

Implementasi *Hudūd* di Indonesia Menurut Abdullah bin Bayyah

¹Muhammad Shidqi Wafa ²Muhamad Saiq Hanani,

¹Ma'had Aly Lirboyoy

²Universitas Islam Tribakti Lirboyoy

¹ShidqiWafa6@gmail.com ²hananisaiq@gmail.com

Abstract

The debate regarding *hudūd* creates differences in opinions among muslims. Some believe it is necessary to apply *hudūd* as an inseparable part of Shari'a without considering the context. Others argue that this concept needs to be reinterpreted according to current times. There are also moderate views that try to harmonize the two perspectives, including the view of Abdullah bin Bayyah, who emphasizes harmonization between text and context to achieve a balanced understanding. Therefore, this research aims to analyze Abdullah bin Bayyah's views on *hudūd* and the relevance of his views to criminal law in Indonesia. To achieve these objectives, the method used in the research is content analysis, which is classified as a qualitative method whose analysis is descriptive. Abdullah bin Bayyah saw *hudūd* as part of Allah's noble law to prevent evil. *hudūd* punishment is considered superior in handling serious crimes. However, its implementation involves a serious evaluation of legal aspects such as causes, conditions, and *māni'* (hindrances). Before applying *hudūd*, it is necessary to *tahqīq al-manāt* to understand its consequences. Abdullah bin Bayyah's view has relevance to criminal law in Indonesia, his view gives legitimacy to the Criminal Code as long as the risk of *mafsadah* enforcing *hudūd* is greater than not enforcing it. Even though *hudūd* has not been implemented in Indonesia, this view does not eliminate the possibility that the government and legislators continue to be responsible for understanding and analyzing reality according to current developments.

Keywords: *Hudūd*, Abdullah bin Bayyah, *Tanbih al-Marāji'* Book

Abstrak

Perdebatan mengenai *hudūd* menciptakan perbedaan pandangan di kalangan umat muslim. Sebagian meyakini perlunya menerapkan *hudūd* sebagai bagian tak terpisahkan dari syariat tanpa mempertimbangkan konteks. Sementara yang lain berpendapat bahwa konsep ini perlu direinterpretasi sesuai dengan zaman sekarang. Ada juga pandangan moderat yang mencoba menyelaraskan kedua perspektif, di antaranya pandangan Abdullah bin Bayyah, yang menekankan harmonisasi antara teks dan konteks untuk mencapai pemahaman yang seimbang. Untuk itu, penelitian bertujuan menganalisis pandangan Abdullah bin Bayyah tentang *hudūd* dan relevansi pandangannya terhadap hukum pidana di Indonesia. Demi mencapai tujuan tersebut, metode yang digunakan dalam penelitian adalah analisis isi deskriptif. Abdullah bin Bayyah melihat *hudūd* sebagai bagian dari syariat Allah yang mulia untuk mencegah kejahatan. Hukuman *hudūd* dianggap lebih superior dalam penanganan tindak pidana serius. Namun, penerapannya melibatkan evaluasi serius terhadap aspek hukum, seperti sebab, syarat, dan *māni'* (penghambat). 'Sebelum menerapkan *hudūd*, perlu *tahqīq al-manāt* untuk memahami konsekuensinya. Pandangan Abdullah bin Bayyah ini memiliki relevansi dengan hukum pidana di Indonesia, pandangannya memberikan legitimasi pada KUHP selama risiko *mafsadah* memberlakukan *hudūd* lebih besar daripada tidak memberlakukannya.

Kata Kunci: *Hudūd*, Abdullah bin Bayyah, *Kitab Tanbih al-Marāji'*

PENDAHULUAN

Perdebatan seputar penerapan *hudūd* telah menarik perhatian mahasiswa, sarjana, pemimpin, dan intelektual. Seperti Abdul Qādir ‘Awdah yang menegaskan bahwa tidak ada ruang untuk perubahan dalam hal-hal yang berkaitan dengan *hudūd*, termasuk sanksinya dan atribut-atribut khas yang membedakannya dari bentuk hukum pidana lainnya.¹ Di sisi lain, intelektual seperti Fazlur Rahman dengan teori gerakan ganda (*double movement*)-nya, berpendapat bahwa tindakan hukuman fisik dalam Islam, seperti amputasi, rajam, dan cambuk, diambil dari praktik suku-suku pra-Islam sebelum kedatangan Nabi Muhammad saw. Namun demikian, dalam konteks saat ini, hukuman-hukuman ini dianggap tidak relevan dan tidak cocok untuk diterapkan.²

Segmen yang pertama menegaskan bahwa pengadopsian hukum pidana Islam di suatu negara dianggap sebagai pelaksanaan komprehensif dari prinsip-prinsip Islam. Sebaliknya, segmen yang kedua menyatakan bahwa ketiadaan penerapan *hudūd* dianggap sebagai kekurangan dalam pengamalan hukum Islam secara menyeluruh.

Penelitian ini layak untuk dibahas, karena secara teoritis berpotensi meningkatkan pemahaman peneliti dan komunitas muslim yang lebih luas, memperkaya dialog akademis seputar konsep *hudūd* dan penerapannya dalam praktik. Selain itu, penelitian ini memiliki potensi untuk memperkuat teori-teori hukum pidana Islam kontemporer dalam berbagai konteks nasional. Dalam perspektif praktis, temuan dari penelitian ini bisa menjadi titik acuan baru bagi para peneliti masa depan yang mengkaji bidang seperti fikih, prinsip-prinsip fikih, dan hukum pidana Islam. Temuan ini juga bisa berfungsi sebagai panduan bagi lembaga fatwa seperti MUI, LBM PBNU, dan organisasi Islam lainnya, terutama dalam merumuskan fatwa terkait tantangan yang terus berlanjut dalam implementasi hukum *hudūd*. Selain itu, pemerintah nasional dan daerah mungkin dapat mempertimbangkan hasil penelitian ini dalam proses pembentukan undang-undang pidana.

Pelaksanaan *hudūd* memiliki tantangan di dunia modern ini, karena dianggap melanggar hak asasi manusia dan secara inheren keras dan tidak manusiawi sesuai UU No. 39 tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia³. Di dalam komunitas muslim, terdapat perdebatan berkelanjutan antara pendukung dan penentang kriteria khusus untuk tindakan kriminal dan hukuman yang terkait. Debat ini telah melahirkan dua kubu utama: kelompok

¹ Abdul Qadir Awdah, *Al-Tasyrī‘ al-Jinā‘ī Muqararan Bi al-Qānūn al-Waḍ‘ī*, vol. 1 (Beirut-Lebanon: Dar ar-Risalah al-Muassasah, 1996), 88.

² Fazlur Rahman, “The Concept Of Hadd In Islamic Law,” *Islamic Studies* 4, no. 3 (September 1965): 237.

