

Analisis Pemikiran Mohammad Hashim Kamali Tentang Penghapusan Rajam Dalam Hukuman Perzinaan

¹Hanif A'la Ilhami*, ²Edi Rosman

¹²Universitas Islam Negeri Sjech M. Djamil Djambek Bukittinggi

¹hanifilhami99@protonmail.com, ²edirosman@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.21111/ijtihead.v17i2.10281>

Received: 2023-06-24

Revised: 2023-11-25

Approved: 2023-12-01

Abstrak

The punishment of stoning (rajm) that agreed upon by Islamic scholars, now faces ongoing rejection particularly in modern times. Mohammad Hashim Kamali, a professor in Islamic law and *usul al-fiqh*, stands among those who oppose it. This piece aims to delve deeper into Kamali's understanding of the evidence behind stoning punishment, offering analysis and necessary critique. It's a qualitative study, a literature review type, gathering data from books, articles, and related works on Kamali's thoughts regarding stoning, analyzed using an inductive-deductive method. Kamali presents three approaches in rejecting stoning punishment. Firstly, by evaluating and testing the foundations of stoning laws, considering every stoning rationale as doubtful evidence. Secondly, he expands the meaning of doubt (*syubhat*) as an element found in trial proceedings, incorporating the perpetrator's personality and societal context. The third approach emphasizes repentance in the penal process, advocating for the state to make imposing the death penalty more challenging, providing the individual with an opportunity to improve and reform themselves. The author disagrees with Kamali's ideas. Upon analysis, it's found that Kamali's understanding of the evidence contains several errors. Regarding the expansion of the concept of doubt, it's concluded that Kamali leans towards a Western mindset emphasizing socio-historical approaches in interpreting Sharia law, prioritizing social realities over revelation. Similarly, in terms of repentance, Kamali tends to reject all forms of the death penalty, viewing it as a form of torture, whereas in Islam, such punishment is often symbolized as the highest form of repentance. Furthermore, fundamentally, Hudud punishment cannot be eliminated through repentance. Consequently, this piece concludes that stoning punishment still holds a strong legal

Keywords: *Stoning, evidence analysis, Mohammad Hashim Kamali*

Abstrak

Rajam merupakan hukuman dalam Islam yang disepakati oleh para ulama. Namun, penolakan terhadapnya masih terus bermunculan terutama di zaman modern. Salah satu di antaranya adalah Mohammad Hashim Kamali, seorang profesor di bidang hukum Islam dan ushul fiqh. Tulisan ini bertujuan untuk meneliti lebih lanjut bagaimana pemahaman dalil oleh Kamali terhadap hukuman rajam serta mengajukan analisa dan kritik yang diperlukan. Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif, dengan jenis penelitian pustaka. Data dikumpulkan dengan cara membaca buku, artikel dan karya lainnya yang berkaitan dengan pemikiran Kamali tentang rajam dan dianalisis dengan metode induktif-deduktif. Mohammad Hashim Kamali menyampaikan argumen penolakannya terhadap hukuman rajam dengan menggunakan tiga macam pendekatan. Pertama, dengan evaluasi dan pengujian terhadap dalil-dalil yang menjadi dasar hukum rajam. Beliau menilai bahwa setiap dalil rajam sebagai *doubtful evidence* (dalil yang penuh keraguan). Pendekatan yang kedua, Kamali memberikan perluasan makna terhadap konsep syubhat sebagai unsur keraguan yang ditemukan dalam proses persidangan, dan bagaimana kondisi kepribadian pelaku dan bagaimana konteks masyarakat.. Pendekatan yang ketiga, adalah Kamali menekankan konsep repentance (pertaubatan) dalam setiap proses pemidanaan, di mana negara harus mempersulit penjatuhan hukuman mati dan memberikan kesempatan kepadanya untuk memperbaiki dan mereformasi dirinya sendiri. penulis tidak setuju dengan pemikiran Kamali. Setelah dianalisis, pemahaman dalil yang diajukan Kamali mengandung beberapa kekeliruan. Sedangkan dari aspek perluasan makna syubhat disimpulkan bahwa Kamali memiliki kecenderungan pola pikir Barat yang menekankan pendekatan sosio-historis dalam penafsiran hukum syariah, yang menundukkan wahyu kepada realitas sosial. Begitu pula dalam aspek pertaubatan, Kamali cenderung kepada penolakan segala bentuk hukuman mati dan menilai hukuman sebagai bentuk penyiksaan, padahal hukuman tersebut dalam Islam kerap dilambangkan sebagai bentuk pertaubatan tertinggi. Selain itu, pada dasarnya hukuman hudud tidak dapat dihilangkan karena taubat. Walhasil, tulisan ini menyimpulkan bahwa hukuman rajam tetap memiliki dasar hukum yang kuat sebagai bagian dari syariat Islam.

Kata Kunci: *Rajam; analisis dalil; Mohammad Hashim Kamali*

Pendahuluan

Dahulu rajam sebagai hukuman tindak pidana perzinahan dalam Islam umumnya ditolak dan dikecam oleh para sarjanawan Barat¹ dengan alasan beraneka ragam, mulai dari membenturkannya

¹Barat yang dimaksud bukanlah bermakna tempat atau arah, melainkan Barat dalam arti sebuah nama bagi peradaban yang terbentuk dari perpaduan Kebudayaan Yunani Kuno dan Romawi serta ditambah dengan unsur-unsur lainnya, yang berkembang dan dipupuk oleh umumnya bangsa-bangsa di Eropa, dengan ciri khas menjadikan filsafat

dengan nilai hak asasi manusia, atau dengan memvonis Islam sebagai agama yang mengajarkan kekerasan. Namun seiring berkembangnya zaman, penolakan terhadap hukuman rajam juga berasal dari kalangan sarjanawan muslim sendiri. Salah satunya di antaranya adalah Prof. Dr. Mohammad Hashim Kamali (1944-sekarang), seseorang sarjanawan berkewarganegaraan Afghanistan-Kanada-Malaysia. Beliau terkenal sebagai peraih gelar guru besar di bidang hukum Islam dan fiqh, dan kini ia menjabat *Founding CEO* pada *International Institute of Advanced Islamic Studies* (IAIS) Malaysia.²

Terlahir sebagai warga negara Afghanistan, Kamali menempuh pendidikan tinggi pertamanya di negara kelahirannya. Barulah setelahnya ia melanjutkan studi ke Barat tepatnya ke Universitas London, Inggris. Beliau menempuh pendidikan magister dan meraih gelar LL.M di bidang Hukum Perbandingan pada tahun 1972. Ia langsung melanjutkan pendidikan doktornya (Ph.D) di bidang Hukum Islam dan Studi Timur Tengah di kampus yang sama dan lulus pada tahun 1976.³ Kamali kemudian mengabdikan diri ke Institut Studi Islam, Universitas McGill, sebagai asisten profesor. Ia menghabiskan waktu selama empat belas tahun dengan mengikuti berbagai kegiatan-kegiatan ilmiah di Kanada (tahun 1979-1985).⁴ Akhirnya tahun 1985, Kamali berpindah ke Malaysia. Ia mengajar di Universitas Islam Internasional Malaysia (IIUM) sebagai dosen hukum Islam. Beliau menyelesaikan buku pertama yang kemudian menaikkan namanya, yakni buku berjudul *Principles of Islamic Jurisprudence*. Buku ini awalnya ditulis untuk dijadikan referensi dalam mata kuliah hukum Islam, sebab saat itu tidak ada literatur berbahasa Inggris yang serupa. Namun, rupanya buku ini yang kemudian menjadikan Kamali sebagai penulis referensi ushul fiqh terpopuler dalam literatur berbahasa

sebagai dasar kerangka berpikir, dan menolak kesakralan agama. Penjelasan lebih lanjut terkait istilah Barat lihat: Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Risalah Untuk Kaum Muslimin* (Kuala Lumpur: Institut Antarabangsa Pemikiran dan Tamadun Islam (ISTAC), 2001), h. 18-27.

²Mohammad 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;

³Mohammad 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

⁴Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, h. vi.

Inggris yang digunakan di berbagai universitas di dunia.⁵ Selain menyusun buku di bidang ushul fiqh, Kamali juga terkenal menyusun beberapa buku di berbagai bidang ilmu, seperti dalam bidang studi pemikiran Islam, ekonomi Islam dan juga dalam bidang hukum pidana Islam.

