

REKONSTRUKSI HUKUM PIDANA ISLAM KLASIK: METODOLOGI PEMBAACAAN KLASIK DENGAN PARADIGMA KONSTITUSIONAL DALAM KONTEKS INDONESIA

Shabrian Hammam Fanesti

Ma'had Aly Salafiyah Syafi'iyah Situbondo
email: s.fanesty389@gmail.com

Abstract: *This article performs a reconstruction of classical Islamic penal law. The problem is a shift in the world's perspective on human values, including Indonesia. This shift began when the PBB established the Convention Against Torture and Other Cruel (CAT) and the International Covenant on Civil and Political Rights (ICCPR) as derivatives of the Declaration of Human Rights. It contains a commitment to abolish and reform criminal sanctions that are sadistic, degrading and killing people. This became an obstacle to the enforcement of classical Islamic penal code. Therefore, it is necessary to reconstruct the methodology of nash-nash readings of criminal law. This research is a qualitative research that is a literature review. The conclusion offered is that criminal law in Islam is a constitutional and dynamic affair so that the new Criminal Code (KUHP) is legally legal shari'i as a formulation of criminal law in Indonesia.*

Keyword: *constitutional; law; criminal; classic; paradigm.*

Abstrak: *Artikel ini melakukan rekonstruksi hukum pidana Islam klasik. Problematikanya adalah pergeseran cara pandang dunia terhadap nilai kemanusiaan, termasuk Indonesia. Pergeseran ini dimulai saat PBB menetapkan Convention Against Torture and Other Cruel (CAT) dan International Covenant on Civil and Political Right (ICCPR) sebagai turunan dari Deklarasi Hak Asasi Manusia. Di dalamnya memuat komitmen untuk menghapus dan mereformasi sanksi pidana yang sadis, merendahkan martabat manusia dan menghilangkan nyawa. Ini menjadi hambatan untuk penegakan hukum pidana Islam klasik. Oleh karena itu, perlu kiranya untuk merekonstruksi metodologi pembacaan nash-nash tentang hukum pidana. Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif yang bersifat kajian pustaka. Kesimpulan yang ditawarkan adalah hukum pidana dalam Islam adalah urusan konstitusional dan dinamis sehingga Kitab Undang-undang Hukum Pidana (KUHP) baru legal secara syari' sebagai rumusan hukum pidana di Indonesia.*

Kata kunci: *konstitusional; hukum; pidana; klasik; paradigma.*

Pendahuluan

Penegakan hukum pidana Islam di Indonesia menemukan kesulitan pada era modern. Deklarasi Hak Asasi Manusia menuntut pengangkatan harkat dan martabat manusia setinggi-tingginya, sehingga segala bentuk penyiksaan, termasuk penghukuman, tidak dapat

diterima. Komitmen pertimbangan nilai HAM dalam sanksi pidana dimulai saat Indonesia mengesahkan *Convention Against Torture and Other Cruel (CAT)* pada 23 Oktober 1985¹ yang tertuang dalam UU Nomor 5 tahun 1998 dan kemudian meratifikasi *International Covenant on Civil and Political Right (ICCPR)* pada 28 Oktober 2005² yang tertuang dalam UU Nomor 12 tahun 2005. Dengan ratifikasi ini, Indonesia terikat untuk melaksanakan ketentuan yang disepakati dalam kedua hukum Internasional tersebut.

CAT adalah hasil kesepakatan internasional dan simbol perlindungan resmi negara-negara di dunia terhadap nyawa manusia dari segala bentuk penyiksaan dan tindakan yang dapat merendahkan martabat manusia. Tindakan penyiksaan yang ditolak tidak hanya berbentuk kejahatan, tetapi juga mencakup antara lain sistem pemidanaan yang tercermin dalam perbaikan cara interogasi dan pelatihan bagi setiap aparat penegak hukum dan pejabat publik yang bertanggung jawab atas pihak yang dirampas kemerdekaannya.³

Sementara itu, ICCPR merupakan salah satu kovenan penjabaran rinci dari poin-poin yang dikehendaki dalam perlindungan Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia (DUHAM) yang mengatur tentang hak sipil dan politik. Beberapa pasal di ICCPR secara jelas mengatur reformasi sanksi atas tindak pidana oleh aparatur berwajib. Hal itu tercermin dari pasal 6 tentang perlindungan hak hidup manusia dari segala bentuk perampasan dan pasal 7 tentang perlindungan dari penghukuman yang menyiksa dan merendahkan martabat manusia.⁴

Jika kita melihat kembali khazanah hukum syariat klasik, ulama klasik berkesimpulan membagi hukum pidana Islam menjadi tiga, yaitu *qiṣās*, *fiudūd* dan *ta'zīr*.⁵ Jika *ta'zīr* tidak diatur teknisnya dalam nash-nash syariat sehingga sifatnya fleksibel, dinamis dan konstitusional, maka tidak demikian dengan *qiṣās* dan *fiudūd* yang diatur teknisnya, kaku dan stagnan. Mereka - bahkan mendapat justifikasi beberapa ulama kontemporer - menuntut untuk memberlakukan *qiṣās* dan *fiudūd* secara tekstual sesuai dengan nash-nash syariat. Ini dipandang karena *qiṣās* dan *fiudūd* memiliki efek jera yang signifikan dan teruji pada zaman Rasul dibandingkan sanksi buatan manusia.

Ketentuan Syariat Islam tentang *qiṣās* dan *fiudūd* meniscayakan adanya hukuman mati dan hukuman fisik (*corporal punishment*). Ini akan kontradiktif jika dikaitkan dengan pasal 6 dan 7 ICCPR dan pasal 16(1) CAT, serta *General Comment* dari *Human Right Committee* terkait dengan maksud dan tujuan dari pasal-pasal tersebut.

Komponen positif pasal 6 ICCPR mewajibkan negara untuk mengambil tindakan-tindakan yang kondusif sehingga orang bisa hidup (*conducive to allowing one to live*).⁶ Komponen positif ini terkait langsung dengan kontroversi seputar penghapusan hukuman mati dan prakteknya di sejumlah negara. Sementara itu, hukuman yang dinilai menyiksa dan merendahkan martabat manusia dalam pandangan Internasional tidak dibenarkan untuk diberlakukan berdasarkan pasal 7 ICCPR.⁷ Hukuman keji (*Heinous*

¹ UU Republik Indonesia No.5 Tahun 1998 Tentang Pengesahan Konvensi Menentang Penyiksaan dan Perlakuan atau Penghukuman Lain Yang Kejam, Tidak Manusiawi atau Merendahkan Martabat Manusia

² UU Republik Indonesia No.12 Tahun 2005 Tentang Pengesahan Kovenan Internasional Tentang Hak-hak Sipil dan Politik

³ Ibid, Hal. 1.

⁴ UU Republik Indonesia No.5 Tahun 1998 Tentang Pengesahan Konvensi Menentang Penyiksaan dan Perlakuan atau Penghukuman Lain Yang Kejam, Tidak Manusiawi atau Merendahkan Martabat Manusia

⁵ Abdul Qadir Awdah, *Tasyri' Jina'i Islami* (Beirut: Dar Katib Azali. t.th). Hal.78.

⁶ Sarah Joseph, Jenny Schultz, and Melissa Castan, *The International Covenant on Civil and Political Rights: Cases, Materials, and Commentary*, 2nd Edition, (Oxford: Oxford University Press, 2005). Hal.155.

