwa ini, Ali menyampaikan bahwa "Saya memberi hukuman cambuk berdasarkan al-Qur'an, dan rajam berdasarkan sunnah Rasulullah SAW". [42]

3. Dalil Berupa Ijma'

Setelah dikemukakan berbagai dalil hadits dan juga praktik rajam di masa sahabat, perlu juga untuk mengemukakan adanya dalil ijma' sebagai penegas eksistensi hukuman rajam dalam Islam. Hal ini penting dikemukakan untuk menunjukkan bahwa hukuman rajam merupakan hukuman yang *muttafaq* /disepakati oleh para ulama.

---

[40] Ibn Anas, *Al-Muwaththa'*, juz. 2, h. 823.

[41] al-Bukhari, *Shahih Al-Bukhari*, h. 1685.

[42] al-Shan`ani, *Subul Al-Salam*, juz. 4, h. 5.

Selama adanya praktik rajam di masa Rasulullah SAW, dan juga praktik rajam di masa sahabat, ada pula khutbah Umar bin Khattab tentang kekhawatiran beliau akan keberadaan hukuman rajam, tidak ditemukan satupun pendapat sahabat yang menentang atau mengingkari semua peristiwa tersebut. Ibnu Qudamah menyebutkan bahwa para sahabat Rasulullah SAW telah mencapai *ijma'* (sepakat) bahwa rajam dijatuhkan atas pezina *muhshan*.[43] Hal ini diikuti pula oleh para fuqaha di zaman berikutnya dan sudah menjadi *ijma' ummat*, demikian dikatakan oleh Wahbah al-Zuhayli serta Abdurrahman al-Jaziri.[44] Sehingga bisa dikatakan bahwa dari sisi dalil, hukuman rajam memiliki dasar hukum yang sangat kuat dan tidak perlu lagi dipertanyakan.

C. Teknik Pembuktian dan Penerapan Hukuman Rajam

Hukum pidana Islam, selain dianggap sebagai aturan hukum yang ketinggalan zaman, juga sering digambarkan sebagai aturan hukum yang kejam dan tidak manusiawi. Banyak sekali hukuman dalam pidana Islam yang diberi kesan negatif, misalnya hukuman *qishash,* hukuman cambuk, dan juga rajam. Biasanya, pandangan negatif demikian keluar dari orang-orang yang memahami syariat Islam secara setengah-setengah, atau mempelajarinya tidak mendalam dan hanya sebatas sampai cangkang telur luarnya saja. Padahal apabila diteliti lebih mendalam, akan ditemukan fakta bahwa seiring dengan beratnya suatu hukuman, maka semakin berat pula persyaratan yang mesti dipenuhi sehingga hukuman tersebut dapat dijalankan. Dan semakin beratnya hukuman, maka semakin besar pula kemaslahatan yang ingin dilindungi.

Hukuman rajam adalah salah satu jenis hukuman yang pelaksanaannya jarang terjadi. Pada masa Rasulullah berada di Madinah, dalam jangka waktu 22 tahun, hukuman rajam tercatat terjadi sebanyak empat kali saja. Hal ini menunjukkan seiring dengan beratnya hukuman rajam, terdapat ketentuan yang

---

[43] Wizarah Awqaf wa Syu'un Islamiyah Daulah Kuwait, *Al-Mawsu`ah al-Fiqhiyyah*, juz. 24, h. 22.

[44] al-Zuhayli, *Al-Fiqh al-Islami Wa Adillatuh*, juz. 6, h. 40; al-Jaziri, *Kitab Al-Fiqh 'Ala al-Madzhahib al-Arba'ah*, juz. 5, h. 57.

sangat ketat yang harus dipenuhi sehingga seorang tidak dapat menjatuhkan vonis rajam seenak hati, tanpa adanya bukti yang kuat. Berikut akan dijelaskan teknik pembuktian dan penerapan hukuman rajam dalam Islam.

1. Teknik Pembuktian Tindak Pidana Zina

Praktik rajam atas seorang muslim yang terjadi di masa Rasulullah dibuktikan dengan satu macam metode saja, yakni metode pengakuan. Para pelaku zina *muhshan*, seperti Ma'iz bin Malik, datang menemui Rasulullah SAW dan mengakui bahwa dirinya telah berzina. Meskipun demikian, dalam teorinya terdapat tiga macam metode pembuktian perzinaan, yakni: kesaksian, pengakuan, dan *qarinah* (yang terakhir ini adalah menurut pendapat sebagian ulama)[45]. Ketiga metode pembuktian tersebut akan dijelaskan sebagai berikut:

a. *Syahadah* (Kesaksian)

Para ulama fiqh telah sepakat tentang keabsahan kesaksian sebagai alat pembuktian tindak pidana zina. Kesaksian yang dibutuhkan harus memenuhi kuantitas sebanyak empat orang, dan semuanya harus berjenis kelamin laki-laki.[46]

Adapun syarat-syarat kesaksian perzinaan di antaranya adalah bahwa para saksi merupakan orang muslim yang baligh berakal, merdeka, dan adil. Ini merupakan persyaratan kesaksian secara umum. Oleh karena itu, tidak diterima kesaksian orang yang non-muslim, anak kecil, orang gila, hamba sahaya, dan juga orang fasik. Lebih lanjut menurut para ulama, terdapat persyaratan tambahan dalam pembuktian kasus perzinaan yakni:

b) Saksi berjumlah empat orang

Para ulama fiqh telah sepakat bahwa perzinaan tidak terbukti kecuali dengan menghadirkan empat orang saksi. Dikarenakan zina merupakan salah satu tindak pidana yang paling berat, maka kesaksiannya juga lebih keras, sehingga ada kemungkinan untuk menyembunyikan aib tersebut. Ibnu Qudamah

[45] al-Zuhayli, *Al-Fiqh al-Islami Wa Adillatuh*, juz. 6, h. 46–47.

[46] Wizarah Awqaf wa Syu'un Islamiyah Daulah Kuwait, *Al-Mawsu`ah al-Fiqhiyyah*, juz. 24, h. 37; al-Zuhayli, *Al-Fiqh al-Islami Wa Adillatuh*, juz. 6, h. 47.

menyebutkan bahwa ketentuan ini sudah menjadi ijma'.Dasar hukum kesaksian tersebut adalah firman Allah dalam surat al-Nisa' ayat 15:

وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا (النساء : ١٥)

Artinya: "*Dan para perempuan yang melakukan perbuatan keji di antara perempuan-perempuan kamu, hendaklah terhadap mereka ada empat saksi di antara kaum (yang menyaksikannya). Apabila mereka telah memberi kesaksian, maka kurunglah mereka (perempuan itu) dalam rumah sampai mereka menemui ajalnya, atau sampai Allah memberi jalan (lain) kepadanya.*" (Al-Nisa' (4): 15)

Adapun apabila kesaksian tidak memenuhi kuantitas empat orang, maka ia terhitung sebagai *qadzaf*, dan akan dikenai hukuman hadd[47]. Dasar hukumnya adalah :

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ

Artinya: "*Dan orang-orang yang menuduh perempuan-perempuan yang baik (berzina) dan mereka tidak mendatangkan empat orang saksi, maka deralah mereka delapan puluh kali, dan janganlah kamu terima kesaksian mereka untuk selama-lamanya. Mereka itulah orang-orang yang fasik,*" (Al-Nur (24): 4)

Hal ini juga diperkuat dengan praktik sahabat, yakni Umar bin Khatthab yang menjatuhkan *hadd qadzaf* kepada tiga orang saksi yang memberikan kesaksian bahwa al-Mughirah bin Syu'bah telah berzina. Ketiganya kemudian dijatuhi hukuman cambuk, dan tidak ada sahabat lain yang menentangnya.

Namun, terdapat *qaul dha'if* dari kalangan Syafi'iyyah dan Hanabilah menyatakan bahwa kesaksian yang tidak mencapai kuantitas empat orang tidak dikenai hukuman hadd *qadzaf*. Hal ini didasarkan bahwa mereka datang ke pengadilan untuk bersaksi, bukan untuk merusak nama baiknya seperti dalam *qadzaf* pada umumnya.

[47] *Qadzaf* merupakan salah satu bentuk tindak pidana dalam Islam, berupa tindakan menuduh seorang muslim yang *muhshan* (dewasa, berakal sehat, merdeka, dan terpelihara kehormatannya) telah berzina. Apabila tidak memberikan bukti atas tuduhannya, pelakunya akan dihukum *hadd* berupa hukuman cambuk sebanyak delapan puluh kali. Lihat: M. Nurul Irfan and Masyrofah, *Fiqh Jinayah* (Jakarta: Amzah, 2013), h. 41-42.

c) Semua saksi berjenis kelamin laki-laki

Hanafiyah, Malikiyah, Syafi'iyah dan Hanabilah sepakat bahwa saksi tindak pidana perzinaan haruslah berjenis kelamin laki-laki. Dasar hukumnya adalah ayat yang telah disebut sebelumnya. Persyaratan ini berlaku untuk keempat saksi, tanpa terkecuali. Sehingga, apabila saksi itu terdiri atas dua lelaki dan dua perempuan, maka kesaksian tersebut ditolak, meskipun sudah memenuhi kuantitas empat orang.

d) Kesaksian orisinil dan mengandung kepastian

Orisinil dalam kesaksian bermakna bahwa ia sendiri yang melihat dengan matanya sendiri lalu kemudian bersaksi di hadapan hakim. Sebaliknya, kesaksian atas kesaksian orang lain yang melihat zina tidak dapat diterima.

Kesaksian keempat saksi juga disyaratkan harus sama objeknya, yakni jelas dalam tindakan, tempat dan waktu kejadian zina berlangsung. Jika kesaksian para saksi ternyata berbeda-beda, maka kesaksian mereka ditolak. Kesaksian itu juga harus mengandung makna kepastian zina, yakni para saksi benar-benar melihat masuknya *dzakar* lelaki kepada *farji* perempuan. Oleh karena itu, jika para saksi hanya mengaku melihat lelaki dan perempuan berada dalam satu selimut, tanpa mampu menyebutkan adanya kepastian telah terjadi perzinaan atau tidak, maka kesaksian mereka juga ditolak.

e) Tentang kriteria *ittihad al-majlis*.

Tentang kedudukan sifat *itihad al-majlis* dalam kesaksian perzinaan, terdapat perbedaan pendapat ulama. Hanafiyah menetapkan persyaratan yang ketat terkait hal ini, yakni keempat saksi harus memberikan kesaksian secara bersama-sama dalam majelis sidang yang sama. Jika mereka bersaksi secara bergantian dan sendiri-sendiri, maka kesaksian mereka ditolak. Sementara Hanabilah dan Malikiyah hanya mensyaratkan kesamaan majelis sidang saja. Dengan kata lain, dibolehkan para saksi datang secara bergantian, selama hakim belum beranjak dari tempat duduknya. Sedangkan Syafi'iyah tidak menetapkan persyaratan ini. Para saksi boleh memberikan kesaksian mereka secara sendiri-

sendiri dan bergantian, baik dalam majelis sidang yang sama maupun dalam majelis lainnya.[48]

Begitu banyaknya persyaratan agar suatu kesaksian dapat diterima, oleh Abd al-Rahman al-Jaziri menyebutkan bahwa pembuktian perzinaan melalui metode kesaksian sangat sulit untuk terjadi, jika tidak dikatakan mustahil. Oleh karena itu, pada kenyataannya pelaksanaan hadd zina sering berdasarkan kepada pengakuan dari pelakunya. Jika pelaku tidak mengakuinya, tampaknya perbuatan tersebut sangat sulit bisa ditetapkan lewat metode kesaksian, karena begitu banyaknya persyaratan untuk itu.[49]

b. *Iqrar* (Pengakuan)

Alat pembuktian perzinaan berikutnya adalah pengakuan dari pelaku itu sendiri. Tidak ada perbedaan pendapat mengenai keabsahan pengakuan sebagai salah satu dasar pembuktian perzinaan, disebabkan memang seluruh hukuman rajam yang terjadi di masa Rasulullah SAW semuanya dilandasi oleh pengakuan dari pelaku. Para ulama telah menetapkan kriteria pengakuan perzinaan dapat diterima, yakni:

a) Pengulangan pengakuan

Adapun mengenai jumlah pengakuannya, terdapat perbedaan pendapat ulama fiqh. Hanafiyah menetapkan bahwa pengakuan tidak cukup satu kali, melainkan harus diulangi sampai empat kali dan pada empat majlis yang berbeda. Dengan kata lain, setelah pengakuan pertama, si hakim menyuruh pelaku pulang hingga ia tidak terlihat, kemudian kembali lagi hadir dalam majlis untuk memberikan pengakuan yang kedua. Begitu seterusnya sampai empat kali. Sedangkan Hanabilah hanya mensyaratkan pengakuan harus diulangi sampai empat kali, tanpa mensyaratkan perbedaan majlis. Sehingga tidak masalah jika keempat pengakuan dilakukan dalam satu majelis sekaligus ataupun dalam majlis yang berbeda, pengakuannya tetap diterima. Para ulama yang mensyaratkan

[48] Wizarah Awqaf wa Syu'un Islamiyah Daulah Kuwait, *Al-Mawsu`ah al-Fiqhiyyah*, juz. 24, h. 37–40.

[49] al-Jaziri, *Kitab Al-Fiqh 'Ala al-Madzhahib al-Arba'ah*, juz. 5, h. 66.

pengakuan harus diulangi sebanyak empat kali mendasarinya dari hadits dirajamnya Ma'iz bin Malik, di mana Ma'iz mengakui perbuatannya sampai empat kali dan barulah ia ditanyai lebih lanjut oleh Rasulullah.

Sedangkan menurut Syafi'iyah dan Malikiyah, pengakuan sudah dapat diterima meskipun hanya dilakukan satu kali. Dasar hukumnya adalah hadits dirajamnya wanita *al-Ghamidiyah* di mana ia hanya mengaku di hadapan Rasulullah SAW sebanyak satu kali saja.

b) Kepastian terjadinya zina

Persyaratan pengakuan berikutnya adalah pengakuan tersebut mengandung kepastian telah terjadinya zina, dan bebas dari *syubhat* dan keragu-raguan. Sebagaimana Rasulullah SAW yang berusaha memastikan bahwa Ma'iz benar-benar berzina, atau hanya sekedar berkhalwat, mencium, atau lain sebagainya.[50]

Para ulama juga menetapkan bahwa pengaku berhak untuk menarik pengakuannya kembali, meskipun vonis hukuman sudah dijatuhkan, atau bahkan ketika pelaksanaan hukuman *hadd* tengah berlangsung. Kebolehan menarik pengakuan ini sudah menjadi kesepakatan para ulama.[51]

c. *Qarinah* (Indikasi)

Alat pembuktian perzinaan berikutnya adalah *qarinah*, yakni adanya kehamilan pada diri seorang wanita yang tidak memiliki suami, sehingga ada indikasi bahwa ia melakukan perzinaan. *Qarinah* sebagai bukti perzinaan diterima oleh kalangan Malikiyah dan juga merupakan pendapat Umar bin Khatthab. Imam Malik menambahkan bahwa jika tidak diketahui perempuan tersebut diperkosa atau sebab lain yang dapat diterima, maka ia dijatuhi hukuman hadd.

Sedangkan jumhur ulama (Syafi'iyyah, Hanafiyah dan Hanabilah) berpendapat bahwa sekedar *qarinah* tidak dapat dijadikan alat bukti perzinaan. Meskipun ada seorang wanita yang hamil tanpa memiliki suami yang sah, bisa jadi kehamilan itu terjadi akibat *watha' syubhat,* atau ia diperkosa. Selama si

---

[50] Wizarah Awqaf wa Syu'un Islamiyah Daulah Kuwait, *Al-Mawsu`ah al-Fiqhiyyah*, juz. 24, h 41.

[51] al-Zuhayli, *Al-Fiqh al-Islami Wa Adillatuh*, juz. 6. h. 57.

perempuan mengingkari tuduhan dengan mengatakan bahwa kehamilannya bukan akibat berzina, maka *qarinah* semacam itu tidak dapat dijadikan dasar penjatuhan hadd.[52] Lain cerita jika seandainya *qarinah* itu kemudian diakui olehnya sebagai hubungan hasil perzinaan, maka barulah ia dapat dijatuhi hadd. Meskipun secara alat bukti, dasarnya hukum yang dipegang adalah pengakuan dari pelaku.

2. Teknik Pelaksanaan Hukuman Rajam

Setelah suatu perzinaan terbukti di pengadilan berdasarkan putusan hakim ataupun imam, maka berikutnya akan dibahas mengenai teknik pelaksanaan hukuman rajam. Pelaksanaan hukuman rajam, tidak dapat dilaksanakan sembarangan, melainkan terdapat syarat dan ketentuan sebagai berikut:

a. Orang yang merajam

Para ulama fiqh sepakat bahwa hukuman rajam dilaksanakan atas perintah penguasa atau orang yang diberikan mandat untu mewakilkannya. Ini dilandasi bahwa setiap hukuman rajam di zaman Rasulullah saw tidak terjadi kecuali atas izin dari beliau. Setelah penguasa, kemudian diikuti oleh masyarakat umum untuk merajam terpidana.[53]

Apabila kasus perzinaan yang dibuktikan melalui kesaksian, maka ada ketentuan tambahan. Ulama Hanafiyah mensyaratkan orang yang merajam untuk pertama kali adalah para saksi, kemudian diikuti oleh Imam, kemudian diikuti oleh masyarakat umum. Dalam hal ini, apabila saksi yang diperintahkan untuk merajam pertama kali enggan dan menolak untuk melaksanakan rajam, maka hukuman rajam dibatalkan. Keengganan mereka dianggap sebagai indikasi bahwa para saksi enggan merajam dikarenakan mereka berbohong dalam kesaksian mereka, sehingga hukuman rajam harus dibatalkan karena adanya *syubhat*. Demikian syarat yang ditetapkan oeh Hanafiyah. Sedangkan menurut jumhur

[52] Helfi, *Eksistensi Hukuman Rajam: Dari Penelitian Hadis Sampai Kritik Penafsiran*, h. 63; Wizarah Awqaf wa Syu'un Islamiyah Daulah Kuwait, *Al-Mawsu`ah al-Fiqhiyyah*, juz. 24, h. 42–43.

[53] al-Zuhayli, *Al-Fiqh al-Islami Wa Adillatuh*, juz. 6, h. 57.

ulama, didahulukannya para saksi dalam merajam hanyalah suatu kesunnahan, bukanlah suatu syarat.[54]

b. Orang yang dirajam

Apabila orang yang dirajam berjenis kelamin laki-laki, maka ia dirajam dalam posisi berdiri, tidak diikat dan juga tidak dikubur setengah badan. Baik pembuktian perzinaan tersebut didasarkan oleh pengakuan ataupun kesaksian. Ini sudah menjadi kesepakatan para ulama. Para ulama mendasarkannya kepada riwayat dirajamnya Ma'iz yang dirajam dalam keadaan tidak dikubur, sehingga ia masih sempat melarikan diri. Hikmahnya adalah apabila si terhukum yang mengakui perzinaan kemudian tiba-tiba berusaha melarikan diri ketika perajaman, dianggap sebagai bentuk penarikan pengakuannya, sehingga hukuman rajam dapat dibatalkan.

Sedangkan apabila terpidana rajam berjenis kelamin perempuan, maka terdapat perbedaan pendapat ulama. Hanafiyah mengatakan bahwa boleh dikubur setengah badan (sampai dada) dan boleh juga tidak. Penguburan setengah badan dimaksudkan agar auratnya tidak terbuka ketika menjalani hukuman hadd. Adapun menurut Syafi'iyah, apabila perempuan tersebut divonis berdasarkan bukti kesaksian, maka ia dirajam dengan dikubur hingga dada. Sedangkan apabila divonis berdasarkan pengakuan, maka ia tidak dikubur, sebagai pemberian kesempatan baginya untuk melarikan diri sebagai bentuk penarikan kembali pengakuannya. Adapun Malikiyah dan Hanabilah mengatakan bahwa hukum perempuan disamakan dengan laki-laki, yakni tidak perlu dikubur hingga dada. Hal ini disebabkan adanya hadits yang berbeda-beda mengenai penguburan ini, dan yang paling banyak adalah bahwa para terhukum rajam tidak dikubur.

Lebih lanjut, rajam terhadap perempuan tidak dapat ditegakkan apabila ia dalam kondisi hamil. Sehingga harus ditunggu sampai terhukum melahirkan, menyusui, bahkan sampai bayinya itu bisa mengonsumsi makanan. Ini sudah menjadi kesepakatan para fuqaha. Dalilnya adalah hadits Nabi SAW yang

[54] Wizarah Awqaf wa Syu'un Islamiyah Daulah Kuwait, *Al-Mawsu`ah al-Fiqhiyyah*, juz. 17, h. 145.

menjatuhkan hukuman rajam kepada *al-Ghamidiyah*, setelah bayi yang dikandungnya mampu mengonsumsi makanan selayaknya orang dewasa pada umumnya.

Jenazah terhukum rajam selanjutnya diselenggarakan sebagaimana kaum muslimin biasa. Ia tetap dimandikan, dikafani, dishalatkan dan dikuburkan sebagaimana biasa. Hal ini didasarkan Rasulullah saw memerintahkan untuk menyelenggarakan jenazah Ma'iz bin Malik sebagaimana biasa.[55]

c. Sarana dan prasarana penegakan rajam

Alat yang digunakan untuk melempar bisa berupa *madar* (tanah yang sudah memadat/mengeras) atau batu biasa yang berukuran menengah. Ukuran batu tidak terlalu kecil dan tidak terlalu besar, yang mana kira-kira batu tersebut dapat digenggam oleh telapak tangan. Penggunaan batu yang terlalu kecil dihindari karena dapat memperlama rasa sakit yang diderita terpidana. Begitu pula batu yang terlalu besar juga dihindari karena akan menyebabkan terpidana meninggal dengan sekali lempar, sehingga maksud pelaksanaan hukuman berupa pengajaran dan peringatan di depan umum tidak tercapai.[56]

Rajam dilaksanakan di tempat yang kira-kira bisa dihadiri oleh khalayak umum. Sehingga tempat pelaksanaan hukuman rajam adalah tempat yang lapang dan luas, sehingga lemparan batu tidak akan mengenai orang lain. Terdapat pengecualian tempat yang tidak boleh digunakan untuk melaksanakan hukuman *hadd*, yakni masjid. Hal ini merupakan pandangan jumhur ulama (Hanafiyah, Syafi'iyah dan Hanabilah)[57]. Pendapat tersebut didasarkan kepada hadits hasan:

عَن ابْنِ عَبَّاسٍ عَن النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا تُقَامُ الْحُدُودُ فِي الْمَسْجِدِ وَلَا يُقْتَلُ الْوَلَدُ بِالْوَلَدِ (رواه الترمذي)

[55] al-Zuhayli, *Al-Fiqh al-Islami Wa Adillatuh*, juz. 6, h. 60–65; al-Jaziri, *Kitab Al-Fiqh 'Ala al-Madzhahib al-Arba'ah*, juz. 5, h. 57–58.

[56] al-Zuhayli, *Al-Fiqh al-Islami Wa Adillatuh*, juz. 6, h. 62; al-Jaziri, *Kitab Al-Fiqh 'Ala al-Madzhahib al-Arba'ah*, juz. 5, h. 55; Wizarah Awqaf wa Syu'un Islamiyah Daulah Kuwait, *Al-Mawsu`ah al-Fiqhiyyah*, juz. 24, h. 44.

[57] al-Zuhayli, *Al-Fiqh al-Islami Wa Adillatuh*, juz. 6, h. 64–65.

Artinya: *"Dari Ibn Abbas, dari Rasulullah saw bersabda: Hukuman hadd tidak boleh dilaksanakan di masjid. Dan orang tua tidak diqishash karena sebab (membunuh) anaknya"*. (HR. Tirmidzi)[58]

Pelarangan melaksanakan hadd di masjid ini tentu dapat difahami dalam rangka menjaga kesucian masjid. Pelaksanaan hukuman hadd berpotensi mengeluarkan semacam najis atau kotoran-kotoran lain yang tentu akan mengganggu sahnya ibadah, terutama shalat. Sehingga akan menambah beban dan usaha lain untuk membersihkannya masjid kembali.

D. Perkembangan Hukuman Rajam di Berbagai Zaman

Sudah disebutkan sebelumnya bahwa hukuman rajam tidak hanya dikenal dalam syariat Islam saja, melainkan juga dikenal dalam syariat agama-agama lain. Oleh karena itu, pada bagian ini akan dibahas mengenai perkembangan hukuman rajam di berbagai zaman, mulai dari sebelum datangnya Islam, sesudah datangnya Islam, dan bagaimana implementasinya di beberapa negara modern hari ini.

1. Syariat Rajam Sebelum Islam

Ada banyak sekali bukti bahwa rajam sudah dikenal jauh sebelum datangnya risalah Islam, yang dibawa oleh Rasulullah SAW. Kita bisa menemukan bukti-bukti tersebut baik dari sumber ajaran Islam sendiri, maupun dari sumber ajaran agama-agama lain.

Misalnya, di dalam al-Qur'an terdapat sejarah para Nabi dan Rasul terdahulu yang kerap diancam dengan rajam apabila mereka tidak mau berhenti mendakwahkan ajaran tauhid. Dalam firman Allah surat Al-Syu'ara` ayat 116:

قَالُوا لَئِنْ لَمْ تَنْتَهِ يَانُوحُ لَتَكُونَنَّ مِنَ الْمَرْجُومِينَ (الشعراء ١١٦)

Artinya: *"Mereka (kaum Nuh) berkata, Wahai Nuh! Sungguh, jika engkau tidak berhenti, niscaya engkau termasuk orang yang dirajam (dilempari batu sampai mati)"* (al-Syu'ara` (26): 116)

Al-Shabuni dalam menjelaskan ayat di atas, menyebutkan bahwa umat Nabi Nuh mengancam Nabi Nuh as untuk dilempari sampai mati apabila ia tidak

[58] al-Tirmidzi, *Sunan Al-Tirmidzi*, juz. 2, h. 479.

berhenti mendakwahi tauhid kepada mereka. Ancaman ini kemudian diadukan Nabi Nuh as kepada Allah, dan pada ayat selanjutnya diceritakan bahwa Allah menurunkan adzab berupa banjir bandang yang menenggelamkan mereka, sedangkan Nabi Nuh as dan pengikutnya selamat di atas bahtera.[59] Ancaman rajam yang dilontarkan oleh umat Nabi Nuh di atas, mengindikasikan bahwa pada masa itu praktik rajam sudah dikenal sebagai salah satu cara untuk membunuh seseorang.

Rajam sebagai hukuman atas tindak pidana, sudah dikenal dalam ajaran umat Yahudi. Sebagaimana disebutkan dalam hadits Nabi, bahwa didatangi oleh Kaum Yahudi dengan membawa sepasang pelaku perzinaan. Nabi menanyakan terlebih dahulu kepada mereka bagaimana hukuman perzinaan menurut kitab suci mereka. Awalnya, kaum Yahudi menjawab bahwa hukuman perzinaan adalah dengan mencoret wajah pelaku sampai berwarna hitam. Namun, akhirnya terbongkar bahwasanya dalam kitab Taurat, hukuman bagi pelaku perzinaan adalah rajam. Selama ini mereka selalu menyembunyikan fakta ini karena enggan untuk memberlakukan hukum tersebut, terutama apabila pelakunya berasal dari golongan terpandang.

Selain itu, dalam salah satu kitab suci agama lain, seperti *Bible,* hukuman rajam disebutkan sebagai hukuman bagi tindak pidana perzinaan, tepatnya dalam Perjanjian Lama (*Old Testament*), kitab Ulangan (*Deoteronomy*)*,* pasal 22, ayat 20-22 dinyatakan bahwa:

> *"(20)Tetapi jika tuduhan itu benar, dan tidak didapati tanda-tanda keperawanan pada si gadis, (21)maka haruslah si gadis dibawa keluar ke depan pintu rumah ayahnya, dan orang-orang sekotanya haruslah melemparinya dengan batu sampai mati. Sebab ia telah menodai orang Israel dengan bersundal di rumah ayahnya. Demikianlah harus kau hapuskan yang jahat itu dari tengah-tengahmu. (22)Apabila seseorang kedapatan tidur dengan seorang perempuan yang bersuami, maka haruslah keduanya dibunuh mati: baik laki-laki yang tidur dengan perempuan itu dan perempuan itu juga. Demikianlah harus kau hapuskan yang jahat itu dari orang Israel."* (Ulangan 22: 20-21).

[59] al-Shabuni, *Shafwah Al-Tafasir*, jilid 2, h. 388.

Teks ini membicarakan tentang pihak suami yang mempertanyakan keperawanan istri yang ia nikahi. Jika pihak keluarga istri dapat membuktikan bahwa anak perempuannya dalam keadaan perawan ketika dikawini, maka si laki-laki akan dihukum dengan dipukuli. Sedangkan apabila tuduhan laki-laki itu benar, maka perempuan itu dihukum dengan dilempari batu sampai mati.[60]

Lebih lanjut pada kitab Ulangan pasal 22, ayat 23-24 dijelaskan pula:

> *"(23)Apabila ada seorang gadis yang masih perawan dan sudah bertunangan, jika seorang laki-laki bertemu dengan dia di kota dan tidur dengan dia, (24)maka haruslah mereka keduanya kamu bawa ke luar pintu gerbang kota dan kamu lempari dengan batu, sehingga mati. Gadis itu, karena di kota ia tidak berteriak-teriak, dan laki-laki itu, karena ia telah memperkosa isteri sesamanya manusia. Demikianlah harus kauhapuskan yang jahat itu dari tengah-tengahmu"* (Ulangan 22:23-24).