Dalam salah satu bukunya, *Crime and Punishment in Islamic Law*, Kamali secara terang-terangan menyebut hukuman *rajam* sebagai bentuk hukuman yang tidak memiliki dasar hukum yang kuat. Menurutnya, hukuman perzinahan yang diakui dalam Islam hanya satu macam saja, yakni berupa hukuman cambuk sebanyak seratus kali, tanpa membedakan antara pelaku yang *muḥṣān* maupun yang *ghairu muḥṣān*.⁶ Penolakan Kamali juga terlihat dalam sebuah tulisan beliau yang secara khusus mengkritisi Rancangan Undang-Undang Hukum Pidana Kelantan (Enakmen Kanun Jenayah Syariah Kelantan 1993), yang mengakui dan memberlakukan hukuman rajam bagi para pelaku zina muḥshan.⁷ Pandangan Kamali tersebut jelas berlawanan dengan apa yang diyakini oleh kaum muslimin pada umumnya yang mengakui kedudukan hukuman rajam sebagai hukuman pezina muḥshan.

Penelitian terkait pandangan Kamali sudah pernah diteliti oleh peneliti sebelumnya. Terdapat dua kecenderungan penelitian berdasarkan temanya. Pertama, penelitian-penelitian yang secara khusus mengkaji pandangan Kamali terkait ilmu syari'ah, seperti metodologi pemahaman dalil, ilmu ushul fiqh, ulumul hadits, maqashid syari'ah dan sebagainya. Penelitian dengan tema ini telah dilakukan oleh Nurwahidah⁸, Ratna Suraiya dan Nashrun Jauhari⁹, Subehan Khalik dan Mujadid Sigit

⁵Video 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

⁶Mohammad Hashim Kamali, *Crime and Punishment in Islamic Law* (New York: Oxford University Press, 2019), h. 338.

⁷Kamali, "Punishment in Islamic Law: A Critique of The Hudud Bill of Kelantan, Malaysia," *Arab Law Quarterly* 13, no. 3 (1998): h. 233, <https://doi.org/10.1163/026805598125826102>.

⁸Nurwahidah, "Pemikiran Hukum Muhammad Hashim Kamali," *Al-Banjari* 6, no. 11 (2007): 39–69, <https://jurnal.uin-antasari.ac.id/index.php/al-banjari/article/view/962>.

⁹Ratna Suraiya and Nashrun Jauhari, "Rekonstruksi Uṣūl Al-Fiqh Muhammad Hashim Kamali (Analisis Metodologis Dalam Perspektif Al-'Aql Al-Uṣūlī)," *Al-'Adalah : Jurnal Syariah Dan Hukum Islam* 3, no. 3 (November 7, 2018): 204–24, <https://doi.org/10.31538/adlh.v3i3.410>.

Aliah¹⁰, Tahmid Miftachurrozaq dkk¹¹, serta Salman Abdullah Rahmad¹². Tema kedua, adalah penelitian-penelitian yang mengkaji pandangan Kamali terkait studi pemikiran Islam. Penelitian dengan tema ini telah dilaksanakan Tauseef Ahmad Parray¹³. Dari penelitian-penelitian sebelumnya yang telah dituliskan di atas, belum ada satupun penelitian yang mengkaji pandangan Kamali terkait konsep hukum pidana Islam, terkhusus terkait dengan hukuman rajam. Maka penelitian yang penulis lakukan ini memiliki distingsi dari sisi mengungkap pandangan Kamali terkait kedudukan hukuman rajam yang bersumber daritulis-tulisan Kamali, secara fokus dan terperinci.

Penelitian ini penting untuk dilaksanakan karena umumnya para penolak hukuman rajam selama ini selalu berasal dari kalangan yang jauh dari pemahaman ilmu ushul fiqh. Para penolak rajam umumnya menggunakan pendekatan yang cenderung liberal atau kontekstual dalam memahami nash-nash. Akan tetapi, kali ini penolakan terhadap rajam justru berasal dari sarjanawan yang memegang gelar guru besar dalam bidang hukum Islam dan fiqh, yakni Kamali. Oleh karena itu, menarik untuk ditelusuri bagaimana pemahaman beliau terhadap hukum rajam yang selama ini selalu diterima di kalangan ulama. Selain itu, Kamali dalam karyanya merupakan yang paling totalitas dalam mengumpulkan berbagai argumen penolak rajam yang ada. Memiliki penguasaan terhadap literatur Islam maupun Barat, Kamali mampu mengumpulkan alasan-alasan yang pernah digunakan oleh para penolak rajam sejak zaman terdahulu hingga era modern, sehingga terlihat begitu meyakinkan. Umumnya, para penolak rajam sebelum ini mengemukakan alasan yang

¹⁰Subehan Khalik Umar and Mujaddid, "Ta'arud Al-Adillah Dalam Mukhtalif Al-Hadis Menurut Muhammad Hashim Kamali," *Ihya'ussunnah: Journal of Ulumul Hadith and Living Sunnah* 2, no. 1 (2022): 40–53, <https://doi.org/10.24252/ihya'ussunnah.v2i1.30691>.

¹¹Tahmid Miftachurrozaq, Jannatul Husna, and Waharjani, "Ilmu Hadis Perspektif Mohammad Hashim Kamali Dalam A Textbook of Hadith Studies," *Jurnal Ilmiah Ilmu Ushuluddin* 21, no. 2 (2022): 175–89; Tahmid Miftachurrozaq, Jannatul Husna, and Waharjani Waharjani, "Gagasan Ilmu Hadis Mohammad Hashim Kamali: Sorotan Terhadap A Textbook of Hadith Studies," *Jurnal Ilmiah Ilmu Ushuluddin* 21, no. 2 (2022): 175, <https://doi.org/10.18592/jiiu.v21i2.7160>.

¹²Salman Abdullah Rahmad, "Pemikiran Muhammad Hashim Kamali Dalam 'Principle of Islamic Jurisprudence,'" *FALAH: Jurnal Ekonomi Syariah* 2, no. 2 (2017): 236, <https://doi.org/10.22219/jes.v2i2.5109>.

¹³Tauseef Ahmad Parray, "Tajdid, Islah, and Civilizational Renewal in Islam by Mohammed Hashim Kamali," *American Journal of Islam and Society* 37, no. 3-4 (2020): 144–48, <https://doi.org/10.35632/ajis.v37i3-4.1942>.

berbeda-beda antara satu sama lain. Misalnya saja, Mu'tazilah menolak rajam disebabkan karena ketiadaan ayat al-Qur'an yang membicarakan rajam secara langsung. Di sisi lain, para pemikir Barat umumnya lebih menggunakan pendekatan kemanusiaan dan pemberian kesempatan kedua untuk membebaskan seseorang dari hukuman rajam. Berbagai alasan dan pendekatan yang pernah muncul pada zaman sebelumnya tersebut dielaborasi oleh Kamali, dikompilasikan dan dikomentari dengan sedikit pandangan pribadi beliau. Sehingga apabila karya Kamali tersebut dianalisa, maka adalah hampir sama halnya dengan menganalisa semua alasan yang pernah diungkapkan oleh penolak rajam di seluruh zaman sebelumnya.

Adapun untuk lebih terarahnya penelitian ini, maka ditetapkan dua rumusan masalah, yakni bagaimana pemikiran Mohammad Hashim Kamali mengenai peniadaan hukuman rajam bagi pelaku zina muhsan, dan bagaimana analisis terhadapnya. Pertanyaan ini akan mengarahkan penulis untuk mendapatkan data penelitian dan menentukan sumber data yang diperlukan.

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif dengan jenis kepastakaan (*library research*), yakni serangkaian kegiatan berkenaan dengan metode pengumpulan data dan informasi melalui sumber perpustakaan. Kegiatan dalam metode ini mencakup membaca dan mencatat serta mengolah bahan penelitian berupa buku-buku, artikel, maupun karya tulis lain yang ada relevansinya dengan permasalahan yang diangkat. Bahan hukum utama dalam penelitian ini adalah karya tulis dari Mohammad Hashim 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*". Untuk mendukung sumber primer, juga digunakan sumber sekunder berupa karya-karya lain yang terkait dengan penelitian ini. Data-data tersebut akan dianalisis dengan metode induktif dan deduktif. Penelitian ini diharapkan dapat menemukan analisa dasar istinbath yang digunakan Kamali dalam menolak hukuman rajam, serta mencoba melihat relevansi pemikirannya untuk perkembangan hukum Islam di Indonesia.

Hasil dan Pembahasan

Penolakan Kamali terhadap Hukuman Rajam

Terdapat tiga macam pendekatan Kamali dalam menolak hukuman rajam. Pertama adalah dengan pendekatan ushul fiqh, yakni dengan mengemukakan hasil evaluasi ulang yang beliau lakukan terhadap dalil-dalil rajam. Kedua, dengan menggunakan pendekatan tafsir, yakni melakukan perluasan makna *syubhat*, sehingga hukuman rajam dapat ditiadakan sesuai dengan konteks *syubhat* di era modern. Ketiga, dengan menggunakan pendekatan kemanusiaan, yakni menekankan konsep pertaubatan dan ajakan agar hukuman mati dalam segala bentuknya sedapat mungkin untuk ditinggalkan. Masing-masing pendekatan tersebut akan diuraikan secara terperinci.