⁷ UU Republik Indonesia No.12 Tahun 2005 Tentang Pengesahan Kovenan Internasional Tentang Hak-hak Sipil dan Politik.

punishments) dalam ICCPR menurut suatu penelitian ada kaitannya dengan persoalan jenis-jenis hukuman dalam pidana Islam seperti potong tangan, cambuk atau rajam.⁸

Human Right Committee juga berpendapat bahwa paragraf-paragraf yang terdapat dalam pasal 6 menggambarkan keinginan yang kuat untuk menghapuskan hukuman mati.⁹ Saking kuatnya semangat ini, setiap tindakan yang diambil oleh negara peserta dalam rangka menghapuskan hukuman mati akan dianggap sebagai kemajuan bagi perwujudan hak untuk hidup.¹⁰

Tidak dapat dimungkiri bahwa hasil konvensi internasional ini mempengaruhi nilai universal dunia saat ini. Ketika prinsip-prinsip moral DUHAM, CAT dan ICCPR didokumentasikan ke dalam kerangka normatif internasional, prinsip-prinsip moral ini kemudian turut berlaku universal. Terjadi pergeseran cara pandang dunia terhadap manusia dan kemanusiaan antara sebelum dan sesudah kemunculan DUHAM dan kovenan derivatifnya di pembicaraan internasional. Ini terlihat dari munculnya kelompok yang mendukung universalisme HAM.¹¹ Pendukung universalisme HAM menyatakan norma HAM menjadi norma universal di seluruh konteks budaya.¹² Di samping itu, ada juga pendukung relativitas budaya yang menolak penerapan standar HAM universal secara sama di seluruh masyarakat tanpa mempertimbangkan perbedaan budaya yang ada.¹³

Nilai kemanusiaan saat ini dipandang dunia sangat berharga dan sensitif jika diganggu. Ini mengakibatkan segala bentuk tindakan sadis terhadap kemanusiaan dipandang tabu, termasuk dalam penghukuman. Sebagaimana paham Jeremy Betham, bahwa hukum dapat mempengaruhi perubahan sosial dan nilai-nilai yang terkandung di dalamnya.¹⁴

Indonesia terpengaruh dengan pandangan Internasional terhadap kemanusiaan yang dapat kita lihat pada naskah pengesahan *Convention Against Torture and Other Cruel (CAT)*. Di dalam naskah tersebut dijelaskan alasan Indonesia meratifikasi hasil konvensi ini karena sejalan dengan nilai Pancasila dan UUD 1945.¹⁵ Nilai-nilai HAM yang dianut di Indonesia secara nasional linear. Terlihat dari karakteristik *humanian* masyarakat Indonesia yang tinggi.¹⁶ Sehingga, konvensi ini sejatinya bukan merubah pandangan sosial Indonesia tetapi mempertegasnya.

Indonesia tetap berupaya mereformasi Kitab Undang-undang Hukum Pidana (KUHP).¹⁷ Usulan dan tuntutan agar norma-norma hukum yang hidup di tengah masyarakat Indonesia direpresentasikan ke dalamnya. Dewasa ini, hasil reformasi sudah tertuang menjadi RUU KUHP yang disahkan pada rapat paripurna DPR RI 6 Desember 2022.¹⁸ Konsep

⁸ Alfitri (2010), *Konflik Hukum Antara Ketentuan Hukum Pidana Islam dan Hak-hak Sipil* (Jurnal Konstitusi, Vol.07 No.02 Tahun 2010). Hal. 120.

⁹ General Comment No. 6, para 6-7; lihat juga Preamble of the Second Optional Protocol to the ICCPR.

¹⁰ General Comment No. 6, para 6; lihat juga Preamble of the Second Optional Protocol to the ICCPR

¹¹ Henry J. Steiner and Philip Alston, *International Human Rights in Context: Law, Politics, Morals*, 2nd Edition, (Oxford: Oxford University Press, 2000) Hal. 366

¹² Ibid

¹³ Ibid. Hal. 367

¹⁴ Samsir Salam, *Hukum Dan Perubahan Sosial* (Kajian Sosiologi Hukum). Jurnal Tahkim, Vol. XI No. 1 Juni 2015. Hal. 166.

¹⁵ UU Republik Indonesia No.5 Tahun 1998 Tentang Pengesahan Konvensi Menentang Penyiksaan dan Perlakuan atau Penghukuman Lain Yang Kejam, Tidak Manusiawi atau Merendahkan Martabat Manusia

¹⁶ Suroto (2015), *Konsep Masyarakat Madani Masyarakat Indonesia Masa Postmodern (Sebuah Analisis Kritis)*. (Jurnal Pendidikan Kewarganegaraan, Vol.05 No.09 Mei 2015). Hal.666.

¹⁷ Ibid. Hal. 102

¹⁸ Dilansir dari: <https://kalbar.kemenkumham.go.id/berita-kanwil/berita-utama/6252-ruu-kuhp->

hukum pidana Islam yang berhasil dijalankan di Indonesia adalah hukuman mati. Pada KUHP lama, hukuman mati diberlakukan dalam pidana pokok.¹⁹ Pada RUU KUHP terbaru hukum mati digeser menjadi hukuman khusus yang bersifat alternatif dengan masa percobaan 10 tahun.²⁰ Perubahan ini tidak lepas dari cita-cita perjanjian internasional dan nilai kemanusiaan universal. Sementara, formulasi sanksi pidana lainnya yang ada di konsep hukum pidana klasik belum bisa diterapkan.

Berdasarkan pemaparan ini, dapat dipahami kesulitan penegakan hukum pidana Islam di Indonesia berdasarkan konstruk ulama klasik adalah pergeseran peradaban dunia. Secara garis besar, pergeseran peradaban dapat mengubah arus penerapan hukum syariah.²¹ Peneliti tertarik membahas bagaimana pergeseran peradaban dapat merubah konstruk hukum pidana Islam. Problem yang ingin dijawab adalah apakah hukum pidana di Indonesia, dengan pandangan dunia terhadap nilai kemanusiaan yang berkembang, secara *status quo* di KUHP sejalan dengan syariah atau bertentangan? Hipotesa penelitian ini adalah hukum pidana di Indonesia sudah sejalan dengan syariat dan tidak harus mengadopsi konsep hukum pidana Islam klasik agar mendapat legal *syar'i*.

Penelitian ini masuk dalam kategori upaya rekonsiliasi antara hukum internasional dan hukum syariat di Indonesia. Terdapat beberapa penelitian terdahulu yang membahas rekonsiliasi ini. *Pertama*, penelitian yang merekonstruksi formulasi KUHP dan mendukung adopsi konsep hukum pidana Islam klasik ke dalam sistem pemidanaan Indonesia. Penelitian ini memandang rekonsiliasi dilakukan dengan cara demikian karena sistem konstitusi Indonesia bisa menerima konsep hukum pidana Islam klasik serta penelitian ini memandang sisi efektivitasnya, bukan sisi religiusnya. Penelitian tersebut adalah Penegakan Hukum Terhadap Tindak Pidana di Indonesia Melalui Hukum Pidana Positif dan Hukum Islam (2019) oleh Safaruddin Harefa.