³ *Undang-Undang Republik Indonesia Tentang Hak Asasi Manusia (HAM) Bab III, Pasal No. 9.* (Jakarta: DPR-RI, 1999).

konservatif, seperti Suhaidi, Guru Besar pada Fakultas Hukum Universitas Sumatera Utara yang mengatakan bahwa hukuman mati perlu diterapkan terhadap pelaku kejahatan berat seperti pembunuhan secara sadis dan bandar narkoba. Tujuannya adalah untuk membuat efek jera, sehingga masyarakat merasa takut melakukan perbuatan salah dan melanggar hukum. Dan, kelompok progresif, yang menolak pelaksanaannya, seperti Barda Nawawi Arief yang mengatakan bahwa hukuman mati bukanlah sarana utama untuk mengatur, menertibkan, atau melindungi masyarakat.⁴

Kelompok pertama menyatakan bahwa *hudūd* wajib dilaksanakan tanpa toleransi atau perubahan. Mereka meyakini pemenggalan kepala, potong tangan, rajam, dan cambuk dengan kadarnya yang sudah pasti adalah bentuk hukuman yang final sesuai dengan dalil dari Al-Quran dan hadis yang dipandang sebagai dalil *qaṭʿī* secara makna.⁵

Abdul Qādir ‘Awdah juga menegaskan bahwa tidak ada ruang untuk perubahan dalam hal-hal yang berkaitan dengan *hudūd*, termasuk sanksinya dan atribut-atribut khas yang membedakannya dari bentuk hukum pidana lainnya. Atribut-atribut yang ditekankan oleh Abdul Qādir ‘Awdah menegaskan bahwa penetapan *hudūd* menggambarkan suatu sikap yang tidak dapat diubah dan bersifat konklusif. Dengan karakteristik-karakteristik ini, penerapan hukum *hudūd* dipandang sebagai sesuatu yang memiliki otoritas tinggi dan tidak dapat diubah-ubah oleh manusia.

Kelompok kedua, yang melibatkan intelektual seperti Fazlur Rahman dengan teori gerakan ganda (*double movement*)-nya, berpendapat bahwa tindakan hukuman fisik dalam Islam, seperti amputasi, rajam, dan cambuk, diambil dari praktik suku-suku pra-Islam sebelum kedatangan Nabi Muhammad saw. Namun demikian, dalam konteks saat ini, hukuman-hukuman ini dianggap tidak relevan dan tidak cocok untuk diterapkan.⁶

Abdullah Ahmad an-Naʿim, dengan menggunakan teori dekonstruksinya, berpendapat bahwa sistem hukum pidana Islam yang ideal tidak hanya bergantung pada ketetapan ilahi saja, melainkan juga harus selaras dengan realitas kontemporer untuk menghasilkan penyelesaian yang efektif dan akurat terhadap masalah-masalah modern. Menurut an-Naʿim, kesempurnaan yang sejati terletak pada kemampuan untuk menyesuaikan dan berkembang sejalan dengan konteks saat ini. Oleh karena itu,

⁴ Hannani Hannani, “EKSEKUSI MATI DI INDONESIA (Perspektif Teori Hudud Muhammad Syahrur),” *DIKTUM: Jurnal Syariah Dan Hukum* 15, no. 1 (June 12, 2017): 104, <https://doi.org/10.35905/diktum.v15i1.428>.

⁵ Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, 2nd revised ed (Petaling Jaya: Ilmiah Pub., 2000), 26.

⁶ Rahman, “The Concept Of Hadd In Islamic Law,” 237.

penyelidikan kembali ayat-ayat dan hadis-hadis yang membahas *hudūd* menjadi suatu keharusan.⁷

Pendapat serupa juga diungkapkan oleh teori *zawājir* (pencegahan) yang dikemukakan oleh Ibrahim Hossen, yang menyatakan bahwa hukuman-hukuman seperti amputasi, rajam, cambuk, dan lainnya yang termasuk dalam *hudūd* berfungsi sebagai alat untuk mencapai tujuan tertentu, bukan menjadi tujuan itu sendiri. Tujuan utama dari *hudūd* adalah untuk menanamkan rasa jera pada pelaku kejahatan, sehingga mencegah orang lain untuk melakukan tindakan serupa. Namun, jika hukuman-hukuman ini tidak berhasil mencapai tujuan jera yang dimaksud, maka alternatif hukuman harus diterapkan.⁸ Dengan demikian, dari pandangan kelompok ini, hukuman-hukuman dalam *hudūd* tetap bersifat relatif dan dapat disesuaikan dengan konteks waktu dan tempat, memungkinkan untuk penyesuaian dan interpretasi kontekstual. Pada dasarnya, menurut pandangan ini, pemahaman dan penerapan hukum *hudūd* dapat berkembang sebagai respons terhadap perubahan sosial, budaya, dan masyarakat.

Indonesia sebagai negara dengan mayoritas penduduk beragama Islam, berupaya menjalankan prinsip syariat Islam dalam sistem hukumnya. Namun, penerapan hukum *hudūd* telah menciptakan ketegangan di satu sisi dan kontradiksi di sisi lain seperti halnya yang terjadi di Ambon, terdapat kasus di mana pemimpin Laskar Jihad, Ja'far Umar Thalib, menerapkan hukuman rajam terhadap Abdullah yang mengaku melakukan pemerkosaan terhadap seorang wanita. Proses dan prosedur yang digunakan tidak jelas, namun tindakan tersebut dianggap melanggar hukum positif dan diinterpretasikan sebagai tindakan pembunuhan⁹.

Seperti halnya pelaksanaan *hudūd* di wilayah Aceh, seperti di Tapaktuan, menghadapi beberapa hambatan dan kesalahan dalam penerapannya sesuai syariat. Beberapa kendala termasuk kurangnya pemahaman masyarakat setempat terhadap hukum pidana *hudūd*, termasuk prioritas dan persyaratan yang diperlukan.¹⁰

Penerapan hukum *hudūd* di sebagian negara muslim juga telah menciptakan ketegangan di satu sisi dan kontradiksi di sisi lain yang didorong oleh gerakan pro-syariat,

⁷ Abdillah, "Diskursus Hudūd Dalam Studi Hukum Islam (Melacak Evolusi Rumusan Hudūd)," 7.

⁸ Juhaya S. Praja, *Teori Hukum dan Aplikasinya*, 1st ed. (Bandung: Pustaka Pelajar Offset, 2011), 86–87. Lihat juga: Ibrahim Hossen, *Pembaruan Hukum Islam Di Indonesia* (Jakarta: Putra Harapan, 1990), 126–28.

⁹ "https://www.quareta.com/post/mungkinkah-syariat-islam-diterapkan-di-indonesia," mungkinkah-syariat-islam-diterapkan-di-indonesia, n.d.

¹⁰ Mihfa Rizkiya, "Pelaksanaan Hukuman Cambuk Di Tapaktuan Menurut Perspektif Fiqih Jinayah (Studi Komparatif)," *Hikmah: Journal of Islamic Studies* 12, no. 1 (August 14, 2020): 74–75.

seperti Saudi Arabia, Iran dan Pakistan¹¹. Oleh karena itu, penting untuk mengkaji pandangan Abdullāh bin Bayyah tentang *ḥudūd* dan menganalisis seberapa jauh relevansinya terhadap negara Indonesia.

Penelitian ini bertujuan untuk memahami secara mendalam pandangan Abdullāh bin Bayyah tentang hukum *ḥudūd* dalam Islam, khususnya melalui kitab *Tanbīh al-Marāji' 'alā Ta'ṣīl Fiqh al-Wāqī'*. Penelitian ini juga akan menganalisis bagaimana pandangan tersebut dapat berdampak pada sistem hukum dan kebijakan di negara Indonesia yang heterogen.

METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan metode penelitian kepustakaan (*library research*) dengan pendekatan kualitatif. Metode ini dipilih karena sesuai dengan karakteristik penelitian yang akan dilakukan oleh penulis, yaitu untuk mendeskripsikan dan menganalisis sikap, persepsi, kepercayaan, dan pemikiran¹² Abdullāh bin Bayyah yang terdapat dalam kitab *Tanbīh al-Marāji' 'alā Ta'ṣīl Fiqh al-Wāqī'*.