Masih dalam Perjanjian Lama, perintah hukuman mati bagi pezina juga terdapat dalam kitab Imamat, pasal 20, ayat 8-10:

> *"(8)Demikianlah kamu harus berpegang pada ketetapan-Ku dan melakukannya. Akulah Tuhan yang menguduskan kamu. (9)Apabila ada orang yang mengutuki ayahnya dan ibunya, pastilah ia dihukum mati; ia telah mengutuki ayahnya atau ibunya, maka darahnya tertimpa kepadanya sendiri (10)Bila seorang laki-laki berzina dengan istri orang lain, yakni berzina dengan istri sesamanya manusia, pastilah keduanya dihukum mati, baik laki-laki maupun perempuan yang berzinah itu."* (Imamat 20:8-10).

Berdasarkan penelusuran Sanaz Alasti, hukuman rajam dalam kitab Perjanjian Lama dijatuhkan tidak hanya dalam satu tindak pidana saja, melainkan dalam beragam tindak pidana yang berbeda. Di antara tindak pidana yang dihukum rajam adalah perzinaan atau perkosaan dengan orang yang sudah menikah, perzinaan atau perkosaan dengan gadis yang sudah bertunangan, penyembah berhala, penistaan agama, sihir, mengutuk orang tua, berhubungan seksual dengan binatang, dan hubungan *incest* (hubungan seksual antara dua orang yang memiliki ikatan darah).[61]

---

[60] Ali, "Pengaruh Tradisi Arab Pra Islam Terhadap Hukuman Rajam," *Jurnal Ilmiah Islam Futura* 14, no. 1 (2014): h. 40.

[61] Sanaz Alasti, "Comparative Study of Stoning Punishment in the Religions of Islam and Judaism," *Justice Policy Journal* 4, no. 1 (2007): h. 12.

Oleh karena itu, rajam bukanlah bentuk hukuman yang hanya dimiliki oleh syariah Islam saja, melainkan juga dimiliki oleh agama samawi yang lain. Dalam ajaran kaum Yahudi, syariat rajam harus ditegakkan karena telah jelas berada dalam kitab suci agama mereka, Taurat. Sedangkan bagi penganut Kristen, syariat rajam juga harus dilaksanakan karena mereka diperintahkan untuk menegakkan syariat Musa. Disebutkan dalam Perjanjian Baru (*New Tastement*), kitab Matius 5:17-19 :

> *"(17) Janganlah kamu menyangka. Bahwa aku datang untuk meniadakan hukum Taurat atau kitab para nabi. Aku datang bukan untuk meniadakannya, melainkan untuk menggenapinya. (18) Karena aku berkata kepadamu: Sesungguhnya selama belum lenyap langit dan bumi ini, satu iota (huruf terkecil dalam alfabet Yunani) atau titik pun tidak akan ditiadakan dari hukum Taurat, sebelum semuanya terjadi. (19) Karena itu, siapa yang meniadakan salah satu perintah hukum Taurat sekalipun yang paling kecil, dan mengajarkan demikian kepada orang lain, ia akan menduduki tempat yang paling rendah di dalam Kerajaan Sorga; tetapi siapa yang melakukan dan mengajarkan segala perinta-perintah hukum Taurat, ia akan menduduki tempat yang tinggi di dalam Kerajaan Sorga."* (Matius 5:17-19).

Oleh karena itu, menurut Hamka, sebagaimana dikutip Adian Husaini, menjelaskan bahwa apabila seseorang mengaku sebagai seorang Kristiani yang benar, maka ia tidak akan mau menerima gagasan yang memisahkan antara ajaran Isa Almasih dari kehidupan sehari-hari. Di antara perintah Almasih yang tercatat sampai sekarang adalah agar umatnya tetap menegakkan syariat Musa. Sehingga, secara logisnya, baik Kaum Yahudi dan Kristen hari ini tetap harus menerapkan hukuman rajam, karena merupakan salah satu dari perintah Taurat.[62]

2. Syariat Rajam setelah datangnya Islam

Berbeda dengan Yahudi, rajam dalam Islam hanya dikhususkan bagi pelaku perzinaan yang berstatus *muhshan*. Ada banyak catatan dan kenyataan sejarah di mana Rasulullah SAW menjatuhkan hukuman rajam bagi pelaku zina *muhshan*. Ditegaskan oleh Rokhamdi, Ketika Rasulullah SAW masih hidup, setidaknya terdapat empat kali penjatuhan hukuman rajam, yaitu:

[62] Husaini, *Rajam Dalam Arus Budaya Syahwat*, h. 155-156.

- Rajam terhadap sepasang Yahudi Madinah yang awalnya hanya akan dijatuhi hukuman coretan hitam di wajah akibat berbuat zina, namun akhirnya berdasarkan perintah Rasulullah SAW mereka dihukum rajam.
- Rajam terhadap istri dari seorang Arab Baduy yang berzina dengan pekerjanya/ *'Asif*.
- Rajam terhadap Ma'iz bin Malik yang menghadap Rasulullah SAW meminta untuk disucikan dari dosa zina.
- Rajam terhadap wanita dari suku Ghamid (populer dengan sebutan *al-Ghamidiyah*) yang hamil akibat perzinaan.[63]

Adapun setelah Rasulullah SAW wafat, tercatat dua peristiwa penjatuhan hukuman rajam pada masa pemerintahan *Khulafaurrasyidin*. Satu kali di masa Umar bin Khattab dan satu lagi di masa Ali bin Abi Thalib.

Adapun pada masa Ali bin Abi Thalib, hukuman rajam dijatuhkan pada seorang wanita bernama Syurahah. Ali menggabungkan antara hukuman cambuk dan rajam sekaligus. Hukuman cambuk beliau jatuhkan pada hari Kamis, baru pada keesokan harinya yakni Jum'at, beliau jatuhkan hukuman rajam. Dalam menjelaskan peristiwa itu, Ali bin Abi Thalib dalam beberapa riwayat menyebutkan bahwa hukuman cambuk beliau jatuhkan berdasarkan kitabullah, sedangkan hukuman rajam beliau jatuhkan karena didasari oleh sunnah Rasulullah SAW.[64]

3. Implementasi Rajam di Beberapa Negara Modern

Faktanya, hukuman rajam masih berlaku di beberapa negara muslim. Di antara negara yang mengakui hukuman rajam sebagai bagian dari hukuman resmi negara adalah Brunei, Sudan, Iran, Arab Saudi, Pakistan, dan negara muslim lainnya. Meskipun begitu, di antara negara-negara tersebut hanya pernah melaksanakan hukuman rajam di masa lalu, sebelum akhirnya dilakukan

[63] Rokhmadi, "Hukuman Rajam Bagi Pelaku Zina Muhshan Dalam Hukum Pidana Islam," *Jurnal At-Taqaddum* 7, no. 2 (2015): h. 318-319.

[64] al-'Asqalani, *Fath Al-Bari*, juz. 12, h. 119.

amandemen. Adapun yang akan dibahas di sini adalah tiga di antaranya saja, yakni:

a. Brunei Darussalam

Berbeda dengan Malaysia dan Indonesia yang masih mengalami pasang surut dalam hal perkembangan hukum pidana Islam, Brunei Darussalam disebut sebagai satu-satunya negara di Asia Tenggara yang mengamalkan hukum pidana Islam secara maksimal.[65]

Sumber hukum pidana di Brunei adalah *Kanun Hukuman Jenayat* yang ditetapkan melalui Perintah Perkara No. 83 (3) yang diumumkan oleh Sultan Brunei, Hassanal Bolkiah pada 22 Oktober 2013. Sultan mengumumkan bahwa hukum pidana baru, yang telah dikerjakan selama bertahun-tahun, telah dikukuhan dan akan mulai berlaku secara bertahap.

Kanun Jenayat terdiri atas lima bagian besar, yakni *Permulaan* (Bagian I)*, Kecualian 'Am/* Umum (Bagian II)*, Syubahat* (Bagian III)*, Kesalahan-kesalahan* (Bagian IV)*,* dan uraian *'Am/*Umum (Bagian V). Di dalamnya terdapat berbagai bentuk hukuman pidana dalam Islam, baik itu hukum potong tangan bagi pelaku pencurian, hukuman cambuk bagi peminum khamar, serta hukuman rajam bagi pezina *ghayru muhshan*. Bahkan Brunei juga memasukkan *liwath* atau hubungan homoseksual sebagai tindak pidana yang dapat divonis hukuman rajam.[66]

Berbeda dengan Malaysia dan Indonesia, implementasi hukum pidana Islam di Brunei Darussalam tidak terlalu banyak menghadapi penolakan dahsyat dari masyarakatnya sendiri, melainkan lebih banyak menghadapi tantangan dari dunia Internasional. Tercatat pada tanggal 22 April 2014, pemerintah Brunei sempat mengundur pemberlakuan hukum pidana Islam tahap pertama, dikarenakan meluasnya liputan media luar negeri yang memberikan kesan negatif dan menimbulkan tekanan internasional yang cukup tinggi terhadap Brunei.

---

[65] Anton Minardi, Rini Afriantari, and Maesuroh, "The Implementation of Islamic Penal Law in Brunei Darussalam and International Society," *Socio Politica* 11, no. 1 (2021): h. 9.

[66] Samsudin Aziz, "Kanunisasi Fikih Jinayat Kontemporer: Studi Materi Muatan Qanun Jinayat Aceh Dan Brunei Darussalam," *Al-Ahkam* 24, no. 2 (2014): h. 188-190.

Meskipun begitu, pengunduran itu tidak berlangsung lama. Pada 1 Mei 2014, Sultan Brunei mengumumkan penegakan hukum pidana Islam fase pertama. Sultan menambahkan bahwa hukum pidana Islam akan diperkenalkan secara bertahap, yang terbagi atas tahap satu, dua dan tiga. Pada fase pertama, telah diberlakukan hukuman penjara dan denda bagi orang yang makan, minum atau meroko pada jam puasa, meninggalkan shalat Jumat bagi laki-laki, dan juga *khalwat* antara dua orang yang bukan mahram. Hal ini akan diikuti dengan fase dua dan tiga, yang memungkinkan penerapan hukum rajam bagi pelaku zina muhshan dan homoseksual.[67]

b. Iran

Sejak revolusi tahun 1979, Iran mendeklarasikan bahwa satu-satunya sumber dari semua hukum negara adalah syari'ah Islam. Hukum pidana Islam pun mulai dilahirkan satu persatu semenjak itu. Di antara hukum pidana yang dilahirkan adalah (1) Undang-Undang *Hudud* dan *Qishash* tahun 1982 dan (2) Undang-Undang *Ta'zir* tahun 1983. Kedua aturan ini mencakup berbagai aturan hukum pidana Islam menurut madzhab Syi'ah Ja'fari, baik yang berkaitan dengan *hudud, qishash, ta'zir, kafarat,* dan lain sebagainya. Berkaitan dengan kejahatan seksual, Undang-Undang tahun 1982 menerapkan sanksi-sanksi antara lain : (1) zina yang dilakukan oleh pria yang sudah menikah, dijatuhi hukuman rajam, (2) Homoseksual antara dua pria diancam hukuman mati, (3) Lesbianisme diancam hukuman dera seratus kali.[68]

Namun semenjak dilakukan revisi dan penyempurnaan pada tahun 2013, Iran tidak lagi memasukkan hukuman rajam secara tertulis dalam undang-undang pidana mereka. Satu-satunya aturan perzinaan yang tertulis adalah berkaitan dengan perzinaan *ghairu muhshan*, yang diancam dengan hukuman cambuk seratus kali. Sementara dalam kasus perzinaan *muhshan*, undang-undang bersikap diam. Meskipun begitu, menurut seorang pengamat, Shadi Sadr, sebagaimana

[67] Kamali, *Crime and Punishment in Islamic Law*, h. 286-287.

[68] Santoso, *Membumikan Hukum Pidana Islam: Penegakan Syariat Dalam Wacana Dan Agenda*, h. 118-119.

yang dikutip oleh Kamali, menyebutkan bahwa meskipun tidak ada aturan tertulis, bukan berarti hukuman rajam benar-benar sudah dihapuskan. Perlu diketahui bahwa hakim berhak untuk menjatuhkan vonis berdasarkan sumber syari'ah, yakni al-Qur'an dan Sunnah, apabila tidak adanya aturan khusus yang dikodifikasi. Sehingga hakim masih memiliki wewenang untuk menjatuhkan hukuman rajam dalam kasus zina *muhshan,* disebabkan sikap diam undang-undang terhadap permasalahan tersebut.[69]

c. Arab Saudi

Ketika negara-negara Islam lain dilanda kolonialisasi, sekularisasi, modernisasi dan industrialisasi di berbagai bidang, hal yang berbeda justru terjadi di Arab Saudi. Arab Saudi disebut sebagai salah satu negara yang tidak pernah mengadopsi dan menerima sistem hukum sekuler Barat.[70] Hukum perundang-undangan di Arab Saudi atau yang dikenal dengan istilah *Nizham,* diharuskan untuk selalu tunduk pada hukum syari'ah dan tidak boleh bertentangan dengannya. Adapun dalam menyelesaikan sengketa di pengadilan, para hakim Saudi akan mengadili perkara tersebut berdasarkan madzhab Hanbali, yang merupakan madzhab resmi negara.

Penerapan hukum pidana Islam di Arab Saudi merupakan sebuah kisah sukses. Pada masa awal berdirinya kerajaan Saudi, di bawah kekuasaan Raja 'Abd al-Aziz bin al-Sa'ud, tercatat begitu banyak kejahatan yang merajalela dan keamanan dinyatakan tidak terkendali disebabkan kedatangan begitu banyaknya pendatang yang datang dari luar negeri pada musim haji. Namun setelah aturan pidana Islam dijalankan, tingkat kejahatan tersebut berhasil dikontrol dan menurun secara konsisten.

Berkaitan dengan proses peradilan pidana, seseorang akan diadili di pengadilan yang beranggotakan tiga orang hakim. Apabila hakim telah

---

[69] Kamali, *Crime and Punishment in Islamic Law*, h. 309.

[70] Santoso, *Membumikan Hukum Pidana Islam: Penegakan Syariat Dalam Wacana Dan Agenda*, h. 115.

memutuskan untuk memvonis terdakwa dengan hukuman mati, maka putusan itu akan ditinjau terlebih dahulu kepada raja sebelum vonis itu dilaksanakan.

Meskipun diakui sebagai bentuk hukuman dalam Islam, hukuman rajam sampai mati dan juga potong tangan relatif jarang terjadi di Saudi. Antara tahun 1981 hingga 1992, tercatat hanya ada 45 vonis potong tangan dan 4 vonis hukuman rajam. [71] Hanya saja, belakangan hukuman mati dengan rajam dikabarkan telah diganti dengan eksekusi mati biasa, yakni dibunuh dengan cara dipancung.[72] Informasi yang mirip juga dituturkan oleh M. Nurul Irfan, bahwa sejak tujuh puluh tahun terakhir praktik hukuman rajam hampir tidak pernah dilakukan.[73]

E. Diskursus Cikal Bakal Penolakan Hukuman Rajam

Sebagaimana telah disebutkan sebelumnya bahwa para ulama telah sepakat mengenai eksistensi hukuman rajam bagi pelaku zina *muhshan*, yang didasarkan kepada hadits yang mutawatir, praktik sahabat, dan juga ijma' di antara mereka. Meskipun begitu, ada kelompok yang belakangan menolak eksistensi hukuman rajam, yakni Khawarij. Oleh Ibnu Rusyd, kelompok ini disebut sebagai *firqah min ahl al-hawa`* (kelompok hawa nafsu).[74]

Penolakan atas hukuman rajam juga dicatat oleh Al-Shabuni, sebagaimana yang dikutip oleh Ahmad Wardi Muslich, Khawarij berkeyakinan bahwa huukman rajam tidak termasuk syariat Islam, dengan menyebutkan tiga macam alasan:

- Ketiadaan dalil Rajam dalam al-Qur'an. Rajam merupakan hukuman yang sangat berat karena berkaitan dengan jiwa manusia. Andaikan hukuman rajam merupakan bagian dari syari'at Islam, seharusnya disebutkan secara eksplisit di dalam al-Qur'an. Namun, fakta

[71] Kamali, *Crime and Punishment in Islamic Law*, h. 293.

[72] Santoso, *Membumikan Hukum Pidana Islam: Penegakan Syariat Dalam Wacana Dan Agenda*, 116.

[73] M. Nurul Irfan, *Hukum Pidana Islam* (Jakarta: Amzah, 2016), h. 52.

[74] Abu al-Walid Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad Ibn Rusyd, *Bidayatul Mujtahid Wa Nihayah Al-Muqtashid* (Jordan: Bayt al-Afkar al-Dauliyah, 2007), h. 967.

menunjukkan bahwa tak ada satupun ayat al-Qur'an yang menyebutkan demikian. Sehingga mereka berkesimpulan bahwa rajam bukanlah termasuk syari'at Islam.

- ✗ Tidak memungkinkannya hukuman rajam bagi budak. Pada dasarnya, hukuman bagi budak yang berzina adalah separuh dari hukuman orang yang merdeka. Jika orang merdeka dihukum seratus kali cambuk, maka budak dihukum lima puluh kali cambuk. Sedangkan dalam rajam, hukumannya tidak bisa dibagi dua. Ini menunjukkan bahwa rajam bukanlah termasuk syari'at Islam.
- ✗ Ketentuan hukuman cambuk bersifat umum. Dalil al-Qur'an terkait hukuman cambuk menggunakan lafazh umum yang berlaku untuk semua pelaku zina, tidak dibedakan antara *muhshan* dan *ghairu muhshan*. Oleh karenanya, melakukan takhshish pelaku zina muhshan dianggap menyalahi ketentuan umum al-Qur'an.[75]

Ketiga argumen tersebut telah dijawab oleh para ulama. Masih disebutkan oleh Al-Shabuni, yang dikutip oleh Ahmad Wardi Muslich:

- ✓ Tidak disebutkannya hukuman rajam di dalam al-Qur'an bukan berarti ia tidak disyariatkan. Ada banyak sekali hukum syari'ah yang tidak disebutkan secara eksplisit di dalam al-Qur'an, namun dijelaskan oleh Rasul dalam sunnahnya. Maka seharusnya seorang muslim tidak boleh memisahkan antara al-Qur'an dan sunnah dalam menetapkan hukum syari'ah.
- ✓ Ketentuan hukuman budak separuh dari hukuman orang merdeka, sebagaimana yang terdapa di dalam surat al-Nisa' ayat 25, berkaitan dengan hukuman cambuk, bukan perihal rajam
- ✓ Pendapat khawarij bahwa sunnah me-*takhshish* ketentuan umum yang ada al-Qur'an tidak dibolehkan merupakan pendapat yang keliru. Karena kenyataannya, ada banyak sekali ayat al-Qur'an yang berisikan ketentuan umum dan *mutlaq*, kemudian di-*takhshish* dan di-*qayyid* oleh

[75] Ahmad Wardi Muslich, *Hukum Pidana Menurut Al-Qur'an* (Jakarta: Diadit Media, 2007), h. 215; Irfan and Masyrofah, *Fiqh Jinayah*, h. 24.

sunnah. Rajam bukanlah satu-satunya dalam hal ini. Oleh karena itu, pendapat khawarij ini merupakan kekeliruan yang luar biasa.[76]

Meskipun argumen Khawarij telah dibantah oleh para ulama, golongan yang dapat dikatakan sebagai cikal-bakal gerakan penolak hukuman rajam ini, kemudian banyak juga dikutip pendapatnya oleh berbagai tokoh kontemporer. Hal ini cukup menarik, mengingat meskipun Khawarij terkenal sebagai kelompok radikal karena sangat mudahnya memvonis kafir dan menghalalkan darah seorang muslim, namun pendapatnya terkait hukuman rajam sangat populer di kalangan pemikir yang cenderung liberal maupun yang moderat.

Pemikiran yang serupa juga disuarakan oleh beberapa tokoh Indonesia. Misalnya adalah Hasbi ash-Shiddieqy. Hasbi juga mengajukan argumen yang tak jauh berbeda dengan argumen yang pernah diajukan oleh golongan Khawarij. Hasbi menambahkan bahwa hadits-hadits rajam semuanya berlaku atau diturunkan sebelum turunnya surat al-Nur ayat 1 sampai 7, dan juga sebelum surat al-Nisa' ayat 25.[77] Sehingga Hasbi menetapkan bahwa hukum yang muhkam sampai saat ini adalah hukuman jilid. Meskipun begitu, pemikiran beliau tidak terlalu populer di kalangan umat Islam.

F. Konsep Zina *Muhshan*

Setelah dibahas secara terperinci tentang konsep hukuman rajam, berikutnya akan dibahas tindak pidana yang dihukum dengan hukuman rajam, yaitu zina muhshan. Pembahasan ini akan dibagi menjadi dua sub, pertama mengenai konsep zina itu sendiri, dan kedua mengenai kriteria *muhshan*.

1. Konsep Zina dalam Islam

Dalam masyarakat modern, persoalan zina merupakan salah satu persoalan yang kerap dilingkupi ironi. Sebab persoalan zina di masyarakat sering dianggap

[76] Muslich, *Hukum Pidana Menurut Al-Qur'an*, h. 217-218; Irfan and Masyrofah, *Fiqh Jinayah*, h. 24-26.

[77] ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nuur*, jilid. 4, h. 2786–87; Teti Hadiati, "Pandangan T. M. Hasbi Ash-Shiddieqy Tentang Hukum Rajam Dan Relevansinya Dengan Masa Sekarang," *Hikmatuna* 3, no. 2 (2017): h. 177.

persoalan privat dan remeh dibanding dengan tindak pidana lain yang kerusakannya bersifat materil, seperti pencurian maupun korupsi. Padahal dalam Islam, hukuman untuk pelaku zina yang sudah pernah menikah, menjadi hukuman hudud paling berat dibandingkan dengan pidana hudud lainnya, yakni berupa dirajam sampai mati. Bandingkan dengan hukuman untuk pelaku tindak pidana pencurian, yang hanya sampai dipotong tangannya saja, tidak sampai dihukum mati.

Di antara seluruh dosa besar, Allah menyebut dosa perzinaan beriringan dengan dua dosa besar lain, yakni syirik dan pembunuhan. Dalam surat al-Furqan ayat 68-69, Allah berfirman:

وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا (٦٨) يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا(٦٩)

(الفرقان ٦٨-٦٩)

Artinya: *"dan orang-orang yang tidak menyekutukan Allah dengan sembahan lain dan tidak membunuh orang yang diharamkan Allah kecuali dengan (alasan) yang benar, dan tidak berzina, dan barangsiapa melakukan demikian itu, niscaya dia mendapat hukuman yang berat. Yakni, akan dilipat gandakan azab untuknya pada hari kiamat dan dia akan kekal dalam azab itu, dalam keadaan terhina"* (Al-Furqan (25): 68-69)

Al-Shabuni dalam menjelaskan ayat ini, menerangkan bahwa Allah SWT mengancam siapa yang mengerjakan dosa-dosa besar di atas, namun tidak sempat bertaubat, maka di akhirat ia akan memperoleh hukuman dan adzab yang berlipat ganda, dan kekal selama-lamanya. Dosa besar yang dimaksud adalah: pertama, syirik yakni menjadikan di samping Allah ada Tuhan dan sesembahan yang lain. Kedua, membunuh manusia tanpa adanya hak[78] untuk dibunuh. Dan ketiga, melakukan perzinaan, yang disebut merupakan tindak pidana paling keji dan menjijikkan di antara jarimah yang lain.[79]

[78] Hak untuk membunuh bermakna pembunuhan yang dibenarkan dan tidak termasuk sebagai tindak pidana. Yang termasuk hak membunuh dalam Islam antara lain hak membunuh sebagai pelaksanaan vonis atas pidana qishash, hak membunuh sebagai vonis pidana zina *muhshan*, dan hak membunuh sebagai vonis pidana *riddah*. Lihat : al-Shabuni, *Shafwah Al-Tafasir*, juz. 2, h. 370.

[79] *Ibid*., h. 370.

Ayat di atas juga ditegaskan dengan keberadaan hadits Rasulullah SAW:

قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بن مسعود قَالَ رَجُلٌ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَيُّ الذَّنْبِ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ قَالَ أَنْ تَدْعُوَ لِلَّهِ نِدًّا وَهُوَ خَلَقَكَ قَالَ ثُمَّ أَيٌّ قَالَ ثُمَّ أَنْ تَقْتُلَ وَلَدَكَ خَشْيَةَ أَنْ يَطْعَمَ مَعَكَ قَالَ ثُمَّ أَيٌّ قَالَ ثُمَّ أَنْ تُزَانِيَ بِحَلِيلَةِ جَارِكَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ تَصْدِيقَهَا {وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا} الْآيَةَ رواه مسلم

Artinya: *"Abdullah bin Mas'ud Mengatakan; Seorang laki-laki bertanya; "Ya Rasulullah, dosa apa yang paling besar disisi Allah?" Nabi menjawab: "Kamu jadikan tandingan bagi Allah padahal Dia yang menciptamu." "selanjutnya apa?" lanjutnya. Jawab Nabi; "Kau membunuh anakmu karena kuatir ia makan bersamamu." "kemudian apa lagi?" Lanjutnya. Nabi menjawab: "kamu berzina dengan istri tetanggamu." Allah menurunkan ayat yang membenarkan masalah ini: "Dan orang-orang yang tidak menyeru kepada tuhan lain selain menyembah Allah, dan tidak membunuh jiwa yang Allah haramkan selain karena alasan yang benar, tidak berzina, dan barangsiapa melakukannya ia akan memperoleh dosa' (Al Furqan 68)."* (HR. Muslim). [80]

Pelarangan Islam yang sangat keras terhadap perzinaan juga tercermin dalam larangan untuk sekedar mendekati segala hal yang bisa mengantarkan seseorang kepada zina. Misalnya dalam surat al-Isra' ayat 32:

وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا (الإسراء : ١٧)

Artinya: *"Dan janganlah mendekati zina, (zina) itu sungguh suatu perbuatan keji, dan suatu jalan yang buruk."* (Al-Isra' (17): 32)

Juga terdapat larangan dalam hadits tentang larangan *khalwat* yang mendapat larangan keras dari Rasulullah SAW :

عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِيَّاكُمْ وَالدُّخُولَ عَلَى النِّسَاءِ فَقَالَ رَجُلٌ مِنْ الْأَنْصَارِ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَفَرَأَيْتَ الْحَمْوَ قَالَ الْحَمْوُ الْمَوْتُ قَالَ وَفِي الْبَاب عَنْ عُمَرَ وَجَابِرٍ وَعَمْرِو بْنِ الْعَاصِ قَالَ أَبُو عِيسَى حَدِيثُ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ وَإِنَّمَا مَعْنَى كَرَاهِيَةِ الدُّخُولِ عَلَى النِّسَاءِ عَلَى نَحْوِ مَا رُوِيَ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ

[80] al-Naysaburi, *Shahih Muslim*, juz. 1, h. 4–5.

وَسَلَّمَ قَالَ لَا يَخْلُوَنَّ رَجُلٌ بِامْرَأَةٍ إِلَّا كَانَ ثَالِثَهُمَا الشَّيْطَانُ وَمَعْنَى قَوْلِهِ الْحَمْوُ يُقَالُ هُوَ أَخُو الزَّوْجِ كَأَنَّهُ كَرِهَ لَهُ أَنْ يَخْلُوَ بِهَا رواه الترمذي

Artinya: *"dari 'Uqbah bin 'Amir bahwa Rasulullah SAW bersabda: "Janganlah kalian menemui para wanita." Ada seorang Anshar bertanya; "Wahai Rasulullah, bagaimana pendapat anda dengan saudara ipar?" Beliau menjawab: "Saudara ipar adalah kematian." Abu Isa berkata; "Hadits semakna diriwayatkan dari Umar, Jabir dan 'Amr bin Al Ash." Dia menambahkan; Hadits 'Uqbah bin 'Amir merupakan hadits hasan sahih. Maksud dibencinya menemui para wanita sebagaimana yang diriwayatkan dari Nabi shallallahu 'alaihi wasallam, beliau bersabda: "Tidaklah seorang laki-laki berduaan dengan seorang wanita kecuali ketiganya adalah setan." Makna dari ipar, yaitu saudara suami, beliau membencinya berduaan dengan isteri"* (HR Tirmidzi).[81]

Bukan hanya sebatas khalwat, segala macam hal yang dapat mendekatkan seseorang kepada zina juga harus dijauhi, seperti meminum minuman keras, melihat perempuan yang berpakaian namun telanjang, melihat film, gambar, atau tarian yang dapat membangkitkan syahwat, dan lain sebagainya. Semua hal tersebut terlarang dalam Islam.

Sikap keras Islam terhadap perzinaan, nyatanya tidak hanya terlihat dalam upaya pencegahannya saja, tapi juga dapat dilihat pada penekanan penjatuhan hukuman zina. Umat Islam dilarang untuk bersikap kasihan atau tidak tega ketika vonis hukuman perzinaan sudah dijatuhkan. Dalam surat al-Nur ayat 2 Allah berfirman:

... وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ (النور : ٢)

Artinya: "*... dan janganlah rasa belas kasihan kamu terhadap keduanya (pelaku zina) menghalangi kamu untuk menegakkan (hukum) agama Allah, jika kamu beriman kepada Allah dan Rasulnya. Dan hendaklah hukuman mereka disaksikan oleh sebagian orang-orang beriman"* (Al-Nur (24): 2).