Kedua, penelitian yang melakukan rekonsiliasi dengan merekonstruksi konsep hukum pidana Islam klasik. Di antara penelitian tersebut adalah: 1) Rekonstruksi Teoretis Penyerapan Hukum Islam ke dalam Hukum Nasional di Indonesia (2018) karya Siti Rohmah yang menggunakan pendekatan teori *Receptie* (teori *Receptie Exit* dan teori *Receptio a contrario*), 2) Gagasan Reaktualisasi Teori Pidana Islam dan Relevansinya Bagi Pembangunan Hukum Di Indonesia (2018) karya Junaidi Abdillah yang mengumpulkan pandangan-pandangan modernis dan post-modernis mengenai gagasan rekonstruksi syariah.

Penelitian ini masuk kategori kedua. Yang membedakan penelitian ini dari penelitian sebelumnya adalah fokusnya pada proses rekonstruksi *istinbāṭ*ulama klasik dengan pendekatan kontemporer untuk menjawab status hukum pidana di Indonesia. Di dalam proses rekonstruksi ini, dikombinasikan pendekatan kontemporer dan pendekatan klasik. Pendekatan kontemporer bertujuan agar dapat membangun paradigma bahwa hukum pidana dalam Islam adalah profan dan konstitusional (diatur negara). Sementara, pendekatan klasik adalah metodologi tekstual dalam membaca nash-nash syariat yang berkenaan dengan hukum pidana. Dengan kedua pendekatan ini, akan ditemukan kesimpulan bahwa hukum pidana Islam dapat dikontekstualkan di era sekarang dan hukum pidana Indonesia legal secara *syar'i*.

[disahkan-menjadi-undang-undang](#) pada 16 Desember 2023

¹⁹ Kitab Undang-Undang Hukum Pidana, Bab II tentang Pidana pasal 10

²⁰ Draft RUU Kitab Undang-Undang Hukum Pidana Pasal 67.

²¹ Dr. Ismail Kausal, *Taghayyur Ahkam di Syariatil Islamiyah* (Beirut: Muassasah Risalah, 2000). Hal. 82-83.

Metodologi Penelitian

Jenis penelitian yang digunakan adalah penelitian kualitatif (*qualitative research*) dengan pendekatan penelitian pustaka (*library research*). Berdasarkan fokus penelitian ini pada rekonstruksi *istinbāt* ulama klasik, maka data primer dari penelitian ini adalah kitab-kitab fikih klasik mazhab yang memaparkan konsep hukum pidana Islam klasik serta proses *istinbāt* mereka dalam menghasilkan konsep tersebut. Sumber sekundernya adalah buku, karya ilmiah dan kitab fikih kontemporer yang membahas seputar konsep hukum pidana klasik.

Teknik pengumpulan data yang digunakan adalah jenis dokumentasi, baik berupa data primer dan sekunder. Data yang terkumpul akan dianalisis menggunakan metode analisis deskriptif, artinya data-data yang terkumpul akan dipaparkan secara deskriptif untuk menjelaskan konsep hukum pidana Islam klasik, proses *istinbāt*, serta menjelaskan bagaimana konsep tersebut stagnan dan perlu untuk direkonstruksi dari aspek unsur pertimbangan metodologisnya tanpa mengabaikan metodologi *istinbāt* klasik.

Kerangka pemikiran yang peneliti rancang untuk melakukan rekonstruksi tersebut adalah sebagai berikut; *pertama*, peneliti ingin membangun paradigma hukum pidana Islam yang profan, dinamis dan konstitusional. Cara yang digunakan untuk membangun paradigma ini adalah pendekatan kontemporer, yaitu kajian historisitas hukum pidana dan relevansinya dengan ilmu penologi menggunakan pendekatan hermeneutika. Tujuannya adalah untuk menjelaskan bahwa dalam sejarah Islam hukum pidana yang diwahyukan Allah berkaitan erat dengan situasi tempat dan zaman hukum tersebut ditegakkan. Aliran hermeneutika yang digunakan adalah hermeneutika-fenomenologis Heidegger.²² Jika dikaitkan dengan metodologi ilmu tafsir, hermeneutika Heidegger ini menjadikan penafsiran retrospektif (*asbāb an nuzūl*) sebagai tumpuan utamanya. Setelah itu, teori *wasail* dan *maqāsid* digunakan juga dalam penelitian ini untuk mengungkap hukum pidana dalam Islam tidak dimaksudkan teknisnya, tetapi spirit utamadanash-nash hukum pidana syariat serta memperjelas posisi hukum pidana dalam syariat. Dari kedua cara ini akan dapat disimpulkan bahwa hukum pidana Islam sejatinya tidak lepas dari pengaruh zaman, rancangan teknisnya dinamis dan menjadi kebijakan otoritatif pemerintah. Hal ini yang peneliti maksud dengan paradigma konstitusional, yaitu kerangka pemahaman bahwa suatu objek tertentu berada dalam wilayah urusan konstitusi pemerintah.

Kedua, paradigma konstitusional yang terbentuk akan dijadikan landasan dalam metodologi ushul fiqh klasik melalui *af'āl* Nabi dan *bayān* sebelum memasuki metodologi linguistiknya. *Af'āl* Nabi dan *bayān* menjadi teori yang menjembatani antara paradigma konstitusional hasil pendekatan kontemporer dengan metodologi linguistik ushul fiqh klasik.

Dengan kerangka pemikiran di atas, akan dikorelasikan dengan situasi Indonesia yang memandang nilai kemanusiaan sangat tinggi lantaran perubahan peradaban atas dasar perjanjian internasional. Dari hal itu akan dapat ditemukan kesimpulan bahwa hukum

²² Heidegger menyatakan “kebenaran (*truth*) bersifat historis, karena setiap yang “ada” (*being*) termasuk sebuah kitab suci, penafsiran selalu bergerak atau berubah dalam konteks ruang dan waktu. Pencarian kebenaran dan makna bukan dengan cara “menyingkap” kebenaran asal atau masa lalu yang berubah akan tetapi dengan membentangkan perbedaan (*difference*) yang dibukakan oleh teks ketika berada dalam waktu dan konteks yang berbeda”. Lihat: Rini Fitria (2016), *Memahami Hermeneutika dalam Memahami Teks* (Jurnal Syi'ar Vol.16 No.02 Agustus 2016).

pidana Indonesia saat ini legal secara syar'i dan tidak bertentangan denganketentuan syariat.

Hukum Pidana Islam Klasik dan Proses *Istinbāt*-nya

Jika kita menela'ah sistem hukum pidana Islam klasik, tidak semua yang terdapat di dalamnya bertabrakan dengan nilai universal dalam perjanjian internasional. Hanya permasalahan teknis penghukuman yang masih membawa nilai-nilai budaya Arab zaman dulu. Dan dari sekian teknis, hanya beberapa hukuman fisik (*corporal punishment*) yang tidak sejalan, yaitu *qiṣās*, *rajm*, potong tangan, cambuk dan hukum mati pelaku murtad.²³ Oleh karenanya, hukum pidana Islam klasik yang akan direkonstruksi berkisar pada teknis beberapa hukuman ini.