1. Evaluasi Ulang terhadap Dalil Rajam

Kamali memulai argumennya dengan mengemukakan hasil evaluasi terhadap dalil-dalil rajam. Menurutnya, seluruh dalil-dalil rajam tidak ada satupun yang sampai kepada status meyakinkan. Malah sebaliknya banyak sekali indikasi-indikasi yang menunjukkan bahwa dalil rajam menyimpan berbagai problematika dan kontroversi, sehingga menurutnya seluruh dalil tersebut berstatus *doubtful* atau penuh keraguan. Di antara kontroversi yang dimaksud adalah:

- a. Ketidakpastian urutan kronologis antara hadits rajam dengan surat al-Nur: 2

Al-Qur'an hanya menyebutkan satu macam hukuman perzinahan saja, yakni hukuman seratus kali dera yang terdapat dalam surat al-Nur ayat 2. Ayat ini kemudian difahami dan dikhususkan bagi pelaku zina *ghairu muhsan* :

الرَّائِيَةُ وَالرَّائِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلِيَشْهَدَ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ

Artinya: "Perempuan yang berzina dan laki-laki yang berzina, maka deralah tiap-tiap seorang dari keduanya seratus kali dera, dan janganlah belas kasihan kepada keduanya mencegah kamu untuk (menjalankan) agama Allah, jika kamu beriman kepada Allah, dan hari akhirat, dan hendaklah (pelaksanaan) hukuman mereka disaksikan oleh sekumpulan dari orang-orang yang beriman."

Adapun bentuk lain hukuman zina, yakni rajam hanya ditemukan dalam hadits-hadits Nabi. Terhadap dalil hadits tersebut, Kamali mengemukakan unsur keraguan dengan menyebut bahwa tidak adanya kepastian mengenai kapan waktu kronologis sebenarnya hukuman rajam terlaksana di masa Nabi, apakah sebelum turunnya surat al-Nur ayat 2 atau sesudahnya. Dengan menyebut ketidakpastian tersebut, maka terbukalah kemungkinan bahwa praktik rajam di masa Rasulullah s.a.w bisa saja terlaksana sebelum turunnya surat al-Nur ayat 2. Sehingga bisa saja hukuman rajam telah berstatus *mansukh* dengan kedatangan surat al-Nur ayat 2, dan hukuman dera menjadi satu-satunya bentuk hukuman perzinaan yang tersisa sebagaimana bunyi ayat di atas yang sama sekali tidak membedakan kategori pezinaanya.¹⁴

Di antara dalil-dalil hadits yang dikomentari oleh Kamali adalah riwayat Ubadah bin Shamit:

عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خُذُوا عَنِّي خُذُوا عَنِّي قَدْ جَعَلَ اللَّهُ هُنَّ سَبِيلًا الْبِكْرُ بِالْبِكْرِ جُلْدٌ مِائَةً وَتَفِي سَنَةً وَالثَّيْبُ بِالثَّيْبِ جُلْدٌ مِائَةً وَالرَّجْمُ رَوَاهُ مُسْلِمٌ

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)¹⁵

Dalam membantah riwayat Ubadah bin Shamit, Kamali mengutip pendapat salah seorang ulama Hanafiyah bernama al-Zayla'i. Menurut al-Zayla'i, hadits riwayat Ubadah bin Shamit memiliki urutan kronologis di antara surat al-Nisa' ayat 15-16 dan surat al-Nur ayat 2. Dalam surat al-Nisa' ayat 15-16 dijelaskan bentuk hukuman perzinaan awal dalam Islam:

وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ هُنَّ

¹⁴Kamali, *Crime and Punishment in Islamic Law*, h. 78.

¹⁵Muslim ibn al-Hajjaj al-Qusyairi Al-Naysaburi, *Shahih Muslim* (Riyadh: Dar Thaybah, 2006), jilid 2, h. 806.

سَبِيلًا (٥١) وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانَهَا مِنْكُمْ فَادُّوهُمَا فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَحِيمًا (٦١) (النساء : ٥١-٦١)

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. 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)

Adanya lafaz “*qad ja’ala Allahu lahunna sabiila*” dalam hadits riwayat Ubadah bin Shamit menunjukkan indikasi hadits ini merupakan jawaban atas firman Allah surat al-Nisa’ ayat 15-16, “*au yaj’ala Allahu lahunna sabiila*”. Sehingga hukuman perzinaan kurungan rumah bagi perempuan serta hinaan-pukulan bagi laki-laki telah ter-nasakh oleh hadits ini. Akan tetapi, hadits ini kemudian di nasakh pula oleh surat al-Nur ayat 2. Ini didasarkan indikasi adanya lafazh “*khudzu ‘anni*” dalam riwayat tersebut. Seandainya hadits tersebut datang setelah surat al-Nur ayat 2, maka seharusnya lafaz yang digunakan adalah “*khudzu ‘an Allah*”.¹⁶

Berikutnya, Kamali juga mengomentari hadits tentang dirajamnya Ma’iz bin Malik dan perempuan dari Ghamid. Hadits tersebut berbunyi:

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ بُرَيْدَةَ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ مَاعِزَ بْنَ مَالِكٍ الْأَسْلَمِيَّ أَتَى رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي قَدْ ظَلَمْتُ نَفْسِي وَزَيْتُ وَإِنِّي أُرِيدُ أَنْ تُطَهِّرَنِي فَرَدَّهُ فَلَمَّا كَانَ مِنَ الْعَدِ أَتَاهُ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي قَدْ زَيْتُ فَرَدَّهُ الثَّانِيَةَ فَأَرْسَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى قَوْمِهِ فَقَالَ أَتَعْلَمُونَ بِعَقْلِهِ بَأْسًا تُكْرَهُونَ مِنْهُ شَيْئًا فَقَالُوا مَا تَعْلَمُهُ إِلَّا وَفِي الْعَقْلِ مِنْ صَالِحِينَ فِيمَا تَرَى فَأَتَاهُ الثَّالِثَةَ فَأَرْسَلَ إِلَيْهِمْ أَيْضًا فَسَأَلَ عَنْهُ فَأَخْبَرُوهُ أَنَّهُ لَا بَأْسَ بِهِ وَلَا بِعَقْلِهِ فَلَمَّا كَانَ الرَّابِعَةَ حَفَرَ لَهُ حُفْرَةً ثُمَّ أَمَرَ بِهِ فَرُجِمَ قَالَ فَجَاءَتْ الْعَامِدِيَّةُ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي قَدْ

¹⁶Mohammad Hashim Kamali, “Stoning As Punishment of Zina: Is It Valid?,” *Islam and Civilisational Renewal* 9, no. 3 (2018): h. 308–309; Kamali, *Crime and Punishment in Islamic Law*, h. 80.

رَبِّتْ فَطَهَّرْنِي وَإِنَّهُ رَدَّهَا فَلَمَّا كَانَ الْعُدُ قَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ لِمَ تَرُدُّنِي لَعَلَّكَ أَنْ تَرُدُّنِي كَمَا رَدَدْتَ مَاعِزًا قَوْلَ اللَّهِ إِلَيَّ حُبْلَى قَالَ إِمَّا لَا فَاذْهَبِي حَتَّى تَلِدِي فَلَمَّا وَلَدَتْ أَتَتْهُ بِالصَّبِيِّ فِي خِرْقَةٍ قَالَتْ هَذَا قَدْ وَلَدْتُهُ قَالَ اذْهَبِي فَأَرْضِعِيهِ حَتَّى تَطْمِئِنِّيهِ فَلَمَّا فَطَمَتْهُ أَتَتْهُ بِالصَّبِيِّ فِي يَدِهِ كِسْرَةٌ حُبْرٍ فَقَالَتْ هَذَا يَا نَبِيَّ اللَّهِ قَدْ فَطَمْتُهُ وَقَدْ أَكَلَ الطَّعَامَ فَدَفَعَ الصَّبِيَّ إِلَى رَجُلٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ ثُمَّ أَمَرَ بِهَا فَخَفِرَ لَهَا إِلَى صَدْرِهَا وَأَمَرَ النَّاسَ فَرَجَمُوهَا فَيُقْبَلُ خَالِدُ بْنُ الْوَلِيدِ بِحَجَرٍ فَرَمَى رَأْسَهَا فَتَنَصَّحَ 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 لَعُفِرَ لَهُ ثُمَّ أَمَرَ بِهَا فَصَلَّى عَلَيْهَا وَدُفِنَتْ (رواه مسلم)