Sehingga bagi seorang muslim, zina sebagai salah satu dosa besar tidak boleh dianggap sebagai persoalan yang berkaitan dengan privasi. Ia merupakan

[81] al-Tirmidzi, *Sunan Al-Tirmidzi*, juz. 2, h. 347–48.

kejahatan berat yang dapat merusak segala aspek kehidupan, termasuk merusak iman, merusak jiwa, dan merusak keturunan, merusak tatanan sosial masyarakat. Oleh karena itu, perzinaan mesti dipandang sebagai salah satu musuh besar umat Islam yang mesti diberantas. Dalam memberantas perzinaan, maka perlu untuk didudukkan lebih dahulu mengenai defenisi perzinaan dan apa saja ketentuan-ketentuan yang berkaitan dengannya, yang akan dipaparkan sebagai berikut:

a. Pengertian Zina

Zina berasal dari bahasa Arab, (الزنى) yang artinya *al-fujur* (الفجور) yakni cabul/mesum. Dalam Islam, terdapat dua macam defenisi zina, yakni defenisi zina dalam arti luas dan defenisi zina secara khusus. Zina dalam arti luas, diartikan sebagai segala bentuk perbuatan cabul, baik yang diancam dengan hukuman *hadd* maupun tidak diancam *hadd*.[82] Kata zina dalam makna luas ini dapat ditemukan penggunaannya dalam hadits Rasulullah SAW :

عن أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ عَلَى ابْنِ آدَمَ حَظَّهُ مِنْ الزِّنَا أَدْرَكَ ذَلِكَ لَا مَحَالَةَ فَزِنَا الْعَيْنِ النَّظَرُ وَزِنَا اللِّسَانِ الْمَنْطِقُ وَالنَّفْسُ تَمَنَّى وَتَشْتَهِي وَالْفَرْجُ يُصَدِّقُ ذَلِكَ كُلَّهُ وَيُكَذِّبُهُ رواه البخاري

Artinya: *"Dari Abu Hurairah dari Nabi SAW: "Sesungguhnya Allah telah menetapkan pada setiap anak cucu Adam bagiannya dari perbuatan zina yang pasti terjadi dan tidak mungkin dihindari, zinanya mata adalah melihat, sedangkan zinanya lisan adalah ucapan, zinanya nafsu keinginan dan berangan-angan, dan kemaluanlah sebagai pembenar semuanya atau tidak."* (HR Bukhari).[83]

Dari hadits di atas, zina dalam arti luas tidak hanya dibatasi sebagai tindakan cabul yang melibatkan kemaluan, tapi apa yang dilakukan dengan mata, fikiran, maupun metode lainnya juga termasuk zina. Menurut Imam Ibnu Hajar Al-'Asqalani, istilah *hazhzhahu min al-zina* yang merujuk kepada zina mata, zina tangan, zina fikiran dan lain sebagainya merupakan makna kiasan, karena semua perbuatan tersebut merupakan pengantar atau pendahulu dari terjadinya zina.

[82] Wizarah Awqaf wa Syu'un Islamiyah Daulah Kuwait, *Al-Mawsu`ah al-Fiqhiyyah*, juz. 24, h. 18.

[83] al-Bukhari, *Shahih Al-Bukhari*, h. 1558.

Hadits ini mengajarkan bahwa manusia akan dihadapkan dengan zina mata, zina fikiran dan lain sebagainya, sebagai cobaan dan ujian. Jika ia mengikuti hawa nafsunya dan terperosok dalam perzinaan dengan kemaluan maka ia tercela, karena seharusnya seseorang harus mampu melawan hawa nafsunya dan tetap dalam ketaatan kepada Allah SWT.[84]

Adapun defenisi zina dalam arti khusus, yakni yang diancam dengan hukuman *hadd,* akan dikemukakan defenisi para ulama madzhab.

Pertama, menurut Hanafiyah, sebagaimana yang dikutip oleh Wahbah al-Zuhaili, zina didefenisikan sebagai berikut:

هو الوطء الحرام في قُبل المرأة الحية المشتهاة في حالة الاختيار في دار العدل، ممن التزم أحكام الإسلام، الخالي عن حقيقة الملك، وحقيقة النكاح، وعن شبهة الملك، وعن شبهة النكاح، وعن شبهة الاشتباه في موضع الاشتباه في الملك والنكاح جميعاً

"Zina adalah persetubuhan haram yang dilakukan pada qubul seorang wanita yang masih hidup yang diingini dalam keadaan kemauan sendiri (tanpa paksaan) di negeri yang adil yang dilakukan oeh orang yang berlaku kepadanya hukum Islam, tanpa adanya kepemilikan, nikah, unsur syubhat milik, unsur syubhat nikah, ataupun unsur syubhat yang samar dalam kepemilikan dan nikah sekaligus".[85]

Adapun Malikiyah mendefenisikan zina yang lebih ringkas sebagai berikut:

وطء مكلف مسلم فرج آدمي لا ملك له فيه بلا شبهة تعمدا

"Zina adalah persetubuhan yang dilakukan seorang mukallaf yang muslim pada farji manusia yang bukan miliknya dan bukan pula syubhat, secara sengaja"[86]

Syafi'iyah juga memberikan defenisi zina :

إيلاج حشفة أو قدرها في فرج محرم لعينه مشتهى طبعا بلا شبهة

---

[84] al-'Asqalani, *Fath Al-Bari*, juz. 11, h. 504.

[85] al-Zuhayli, *Al-Fiqh al-Islami Wa Adillatuh*, juz. 6, h. 27.

[86] Wizarah Awqaf wa Syu'un Islamiyah Daulah Kuwait, *Al-Mawsu`ah al-Fiqhiyyah*, juz. 24, h. 18.

"Zina adalah memasukkan zakar ke dalam farji yang diharamkan karena zatnya, diingini secara tabiat, tanpa adanya syubhat"[87]

Terakhir, terdapat defenisi zina yang ditetapkan oleh Hanabilah:

فعل الفاحشة في قبل أو في دبر

"Zina adalah perbuatan keji (persetubuhan), baik terhadap qubul (farji) maupun dubur"[88]

Dari keempat defenisi yang dikemukakan oleh para ulama di atas, dapat disimpulkan bahwa zina difahami dalam makna khusus sebagai persetubuhan yang dikenai *hadd,* yakni hubungan kelamin secara sengaja antara seorang laki-laki dengan perempuan di luar ikatan nikah dan tidak adanya syubhat. Hanya saja Hanafiyah memberikan pengkhususan, yakni hubungan kelamin itu harus terjadi terhadap qubul, sementara apabila terjadi pada dubur itu tidak disebut sebagai zina.

b. Unsur-Unsur Zina

Berdasarkan defenisi zina yang telah dikemukakan di atas, di sini akan diperinci masing-masing syarat dan ketentuan dari unsur-unsur tersebut, sehingga suatu perbuatan dapat dikatakan sebagai zina.

1) Terjadinya watha' antara lelaki dan perempuan

Dikatakan sebagai perzinaan apabila terjadi tindakan memasukkan kemaluan (minimal sebatas ukuran *hasyafah* (kepala penis) seorang laki-laki ke dalam kemaluan seorang perempuan. Para ulama telah sepakat bahwa peristiwa ini sudah bisa disebut sebagai perzinaan. Adapun mengenai tempatnya, ulama Hanafiyah membatasi hanya pada *qubul* seorang wanita,berbeda dengan pendapat jumhur ulama yang menyamakan antara *qubul* maupun *dubur* sebagai tempat terjadinya perzinaan.

Maka diluar ketentuan tersebut, seperti melakukan tindakan cabul dengan memasukkan kemaluan lelaki ke dalam mulut, atau tindakan menggesekkannya di luar farji seperti di paha, tangan atau anggota tubuh lainnya dari seorang wanita

[87] *Ibid*.

[88] *Ibid*.

ajnabi, maka ia tidak dianggap melakukan zina, melainkan hanya dianggap sebagai maksiat yang menjadi pendahuluan zina, dan dapat dihukum dengan pidana *ta'zir*, bukan *hadd.* Demikian pula dengan perbuatan maksiat lain yang menjadi pendahuluan zina, seperti *khalwat,* berciuman, berpelukan, atau tidur seranjang bersamanya, selama belum terjadi *watha'* maka ia dikategorikan maksiat yang pelakunya diancam dengan pidana *ta'zir*.[89]

2) Persetubuhan yang diharamkan dan tidak mengandung syubhat.

Pada umumnya, persetubuhan yang dibolehkan dalam Islam adalah persetubuhan dalam ikatan nikah yang sah dan dalam hubungan kepemilikan (*milk al-yamin*)[90]. Selain kedua hal tersebut, maka persetubuhan adalah terlarang dan diancam dengan *hadd* zina.

Namun adakalanya suatu persetubuhan yang terjadi di luar nikah namun ia tidak dikenai *hadd* zina. Pengecualian ini disebut sebagai *watha' syubhat*, yang mana para ulama bervariasi dalam perinciannya.

Madzhab Syafi'i membagi *syubhat* menjadi tiga, pertama adalah *syubhat fi al-fa'il.* Adapun yang dimaksud dengan *Syubhat fi al-fa'il* adalah kondisi *syubhat* yang muncul pada pelaku persetubuhan. Contohnya, seorang suami yang menggauli istrinya, tetapi ternyata kemudian diketahui bahwa yang ia gauli adalah perempuan lain. *Syubhat* yang kedua adalah *syubhat fi al-mahalli,* yakni *syubhat* yang muncul pada objek persetubuhan. Contoh, seorang suami menggauli istrinya ketika haid. Persetubuhan seperti ini diharamkan dalam syara', namun ia tidak dapat dikenai hukuman *hadd*. Ketiga, *syubhat fi al-jihah,* yakni *syubhat* disebabkan adanya khilafiyah ulama mengenai keabsahan suatu persetubuhan. Contoh, persetubuhan antara suami istri yang menikah tanpa adanya wali. Bagi

[89] Ahmad Wardi Muslich, *Hukum Pidana Islam* (Jakarta: Sinar Grafika, 2016), h. 8-9.

[90] *Milk al-yamin* merupakan ikatan antara budak perempuan dengan tuan laki-laki yang menjadi pemegang kepemilikannya. Persetubuhan antara keduanya disepakati ulama akan kobolehannya, sebagaimana berdasarkan surat an-Nisa' ayat 3 dan surat al-Mu'minun ayat 5-6. Apabila budak tersebut melahirkan anak hasil hubungan dengan tuan laki-lakinya, maka budak tersebut akan naik statusnya menjadi *ummu walad*, yang akan merdeka secara otomatis apabila tuannya meninggal dunia. Singkat cerita, *milk al-yamin* mengandung hikmah sebagai jalan menghapus perbudakan di masa itu. Adapun di masa sekarang, perbudakan sudah dihapuskan lewat kesepakatan PBB tahun 1949. Dengan demikian, kebolehan persetubuhan lewat jalan *milk al-yamin* tidak ada lagi di masa sekarang.

kalangan Hanafiyah, pernikahan seperti ini sah sehingga persetubuhan mereka pun dibolehkan, berbeda dengan pendapat jumhur ulama. Perbedaan pendapat ulama mengenai keabsahan nikah ini, dikategorikan sebagai syubhat, yang mengelakkan pelakunya dari *hadd*.[91] Adapun pembahasan syubhat secara lebih rinci akan dibahas pada sub judul tersendiri.

Dari penjelasan di atas dapat disimpulkan bahwa yang dimaksud dengan persetubuhan yang haram dan diancam dengan hukuman *hadd,* adalah apabila antara kedua pelaku tidak ada hubungan pernikahan atau kepemilikan, serta dan tak ada *syubhat* dalam persetubuhan mereka.

3) Adanya unsur kesengajaan/tanpa paksaan

Suatu persetubuhan dikatakan sebagai zina apabila adanya kesengajaan dari pelaku untuk melakukan persetubuhan sementara mereka mengetahui akan keharamannya dan dilakukan tanpa adanya paksaan. Dengan demikian perempuan yang dipaksa untuk berzina, tidak dikenai hukuman *hadd*. Ini merupakan kesepakatan para ulama.[92] Demikian tiga kriteria suatu persetubuhan dapat dikategorikan sebagai zina yang diancam dengan hukuman *hadd*.

2. Konsep *Muhshan* dalam Konteks Rajam

Pada uraian terdahulu telah disebutkan bahwa perzinaan yang diancam dengan hukuman rajam adalah zina yang pelakunya berkriteria *muhshan*. Maka pada bagian ini akan diuraikan secara komprehensif mengenai konsep dari *muhshan* itu sendiri.

a. Defenisi *Muhshan*

Kata *muhshan* (محصان) merupakan *isim maf'ul* dari, *ahshana - yuhshinu - ihshanan* (أحصن – يحصن – إحصانا) , dengan makna "yang dicegah", atau "yang dilindungi/ dibentengi/ dijaga".[93] Kata *ihshan* juga bermakna *al-dukhul fi*

[91] Helfi, *Eksistensi Hukuman Rajam: Dari Penelitian Hadis Sampai Kritik Penafsiran*, h. 51-52.

[92] al-Zuhayli, *Al-Fiqh al-Islami Wa Adillatuh*, juz. 6, h. 28.

[93] Ibn Manzhur, *Lisaan Al-'Arab*, juz. 11, h. 902.

al-hishn (الدخول في الحصن) artinya "masuk ke dalam benteng".[94] Dalam konteks perzinaan, apabila seorang perempuan disebut sebagai *mushanat,* maka bermakna ia merupakan orang yang dijaga kehormatannya dari perbuatan zina disebabkan adanya seorang suami.[95]

Dalam al-Qur'an, istilah *ihshan* dan padanannya disebutkan beberapa kali dengan makna yang berbeda-beda. Di antaranya akan diuraikan sebagai berikut:

1) *Ihshan* bermakna *tazwij,* yakni sudah menikah. Terdapat dalam surat al-Nisa' ayat 24:

وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ... (النساء: ٢٤)

Artinya: *"Dan (diharamkan juga menikahi) perempuan yang bersuami, kecuali hamba sahaya perempuan (tawanan perang) yang kamu miliki ..."* (Al-Nisa' (4): 24)

2) *Ihshan* bermakna *hurriyah,* yakni merdeka. Terdapat dalam surat al-Nisa' ayat 25:

وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ... (النساء: ٢٥)

Artinya: *"Dan barangsiapa di antara kamu tidak mampu menikahi perempuan merdeka yang beriman, maka (dihalalkan menikahi perempuan beriman) dari hamba sahaya yang kamu miliki ..."* (Al-Nisa' (4): 25)

3) *Ihshan* bermakna *iffah,* yakni terpelihara kehormatannya. Terdapat dalam surat al-Tahrim ayat 12:

وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا ... (التحريم : ١٢)

Artinya: *"dan Maryam putri 'Imran yang memelihara kehormatannya ..."* (Al-Tahrim (66): 12)

4) *Ihshan* bermakna *watha'* dalam pernikahan yang sah. Terdapat dalam surat al-Nisa' ayat 24:

---

[94] Muslich, *Hukum Pidana Islam*, h. 37.

[95] Ibn Manzhur, *Lisaan Al-'Arab*, juz. 11, h. 902.

... وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ ...
(النساء: ٢٤)

Artinya: *"... dan dihalalkan bagi kamu selain yang demikian itu, jika kamu berusaha dengan hartamu mencari istri untuk dicampuri, bukan untuk berzina..."* (Al-Tahrim (66): 12)

Dari uraian tersebut dapat disimpulkan bahwa arti *ihshan* dalam al-Qur'an secara lughawi memiliki beberapa arti, di antaranya adalah seorang yang telah menikah, seorang yang merdeka, atau seorang yang *iffah* (terjaga kehormatannya).

Adapun secara terminologi, *ihshan* dalam konteks hukuman rajam menurut Abdul Qadir 'Audah adalah sebagai berikut:

وإحصان الرجم شرعا : هو عبارة عن اجتماع صفات اعتبرها الشارع لوجوب الرجم أو هو مجموعة من الشروط إذا توفرت في الزنى كان عقابة الرجم بدلا من الجلد

"Ihshan rajam secara syar'i adalah istilah yang menunjukkan terpenuhinya sifat-sifat yang ditentukan syara' untuk dijatuhi rajam, atau sekumpulan syarat-syarat yang apabila terpenuhi oleh pezina, maka hukumannya adalah rajam, diganti dari jilid".[96]

Sifat-sifat yang menjadi persyaratan *ihshan* dalam hukuman rajam akan dirinci sebagai berikut:

a) Baligh berakal

Baligh dan berakal merupakan persyaratan umum untuk seorang bisa dikategorikan sebagai seorang *mukalaf*. Tanpa memenuhi persyaratan ini, seorang yang melakukan suatu tindak pidana, tidak dapat dikenai beban pertanggung jawaban. Dalam konteks perzinaan, jumhur ulama mensyaratkan pelaku perzinaan dalam keadaan baligh dan berakal ketika perzinaan itu terjadi.[97]

b) Pernah melakukan persetubuhan dalam pernikahan yang sah

[96] 'Audah, *Al-Tasyri' al-Jana`i al-Islami Muqaranan Bi al-Qanun al-Wadh'i*, juz. 2, h. 390.

[97] Wizarah Awqaf wa Syu'un Islamiyah Daulah Kuwait, *Al-Mawsu`ah al-Fiqhiyyah*, juz. 2, h. 223.

Pelaku perzinaan yang diancam hukuman rajam disyaratkan pernah melakukan persetubuhan dalam pernikahan yang sah, dan persetubuhan itu terjadi pada *qubul*. Dengan demikian, sekedar terjadi akad nikah saja tidak dapat menjadikan seorang langsung berstatus *muhshan*, namun harus disyaratkan telah melakukan *watha'*. Dengan persyaratan ini, tidak dikategorikan sebagai *muhshan* orang-orang yang melakukan persetubuhan di luar nikah yang sah, seperti *watha' syubhat, milkul yamin,* begitu pula hubungan zina. Selain itu, persetubuhan dalam nikah yang sah haruslah persetubuhan yang dibolehkan dalam syariat, sehingga persetubuhan dengan istri ketika haid atau ketika ihram, tidak menjadikan mereka sebagai seorang *muhshan*.[98]

c) Merdeka

Ini merupakan persyaratan yang berlaku pada zaman dahulu, yakni ketika perbudakan masih ada. Dengan persyaratan ini, maka tidak dapat dihukum rajam pezina yang berasal dari kalangan budak, baik itu budak yang murni, ataupun budak *muba'adh,* seperti budak *mukatab,* dan budak *ummul walad*.[99]

d) Islam

Status agama dari pelaku zina merupakan kriteria yang didebatkan oleh para ulama. Adapun Imam Abu Hanifah dan Imam Malik menjadikan kriteria beragam Islam sebagai kriteria *ihshan*. Sehingga hanyalah orang Islam saja yang dapat menyandang status *muhshan*. Sementara menurut Imam Syafi'i, serta dua sahabat Abu Hanifah yakni Abu Yusuf dan Muhammad al-Syaibani tidak memasukkan beragama Islam sebagai kriteria *ihshan,* sehingga seorang kafir *dzimmi* juga dapat dijatuhi hukuman rajam.[100] Dengan demikian, bagi kalangan

[98] *Ibid*., juz. 2, h. 224.

[99] Budak muba'adh adalah budak yang setengahnya sudah merdeka atau adanya perjanjian kemerdekaan untuknya. Di antaranya budak yang termasuk kategori ini adalah budak mukatab, yakni budak yang dijanjikan akan dimerdekakan oleh tuannya apabila telah membayar sejumlah uang dalam waktu yang telah ditentukan dengan jalan diangsur. Juga termasuk budak *mustauladah* atau disebut juga *ummu walad,* yakni budak perempuan yang dihamili oleh tuannya, dan melahirkan anak. *Ummu walad* ini tidak boleh dijual atau digadaikan kepada orang lain dan akan berstatus merdeka secara otomatis apabila tuannya sudah meninggal. Lihat : Hanif Luthfi, *Budak Dalam Literatur Fiqih Klasik* (Jakarta: Rumah Fiqih Publishing, 2019), h. 15-16.

[100] Wizarah Awqaf wa Syu'un Islamiyah Daulah Kuwait, *Al-Mawsu`ah al-Fiqhiyyah*, juz. 2, h. 225.

Syafi'yah, kriteria *muhshan* hanya ada tiga macam saja. Yakni baligh berakal, merdeka, dan pernah melakukan persetubuhan dalam pernikahan yang sah.[101] Sehingga, seorang non-muslim sekalipun juga dapat dikategorikan sebagai *muhshan* dan juga dapat dijatuhi dengan hukuman rajam. Salah satu bukti yang menguatkan hal ini adalah adanya catatan sejarah bahwa Rasulullah SAW menjatuhkan hukuman rajam terhadap orang Yahudi di Madinah.

G. Rajam dan Konsep Penghapusan Hukuman

Pembahasan selanjutnya adalah mengenai alasan-alasan penghapusan pidana, yaitu alasan-alasan yang memungkinkan seseorang yang melakukan tindak pidana, menjadi tidak dapat dipidana. Pembahasan ini akan dibagi menjadi dua, yakni kedua teori penghapusan pidana berdasarkan KUHP lama dan teori penghapusan pidana dalam Islam yang dibatasi dalam perkara *hadd.*

1. Teori Penghapusan Hukum Pidana Berdasarkan KUHP

Dalam hukum positif, alasan penghapus pidana biasanya dibagi menjadi dua kategori, yakni alasan pembenar dan alasan pemaaf. Dalam alasan pembenar, tidak ada di dalamnya sifat melawan hukum. Sedangkan dalam alasan pemaaf, tidak ada di dalamnya sifat dapat dicela. Yang termasuk alasan pembenar adalah adanya keadaan darurat, pembelaan terpaksa, menjalankan peraturan perundang-undangan dan menjalankan perintah jabatan yang sah. Sedangkan yang termasuk alasan pemaaf adalah karena tidak mampu bertanggung jawab, adanya daya paksa, pembelaan terpaksa melampaui batas, dan menjalankan perintah jabatan yang tidak sah..[102] Di bawah ini akan diuraian satu persatu alasan penghapus pidana secara umum tersebut:

a. Tidak Mampu Bertanggung Jawab

Berdasarkan pasal 44 KUHP, tidak dapat dipidana seseorang yang melakukan perbuatan yang tidak dapat dipertanggungjawabkan kepadanya karena

[101] Taqiyuddin Abu Bakar bin Muhammad al-Hishni, *Kifayah Al-Akhyar Fi Hall Ghayah al-Ikhtishar* (Jeddah: Dar al-Minhaj, 2008), h. 617.

[102] D. Schaffmeister, N. Keijzer, and E. PH Sutorius, *Hukum Pidana* (Bandung: PT Citra Aditya Bakti, 2011), h. 52-54.

kurang sempurna akal/jiwanya atau terganggu karena sakit. Tidak ada kemampuan bertanggung jawab menghapuskan adanya kesalahan, namun ia tetap dikatan melawan hukum karena perbuatan tersebut. Karena tidak adanya unsur kesalahan, maka dapat dikatakan alasan ini termasuk sebagai alasan pemaaf.[103]

b. Daya Paksa (*Overmacht*)

Daya paksa bukan merupakan alasan pembenar, melainkan sebagai alasan pemaaf. Dalam penjelasan pasal 48 KUHP, disebutkan bahwa daya paksa merupakan setiap daya, dorongan, atau setiap paksaan yang tidak dapat dilawan.[104]

Daya paksa atau dalam istilah Belanda disebut sebagai *overmacht,* dapat dibedakan menjadi dua kategori.

Pertama, daya paksa absolut, yakni daya paksa yang disebabkan oleh kekuatan manusia atau alam yang paksaan tersebut sama sekali tak dapat ditahan. Contohnya adalah dalam kasus perusakan kaca, diketahui bahwa penyebab kerusakan adalah tangan seseorang dipegang oleh orang lain dan tak dapat melawan, lalu memukulkannya pada kaca sehingga kaca itu pecah. Maka, berdasarkan alasan daya paksa absolut, orang pertama tadi tidak dapat dikatakan telah melakukan perusakan benda, karena ia terkena daya paksa yang tak dapat ia lawan/tahan.

Kedua, daya paksa relatif, yakni daya daksa yang sebenarnya dapat ditahan tetapi dari orang yang di dalam paksaan itu tak dapat diharapkan bahwa ia akan daat mengadakan perlawanan. Contohnya adalah dalam kasus ancaman perampokan bank, di mana seorang perampok mengancam seorang petugas bank dengan menodongkan pistol ke punggung petugas bank sambil menyuruhnya untuk menyerahkan sejumlah uang. Petugas bank dalam kondisi ini, berada dalam daya paksa relatif, ia dapat menolak karena masih diberikan waktu berpikir dan menentukan keputusannya. Memang antara kedua daya paksa di atas sama-sama

[103] Sudarsono and Natangsa Surbakti, *Hukum Pidana: Dasar-Dasar Hukum Pidana Berdasarkan KUHP Dan RUU KHUP* (Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2017), h. 240.

[104] Schaffmeister, Keijzer, and Sutorius, *Hukum Pidana*, h. 61-62.

memiliki unsur pemaksaan di dalamnya, tapi dalam daya paksa relatif pihak yang dipaksa masih memiliki waktu untuk mempertimbangkan apakah ia akan melanggar kewajibannya dan menyerahkan sejumlah uang kepada perampok, ataukah ia memilih tetap pada pendiriannya untuk tidak menuruti ancaman dan ditembak mati.[105]

c. Keadaan Darurat

Keadaan darurat termasuk kepada alasan pembenar. Keadaan darurat maknanya adalah kondisi di mana seseorang dihadapkan kepada suatu dilema untuk memilih antara melakukan delik atau merusak kepentingan yang lebih besar. Dalam keadaan demikian, dibenarkan oleh hukum kalau orang melakukan delik agar kepentingan yang lebih besar tadi dapat diselamatkan. Dengan demikian, delik dalam keadaan seperti itu tidak dapat dipidana. Namun, di sini tetap berlaku asas subsidiaritas dan proporsionalitas, yakni tidak ada jalan lain dan kepentingan yang dilindungi lebih besar daipada kepentingan yang dikorbankan.[106]

Contohnya adalah seseorang yang terjun ke dalam sungai untuk menolong seorang anak kecil yang hampir tenggelam di dalamnya, sekalipun di situ terdapat papan yang bertuliskan "dilarang berenang". Contoh lain, seseorang masuk ke dalam rumah orang lain tanpa izin, namun dengan tujuan dalam rangka menyelamatkan penghuninya dari kebakaran yang tengah melahap rumahnya. Dalam tindakannya yang menerobos masuk ke rumah orang ini, ia tidak dapat dipidana.

d. Pembelaan Terpaksa

Maksud dari pembelaan terpaksa Dalam pasal 49 KUHP ayat 1, adalah seseorang tidak dapat dipidana karena melakukan perbuatan yang terpasan dilakukan untuk membela dirinya atau orang lain, membela peri kesopanan sendiri atau orang lain terhadap serangan yang melawan hukum yang mengancam

[105] Ayu Efritadewi, *Modul Hukum Pidan* (Tanjungpinang: UMRAH Press, 2020), h. 42-43.

[106] Schaffmeister, Keijzer, and Sutorius, *Hukum Pidana*, h. 60.

langsung seketika itu juga.[107] Berdasarkan pasal tersebut, pembelaan terpaksa dibenarkan, namun dengan tetap memenuhi persyaratan dan ketentuan sebagai berikut:

- Adanya serangan mendadak atau seketika itu terhadap raga, kehormatan kesusilaan, atau harta benda.
- Serangan itu bersifat melawan hukum
- Pembelaan merupakan keharusan, dan tidak ada jalan lain untuk menghalau serangan
- Cara pembelaan adalah patut/proporsional (seimbang antara pembelaan yang dilakukan dengan serangan yang diterima).

e. Pembelaan Terpaksa Melampaui Batas

Berbeda dengan pembelaan terpaksa yang dikategorikan sebagai alasan pembenar, pembelaan terpaksa melampaui batas termasuk alasan pemaaf. Hal yang membedakan antara keduanya adalah bahwa pembelaan yang patut dapat dibenarkan, tetapi pelakunya melampaui batas-batas kepatutan itu. Agar suatu pidana dapat terhapus karena kelampauan batas pembelaan darurat ini harus memenuhi syarat-syarat sebagai berikut:

- Harus ada situasi pembelaan terpaksa. Maknanya adalah bahwa ia berada dalam suatu situasi berhadapan dengan serangan seketika yang bersifat melawan hukum, yang mana pembelaan atas raga, kehormatan susila, atau harta benda, sangat diharuskan dan tidak ada pilihan jalan lain selain membela diri saat itu juga. Dengan demikian, apabila seseorang masih dapat menghindarkan diri dari serangan, pembelaan menjadi tidak memiliki unsur keharusan, sehingga alasan pembelaan terpaksa tidak dapat diterima.
- Pelampauan batas keharusan pembelaan, harus merupakan akibat langsung dari kegoncangan jiwa yang hebat, yang disebabkan adanya serangan.

[107] Efritadewi, *Modul Hukum Pidan*, h. 44.

Adapun frasa, "kegoncangan jiwa yang hebat" termasuk di dalamnya berbagai jenis emosi, yakni takut, marah, dan panik.[108]

Contoh dari pembelaan terpaksa melampaui batas adalah dalam kasus pencideraan yang dilakukan seorang wanita kepada seorang pelaku percobaan pemerkosaan. Secara kronlogis, diketahui bahwa seorang wanita berada dalam ruang tertutup dan hendak diperkosa oleh seorang pria. Pria tersebut sudah berhasil menangkap badan wanita, namun sekuat tenaga wanita tersebut menendang alat vital pria tersebut hingga ia terjatuh lemas. Tak berhenti sampai di situ, wanita tersebut memukulnya dengan benda-benda di sekitarnya sampai pria tersebut tidak berdaya. Di sini, pembelaan yang dilakukan oleh wanita tersebut dibedakan menjadi dua. Pembelaan pertama, yakni menyerang alat vital pelaku disebut sebagai pembelaan terpaksa. Sementara pembelaan selanjutnya, yakni menyerang pelaku sudah terjatuh lemah dengan benda-benda di sekeliling sampai ia benar-benar tak berdaya, disebut sebagai pembelaan terpaksa melampaui batas.

f. Menjalankan Undang-undang dan Melaksanakan Perintah Jabatan

Penghapusan pidana karena menjalankan undang-undang dan pelaksanaan perintah jabatan dibahas dalam Pasal 50 dan 51 ayat (1) KUHP. Dalam pasal tersebut disebutkan bahwa barang siapa terpaksa melakukan perbuatan pidana untuk melaksanakan peraturan perundang-undang atau perintah jabatan, tidak dapat dipidana.