Tidak dapat dimungkiri bahwa peradaban Islam dunia dipengaruhi empat mazhab fikih raksasa, yaitu Syafi'iyah, Malikiyah, Hanafiyah dan Hanabilah. Keempat mazhab ini sepakat (*ittifaq*) bahwa pelaksanaan teknis hukuman untuk beberapa pidana tertentu dengan hukuman fisik (*corporal punishment*) yang telah disebutkan sebelumnya.²⁴ Syekh Az Zakrasyi bahkan menyatakan bahwa teknis sanksi ini paten dan tujuan syariat.²⁵ Kesepakatan mereka meniscayakan dalil dan proses *istinbāt* yang tidak jauh berbeda satu sama lain. Untuk melakukan rekonstruksi pada beberapa teknis hukuman tersebut, kiranya penting untuk mengetahui dalil dan proses *istinbāt* mereka.

Sumber hukum pidana Islam bermuara pada dua; Alquran dan Hadits.²⁶ Ulama klasik memiliki paradigma yang melatarbelakangi proses *istinbāt* mereka terhadap dua sumber ini. Alquran diyakini sudah menyediakan hukuman dunia dan akhirat untuk pelaku kriminal tertentu. Apa yang dicantumkan di dalam Alquran tidak ada yang sia-sia dan menjadi pedoman yang sesuai dengan teks (*mantuq*) Alquran.²⁷ Selain itu, menjadi keyakinan kuat juga di dalam Islam bahwa mereduksi hukum syariat adalah hal yang dilarang.²⁸ Oleh karena ini mereka sangat berhati-hati dalam merumuskan hukum pidana dari Alquran dengan mengedepankan kajian tekstual sebagaimana yang akan dipaparkan pada proses *istinbāt* mereka.

Posisi hadits berada setelah Alquran. Hubungan hadits dengan Alquran ada 3 kerangka; yaitu sebagai penjelas, penegas dan penetap hukum baru.²⁹ Tindakan Nabi dalam melaksanakan hukum pidana – sebagaimana yang akan dipaparkan pada dalil berikut - dipandang dalam kerangka tiga posisi ini. Karena perbedaan hierarkis antara Alquran dan hadits, pemahaman terhadap hadits dalam ketiga kerangka ini mengikuti pemaknaan dari Alquran.³⁰ Ini memberikan dampak tersendiri pada pembacaan teks Alquran dalam penekanan teknis hukum.

Hukuman *qiṣās*, baik pidana atas nyawa atau anggota tubuh, didasarkan pada Al Baqarah ayat 178, ayat 179, serta Al Maidah ayat 45. Tendensi dari nash ayat ini adalah term *qiṣās*. Adapun hadits yang menjadi dasar *istinbāt* mereka adalah hadits *muttafaq alaih* "لَا يَجِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنَّ رَسُولَ اللَّهِ، إِلَّا يَأْخُذِي ثَلَاثٌ: النَّيْبُ الرَّأْيِي، وَالنَّفْسُ بِالنَّفْسِ، وَالتَّارِكُ لِدِينِهِ الْمُعَارِقُ"

²³ Alfitri (2010), Konflik Hukum Antara Ketentuan Hukum Pidana Islam dan Hak-hak Sipil (Jurnal Konstitusi, Vol.07 No.02 Tahun 2010). Hal. 120.

²⁴ Dr. Wahbah Zuhaili, *Fiqh Islam wa Adillatuhu Juz 6* (Damaskus: Dar Fikr, 1985). Lihat juga Kementerian Waqad dan Urusan Agama Kwait, *Maushu'ah Fiqhiyyah Kwaitiyyah Juz 16* (Kwait: Kementerian Waqad dan Urusan Agama Kwait, 1989). Kedua kitab ini merangkum sekian kitab mazhab yang empat dalam penjabaran mengenai hukum pidana Islam.

²⁵ Badruddin Az Zarkasyi, *Al Bahr Muhith fi Ushul Fiqh Juz 7* (t.tp: Dar Kutbi, 1994). Hal. 159.

²⁶ Abdul Qadir Awdah, *Tasyri' Jina'i Islami* (Beirut: Dar Katib Azali. t.th). Hal.165.

²⁷ Ibid. Hal.169.

²⁸ Ibid. Hal. 170

²⁹ Ibid. Hal. 174-175.

³⁰ Ibid. Hal.174.

term *rajm* dan keputusan Nabi memberlakukan rajam.

Rajm memiliki makna syar'i melempar seseorang dengan batu hingga mati.⁴² Di dalam hadits *qouliy* yang menjadi dasar *rajm* untuk pezina *muhshan* disebutkan lafadz *rajm* yang bermakna demikian. Pemaknaan tersebut sesuai dengan makna etimologinya.⁴³ Kejelasan signifikansi lafadz ini dipertegas dengan keputusan Nabi untuk menjatuhkan hukuman rajam kepada Ma'iz dan wanita Ghamidiyah. Di dalam hadits yang menceritakan keputusan Nabi, diceritakan bentuk hukuman rajam yang menggunakan batu hingga pelaku mati.⁴⁴ Al Jashshash menyatakan metode pembacaan terhadap hadits *fi'liy* tersebut: ketika Nabi menghukum rajam Ma'iz dan wanita Ghamidiyyah atas suatu tindakan, maka keadaan pelaku menjadi 'illat dari hukum rajam. Keadaan pelaku di dalam hadits tersebut adalah melakukan zina sementara mereka sudah menikah (*muhshan*). Oleh karena itu, zina *muhshan* menjadi 'illat untuk hukum rajam. Sehingga, setiap orang yang sudah menikah melakukan zina ditegakkan hukum rajam padanya.⁴⁵

Hukuman cambuk menjadi sanksi paten (*hudud*) untuk pidana zina yang dilakukan orang yang belum menikah (*ghairu muhshan*) dan tuduhan zina (*qadzif*).⁴⁶ Hukum cambuk untuk *qadzif* didasarkan pada Alquran surah An Nur ayat 4 dengan tendensi term *jilid*. Sementara hukuman cambuk pada perzinahan *ghairu muhshan* dilandasi Alquran surah An Nur ayat 2.⁴⁷ Tendensinya juga merupakan term *jilid*.

Hukuman potong tangan diberlakukan untuk pencurian dengan ketentuan tertentu. Dasar dari penetapan sanksi ini adalah Alquran surah Al Maidah aya 38 dengan tendensi term *qath'*. Selain itu, landasan sanksi ini adalah hadits "إنما أهلك الذين من قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد".⁴⁸ Sementara dalam riwayat lain hadits ini menggunakan redaksi "وإذا سرق فيهم الضعيف قطعوه".⁴⁹ Pada hadits ini tendensinya adalah term *qath'*.

Jilid digunakan dalam istilah syariat untuk sanksi cambuk yang mengenai kulit. Sanksi ini memiliki term yang sama dengan kulit dalam bahasa Arab karena bersentuhan langsung dengan kulit.⁵⁰ Term *jilid* juga menunjukkan makna tersebut melalui teori *zahir*.⁵¹ Kewajiban penegakan sanksi *jilid* didasarkan atas hubungan keterkaitan (*ta'liq*) antara *syarat* dan *jawab syarat* di dalam nash ayat.⁵² Begitu pula penyebab kewajiban penegakan hukum potong tangan atas pencurian.⁵³ Sanksi *jilid* dan potong tangan memiliki susunan yang mirip dengan sanksi murtad, sehingga proses *istinbāt*-nya tidak jauh berbeda.