Artinya: "Dari Abdullah bin Buraidah dari ayahnya, bahwa Maviz bin Malik Al Aslami pergi menemui Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam seraya berkata, «Wahai Rasulullah, sesungguhnya aku telah menzalimi diriku, karena aku telah berzina, oleh karena itu aku ingin agar anda berkenan membersihkan diriku.» Namun beliau menolak pengakuannya. Keesokan harinya, dia datang lagi kepada beliau sambil berkata, «Wahai Rasulullah, sesungguhnya aku telah berzina.» Namun beliau tetap menolak pengakuannya yang kedua kalinya. Lalu Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam mengutus seseorang untuk menemui kaumnya dengan mengatakan: «Apakah kalian tahu bahwa pada akalnya Maviz ada sesuatu yang tidak beres yang kalian ingkari?» mereka menjawab, «Kami tidak yakin jika Maviz mengganggu pikirannya, setahu kami dia adalah orang yang baik dan masih sehat akalnya.» Untuk ketiga kalinya, Maviz bin Malik datang menemui Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam untuk membersihkan dirinya dari dosa zina yang telah diperbuatnya. Lalu Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam pun mengirimkan seseorang menemui kaumnya untuk menanyakan kondisi akal Maviz, namun mereka memberitahukan kepada beliau bahwa akalnya sehat dan termasuk orang yang baik. Ketika Maviz bin Malik datang keempat kalinya kepada beliau, maka beliau memerintahkan untuk membuat lubang ekskusi bagi Maviz. Akhirnya beliau memerintahkan untuk merajamnya, dan hukuman rajam pun dilaksanakan.» Buraidah melanjutkan, «Suatu ketika ada seorang wanita Ghamidiyah datang menemui Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam seraya berkata, «Wahai Rasulullah, diriku telah berzina, oleh karena itu sucikanlah diriku.» Tetapi untuk pertama kalinya Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam tidak menghiraukan bahkan menolak pengakuan wanita tersebut. Keesokan harinya wanita tersebut datang menemui Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam 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 shallallahu 'alaihi wasallam 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 memasuki 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)¹⁷

Terhadap dua macam hadits di atas, Kamali memberikan bantahan berupa riwayat seorang tabi'in bernama al-Syaibani yang berdialog dengan Ibnu Abi Awfa terkait urutan kronologisnya dengan surat al-Nur ayat 2:

حَدَّثَنِي إِسْحَاقُ حَدَّثَنَا خَالِدٌ عَنِ الشَّيْبَانِيِّ سَأَلْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ أَبِي أَوْفَى : هَلْ رَجَمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ؟ قَالَ تَعَمْ، قُلْتُ : قَبْلَ سُورَةِ النُّورِ 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).¹⁸

Riwayat tersebut dijadikan Kamali sebagai dasar kecurigaan

¹⁷Al-Naysaburi, *Shahih Muslim*, jilid 2, h. 810–811.

¹⁸Muhammad bin Isma'il Al-Bukhari, *Shahih Al-Bukhari* (Damaskus: Dar Ibnu Katsir, 2002), h. 1685.

praktek rajam di masa Nabi SAW. Jika seandainya praktik hukuman rajam 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. Memang beberapa ulama telah 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, 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 dari orang lain, dalam arti kata ia tidak dengan menyaksikannya secara langsung.¹⁹

Atas ketidakjelasan kronologi tersebut, Kamali lebih mengantisipasi kemungkinan kepada hukuman rajam 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. Ketidakjelasan ini menyebabkan dalil rajam berstatus meragukan, sehingga pelaksanaannya harus ditunda terlebih dahulu lebih dahulu.²⁰

“Our enquiry supports 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.”²¹

b. Hadits rajam berstatus ahad

Selain karena inkonsistensi dan ketidakjelasan kronologis, Kamali juga menolak hadits-hadits rajam dikarenakan status hadits

¹⁹Kamali, “Stoning As Punishment of Zina: Is It Valid?,” h. 313.

²⁰Kamali, *Crime and Punishment in Islamic Law*, h. 339.

²¹Kamali, “Stoning As Punishment of Zina: Is It Valid?,” h. 313.

tersebut. Ia mengutip pendapat Hanafiyah yang menyatakan bahwa hadits-hadits rajam semuanya berkualitas ahad, dan mempertegas bahwa hadits ahad tidaklah seratus persen terbebas dari pemalsuan. Beliau mengutip pandangan Hanafiyah bahwa hanya hadits mutawatir saja yang dapat me-*nasakh* al-Qur'an. Beliau juga menyebutkan penilaian Imam Abu Hanifah yang menilai hadits *al-Ghamidiyah* berstatus meragukan.²² Pendapat serupa mengenai ahadnya hadits rajam juga 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.²³

c. Ketidakjelasan kedudukan hadits rajam terhadap al-Qur'an

Ketidakjelasan ini muncul dari pengkategorian fungsi hadits rajam, apakah sebagai pengkhususan ketentuan yang umum (*takhshish al-'am*), ataukah sebagai penghapus (*naskh*). Kamali menyajikan pertentangan antara ulama Hanafiyah dan Jumhur ulama (yang diwakili oleh Syafi'iyah). Adapun menurut Hanafiyah, hadits-hadits rajam berkedudukan sebagai *nasikh* (pembatal) bagi surat al-Nur ayat kedua, yakni *partial abrogation* (*nasikh* sebagian). Bagi kalangan Hanafiyah, hadits rajam tidak dapat disebut sebagai *takhshish*, karena hukuman yang satu disebutkan dalam al-Qur'an sementara hukuman yang lain merupakan hukuman yang al-Qur'an bersikap diam terhadapnya. Oleh karena itu, kedudukan hadits rajam yang paling tepat adalah sebagai pembatal sebagian (*nasakh*). Hal ini berseberangan dengan pendapat jumhur ulama, yang diwakili oleh Syafi'iyah. 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 mengkhususkan pezina *muhshan* dari mendapatkan hukuman pezina jilid yang bersifat

²²Ibid., h. 310; Kamali, *Crime and Punishment in Islamic Law*, h. 82.

²³Ibid., h. 87.

general dalam al-Qur'an.²⁴

Kamali ingin menghadapi 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.

d. Inkonsistensi hadits rajam

Kamali menyimpulkan bahwa matan hadits rajam mengandung muatan hukum yang tidak konsisten. Hal ini dapat dilihat dari beberapa aspek. Pertama, terkait aspek kombinasi hukuman perzinaan (rajam, cambuk, dan pengasingan). Umumnya, hadits tentang hukuman perzinaan mengajarkan kombinasi hukuman yang berbeda-beda antara satu hadits dengan hadits lainnya.²⁵ Hadits-hadits tersebut adalah:

Hadits menyebutkan bahwa hukuman bagi pezina *muhshan* adalah hanya rajam. Muata hukum seperti ini dapat ditemukan dalam beberapa hadits. Salah satunya adalah hadits tentang seorang 'Asif/pekerja yang berzina dengan perempuan yang mempekerjakannya:

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 فَرَزَنِي بِأَمْرَاتِهِ فَقَالُوا لِي عَلَى ابْنِكَ الرَّجْمُ فَقَدَيْتُ ابْنِي مِنْهُ مِائَةً مِنَ الْعَنَمِ وَوَلِيدَةً ثُمَّ سَأَلْتُ أَهْلَ الْعِلْمِ فَقَالُوا إِنَّمَا عَلَى ابْنِكَ جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيبُ عَامٍ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا قُضِيَ بَيْنَكُمْ بِكِتَابِ اللَّهِ أَمَّا الْوَلِيدَةُ وَالْعَنَمُ فَرُدُّوهُمَا عَلَى ابْنِكُمْ جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيبُ عَامٍ وَأَمَّا أَنْتَ يَا أُتَيْسُ لِرَجُلٍ فَاعْدُ عَلَى امْرَأَةٍ هَذَا فَارْجُمُهَا فَعَدَا عَلَيْهَا أُتَيْسٌ فَارْجَمَهَا رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ²⁶

Artinya: "Dari Abu Hurairah radliallahu 'anhu dan Zaid bin Khalid Al Juhaniry ra, keduanya berkata; Datang seorang Arab Baduy lalu berkata: "Wahai

²⁴Kamali, "Stoning As Punishment of Zina: Is It Valid?," h. 310.

²⁵Kamali, *Crime and Punishment in Islamic Law*, h. 77-79.

²⁶Al-Bukhari, *Shahih Al-Bukhari*, h. 658-659.

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: "Sesungguhnya anakku adalah seorang Asiif (pekerja) pada orang ini lalu dia berzina dengan isteri orang ini. Kemudian mereka berkata kepadaku: "Anakmu wajib dirajam". Lalu aku tebus anakku dengan seratus ekor kambing dan seorang hamba sahaya, kemudian aku bertanya kepada ahli ilmu maka mereka berkata: "Sesungguhnya 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).