Dalam melaksanakan perintah undang-undang, prinsip yang dipakai juga prinsip subsidaritas dan proporsinalitas. Contoh dari penjalanan undang-undang sebagai alasan penghapus pidana adalah seorang jurusita yang dalam rangka tugas menjalankan putusan pengadilan melakukan pengosongan rumah dengan menaruh barang-barang yang disita di tengah jalan. Meletakkan barang-barang di tengah jalan merupakan salah satu bentuk pelanggaran, namun perbuatan jurusita tersebut dibenarkan, karena ia berbuat demikian dalam rangka menjalankan undang-undang, yakni melaksanakan eksekusi.

[108] Schaffmeister, Keijzer, and Sutorius, *Hukum Pidana*, h. 59-60.

Selain karena menjalankan undang-undang, seseorang juga tidak dapat dipidana karena melaksanakan perintah jabatan, baik perintah itu merupakan perintah yang sah maupun yang tidak sah. Suatu perintah jabatan disebut sebagai perintah yang sah apabila perintah itu adalah berdasarkan tugas, wewenang, atau kewajiban yang didasarkan kepada sesuatu peraturan. Di samping itu, antara orang yang diperintah dan memerintah harus ada hubungan jabatan dan harus ada hubungan subordinasi, meskipun sifatnya sementara.[109]

Contoh sederhana dari perintah jabatan yang sah sebagai penghapus pidana adalah perintah polisi dalam rangka mengurangi kemacetan, lalu polisi tersebut memerintahkan pengguna kendaraan roda dua untuk melewati jalan yang biasanya dilarang dilewati oleh kendaraan roda dua. Pengguna kendaraan roda dua tersebut tidak dapat dipidana nantinya karena mereka memasuki jalan tersebut berdasarkan perintah jabatan.

Sedangkan perintah jabatan yang tidak sah diatur dalam pasal 51 ayat (2). Dalam pasal tersebut disebutkan bahwa perintah jabatan tanpa wewenang, tidak menyebabkan hapusnya pidana, kecuali jika yang diperintah, dengan ittikad baik mengira bahwa perintah diberikan dengan wewenang, dan pelaksanaannya termasuk dalam lingkungan pekerjaannya. Dengan demikian, seseorang tidak dapat dipidana apabila memenuhi syarat subjektif, dan objektif. Syarat subjektif adalah apabila orang yang diperintah itu mengira bahwa perintah itu sah, baik dilihat dari segi pejabat yang mengeluarkan perintah ataupun dari segi macamnya perintah. Sedangkan syarat objektif adalah dalam kenyataannya perintah tersebut memang berada dalam lingkungan wewenang (pekerjaan) dari orang yang diperintah.[110]

Contoh dari perintah jabatan yang tidak sah adalah seorang polisi mendapat perintah dari Kepala Polisi untuk menggeledah seseorang, namun belum ada dugaan keras terhadap kejahatan dan tanpa adanya wewenang. Kadangkala, seorang bawahan tidak selalu dapat mengetahui sudah atau belum

---

[109] Sudarsono and Surbakti, *Hukum Pidana: Dasar-Dasar Hukum Pidana Berdasarkan KUHP Dan RUU KHUP*, h. 252.

[110] *Ibid*., h. 253.

adanya dugaan keras itu, sehngga ia dengan ittikad baik menganggap perintah itu diberikan dengan wewenang. Terlebih lagi, ia sudah mengetahui bahwa menggeledah merupakan kewenangan yang biasa diemban dalam jabatan yang ia pegang. Dalam kasus ini, bawahan tersebut tidak dapat dipidana, yakni sebagai sebab pemaafan.

2. Teori Penghapusan Hukuman Hadd dalam Islam

Teori tentang penghapusan hukuman pidana tidak hanya dikenal dalam hukum positif saja, namun juga terdapat dalam hukum pidana Islam. Bahkan dalam Islam terdapat teori yang lebih unik yang tidak dikenal dalam hukum pidana Barat.

a. Ketiadaan *Taklif*

Dalam Islam, seseorang yang tidak memenuhi kriteria *mukallaf* tidak dapat diancam dengan hukuman pidana. Misalkan suatu pidana dilakukan oleh seorang anak yang belum baligh, ia tak dapat dikenai hukuman hadd. Paling berat, hakim hanya berhak untuk menegur kesalahannya atau menetapkan beberapa pembatasan baginya yang akan membantu memperbaikinya dan menghentikannya dari melakukan kesalahan yang sama di masa depan. Begitu pula menurut Abu Zaid Qayrawani (Ulama Malikiyah), sebagaimana dikutip oleh Abdur Rahman, bahwa tak akan ada hukuman hadd bagi anak-anak, bahkan juga dalam hal tuduhan zina palsu (*qadzaf),* atau justru si anak sendiri yang melakukannya.[111]

Mengenai hal ini terdapat riwayat tentang penghapusan hukuman rajam di masa sahabat yang disebabkan adanya ketidakcakapan atau tidak mukallafnya dari seorang pelaku zina:

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ أُتِيَ عُمَرُ بِمَجْنُونَةٍ قَدْ زَنَتْ فَاسْتَشَارَ فِيهَا أُنَاسًا فَأَمَرَ بِهَا عُمَرُ أَنْ تُرْجَمَ مُرَّ بِهَا عَلَى عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ رِضْوَانُ اللَّهِ عَلَيْهِ فَقَالَ مَا شَأْنُ هَذِهِ قَالُوا مَجْنُونَةُ بَنِي فُلَانٍ زَنَتْ فَأَمَرَ بِهَا عُمَرُ أَنْ تُرْجَمَ قَالَ فَقَالَ ارْجِعُوا بِهَا ثُمَّ أَتَاهُ فَقَالَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ أَمَا

[111] Abdur Rahman I Doi, *Tindak Pidana Dalam Syariat Islam* (Jakarta: PT Rineka Cipta, 199AD), h. 16.

عَلِمْتَ أَنَّ الْقَلَمَ قَدْ رُفِعَ عَنْ ثَلَاثَةٍ عَنْ الْمَجْنُونِ حَتَّى يَبْرَأَ وَعَنْ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ وَعَنْ الصَّبِيِّ حَتَّى يَعْقِلَ قَالَ بَلَى قَالَ فَمَا بَالُ هَذِهِ تُرْجَمُ قَالَ لَا شَيْءَ قَالَ فَأَرْسِلْهَا قَالَ فَأَرْسَلَهَا قَالَ فَجَعَلَ يُكَبِّرُ رواه أبو داود

Artinya: *"Dari Ibnu Abbas ia berkata, didatangkan kepada Umar seorang wanita gila yang berbuat zina, Umar lalu minta masukan pendapat kepada orang-orang. Kemudian ia memerintahkan agar wanita itu dirajam. Wanita itu lalu dibawa melewati Ali bin Abu Thalib ra, ia bertanya, "Ada apa dengan wanita ini?" orang-orang menjawab, "Wanita gila dari bani fulan, ia telah berbuat zina. Dan Umar memerintahkan agar ia dirajam saja." Ibnu Abbas berkata, "Ali kemudian berkata, "Bawalah ia kembali." Ali lantas mendatangi Umar dan berkata, "Wahai Amirul Mukminin, tidakkah engkau tahu bahwa pena pencatat amal itu diangkat dari tiga golongan manusia; orang gila hingga ia sembuh, orang tidur hingga ia terbangun dan anak kecil hingga ia balig?" Umar menjawab, "Tentu." Ali bertanya lagi, "Lalu kenapa wanita ini dirajam?" Umar menjawab, "Tidak apa-apa." Ali berkata, "Lepaskanlah ia." Ibnu Abbas berkata, "Umar kemudian membebaskan wanita tersebut. Lalu Umar pun bertakbir."* (HR. Abu Daud).[112]

Dari riwayat ini, terlihat bagaimana Ali bin Abi Thalib mengoreksi putusan Umar bin Khattab yang hampir menjalankan hukuman rajam atas seorang wanita gila yang berzina. Setelah Ali berdiskusi dengan Umar, akhirnya wanita gila itupun tidak jadi dijatuhi hukuman rajam.

Pemeriksaan atas kecakapan pelaku perzinaan juga dilakukan oleh Rasulullah sendiri terhadap Ma'iz bin Malik. Disebutkan bahwa Rasulullah SAW menanyai tentang bagaimana kondisi kewarasan Ma'iz. Setelah dipastikan bahwa Ma'iz tidak dalam kondisi gila, barulah Rasulullah SAW menanyai beliau lebih lanjut dan akhirnya menjatuhkan hukuman rajam.

b. Adanya unsur Syubhat

Selain ketiadaan *taklif* sebagai alasan penghapus hukuman, dalam Islam terdapat satu lagi alasan yang unik dan tidak dikenal dalam aturan pidana positif Indonesia, yakni adanya unsur syubhat.

[112] al-Sajistani, *Sunan Abi Dawud*, juz. 6, h. 452.

Istilah syubhat berasal dari bahasa Arab (الشبهة), yang secara etimologi bermakna *maatsalahu fi shifatih/* (ماثله في صفاته), yakni sesuatu yang menyerupai sesuatu yang lain dalam sifatnya.[113] Adapun secara terminologi, syubhat didefenisikan sebagai:

ما لم يتيقن كونه حراما أو حلالا أو ما جهل تحليله على الحقيقة وتحريمه على الحقيقة أو ما يشبه الثابت وليس بثابت

Sesuatu yang belum diyakini keharaman atau kehalalannya, atau apa yang tidak diketahui kebolehannya secara hakiki atau keharamannya secara hakiki, atau apa yang menyerupai sesuatu ketetapan yang jelas tapi ia bukan bagian dari suatu ketetapan yang jelas itu.[114]

Adapun Imam al-Gazali mendefenisikan syubhat sebagai berikut:

ما اشتبه علينا أمره بأن تعارض لنا فيه اعتقادان عن سببين مقتضييم للإعتقادين

Apa yang meragukan kepada kita persoalannya, karena di dalamnya ada dua keyakinan yang berlawanan, yang datang dari sebab-sebabyang menghendaki kedua hal yang meyakinkan tersebut.[115]

Dari dua macam defenisi tersebut, dapat disimpulkan bahwa syubhat dalam konteks alasan penghapusan pidana adalah sesuatu yang kedudukannya berada di antara dua ketetapan yang sudah jelas hukumnya.

Dalam permasalahan hudud, syubhat dapat menjadi alasan dihapuskannya hukuman, sebagaimana dalam hadits :

عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ادْرَءُوا الْحُدُودَ عَنْ الْمُسْلِمِينَ مَا اسْتَطَعْتُمْ فَإِنْ كَانَ لَهُ مَخْرَجٌ فَخَلُّوا سَبِيلَهُ فَإِنَّ الْإِمَامَ أَنْ يُخْطِئَ فِي الْعَفْوِ خَيْرٌ مِنْ أَنْ يُخْطِئَ فِي الْعُقُوبَةِ رواه الترمذي

Artinya: *"Dari A`isyah ia berkata; Rasulullah SAW bersabda: "Hindarilah hukuman had dari kaum muslimin semampu kalian, jika ia mempunyai jalan keluar maka lepaskanlah ia. Karena sesungguhnya seorang imam*

---

[113] Ibn Manzhur, *Lisaan Al-'Arab*, juz. 25, h. 2189.

[114] Wizarah Awqaf wa Syu'un Islamiyah Daulah Kuwait, *Al-Mawsu`ah al-Fiqhiyyah*, juz. 25, h. 338.

[115] Abu Hamid Muhammad al-Gazali, *Ihya' Ulumiddin*, trans. H. Ismail Yakub (Singapura: Pustaka Nasional Pte Ltd, n.d.), jilid 2, h. 102.

salah dalam memaafkan lebih baik daripada salah dalam menjatuhi hukuman." (HR Tirmidzi).[116]

Selain itu, juga terdapat hadits dalam kitab Musnad Abu Hanifah:

عن ابن عباس قال قال النبي صلى الله عليه وسلم ادرءوا الحدود بالشبهات

Artinya: *"Dari Ibnu Abbas berkata, Rasulullah SAW bersabda: hindarilah penjatuhan hukuman had karena adanya unsur syubhat"* .[117]

Terkait hadits yang terakhir ini, para ulama berbeda pendapat mengenai status dan kedudukannya. Sebagian ulama, seperti al-Zayla'i menyebutkan bahwa hadits ini merupakan hadits gharib. Al-Baihaqi dalam meriwayatkan hadits ini menyebut bahwa ini merupakan riwayat yang *mauquf* dari Ali bin Abi Thalib. Selain itu, riwayat ini juga dicatat oleh beberapa ulama lain namun dengan jalur yang bermacam-macam, ada yang menyebutnya sebagai riwayat yang *mursal,* ada pula yang menyebutnya *munqathi', marfu'* bahkan *mauquf*.[118]

Akan tetapi, sebagaimana dijelaskan oleh Wahbah al-Zuhayli, terlepas bahwa dari status hadits ini, ia disebut tetap mempunyai hukum seperti hadits marfu'. Hukuman had merupakan hukuman yang sempurna sehingga tindak pidana yang dituduhkan kepada juga harus terbukti secara sempurna, tanpa adanya syubhat.[119] Bahkan para ulama fiqh telah sepakat untuk mengamalkan hadits ini, disebabkan ia sesuai dengan hadits yang shahih lainnya serta sesuai menurut pertimbangan akal. Dalam beberapa redaksi hadits tentang dirajamnya Ma'iz, dijelaskan bahwa Rasulullah SAW mencoba mengonfirmasi barangkali apa yang

---

[116] al-Tirmidzi, *Sunan Al-Tirmidzi*, juz. 2, h. 494.

[117] Nu'man Ibn Tsabit, *Musnad Abi Hanifah* (Lebanon: Dar al-Kotob al-'ilmiyah, 2008), h. 39.

[118] Hadits mursal dan hadits munqathi' termasuk kategori hadits dha'if disebabkan gugurnya sanad. Hadits mursal adalah hadits yang gugur rantai sanadnya setelah rantai tabi'in. Sedangkan hadits munqathi' adalah hadits yang sanadnya terputus baik itu di bagian awal sanad, pertengahan, atau akhir sanad dan yang terbuang adalah dua orang secara berturut-turut. Adapun hadits marfu' dan mauquf merupakan kategori hadits berdasarkan kepada orang yang menjadi sandarannya. Hadits marfu' adalah sesuatu yang disandarkan kepada Rasulullah SAW berupa perkataan, perbuatan, *taqrir* (ketetapan) maupun sifatnya. Sedangkan hadits mauquf adalah sesuatu yang disandarkan kepada sahabat, baik itu berupa perkataan, perbuatan, maupun *taqrir,* baik sanadnya itu bersambung atau terputus.

[119] al-Zuhayli, *Al-Fiqh al-Islami Wa Adillatuh*, juz. 6, h. 30.

dilakukan Ma'iz hanya sekedar mencium atau memeluk saja. Jawaban atas kepastian telah terjadinya perzinaan Ma'iz ini kemudian menjadi standar penentuan ada atau tidaknya syubhat.

Dijelaskan oleh M. Nurul Irfan, bahwa unsur syubhat yang merupakan sebab terhapusnya hukuman sangat berkaitan dengan hukuman keras yang akan dijatuhkan kepada pelaku kejahatan. Seandainya seorang hakim sudah terlanjur menjatuhkan vonis hukuman, baik cambuk atau hukuman mati, dengan alasan yang masih diragukan kebenarannya/ syubhat, dan ternyata keputusannya salah, maka hal ini sangat merugikan pihak yang dihukum. Oleh karena itu, dalam Islam hakim lebih baik salah dalam membebaskan daripada salah dalam menetapkan sanksi hukum. [120]

Adapun mengenai kondisi apa saja yang dikatakan sebagai syubhat, para ulama fiqh berbeda pendapat dalam merincikannya. Pembagian syubhat lebih lanjut akan dijelaskan sebagai berikut:

1) Pembagian Syubhat menurut Hanafiyah

Syubhat menurut ulama Hanafiyah terbagi menjadi tiga kategori, yakni syubhat pada perbuatan (*syubhat fi al-fi'li)*, syubhat pada objek (*syubhat fi al-mahalli)*, dan syubhat pada akad (*syubhat fi al-'aqdi*).

Syubhat pada perbuatan atau *syubhat fi al-fi'li* atau disebut juga dengan *syubhat musyabihah* atau *syubhat isytibah*, merupakan syubhat yang disebabkan karena seseorang meyakini sebuah dalil sebagai sebab kehalalan perbuatannya, padahal sebenarnya tidak. Misalnya, seorang suami menyetubuhi istrinya yang telah ditalak tiga ketika masa iddah. Pada dasarnya, seorang suami terlarang untuk menyetubuhi istri dalam kondisi tersebut. Namun, rupanya sang suami menyetubuhi istrinya tersebut karena menyangka bahwa istri tersebut masih halal untuknya karena beberapa faktor, seperti masih adanya beban kewajiban memberikan nafkah, atau karena menimbang istri tersebut masih belum diperbolehkan menikah dengan lelaki lain, atau karena masih melekatnya hak pernisbatan nasab kepada dirinya. Karena adanya dugaan suami tersebut, ia tidak

[120] Irfan, *Hukum Pidana Islam*, h. 113.

dapat dipidana dengan tuduhan perzinaan, disebabkan adanya syubhat. Meskipun tidak dipandang sebagai perzinaan, pelaku tetap dianggap berdosa karena telah melanggar larangan Allah, yakni menyetubuhi istri yang sudah ditalak tiga dalam masa iddah. Lain cerita jika seandainya suami tersebut mengetahui keharaman perbuatan yang ia lakukan. Jika suami mengetahui keharaman perbuatannya, maka itu termasuk perzinaan dan diancam hukuman hadd.

Hanafiyah merinci berbagai persetubuhan yang termasuk syubhat pada perbuatan menjadi delapan macam, tiga diantaranya dengan istri, dan lima di antaranya dengan budak:

- Persetubuhan suami dengan istrinya yang telah ditalak tiga selama masa iddah.
- Persetubuhan suami dengan istrinya yang telah ditalak bain dengan pemberian harta, selama masa iddah.
- Persetubuhan suami dengan istrinya setelah khulu', selama masa iddah.

Pembagian *syubhat* yang kedua adalah *syubhat fi al-mahalli* (syubhat pada objek), disebut juga dengan *syubhat hukmiyyah*/ *syubhat al-milk* yakni seseorang menduga adanya kehalalan suatu objek baginya. Dalam kasus ini, adanya ketidakpastian mengenai kehalalan seorang perempuan untuk digauli. Misalnya, seorang suami yang menyetubuhi istrinya yang ditalak dengan sebutan bain secara *kinayat*, (menyebut istrinya sebagai *baa`in,* misalnya). Adanya syubhat dalam kasus ini dikarenakan para sahabat berbeda pendapat mengenai status talak kinayat seperti ini, apakah talak ini termasuk termasuk talak raj'i atau talak bain.

Pembagian yang ketiga adalah syubhat pada akad, atau disebut *syubhat fi al-aqdi*. Ini merupakan kategori syubhat yang hanya diakui menurut sebagian kalangan Hanafiyah saja, yakni oleh Abu Hanifah, Sufyan al-Tsauri dan Zufar. Syubhat ini muncul ketika terjadi akad pernikahan sementara akad itu sendiri hukumnya terlarang disebabkan adanya hubungan mahram, atau sepersusuan, atau mushaharah. Contohnya adalah persetubuhan yang terjadi antara laki-laki dan perempuan mahramnya dalam ikatan pernikahan. Letak syubhat persetubuhan ini adalah karena adanya akad nikah di satu sisi, namun di satu sisi hukum haram karena pernikahan terjadi antara dua orang yang memiliki ikatan mahram.

Sehingga menurut Abu Hanifah, persetubuhan seperti ini tidak dikategorikan sebagai zina, namun ia tetap dianggap sebagai dosa dan akan dikenai hukuman ta'zir.[121]

2) Pembagian Syubhat menurut Malikiyah

Malikiyah membagi kategori syubhat menjadi tiga macam, yakni *syubhat fi al-wathi`* (syubhat pada orang yang menyetubuhi), *syubhat fi al-mawthu`ah* (syubhat pada perempuan yang disetubuhi), dan *syubhat fi al-thariq* (syubhat pada pendapat tentang persetubuhan itu).

Kategori pertama, *syubhat fi al-wathi`* (syubhat pada orang yang menyetubuhi). Contohnya adalah ketika seorang lelaki menyetubuhi seorang perempuan yang ia yakini adalah istrinya, namun ternyata bukan. Kesalahan yang tidak disadari oleh lelaki ini, termasuk syubhat dan tidak menjadikan perbuatan yang ia lakukan sebagai zina serta menghindarkannya dari hukuman hadd.

Kategori kedua, *syubhat fi al-mawthu`ah* (syubhat pada orang yang disetubuhi). Contohnya adalah budak perempuan yang status kepemilikannya berada pada kepemilikan bersama/banyak orang. Maka jika salah seorang dari pemilik budak itu menyetubuhi budak perempuan tersebut, tidak dapat dikatakan sebagai zina dan tidak dapat dijatuhi hukuman hadd. Letak syubhat dalam kasus ini adalah karena ia berada di tengah dua kondisi yang jelas. Jika seseorang menyetubuhi budak perempuan yang bukan miliknya, maka jelas termasuk zina dan ia akan dikenai hadd Jika seseorang menyetubuhi budak perempuan miliknya, maka ia jelas halal dan tidak dikenai hukuman hadd. Kepemilikan bersama atas budak perempuan sebagai kondisi pertangahan dari dua status hukum yang jelas tersebut.

Kategori ketiga, *syubhat fi al-thariq* (syubhat pada pendapat tentang persetubuhan itu). Yakni syubhat yang disebabkan adanya perbedaan pendapat ulama mengenai keabsahan persetubuhan dalam ikatan tertentu. Misalnya, dalam kasus nikah tanpa wali, jumhur ulama menyatakan ketidak sahannya disebabkan wali merupakan salah satu rukun nikah, sementara Hanafiyah menyatakan

[121] Wizarah Awqaf wa Syu'un Islamiyah Daulah Kuwait, *Al-Mawsu`ah al-Fiqhiyyah*, juz. 24, h. 26–28; Irfan, *Hukum Pidana Islam*, h. 114-116.

sebaliknya, bahwa pernikahan tersebut sah hukumnya. Oleh karena itu, persetubuhan yang terjadi dalam ikatan nikah tanpa wali tidak bisa dikatakan sebagai zina, dan tidak bisa dikenai hukuman hadd.[122]

3) Pembagian Syubhat menurut Syafi'iyah

Pembagian syubhat antara Syafi'iyah dan Malikiyah sebenarnya tidak jauh berbeda. Syafi'iyah juga membagi syubhat menjadi tiga macam, yakni *syubhat fi al-mahalli* (syubhat pada objek), *syubhat fi al-fa'il* (syubhat pada subjek), dan *syubhat fi al-jihah* (syubhat pada pendapat ulama).

Kategori pertama, *syubhat fi al-mahalli* (syubhat pada objek) termasuk di antaranya adalah menyetubuhi istri ketika haid, atau ketika ia berpuasa, atau ketika ihram. Termasuk pula menyetubuhi budak yang kepemilikannya dipegang bersama. Dalam kondisi ini, ia tak dapat dihadd dengan hadd rajam.

Kategori kedua, *syubhat fi al-fa'il* (syubhat pada subjek). Di antaranya adalah seorang laki-laki yang menyetubuhi seorang perempuan sedang tidur di ranjang kamar pribadinya, dengan meyakini bahwa perempuan itu adalah istrinya, namun ternyata bukan. Dalam kasus ini, sang suami juga tak dapat dikenai hukuman hadd.

Kategori ketiga, *syubhat fi al-jihah* (syubhat pada pendapat ulama), yakni syubhat yang disebabkan berbeda pandanga ulama mengenai kehalalan suatu persetubuhan. Misalnya adalah persetubuhan dalam nikah tanpa wali yang disahkan oleh Hanafiyah, atau nikah tanpa saksi yang disahkan oleh Malikiyah, meskipun jumhur ulama menolak keabsahan pernikahan tersebut, namun pelakunya tak dapat diancam dengan hadd zina.[123]

4) Syubhat menurut Hanabilah

Ulama Hanablah tidak membagi syubhat menjadi beberapa kategori sebagaimana kebanyakan ulama. Syubhat dimaknai secara umum, namun tetap

---

[122] Wizarah Awqaf wa Syu'un Islamiyah Daulah Kuwait, *Al-Mawsu`ah al-Fiqhiyyah*, juz. 24, h. 29.

[123] Helfi, *Eksistensi Hukuman Rajam: Dari Penelitian Hadis Sampai Kritik Penafsiran*, h. 51-52; Wizarah Awqaf wa Syu'un Islamiyah Daulah Kuwait, *Al-Mawsu`ah al-Fiqhiyyah*, juz. 24, h. 29–30.

melingkupi berbagai macam syubhat yang telah disebutkan di atas. Di antaranya adalah termasuk syubhat hukum persetubuhan dalam kasus seorang bapak menyetubuhi budak milik anaknya, dalam persetubuhan suami kepada istrinya yang sedang dalam kondisi haid (karena adanya syubhat pada objek), begitu pula dalam kasus seorang menyetubuhi wanita asing yang ia dapati di ranjangnya dan ia yakini bahwa perempuan itu adalah istrinya (syubhat pada subjek). Hanabilah serta juga mengakui keberadaan syubhat dalam persetubuhan akibat ikatan pernikahan yang ada *khilafiyah* ulama dalam keabsahannya, seperti nikah tanpa wali, nikah tanpa saksi, dan lain sebagainya.[124]

[124] Wizarah Awqaf wa Syu'un Islamiyah Daulah Kuwait, *Al-Mawsu`ah al-Fiqhiyyah*, juz. 24, h. 30–31.

BAB IV

PEMIKIRAN KAMALI DAN RELEVANSINYA TENTANG PENGHAPUSAN HUKUMAN RAJAM

C. Analisis Pemikiran Mohammad Hashim Kamali tentang Penghapusan Hukuman Rajam

1. Pemikiran Kamali tentang Penghapusan Rajam

Berbeda dengan kebanyakan pemikir kontroversial yang pada umumnya menciptakan metode penafsiran yang sangat asing dan mengabaikan pemahaman ulama terdahulu, Kamali dalam kedudukannya sebagai seorang guru besar dalam bidang ushul fiqh dan hukum, terlihat berusaha menggunakan pendekatan pengujian dalil dan berusaha mengutip pendapat pemikir-pemikir terdahulu dalam membangun argumentasinya. Dalam menolak hukuman rajam, Kamali memaparkan analisis terhadap keotentikan dalil-dalil yang dijadikan sebagai dasar hukum rajam, kemudian mentarjih pendapat-pendapat minoritas yang dahulunya merupakan pendapat yang tertolak di kalangan para ulama. Lewat pendekatan ini, terlihat kelihaian dan kemampuan Kamali dalam penguasaan literatur-literatur hukum Islam yang klasik maupun kontemporer, baik yang berbahasa Arab maupun Inggris, sehingga mampu menemukan dan mengkomparasikan pendapat-pendapat kontroversi yang menolak hukuman rajam.

Kamali tidak terlalu sering merumuskan pemikiran pribadinya tanpa melibatkan dalil dan tanpa mengutip pendapat ulama terdahulu. Dari beberapa argumentasinya, Kamali lebih banyak melakukan tarjih dengan tambahan berupa inovasi atas pemikiran dari pemikir sebelumnya. Meskipun telah melibatkan dalil dan juga sambil mengutip pendapat-pendapat terdahulu, Kamali masih mampu berkesimpulan bahwa hukuman rajam bukanlah hukuman yang valid dalam Islam. Untuk itu pada bagian ini akan diuraikan secara rinci bagaimana Kamali membangun argumennya sehingga ia sampai kepada kesimpulan bahwa hukuman rajam harus dihapuskan. Berbagai argumentasinya akan dipaparkan sebagai berikut.

a. Evaluasi Dalil: Dalil Rajam Penuh Keraguan

Sebagian besar dari argumen Kamali tentang penolakan hukuman rajam adalah berupa evaluasinya terhadap dalil-dalil rajam. Ia berkesimpulan bahwa tidak ada satupun dalil rajam, baik itu hadits, riwayat sahabat, ataupun ijma' sekalipun, yang bebas dari unsur keraguan dan tak mampu menjamin seratus persen keotentikan hukuman rajam sebagai bagian dari syari'at *hudud*. Setiap dalil tersebut, menurut Kamali, tak ada yang mencapai derajat terpercaya seratus persen, melainkan hanyalah dalil yang berstatus *doubtful* atau meragukan, bisa benar dan bisa salah. Kesimpulan tersebut diperoleh Kamali lewat penilaian yang beliau kemukakan sendiri maupun dari penilaian pemikir-pemikir tertentu yang beliau kutip dan ia kuatkan menjadi argumentasinya.

Sikap Kamali yang mempertanyakan dalil hukuman rajam dimulai dengan mempertanyakan validitas hadits-hadits maupun riwayat sahabat yang menetapkan sesuatu yang tidak disebutkan dalam al-Qur'an. Pendapat ini dikemukakan dengan mengutip pendapat Khawarij dan Mu'tazilah. Seandainya Allah Yang Maha Agung memang menghendaki rajam dijadikan sebagai hukuman bagi pezina, maka seharusnya Allah menyebutnya secara langsung di dalam al-Qur'an. Seluruh hadits yang dijadikan sebagai dasar hukum rajam, semuanya berstatus ahad. Hadits ahad tidaklah seperti hadits mutawatir, sehingga kedudukannya belum tentu bebas dari pemalsuan.