Dalam mengumpulkan data, penelitian ini menggunakan teknik analisis isi untuk menganalisis muatan sumber data yang berupa teks literatur. Sebagai pendukungnya menggunakan teknik dokumentasi untuk melakukan penelusuran data dari catatan, transkrip, laporan, buku, jurnal, dan lain sebagainya yang relevan dengan objek penelitian.¹³

Sedangkan dalam menganalisis data, menggunakan model interaktif Miles dan Huberman. Model ini menekankan bahwa analisis data kualitatif dilakukan secara interaktif dan berkelanjutan hingga data mencapai kejenuhan.¹⁴ Analisis data dalam penelitian ini meliputi empat tahapan, yakni; pengumpulan data, reduksi data, penyajian data dan verifikasi (penarikan kesimpulan).

HASIL DAN PEMBAHASAN

Pandangan Abdullāh bin Bayyah Tentang *Ḥudūd* dalam Kitab *Tanbīh al-Marāji' 'alā Ta'ṣīl Fiqh al-Wāqī'*

Secara bahasa, *ḥudūd* memiliki arti sebuah larangan. Menurut istilah syariat, *ḥudūd* merupakan sebuah sanksi yang telah ditetapkan dengan sebuah ukuran tertentu karena

¹¹ Muhammad Adlin Sila, "Menantang Negara Sekuler: Upaya Islamisasi Hukum Di Indonesia," *Studia Islamika* 16, no. 2 (January 1, 1970): 352, <https://doi.org/10.15408/sdi.v16i2.486>.

¹² Bachtiar S. Bachri, "Meyakinkan Validitas Data Melalui Triangulasi Pada Penelitian Kualitatif," *Teknologi Pendidikan* 10, no. 1 (April 1, 2010): 46–62.

¹³ Salim and Haidir, *Penelitian Pendidikan: Metode, Pendekatan Dan Jenis*, ed. Ihsan Satria Azhar, 1st ed. (Jakarta: Kencana, 2019), 100.

¹⁴ Sugiyono, *Metode Penelitian Kualitatif*, 245.

melanggar hak Allah Swt.¹⁵ Pada dasarnya, *hudūd* adalah bagian dari syariat Islam yang berperan mencegah adanya kejahatan atau tindak kriminal. Hukuman dalam bentuk *hudūd* dianggap sebagai bentuk hukuman pidana yang superior dibandingkan dengan bentuk hukuman lainnya. Ketika suatu tindak kejahatan masuk dalam kategori *hudūd*, itu menandakan bahwa kejahatan tersebut merupakan dosa yang sangat serius, dan pelakunya harus dikenai hukuman yang bertujuan untuk memberikan efek jera.

Pada tahap pelaksanaannya, jenis-jenis *hudūd* sarat dengan berbagai sanggahan karena terdapatnya sebagian nas-nas yang dijadikan sumber pengambilan *hudūd* masih diperselisihkan di kalangan ulama. Dampak paling nyata dari sanggahan ini adalah ketika jenis-jenis *hudūd* ini dipantulkan kepada norma-norma hak asasi manusia (HAM) melahirkan benturan dengan prinsip penologis dan keuniversalan norma HAM. Benturan tersebut dapat dicermati pada sifat dasar dan watak dari hukuman yang menurut prinsip penologis memberi kesan diskriminatif.¹⁶

Hal ini karena tindakan jahat tersebut dapat memberikan dampak buruk yang signifikan pada kehidupan masyarakat secara umum. Bagi komunitas muslim, syariat *hudūd* bukanlah hukuman pidana yang tidak manusiawi yang melanggar hak asasi manusia. Sebaliknya, harus diyakini sebagai sistem pidana yang sangat adil yang berpotensi menciptakan perdamaian, baik secara individual maupun dalam konteks kehidupan manusia secara keseluruhan.

Meskipun demikian, penerapan *hudūd* melibatkan aspek-aspek hukum *waḍʿi* yang harus diperhatikan dengan serius. Aspek-aspek tersebut mencakup sebab atau *ʿillat*, syarat, dan *mānīʿ*. Sebelum menerapkan *hudūd*, penting untuk melakukan evaluasi menyeluruh terhadap realitas dan konsekuensi yang mungkin timbul saat hukuman ini diterapkan. Jika ditemukan faktor-faktor yang membuat *hudūd* tidak dapat dijalankan, maka syariat *hudūd* tidak perlu lagi diterapkan.

Dalam hal ini, Abdullah bin Bayyah membedakan antara wilayah iman dan wilayah penerapan.

إِذَا ثَبَتَ وَرُودُ النَّصِّ - بِالنَّسْبَةِ لِلْسُّنَّةِ بِوَسَائِلِ الْإِثْبَاتِ الْمَعْرُوفَةِ عِنْدَ أَهْلِ الْحَدِيثِ - مَعَ عَدَمِ قِيَامِ
الْمُعَارِضِ الْمُعْتَبَرِ يَكُونُ الْعَمَلُ وَالتَّعَامُلُ فِي مُسْتَوَيْنَيْنِ. أَوَّلًا: مُسْتَوَى الْإِيمَانِ وَالتَّصَدِّيقِ بِمَا نَزَّلَ عَلَى
مُحَمَّدٍ: وَهُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ. سُورَةُ مُحَمَّدٍ. ثَانِيًا: مُسْتَوَى الْأَحْكَامِ الْعَمَلِيَّةِ.

¹⁵ Deden Najmudin et al., "Syubhat Dalam Pelaksanaan Hudud Menurut Muhammad Abu Zahrah," *Tashdiq: Jurnal Kajian Agama Dan Dakwah* 1, no. 3 (December 24, 2023): 5.

¹⁶ Dedy Sumardi, "Hudūd Dan Ham: Artikulasi Penggolongan Hudūd Abdullahi Ahmed An-Na'im," *MIQOT: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman* 35, no. 2 (December 2, 2011): 373, <https://doi.org/10.30821/miqot.v35i2.149>.

“Jika kebenaran turunnya nas telah terbukti —dengan menggunakan metode pembuktian yang dikenal di kalangan ahli hadis (jika nas itu berupa hadis)— tanpa adanya pertentangan yang dianggap sah, maka tindakan dan perlakuan dilakukan pada dua tingkat. Pertama, tingkat iman dan keyakinan terhadap apa yang diturunkan kepada Muhammad yang benar dari Tuhannya (Surat Muhammad). Kedua, tingkat hukum-hukum praktis.”¹⁷

Abdullah bin Bayyah mendasarkan tingkatan pertama dengan dalil Al-Qur’an yang berbunyi:

شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ ۚ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ ۗ

“Allah telah menjelaskan kepadamu—dalam urusan-urusan agama—apa yang Dia perintahkan kepada Nabi Nuh, apa yang telah Kami wahyukan kepadamu [Wahai Muhammad], dan apa yang telah Kami perintahkan kepada Nabi Ibrahim, Nabi Musa, dan Nabi Isa, yaitu: ‘Tegakkanlah agama dan janganlah bercerai-berai di dalamnya.’ Berat bagi orang-orang musyrik (untuk menerima tauhid) yang kamu seru mereka kepadanya.”(QS. Asy-Syūra: 13)

Sedangkan untuk tingkatan kedua berdasarkan dalil:

لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ

“Untuk setiap umat di antara kamu Kami berikan aturan dan jalan yang terang.”(QS. Al-Mā'idah: 48)

Pada dalil pertama, urusan agama yang dimaksud adalah tingkatan yang masuk dalam lingkup keimanan terhadap setiap ketetapan, yaitu membenarkan Rasulullah Saw. dalam semua hal yang sudah ditetapkan olehnya dengan bukti yang pasti—entah dari Al-Qur’an atau hadis mutawatir yang bebas dari penolakan yang kuat. Sedangkan dalil kedua menjelaskan tingkatan kedua, yaitu hukum-hukum praktis, dikawal oleh hukum *waḍ’i* yang mencakup sebab, syarat, dan *mānī’*. Oleh karena itu, tidak melaksanakan tingkatan kedua ini tidak akan menyebabkan seseorang keluar dari agamanya selama tidak disertai penolakan atau pengingkaran terhadap kewajiban atau eksistensi hukum tersebut.¹⁸

¹⁷ Abdullah bin Bayyah, *Tanbih Al-Marāji’ ‘Alā Ta’šīl Fiqh al-Wāqi’* (Dubai: Al-Muwatta Center, 2018), 23.

¹⁸ bin Bayyah, 157.

Ḥudūd termasuk masalah-masalah yang harus diimani oleh setiap muslim, karena ia merupakan ajaran syariat yang disepakati ulama. Namun, hal ini tidak berarti bahwa *ḥudūd* harus diterapkan tanpa pengecualian. Nabi Muhammad saw. pernah melarang pelaksanaan *ḥudūd* di masa perang. Beberapa sahabat melarang pelaksanaan *ḥudūd* di wilayah musuh (*dār al-ḥarb*).

Sebagaimana hadis yang diriwayatkan oleh Busr bin Abi Arṭa'ah:

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى أَنْ تَقْطَعَ الْأَيْدِي فِي الْغَزْوِ (رواه أبو داود وأحمد والدارمي وكذلك رواه الترمذي، والنسائي والضياء المقدسي في المختارة)

"Sesungguhnya Nabi melarang pemotongan tangan di saat terjadi peperangan." (HR. Abu Daud, Ahmad, ad-Dārimy, at-Turmuzy, an-Nasā'iy dan ad-Dliya' al-Maqdisy)¹⁹

Demikian juga Ibnu al-Qayyim mengomentari hadis tersebut, beliau berkata:

فَهَذَا حَدٌّ مِنْ حُدُودِ اللَّهِ، وَقَدْ نَهَى عَنْ إِقَامَتِهِ فِي الْغَزْوِ خَشْيَةً أَنْ يَتَرْتَّبَ عَلَيْهِ مَا هُوَ أَبْغَضُ إِلَى اللَّهِ مِنْ تَعْطِيلِهِ أَوْ تَأْخِيرِهِ مِنْ لُحُوقِ لِسَاحِبِهِ بِالْمُشْرِكِينَ حَمِيَّةً وَعُظْبًا، كَمَا قَالَ عُمَرُ وَأَبُو الدَّرْدَاءِ وَحَدِيقَةُ وَغَيْرُهُمْ. وَقَدْ نَصَّ أَحْمَدُ وَإِسْحَاقُ وَالْأَوْزَاعِيُّ وَغَيْرُهُمْ مِنْ عُلَمَاءِ الْإِسْلَامِ عَلَى أَنَّ الْحُدُودَ لَا تُقَامُ فِي أَرْضِ الْعَدُوِّ. وَذَكَرَهَا أَبُو الْقَاسِمِ الْخَرَقِيُّ فِي مُحْتَصَرِهِ فَقَالَ: "لَا يُقَامُ الْحُدُّ عَلَى مُسْلِمٍ فِي أَرْضِ الْعَدُوِّ".

"Ini adalah hukuman dari batasan-batasan Allah, dan dilarang untuk diterapkan dalam keadaan perang karena khawatir akan muncul sesuatu yang menjadikan Allah lebih murka dari pada tidak memberlakukan ḥudūd, seperti menyebabkan orang yang terkena hukuman tersebut bergabung dengan orang-orang musyrik kerana mencari kesempatan untuk berlindung dari hukuman orang Islam dan kerana marah, sebagaimana diungkapkan oleh Umar, Abu Darda, Hudzaifah, dan yang lainnya. Ahmad, Ishaq, Al-Awza'i, dan ulama Islam lainnya secara tegas menyatakan bahwa hukuman-hukuman tidak boleh diberlakukan di wilayah musuh. Abu Al-Qāsim Al-Khiraqi juga menyebutkannya dalam Mukhtaṣar-nya, "Ḥad tidak diterapkan pada seorang muslim yang berada di wilayah musuh."²⁰

Abdullāh bin Bayyah memahami hadis di atas bahwa seorang imam yang adil, yang menjaga kepentingan dunia dan agama, diperbolehkan untuk menangguhkan hukuman

¹⁹ bin Bayyah, 158.

²⁰ Ibn al-Qayyim al-Jauzi, *Ilām al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Ālamīn*, vol. 3 (Beirut-Lebanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1991), 17.

hudūd atau *qisās* jika terdapat *mafsadah* yang lebih besar yang timbul darinya. Seperti yang dilakukan oleh sahabat Umar ra. pada tahun paceklik. Begitupun sebagaimana yang dilakukan oleh Umar ra. terhadap budak-budak Huṭaib bin Abi Balṭa'ah yang mencuri unta dari seorang laki-laki yang berasal dari kabilah Muzainah. Beliau berkata:

لَوْلَا أَعْلَمُ أَنَّكُمْ تَسْتَعْمِلُونَهُمْ وَتُجِيعُونَهُمْ - حَتَّى إِنْ أَحَدَهُمْ لَوْ أَكَلَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ حَلَّ لَهُ - لَقَطَعْتُ أَيْدِيَهُمْ.

“Andaikata aku tidak tahu jika kalian memperkerjakan mereka tanpa memberinya makan hingga mereka kelaparan (sampai-sampai jika mereka memakan perkara yang Allah haramkan baginya, maka hal itu tetap halal) maka aku akan memotong tangan-tangan mereka.” Hinga akhirnya Huṭaib sendiri juga dikenakan denda berlipat-lipat.²¹

Demikian pula, apa yang dilakukan oleh Sayyidina Ali ra. dalam kasus *qisās* pembunuhan Khalifah ‘Usmān bin ‘Affān. Beliau berkata:

لَا يُقْتَصُّ مِنَ الْقَاتِلِ حَتَّى يَجْتَمِعَ الْمُسْلِمُونَ عَلَى إِمَامٍ.

“Pembunuh tidak boleh dikisas sampai seluruh umat Islam bersatu tunduk pada satu imam.”

Dan hal ini juga yang dijadikan dasar oleh Imam al-Qurṭubī atas legalnya seorang pemimpin menanggukuhkan hukuman *qisās* pada pelaku jika dalam memberlakukannya akan berdampak fitnah (*chaos*). Beliau berkata dalam kitabnya *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān*:

وَلَا خِلَافَ بَيْنَ الْأُمَّةِ أَنَّهُ يَجُوزُ لِلْإِمَامِ تَأْخِيرُ الْقِصَاصِ إِذَا أَدَّى ذَلِكَ إِلَى إِثَارَةِ الْفِتْنَةِ أَوْ تَشْتِيتِ الْكَلِمَةِ.