Hadits menyebutkan hukuman pezina *muhsan* adalah dera dan rajam. Muatan hukum seperti ini dapat ditemukan dalam beberapa hadits, salah satu di antaranya adalah hadits riwayat Ubadah bin al-Shamit:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الصَّامِتِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خُذُوا عَنِّي خُذُوا عَنِّي فَدَجَعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا الْبِكْرُ بِالْبِكْرِ جَلْدٌ مِائَةً وَتَقْيُ سَنَةً وَالثَّيْبُ بِالثَّيْبِ جَلْدٌ مِائَةً وَالرَّجْمُ رَوَاهُ مُسْلِمٌ

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).²⁷

Bentuk lainnya dari inkonsistensi hadits yang disebut Kamali adalah mengenai proses dirajamnya wanita dari suku Ghamid. Pada hadits lainnya, seperti hadits dirajamnya wanita dari suku Ghamid, Kamali juga menolak. Kamali mengutip pendapat Imam al-Zayla'i yang menyebutkan bahwa terdapat dua riwayat tentang Ghamidiyah yang saling bertentangan. Dalam satu riwayat, disebutkan bahwa Rasulullah SAW memerintahkan rajam atas al-Ghamidiyah setelah adanya penundaan wakyu, sehingga perempuan tersebut dapat

²⁷Al-Naysaburi, *Shahih Muslim*, jilid 2, h. 806.

melahirkan dan menyapih anaknya. Namun, dalam riwayat lain peristiwa penundaan ini tak disebutkan. Sehingga terkesan Rasulullah SAW tidak memberikan penundaan waktu sama sekali kepada perempuan Ghamidiyah. Al-Zayla'i mengomentarnya bahwa ada kemungkinan bahwa sebenarnya ada dua wanita dari suku Ghamid yang berzina. Salah seorang dihukum rajam setelah penundaan waktu untuk melahirkan dan menyapih anaknya, sedangkan yang satu lagi dirajam tanpa adanya penundaan. Atau kemungkinan lain, sebenarnya salah satu dari mereka berasal dari suku Ghamid, sedangkan yang lain berasal dari suku lain, namun perawi membuat suatu kesalahan dalam meriwayatkannya.²⁸ Perbedaan antar hadits ini, dinilai oleh Kamali sebagai bentuk inkonsistensi, sehingga dicurigai validitasnya.

- e. Tidak pernah terjadinya *ijma'* di kalangan sahabat terhadap rajam

Khutbah Umar tentang keberadaan ayat rajam yang disepakati sahabat menjadi salah satu landasan *ijma'*. Tak ada satupun sahabat yang menyangkal khutbah Umar yang menyatakan ayat rajam telah *nasakh* secara lafaz, namun tetap berlaku hukumnya. Akan tetapi, Kamali menolak dan menuding *ijma'* tidak benar-benar terjadi ketika itu. 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 bahwa ayat rajam yang diklaim Umar sebagai bagian dari ayat al-Qur'an memiliki dasar hukum yang lemah dan meragukan. Selain itu, pendapat yang menyebutkan alasan bahwa Allah SWT memutuskan untuk membatalkan ayat secara lafazh namun tidak secara hukum, itu merupakan pendapat yang imajiner, bagaimana mungkin suatu ayat dihapus lafaznya namun hukumnya tetap berlaku.²⁹

Kamali juga menggugat klaim *ijma'* dengan mengutip pendapat Ibnu al-Humam dan al-Alusi, yang menyebut bahwa sebenarnya *ijma'*

²⁸Kamali, "Stoning As Punishment of Zina: Is It Valid?," h. 309; Kamali, *Crime and Punishment in Islamic Law*, h. 81.

²⁹Kamali, "Stoning As Punishment of Zina: Is It Valid?," h. 311.

tersebut hanyalah *ijma' sukuti*, yang 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. Karena telah banyak sahabat yang syahid melawan kaum murtad. Tak sedikit pula yang pergi menyebar ke berbagai daerah Islam lain yang jauh dari Madinah. Sehingga disimpulkan bahwa sama sekali belum terjadi *ijma'* terhadap rajam tidaklah melainkan hanya sebagai, "*Umar's word, with other Companions having remained silent concerning it*".³⁰

f. Pendapat kontemporer lainnya

Kamali juga berusaha menguatkan pendapat pemikir kontemporer lain yang mendukung ditiadakannya hukuman rajam, seperti Mustafa Ahmad al-Zarqa dan Cherif Bassiouni. Adapun menurut al-Zarqa, hukuman rajam tidak boleh dipaksakan untuk ditegakkan bukan disebabkan adanya keraguan atas dalil-dalilnya, melainkan karena ada kemungkinan bahwa Rasulullah SAW menetapkan hukuman rajam sebagai hukuman *ta'zir*. Pemegang kekuasaan memiliki kewenangan untuk menetapkan jenis hukuman baru untuk mengekang merajalelanya kemaksiatan dan kejahatan 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 sangat ketat dalam pembuktiannya. 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 pengakuannya, maka ia hukumannya diganti menjadi *ta'zir*, tidak lagi *hudud*.³¹

³⁰Kamali, *Crime and Punishment in Islamic Law*, h. 83.

³¹Kamali, "Punishment in Islamic Law: A Critique of The Hudud Bill of Kelantan,

Kemudian terdapat Cherif Bassiouni³² (Mahmud Cherif Bassiouni, lahir pada tahun 1937, di Kairo, Mesir. Ia merupakan seorang Guru Besar di bidang Hukum di Universitas DePaul, Amerika Serikat). Menurutny, hukuman zina yang diatur dalam al-Qur'an hanyalah hukuman cambuk. Hukuman rajam pertama kali diperkenalkan pada masa Rasulullah SAW di 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.³³

2. Perluasan Makna Syubhat

Selanjutnya Kamali mengemukakan perluasan makna syubhat yang dapat mengakibatkan tidak dilaksanakannya hukuman hudud secara umum akibat adanya perubahan konteks sosial masyarakat. "*Idra'u al-hudud bi al-syubhat*", Kamali menyebutkan bahwa konteks syubhat dalam hadits tersebut tidak boleh dibatasi hanya kepada kondisi atau peristiwa yang muncul di dalam persidangan sebagaimana yang ditafsirkan oleh para ulama, melainkan segala unsur keraguan yang muncul di persidangan juga dapat dinamakan syubhat. Teori ini tampaknya terinspirasi dari pemikiran Ali Jum'ah, yang menambahkan konteks syubhat dengan kondisi umat Muslim yang cenderung diam dan tidak mengaplikasikan hukuman hadd dalam kehidupan bernegara, yang disebut sebagai bentuk syubhat zaman. Keraguan negara muslim dalam mengaplikasikan hukuman rajam menyebabkan dibolehkannya hukuman hadd untuk tidak dilaksanakan. Pendapat ini kemudian diadopsi oleh Kamali dengan menambahkan sedikit improvisasi:

"Modern society, with its temptations to sin, rampant secularity, and absence in most present-day Muslim countries of an appropriate context

Malaysia," h. 228; Kamali, "Stoning As Punishment of Zina: Is It Valid?," h. 316.

³²Nama 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".

³³Ibid., h. 318.

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.”³⁴

Menurutnya, kondisi di mana tingginya kesempatan melakukan maksiat di masyarakat, dan mengakarnya faham sekularisme, juga merupakan bentuk dari syubhat yang dapat menggugurkan hadd. Selain itu, Kamali juga menyebutkan bahwa syubhat juga dapat bersumber dari diri pelaku sendiri, yakni berupa kondisi kepribadian dan lingkungan pelaku. Semua bentuk syubhat di atas, bukan berarti meniadakan hukuman secara keseluruhan atas pelaku, tetapi semata mengganti hukuman hadd menjadi hukuman ta'zir yang bentuk hukumannya dapat diserahkan kepada kebijaksanaan penguasa.³⁵

3. Pemberian Kesempatan Bertaubat

Kamali juga menggugat para ulama terdahulu yang dianggap selalu mengabaikan unsur kesempatan bertaubat bagi para pelaku kejahatan. Menurutya, terdapat banyak sekali perintah al-Qur'an kepada seorang muslim untuk bertaubat setelah melakukan suatu kesalahan. Adapun dalam kasus perzinahan, konsep pertaubatan ini diakui dan beliau mengemukakan dalil surat al-Nur ayat 2 sampai 5. Pemberian kesempatan taubat yang disebut dalam ayat tersebut, menurut Kamali mencakup sampai ke ayat dua (perzinahan). Selain berlaku terhadap sifat kefasikan, ayat tersebut juga berlaku pada kejahatan pada ayat sebelumnya yakni dalam kasus qadzaf, dan juga berlaku dalam kasus perzinahan. Kasus perzinahan yang dimaksud tak hanya beliau batasi dalam *fornication* (zina *ghairu muhshan*) saja, tetapi juga berlaku dalam kasus *adultery* (zina *muhshan*).³⁶

Lanjut beliau, setiap aturan dalam hukum pidana Islam, harus diinterpretasikan untuk kepentingan terdakwa dengan mengedepankan sisi keringanan hukuman, 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

³⁴Kamali, *Crime and Punishment in Islamic Law*, h. 320.

³⁵Ibid.

³⁶Ibid., h. 30.

ayat al-Qur'an yang memerintahkan seorang muslim untuk bertaubat setelah melakukan kesalahan.³⁷ Konsekuensi dari ide ini adalah bahwa pemberian hukuman mati harus dipersempit dan dipersulit.