Lebih lanjut, Kamali juga mengemukakan kelemahan-kelemahan hadits-hadits rajam berupa adanya inkonsistensi dalam matan, ketidakjelasan waktu kronologis rajam, serta keraguan mengenai kedudukan hadits rajam terhadap al-Qur'an. Selain itu, Kamali juga menggugat posisi ijma' para sahabat yang pada dasarnya tidaklah bisa dikatakan sebagai ijma'. Dalam mendukung argumennya ini, Kamali menghimpun dan menguatkan beragam pendapat ulama yang akan dikemukakan sebagai berikut.

1) Hadits-hadits rajam mengandung inkonsistensi

Kamali mengemukakan keraguannya terhadap hadits rajam dengan menyebutkan bahwa terdapat inkonsistensi dalam setiap matan hadits tersebut. Inkonsistensi ini misalnya terlihat dalam hadits yang diriwayatkan dari Abdullah

bin Shamit yang berbeda dengan kebanyakan hadits rajam diriwayatkan oleh perawi pada umumnya. Dalam hadits Abdullah bin Shamit disebutkan bahwa hukuman bagi pezina *muhshan* adalah berupa kombinasi hukuman cambuk dan rajam. Sementara pada hadits lainnya, disebutkan bahwa pezina *muhshan* hanya dikenai hukuman rajam saja, tanpa adanya kombinasi dengan hukuman cambuk. Kamali bahkan juga mengutip kitab *Nailul Authar*, dan menunjukkan bahwa terdapat enam macam hadits yang membicarakan hadd zina, di mana masing-masing hadits tersebut menyebutkan kombinasi hukuman yang berbeda antara satu sama lain. Kamali menyimpulkan bahwa perbedaan kombinasi hukuman seperti ini merupakan suatu bentuk inkonsistensi, yang mengantarkan kepada layaknya hadits-hadist tersebut untuk diragukan validitasnya .[1]

Begitu pula terhadap hadits al-Ghamidiyah. Kamali kembali mengutip pendapat Imam al-Zayla'i yang melaporkan bahwa terdapat dua riwayat yang saling bertentangan terkait perajaman Ghamidiyah. Dalam satu riwayat, disebutkan bahwa Rasulullah SAW memerintahkan rajam setelah adanya penundaan, yakni dengan memberikan waktu untuk perempuan pezina tersebut melahirkan dan menyapih anaknya. Namun, dalam riwayat lain peristiwa penundaan ini dihilangkan, dan terkesan bahwa Rasulullah SAW tidak memberikan penundaan hukuman kepada Ghamidiyah menyapih anak, tetapi malah langsung memerintahkan rajam pada saat itu juga. Terhadap pertentangan ini, al-Zayla'i berkomentar bahwa terdapat kemungkinan sebenarnya ada dua wanita dari suku Ghamid yang berzina, di mana yang salah satunya dihukum rajam setelah penundaan untuk memberikan kesempatan menyapih anaknya, sedangkan yang satu lagi dirajam tanpa adanya penundaan. Atau bisa jadi juga, sebenarnya salah satu dari mereka berasal dari suku Ghamid, sedangkan yang lain berasal dari suku lain, namun perawi membuat kesalahan dalam meriwayatkannya.[2]

---

[1] Kamali, *Crime and Punishment in Islamic Law*, h. 78-80.

[2] Mohammad Hashim Kamali, "Stoning As Punishment of Zina: Is It Valid?," *Islam and Civilisational Renewal* 9, no. 3 (2018): h. 309; Kamali, *Crime and Punishment in Islamic Law*, h. 81.

2) Ketidakpastian waktu kronologis rajam dengan surat al-Nur: 2

Kamali juga membantah hadits rajam dengan mengedepankan argumen bahwa terdapat unsur ketidakjelasan waktu kronologis antara praktik rajam dengan al-Nur ayat kedua. Jika rajam terjadi sebelum turunnya surat al-Nur, maka hadits rajam akn berstatus *mansukh* dengan surat al-Nur ayat dua berstatus *nasikh*. Dalam membangun argumen ini, Kamali menghimpun beberapa pandangan ulama dari berbagai kalangan.

Pertama, tentang hadits Abdullah bin Shamit tentang pembagian hukuman rajam yang berbunyi, " (وَالثَّيِّبُ بِالثَّيِّبِ جَلْدُ مِائَةٍ وَالرَّجْمُ) " Kamali membantahnya dengan mengutip pendapat salah satu Ulama Hanafiyyah, yakni al-Zayla'i[3]. Menurut al-Zayla'i, hadits Abdullah bin Shamit di atas statusnya *mansukh.* Penilaian ini disebabkan indikasi bahwa hadits itu diungkapkan sebelum turunnya surat al-Nur ayat dua, yakni dengan adanya lafazh " (خُذُوا عَنِّي خُذُوا عَنِّي) " di permulaan hadits tersebut. Awalnya hadits ini memang berstatus *nasikh* atas surat al-Nisa' ayat 15-16 yang berisi hukuman zina dalam kurungan dan celaan. Namun, kemudian hadits ini menjadi *mansukh* oleh surat al-Nur ayat dua yang hanya menyebutkan hukuman cambuk bagi pezina *ghairu muhshan*. Seandainya hadits tersebut memang diungkapkan setelah turunnya surat al-Nur, maka seharusnya lafazh yang digunakan adalah "(خُذُوا عَن الله خُذُوا عَن الله)", bukannya dengan menggunakan lafaz, "(خُذُوا عَنِّي خُذُوا عَنِّي)."[4]

Terhadap hadits dirajamnya Ma'iz juga Ghamidiyyah, dan hadits dirajamnya orang Yahudi, Dalam membangun argumen ini, Kamali mencantumkan riwayat Bukhari yang menceritakan pertanyaan seorang tabi'in bernama al-Syaibani kepada seorang sahabat bernama Ibnu Abi Awfa:

---

[3] Al-Zayla'i, nama lengkapnya adalah Jamaluddin Abu Muhammad Abdillah bin Yusuf bin Muhammad bin Ayyub bin Musa al-Hanafi al-Zayla'i, wafat pada 762 H, merupakan ulama bermadzhab Hanafi dan pengarang dari kitab *Nashb al-Rayah*. Nama al-Zayla'i berasal dari kata Zayla', yang merupakan nama daerah di pesisir Habasyah. Nama al-Zayla'i juga dinisbatkan kepada gurunya yakni Syaikh Fakhruddin al-Zayla'i yang juga merupakan ulama madzhab Hanafi, pengarang kitab *Tabyinul Haqa'iq Syarh Kanz al-Daqa`iq*. Lihat : Abdullah ibn Yusuf al-Zayla'i, *Nashb Al-Rayah Li Ahadits al-Hidayah* (Jeddah: Dar al-Qiblah li al-Tsaqafah Islamiyah, n.d.), muqaddimah h. 5.

[4] Kamali, "Stoning As Punishment of Zina: Is It Valid?," h. 308-309; Kamali, *Crime and Punishment in Islamic Law*, h. 80.

حَدَّثَنِي إِسْحَاقُ حَدَّثَنا خَالِدٌ عَنِ الشَّيْبَانِي سَأَلْتُ عَبْدَ اللهِ بْنَ أَبِي أَوْفَى : هَلْ رَجَمَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم ؟ قَالَ نَعَمْ، قُلْتُ : قَبْلَ سُوْرَةِ النُّور أَمْ بَعْدَهُ؟ قَالَ لَا أَدْرِي.

رواه البخاري

Artinya: *"Telah menceritakan kepadaku Ishaq, telah menceritakan kepada kami Khalid, dari Al-Syaibani, aku bertanya kepada Abdullah bin Awfa, Pernahkah Rasulullah SAW merajam?, ia berkata : Iya, lalu aku bertanya lagi, apakah sebelum surah al-Nur diturunkan atau sesudahnya?, ia menjawab: Saya tidak tahu"* (HR. Bukhari).[5]

Oleh Kamali, riwayat tersebut dijadikan dasar argumen bahwa terdapat unsur *doubtful* atau keraguan validitas dalam hadits rajam Ma'iz dan juga Ghamidiyah. Jika seandainya praktik hukuman rajam atas Ma'iz dan juga Ghamidiyah terjadi sebelum turunnya surat al-Nur ayat kedua, maka sangat terbuka kemungkinan bahwa pengkhususan pezina *muhshan* sudah dinasakh oleh surat al-Nur ayat dua tersebut. Apalagi terhadap hadits rajam orang Yahudi Madinah yang preistiwanya jelas terjadi lebih dahulu lagi sebelum terjadinya rajam atas Ma'iz dan juga Ghamidiyah.

Sebagian ulama sebelumnya sudah menjelaskan bahwa surat al-Nur turun pada tahun kedua Hijrah, sementara para sahabat yang meriwayatkan hadits rajam, yakni Abu Hurairah dan Ibnu Abbas baru datang ke Madinah pada tahun ketujuh dan kesembilan Hijrah. Oleh karena itu, menurut ulama praktik rajam jelas terjadi setelah turunnya surat al-Nur. Namun, hal ini dibantah pula oleh Kamali. Menurut Kamali, tetap ada kemungkinan bahwa mereka, yakni Abu Hurairah dan Ibnu Abbas, menerima kabar rajam itu tidak dengan menyaksikan secara langsung, melainkan mendapatkan laporannya dari sahabat lain namun tidak menyebutkannya secara langsung.[6]

Di sisi lain, hadits dirajamnya orang Yahudi juga mengandung unsur keraguan. Pelaksanaan rajam atas Yahudi diawali dengan adanya perintah Rasulullah SAW kepada orang-orang Yahudi untuk membaca kembali hukuman zina yang ada di dalam kitab Taurat. Hal ini membuka kemungkinan bahwa

[5] al-Bukhari, *Shahih Al-Bukhari*, 1685.

[6] Kamali, "Stoning As Punishment of Zina: Is It Valid?," h. 313.

perajaman Yahudi didasarkan kepada ketentuan hukum yang ada di dalam kitab agama Yahudi sendiri, yakni Taurat. Atau dengan kata lain, hukuman rajam bukan berasal dari syari'at Islam, melainkan Nabi hanya memberlakukan hukum sesuai agamanya masing-masing, dalam hal ini adalah Yahudi.[7]

Atas ketidak jelasan kronologi tersebut, Kamali lebih membuka kemungkinan bahwa hukuman rajam sepertinya terjadi sebelum turunnya surat al-Nur ayat 2. Kedudukannya pun bukan sebagai hukuman hudud, melainkan sebagai hukuman ta'zir untuk mengantisipasi kekacauan dan kerusakan moral. Meskipun begitu, Kamali tetap membuka kemungkinan lain karena hipotesa yang ia kemukakan pun masih belum mencapai tingkat meyakinkan. Hal ini diungkapkan beliau dalam artikel terdahulunya:

> *"Our enquiry suppports the conclusion that the prophet most likely applied stoning for zina prior to the revelation of sura al-Nur (24:2-5) as a ta'zir punishment to curb widespread immorality and corruption. Yet, the evidence we have examined falls short of clarifying the questions of whether stoning was applied before or after the revelation of sura al-Nur and its stipulated punishment of 100 lashes."*[8]

Hanya saja, Kamali tidak lagi mencantumkan hipotesanya ini dalam karya terbarunya, *Crime and Punishment in Islamic Law*. Kamali hanya menyebut bahwa kronologis rajam tetap tidak jelas. Ketidak jelasan ini menyebabkan dalil rajam berstatus meragukan, sehingga pelaksanaannya harus ditinggalkan lebih dahulu. Kamali tidak menyebutkan hipotesanya apakah rajam kemungkinan terjadi sebelum atau sesudah turunnya surat al-Nur.[9]

3) Hadits rajam berstatus ahad

Kamali juga mengedepankan unsur keraguan terhadap dalil rajam dalam hal status dari hadits-hadits tersebut. Ia mengutip pendapat Hanafiyah yang menyatakan bahwa hadits-hadits rajam semuanya berkualitas ahad. Kamali kemudian mempertegas bahwa hadits ahad tidak seratus persen bebas dari

---

[7] *Ibid*., h. 309; Kamali, *Crime and Punishment in Islamic Law*, h. 81.

[8] Kamali, "Stoning As Punishment of Zina: Is It Valid?," h. 318-319.

[9] Kamali, *Crime and Punishment in Islamic Law*, h. 339.

pemalsuan. Kemudian, beliau juga menyebutkan pandangan Hanafiyah yang menetapkan bahwa hanya hadits mutawatir saja yang dapat me-*nasakh* al-Qur'an, sebaliknya hadits ahad tidak bisa menasakh al-Qur'an. Beliau juga menyebutkan bahwa Imam Abu Hanifah menilai hadits *al-Ghamidiyah* sebagai hadits yang meragukan. [10]

Pendapat serupa mengenai ahadnya hadits rajam juga disebutkan Kamali berasal dari ulama Kontemporer, yakni Abu Zahrah. Abu Zahra menyebut bahwa hadits rajam, terutama tentang Asif, Ma'iz, Ghamidiyah, dan khutbah Umar bin Khattab, semuanya merupakan riwayat yang ahad. Lebih lanjut ia menuturkan bahwa hukuman rajam, begitu pula berbagai bentuk hukuman pidana lain, semuanya harus ditetapkan secara jelas dan tegas lewat ayat al-Qur'an ataupun hadits mutawatir. Meskipun memang diakui bahwa hadits ahad yang shahih dapat menetapkan suatu hukum syariah, tetapi ia tetap tidak bisa membatalkan dalil lain yang kedudukannya lebih tinggi.[11]

4) Ketidakjelasan kedudukan hadits rajam terhadap al-Qur'an

Keraguan Kamali terhadap hadits rajam berikutnya adalah didasarkan kepada ketidakjelasan kedudukan hadits rajam terhadap al-Qur'an. Apakah hadits rajam berfungsi sebagai pengkhususan ketentuan yang umum (*takhshihs al-'am*) terhadap ketentuan al-Qur'an tentang hukuman cambuk, ataukah sebagai penghapus (*naskh*). Dalam perdebatan ini, Kamali mengedepankan pertentangan antara ulama Hanafiyah dengan Jumhur ulama (yang diwakili oleh Syafi'iyah). Menuru Hanafiyah, hadits-hadits rajam berkedudukan sebagai *nasikh* (pembatal) bagi surat al-Nur ayat kedua. Lebih tepatnya disebut *partial abrogation (nasikh* sebagian). Dengan demikian, bagi kalangan Hanafiyah merupakan suatu hal yang wajar bagi hadits untuk membatalkan sebagian ketentuan yang ada dalam al-Qur'an. Bagi kalangan Hanafiyah, matan hadis yang menetapkan rajam sebagai hukuman pezina muhshan sambil tetap memvalidasi adanya hukuman cambuk bagi pezina ghairu muhshan, tidak dapat disebut sebagai *takhshis,* karena

[10] Kamali, "Stoning As Punishment of Zina: Is It Valid?," 310; Kamali, *Crime and Punishment in Islamic Law*, h. 82.

[11] Kamali, *Crime and Punishment in Islamic Law*, h. 87.

hukuman yang satu disebutkan dalam al-Qur'an sementara hukuman yang lain al-Qur'an bersikap diam. Oleh karena itu, kedudukan hadits rajam yang paling tepat adalah sebagai pembatal sebagian (*nasakh*). Hal ini berseberangan dengan pendapat jumhur ulama, terutama Syafi'iyah yang tidak menerima konsep hadits dapat me-*nasakh* al-Qur'an. Menurutnya, ayat al-Qur'an hanya bisa di nasakh oleh sesama ayat al-Qur'an saja. Sehingga dalam pendapat jumhur, hadits rajam berkedudukan sebagai *takhshish al-'am*, dan telah menspesifikasi pezina *muhshan* dari mendapatkan hukuman pezina jilid yang bersifat general dalam al-Qur'an.[12]

Dalam hal ini, seolah-olah Kamali ingin menghadapkan sebuah dilema. Jika hadits rajam kedudukannya memang sebagai *takhshish,* bagaimana mungkin hukuman yang baru dan hukuman yang lama tetap disebutkan secara beriringan, sebagaimana pendapat Hanafiyah. Dan jikalau hadits rajam kedudukannya sebagai *bayan naskh,* bagaimana mungkin sebuah hadits dapat membatalkan dalil yang kedudukannya paling tinggi yakni al-Qur'an, sebagaimana pendapat jumhur.

5) Menggugat Ijma'

Khutbah Umar tentang keberadaan ayat rajam yang kemudian diikuti oleh kesepakatan sahabat menjadi salah satu landasan telah terjadinya ijma' di kalangan sahabat tentang kedudukan rajam. Tak ada satupun sahabat yang menyangkal khutbah Umar yang menyatakan bahwa ayat rajam sudah *nasakh* secara lafaz, namun tetap berlaku secara hukum. Namun, Kamali menolak pernyataan ini dan menggugat bahwa ijma' tidak benar-benar terjadi ketika itu.

Mengenai konten dari khutbah Umar, Kamali menyebut bahwa penyebab tidak masuknya ayat rajam dalam al-Qur'an adalah dikarenakan riwayatnya tidak mencapai derajat mutawatir. Jika seandainya riwayatnya tidak mutawatir, maka seorang pun tidak boleh mengklaim bahwa teks itu pernah menjadi bagian dari al-Qur'an. Dalam mendukung argumennya, Kamali mengutip pendapat dari dua pemikir kontemporer. Mereka adalah Syihab al-Din al-Alusi dan Kamal al-Din al-Humim. Keduanya berkesimpulan sama, bahwa ayat rajam yang diklaim Umar sebagai bagian dari ayat al-Qur'an memiliki dasar hukum yang lemah dan

[12] Kamali, "Stoning As Punishment of Zina: Is It Valid?," h. 310.

meragukan. Dilihat dari sisi kebahasaannya, ayat rajam tersebut memiliki gaya bahasa yang tidak sesuai dengan gaya bahasa al-Qur'an. Selain itu, pendapat yang menyebutkan alasan bahwa Allah SWT memutuskan untuk membatalkan ayat secara lafazh namun tidak secara hukum, itu merupakan pendapat yang terdengar agak imajiner.[13]

Kamali juga menggugat validitas klaim bahwa para sahabat telah mencapai *ijma'* (kesepakatan) terhadap isi dari khutbah Umar. Dalam membantah hal ini, Kamali mengutip pendapat Ibnu al-Humam dan al-Alusi, yang menyebut bahwa sebenarnya ijma' sukuti, masih dalam perdebatan apakah ia memiliki kehujjahan dan kekuatan untuk bisa berlawanan dengan teks al-Qur'an yang *sharih*. Di samping itu, klaim ijma' tersebut juga perlu dipertanyakan, mengingat di masa Umar, jumlah sahabat yang menyaksikan khutbah tersebut tidak sebanyak jumlah sahabat pada masa-masa sebelumnya. Hal ini disebabkan ada banyak sekali sahabat yang syahid atau meninggal dalam perang melawan kaum murtad, dan juga tak sedikit pula yang pergi menyebar ke berbagai daerah Islam lain yang jauh dari Madinah. Kelemahan-kelemahan ini, mengantarkannya kepada kesimpulan bahwa klaim yang mengatakan para sahabat telah ijma' terhadap rajam tidaklah dapat dijamin seratus persen benar. Melainkan akan lebih tepat disebut sebagai *"Umar's word, with other Companions having remained silent concerning it",* yakni sebagai perkataan Umar dengan para sahabat hanya bersikap diam, tidak mengeluarkan pendapatnya.

6) Tarjih atas pemikiran minoritas terdahulu

Selain mengungkap kelemahan dari dalil-dalil rajam, Kamali juga menguatkan pendapat pemikir kontemporer lain, yang menciptakan kesimpulan yang lumayan jauh berbeda dengan jumhur, yakni Mustafa Ahmad al-Zarqa[14]. Menurutnya, hukuman rajam tidak boleh dipaksakan untuk ditegakkan, bukan disebabkan adanya keraguan atas dalil-dalilnya, melainkan karena ada

[13] Ibid., h. 311.

[14] Nama lengkapnya Mustafa bin Ahmad bin Muhammad bin Sayyid Utsman bin Muhammad bin Abdul Qadir al-Zarqa, lahir pada tahun 1904, Aleppo (Habab), Suriah. Ia merupakan seorang Guru Besar di bidang Hukum Islam dan Hukum Perdata di Universitas Suriah. Ia wafat pada 3 Juli 1999.

kemungkinan bahwa Rasulullah SAW menetapkan hukuman rajam bukan sebagai bagian dari *hudud,* melainkan sebagai hukuman *ta'zir.*[15] Lebih lanjut menurut Zarqa, bahwa pemegang kekuasaan memiliki kewenangan untuk menetapkan jenis hukuman baru untuk mengekang merajalelanya kemaksiatan dan kebejatan seperti yang terjadi pada zaman Jahiliyah. Dalam peran inilah tampaknya Rasulullah SAW memperkenalkan hukuman rajam yang pelaksanaannya bisa dikatakan hanya sekali-sekali saja, yakni sebagai hukuman *ta'zir* dan bukan sebagai *hudud.* Ia juga berpandangan bahwa hukuman zina secara tekstual hanyalah cambuk sebanyak seratus kali, dan itupun harus memenuhi syarat-syarat yang ketat dalam pembuktiannya. Lebih aneh lagi, Zarqa berpendapat bahwa syarat-syarat pembuktian hadd zina sangatlah ketat, sehingga pelaksanaannya sangat jarang terjadi. Oleh karena itu sudah seharusnya pemerintah membentuk hukuman baru yang apabila syarat-syarat itu tidak terpenuhi maka hukuman yang harus dikonversi menjadi hukuman ta'zir. Jadi, seandainya para saksi tidak bisa membuktikan dakwaan zina dengan memenuhi kriteria yang ditetapkan syariat, maka dakwaan terhadap pelaku dikonversi dari hudud menjadi ta'zir. Begitu pula dalam hal pengakuan zina, jika seandainya pengaku menarik kembali pengakuanya, maka ia dikonversi dengan hukuman ta'zir saja, tidak lagi bagian dari *hudud*.[16]

Kamali juga mengutip perkataan Cherif Bassiouni[17]. Menurutnya, hukuman zina yang diatur dalam al-Qur'an adalah hukuman cambuk, bukannya rajam. Hukuman rajam pertama kali diperkenalkan pada masa Rasulullah SAW di

[15] Ta'zir secara bahasa berarti menghinakan pelaku kriminal karena tindak pidananya yang memalukan. Secara defenitif, ta'zir berarti hukuman yang ditetapkan tidak berdasarkan nash (dari Allah maupun Rasul-Nya), melainkan dari Hakim atau penguasa. Dalam hal ini, hakim diperkenankan untuk mempertimbangkan bentuk huukman yang akan dikenakan sekaligus juga kadarnya. Bentuk hukuman dengan kebijaksanaan ini diberikan dengan pertimbangan khusus tentang berbagai faktor, termasuk seberapa besar kejahatan itu menganggu kehidupan dan harta orang banyak, kedamaian dan ketentraman masyarakat. Lihat: Doi, *Tindak Pidana Dalam Syariat Islam*, h. 14.

[16] Kamali, "Punishment in Islamic Law: A Critique of The Hudud Bill of Kelantan, Malaysia," h. 228; Kamali, "Stoning As Punishment of Zina: Is It Valid?," h. 316.

[17] Nama lengkapnya Mahmud Cherif Bassiouni, lahir pada tahun 1937, di Kairo, Mesir. Ia merupakan seorang Guru Besar di bidang Hukum di Universitas DePaul, Amerika Serikat. Wafat pada 25 September 2017. Karyanya berkaitan dengan hukum pidana Islam terdapat dalam buku berjudul "The Shari'a and Islamic Criminal Justice".

Madinah dan dijatuhkan kepada orang Yahudi penduduk Madinah. Hukuman rajam dijatuhkan oleh Rasulullah karena memang hukuman jenis itulah yang diperintahkan di dalam kitab suci agama Yahudi. Dengan kata lain, Islam tidak memerintahkan rajam, hanya saja banyak pihak salah paham dengan menjadikan salah satu syariat Yahudi dimasukkan menjadi sebagian syariat Islam.[18]

Beberapa penelusuran dan argumen yang dibangun Kamali di atas, mengantarkannya kepada kesimpulan bahwa dalil rajam, yakni berupa hadits bahkan ijma' sekalipun semuanya masih meragukan/*syubhat,* dan tidak cukup kuat untuk dijadikan sebagai dasar hukum.

> *A detailed enquiry further reveals that the Prophet PBUH, most likely applied stoning (rajm) for zina as a ta'zir punishment. It has also been found that the existing evidence has fallen short of clarifying the question as to whether stoning was applied before or after the revelation of sura al-Nur and its stipulated punishment of 100 lashes. The lingering doubt over this would invoke, in turn, the hadith directive that hudud should be suspended when there is doubt. Most of the leading twentieth century shariah scholars have actually take the view that stoning for zina is no longer an available option, and the present author concurs with that conclusion.*
>
> (Penelitian lebih lanjut mengungkapkan bahwa Nabi SAW, kemungkinan besar menerapkan rajam atas perzinaan sebagai hukuman ta'zir. Juga ditemukan bahwa dalil-dalil rajam kurang menjelaskan dan menjawab keraguan apakah rajam diterapan sebelum atau sesudah turunnya surat al-Nur yang memerintahkan hukuman 100 kali cambuk. Keraguan yang ada tentang hal ini pada gilirannya akan mengarahkan kita kepada perintah hadits untuk menunda penjatuhan hudud apabila di situ ada keraguan. Kebanyakan ulama abad dua puluh telah berpandangan bahwa rajam tidak lagi menjadi pilihan hukuman yang tersedia, dan penulis sepakat dengan kesimpulan itu.)[19]

b. Perluasan Makna Syubhat

Kamali dalam bukunya, "*Crime and Punishment in Islamic Law: Fresh Interpretation"* menyiapkan satu bab khusus yang membicarakan konsep syubhat dan teori pembaharuannya. Dalam bab berjudul *"Doubt (Syubha) and Its Impact on Punishment"*, Kamali menjelaskan mengenai kemungkinan perluasan makna syubhat yang diharapkan dapat menyesuaikan diri dengan perubahan yang telah

[18] Kamali, "Stoning As Punishment of Zina: Is It Valid?," h. 318.

[19] *Ibid*., h. 319; Kamali, *Crime and Punishment in Islamic Law*, h. 339.

terjadi di era modern, termasuk perubahan itu berwujud perubahan konteks dan lingkungan masyarakat.

Perluasan makna syubhat beliau mulai dengan menjelaskan redaksi hadits sekaligus salah satu kaedah fikih yang terkenal, (ادرءوا الحدود بالشبهات) . Beliau menyebutkan bahwa hadits itu dalam pemahaman lama, hanya ditujukan kepada para hakim yang sedang menghadapi perkara pidana hudud. Dengan kata lain, para hakim apabila menemukan adanya syubhat dalam kasus pidana hudud, maka dihimbau untuk tidak menjatuhkan hukuman. Namun, sebut Kamali, apabila dilihat dari segi kebahasaan hadits tersebut, tak ada pembatasan mengenai siapa subjek yang dituju oleh hadits itu. Dengan kata lain, hadits ini dapat ditujukan kepada seluruh kaum Muslimin, bukan cuma hakim saja. Sedangkan konteks syubhat yang dibicarakan oleh hadits tersebut juga bersifat *'am* dan tidak dibatasi hanya syubhat dalam peristiwa persidangan saja. Sehingga apabila ditemukan suatu unsur keraguan yang muncul di luar dari penyelidikan di persidangan, maka itu juga termasuk syubhat yang dapat menggugurkan hadd.

Teori syubhat yang beliau kemukakan ini nampaknya terinspirasi dari perluasan makna syubhat yang dikemukakan oleh Ali Jum'ah. Ali Jum'ah menyebutkan bahwa banyaknya negara Muslim yang cenderung diam dan tidak mengaplikasikan hukuman hadd dalam kehidupan bernegara merupakan bukti bahwa zaman ini merupakan zaman syubhat. Adanya keraguan dalam berbagai negara muslim di dunia, mengakibatkan ia mencapai kesimpulan, bahwa dalam kondisi seperti hari ini, tidak masalah jika hukuman hadd tidak dapat dilaksanakan.

Pendapat ini kemudian diadopsi oleh Kamali dengan memberikan sedikit inovasi di dalamnya. Menurut Kamali, kondisi tingginya kesempatan untuk melakukan maksiat di masyarakat, atau mengakarnya faham sekularisme di masyarakat, merupakan bagian dari syubhat. Beliau menyebutkan

> *Modern society, with its temptations to sin, rampant secularity, and absence in most present-day Muslim countries of an appropriate context and environment for enforcement of hudud, do, we believe, present us with*

> *doubtful situations that can be subsumed under the purview of the hadith under review.*[20]
> "Masyarakat modern, dengan segala godaannya untuk berbuat dosa, dengan sekularitas yang merajalela, dan dengan ketiadaan kesesuaian antara konteks dan lingkungan di sebagian besar negara Muslim agar bisa ditegakkannya ḥudūd, kami yakini, membawa kepada situasi syubhat yang termasuk kepada lingkup hadits yang sedang dikaji."

Selain syubhat yang bersumber dari kondisi masyarakat, Kamali juga menyebutkan bahwa syubhat juga dapat bersumber dari diri pelaku sendiri.

> *"It is further suggested that doubts also extend to the personality and character of the perpetrator of hudud. The conventional position is thus disputed that the judge enforces hudud crimes as soon as they are duly proven regardless of the personal conditions of the perpetrator. How can the judge ignore the personal factors and circumstances of perpetrators if they introduce elements of doubt? They must surely be considered in the adjudication of hudud."*[21]
> "Lebih lanjut dikemukakan bahwa syubhat juga dapat meluas kepada aspek kepribadian dan watak dari pelaku kejahatan hudud. Pendapat konvensional yang diperdebatkan, bahwa hakim akan menegakkan hukuman hadd secara segera setelah kejahatan terbukti secara sepatutnya, terlepas dari bagaimana kondisi pribadi dari pelakunya. Bagaimana hakim dapat mengabaikan faktor pribadi dan keadaan dari pelaku jika mereka menunjukkan unsur syubhat? Hal ini pasti harus dipertimbangkan dalam putusan hudud."