Berdasarkan pemaparan di atas, dapat disimpulkan bahwa semua sanksi fisik tersebut

⁴² Kementrian Waqad dan Urusan Agama Kwait, *Maushu'ah Fiqhiyyah Kwaitiyyah Juz 22* (Kwait: Kementrian Waqaf dan Urusan Agama Kwait, 1989). Hal. 124.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Abu Walid Al Andalusi, *Al Muntaqa Syarh Muwattha' Juz 7* (Mesir: Mathba'ah Sa'adah, 1914). Hal. 132.

⁴⁵ Ahmad Al Jashshash, *Al Fushul fi Ushul Juz 4* (Kementrian Wakaf Kwait, 1994). Hal. 87.

⁴⁶ Muhammad Salim Awwa, *Fi Ushul Nizham Islami* (Kairo: Nahdhah Mesir, 2006). Hal. 212.

⁴⁷ Muhammad As Sarkhosi, *Op.Cit.* Hal. 44, Syamsuddin Asy Syirbini, *Op.Cit.* Hal. 147, Abu Walid Al Andalusi, *Op.Cit.* Hal. 137.

⁴⁸ Muhammad At Tirmidzi, *Sunan At Tirmidzi Juz 3* (Beirut: Dar Gharbi Islami, 1998). Hal. 89.

⁴⁹ Hadits riwayat Bukhari, Muslim, Tirmidzi dan Abu Daud dari hadits Aisyah. Diriwayatkan juga oleh Imam Thabrani dalam kitab *Al Ausath*. (disarikan dari Dr. Wahbah Zuhaili, *Fiqh Islam wa Adillatuhu Juz 6* (Damaskus: Dar Fikr, 1985). Hal. 95)

⁵⁰ Syamsuddin Asy Syirbini, *Mughni Muhtaj Syarah Minhaj Juz 5 (t.tp: Dar Kutub Ilmiah, 1994)*. Hal. 448.

⁵¹ Ibnu Mauqit Al Hanafi, *At Taqrr wa Tahbir 'ala Tahrir Kamal Juz 1 (t.tp: Dar Kutub Ilmiah, 1983)*. Hal. 150.

⁵² Al Qarafi, *Syarah Tanqih Fusul (t.tp: Fanniyah Muttahidah, 1973)*. Hal. 131.

⁵³ Ibid.

merupakan metodologi linguistik yang memiliki dua pola *istinbāt*. *Pertama*, perumusan teknisnya yang ditunjukkan term di dalam nash. Teori *zahir* mengharuskan signifikansi term pada makna dominannya yang berupa hukum mati, dilempar batu, dicambuk dan potong tangan. Tidak dibenarkan untuk ditakwil kepada makna selain itu jika tidak ada argumentasi syar'i yang kuat.⁵⁴ *Kedua*, kewajiban penegakannya atas tindakan pidana tertentu ditunjukkan oleh term *kitabah* pada hukum *qisās* dan struktur hubungan keterkaitan (*ta'liq*) dalam redaksi nash sanksi yang lain. Hasil *istinbāt* ini mendapat kesepakatan dari imam mazhab yang empat sehingga rumusannya sulit untuk dibantah.⁵⁵

Historisitas Hukum Pidana Islam dan Relevansi Pembeneran Penologis

Setelah mengetahui konsep serta *istinbāt* konsep hukum pidana Islam klasik, pertanyaan selanjutnya adalah apakah hukum pidana dalam Islam merupakan imperatif agama atau terbuka pertanyaan dari sisi teori dan praktik sosiologis dan penologis? Bagaimana aspek praktik hukum pidana Islam dalam suasana perubahan peradaban dunia serta pluralisme sosial dan politik dalam negara-bangsa modern? Penologi berarti mempelajari asal muasal, perkembangan, kepentingan, dan kemanfaatan dari hukuman.

Abdullah Ahmed An Na'im memberikan komentar mengenai problematika ini⁵⁶:

“Keberadaan *hudūd* sebagai bagian dari hukum pidana suatu negara Islam adalah tidak lepas dari keberadaan atau kuatnya pembeneran sosiologis maupun penologis. Tetapi, bagi Saya terlihat jelas bahwa penerapan praktik *hudūd* tergantung pada faktor-faktor politik. Sebagian (lainnya) adalah kuatnya komitmen keagamaan suatu komunitas secara keseluruhan dan pengertiannya tentang pembeneran penologis dan sosiologis terhadap pelanggaran-pelanggaran tersebut.”

Berdasarkan literatur penologi kontemporer, penentuan kebijakan pidana harus mempertimbangkan ganti rugi (*retribution*), penangkalan (*deterrence*) dan perbaikan (*reform*) pelaku pelanggaran. Hukuman atas pidana yang akan diberlakukan terlebih dahulu didiskusikan pada tingkat teoritis untuk memformulasikan hipotesa, kemudian diuji melalui pengamatan empirik. Hukuman yang dirumuskan harus dipertimbangkan nilai ketepatannya, kepatasannya dalam perbuatan tertentu dan kepatuhan pelaku.⁵⁷

Ganti rugi (*retribution*) yang dimaksud adalah hukuman tertentu yang patut diberikan atas sebuah pelanggaran. *Retribution* harus mempertimbangkan ketercelaan pelanggaran dan besarnya kerugian yang menimpa kepentingan individu dan sosial. Pertimbangan ini berfungsi untuk menakar “nilai tidak berlebihan” atau “nilai ketepatan” sanksi bagi suatu pelanggaran.⁵⁸ Pertimbangan terakhir ini sejalan dengan konsep perlindungan dari serangan (*daf'u aṣ ṣāil*) yang memakai pertimbangan “level perlindungan”, yaitu agar resultan dari suatu aksi penyerangan tidak melebihi dalam hal kekuatannya. Meski konteksnya adalah perlawanan terhadap kejahatan, namun nilai pembalasan ditekan seminimal mungkin. Lebih prinsip lagi, terdapat kaidah dalam syariat Islam bahwa kemudaratan harus ditolak secara wajar. Hukuman pun sama, yaitu merupakan reaksi atas aksi kejahatan sehingga juga harus mempertimbangkan “nilai tidak berlebihan” atau “nilai ketepatan”. Kaidah ini harus dicermati agar menjadi prinsip utama penologis dalam hukum Islam.

Abdullah Ahmed An Na'im melanjutkan komentar atas teori penologis ketika

⁵⁴ Abu Hamid Al Ghazali, *al Mustashfa* (t.tp: Dar Kutub Ilmiah, 1993). Hal. 196.

⁵⁵ Dr. Wahbah Zuhaili, *Fiqh Islam wa Adillatuhu Juz 6* (Damaskus: Dar Fikr, 1985). Lihat juga Kementrian Waqad dan Urusan Agama Kwait, *Maushu'ah Fiqhiyyah Kwaiyyah Juz 16* (Kwait: Kementrian Waqaf dan Urusan Agama Kwait, 1989).

⁵⁶ Abdullah Ahmad An Na'im, *Dekonstruksi Syariah* (Yogyakarta: Lkis, 1994). Hal. 213.

⁵⁷ Ibid. Hal. 213.