"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 (masalah) dictates it".³⁸

Analisa Atas Pemikiran Kamali tentang Hukuman Rajam

Pada bagian ini akan dipaparkan evaluasi penulis terhadap beberapa argumentasi Kamali tentang penghapusan hukuman rajam.

a. Kelemahan Evaluasi Dalil Kamali

Apabila diperiksa lebih mendalam, ditemukan adanya kelemahan-kelemahan dari argumen Kamali. Kamali telah mengabaikan beberapa ketentuan-ketentuan dalam ilmu ushul fiqh, yang akan diuraikan sebagai berikut.

1) Rajam terjadi setelah surat al-Nur : 2

Terkait waktu kronologis praktik rajam, para ulama telah menjelaskan bahwa bahwa rajam telah dipraktikkan setelah turunnya surat al-Nur tersebut. Ibnu Hajar al-Asqalani dalam kitab *fath al-bari* menyebutkan bahwa surat al-Nur ayat 2 turun ketika peristiwa *qishshah al-ifk* yang diperkirakan terjadi pada tahun keempat, kelima atau keenam hijriyah. Sementara praktik rajam terjadi setelah itu, dengan alasan bahwa Abu Hurairah yang merupakan periwayat hadits tersebut baru datang ke Madinah pada tahun kesembilan hijriyah.³⁹ Pemahaman dalil para ulama tersebut dibantah oleh Kamali dengan menyebut bisa saja sebenarnya rajam terjadi sebelum masa Abu Hurairah sampai di

³⁷Ibid., h. 30–31.

³⁸Mohammad Hashim Kamali, "Death Penalty under Criminal Law and Syariah," *New Straits Times*, June 2019, h. 49.

³⁹Ahmab ibn Ali ibn Hajar al-' Asqalani, *Fath Al-Bari* (Kairo: al-Maktabah al-Salafiyah, n.d.), juz. 12, h. 120.

Madinah, dan ia tidak menyaksikan sendiri peristiwa tersebut, melainkan mendapatkan laporannya dari sahabat lain, sehingga dalam riwayat beliau tidak menyebutkan nama sahabat yang menjadi sumber utamanya. Kamali tidak menunjukkan adanya bukti yang dapat mendukung argumen ini, melainkan hanya membuka kemungkinan-kemungkinan kecurigaan tanpa dasar yang jelas. Padahal, Ibnu Hajar al-Asqalani dalam menjelaskan hadits tersebut menyebutkan bahwa Abu Hurairah hadir saat itu.⁴⁰ Kecurigaan Kamali terhadap sahabat sekelas Abu Hurairah berupa tuduhan penghapusan sumber periwayat hadits tidaklah dapat diterima, dan terkesan imajiner. Jika sekelas Abu Hurairah saja sudah dicurigai demikian, apalagi sahabat yang lain tentu perlu lebih dicurigai pula, bahkan, riwayat yang digunakan Kamali sebagai landasan dalam memunculkan ketidakpastian hukuman rajam pun juga layak untuk dikeragui validitasnya. Dalam hal ini, argumen Kamali terlihat jauh lebih meragukan.

2) Kemutawatiran hadits rajam

Dalam menilai derajat hadits rajam, Kamali hanya menilai setiap hadits secara terpisah dan tersendiri. Apabila diteliti dengan jalan tersebut, memang hadits-hadits tersebut secara lafazh hanya diriwayatkan oleh beberapa periwayat saja, sehingga tidak dapat mencapai derajat mutawatir lafzhi. Namun, apabila setiap hadits tersebut dipertimbangkan secara menyeluruh maka dapat disimpulkan bahwa hadits-hadits tersebut saling mendukung, meski lafazhnya tidak sama persis, sehingga dapat dikategorikan sebagai mutawatir maknawi. Hal ini telah diuraikan oleh para ulama. Misalnya Wahbah al-Zuhaili, yang menyebut hadits-hadits rajam telah mencukupi syarat untuk dikategorikan sebagai hadits *mutawatir ma'nawi*.⁴¹ Hal serupa juga diungkapkan oleh al-Buhuti sebagaimana yang dikutip dalam kitab ensiklopedi fiqh Kuwait *al-Mawsu'ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah*, bahwasanya riwayat-riwayat rajam apabila dikumpulkan mencapai derajat *tusybihi al-tawatur*. Imam Syawkani, dalam kitabnya *Nail al-Awthar*, juga menyatakan kemutawatiran hadits-hadits rajam.⁴² Padahal setiap kitab tersebut

⁴⁰al-' Asqalani, *Fath Al-Bari*.

⁴¹Wahbah al-Zuhayli, *Al-Fiqh Al-Islami Wa Adillatuh* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1985).

⁴²Muhammad ibn Ali ibn Muhammad al- Syaukani, *Nail Al-Awthar Syarh Al-Muntaqa*

merupakan kitab yang Kamali wajibkan untuk dirujuk dalam meneliti hukum Islam⁴³. Namun, fakta kemutawatiran hadits rajam tidak beliau sebutkan, sehingga landasan argumen Kamali cenderung pilih-pilih sesuai dengan pendapat beliau saja.

Di sisi lain, klaim ahadnya hadits rajam hanya didasarkan kepada pendapat Hanafiyah yang tidak jelas sumber rujukannya, karena hanya menjadikan tulisan Ali Mansur sebagai rujukan bukannya kitab fiqh ulama Hanafiyah langsung.⁴⁴ Berdasarkan penelusuran yang dilakukan, belum ditemukan karya ulama Hanafiyah yang menilai bahwa hadits rajam itu berstatus ahad. Karya Ali Mansur yang mengungkapkan bahwa Hanafiyah menilai ahadnya hadits rajam juga belum bisa ditemukan. Sehingga klaim ini bahkan lebih layak disebut meragukan. Keraguan ini semakin menjadi karena ulama Hanafiyah hanya menerima nasakh hadits terhadap ayat al-Qur'an apabila hadits tersebut berstatus mutawatir, sebagaimana yang diungkapkan oleh Kamali. Namun dalam satu kesempatan lain Kamali menyebut Hanafiyah yang memposisikan hadits rajam sebagai *nasikh* bagi al-Nur ayat 2, berlawanan dengan jumhur ulama yang menetapkan sebagai *takhshish*.⁴⁵ Atas dua premis tersebut dapat ditemukan inkonsistensi dalam argumen Kamali, yakni di satu sisi beliau menyebut Hanafiyah menilai hadits rajam bisa menjadi *nasikh* (yang syaratnya adalah *mutawatir*), namun di sisi lain beliau menyebut Hanafiyah menilai hadits rajam sebagai *ahad*.

Kamali juga tidak konsisten dalam menilai hadits ahad. Di satu sisi beliau menekankan bahwa hadits ahad tidak dapat menjamin kebenaran secara mutlak, namun dalam mengemukakan keraguan kronologis praktik rajam dengan surat al-Nur ayat 2, beliau langsung menerima hadits ahad tanpa kritisi lebih lanjut⁴⁶. Padahal terdapat banyak sekali riwayat yang dapat

Al-Akhbar (Lebanon: Bait al-Afkar al-Dauliyah, 2004), h. 1392.

⁴³Video 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

⁴⁴Kamali, *Crime and Punishment in Islamic Law*, h. 82.

⁴⁵*Ibid.*, h. 81.

⁴⁶*Ibid.*, h. 81–82.

dijadikan sebagai pembanding. Sehingga, jika Kamali menolak riwayat-riwayat rajam karena dianggap hanya berstatus ahad, maka seharusnya pula argumen Kamali pun juga layak ditolak karena juga didasarkan kepada hadits ahad.

3) Nasakh atau Takhshish

Dalam melihat kedudukan hadits rajam, Kamali mencampur paradigma ushul fiqh antar madzhab dan mencoba mempertentangkan antara satu kelompok dengan kelompok lainnya demi memunculkan kebingungan. Di satu sisi, jumhur ulama berpandangan bahwa hadits rajam berfungsi sebagai takhshish terhadap al-Qur'an. Kamali membantahnya dengan mengedepankan pandangan Hanafiyah bahwa bagaimana mungkin takhshish menetapkan hukum yang tidak disebutkan secara lafzh dalam al-Qur'an. Sedangkan ketika mengemukakan pandangan Hanafiyah bahwa hadits rajam berfungsi sebagai nasikh, Kamali membantahnya pula dengan mengemukakan pendapat jumhur ulama yang mengatakan bagaimana mungkin hadits dapat menasakh al-Qur'an. Atas kebingungan ini, Kamali kemudian memunculkan kesan kebingungan sehingga kedua pendapat mesti ditinggalkan.