Hanya saja, Kamali tidak menyebutkan secara terperinci mengenai kondisi kepribadian apa saja dan bagaimana dari seseorang yang termasuk kepada kategori syubhat.

Selanjutnya, Kamali juga mengemukakan hubungan antara teori perluasan syubhatnya dengan pejatuhan hukuman hudud. Berbeda dengan para ulama yang selama ini memahami bahwa keberadaan syubhat dalam suatu perkara perzinaan akan meniadakan tuntutan pidana secara keseluruhan dan akan membebaskan pelakunya, Kamali mengusulkan bahwa keberadaan syubhat tidaklah akan membebaskan pelakunya secara total, namun mengantarkannya kepada tuntutan pidana ta'zir:

> *The doubt we propose is not a total eliminator of a charge but one that would most likely reduce the hudud and qisas to ta'zir, which may in turn*

---

[20] Kamali, *Crime and Punishment in Islamic Law*, h. 230.

[21] *Ibid.*

> *warrant some disciplinary or punitive sanctions the court may consider appropriate.*[22]
> "Teori syubhat yang kami usulkan bukanlah sebagai penghilang total suatu tuduhan, tetapi syubhat yang kemungkinan besar akan mengurangi hudud dan qisas menjadi taʿzir, yang pada gilirannya mungkin memerlukan beberapa sanksi disipliner atau hukuman yang mungkin dianggap tepat oleh pengadilan."

Dengan demikian, teori Kamali tentang keberadaan berbagai syubhat yang bisa berasal dari kondisi masyarakat maupun dari kepribadian pelaku sendiri, mengantarkanya kepada kesimpulan bahwa hukuman rajam dapat dihapuskan dengan alasan adanya syubhat terutama syubhat berupa kondisi masyarakat yang penuh dengan kemaksiatan dan godaan kepada zina. Keberadaan syubhat di sini bukannya akan meniadakan hukuman pidana secara keseluruhan, melainkan akan meringankan ancaman pidana. Jika dasarnya pelaku dapat dituntut hukuman rajam, namun dengan kondisi masyarakat modern hari ini, rajam dapat diturunkan, bukannya menjadi pidana cambuk, melainkan hanya menjadi sekedar hukuman ta'zir yang bisa ditentukan menurut kebijakan hakim. Hal ini menurutnya demi menyesuaikan antara hukuman dengan konteks masyarakat, yang memudahkan seseorang untuk berzina, namun sangat menyulitkan seseorang untuk menikah.

c. Pemberian Kesempatan Bertaubat

Kamali tidak setuju dengan konsep hudud sebagai suatu hukuman yang tetap dan wajib dilaksanakan ketika bukti-bukti yang diperlukan sudah terpenuhi. Menurutnya, jarimah-jarimah hudud masih menerima interpretasi dan diinovasi dengan pemberian kesempatan seseorang untuk bertaubat, sehingga dalam hal ini hukuman yang diberikan bisa menjadi lebih fleksibel, mengikuti bagaimana kemaslahatan dan kebijakan dari penguasa.

Kamali menyebutkan bahwa unsur pemberian kesempatan pertaubatan merupakan unsur yang selalu diabaikan oleh para ulama fiqh terdahulu, tak hanya dalam masalah perzinaan, tapi juga dalam kasus pidana lainnya. Ada banyak sekali perintah al-Qur'an kepada seorang muslim untuk bertaubat setelah

[22] *Ibid*.

melakukan suatu kesalahan. Adapun dalam kasus perzinaan, konsep pertaubatan ini diakui dan beliau mengemukakan dalil surat al-Nur ayat 2 sampai 5:

الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ ...
إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (النور: ٢-٥)

Artinya: *"Pezina lelaki dan pezina perempuan jilidlah mereka seratus kali jilid dan janganlah kasih sayang menghalangi kamu dalam menjalankan agama Allah ..., kecuali mereka yang bertobat setelah itu dan memperbaiki (dirinya), maka sungguh Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang"* (Al-Nur (24): 5)

Pemberian kesempatan taubat yang disebut dalam ayat tersebut, menurut Kamali diberlakukan secara umum sampai konten pada ayat kedua. Selain berlaku terhadap sifat kefasikan, ayat tersebut juga berlaku pada kejahatan pada ayat sebelumnya yakni dalam kasus qadzaf, dan juga berlaku dalam kasus perzinaan. Kasus perzinaan yang dimaksud tak hanya beliau batasi dalam *fornication* (zina *ghairu muhshan*) saja, tetapi juga berlaku dalam kasus *adultery* (zina *muhshan*).[23]

Kamali menekankan bahwa setiap aturan dalam hukum pidana Islam, harus diinterpretasikan untuk kepentingan terdakwa dari sisi keringanan hukuman, yakni dengan memberikan kesempatan kepada pelaku jarimah (secara selektif) untuk bertaubat dan memperbaiki diri mereka sendiri tanpa harus dikenai hukuman. Jika kesempatan seperti ini tidak diberikan, maka dikatakan ia telah mengabaikan banyak sekali ayat al-Qur'an yang memerintahkan seorang muslim untuk bertaubat setelah melakukan kesalahan. Sehingga, Kamali menyimpulkan bahwa konsep hukuman hudud harus diperbarui dengan menambahkan unsur pemberian kesempatan taubat kepada pelaku *jarimah*, meskipun telah terpenuhi bukti-bukti kejahatannya. "*It is submitted that the court procedures and adjudication of hudud should be suitably amended and changed so as to reflect the Qur'an's repeated directives on repentance*".[24]

Konsekuensi dari ide ini adalah bahwa pemberian hukuman mati harus dipersempit dan dipersulit. Ketentuan ini termasuk juga berlaku di dalam kasus

[23] Ibid., h. 30.

[24] *Ibid*., h. 30-31.

pembunuhan sengaja (yang pelakunya dapat dituntut qisas) dan juga *hirabah*, apalagi dengan kasus perzinaan dan juga murtad, di mana penolakan Kamali terhadap dua jenis hukuman ini sangat tegas. Kamali menyimpulkan bahwa tidak adanya kasus yang benar-benar jelas mengenai kewajiban menjatuhkan hukuman mati dalam syari'ah. Sehingga urusan penjatuhan hukuman haruslah diserahkan kepada penguasa untuk menimbang dan memutuskan hukuman yang sesuai untuk pelaku, bahkan jika harus berseberangan dengan pandangan para ulama konvensional demi menjaga kemaslahatan masyarakat.

> *"In summary, the syariah law is restrictive on the death punishment and when it is allowed, it is carried out with stipulations and has the possibility of repentance, reconciliation, or alternative punishment. There is no clear case for mandatory death punishment in syariah – lest it compromises the impartiality of justice. Syariah jurists, however, leave it to the head of state the possibility of him deciding otherwise if public interest (maslahah) dictates it".*[25]

2. Kritik Atas Pemikiran Kamali tentang Penghapusan Hukuman Rajam

Pandangan Kamali terhadap status hukuman rajam harus dilihat secara kritis. Pada bagian ini akan dipaparkan evaluasi penulis terhadap beberapa argumentasi Kamali tentang penghapusan hukuman rajam.

a. Kelemahan atas Evaluasi Dalil Kamali

Sekilas argumentasi yang dibangun oleh Kamali terlihat sangat lengkap dan komprehensif. Dalam membantah dalil-dalil yang dikemukakan para Ulama, Kamali tidak menolak dalil-dalil dengan alasan yang tunggal atau menggunakan metode penafsiran yang jauh berbeda dengan para ulama. Akan tetapi ia menggunakan pendekatan pengujian keotentikan dalil-dalil, dengan meneliti setiap sisi dari masing-masing apakah dalil tersebut memang memiliki kekuatan yang mengikat atau tidak. Ini merupakan corak khas dari seorang ahli ushul. Kamali juga tidak berpikir sendirian, beliau juga berusaha mengutip tokoh-tokoh yang menurutnya memiliki dasar hukum yang kuat. Kamali telah menghadirkan

[25] Mohammad Hashim Kamali, "Death Penalty under Criminal Law and Syariah," *New Straits Times*, June 2, 2019, sec. Viewpoint, h. 49.

beberapa tokoh yang sebelumnya tidak terlalu asing, namun ternyata juga ikut menolak hukuman rajam. Ini merupakan tambahan pengetahuan bagi penulis.

Namun, apabila diperiksa lebih mendalam, ditemukan adanya kelemahan-kelemahan dari argumen yang Kamali bangun. Bahkan, kelemahan ini tidak seharusnya muncul dari seseorang yang memegang gelar guru besar di bidang ushul fiqh. Kamali terlihat mengabaikan beberapa ketentuan-ketentuan dalam ilmu ushul fiqh, yang akan diuraikan sebagai berikut.

1) Keberagaman hadits bukanlah inkonsistensi

Kamali menuduh hadits-hadits rajam mengandung inkonsistensi, disebabkan adanya beberapa matan hadis yang berbeda antara satu denga lainnya. Variasi seperti ini sebenarnya merupakan hal lumrah, dan bukan merupakan sebuah inkonsistensi. Dalan ilmu ushul fiqh dikenal ilmu bernama ta'arudh adillah, yakni ilmu yang membahas bagaimana memahami dalil-dalil yang seolah-olah bertentangan. Sedangkan dalam ilmu hadits secara khusus, terdapat pula ilmu bernama ilmu mukhtalif hadits yang secara khusus membicarakan bagaimana memahami hadits-hadits yang seolah-olah bertentangan.

Disebut seolah-olah bertentangan, karena sebenarnya dua buah dalil yang kuat dan otentik tidak mungkin bahkan mustahil untuk saling bertentangan. Pertentangan itu sebenarnya hanya ada dalam kepala seorang mujtahid, dikarenakan belum sempurna dalam memahami secara keseluruhan, atau belum diketahui konteks dari kedua dalil tersebut. Oleh karena itu, para ulama telah menyusun langkah-langkah dalam menyelesaikan perbedaan ini. Sehingga apabila ditemukan dua buah dalil yang terkesan saling bertentangan, tidak semestinya kedua dalil tersebut langsung divonis meragukan dan ditinggalkan secara terburu-buru.

Untuk menyelesaikan hadits-hadits yang berbeda, ulama menawarkan empat alternatif. Pertama, menggunakan metode *al-jam'u wa al-taufiq* (mengumpulkan dan mengompromikan). Dalam metode ini, kedua dalil bisa dikompromikan karena masing-masing memiliki peran yang berbeda. Salah satu dalil bisa berfungsi sebagai pengkhusus ketentuan umum, atau pembatas ketentuan yang muthlaq, dan lain sebagainya. Setelah dikompromikan, kedua dalil

ini bisa diamalkan keduanya, karena sesungguhnya sama sekali tidak bertentangan, melainkan hanya berbeda konteks. Adapun jika tidak bisa dikompromikan, maka metode penyelesaiannya selanjutnya adalah dengan metode *naskh* (penghapusan). Dalam metode ini, diteliti waktu kronologis hadits yakni mana hadits yang lebih dulu muncul dan mana yang belakangan. Setelah diketahui waktu kronologisnya, maka hadits yang belakangan akan dijadikan pedoman, dan hadits lainnya dinyatakan sudah terbatalkan (*mansukh*). Jika hadits-hadits tersebut tidak dapat diketahui waktu kronologisnya, maka masuk ke metode ketiga, yakni *tarjih* (penguatan). Para ulama hadits akan meneliti sanad matan atau unsur lain yang dapat menguatkan salah satu hadits tersebut. Hadits yang kekuatannya ditemukan lebih kuatlah yang akan dijadikan pedoman. Jika metode *tarjih* juga tak dapat digunakan, maka barulah kedua dalil tersebut ditangguhkan dan tidak diamalkan sampai menemukan dalil lainnya (*tawaqquf* dan *tasaquth al-dalilain*).[26]

Begitu pula dengan hadits-hadits rajam. Adanya perbedaan matan hadits rajam terkait kombinasi rajam dan cambuk telah lama diperbincangkan oleh para ulama, dan kebanyakan ulama memenangkan dan menguatkan dalil yang menetapkan rajam dijatuhkan tanpa adanya kombinasi hukuman lain. Meskipun terdapat variasi matan hadits rajam, tapi tak ada satupun di antara ulama yang sampai kesimpulan bahwa rajam harus ditunda dan ditinggalkan pengamalannya.

Terkait bervariasinya matan hadits rajam tentang kombinasi hukuman, terdapat dua pandangan para ulama. Pertama, ulama yang berpegang kepada riwayat yang berisi ketentuan untuk menggabungkan antara hukuman cambuk dan rajam kepada pezina muhshan. Dalil yang dijadikan dasar di antaranya adalah hadits Ubadah bin Shamit dan juga beberapa riwayat lainnya. Di antara ulama yang berpandangan demikian adalah Daud al-Zhahiri, Ibnu Mundzir, Ishaq, al-'Utrah dan Ahmad. Dengan kata lain, sebelum mendapatkan hukuman rajam, pezina muhshan juga harus dikenakan hukuman cambuk terlebih dahulu. Sedangkan jumhur ulama, termasuk Hanafiyah, Malikiyah, Syafi'iyah, dan

[26] Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, jilid 2, h. 243–48; Abdul Majid Khon, *Takhrij & Metode Memahami Hadis* (Jakarta: Amzah, 2014), h. 197-208.

diriwayatkan pula dari Ahmad bin Hanbal, berpandangan bahwa hukuman cambuk tidak dikenakan kepada pezina muhshan, tetapi hanya dikenakan hukuman rajam saja. Menurut jumhur ulama, hadits-hadits yang menyatakan kombinasi keduanya, seperti hadits Abdullah bin Shamit, telah *mansukh* oleh hadits dirajamnya Ma'iz. Dalam kitab *Nail al-Authar* disebutkan bahwa, *"hadits tersebut (dirajamnya Ma'iz) datang belakangan setelah hadits-hadits yang memerintahkan hukuman cambuk, sehingga ia nasikh terhadap hadits Ubadah bin Shamit*". [27]

Kedua pandangan di atas hanya berbeda tentang dikenakan atau tidak dikenakannya hukuman cambuk kepada pezina *muhshan*. Sementara dengan hukuman rajam, seluruh ulama di atas bersepakat bahwa sudah pasti hukuman rajam dijatuhkan kepada pezina *muhshan*. Jika Kamali menganggap perbedaan ini sebagai sumber keraguan, maka seharusnya hukuman yang ia tinggalkan adalah hukuman cambuknya saja, karena memang tidak semua ulama sepakat mengenai hal ini. Bukannya meninggalkan hukuman yang disepakati oleh kedua kelompok ulama di atas.

2) Kejelasan kronologis rajam dengan surat al-Nur : 2

Kamali yang menyebutkan bahwa ada ketidakjelasan waktu kronologis Rasulullah SAW melaksanakan hukuman rajam dengan surat al-Nur ayat 2. Apakah rajam terjadi sebelum turunnya surat al-Nur ayat 2, atau sebaliknya terjadi sesudahnya. Jika surat al-Nur ayat 2 turun belakangan, maka hadits-hadits rajam bisa dipandang sebagai hukum yang telah dihapus (*mansukh*) dan surat al-Nur ayat 2 berlaku untuk segala macam jenis perzinaan, *muhshan* maupun *ghairu muhshan*. Dalam membangun argumennya Kamali mengutip hadits riwayat Bukhari yang berisikan tanya jawab antara sahabat dan tabi'in mengenai kapan rajam dilaksanakan yang berujung kepada ketidaktahuan.

Terkait waktu kronologis praktik rajam, sebenarnya para ulama sudah menjelaskan bahwa bahwa rajam terjadi setelah turunnya surat al-Nur. Ibnu Hajar al-Asqalani dalam kitab *fath al-bari* menyebutkan bahwa turunnya surat al-Nur

[27] Muhammad ibn Ali ibn Muhammad al-Syaukani, *Nail Al-Authar Syarh al-Muntaqa al-Akhbar* (Lebanon: Bait al-Afkar al-Dauliyah, 2004), h. 1393.

adalah saat peristiwa *qishshah al-ifk* yang diperkirakan terjadi pada tahun keempat, kelima atau keenam hijriyah. Sementara praktik rajam terjadi setelah itu, yang mana Abu Hurairah hadir menyaksikannya. Abu Hurairah dan ibunya malahan baru datang ke Madinah pada tahun kesembilan hijriyah.[28]

Akan tetapi, Kamali membantah hal tersebut, dan menyebut bahwa bisa saja sebenarnya rajam terjadi sebelum masa Abu Hurairah sampai di Madinah dan ia tidak menyaksikan sendiri peristiwa tersebut, melainkan mendapatkan laporannya dari sahabat lain, dengan tidak menyebutkan nama sahabat yang menjadi sumber dalam riwayatnya itu.

Kecurigaan yang dinyatakan oleh Kamali tersebut merupakan kecurigaan yang terlalu dipaksakan. Ibnu Hajar al-Asqalani dalam menjelaskan hadits tersebut menyebutkan bahwa Abu Hurairah hadir pada saat praktik rajam itu.[29] Kamali menuduh seorang sahabat sekelas Abu Hurairah meriwayatkan sesuatu yang bukan hasil tangkapan panca inderanya sendiri, atau menghapus rantai sumber berita dari sahabat lain. Dalam melontarkan pandangannya itu, Kamali juga sama sekali tidak mengutip sumber manapun. Sehingga tuduhan yang dilontarkan Kamali secara akademis pun menjadi terkesan imajiner, dan memaksa untuk mencurigai kredibilitas seorang sahabat sekelas Abu Hurairah tanpa adanya alasan. Jika sekelas Abu Hurairah saja sudah dicurigai demikian, apalagi sahabat-sahabat yang lain tentu kecurigaan yang tidak berdasar seperti ini akan lebih membabi buta. Sehingga secara logika pun kita bisa berkesimpulan bahwa tuduhan yang dilontarkan Kamali tersebut hanyalah *suudzan* yang hanya ingin menciptakan kecurigaan tanpa dasar.

3) Hadits rajam merupakan hadits mutawatir

Kamali mennyebut bahwa semua hadits rajam hanya berstatus ahad, yang mana ia tidak bisa dijamin seratus persen bahwa hadits itu benar-benar bebas dari pemalsuan. Di sini Dilihat dari kemampuan Kamali yang mampu menguasai berbagai literatur Arab, terlihat seolah-olah beliau hanya fokus mencari pendapat yang berbeda saja, sementara pendapat yang mainstream akan diabaikan dan tidak

[28] al-'Asqalani, *Fath Al-Bari*, juz. 12, h. 120.

[29] Ibid.

perlu dikutip. Ada banyak sekali pendapat ulama mengenai derajat kemutawatiran hadits-hadits rajam, namun tidak disebutkan oleh Kamali. Misalnya menurut Wahbah al-Zuhaili, hadits-hadits rajam telah mencukupi syarat untuk dikategorikan sebagai hadits mutawatir ma'nawi.[30] Namun entah kenapa Kamali tidak menyebutkannya ataupun memberikan bantahan atas pendapat Wahbah. Padahal, dalam satu wawancara dengan tim Islamic Circles, ketika ditanya siapa sosok yang berpengaruh dalam hidup Kamali, ia menyebutkan banyak sekali tokoh, termasuk di antaranya adalah Wahbah al-Zuhaili sebagai salah satu sosok ulama yang karya-karyanya pantas untuk dirujuk sebagai seorang sarjanawan Islam. Di sisi lain, dalam wawancara tersebut ketika Kamali ditanya mengenai buku apa saja yang bagus untuk dirujuk bagi sarjanawan muslim, beliau menjawab kitab ensiklopedi fiqh Kuwait berjudul *al-Mawsu'ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah* yang disusun oleh Himpunan Majelis Ulama Kuwait.[31] Namun, berkaitan dengan status hadits rajam, beliau seolah-olah sama sekali tidak mau menyinggung kitab tersebut. Padahal dalam kitab tersebut disebutkan bahwa hadits-hadits rajam telah mencapai derajat mutawatir. Kamali juga menjadikan kitab karya Imam Syawkani, yakni *Nail al-Awthar,* sebagai rujukan hadits-hadits zina yang akan ia bahas dalam penelitiannya yang menolak eksistensi hukuman rajam. Namun, pendapat Imam Syawkani tentang kemutawatiran hadits rajam sama sekali tidak sebutkan sebagai pendapat pembanding. Sehingga bisa dikatakan bahwa argumen Kamali mengenai penolakan hukuman rajam karena statusnya hanyalah hadits ahad tidak bisa dikatakan sempurna, karena belum membantah pendapat para ulama level tinggi yang menyebutkan bahwa hadits rajam sudah mencapai derajat mutawatir.

Kamali yang menyatakan bahwa Hanafiyah menilai hadits-hadits rajam berstatus ahad hanya mengutip referensi sekunder, yakni karya Ali Mansur, dan bukannya kitab fiqh ulama Hanafiyah. Sependek penelusuran yang dilakukan,

---

[30] al-Zuhayli, *Al-Fiqh al-Islami Wa Adillatuh*, juz. 6, h. 40.

[31] Video wawancara antara tim Islamic Circles dengan Mohammad Hashim Kamali dengan judul "An Interview with Professor Hashim Kamali (IAIS) Malaysia – Life, Works, and Thoughts", pada 14 April 2020. Diakses pada kanal Youtube https://youtu.be/4dgPCuqmVdM pada 29 Oktober 2022 pukul 17:32 WIB

belum ditemukan karya ulama Hanafiyah yang menilai bahwa hadits rajam itu berstatus ahad. Dari manakah Ali Mansur ini mendapatkan data bahwa Hanafiyah menilai ahadnya hadits rajam juga belum bisa ditemukan.

Klaim bahwa Hanafiyah menilai hadits rajam itu ahad, juga sangat tidak masuk akal. Dalam satu kesempatan, Kamali mengutip pendapat Hanafiyah yang menyatakan bahwa mereka menerima naskhnya ayat al-Qur'an oleh hadits, apabila haditsnya berstatus mutawatir. Kemudian, di lain kesempatan, disebutkan bahwa Hanafiyah menilai hadits rajam berstatus *nasikh* terhadap al-Qur'an. Atas dua premis tersebut, seorang pembaca pasti dapat menyimpulkan bahwa Hanafiyah menilai hadits-hadits rajam itu berstatus mutawatir. Tetapi tiba-tiba Kamali melontarkan bahwa Hanafiyah menilai hadits rajam itu ahad. Argumen yang dibangun oleh Kamali jelas-jelas mengandung kontradiksi dengan argumen lainnya.

Selain itu, seandainya kita terima alasan keraguan-raguan validitas hadits rajam adalah disebabkan hadits tersebut memang berstatus ahad, maka seharusnya validitas pendapat Kamali juga lebih besar keragu-raguannya dan lebih patut untuk dipertanyakan. Karena setiap argumen yang Kamali berikan terutama mengenai ketidakpastian kronologis rajam dengan mengutip riwayat Bukhari, atau bahwa hukuman hadd harus ditiadakan karena adanya syubhat dengan mengutip riwayat pula, semuanya juga merupakan hadits ahad. Jika ia konsisten terhadap argumennya bahwa hanyalah hadits yang mutawatir saja yang memberikan ketetapan yang pasti, maka bisa dikatakan sebagian besar argumennya juga berstatus meragukan/*doubtful*, karena pendapatnya tidak didasari hadits mutawatir.

4) Kedudukan hadits berbeda namun kesimpulan tetap sama

Berikutnya, mengenai argumen Kamali yang menyebut khilafiyah ulama mengenai kedudukan hadits rajam terhadap al-Qur'an, apakah sebagai *bayan takhshish* atau *bayan nasakh*, sebagai penyebab ketidakpastian rajam sehingga harus ditiadakan juga tidak dapat diterima. Kamali, yang sejak awal menyebut dirinya sebagai *interscholastic* (pemikir antar madzhab) terlihat mencampur adukkan antara pendapat jumhur dengan Hanafiyah terkait hal ini. Di satu sisi,

memang jumhur menyebut bahwa hadits tidak dapat menasakh al-Qur'an, sehingga hadits rajam berstatus *bayan takhshish*. Di sisi lain, Hanafiyah menyebut bahwa hadits rajam tidak dapat disebut *takhshish,* melainkan seharusnya *bayan nasakh,* karena menurut mereka hadits bisa menasakh al-Qur'an. Terlepas dari perbedaan mereka terhadap sesuatu yang sifatnya metodologi tersebut, merupakan suatu fakta yang tak dapat dihindari bahwa baik kedua kelompok ulama ini, baik yang mengakuinya sebagai nasakh ataupun takhshis sama-sama sepakat bahwa rajam merupakan bagian dari syari'at Islam yang tak perlu diragukan validitasnya.

Begitu pula dengan ulama Hanafiyah, al-Zayla'i yang sering dikutip oleh Kamali mengenai penilaian kritisnya terhadap hadits Abdullah bin Shamit. Meskipun al-Zayla'i bersikap kritis terhadap sebagian hadits rajam, namun pada hadits lain al-Zayla'i bersikap menerima. Akan tetapi Kamali hanya mengambil sepotong pendapat al-Zayla'i saja, dan menggabungkannya dengan pendapat ulama lain yang juga memberikan pandangan kritis secara sepotong pula, sehingga seolah-olah semua ulama memang meragukan validitas hukuman rajam secara keseluruhan. Ini merupakan pencampur adukan yang kurang tepat. Meskipun demikian, perlu digaris bawah bahwa meskipun al-Zayla'i menetapkan hadits Abdullah bin Shamit ini telah di*nasakh*, bukan berarti al-Zayla'i menolak hukuman rajam seutuhnya. Karena di sisi lain, al-Zayla'i menerima dalil rajam lain sebagai hujjah hukuman rajam.

5) Telah terpenuhinya kriteria ijma' di masa sahabat

Argumen Kamali yang menyatakan bahwa ijma' sahabat pada masa Umar bin Khattab tidak sempurna dan hanya dipandang sebagai perkataan Umar saja menurut penulis hanyalah alasan yang dicari-cari. Ketidaksempurnaan ijma' karena para sahabat di masa itu sudah berkurang karena gugur/syahid di medan perang melawan kaum murtad, tidak sesuai dengan konsep dari ijma' itu sendiri. Ijma' diartikan sebagai kesepakatan para mujtahid pada suatu masa setelah wafatnya Rasulullah SAW tentang suatu masalah agama. Penyebutan "mujtahid pada suatu masa" tidak bermakna bahwa ijma' haruslah ketika semua sahabat besar (seperti Abu Bakar) masih hidup, atau ketika para sahabat yang hidup berjumlah lebih dari seratus orang dan lainnya, melainkan selama para mujtahid

pada suatu masa (entah masa sahabat, tabi'in, tabi' tabi'in, atau masa sesudahnya) bersepakat tentang suatu masalah agama, maka itu adalah ijma'. Termasuk dalam persoalan rajam, meskipun Umar berkhutbah mengenai validitas hukuman rajam ketika Abu Bakar sudah meninggal, atau ketika banyak sahabat lain sudah meninggal karena gugur di medang perang, meninggalnya mereka itu merupakan takdir dari Allah yang ketiadaan mereka sama sekali tidak mengurangi fakta bahwa apa yang kaum muslimin sepakati ketika itu telah menjadi sebuah ijma'.

Argumen lain yang disebut oleh Kamali mengenai ketidaksempurnaan ijma' tentang rajam adalah bahwa tidak semua sahabat saat itu hadir di Madinah mendengarkan khutbah Umar, Ditambah lagi peristiwa itu tidak dapat disebut kesepakatan jika sikap para sahabat hanyalah diam, tidak menunjukkan persetujuan ataupun penentangan. Dengan kata lain, menurut Kamali rajam sama sekali tidak dilandasi oleh ijma', melainkan hanya sekedar "perkataan Umar dengan tetap diamnya para sahabat" (*Umar's word, with other Companions having remained silent concerning it)*. Argumen tersebut sebagian ada benarnya, bahwa pada masa itu memang banyak sahabat yang menyebar ke berbagai negeri seiring bertambah luasnya daerah kekuasaan kaum Muslimin. Namun sebagian dari argumen tersebut juga dapat dibantah, bahwa setelah beberapa tahun informasi mengenai khutbah Umar tersebut disebarkan, tetap saja tak ada satupun sahabat atau tabi'in yang menyuarakan penolakan. Ketiadaan penolakan dari sahabat lain merupakan suatu bentuk suatu persetujuan. Hal ini dikarenakan generasi sahabat merupakan generasi terbaik, yang apabila mendengar pendapat yang bertentangan dengan al-Qur'an, pasti mereka akan menentangnya, sekalipun pendapat tersebut datang dari seorang Umar bin Khattab. Ada beberapa contoh bahwa kaum muslimin tidak memiliki rasa takut atau enggan untuk menentang Umar bin Khattab, misalnya ketika seorang perempuan di Madinah yang menentang pendapat Umar yang ingin menentukan batas maksimal mahar. Dalam hal ini, Umar langsung menerima kesalahannya dan merevisi pendapatnya itu. Akan tetapi, dalam kasus rajam, selama sekian tahun sama sekali tak ada penolakan dari kalangan kaum mukmin. Ini merupakan bentuk persetujuan , di mana seolah mereka menganggap bahwa khutbah Umar tentang rajam itu sudah

jelas dan sangat valid sehingga mereka merasa tidak perlu lagi membicarakannya. Sehingga sikap diam para sahabat telah menjadi indikasi telah terjadinya ijma' di antara kaum mukminin.