*“Tidak ada perselisihan di antara umat bahwa seorang imam diperbolehkan menunda penerapan hukuman kisas jika hal itu dapat menyebabkan timbulnya fitnah atau menceraiberaikan persatuan.”*²²

Kita melihat bagaimana para Khulafā’ al-Rāsyidīn telah melakukan ijtihad *taḥqīq al-manāṭ* hukum dalam berbagai bidang, mulai dari sistem pemerintahan hingga pengumpulan

²¹ al-Jauzi, 3:19.

²² Abu Abdillāh Muḥammad al-Qurṭhubī, *Al-Jāmi’ Li Ahkām al-Qur’ān*, vol. 8 (Beirut-Lebanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2001), 209.

dana, penegakan hukuman *hudūd*, dan hukuman mati. Hal ini menjadi bukti dari pertimbangan situasi dan kondisi waktu, serta kondisi manusia.²³

Hari ini, kita membutuhkan untuk mengimplementasikan tanggung jawab pemerintah yang sesuai dengan tugas yang diberikan, baik itu imam, presiden, atau parlemen, sesuai dengan wewenang yang diberikan melalui baiat kepemimpinan atau kontrak pemilihan. Mereka harus memikul tanggung jawab ini, bukan sebagai pujian atau hipokrisi, tetapi sebagai pemenuhan tugas sesuai dengan realitas dan kepentingan, dengan meninjau masalah yang diungkapkan oleh para sahabat tentang larangan menjatuhkan hukuman *hudūd* di wilayah musuh dan perbatasannya.²⁴

Larangan oleh Nabi dan para sahabat ini menelurkan dua tugas untuk diselesaikan dalam konteks penerapan *hudūd* di masa kini. Tugas pertama adalah *takhrij al-manāt* untuk mengeluarkan *‘illat* yang mendasari larangan memberlakukan *hudūd* di wilayah musuh. Sementara tugas kedua adalah *tahqīq al-manāt* untuk menerapkan hukum berdasarkan realitas yang ditentukan oleh *‘illat* tersebut.

Terkait dengan tugas pertama, Ibnu al-Qayyim mengidentifikasi dua *‘illat*. Pertama, larangan penerapan *hudūd* untuk kepentingan Islam. Abdullah bin Bayyah menggambarkan alasan ini lebih dekat dengan konsep hikmah.

Meskipun begitu, jika ini dikombinasikan dengan peran imam sebagai pelaku *tahqīq al-manāt*, hal tersebut terkait dengan hak imam untuk menunda penerapan *hudūd* demi kepentingan umum. Al-Qurtubi dalam kitab *al-Jāmi’ Ahkām al-Qur’an* menyatakan, “*Para ulama sepakat bahwa penerapan kisas dapat ditunda jika dapat menyebabkan timbulnya fitnah dan perpecahan.*”

Kedua, pelaksanaan *hudūd* dilarang demi menghindari *mafsadah* lain yang akan dilakukan oleh pelaku kejahatan. Ada kekhawatiran bahwa jika hukuman *hudūd* diterapkan di tempat tersebut, individu yang terkena hukuman mungkin akan bersekutu dengan pihak musuh dan bahkan mungkin murtad.

Namun, muncul pertanyaan, apakah *‘illat* larangan penerapan *hudūd* di negara musuh merupakan *‘illat* yang *murakkab* (tersusun dari dua aspek) yang berasal dari kekhawatiran murtadnya individu yang terkena hukuman dan keberadaannya di wilayah musuh, sehingga menjadi alasan yang kompleks, atau apakah itu merupakan alasan yang bersifat spesifik dengan menyempurnakan analisis penyebab, yaitu dengan menghapus “keberadaannya di bumi musuh” salah satu bagian tersendiri dari *‘illat*, sehingga situasi negara yang tidak stabil

²³ bin Bayyah, *Tanbīh Al-Marāji’ ‘Alā Ta’šīl Fiqh al-Wāqī’*, 162.

²⁴ bin Bayyah, 163.

dan masyarakat yang belum siap untuk penerapan *hudūd* dapat disamakan dengan mereka yang berada di negara musuh?

Nampaknya, Abdullāh bin Bayyah lebih condong kepada kemungkinan kedua ini. Oleh karena itu, terkait dengan tugas kedua yang disebutkan di atas, ia menekankan bahwa pemerintah harus memahami realitas masyarakat mereka masing-masing. Seberapa tinggi tingkat kekacauan di negara mereka? Seberapa siap masyarakat untuk pelaksanaan *hudūd*, dan apakah hal ini memengaruhi keyakinan mereka? Apakah kondisi negara mereka dikategorikan sebagai meragukan, yang dapat membatalkan pelaksanaan *hudūd*?²⁵

Pada akhirnya Abdullāh bin Bayyah memberikan konklusi:

وَحَتَامًا: فَإِنَّ وُجُوبَ إِقَامَةِ الْحُدُودِ فِي الظُّرُوفِ الْإِعْتِيَادِيَّةِ لَا غُبَارَ عَلَيْهِ، وَالْإِعْتِرَافُ بِهِ وَالْإِفْرَارُ يَدْخُلُ فِي دَائِرَةِ الْإِيمَانِ. وَقَدْ جَاءَ فِي الْحَدِيثِ الضَّعِيفِ: «لَحْدٌ يُقَامُ فِي الْأَرْضِ خَيْرٌ مِنْ أَنْ تُمَطَّرُوا أَرْبَعِينَ صَبَاحًا». أَمَّا عَدَمُ الْقِيَامِ بِهِ مَعَ تَوْفُرِ الشُّرُوطِ دُونَ انْكَارٍ وَلَا جُحْدٍ فَهُوَ كَبِيرَةٌ وَلَيْسَ كُفْرًا. أَمَّا مَعَ تَخَلُّفِ الشُّرُوطِ أَوْ قِيَامِ الْمَانِعِ فَلَيْسَ وَاجِبًا أَصْلًا، بَلْ يَكُونُ حَرَامًا إِذَا أَدَّى إِلَى مَفْسَدَةٍ أَكْبَرَ كَمَا قَدَّمْنَا فِي قَضِيَّةِ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ.

*“Penutup. Kewajiban untuk menjatuhkan hukuman hudūd dalam kondisi kondusif tidak diragukan lagi, pengakuan dan penegasan terhadapnya termasuk dalam lingkup iman. Ada hadis da‘if menyatakan: ‘Menjalankan hukuman hudūd di bumi lebih baik daripada hujan yang turun selama empat puluh pagi.’ Sedangkan tidak menjatuhkannya, meskipun syarat-syarat terpenuhi tanpa penolakan atau penyangkalan, merupakan dosa besar dan bukan kekufuran. Namun, jika syarat-syarat tidak terpenuhi atau ada halangan, tidak ada kewajiban sama sekali. Bahkan, bisa menjadi haram jika mengakibatkan kerusakan yang lebih besar, seperti yang telah dijelaskan dalam konteks amar ma‘ruf nahi munkar.”*²⁶

Relevansi Pandangan Abdullāh bin Bayyah dengan Konteks Hukum Pidana di Indonesia

Melihat penjelasan Abdullāh bin Bayyah sebagaimana di atas yang berkesimpulan bahwasannya *hudūd* pada saat ini dalam penerapannya haruslah terlebih dahulu melihat kondisi realita yang ada. Apakah syarat-syaratnya terpenuhi? Dan bagaimana dampak kondisi saat *hudūd* itu diberlakukan? Apakah akan wujud penolakan? Apakah akan mendatangkan *mafsadah* yang lebih besar?