Ini bentuk mencampuradukkan paradigma ushul fiqh yang menyesatkan. Apabila ingin melakukan perbandingan pemikiran antar madzhab, maka masing-masing pandangan harus dilihat secara utuh dari bentuk pendalilan sampai kesimpulannya masing-masing. Perbedaan dalam menentukan kedudukan hadits rajam terhadap al-Qur'an hanyalah perbedaan yang bersifat teknis. Kedua kelompok tersebut tetap sepakat dalam menerima hadits rajam meskipun dengan pemahaman dalil yang berbeda.⁴⁷ Maka, seharusnya yang disorot adalah kesamaan kesimpulannya, bukan menyorot perbedaan ushul fiqh antar madzhab demi memunculkan kesan kebingungan.

4) Ta'arudh adillah dalam hadits rajam bukan inkonsistensi

Perbedaan konten hadits pada dasarnya merupakan hal yang lumrah. Perbedaan tersebut bukan bermakna inkonsistensi,

⁴⁷Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad Ibn Rusyd, *Bidayatul Mujtahid Wa Nihayah Al-Muqtashid* (Mesir: Mathba'ah Mushthafa al-Babi al-Halabi, 1975), jilid 2, h. 435-436.

melainkan hanya dalam bentuk pertentangan dari segi lahirnya saja yang terjadi di dalam akal mujtahid, bukan pertentangan yang hakiki.⁴⁸ Dalam ilmu ushul fiqh dikenal ilmu bernama *ta'arudh adillah*, yakni ilmu yang membahas bagaimana memahami dalil-dalil yang seolah-olah bertentangan. Disebut seolah-olah bertentangan, karena sebenarnya dua dalil yang kuat dan otentik mustahil untuk saling bertentangan melainkan pertentangan itu sebenarnya hanya wujud dalam kepala seorang mujtahid, dikarenakan belum sempurna dalam memahami secara keseluruhan, atau belum diketahui konteks dari kedua dalil tersebut.⁴⁹ 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 dan dibuang dalam sekejap.

Problematika perbedaan hadits rajam tersebut telah rampung oleh para ulama terdahulu. Perbedaan ini melahirkan dua pandangan tergantung dengan mana yang dipilih lebih kuat dari kedua hadits tersebut. Pertama, ulama yang berpegang kepada riwayat yang menggabungkan hukuman cambuk dan rajam. Dalil yang dimenangkan adalah hadits riwayat 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. Sedangkan jumhur ulama, termasuk Hanafiyah, Malikiyah, Syafi'iyah, dan diriwayatkan pula dari Ahmad bin Hanbal, berpandangan bahwa hukuman cambuk tidak dikenakan kepada pezina muhsan, 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*".⁵⁰ Dari data tersebut, terlihat bahwa meskipun terdapat perbedaan

⁴⁸ Abdul Wahhab Khallaf, *Ilm Ushul Al-Fiqh* (Kuwait: Dar al-Qalam, 1986), h. 229.

⁴⁹ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh* (Jakarta: Kencana, 2011), jilid 1, h. 243.

⁵⁰ al- Syaukani, *Nail Al-Authar Syarh Al-Muntaqa Al-Akhbar*, h. 1393.

konten matan hadits rajam yang mengakibatkan adanya dua pandangan para ulama terkait bentuk kombinasi hukum, tak ada satupun di antara ulama yang meninggalkan hadits rajam karena perbedaan tersebut. Bahkan rajam tetap disepakati oleh para ulama madzhab tanpa adanya keraguan, meski dalam bentuk kombinasinya terdapat perbedaan.⁵¹ Jika Kamali menganggap perbedaan ini menyebabkan keraguan, maka yang seharusnya ditinggalkan adalah hukuman cambuknya saja, karena memang tidak disebutkan dalam sebagian dalil, bukannya meninggalkan hukuman rajam disebutkan dalam setiap hadits tersebut.

5) Para sahabat telah sepakat tentang rajam

Ijma' diartikan sebagai kesepakatan para mujtahid pada suatu masa di kalangan umat Islam atas hukum syara' mengenai suatu kejadian setelah wafatnya Rasulullah SAW.⁵² Penyebutan "mujtahid pada suatu masa" adalah merujuk kepada mujtahid yang hidup pada zaman tersebut. Sehingga penolakan Kamali dengan argumen banyaknya sahabat besar seperti Abu Bakar yang telah wafat, atau sahabat lain yang syahid di medan perang, mengakibatkan berkurangnya validitas ijma' tidaklah dapat diterima secara ushul fiqh. Selain itu, argumen bahwa khutbah Umar tidak diketahui oleh para mujtahid lain karena penyebaran Islam yang semakin meluas juga terkesan sebagai argumen yang dipaksakan. Pada masa itu memang banyak sahabat yang menyebar ke berbagai negeri seiring bertambah luasnya daerah kekuasaan kaum Muslimin. Namun setelah beberapa tahun informasi mengenai khutbah Umar tersebut disebarkan, diriwayatkan dari generasi ke generasi, 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 menentanginya, sekalipun pendapat

⁵¹*Al-Mawsu'ah Al-Fiqhiyyah* (Kuwait: Dzat al-Salasil, 1983), jilid 22, h. 124.

⁵²Khallaf, *Ilm Ushul Al-Fiqh*, h. 45; Muannif Ridwan, M. Hasbi Umar, and Abdul Ghafar, "Sumber-Sumber Hukum Islam Dan Implementasinya," *Borneo : Journal of Islamic Studies* 1, no. 2 (2021): h. 37, <https://doi.org/10.37567/borneo.v1i2.404>; Sabik Khumaini, "Ijma' Dalam Persepsi Ulama Ushul Fiqh," *Rausyan Fikr : Jurnal Pemikiran Dan Pencerahan* 14, no. 02 (2018): h. 159, <https://doi.org/10.31000/rf.v14i02.915>.

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 melarang mahar yang tinggi terhadap perempuan⁵³. 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.⁵⁴ 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*⁵⁵. Al-Alusi juga menyebut penolakan Khawarij ini sebagai pendapat yang *jahl murakkab* karena melawan *ijma'* para sahabat⁵⁶. 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

⁵³Rafid Abbas, "Ijtihad Umar Bin Khattab Tentang Hukum Perkawinan Perspektif Kompilasi Hukum Islam," *Al-Hukama': The Indonesian Journal of Islamic Family Law* 4, no. 2 (2014): h. 489, <http://jurnalfsh.uinsby.ac.id/index.php/alhukuma/article/view/284>.

⁵⁴A. Rahman Ritonga, *Ushul Fiqh (Perbandingan Antar Mazhab)* (Bukittinggi: STAIN M. Djamil Djabek Bukittinggi, 1999), h. 79.

⁵⁵al-'Asqalani, *Fath Al-Bari*, juz. 12, h. 283.

⁵⁶Mahmud 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.

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 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, kurang masuk akal. Rendahnya iman masyarakat dan begitu merajalelanya maksiat sebenarnya bukan barang baru di zaman modern saja, melainkan sudah ada sejak zaman dahulu. Realitas zaman modern tidak bisa disalahkan sepenuhnya. Memang diakui, bahwa seiring perkembangan teknologi, seseorang bisa dengan mudah mengakses konten-konten maksiat yang merupakan tindakan mendekati zina. Namun di sisi lain, juga semakin terbuka usaha untuk memperbaiki diri karena peluang untuk memberikan kemudahan bagi setiap orang untuk bertaubat dan mengakses ilmu-ilmu yang akan menjauhkan dirinya dari perbuatan zina semakin besar.

Perubahan penafsiran disebabkan adanya perubahan realitas sosial sebenarnya penuh dengan kelemahan. Fatahuddin Siregar menyoal pendekatan penafsiran berbasis realitas sosial, dengan mengatakan bahwa pada hakikatnya pelanggaran tidak serta merta menjadi alasan untuk dirombak atau ditinggalkannya suatu hukum. Bagaimana mungkin pelanggaran secara kolektif yang terjadi di suatu kawasan dijadikan sebagai dasar hukum untuk melawan ketentuan hukum syariah. Hal ini akan memunculkan paradigma bahwa hukum syariah tunduk kepada realitas sosial yang senantiasa berubah, sehingga Islam akan menjadi agama budaya bukan lagi kewahyuan. Padahal sebaliknya, realitas sosial lah yang seharusnya tunduk dan

mau diubah sesuai dengan kehendak hukum syariah.⁵⁷ 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.⁵⁸ 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.

c. Kritik atas Konsep Pertaubatan dalam Hudud

Hukuman *hudud* tidak dapat hilang karena taubatnya pelaku, kecuali dalam kasus tertentu, seperti *hirabah* dan *riddah*, di mana

⁵⁷Fatahuddin Aziz Siregar, "Pendekatan Sosiologis versus Normatif Dalam Memahami Hukum Islam: Studi Kasus Pembagian Waris Pada Masyarakat Patrilineal Di Tapanuli Selatan," in *Anotasi Dinamika Studi Gender IAIN Sunan Kalijaga 1995-2003* (Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga-CIDA, 2004), h. 104–106.