6) Pemikiran Kontemporer tidak bisa membatalkan ijma'

Mengenai kekuatan ijma', al-Bazdawi sebagaimana yang dikutip oleh A. Rahman Ritonga, menyebutkan bahwa apabila ijma' terjadi di kalangan sahabat Nabi, maka tingkatan kehujjahannya bersifat mutawatir, yang kebenarannya bersifat qath'i yang wajib diikuti. Oleh karena itu mengingkari ijma' ini dipandang sebagai kekafiran.[32]

Penolakan terhadap rajam tidak pernah muncul, kecuali setelah banyak generasi berlalu, dan dimunculkan oleh kelompok yang sering berlawanan dengan Ahlussunnah wal Jama'ah, yakni kelompok Khawarij. Mengenai kelompok Khawarij yang menolak ini, Imam Ibnu Hajar al-Asqalani menyebutnya sebagai pendapat *qaum mubta'idun*[33]. Al-Alusi juga menyebut penolakan Khawarij ini sebagai pendapat yang *jahl murakkab* karena melawan ijma' para sahabat.[34] Di samping itu, penolakan khawarij atas hukuman rajam juga tidak diketahui dengan jelas siapa yang pertama kali menyuarakannya. Dalam berbagai literatur, hanya disebutkan bahwa penolakan khawarij disuarakan secara kolektif, yakni sebagai kelompok khawarij, dan tidak disebutkan nama ulama mereka yang pertama kali memfatwakan hal ini. Ketiadaan sosok tokoh ini, dapat memunculkan keraguan, apakah penolakan ini memang disuarakan oleh seorang yang berkapasitas mujtahid dari ulama mereka, ataukah hanya berasal dari pendapat segelintir awam yang namanya bahkan tidak terkenal.

Dari argumen-argumen yang telah penulis bantah di atas, dapat diambil kesimpulan bahwa dari segi dalil, hukuman rajam merupakan bagian dari syariat Islam yang memiliki dalil yang sangat kuat, sehingga tidak perlu dipertanyakan

---

[32] A. Rahman Ritonga, *Ushul Fiqh (Perbandingan Antar Mazhab)* (Bukittinggi: STAIN M. Djamil Djambek Bukittinggi, 1999), h. 79.

[33] al-'Asqalani, *Fath Al-Bari*, juz. 12, h. 283–85.

[34] Mahmud Syukra al-Alusi, *Ruh Al-Ma'ani Fi Tafsir al-Qur`an al-Azhim Wa al-Sab' al-Matsani* (Beirut: Dar Ihya' al-Turats al-'Arabi, 1985), juz. 18, h. 78–79.

lagi. Jikapun ingin dipertanyakan, ada banyak sekali dalil yang harus dibantah dan tidak mungkin semua itu dapat dilakukan dengan bantahan yang sempurna.

b. Krtik atas Teori Perluasan Makna Syubhat

Argumen Kamali yang menjadikan kondisi masyarakat sebagai salah satu sumber syubhat, menurut penulis terkesan sangat dipaksakan. Rendahnya iman masyarakat dan begitu merajalelanya maksiat dan perzinaan sebenarnya tidak baru lahir di zaman modern saja, melainkan sudah ada sejak zaman-zaman dahulu. Memang diakui, bahwa seiring perkembangan teknologi hari ini seseorang bisa dengan mudah mengakses konten-konten maksiat yang merupakan tindakan mendekati zina. Namun di sisi lain zaman ini juga memberikan kemudahan bagi setiap orang untuk bertaubat dan mengakses ilmu-ilmu yang akan menjauhkan dirinya dari perbuatan zina. Banyak sarana pendidikan sangat mudah diakses, banyak pula ilmu dengan segala bentuknya tersebar hanya dengan genggaman jari. Sehingga teknologi dan perkembangan masyarakat tidak bisa sepenuhnya disalahkan sebagai sebab begitu mudahnya zina terjadi, melainkan sebab utamanya adalah dari pelaku itu sendiri yang masih belum bisa menjauhi dosa zina.

Selain itu, jika diharapkan kalau masyarakat harus memiliki kesadaran iman yang tinggi lebih dahulu, kemudian barulah hukuman rajam diperkenalkan, maka bisa dikatakan bahwa orang yang berpendapat seperti itu memang menginginkan agar hukuman rajam tidak akan pernah diwujudkan. Suatu masyarakat tidak akan bisa menjauhi dosa zina sepenuhnya apabila tidak ada campur tangan dari pemerintah, dalam hal ini membuat hukuman yang membuat masyarakat jera dan membuat yang lain mendapatkan pembelajaran untuk tidak mengikutinya.

Prof. Sam S. Souryal, seperti yang dikutip oleh Topo Santoso menyebutkan bahwa syariah Islam termasuk di dalamnya hukuman pidana dalam Islam, semuanya ditujukan sebagai instrumen moralisasi dan juga agen pencegahan (*preventive agent*). Terdapat lima macam jalan yang ditempuh syariat dalam perbaikan moral masyarakat muslim, yakni (1) mendorong perbaikan

secara individu dengan menyucikan diri, (2) memberikan peringatan kepada manusia untuk tidak melakukan kejahatan dan memberikan ancaman hukuman yang berat baik di dunia maupun di akhirat, (3), memerintahkan umat Islam untuk memiliki kesadaran sosial dengan saling nasehat-menasehati dalam kebenaran dan kesabaran, (4) menutup berbagai jalan yang dapat mengarah kepada maksiat, (5) memberikan jalan alternatif yang halal, seperti membolehkan perkawinan, dan juga membuka kesempatan adanya praktik poligami secara terkontrol.[35]

Dengan demikian, kondisi masyarakat yang ideal bukanlah menjadi dasar penyebab suatu hukuman yang berat baru bisa mulai dijalankan, melainkan sebagai tujuan akhir yang akan dituju dari pemberlakuan hukuman itu sendiri. Dengan adanya pemberlakuan hukuman rajam misalnya, masyarakat akan dibuat berpikir dua kali sebelum terjun dalam lembah perzinan, sehingga saat itulah masyarakat yang ideal sedikit demi sedikit baru bisa terwujud.

Di sisi lain, dihubungkannya syubhat zaman modern terdapat kasus zina muhshan juga tidak dapat diterima. Setinggi apapun godaan maksiat di zaman modern, seseorang yang berstatus *muhshan* masih bisa menjaga dirinya dengan menyalurkan syahwatnya yang bergejolak kepada istrinya yang sah.

Sehingga seharusnya, syubhat zaman modern tidak berlaku kepada pelaku zina *muhshan*. Berbeda dengan pelaku zina *ghairu muhshan* yang hanya akan mendapatkan hukuman cambuk, seorang yang sudah berstatus *muhshan* namun nyatanya masih melakukan zina, merupakan tanda dari kebobrokan moral yang ia miliki, bukan lagi sekedar godaan zaman modern semata. Nyatanya Islam masih memberikan alternatif jika seandainya ia merasa satu istri tidak cukup, maka Islam masih membuka kesempatan baginya untuk berpoligami, selama dengan adanya kemampuan yang memadai untuk itu. Namun jika ternyata ia tak mampu, maka cukupkan dengan menyalurkan syahwat dengan satu istri dan mencoba sekuat mungkin menjauhi segala hal yang dapat mengantarkannya kepada zina. Jika ia masih berusaha mencari jalan perzinaan, maka hukuman rajam adalah hukuman yang pantas untuk ia terima.

---

[35] Santoso, *Membumikan Hukum Pidana Islam: Penegakan Syariat Dalam Wacana Dan Agenda*, h. 137.

c. Kritik atas Konsep Pertaubatan dalam Hudud

Pada umum hudud tidak dapat dipengaruhi oleh taubatnya pelaku. Kecuali dalam kasus tertentu, seperti *hirabah* dan *riddah,* di mana taubat pelaku dapat menghindarkan dirinya dari hadd. Akan tetapi dalam kasus lain, seperti perzinaan, taubatnya pelaku tidak dapat menghindarkan dirinya dari hadd. Ini merupakan pendapat dari jumhur ulama. Sedangkan menurut sekelompok kecil ulama, taubat dapat menghindarkan seseorang kewajiban dikenai hadd, selama kejahatannya belum sampai kepada hakim. Adapun, apabila kejahatannya telah sampai kepada hakim (baik karena pengakuan atau kesaksian empat orang), maka tidak ada lagi kesempatan bagi pelaku untuk sekedar dimaafkan dan dibebaskan dari hukuman.

Teori Kamali yang memaksakan agar konsep taubat ini juga masuk ke ranah pengadilan, yakni ketika kejahatan seseorang yang berzina telah sampai kepada hakim, jelas tidak dapat diterima. Hukuman rajam tidak boleh dianggap sekedar siksaan dan juga ancaman, sebaliknya taubat juga tidak boleh dianggap sebagai pembebasan tanpa adanya hukuman. Hukuman pada dasarnya juga merupakan bentuk pemurnian dan pembersihan seseorang dari dosa yang ia lakukan, sehingga ia terbebas dari hukuman atas kejahatannya di akhirat kelak.

Dalam berbagai riwayat ditemukan bahwa hukuman rajam bagi pelaku zina muhshan, merupakan lambang pertaubatan dari pelakunya. Rasulullah SAW beberapa kali menyuruh Ma'iz dan Ghamidiyah untuk mencabut pengakuannya, itu adalah bagian dari acara persidangan, yang kemudian akan dijadikan pedoman bagi generasi sesudahnya, bahwa pengakuan zina adalah dengan tatacara demikian. Setelah tanya jawab Rasulullah SAW dengan Ma'iz selesai, Rasulullah SAW tetap memerintahkan sahabat untuk merajam Ma'iz. Meskipun secara insting, seseorang yang mengakui kejahatannya dan dimintai hukuman merupakan orang yang menyesali perbuatannya dan ingin bertaubat. Rasulullah SAW hanya mengaitkan pencabutan hukuman hanya apabila pelaku menyebut bahwa ia sama sekali tidak berzina, atau mencabut pengakuannya.

Ketika hukuman rajam telah selesai, Rasulullah SAW mengatakan kepada para sahabat yang sedang membicarakan keburukan Ma'iz, bahwa Ma'iz telah bertaubat dan jika taubatnya dibagi untuk seluruh umat, maka tentu akan

mencukupi. Dalam redaksi yang lain disebutkan bahwa Rasulullah SAW memberitakan kepada sahabat bahwa Ma'iz sudah berada di sungai-sungai surga. Maka dapat disimpulkan bahwa hukuman (dalam hal ini adalah hukuman rajam) tidak bisa hanya dipandang sebagai sesuatu yang menyiksa dan kejam, tapi juga harus dilihat sebagai bentuk tertinggi dari sebuah pertaubatan.

D. Relevansi Pemikiran Kamali tentang Rajam terhadap Pembaharuan Hukum Pidana di Indonesia

Terkait bagaimana pandanga penulis dengan penilaian Kamali terhadap dalil-dalil sudah dijelaskan pada sub-bab sebelumnya. Maka pada bagian ini akan dicoba mengaitkan pemikirannya dengan konteks masyarakat Indonesia, apakah peniadaan hukuman rajam di Indonesia perlu dipertahankan atau apakah perlu pembaharuan ke arah sebaliknya.

Kamali dalam menuangkan pikirannya tentang penghapusan hukuman rajam, tidak hanya dalam bentuk karya ilmiah, tetapi juga dengan cara menunjukkan pendiriannya dengan memberikan kritik atas rancangan undang-undang pidana Malaysia yang dicanangkan akan menjadikan hukuman rajam sebagai hukuman resmi tepatnya di Negara Bagian, Kelantan, Malaysia. Dalam rancangan undang-undang yang diberi nama *Enakmen Kanun Jenayah Syariah (II) 1993 Kejaraan Negeri Kelantan,* hukuman perzinaan diatur dalam pasal 11 ayat (1) dan (2) yang berbunyi:

> *(1) Jika pesalah yang melakukan zina itu mohsan, maka pesalah itu hendaklah dihukum dengan hukuman rejam, iaitu dilontar dengan batu yang sederhana besarnya hingga mati.*
> *(2) Jika pesalah yang melakukan zina itu ghairu mohsan, maka pesalah itu hendaklah dihukum dengan hukuman sebat sebanyak seratus kali sebatan sebagai tambahan hendaklah dipenjara selama satu tahun.*

Terkait rancangan aturan pidana tersebut, Kamali mengomentari secara kristis. Menurutnya, rancangan aturan tersebut merupakan hasil pemikiran yang *taqlid* kepada pemikiran ulama terdahulu tanpa mempertimbangkan hakikat masyarakat Malaysia pada masa kini, dan juga tidak sesuai lagi dengan fiqh dari zaman pra-modern. Rancangan tersebut seperti menghentikan usaha umat untuk

memperbaharui diri, dan juga telah menghentikan usaha para ulama modern untuk menghasilkan pemikiran yang segar untuk menyelesaikan permasalahan di era kontemporer. Hanya dengan *taqlid* seperti demikian, akan menjadikan Islam sebagai suatu agama yang beku dan kaku, dan tak mampu menyesuaikan diri dengan perubahan zaman dan tempat serta menafikan faktor ruang waktu dalam perumusan syariat. Hal ini akan berujung kepada melencengnya umat Islam dari mencapai tujuan-tujuan syariah (*maqshid syaria'ah*).[36]

Di antara isu yang dikritik oleh Kamali adalah adanya ketentuan penjatuhan hukuman rajam bagi pelaku zina *muhshan* dan juga hukuman potong tangan bagi pencuri. Menurutnya, kedua bentuk hukuman ini akan menghambat idealisme keadilan dan menyebabkan adanya kepatuhan yang membabi buta serta tidak peka terhadap fakta sosio historis masyarakat modern. Di antara yang beliau tekankan adalah jika seandainya hukuman rajam tetap dianggap sebagai hukuman hudud, maka dapat dipastikan akan bertentangan dengan amanah al-Qur'an yang menekankan konsep taubat, rehabilitasi dan reformasi diri.[37] Selain itu, Kamali juga memaparkan pemikirannya dengan menggunakan pendekatan analisa dalil-dalil yang menghasilkan kesimpulan bahwa dalil-dalil rajam merupakan dalil yang *doubtful* (meragukan/syubhat).

Pemikiran Kamali memang merupakan sebuah pembaharuan apabila dikaitkan dengan pemikiran para ulama terdahulu, namun sebaliknya, ia tidak benar-benar baru apabila dikaitkan dengan penerapan hukuman pidana hari ini karena sebenarnya pemikiran tersebut merupakan sebuah pembenaran atas realita hukum pidana yang telah berjalan, termasuk salah satunya di Indonesia. Untuk itu, dalam mengukur relevansi pemikiran Kamali tentang penghapusan hukuman rajam, perlu diperhatikan bagaimana kondisi masyarakat Indonesia dan bagaimana hukuman yang sudah berjalan efektif atau tidak.

---

[36] Kamali, "Punishment in Islamic Law: A Critique of The Hudud Bill of Kelantan, Malaysia," h. 233; Nor Asimah Binti Mat Noh, "Pandangan Mohammad Hashim Kamali Terhadap Hudud Dalam Buku Punishment in Islamic Law" (Disertasi, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 2018), h. 65.

[37] Binti Mat Noh, "Pandangan Mohammad Hashim Kamali Terhadap Hudud Dalam Buku Punishment in Islamic Law," h. 66.

Hukum pidana positif yang berlaku di Indonesia terkait pemidanaan perzinaan sampai saat ini dapat dikatakan sudah sesuai dengan pemikiran Kamali. Karena sampai hari ini pelaku perzinaan di Indonesia hanya diancam dengan hukuman kurungan penjara, tanpa adanya ancaman hukuman rajam. Berdasarkan KUHP lama, pelaku perzinaan hanya diancam hukuman penjara selama sembilan bulan, hanya apabila pelakunya masih memiliki pasangan yang sah. Sementara dalam KUHP baru, perzinaan diancam dengan hukuman penjara selama setahun, dengan tidak lagi memandang apakah pelakunya sudah menikah atau belum.

Ancaman pidana seperti ini (sekedar penjara, tanpa memasukkan hukuman rajam) menurut penulis tidak relevan untuk diberlakukan di Indonesia. Melihat konteks masyarakat Indonesia yang mulai menganggap remeh perzinaan karena hukumannya yang terkesan sangat ringan. Selain itu, apa yang ditekankan oleh Kamali, yakni konsep pertaubatan, nampaknya telah menjurus kepada pemakluman yang melampaui batas. Sehingga, tak nampak lagi adanya ancaman yang mengerikan apabila seseorang melanggar aturan yang telah ditetapkan oleh Allah SWT.

Hukuman penjara, meskipun terkesan sebagai hukuman yang paling manusiawi dibanding dengan hukuman pidana lainnya sebenarnya bukannya bebas dari permasalahan. Melihat dari konteks penjara di Indonesia, penjara merupakan sekolah yang di dalamnya para tahanan dididik dan diperbaiki tingkah lakunya agar ketika keluar ia menjadi lebih patuh terhadap aturan hukum. Hukuman seperti ini memang dirasa sesuai untuk dijatuhkan kepada para pelaku pidana yang sifatnya ringan. Namun dalam kasus perzinaan, terutama zina *muhshan,* diperlukan hukuman berat yang dapat menimbulkan efek jera kepada pelakunya dan memberikan pelajaran kepada masyarakat untuk jangan sesekali mendekati zina tersebut. Fungsi pemberian efek jera dan fungsi pencegahan inilah yang tampaknya tidak lagi dimiliki dalam hukuman penjara.

Hukuman penjara ditinjau dari segi ekonomi dipandang juga merupakan hukuman yang sangat membebani negara. Dikutip dari media Kompas, pemerintah harus menganggarkan dana sebesar dua triliun rupiah, hanya untuk

makan para penghuni lapas.[38] Pemerintah akhirnya berusaha menebar remisi kepada sekian banyak narapidana hanya untuk mengurangi beban anggaran tersebut.[39] Jika seandainya remisi diberikan kepada pelaku kejahatan ringan, seperti pencuri sendal, atau lain sebagainya tidak mengapa. Namun apabila yang mendapatkan pengampunan adalah pelaku kejahatan berat, termasuk di dalamnya adalah pelaku zina yang berstatus *muhshan,* tentu ini akan menyebabkan masyarakat mulai menganggap perzinaan sebagai kejahatan yang sama remehnya dengan remehnya hukuman yang diberikan. Padahal dalam Islam, perzinaan merupakan salah satu dosa yang paling hina dan menjijikkan, karena bertentangan dengan moral manusia yang memiliki akal.

Di sisi lain, dengan dihidupkannya hukuman rajam, ada banyak sekali manfaat yang dapat diperoleh dalam penegakan hukum di Indonesia. Dari sisi ekonomi, hukuman rajam merupakan hukuman yang sangat efisien dari sisi anggaran, karena tidak perlu menghabiskan begitu banyak uang hanya demi menyekolahkan seorang terpidana yang kejahatannya sudah terlewat batas. Fungsi pemberian efek jera dan pencegahan bagi masyarakat dipastikan tercapai. Karena hukuman rajam merupakan hukuman yang melibatkan banyak orang.

Penulis juga meyakini bahwa sebenarnya mayoritas masyarakat Indonesia sudah sangat merindukan hukuman perzinaan yang berlandaskan kepada hukum agama, yang memiliki ancaman lebih berat ketimbang hukuman penjara yang terlihat lebih remeh. Hanya saja hal tersebut masih terhambat dengan adanya tekanan pihak luar yang tidak menginginkan perzinaan menjadi tindak pidana yang berat.

Hukuman rajam sebenarnya tidak terlalu asing bagi masyarakat Indonesia. Misalnya, 27 Maret 2001, merupakan hari bersejarah dan menarik dalam sejarah pelaksanaan hukum rajam. Pasalnya, pada hari itu hukuman rajam telah dijatuhkan kepada pelaku zina *muhshan*, yang berlokasi di Kampung Ahuru,

---

[38] https://nasional.kompas.com/read/2022/09/21/15184701/ditjen-pas-negara-keluarkan-rp-2-triliun-setahun-untuk-makanan-napi , diakses pada 21 Januari 2023, pukul 09:33 WIB

[39] https://www.tribunnews.com/nasional/2022/05/03/kemenkumham-irit-rp72-miliar-biaya-makan-narapidana-seusai-tebar-remisi-lebaran-2022 , diakses pada 21 Januari 2023, pukul 09:34 WIB

Ambon, Provinsi Maluku, namun bukan sebagai hukuman resmi yang dijatuhkan oleh lembaga peradilan negara. Hukuman rajam saat itu diterapkan sebagai hukuman internal sebuah gerakan/organisasi Islam bernama Laskar Jihad Ahlus Sunnah wal Jamaah, yang mana saat itu dipimpin oleh Ja'far Umar Thalib[40]. Adapun hukuman rajam tersebut dijatuhkan kepada seorang anggota Laskar Jihad, bernama Abdurrahim (sering juga dipanggil Abdullah). Abdurrahim (usia 31 tahun) yang merupakan ayah dari tiga orang anak diketahui telah melakukan perzinaan secara paksa dengan seorang gadis perempuan (usia 13 tahun). Abdurrahim kemudian mengakui perbuatan bejatnya dan meminta agar ia dijatuhi hukuman rajam. Peristiwa ini dicatat oleh Adian Husaini dalam bukunya, "Rajam dalam Arus Budaya Syahwat".

Peristiwa ini bermula ketika Laskar Jihad melakukan operasi anti maksiat (penyisiran lokasi pelacuran dan mabuk-mabukan) yang dijalankan di kawasan Muslim di Ambon. Dalam penyisiran tersebut, tersebar desas-desus di kalangan masyarakat bahwa salah seorang anggota Laskar Jihad telah menggauli paksa seorang bocah perempuan. Tak lama kemudian, Laskar Jihad langsung menelusuri desas-desus tersebut dan berhasil mengungkap fakta kejadian tersebut. Salah seorang anggota Laskar Jihad, yakni Abdurrahim diketahui telah menggauli secara paksa seorang gadis perempuan berusia 13 tahun yang tinggal di Gang Ponegoro, Ambon. Peristiwa keji tersebut terjadi pada tanggal 23 Maret 2001, waktu dini hari. Abdurrahim terungkap sebelumnya telah saling berikirim surat dengan gadis tersebut sampai kemudian peristiwa tersebut terjadi.

[40] Laskar Jihad Ahlus Sunnah wal Jama'ah (berikutnya disebut sebagai Laskar Jihad), merupakan sebuah gerakan atau organisasi Islam yang lahir karena dipicu konflik agama dan konflik sosial di Maluku pada kisaran tahun 1999 hingga tahun 2000. Dipimpin oleh Ja'far Umar Thalib, gerakan Laskara Jihad awalnya diujukan untuk membantu masyarakat Muslim melawan serangan masyarakat Kristen Maluku dalam suasana konflik. Konflik agama yang terjadi saat itu begitu rumit dan kelam, tercatat telah terjadi pembantaian umat Islam secara besar-besaran di Maluku. Tercatat peristiwa "Idul Fitri berdarah" di mana kaum Muslim Maluku dibantai pada Januari 1999. Disusul pula pada Desember 1999, terjadi peristiwa pembantaian umat Muslim di Tobelo dan Galela yang menelan korban 800 jiwa warga muslim Maluku tewas dalam semalam. Lihat: Muhammad Arief Budiyanto, "Pengaruh Pemikiran Keagamaan Laskar Jihad Ahl Al-Sunnah Wa al-Jamaah Di Ambon," *Jurnal Fakultas Ushuluddin Dan Dakwah IAIN Ambon* 8, no. 1 (2014): h. 3-4, doi:http; Husaini, *Rajam Dalam Arus Budaya Syahwat*, h. 27-35.

Setelah Abdurrahim menyerahkan diri dan mengakui perbuatan bejatnya, para petinggi Laskar Jihad mengadakan musyawarah untuk menentukan hukuman yang akan dijatuhkan kepada Abdurrahim. Dalam musyawarah tersebut, Laskar Jihad mengaku telah berkonsultasi dengan sejumlah ulama Timur Tengah melalui telepon, seperti Syekh Muqbil bin Hadi al-Wadadi'i dari Yaman. Hasil musyawarah memutuskan bahwa hukuman terbaik yang akan dijatuhkan kepada pelaku zina yang telah berkeluarga adalah hukuman rajam. Namun, Laskar Jihad mengaku bahwa mereka tidak memaksakan hukuman tersebut secara sepenuhnya kepada Abdurrahim. Mereka meminta Abdurrahim sendiri yang memutuskan hukuman apa yang akan ia terima, apakah mau menerima hukuman rajam atau tidak. Ia juga diberikan kesempatan untuk menemui keluarganya dan menimbang-nimbang apakah akan menjalani hukuman tersebut atau tidak. Seandainya Abdurrahim menolak, Laskar Jihad mengaku tidak akan memaksanya dan akan berlepas tangan serta menyerahkan urusannya kepada Allah SWT.

Namun, rupanya Abdurrahim kemudian memilih menerima hukuman rajam. Abdurrahim menunjukkan persetujuannya dengan menorehkan surat pengakuan berzina yang ia tandatangani di atas materai Rp. 6000,- (enam ribu rupiah). Adapun tentang ketiga anak Abdurrahim, Laskar Jihad berjanji menjamin pendidikan mere hingga selesai. Maka pada Selasa, 27 Maret 2001, pada waktu lewat tengah hari, hukuman rajam dilaksanakan atas Abdurrahim. Abdurrahim dikubur tubuhnya menyisakan dada ke atas, dan kemudian dimintai apakah ia ingin mencabut pengakuannya dan menghindari hukuman rajam, atau tetap pada keputusannya untuk menerima hukuman rajam. Abdurrahim disebutkan tetap pada keputusannya dan mengaku ridha untuk dihukum rajam. Hukuman rajam pun dilaksanakan, hingga akhirnya Abdurrahim wafat dalam pelaksanaan hukuman tersebut.[41]

Pelaksanaan hukuman rajam tersebut kemudian berbuntut panjang dengan ditangkapnya pimpinan Laskar Jihad, Ja'far Umar Thalib, tepatnya pada 3 Mei 2001 oleh kepolisian, atau lebih dari sebulan setelah peristiwa tersebut. Ja'far

[41] Husaini, *Rajam Dalam Arus Budaya Syahwat*, h. 3-7.

dituduh telah melakukan penganiayaan terhadap Abdurrahim, hingga mengakibatkan nyawanya melayang. Ja'far ditangkap ketika sedang berbincang-bincang di sebuah kafe Bandara Juanda, Surabaya, dan kemudian dibawa ke Mabes Polri, Jakarta, untuk dilakukan penyelidikan lebih lanjut.

Penangkapan yang dilakukan oleh kepolisian rupanya menyulut reaksi masyarakat Muslim di Ambon. Pasca penangkapan tersebut, sehari sesudahnya pada 4 Mei 2001, perkumpulan unsur MUI, DDII, pemuda masjid, dan unsur keagaamaan serta Dosen STAIN Maluku menyuarakan penolakannya terhadap tindakan penangakapan yang dilakukan kepolisian kepada Ja'far Umar Thalib dan menuntut pembebasannya. Tak hanya dari masyarakat Maluku, tuntutan pembebasan Ja'far Umar Thalib juga disuarakan dari Yogyakarta, yang berasal dari 15 organisasi parpol dan ormas yang tergabung dalam Forum Silatuhrami Umat Islam (FSUI). Tak hanya itu, beberapa tokoh terkenal dari berbagai kalangan juga menyuarakan penolakan atas tindakan penangkapan yang dilakukan kepolisian, di antaranya adalah Prof. Din Syamsudin, yang saat itu menjabat sekretaris umum MUI, sekaligus guru besar ilmu politik Islam di IAIN Jakarta. Bahkan beliau sempat mendatangi Kapolri dan menjaminkan dirinya bagi pembebasan Ja'far.[42]

Meskipun hukuman rajam yang dilakukan oleh kelompok Laskar Jihad bersumber dari hukum Islam, namun pelaksanaannya dapat dikatakan sangat nekat. Apa yang dilakukan oleh Laskar Jihad bertentangan dengan pendapat para ulama yang mewajibkan vonis hukuman rajam haruslah berdasarkan vonis dari ulil amri/pemerintah, atau yang dalam konteks Indonesia berada di tangan seorang hakim. Beberapa pihak kemudian menuding bahwa langkah yang diambil oleh Laskar Jihad merupakan bentuk *isti'jal* (ketidaksabaran) dalam menerapkan syariah.

Peristiwa penjatuhan hukuman rajam di Maluku merupakan kasus yang unik, namun tidak bisa dilihat secara sepihak saja. Keenganan Laskar Jihad untuk menyelesaikan pidana perkosaan yang dilakukan oleh anggota mereka menurut

[42] *Ibid*., h. 10-17.

aturan pidana yang ada di Indonesia merupakan buah dari ketidakpercayaan mereka kepada rezim pemerintahan yang berkuasa saat itu. Mengingat Laskar Jihad sendiri lahir sebagai bentuk ketidakpercayaan terhadap pemerintah Abdurrahman Wahid yang terkesan tidak berdaya menyelesaikan konflik Ambon yang dituding juga sudah mulai diperparah dengan turut campurnya pihak asing.[43] Jangankan untuk menyelesaikan kasus perzinaan dan perkosaan, terhadap peristiwa pembantaian dan penyerangan massal di Maluku, pemerintah dinilai tidak berdaya dan lamban dalam menyelesaikannya, sehingga sebagian masyarakat muslim termasuk Laskar Jihad merasa bahwa mereka sendirilah satu-satunya harapan yang dapat menyelematkan warga muslim dari konflik dan kejahatan yang terjadi di Maluku.