²⁵ bin Bayyah, 165.

²⁶ bin Bayyah, 166.

Pada dasarnya, peran hukum Islam di Indonesia sebagai salah satu aspek dalam pembentukan hukum nasional diakui sebagai sumber pengaruh yang signifikan. Beberapa kasus menunjukkan bahwa hukum Islam mampu menjadi dasar dan panduan bagi dinamika masyarakat Indonesia dalam mencapai tujuannya.

Meski upaya pembentukan hukum positif berdasarkan hukum Islam telah berlangsung lama di Indonesia, namun masih bersifat terbatas, terutama terkait perkawinan, waris, wakaf, penyelenggaraan haji, dan pengelolaan zakat. Untuk mewujudkan pembentukan hukum positif yang lebih luas dan sesuai dengan tuntutan perkembangan zaman, diperlukan upaya yang gigih, perencanaan dan pengorganisasian yang matang, serta komitmen tinggi dari berbagai pihak yang memiliki kompetensi.²⁷

Termasuk di antaranya undang-undang yang mengatur perbuatan hukum pidana di Indonesia yang masih mengacu kepada Kitab Undang-Undang Hukum Pidana (KUHP). KUHP sendiri tidak diadopsi dari hukum Islam, melainkan diadopsi dari Hukum Pidana Belanda tahun 1918 dan mulai berlaku di Indonesia sejak tahun 1946. Meskipun telah mengalami beberapa kali perubahan, namun dasar hukumnya tetap diambil dari sistem hukum pidana Belanda. KUHP mencakup berbagai jenis tindak pidana, mulai dari kejahatan terhadap keamanan negara, kejahatan terhadap kemerdekaan beragama, hingga kejahatan-kejahatan sehari-hari seperti pencurian, pembunuhan, dan penipuan.

Namun dalam sejarahnya, beberapa wilayah di Indonesia pernah memberlakukan hukuman pidana *hadd* seperti yang terjadi di Ambon dan Aceh yang sampai saat ini juga masih memberlakukan syariat *hudūd*. Meski begitu, perlu adanya analisa kembali fakta di lapangan terkait apakah dalam prosesnya mengalami kendala atau tidak, apakah dalam prosesnya sesuai dengan tuntunan syariat atau tidak?

Pada awal abad ke-21 di Ambon, terdapat kasus di mana pemimpin Laskar Jihad, Ja'far Umar Thalib, menerapkan hukuman rajam terhadap Abdullah yang mengaku melakukan pemerkosaan terhadap seorang wanita. Proses dan prosedur yang digunakan tidak jelas, namun tindakan tersebut dianggap melanggar hukum positif dan diinterpretasikan sebagai tindakan pembunuhan. Pelanggaran terhadap Pasal 359 KUHP mengenai penganiayaan hingga mati dan Pasal 156 KUHP tentang penyebaran rasa permusuhan terjadi dalam kasus tersebut.²⁸

Pelaksanaan *hudūd* di wilayah Aceh, seperti di Tapaktuan, menghadapi beberapa hambatan dan kesalahan dalam penerapannya sesuai syariat. Beberapa kendala termasuk

²⁷ Muhammad Sularno, "Syari'at Islam Dan Upaya Pembentukan Hukum Positif Di Indonesia," *Al-Mawarid: Jurnal Hukum Islam* 16 (2016): 211–12.

²⁸ "Https://Www.Qureta.Com/Post/Mungkinkah-Syariat-Islam-Diterapkan-Di-Indonesia."

kurangnya pemahaman masyarakat setempat terhadap hukum pidana *hudūd*, termasuk prioritas dan persyaratan yang diperlukan. Tantangan finansial juga menjadi faktor penghambat karena pelaksanaan *hudūd* membutuhkan biaya yang signifikan. Setiap pelaksanaan hukuman *hudūd* membutuhkan biaya sekitar 10 juta, mencakup biaya operasional dari penyusunan berita acara hingga proses sidang di Mahkamah Syar'iyah. Razia di berbagai tempat juga membutuhkan biaya minimal 3 juta, yang digunakan untuk menyokong penyidik, transportasi, dan konsumsi.²⁹

Melihat dari hasilnya, tidak ada perubahan yang sangat mencolok dari tahun pertama pemberlakuan syariat *hudūd* hingga beberapa tahun berikutnya. Yang lebih menyedihkan, penerapan *hudūd* di wilayah tersebut tidak sesuai dengan prinsip-prinsip *hudūd* yang sebenarnya, di mana pelaku dapat terhindar dari hukuman cambuk dengan membayar denda, yang jumlahnya bisa mencapai 10 juta dan setidaknya 2,5 juta, dengan keputusan biasanya cenderung pada jumlah terendah.³⁰ Alternatif seperti pembayaran denda ini, selain tidak sesuai, juga menciptakan ketidaksetaraan sosial antara orang kaya dan miskin, di mana orang kaya akan selalu terbebas dari hukuman cambuk dengan hanya membayar denda.

Selain itu, menurut Azyumardi Azra, perbedaan dalam mazhab fikih juga perlu dipertimbangkan. Ada pengakuan bahwa, terutama dalam masalah *hudūd*, perbedaan yang belum teratasi tetap ada dari dulu hingga sekarang. Ada masalah internal di dalam ilmu fikih itu sendiri. Sebagai contoh, dalam kasus *hudūd*, khususnya hukum rajam (pelemparan batu), terdapat pendapat yang beragam di antara para ulama. Mahmud Syaltut, misalnya, berpendapat bahwa rajam adalah hukuman maksimal. Namun, jika rajam dianggap sebagai hukuman maksimal, itu bertentangan dengan filosofi hukum yang mendasar, yaitu menghindari, sebisa mungkin, penggunaan hukuman maksimal. Menggunakan hukuman maksimal akan menghilangkan aspek edukatif dari hukum. Ini adalah contoh yang perlu dipertimbangkan.

Demikian pula pernyataan 'Ali Jum'ah bahwa penerapan hukum *hudūd* pada era saat ini menantang karena sulit memenuhi syarat-syarat yang ditetapkan oleh Islam. Ini termasuk tantangan untuk mendatangkan saksi yang adil untuk membuktikan kejahatan seperti perzinahan, pencurian, dan lainnya, di mana seorang saksi harus melihat perbuatan tersebut secara langsung. Para saksi ini juga diharuskan memiliki sifat adil dan bukan saksi

²⁹ Rizkiya, "Pelaksanaan Hukuman Cambuk Di Tapaktuan Menurut Perspektif Fiqih Jinayah (Studi Komparatif)," 74–75.