⁵⁸ Ibid. Hal. 214.

dihubungkan dengan realitas zaman kini⁵⁹:

“Ketika diterapkan *hudūd*, analisis ini dapat mengantarkan ke arah kesimpulan sebagai berikut: Rasa kemanusiaan kita yang independen tentang keadilan dapat mengetahui, misalnya, pemotongan tangan adalah hukuman yang terlampaui kejam terhadap pencurian. Sekali lagi, kita dapat merasakan bahwa melempari batu hingga mati adalah hukuman yang terlampaui kejam untuk pelaku zina yang masih terikat hubungan perkawinan. Pandangan kelayakan hukuman-hukuman *hudūd* tersebut didasarkan pada pertimbangan nilai kita tentang ketercelaan moral dan konsekuensi-konsekuensi sosial perbuatan tersebut. Dari sudut pandang agama, bagaimanapun juga, orang yang beriman harus memegang pertimbangan nilai kemanusiaan untuk disubordinasikan kepada pertimbangan ilahiah sebagaimana dinyatakan dalam wahyu.”

Seperti hukuman mati yang mendapat kontra di zaman kini. Dalam perkembangan terakhir, hukuman mati terus dipertanyakan karena menyangkut “hukum kodrat” yang menyatakan bahwa hak untuk hidup adalah hak yang melekat di setiap individu yang tidak dapat dirampas atau dikurangi (*non-derogable right*) oleh siapapun, atas nama apapun dalam situasi apapun, atas nama hukum maupun dalam situasi darurat. Hidup adalah anugerah tuhan yang tidak bisa dikontaminasi tangan manusia.⁶⁰

Pada zaman sekarang hukuman yang semulanya merupakan bentuk “pembalasan” bergeser menjadi bentuk “rehabilitasi dan pendidikan”. Ini semua demi menjaga nilai-nilai kemanusiaan dan mengangkat harkat martabat manusia.⁶¹ Setelah perang dunia kedua dan terbentuknya PBB, pandangan masyarakat mengenai martabat manusia berubah drastis. Ini bisa menjadi pertimbangan bahwa saat ini sudah terbentuk paradigma baru masyarakat yang tidak bisa disamakan dengan zaman dulu.

Hukum pidana jika dimaksudkan untuk menertibkan perilaku masyarakat dalam nilai-nilai keislaman harus disesuaikan dengan teori penologis. Sebab, pertimbangan penologis suatu hukuman erat kaitannya dengan situasi dan kultur yang berlaku pada masanya. Dalam hukum pidana Islam, pembenaran penologis dapat dikaji melalui faktor-faktor historisitas penegakan hukum tersebut di Jazirah Arab. Faktor-faktor tersebut ialah sebagai berikut:

a. Faktor Geografis dan Etnografis

Secara geografis, Jazirah Arab adalah sebuah semenanjung besar di Asia Barat Daya pada persimpangan benua Asia dan Afrika. Wilayah perbatasan jazirah di barat daya, adalah Laut Merah dan Teluk Aqabah; di sebelah tenggara Laut Arab; dan di timur laut Teluk Oman dan Teluk Persia.

Secara Etnografi, masyarakat Arab sebelum diutus Nabi terbagi menjadi dua; 1) masyarakat Arab bagian tengah dan 2) masyarakat Arab bagian tepi. Etnis Arab yang mendiami bagian tengah adalah suku *nomaden*, mereka dikenal dengan suku Badui. Mereka tinggal di gurun pasir. Kebiasaan mereka adalah berkelana demi memenuhi kebutuhan hidup, kebiasaan itu membuat mereka memiliki watak pemberani, karena terdorong oleh kondisi alam dan keadaan yang mereka hadapi. Tetapi keberanian ini sering disalahgunakan, di antaranya untuk menguasai penduduk dan daerah yang subur. Sebab itu, sering terjadi konflik untuk memperebutkan tempat-tempat subur di antara bangsa

⁵⁹ Ibid. Hal. 214.

⁶⁰ Pasal 6 ayat 1 UU Republik Indonesia No.12 Tahun 2005 Tentang Pengesahan Kovenan Internasional Tentang Hak-hak Sipil dan Politik (ICCPR)

⁶¹ Mufti Makarim, *Beberapa Pandangan Tentang Hukuman Mati (Death Penalty) dan Relevansinya Dengan Perdebatan Hukum Di Indonesia* (Pusat Dokumentasi Lembaga Studi dan Advokasi Masyarakat (ELSAM)). Hal. 1-2.

yang mendiami daerah tersebut.

Masyarakat Arab bagian tepi tinggal di tempat yang subur karena curah hujan yang cukup. Wilayah ini adalah Yaman, Hijaz, Oman, Hadramaut. Karena mereka menetap, mereka berhasil menciptakan berbagai bentuk kebudayaan, mendirikan kerajaan-kerajaan, di antaranya adalah kerajaan Saba' yang terkenal dengan kepemimpinannya, yaitu Ratu Bilqis, kerajaan Himyar Manazhirah, dan kerajaan Chassniyah.⁶²

Pada masa pra Islam, peradaban Arab sudah mengenal adanya penguasaan negara. Ketika itu Arab dipegang oleh dua suku besar, yaitu suku Jurhum yang memegang kendali politik dan suku Ismailiyah (anak Nabi Ibrahim As) yang memegang urusan Kakbah. Urusan politik kemudian berpindah ke tangan suku Khuza'ah dan terakhir dipegang suku Qurays di bawah pimpinan Qushai. Fungsi pemegang urusan politik ini hanya terbatas pada keamanan peziarah mengingat Jazirah Arab secara geografi menjadi jalur lintas perdagangan.⁶³ Adapun permasalahan keamanan penduduk aslinya tidak diurus oleh suku yang berkuasa.

Yang memberikan pengamanan atas nyawa dan harta setiap anggotanya adalah sistem tribal. Dalam budaya Arab, dikenal tradisi *'aşabiyyā'* (tribal) yang menekankan perlindungan dan pembelaan terhadap keluarga dan orang-orang yang tergabung di dalam dalam suatu aliansi. Menurut Ibnu Khaldun *'aşabiyyā'* mempunyai pengertian yang lebih luas, tidak hanya hubungan kekeluargaan saja tetapi meliputi hubungan atas dasar persekutuan, perbudakan, dan penyewaan tentara.⁶⁴ Bila salah seorang dari warganya, atau dari pengikut-pengikutnya dianiaya atau dilanggar haknya, maka menjadi kewajiban atas kabilah atau suku itu menuntut bela. Karena tradisi ini, tidak ada mediator yang bisa menengahi ketika antara dua suku terjadi konflik. Akibatnya, sering terjadi peperangan antara suku-suku internal Arab sendiri. Peperangan ini menjadi bentuk penegakan keadilan mereka sekaligus upaya untuk menaikkan *grade* suku di mata suku lain. Akhirnya, ikatan *'aşabiyyā'* lah yang membentuk karakter sosial kabilah-kabilah di Arab sebelum Islam.⁶⁵

Kebiasaan berperang orang Arab sesuai dengan karakteristik geografis Arab. Panas, tandus dan gersang membentuk karakter keras dan tempramental. Orang Arab juga mudah terprovokasi dan terpecah belah. Perang yang sering terjadi dapat membangun watak yang mudah curiga (*paranoid*), ambisius, dan trauma akut. Pertanggungjawaban pidana pembunuhan dalam masyarakat Arab bukan antar individu melainkan suku. Setiap suku akan membalaskan kematian sateiap anggotanya dengan membunuh seseorang dari suku pembunuh.⁶⁶ "Tradisi berdarah" ini yang membentuk penampakan kejam menjadi hal lumrah.⁶⁷

Arab setelah kedatangan Nabi pun tidak berbeda jauh dengan sebelum kedatangannya. Dalam kondisi masyarakat dengan budaya tribal, berwatak keras dan situasi yang penuh dengan kekerasan fisik tidak mengherankan jika hukuman pidana Islam klasik dirancang atas dasar pembalasan dan berbentuk hukuman fisik. Secara budaya, sosial dan psikologi masyarakat Arab saat itu tidak menolak adanya hukuman ini. Jika hukuman yang dibentuk tidak keras dan fisik sanksi tidak akan mencapai fungsinya.