⁵⁸Topo Santoso, *Membumikan Hukum Pidana Islam: Penegakan Syariat Dalam Wacana Dan Agenda* (Jakarta: Gema Insani Press, 2003), h. 137.

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.⁵⁹

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 muhsan, 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.⁶⁰ 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.

⁵⁹*Al-Mawsu'ah Al-Fiqhiyyah*, jilid 14, h. 131.

⁶⁰*Al-Naysaburi, Shahih Muslim*, jilid 2, h. 809–810.

Penutup

Mohammad Hashim Kamali menyampaikan argumen penolakannya terhadap hukuman rajam dengan menggunakan tiga macam pendekatan. Pertama, dengan evaluasi dan pengujian terhadap dalil-dalil yang menjadi dasar hukum rajam. Beliau menilai bahwa setiap dalil rajam sebagai *doubtful evidence* (dalil yang penuh keraguan). Pendekatan yang kedua, Kamali memberikan perluasan makna terhadap konsep syubhat sebagai unsur keraguan yang ditemukan dalam proses persidangan, dan bagaimana kondisi kepribadian pelaku dan bagaimana konteks masyarakat. Pendekatan yang ketiga, adalah Kamali menekankan konsep *repentance* (pertaubatan) dalam setiap proses pemidanaan, di mana negara harus mempersulit penjatuhan hukuman mati dan memberikan kesempatan kepadanya untuk memperbaiki dan mereformasi dirinya sendiri. penulis tidak setuju dengan pemikiran Kamali. Setelah dianalisis, pemahaman dalil yang diajukan Kamali mengandung beberapa kekeliruan. Sedangkan dari aspek perluasan makna syubhat disimpulkan bahwa Kamali memiliki kecenderungan pola pikir Barat yang menekankan pendekatan sosio-historis dalam penafsiran hukum syariah, yang menundukkan wahyu kepada realitas sosial. Begitu pula dalam aspek pertaubatan, Kamali cenderung kepada penolakan segala bentuk hukuman mati dan menilai hukuman sebagai bentuk penyiksaan, padahal hukuman tersebut dalam Islam kerap dilambangkan sebagai bentuk pertaubatan tertinggi. Selain itu, pada dasarnya hukuman hudud tidak dapat dihilangkan karena taubat. Walhasil, tulisan ini menyimpulkan bahwa hukuman rajam tetap memiliki dasar hukum yang kuat sebagai bagian dari syariat Islam.

Daftar Pustaka

- Abbas, Rafid. "Ijtihad Umar Bin Khattab Tentang Hukum Perkawinan Perspektif Kompilasi Hukum Islam." *Al-Hukama': The Indonesian Journal of Islamic Family Law* 4, no. 2 (2014): 474-99. <http://jurnalfsh.uinsby.ac.id/index.php/alhukuma/article/view/284>.
- al- Alusi, Mahmud Syukra. *Ruh Al-Ma'ani Fi Tafsir Al-Qur'an Al-Azhim Wa AlSab' Al-Matsani*. Beirut: Dar Ihya' al-Turats al-'Arabi, 1985.
- al- Syauckani, Muhammad ibn Ali ibn Muhammad. *Nail Al-Authar Syarh Al-Muntaqa Al-Akhbar*. Lebanon: Bait al-Afkar al-Dauliyah, 2004.

- al' Asqalani, Ahmab ibn Ali ibn Hajar. *Fath Al-Bari*. Kairo: al-Maktabah al-Salafiyah, n.d.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Risalah Untuk Kaum Muslimin*. Kuala Lumpur: Institut Antarabangsa Pemikiran dan Tamadun Islam (ISTAC), 2001.
- Al-Bukhari, Muhammad bin Isma'il. *Shahih Al-Bukhari*. Damaskus: Dar Ibnu Katsir, 2002.
- Al-Mawsu'ah Al-Fiqhiyyah*. Kuwait: Dzat al-Salasil, 1983.
- Al-Naysaburi, Muslim ibn al-Hajjaj al-Qusyairi. *Shahih Muslim*. Riyadh: Dar Thaybah, 2006.
- al-Zuhayli, Wahbah. *Al-Fiqh Al-Islami Wa Adillatuh*. Damaskus: Dar al-Fikr, 1985.
- Ibn Rusyd, Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad. *Bidayatul Mujtahid Wa Nihayah Al-Muqtashid*. Mesir: Mathba'ah Mushthafa al-Babi al-Halabi, 1975.
- Kamali. "Punishment in Islamic Law: A Critique of The Hudud Bill of Kelantan, Malaysia." *Arab Law Quarterly* 13, no. 3 (1998): 203–34. <https://doi.org/10.1163/026805598125826102>.
- Kamali, Mohammad Hashim. *A Textbook of Hadith Studies: Authenticity, Compilation, Classification, and Critism of Hadith*. Leicestershire: The Islamic Foundation, 2005.
- . *Crime and Punishment in Islamic Law*. New York: Oxford Univeersity Press, 2019.
- . "Death Penalty under Criminal Law and Syariah." *New Straits Times*. June 2019.
- . *Principles of Islamic Jurisprudence*. Cambridge: The Islamic Texts Society, 2003.
- . "Stoning As Punishment of Zina: Is It Valid?" *Islam and Civilisational Renewal* 9, no. 3 (2018): 304–21.
- Khallaf, Abdul Wahhab. *Ilm Ushul Al-Fiqh*. Kuwait: Dar al-Qalam, 1986.
- Khumaini, Sabik. "Ijma' Dalam Persepsi Ulama Ushul Fiqh." *Rausyan Fikr : Jurnal Pemikiran Dan Pencerahan* 14, no. 02 (2018). <https://doi.org/10.31000/rf.v14i02.915>.
- Miftachurrozaq, Tahmid, Jannatul Husna, and Waharjani. "Ilmu Hadis Perspektif Mohammad Hashim Kamali Dalam A Textbook of Hadith Studies." *Jurnal Ilmiah Ilmu Ushuluddin* 21, no. 2 (2022):

175-89.

- Miftachurrozaq, Tahmid, Jannatul Husna, and Waharjani Waharjani. "Gagasan Ilmu Hadis Mohammad Hashim Kamali: Sorotan Terhadap A Textbook of Hadith Studies." *Jurnal Ilmiah Ilmu Ushuluddin* 21, no. 2 (2022): 175. <https://doi.org/10.18592/jiiu.v21i2.7160>.
- Nurwahidah. "Pemikiran Hukum Muhammad Hashim Kamali." *Al-Banjari* 6, no. 11 (2007): 39-69. <https://jurnal.uin-antasari.ac.id/index.php/al-banjari/article/view/962>.
- Parray, Tauseef Ahmad. "Tajdid, Islah, and Civilizational Renewal in Islam by Mohammed Hashim Kamali." *American Journal of Islam and Society* 37, no. 3-4 (2020): 144-48. <https://doi.org/10.35632/ajis.v37i3-4.1942>.
- Rahmad, Salman Abdullah. "Pemikiran Muhammad Hashim Kamali Dalam 'Principle of Islamic Jurisprudence.'" *FALAH: Jurnal Ekonomi Syariah* 2, no. 2 (2017): 236. <https://doi.org/10.22219/jes.v2i2.5109>.
- Ridwan, Muannif, M. Hasbi Umar, and Abdul Ghafar. "Sumber-Sumber Hukum Islam Dan Implementasinya." *Borneo : Journal of Islamic Studies* 1, no. 2 (2021): 28-41. <https://doi.org/10.37567/borneo.v1i2.404>.
- Ritonga, A. Rahman. *Ushul Fiqh (Perbandingan Antar Mazhab)*. Bukittinggi: STAIN M. Djamil Djambek Bukittinggi, 1999.
- Santoso, Topo. *Membumikan Hukum Pidana Islam: Penegakan Syariat Dalam Wacana Dan Agenda*. Jakarta: Gema Insani Press, 2003.
- Siregar, Fatahuddin Aziz. "Pendekatan Sosiologis versus Normatif Dalam Memahami Hukum Islam: Studi Kasus Pembagian Waris Pada Masyarakat Patrilineal Di Tapanuli Selatan." In *Anotasi Dinamika Studi Gender IAIN Sunan Kalijaga 1995-2003*. Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga-CIDA, 2004.
- 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 (November 7, 2018): 204-24. <https://doi.org/10.31538/adlh.v3i3.410>.
- Syarifuddin, Amir. *Ushul Fiqh*. Jakarta: Kencana, 2011.

Umar, Subehan Khalik, and Mujaddid. "Taarud Al-Adillah Dalam Mukhtalif Al-Hadis Menurut Muhammad Hashim Kamali." *Ihyaussunnah : Journal of Ulumul Hadith and Living Sunnah* 2, no. 1 (2022): 40–53. <https://doi.org/10.24252/ihyaussunnah.v2i1.30691>.