³⁰ Rizkiya, 80.

yang berperilaku jahat. Menurut ‘Ali Jum‘ah, dalam konteks sekarang, saksi yang memenuhi kriteria keadilan hampir tidak ada.³¹

Seperti yang disampaikan oleh at-Tanukhi dalam kitabnya *Nisywār al-Muhāḍarah wa Akhbār al-Muzākarah*, dia mengutip pernyataan Abu al-Ḥusain bin ‘Ubaidillah yang juga dikenal sebagai Ibnu Naṣrawaih. Ibnu Naṣrawaih menyampaikan, “*Sebelum at-Taimi, seorang qāḍi di Baṣrah telah menghadapi tiga puluh enam ribu saksi selama masa kepemimpinannya*”. Dalam bagian lain, at-Tanukhi mencatat, “*Saya pernah mendengar Qaḍi Abu as-Saib ‘Utbah bin ‘Ubaidillah bin Musa berkata, ‘Bagaimana jika di suatu kota dengan sepuluh ribu penduduk, hanya ada sekitar sepuluh saksi yang adil, baik lebih sedikit atau lebih banyak? Semua penduduk akan mengandalkan sepuluh orang tersebut. Bagaimana mungkin penduduk kota itu bisa aman jika golongan setan dari manusia lebih mendominasi?’*”³²

Dalam pandangan peneliti, saksi di Indonesia jauh dari kriteria yang ditetapkan oleh hukum Islam. Selain itu, saksi dapat dibeli atau dimanipulasi, terampil dalam memanipulasi fakta. Pengacara pembela yang mewakili terdakwa dalam kejahatan mungkin membela kliennya tanpa mempertimbangkan benar atau salah, hanya karena mereka sudah dibayar dengan mahal. Selain kurang memiliki sifat adil, saksi-saksi di Indonesia juga memiliki pengetahuan yang terbatas tentang ilmu-ilmu syariah, membuat penerapan hukum *ḥudūd* tidak dapat dilaksanakan di negara tersebut.

Dari penjelasan di atas, tampaknya terlihat bagaimana daerah-daerah yang menerapkan hukum *ḥudūd* menghadapi berbagai masalah dan hambatan. Hal ini dapat menjadi indikator bagi daerah lain yang berencana menerapkan langkah serupa, untuk mempertimbangkan apakah mereka benar-benar mampu menjalankannya dengan segala risiko yang terkait atau tidak.

Berbicara tentang relevansi pandangan Abdullah bin Bayyah terhadap *ḥudūd* dalam kerangka hukum pidana di Indonesia, setidaknya ada beberapa kontribusi penting dari perspektifnya. *Pertama*, pandangannya secara tak langsung memberikan legitimasi dan dukungan terhadap bentuk hukum pidana di Indonesia yang mengikuti KUHP, asalkan pemerintah melihat dan menganalisa dengan serius akan adanya risiko yang lebih besar daripada menerapkan *ḥudūd* dalam konteks Indonesia.

³¹ Ali Jum‘ah, *Al-Bayān Li Mā Yasyghalu al-Azhān*, vol. 1 (Kairo: Dar al-Muqaththam, 2014), 76.

³² Al-Muhsin bin Ali at-Tanukhi, *Nisywār Al-Muhāḍarah Wa Akhbār al-Muzākarah*, vol. 1 (Beirut-Lebanon: Dār Ṣādir, 1995), 140.

Beliau mendasari adanya bentuk hukuman yang tidak sama dengan *hudūd* sebagaimana KUHP pada konteks ini, namun dalam perannya bisa menggantikan *hudūd* dengan kaidah:

لَا يَسْقُطُ الْمَيُّسُورُ بِسُقُوطِ الْمَعْسُورِ.

*“Sesuatu yang mudah untuk diterapkan, bukan berarti gugur oleh sesuatu yang sukar dijalankan”.*³³

Abdullah bin Bayyah memaknai implementasi kaidah di atas secara praktiknya dengan empat hal:

1. Dalam suatu daerah tidak boleh menghilangkan sanksi bagi pelaku kejahatan, karena dalam hal ini yang menjadi pokok adalah sanksi, maka sebagaimana kaidah di atas, tidak boleh meninggalkan yang memungkinkan. Beliau mengutip sya’ir:

وَجَوِّزُوا الْعُقُوبَةَ الْمَالِيَّةَ * إِنْ عُدِمَتْ أَحْكَامُنَا الشَّرْعِيَّةُ

“Diperbolehkan hukuman denda jika aturan syariat tidak dapat diterapkan”.

2. Para da’i berupaya mendidik masyarakat melalui upaya dakwah, dan menanamkan nilai-nilai moral dalam jiwanya sehingga mereka rela tunduk pada kebajikan dan secara alami menjauhi keburukan.
3. Masyarakat harus berupaya untuk memperkuat dirinya sendiri baik dari segi internal maupun eksternal, untuk melengkapi pembangunan sistem hukumnya sesuai dengan warisan terdahulu yang kaya dan lebih efektif sesuai dengan tuntutan zaman.
4. Melakukan dialog berkelanjutan dengan kelompok-kelompok internal dan eksternal, agar persuasi dan keyakinan menjadi pengganti paksaan, yang cenderung membawa lebih banyak kerusakan daripada manfaat di zaman ini.³⁴

Kedua, meski syariat *hudūd* dalam realitanya dengan segala pertimbangannya pada saat ini belum diberlakukan sebagai hukuman pidana di Indonesia, bukan berarti legitimasi dari pandangan Abdullah bin Bayyah menjadikan suatu alasan bagi pemerintah dan pihak yang membuat undang-undang untuk tidak menerapkan *hudūd* sama sekali secara permanen dan apatis terhadap melihat realita sesuai dengan perkembangan zaman. Justru

³³ bin Bayyah, *Tanbīh Al-Marāji’ ‘Alā Ta’šīl Fiqh al-Wāqī’*, 167.

³⁴ bin Bayyah, 168.

dengan pandangan ini menjadikan suatu tanggung jawab besar bagi pemerintah dan para pengampu *tahqīq al-manāṭ* sesuai bidangnya untuk selalu memahami, menganalisa, dan meyelidiki realita seiring dengan perkembangan zaman. Abdullāh bin Bayyah berkata:

وَلَيْسَ الْمُرَادُ مِنْ هَذَا أَنْ نُجَامِلَ الْوَاقِعَ لِنَعُذَرَ الْحَاكِمِ أَوْ الْمَحْكُومَ وَلَا نَتَجَاهَلَ الْوَاقِعَ لِنَعُذَرَ
الْمَطْلُوبِ تَحْقِيقُ الْمَنَاطِ مِنَ الْجِهَاتِ الْمَسْئُولَةِ الْمُؤْتَمِنَةِ عَلَى الْبِلَادِ وَالْعِبَادِ، وَلَيْسَ بِالضَّرُورَةِ أَنْ يَكُونَ
الْفَقِيهُ الَّذِي لَا يَعْرِفُ جَلِيَّةَ الْأَمْرِ وَلَا مَثَالَاتِ الْأَفْعَالِ وَلَا الْإِشْكَالَاتِ الدَّاخِلِيَّةَ الَّتِي تَقْتَرِبُ مِنَ الْحَرْبِ
الْأَهْلِيَّةِ وَلَا التَّدْخُلَاتِ الْخَارِجِيَّةِ الَّتِي أَصْبَحَتْ جُزْءًا مِنَ الْمُعَادَلَةِ فِي الْقَرَارَاتِ الْوُطَنِيَّةِ.