⁶² Ahmad Tabrani, Agus Sutiyono, dkk, *Kondisi Bangsa Arab Pra Islam dan Awal Islam* (DKI Jakarta: Direktorat Jendral Pendidikan Islam Kemenag RI, 2023). Hal. 3.

⁶³ Ibid. Hal. 6.

⁶⁴ Ibnu Khaldun, *Muqaddimah*, terj. Ahmadi Thoha (Jakarta: Pustaka firdaus, 2008). Hal. 74.

⁶⁵ Muhammad Yusrul Hana, *Perubahan Sosial Masyarakat di Jazirah Arab: Transformasi Kultural 'aşabiyyā' dalam Menunjang Kekuasaan Nabi Muhammad* (Jurnal Al Izzah, Vol. 15 No. 02 (2020)). Hal. 117.

⁶⁶ Amstrong, *Sejarah Muhammad: Biografi Sang Nabi*, terj. Ahmad Asnawi, cet ketiga (Magelang: Pustaka Horizona, 2007). Hal. 83.

⁶⁷ Ahmad Tabrani, Agus Sutiyono, dkk, *Op.Cit.* Hal. 9.

b. Faktor Infrastruktur dan Administrasi Kependudukan

Selain karakteristik masyarakat, kurangnya inovasi kenegaraan menjadi penyebab watak sanksi yang keras. Seperti tidak adanya pencatatan sipil ketika itu menjadi latar belakang pengambilan hukuman potong tangan. Budaya Badui yang *nomaden* menandakan tidak adanya pencatatan sipil yang dapat mengoptimalkan proses hukuman pelanggaran yang dilakukan. Pencatatan sipil akan membantu untuk memantau perkembangan etik narapidana setelah menjalankan proses hukuman. Karena tidak ada pencatatan sipil, pengawasan pasca hukuman diserahkan kepada masyarakat, di samping dilakukan pembatasan potensi pergerakan kriminalnya. Oleh karena itu, diberlakukan potong tangan bagi pencuri agar tidak terjadi lagi pencurian.⁶⁸Terlebih lagi, hukum potong tangan memang sudah berlaku sebelum Islam datang.

Muhammad Abid Al Jabiri menjelaskan hukuman potong tangan bagi pencuri kala itu berkaitan dengan fasilitas dan infrastruktur yang minim. Fasilitas untuk merehabilitasi pelaku kejahatan seperti penjara ketika itu tidak ada. Beliau menyatakan bahwa hukuman fisik semacam ini adalah satu-satunya jalan untuk mencegah pencurian. Tindakan pemerintah untuk sebuah pelanggaran tidak hanya sekedar sebagai ganti rugi (*retribution*), tetapi juga harus berupa pencegahan (*deterrence*) terjadi kembali perbuatan tersebut dan perbaikan (*reform*) dalam masyarakat. Oleh karenanya, diberlakukan hukum potong tangan. Diharapkan, dengan hukuman fisik ini bisa mencapai dua tujuan utama; 1) pencuri tidak mengulangi kejahatannya dan 2) tangan yang dipotong bisa menjadi tanda sehingga masyarakat mengetahui *track record* kriminalnya.⁶⁹

c. Pertimbangan Nilai Amoral Sebuah Pelanggaran

Suatu sanksi (*retribution*) diberlakukan atas dasar pertimbangan ketercelaan pelanggarannya. Ini berguna agar sanksi yang ditegakkan tepat sasaran dan tidak melampaui batas. Dalam perjalanan sejarah, Rasulullah dan para sahabat mempertimbangkan hal ini sebelum memberlakukan hukuman.

Hukum rajam dirancang berdasarkan pertimbangan kadar nilai amoral tindak kriminal. Perzinahan yang dilakukan orang yang sudah menikah tentu lebih keji daripada yang dilakukan orang yang belum menikah. Rajam menjadi simbol tingkat amoral pelaku yang sudah melewati batas. Hukum rajam sudah diberlakukan sebelum Islam datang.⁷⁰ Syekh Musthafa Zarqo menyatakan bahwa di dalam Islam akhirnya pernah mengadopsi rajam agar orang paham bahwa perzinahan yang dilakukan orang yang sudah menikah adalah budaya Jahiliah dan tindakan yang sangat keji.

Kajian Islam modern memandang hukum rajam bukanlah *hudud* sebagaimana yang diklaim ulama klasik. Rajam adalah *ta'zir*. Pandangan ini dikemukakan oleh Musthafa Zarqo, Abdul Wahab Khalaf dan Syekh Mahmud Syaltut dan.⁷¹ Abdul Wahab Khalaf menjelaskan alasan mengapa rajam tidak termasuk *hudud* dalam sebuah seminar yang diadakan di Kantor Majalah *Liwa' Islam* di Kairo. Rajam tidak termaktub di dalam Alquran. Kebijakan rajam ini ditujukan untuk membenahi persepsi masyarakat yang menyamakan perzinahan antara orang yang sudah menikah dan yang belum. Dampak lainnya juga menyelesaikan

⁶⁸ Abdullah bin Ibrahim Ath Thawil, *Manhaj at Taysir al Mu'ashir: Dirasah Tahliliyah* (Mesir: Dar Hady Nabawi, 2005). Hal. 201.

⁶⁹ Ath Thawil, *Op.Cit.* Hal. 201.

⁷⁰ Ali, *Pengaruh Tradisi Arab Pra Islam Terhadap Hukum Rajam* (Jurnal Islam Futura, Vol. 14 No.01 (2014)). Hal. 39.

⁷¹ Dilansir dari: <http://www.aman-dostor.org/show.aspx?id=8325>. Lihat juga Abdullah bin Ibrahim Ath Thawil, *Manhaj at Taysir al Mu'ashir: Dirasah Tahliliyah* (Mesir: Dar Hady Nabawi, 2005). Hal. 214-215.

problematika dalam hubungan rumah tangga masyarakat.

Hukuman cambuk karena minum khamar juga merupakan konstitusional (*ta'zīr*) yang dikaitkan dengan nilai amoral pelanggaran. Pada zaman Umar ra, peminum *khamr* dihukum 80 kali cambukan seperti hukuman pencemaran nama baik (*qadf*). Pertimbangan Umar ra. adalah nilai amoralnya yang setara dengan *qadf*. Sebab, keadaan mabuk berpotensi menyebabkan pengidapnya melakukan pencemaran nama baik saat dia tidak sadar. Sifat potensial ini yang – menurut Umar ra – menaikkan level kriminalitas mabuk ke tingkat *qadf*.