Keengganan Laskar Jihad untuk patuh kepada pemerintah bahkan diungkapkan secara terang-terangan oleh salah satu petingginya, Ayip Syafrudin. Ayip menyebutkan bahwa, "Umat Islam wajib taat pemerintahan yang dipimpin oleh orang Islam, dan menjalankan amanah secara baik dan benar". Namun, lanjutnya, "Berdasarkan perilakunya, Presiden Abdurrahman Wahid sudah masuk kategori tidak wajib diikuti seluruh kepemimpinannya". Terkait hukuman rajam yang telah terjadi, Ayip Syafrudin menjelaskan bahwa hukuman tersebut merupakan konsekuensi atas ikrar yang dipegangi untuk melaksanakan syariat yang dibuat oleh masyarakat Muslim di wilayah Ambon waktu itu. Hardi, salah satu jurubicara Laskar Jihad menjelaskan bahwa, "Kami dapat melaksanakan hukum tersebut juga dengan mempertimbangkan suasana khusus di Ambon", dan ia melanjutkan, "Kalau di Jawa tentu tidak demikian". Situasi yang terjadi di Ambon, yang saat itu menjadi medan konflik, merupakan situasi darurat, yang mana hukum positif hampir tidak berjalan (*lawless*). Bahkan masyarakat Muslim Ambon cenderung setuju dengan gerakan-gerakan yang dilakukan oleh Laskar Jihad, meskipun berseberangan dengan ketentuan yang ada dalam hukum positif.[44]

---

[43] Budiyanto, "Pengaruh Pemikiran Keagamaan Laskar Jihad Ahl Al-Sunnah Wa al-Jamaah Di Ambon," h. 4.

[44] Husaini, *Rajam Dalam Arus Budaya Syahwat*, h. 6.

Dapat kita lihat bahwa hukuman rajam yang terjadi di Ambon tahun 2001 merupakan buah dari bentuk keresahan dan ketidakpercayaan masyarakat Maluku atas penegakan hukum negara kala itu. Terutama dalam situasi konflik, masyarakat tidak lagi menganggap pemerintah sebagai pihak yang berkuasa dalam menyelesaikan perkara yang terjadi di antara mereka. Hal itu nampaknya telah menjadi pendorong terjadinya penyelesaian perkara pidana bukan melalui jalur hukum positif yang berlaku secara nasional oleh pemerintah pusat.

Sudah menjadi pengetahuan bersama bahwa hukuman rajam harus berasal dari putusan hakim atau penguasa. Ini dilandasi bahwa setiap hukuman rajam di zaman Rasulullah saw tidak terjadi kecuali atas izin dari beliau.[45] Namun, dalam kasus Ambon, beberapa pihak mengaitkan kasus ini dengan salah satu pendapat dari Ibnu Taimiyah yang memberikan pengecualian situasional. Ibnu Taimiyah, menyatakan bahwa pada dasarnya penerapan hukuman hudud tidak dapat ditegakkan kecuali oleh penguasa atau wakilnya. Namun dalam kondisi-kondisi tertentu, apabila penguasa tidak memiliki kemampuan untuk melaksanakannya, maka pelaksanaan hudud itu dapat diserahkan kepada keputusan komunitas Muslimin di daerah itu, sepanjang "pelaksanaannya tidak menimbulkan bahaya/dampak negatif yang lebih buruk daripada tidak dilaksanakannya hudud tersebut". Menurut Adian Husaini, meskipun adanya pengecualian situasional yang ditetapkan oleh Ibnu Taimiyah, namun tetap saja penerapan hudud harus sangat dipertimbangkan dan diputuskan secara hati-hati. Karena tetap saja, Ibnu Taimiyah menetapkan bahwa hukum hudud tidak boleh ditetapkan secara individu, tetapi harus dilaksanakan oleh pengasa atau pemuka-pemuka kaum Muslimin.[46]

Dari kasus Ambon, kita dapat mengambil pelajaran bahwa pada dasarnya semangat untuk menegakkan hukum pidana Islam setidaknya sudah hidup dan menjadi pegangan dalam masyarakat Indonesia. Hanya saja, dalam aspek formalisasinya saja yang masih menghadapi banyak perdebatan dan hambatan.

---

[45] al-Zuhayli, *Al-Fiqh al-Islami Wa Adillatuh*, juz. 6, h. 57.

[46] Husaini, *Rajam Dalam Arus Budaya Syahwat*, h. 133-134.

Selain itu, Indonesia merupakan negara yang mengakui agama sebagai satu falsafah yang hidup dalam masyarakatnya. Seorang yang beragama (baik Islam maupun non-Islam), pasti mengakui bahwa hukum yang terdapat dalam agamanya merupakan sebuah kebenaran, dan kejahatan yang ditetapkan dalam agama seperti perzinaan adalah sebuah perbuatan yang menjijikkan. Tak ada satupun agama yang membenarkan seseorang yang sudah memiliki status pernikahan untuk melakukan perzinaan dengan orang lain, apapun agamanya. Selain itu, dari segi hukuman, hukuman rajam bukan merupakan hukuman yang benar-benar ekslusif dari agama Islam, tetapi juga diakui dalam agama Kristen dan Yahudi. Sehingga seharusnya, hukuman rajam bisa dikatakan sebagai salah satu titik temu antara sekian banyak agama samawi, dan seharusnya tak masalah untuk diberlakukan di Indonesia, meskipun dengan kebaragamannya yang beraneka ragam.

Sehingga penulis berkesimpulan bahwa peniadaan hukuman rajam bagi pelaku zina *muhshan* sudah saatnya untuk disudahi karena sudah tidak relevan lagi dengan perkembangan konteks masyarakat Indonesia yang dilanda permasalahan di berbagai sektor. Hukuman rajam dapat menjamin fungsi pemberian efek jera dan fungsi pencegahan kepada masyarakat agar kejahatan yang sama tidak terulang lagi. Selain itu, pelaksanaan hukuman rajam juga akan meringankan beban negara dalam hal anggaran dibandingkan dengan tetap mempertahankan hukuman penjara yang begitu memberatkan negara. Hukuman rajam juga diyakini sebagai hukuman yang sesuai dengan identitas bangsa Indonesia yang menganggap perzinaan sebagai perbuatan keji. Hukuman rajam juga diakui dalam beberapa agama, seperti agama Kristen dan Yahudi, sehingga tak hanya Islam saja yang mengakui adanya hukuman rajam. Kedudukan hukuman rajam sebagaimana disebutkan mengantarkan penulis kepada keyakinan bahwa sudah saatnya hukuman rajam kembali dihidupkan sebagai suatu pembaharuan dalam hukum pidana Indonesia.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Setelah memberikan penjabaran mengenai pemikiran Kamali terkait penghapusan hukuman rajam terhadap pelaku zina *muhshan*, penulis telah sampai pada kesimpulan sebagai berikut:

1. Mohammad Hashim Kamali menyampaikan tiga jenis argumen atas penolakannya terhadap hukuman rajam. Pertama, Kamali melakukan evaluasi dan pengujian terhadap dalil-dalil yang menjadi dasar hukum rajam. Kamali memberikan kesimpulan atas evaluasi dalil yang ia lakukan bahwa setiap dalil rajam (hadits Nasbi, riwayat sahabat, dan ijma') berstatus *doubtful* (meragukan dan syubhat). Kedua, Kamali melakukan perluasan makna syubhat, yang tak hanya difahami sebagai unsur keraguan yang ditemukan dalam proses persidangan, tapi juga termasuk kondisi kepribadian pelaku dan bagaimana konteks masyarakat. Ketiga, adalah Kamali menekankan perlunya pemberian kesempatan bertaubat. Negara harus merumuskan hukuman yang berorientasi kepada pelaku, dan memberikan kesempatan kepadanya untuk memperbaiki dan mereformasi dirinya sendiri. Dari ketiga argumen yang diajukan oleh Kamali, semuanya tidak dapat diterima dan penulis telah memberikan kritik dan bantahan pada bab sebelumnya. Analisa atas pemikiran Kamali telah menemukan hukuman rajam memiliki dasar hukum dan dalil yang sangat kuat. Begitu pula dengan teori perluasan makna syubhat, dan juga pemberian kesempatan taubat. Kedua teori yang diajukan tersebut merupakan teori yang belum pernah dikenal dan tidak memiliki dasar yang kuat.
2. Pemikiran Kamali tentang penghapusan hukuman rajam sudah tidak relevan lagi dengan perkembangan masyarakat Indonesia. Pemikiran Kamali sebenarnya sudah lama diadopsi oleh berbagai negara Muslim pasca kolonialisme, di mana hukuman perzinaan yang diakui di Indonesia hanyalah

hukuman penjara. Penulis berkesimpulan bahwa hukuman perzinaan yang tanpa mengakui bentuk hukuman rajam sudah saatnya untuk disudahi karena berlawanan konteks masyarakat Indonesia yang dilanda permasalahan di berbagai sektor. Hukuman rajam dapat menjamin fungsi pemberian efek jera dan fungsi pencegahan kepada masyarakat agar kejahatan yang sama tidak terulang lagi. Selain itu, pelaksanaan hukuman rajam juga akan meringankan beban negara dalam hal anggaran dibandingkan dengan tetap mempertahankan hukuman penjara yang begitu memberatkan negara. Hukuman rajam juga diyakini sebagai hukuman yang sesuai dengan identitas bangsa Indonesia yang menganggap perzinaan sebagai perbuatan keji. Hukuman rajam juga diakui dalam beberapa agama, seperti agama Kristen dan Yahudi, sehingga tak hanya Islam saja yang mengakui adanya hukuman rajam. Kedudukan hukuman rajam sebagaimana disebutkan mengantarkan penulis kepada keyakinan bahwa sudah saatnya hukuman rajam kembali dihidupkan sebagai suatu pembaharuan dalam hukum pidana Indonesia.

B. Saran

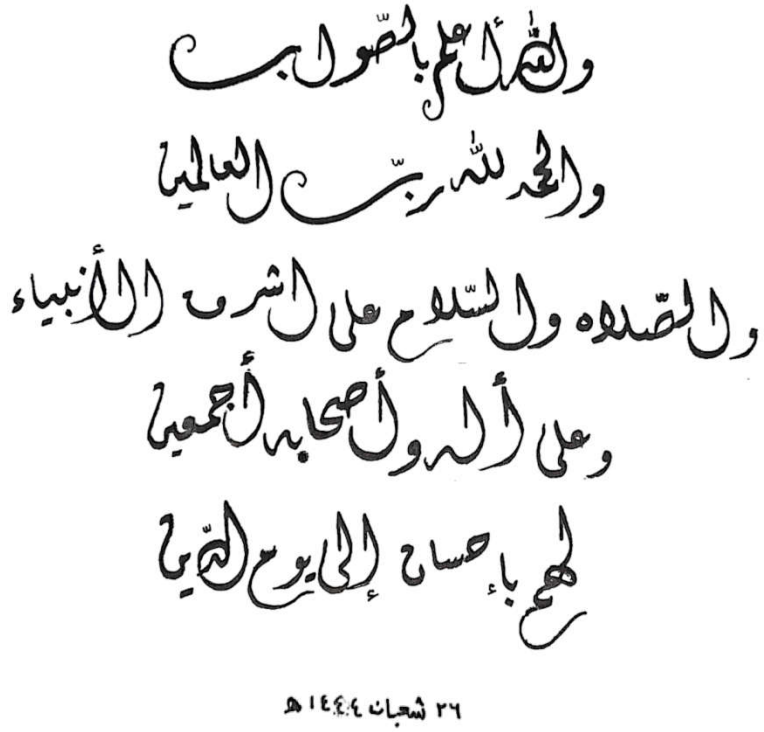
Dari hasil kajian ini, terdapat saran-saran sebagai kontribusi pemikiran yang mudah-mudahan dapat bermanfaat dalam perkembangan hukum pidana di Indonesia, terutama terkait pemidanaan perzinaan agar hukuman rajam dapat kembali dihidupkan:

1. Penetapan delik perzinaan sebagai delik biasa, bukan lagi delik aduan. Penetapan zina sebagai delik aduan selama ini selalu dianggap sebagai biang begitu sulitnya mencegah tindak perzinaan terjadi di masyarakat. Adanya syarat aduan sebagai syarat utama proses perzinaan akan menyulitkan para penegak hukum untuk memproses kasus meskipun perzinaan tersebut, sekalipun informasi mengenai perbuatan zina itu sudah diketahui oleh umum.
2. Penegakan hukum tanpa didukung oleh sarana dan prasaranya hanyalah khayalan belaka. Oleh karena itu diperlukan persiapan segala sarana dan prasarana dalam pembuktian dan penjatuhan hukuman rajam. Pembuktian perzinaan bukanlah sesuatu yang mustahil lagi di era modern. Mengingat

Indonesia memiliki aparat Satpol PP dan juga satuan polisi lainnya yang memiliki wewenang untuk menyisir tempat-tempat yang rawan untuk dijadikan tempat perzinaan. Untuk itu, bagi aparat yang berhasil menemukan dan membuktikan adanya tindak pidana perzinaan, layak diberikan apresiasi baik berupa materi maupun non-materi. Begitu pula dalam pelaksanaan hukuman rajam, juga diperlukan sarana dan prasarana lainnya, seperti penyediaan tempat di masing-masing daerah dalam lingkup tertentu sebagai tempat khusus pelaksanaan hukuman rajam.

3. Penegakan hukum pidana Islam bukanlah proses yang instan. Diperlukan langkah awal dan kontinuitas yang tentunya memakan waktu puluhan tahun. Oleh karena itu, sebagai generasi pelanjut diharapkan untuk terus menyosialisasikan betapa maslahatnya hukum pidana Islam bagi kehidupan manusia.

TAMAT


والله أعلم بالصواب
والحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء
وعلى آله وأصحابه أجمعين
اللهم بإحسان إلى يوم الدين

٢٦ شعبان ١٤٤٤هـ

DAFTAR PUSTAKA

Alasti, Sanaz. "Comparative Study of Stoning Punishment in the Religions of Islam and Judaism." *Justice Policy Journal* 4, no. 1 (2007): 1–38.

Ali. "Pengaruh Tradisi Arab Pra Islam Terhadap Hukuman Rajam." *Jurnal Ilmiah Islam Futura* 14, no. 1 (2014): 31–50.

Alusi, Mahmud Syukra al-. *Ruh Al-Ma'ani Fi Tafsir al-Qur`an al-Azhim Wa al-Sab' al-Matsani*. Beirut: Dar Ihya' al-Turats al-'Arabi, 1985.

Asqalani, Ahmab ibn Ali ibn Hajar al-'. *Fath Al-Bari*. Kairo: al-Maktabah al-Salafiyah, n.d.

'Audah, 'Abd al-Qadir. *Al-Tasyri' al-Jana`i al-Islami Muqaranan Bi al-Qanun al-Wadh'i*. Beirut: Dar al-Katib al-'Arabi, n.d.

Aziz, Samsudin. "Kanunisasi Fikih Jinayat Kontemporer: Studi Materi Muatan Qanun Jinayat Aceh Dan Brunei Darussalam." *Al-Ahkam* 24, no. 2 (2014): 173-`94.

Bakri, Asafri Jaya. *Konsep Maqashid Syari'ah Menurut Al-Syatibi*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1996.

Binti Mat Noh, Nor Asimah. "Pandangan Mohammad Hashim Kamali Terhadap Hudud Dalam Buku Punishment in Islamic Law." Disertasi, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 2018.

Budiyanto, Muhammad Arief. "Pengaruh Pemikiran Keagamaan Laskar Jihad Ahl Al-Sunnah Wa al-Jamaah Di Ambon." *Jurnal Fakultas Ushuluddin Dan Dakwah IAIN Ambon* 8, no. 1 (2014): 1–12. doi:http.

Bukhari, Abu 'Abdillah Muhammad ibn Isma'il al-. *Shahih Al-Bukhari*. Damaskus: Dar Ibn Katsir, 2002.

Darimi, Abu Muhammad 'Abdillah ibn 'Abd al-Rahman ibn al-Fadh al-. *Al-Musnad al-Jami'*. Mekah: Dar al-Basya`ir al-Islamiyah, 2013.

Doi, Abdur Rahman I. *Tindak Pidana Dalam Syariat Islam*. Jakarta: PT Rineka Cipta, 199AD.

Efritadewi, Ayu. *Modul Hukum Pidan*. Tanjungpinang: UMRAH Press, 2020.

Gazali, Abu Hamid Muhammad al-. *Ihya' Ulumiddin*. Translated by H. Ismail Yakub. Singapura: Pustaka Nasional Pte Ltd, n.d.

Hadiati, Teti. "Pandangan T. M. Hasbi Ash-Shiddieqy Tentang Hukum Rajam Dan Relevansinya Dengan Masa Sekarang." *Hikmatuna* 3, no. 2 (2017): 168–79.

Hadziq, Sahran. "Pengaturan Tindak Pidana Zina Dalam KUHP Dikaji Dari Perspektif Living Law." *Lex Renaissance* 4, no. 1 (2019): 25–45.

Hamka. *Tafsir Al-Azhar*. Singapura: Pustaka Nasional Pte Ltd, 1989.

Haroen, Nasrun. *Ushul Fiqh I*. Jakarta: Logos Wanaca Ilmu, 1997.

Hassan, Moh. "Pemikiran Hukum Pidana Islam Mohammad Hashim Kamali Dan Relevansinya Dengan Pembangunan Hukum Pidana Di Indonesia." Disertasi, UIN Walisongo, 2021.

Helfi. *Eksistensi Hukuman Rajam: Dari Penelitian Hadis Sampai Kritik Penafsiran*. Bandar Lampung: Aura, 2019.

Hishni, Taqiyuddin Abu Bakar bin Muhammad al-. *Kifayah Al-Akhyar Fi Hall Ghayah al-Ikhtishar*. Jeddah: Dar al-Minhaj, 2008.

Husaini, Adian. *Hermeneutika & Tafsir Al-Qur'an*. Jakarta: Gema Insani, 2007.

———. *Membendung Arus Liberalisme Di Indonesia*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2009.

———. *Rajam Dalam Arus Budaya Syahwat*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2001.

i, Abdullah ibn Yusuf al-Zayla'. *Nashb Al-Rayah Li Ahadits al-Hidayah*. Jeddah: Dar al-Qiblah li al-Tsaqafah Islamiyah, n.d.

Ibn Anas, Malik. *Al-Muwaththa'*. Beirut: Dar Ihya' al-Turats al-'Arabi, 1985.

Ibn Hanbal, Ahmad. *Musnad*. Riyadh: Dar al-Salam, 2013.

Ibn Manzhur, Jamaluddin Abi al-Fadl Muhammad bin Mukrim. *Lisaan Al-'Arab*. Kairo: Dar al-Ma'arif, 2008.

Ibn Rusyd, Abu al-Walid Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad. *Bidayatul Mujtahid Wa Nihayah Al-Muqtashid*. Jordan: Bayt al-Afkar al-Dauliyah, 2007.

Ibn Tsabit, Nu'man. *Musnad Abi Hanifah*. Lebanon: Dar al-Kotob al-'ilmiyah, 2008.

Irfan, M. Nurul. *Hukum Pidana Islam*. Jakarta: Amzah, 2016.

Irfan, M. Nurul and Masyrofah. *Fiqh Jinayah*. Jakarta: Amzah, 2013.

Jaziri, Abd al-Rahman al-. *Kitab Al-Fiqh 'Ala al-Madzhahib al-Arba'ah*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2003.

Kamali, Mohammad Hashim. *A Textbook of Hadith Studies: Authenticity, Compilation, Classification, and Critism of Hadith*. Leicestershire: The Islamic Foundation, 2005.

———. *Actualization (Taf'il) of the Higher Purposes (Maqasid) of Shari'ah*. London: International Institute of Islamic Thought, 2020.

———. *Crime and Punishment in Islamic Law*. New York: Oxford Univeersity Press, 2019.

———. "Death Penalty under Criminal Law and Syariah." *New Straits Times*. June 2, 2019, sec. Viewpoint.

———. *Membumikan Syariah: Pergulatan Mengaktualkan Islam*. Translated by Miki Salman. Jakarta: Penerbit Noura Books (PT Mizan Republika), 2013.

———. "Methodological Issues in Islamic Jurisprudence." *Arab Law Quatterly* 11, no. 1 (1996): 3–33.

———. *Principles of Islamic Jurisprudence*. Cambridge: The Islamic Texts Society, 2003.

———. "Punishment in Islamic Law: A Critique of The Hudud Bill of Kelantan, Malaysia." *Arab Law Quatterly* 13, no. 3 (1998): 203–34.

———. *Shari'ah Law: An Introduction*. Oxford: Oneworld Publications, 2008.

———. "Stoning As Punishment of Zina: Is It Valid?" *Islam and Civilisational Renewal* 9, no. 3 (2018): 304–21.

———. *Tajīd, Iṣlāḥ and Civilisational Renewal in Islam*. London: The International Institute of Islamic Thought, 2018.

Khalik, Subehan, and Mujadid Sigit Aliah. "Taarud Al-Adillah Dalam Mukhtalif al-Hadis Menurut Muhammad Hashim Kamali." *Ihyaussunna* 2, no. 1 (2022): 40–53.

Khalim, Ibrahim, and Mohammad Hashim Kamali. *War and Peace in Islam : The Uses and Abuses of Jihad*. Jordan: The Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought, 2013.

Khallaf, Abdul Wahhab. *Ilm Ushul Al-Fiqh*. Kuwait: Dar al-Qalam, 1986.

Khatib, Muhammad 'Ajaj al-. *Ushul Al-Hadits 'Ulumuh Wa Mushthalatuh*. Damaskus: Dar al-Fikr, 1989.

Khon, Abdul Majid. *Takhrij & Metode Memahami Hadis*. Jakarta: Amzah, 2014.

Luthfi, Hanif. *Budak Dalam Literatur Fiqih Klasik*. Jakarta: Rumah Fiqih Publishing, 2019.

Maqdisi, Al-Hasani al-. *Fath Al-Rahman Li Thalib Ayat al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1904.

Minardi, Anton, Rini Afriantari, and Maesuroh. "The Implementation of Islamic Penal Law in Brunei Darussalam and International Society." *Socio Politica* 11, no. 1 (2021): 1–9.

Muslich, Ahmad Wardi. *Hukum Pidana Islam*. Jakarta: Sinar Grafika, 2016.

———. *Hukum Pidana Menurut Al-Qur'an*. Jakarta: Diadit Media, 2007.

Naysaburi, Abu al-Husayn Muslim ibn al-Hajjaj al-Qusyairi al-. *Shahih Muslim*. Riyadh: Dar Thaybah, 2006.

Nurwahidah. "Pemikiran Hukum Muhammad Hashim Kamali." *Al-Banjari* 6, no. 11 (2007): 39–69.

Qazwini, Abu 'Abdillah Muhammad ibn Yazid al-. *Sunan Ibn Majah*. Riyadh: Maktabah al-Ma'arid, n.d.

Rahmad, Salman Abdullah. "Pemikiran Muhammad Hashim Kamali Dalam 'Principle of Islamic Jurisprudence.'" *Falah: Jurnal Ekonomi Syariah* 2, no. 2 (2017): 236–46.

Ritonga, A. Rahman. *Ushul Fiqh (Perbandingan Antar Mazhab)*. Bukittinggi: STAIN M. Djamil Djambek Bukittinggi, 1999.

Rokhmadi. "Hukuman Rajam Bagi Pelaku Zina Muhshan Dalam Hukum Pidana Islam." *Jurnal At-Taqaddum* 7, no. 2 (2015): 311–25.

Sajistani, Abu Daud Sulayman ibn al-Asy'ab al-Azdi al-. *Sunan Abi Dawud*. Beirut: Dar al-Risalah al-'Alamiyah, 2009.

Santoso, Topo. *Membumikan Hukum Pidana Islam: Penegakan Syariat Dalam Wacana Dan Agenda*. Jakarta: Gema Insani Press, 2003.

Schaffmeister, D., N. Keijzer, and E. PH Sutorius. *Hukum Pidana*. Bandung: PT Citra Aditya Bakti, 2011.

Shabuni, Muhammad Ali al-. *Shafwah Al-Tafasir*. Beirut: Dar al-Qur`an al-Karim, n.d.

Shan`ani, Muhammad ibn Ismail al-Kahlani al-. *Subul Al-Salam*. Bandung: Dahlan, n.d.

Shiddieqy, Teungku Muhammad Hasbi ash-. *Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nuur*. Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2000.

Sudarsono, and Natangsa Surbakti. *Hukum Pidana: Dasar-Dasar Hukum Pidana Berdasarkan KUHP Dan RUU KHUP*. Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2017.

Suraiya, Ratna, and Nashrun Jauhari. "Rekonstruksi Uṣūl Al-Fiqh Muhammad Hashim Kamali (Analisis Metodologis Dalam Perspektif al-'Aql al-Uṣūli)." *Al-'Adalah: Jurnal Syariah Dan Hukum Islam* 3, no. 3 (2018): 204–24.

Syarifuddin, Amir. *Ushul Fiqh*. Jakarta: Kencana, 2011.

Syaukani, Muhammad ibn Ali ibn Muhammad al-. *Nail Al-Authar Syarh al-Muntaqa al-Akhbar*. Lebanon: Bait al-Afkar al-Dauliyah, 2004.

Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa. *Kamus Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008.

Tirmidzi, Abu 'Isa Muhammad ibn 'Isa ibn Saurah al-. *Sunan Al-Tirmidzi*. Beirut: Dar al-Tha'shil, 2016.

Wizarah Awqaf wa Syu'un Islamiyah Daulah Kuwait. *Al-Mawsu`ah al-Fiqhiyyah*. Kuwait: Dzat al-Salasil, 1983.

Zuhayli, Wahbah al-. *Al-Fiqh al-Islami Wa Adillatuh*. Damaskus: Dar al-Fikr, 1985.

———. *Al-Tafsir al-Munir Fi al-'Aqidah Wa al-Syari'ah*. Damaskus: Dar al-Fikr, 2009.

LAMPIRAN

KEPUTUSAN DIREKTUR PASCASARJANA UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SJECH M. DJAMIL DJAMBEK BUKITTINGGI
Nomor : 685 /Un.26.5/HK.00.5/11/2022

Tentang

PENUNJUKAN DOSEN PEMBIMBING TESIS MAHASISWA PASCASARJANA PRODI HUKUM ISLAM UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SJECH M. DJAMIL DJAMBEK BUKITTINGGI

DIREKTUR PASCASARJANA UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SJECH M. DJAMIL DJAMBEK BUKITTINGGI

Memperhatikan : Hasil Seminar Proposal Tesis Mahasiswa UIN SJECH M. DJAMIL DJAMBEK Bukittinggi an. **Hanif A'la Ilhami** NIM. 10121010 tanggal 07 November 2022

Menimbang :
a. Bahwa untuk lebih terarah dan terkoordinirnya penulisan Tesis mahasiswa UIN Sjech M. Djamil Djambek Bukittinggi, maka perlu ada pembimbing.
b. Bahwa nama yang tersebut dibawah ini, dipandang cakap dan mampu untuk diangkat sebagai Pembimbing.

Mengingat :
1 Undang-undang No.20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional;
2 Peraturan Pemerintah Nomor 60 Tahun 1999, tentang Pendidikan Tinggi;
3 Keputusan Presiden Nomor 85 Tahun 2022, tentang Perubahan IAIN Bukittinggi menjadi UIN Sjech M. Djamil Djambek Bukittinggi.
4 Keputusan Menteri Agama RI. Nomor 492 Tahun 2003, tentang Pemberian Kuasa dan Pendelegasian Wewenang Pengangkatan, Pemindahan dan Pemberhentian Pegawai Negeri Sipil (PNS) dilingkungan Kementerian Agama.
5 Keputusan Menteri Agama RI No.12 Tahun 2015 tentang Organisasi dan Tata Kerja IAIN Bukittinggi

MEMUTUSKAN

Menetapkan :

Pertama : Menyetujui Outlines, Daftar Kepustakaan bagi Tesis mahasiswa yang bersangkutan dengan judul **" Analisis Pemikiran Mohammad Hashim Kamali tentang Penghapusan Hukuman Rajam bagi Pelaku Zina Muhshan dan Relevansinya di Indonesia "**

Kedua : Menunjuk saudara:

Nama	:	**Dr. Edi Rosman, S.Ag., M.Hum.**
NIP	:	197305012000031002
Pangkat/Gol.Ruang	:	Pembina/ IV/ a
Bidang Keahlian Pokok	:	Ilmu Hukum
Memberi Mata Kuliah	:	Studi Integratif Hukum Pidana Islam
Untuk Tugas	:	Pembimbing

Ketiga : Apabila dikemudian hari ternyata terdapat kekeliruan dalam penetapan ini, akan diubah dan diperbaiki kembali sebagaimana mestinya.

Ditetapkan di : Bukittinggi
Pada Tanggal : 21 November 2022
DIREKTUR

GAZALI

Tembusan :
1. Pembimbing
2. Mahasiswa yang bersangkutan

DAFTAR RIWAYAT HIDUP



Nama	:	Hanif A'la Ilhami
NIM	:	101.21.010
Prodi	:	Hukum Islam
Tempat/tgl Lahir	:	Bukittinggi/16 Mei 1999
Alamat	:	Jalan Tangah Jua, Kelurahan Birugo, Kecamatan Aur Birugo Tigo Baleh, Kota Bukittinggi
Email	:	hanifilhami99@protonmail.com

Jenjang Pendidikan

1. Sekolah Dasar Negeri (SDN) 04 Birugo, Kota Bukittinggi (tahun 2005-2011).
2. Madrasah Tsanawiyah Negeri (MTsN) 2 Bukittinggi, Kota Bukittinggi (tahun 2011-2014).
3. Madrasah Aliyah Negeri (MAN) 2 Bukittinggi, Kota Bukittinggi (tahun 2014-2017).
4. Program Strata 1 (S1), Program Studi Hukum Keluarga Islam, Fakultas Syari'ah, Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Bukittinggi, (tahun 2017-2021).
5. Program Magister, Program Studi Hukum Islam, Universitas Islam Negeri (UIN) Sjech M. Djamil Djambek Bukittinggi, (tahun 2021-2023).