“Tujuan dari ini bukanlah untuk mencitrakan kenyataan guna memberikan alasan (dalam meninggalkan hudūd) pada penguasa atau yang dihukum, atau untuk mengabaikan kenyataan. Yang diinginkan adalah tahqīq al-manāṭ dari pihak-pihak yang bertanggung jawab dan dipercayakan dengan urusan negara dan rakyat, dan tidak selalu harus berupa seorang ahli fikih yang tidak mengetahui sepenuhnya situasi, jalannya tindakan, atau kompleksitas internal yang mendekati perang saudara, juga intervensi eksternal yang telah menjadi bagian dari persamaan dalam keputusan-keputusan nasional.”³⁵

KESIMPULAN

Abdullāh bin Bayyah telah memandang *hudūd* sebagai syariat Allah yang mulia dan ditujukan untuk mencegah terjadinya tindak kejahatan. Ketika suatu tindak kejahatan masuk dalam kategori *hudūd*, itu menandakan bahwa kejahatan tersebut merupakan dosa yang sangat serius, dan pelakunya harus dikenai hukuman yang bertujuan untuk memberikan efek jera. Meskipun demikian, penerapan *hudūd* melibatkan aspek-aspek hukum *waḍ'ī* yang harus diperhatikan dengan serius. Sebelum menerapkan *hudūd*, penting untuk melakukan evaluasi menyeluruh terhadap realitas (*tahqīq al-manāṭ*) dan konsekuensi yang mungkin timbul saat hukuman ini diterapkan. Jika ditemukan faktor-faktor yang membuat *hudūd* tidak dapat dijalankan, maka syariat *hudūd* tidak perlu lagi diterapkan. Dalam hal ini, yang bertanggung jawab atas penyelidikan terhadap realitas dan resiko yang akan dihadapi adalah pemerintah dan pihak-pihak yang bisa memahami secara utuh realitas yang ada, bukan lagi hanya dibebankan kepada ahli fikih.

Relevansi pandangan Abdullāh bin Bayyah dengan konteks hukum pidana di Indonesia paling tidak memiliki dua hal yang sangat penting. *Pertama*, pandangannya secara

³⁵ bin Bayyah, 167.

tak langsung memberikan legitimasi dan dukungan terhadap bentuk hukum pidana di Indonesia yang mengikuti KUHP, asalkan pemerintah melihat dan menganalisa dengan serius akan adanya risiko yang lebih besar daripada menerapkan *hudūd* dalam konteks Indonesia. *Kedua*, meski syariat *hudūd* dalam realitanya dengan segala pertimbangannya pada saat ini belum diberlakukan sebagai hukuman pidana di Indonesia, bukan berarti legitimasi dari pandangan Abdullāh bin Bayyah menjadikan suatu alasan bagi pemerintah dan pihak yang membuat undang-undang untuk tidak menerapkan *hudūd* sama sekali secara permanen dan apatis terhadap melihat realita sesuai dengan perkembangan zaman. Justru dengan pandangan ini menjadikan suatu tanggung jawab besar bagi pemerintah dan para pengampu *tahqīq al-manāṭ* sesuai bidangnya untuk selalu memahami, menganalisa, dan menyelidiki realita seiring dengan perkembangan zaman.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdillah, Junaidi. "Diskursus Hudûd Dalam Studi Hukum Islam (Melacak Evolusi Rumusan Hudûd)." *AL-IHKAM: Jurnal Hukum & Pranata Sosial* 13, no. 2 (December 31, 2018): 334–63. <https://doi.org/10.19105/al-lhkam.v13i2.1881>.
- Awdah, Abdul Qadir. *Al-Tasyrî' al-Jinâ'i Muqararanan Bi al-Qânûn al-Waḍ'i*. Vol. 1. Beirut-Lebanon: Dar ar-Risalah al-Muassasah, 1996.
- Bachri, Bachtiar S. "Meyakinkan Validitas Data Melalui Triangulasi Pada Penelitian Kualitatif." *Teknologi Pendidikan* 10, no. 1 (April 1, 2010): 46–62.
- Bayyah, Abdullah bin. *Tanbîh Al-Marâji' 'Alâ Ta'Ṣîl Fiqh al-Wāqî'*. Dubai: Al-Muwatta Center, 2018.
- Hadi, Sutrisno. *Metodologi Research*. Yogyakarta: Yayasan Penerbit Fakultas Psikologi UGM, 1989.
- Hannani, Hannani. "EKSEKUSI MATI DI INDONESIA (Perspektif Teori Hudud Muhammad Syahrur)." *DIKTUM: Jurnal Syariah Dan Hukum* 15, no. 1 (June 12, 2017): 94–108. <https://doi.org/10.35905/diktum.v15i1.428>.
- Hosen, Ibrahim. *Pembaruan Hukum Islam Di Indonesia*. Jakarta: Putra Harapan, 1990.
- Jauzi, Ibn al-Qayyim al-. *I'lām al-Muwaqqi'în 'an Rabb al-'Ālamîn*. Vol. 3. Beirut-Lebanon: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1991.
- Jum'ah, Ali. *Al-Bayân Li Mā Yasyghalu al-Azhân*. Vol. 1. Kairo: Dar al-Muqaththam, 2014.
- Kamali, Mohammad Hashim. *Principles of Islamic Jurisprudence*. 2nd revised ed. Petaling Jaya: Ilmiah Pub., 2000.
- mungkinkah-syariat-islam-diterapkan-di-indonesia.
"https://www.ureta.com/post/mungkinkah-syariat-islam-diterapkan-di-indonesia," n.d.
- Najmudin, Deden, Januar Hukmawa Janatino, Meisa Sobariah, Ihsan Maulana, Imam Al Hafiz, and Elsyia Alfirani. "Syubhat Dalam Pelaksanaan Hudud Menurut Muhammad Abu Zahrah." *Tashdiq: Jurnal Kajian Agama Dan Dakwah* 1, no. 3 (December 24, 2023): 51–60.
- Praja, Juhaya S. *Teori Hukum dan Aplikasinya*. 1st ed. Bandung: Pustaka Pelajar Offset, 2011.
- Qurthubi, Abu Abdillah Muhammad al-. *Al-Jami' Li Ahkam al-Qur'an*. Vol. 8. Beirut-Lebanon: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 2001.
- Rahman, Fazlur. "The Concept Of Hadd In Islamic Law." *Islamic Studies* 4, no. 3 (September 1965): 237–51.

- Rizkiya, Mihfa. "Pelaksanaan Hukuman Cambuk Di Tapaktuan Menurut Perspektif Fiqih Jinayah (Studi Komparatif)." *Hikmah: Journal of Islamic Studies* 12, no. 1 (August 14, 2020).
- Salim, and Haidir. *Penelitian Pendidikan: Metode, Pendekatan Dan Jenis*. Edited by Ihsan Satria Azhar. 1st ed. Jakarta: Kencana, 2019.
- Sila, Muhammad Adlin. "Menantang Negara Sekuler: Upaya Islamisasi Hukum Di Indonesia." *Studia Islamika* 16, no. 2 (January 1, 1970).
<https://doi.org/10.15408/sdi.v16i2.486>.
- Sugiyono. *Metode Penelitian Kualitatif*. Bandung: Alfabeta, 2018.
- Sularno, Muhammad. "Syari'at Islam Dan Upaya Pembentukan Hukum Positif Di Indonesia." *Al-Mawarid: Jurnal Hukum Islam* 16 (2016).
- Sumardi, Dedy. "HUDÛD DAN HAM: ARTIKULASI PENGGOLOONGAN HUDÛD ABDULLAHI AHMED AN-NA'IM." *MIQOT: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman* 35, no. 2 (December 2, 2011). <https://doi.org/10.30821/miqot.v35i2.149>.
- Tanukhi, Al-Muhsin bin Ali at-. *Nisywār Al-Muhāḍarah Wa Akhbāru al-Muzākarah*. Vol. 1. Beirut-Lebanon: Dār Šadir, 1995.
- Undang-Undang Republik Indonesia Tentang Hak Asasi Manusia (HAM) Bab III, Pasal No. 9*. Jakarta: DPR-RI, 1999.