Imam Al Ghazali dalam kitab *al Mustashfa* menyatakan hukuman bagi para pemabuk di masa Nabi adalah didera dengan sendal atau ujung pakaian dan jumlah pukulannya disesuaikan dengan kebijakan pemimpin. Oleh karenanya, jumlah pukulan *jilid* tidak dibatasi. Mengenai hukuman peminum khamar, seolah-olah Nabi berkata "lakukan sesuai yang menurut kalian tepat". Dengan begini, ulama sepakat (*ijmak*) bahwa hukuman bagi pemabuk diserahkan kepada konstitusi sesuai kemaslahatan, bukan hukum baku berupa *hudūd*.⁷²

d. Faktor Akulturasi Budaya Luar Arab

Pertimbangan lainnya, Semenanjung Arabia diapit oleh dua kerajaan besar yaitu Romawi dan Persia. Wilayah ini juga adalah persimpangan dua rute dagang utama Arabia: jalur Hijaz, yang membentang sepanjang pantai timur Laut Merah dan menghubungkan Yaman dengan Syiria, Palestina dan Trans-Yordania; dan jalur Najd, yang menghubungkan Yaman dengan Irak.⁷³ Sangat logis kalau cara hidup masyarakat di wilayah ini dipengaruhi oleh dua kerajaan tersebut. Pengaruh peradaban dua adidaya tersebut, Bizantium dan Persia, juga merembet ke dalam bidang hukum. Misalnya, hukuman mati yang dianut pada bangsa Romawi.⁷⁴ Jika ditelisik lebih jauh, hukuman keras yang dibawa Islam, seperti *qiṣās*, diyat dan rajam juga diterapkan sebelumnya - meski dengan cara yang lebih bengis - di hukum Yahudi, Nasrani, hukum Mesir Kuno dan Hammurabi.⁷⁵

Pada umumnya, praktik hukum sebelum Islam bersifat sangat keras dan berorientasi kepada pembalasan terhadap setiap tingkah laku yang dianggap menyimpang. Bahkan, sebagian tradisi hukum pra-Islam lebih mencerminkan kepentingan elit daripada rakyat banyak. Ketimpangan demikian juga terjadi dalam praktik hukum Yahudi yang dianggap religius. Hal ini karena dalam masyarakat telah tumbuh segmen aristokrat dan borjuis.⁷⁶

Setelah kedatangan Islam, beberapa proses hukuman yang tidak sesuai dengan kemaslahatan dan berorientasi dengan kepentingan pihak tertentu diubah dengan tetap memakai format yang relevan. Kedatangan Islam membawa dekonstruksi sistem sosial masyarakat dengan cara modifikasi (*taǧyīr*) dan menetapkan (*taqrīr*) yang layak. Tradisi atau sistem sosial yang ditetapkan *syara'* menandakan bahwa itu adalah hal yang baik. Thahir Ibnu Asyur mengungkapkan bahwa tradisi baik yang diakui *syara'* adalah makruf yang dimaksud di dalam Alquran surah Al A'raf ayat 157.⁷⁷ Kata makruf sendiri berakar dari kata '*urf*' yang artinya kebiasaan atau tradisi. Dalam konteks hukum pidana, sanksi yang ditawarkan dalam nash-nash adalah bentukan tradisi yang berlaku di zamannya. Oleh karenanya, hukum pidana tidak lepas dari kultur masyarakat.

⁷² Abu Hamid Al Ghazali, *al Mustashfa* (t.tp: Dar Kutub Ilmiah, 1993). Hal. 178.

⁷³ Amstrong, *Sejarah Muhammad: Biografi Sang Nabi*, terj. Ahmad Asnawi, cet ketiga (Magelang: Pustaka Horizona, 2007). Hal. 95.

⁷⁴ Nurul Husna, *Hukum Jinayah Antara Aplikasi dan Sejarah* (Jurnal Perundang-undangan dan Hukum Pidana Islam, Vol. 02 No.10 (2017)). Hal. 87.

⁷⁵ Jimly, *Pembaharuan Hukum Pidana Indonesia* (Bandung: Angkasa, 1995). Hal. 55.

⁷⁶ Ibid. Hal. 53-54.

⁷⁷ Tohir Ibnu Asyur, *Maqāṣid Syariah Islamiyyah* (Kairo: Dar as Salam, 2020). Hal. 114.

Berdasarkan pemaparan di atas dapat diketahui bahwa ada pengaruh berbagai faktor historis yang melatarbelakangi format hukum pidana Islam klasik. Ini menunjukkan bahwa hukum pidana Islam masa kepemimpinan Rasulullah Saw dibentuk dengan mengintegrasikan struktur, substansi dan kultur pada masa itu. Sehingga, hukum pidana Islam ketika itu terbukti efektif. Hukum ini dapat ditegakkan dan dijalankan secara riil menjadi indikasi utama efektivitasnya.

Hukum Pidana Islam: Sebuah *Wasāil* (Media) Ketertiban

Jika melihat relevansi hukum pidana Islam klasik dengan situasi zaman berlakunya, akan dapat diketahui bahwa teknis pelaksanaan hukuman ini bukan lah perkara baku. Teknisnya dapat berubah-ubah sesuai perkembangan zaman. Ini dikarenakan tujuan utamanya adalah tegaknya keadilan dan ketertiban, dengan hukum pinal sebagai medianya (*wasāil*).

Wasāil merupakan bentuk plural dari kata *wasīlā* yang berakar dari kata *wasala*. *Wasilah* secara etimologi bermakna kedudukan di sisi raja, pangkat, kedekatan, jalan dan sebab.⁷⁸ Secara terminologi, menurut Thahir Ibnu Asyur menjelaskan lebih panjang dan detail. Beliau menyatakan bahwa *wasāil* adalah hukum yang ditetapkan untuk dapat menghasilkan hukum lain. Dia sendiri tidak dimaksudkan untuk dirinya, melainkan untuk hukum lain secara sempurna. Sebab, terkadang tanpa *wasāil* tujuan itu tidak tercapai, atau tercapai namun tidak sempurna.⁷⁹

Wasāil sendiri bersifat netral. Artinya, dirinya sendiri tidak memiliki hukum. Itulah yang dimaksud Thahir Ibnu Asyur dengan “tidak dimaksudkan untuk dirinya”. Hukum *wasāil* bergantung kepada hukum *maqāsid*. Ini berarti bahwa *wasāil* adalah *tabi'* (pengikut) bagi *maqāsid*. Ini yang menjadikan *wasāil* berada di posisi kelas dua di bawah *maqāsid*.⁸⁰

Karakteristik antara *maqāsid* dan *wasāil* berbeda. Jika *maqāsid* sebagai tujuan yang ingin dicapai bersifat tetap dan pasti (*qaṭi'*)⁸¹, maka *wasāil* bersifat fleksibel dan dinamis. *Wasāil* ini mengikuti situasi tempat dan waktu serta budaya dan kultur masyarakat. Syekh Yusuf Al Qardhawi menyatakan:

“Sesungguhnya diantara penyebab kesalahan dan kekeliruan dalam memahami Sunnah adalah karena sebagian orang-orang mencampur-adukkan antara *maqāsid* yang bersifat stagnan yang hendak diwujudkan, dan antara *wasāil* sesuai waktu dan tempat yang berfungsi menjadi pendukung tercapainya *maqāsid*. Engkau lihat mereka sangat fokus pada *wasāil* seolah-olah itulah yang dituju, sementara orang yang mendalami pemahaman Sunnah dan rahasia-rahasiannya mengetahui bahwa yang terpenting adalah tujuan. Itulah yang konsisten dan abadi. Sementara *wasāil* akan berubah sesuai tempat, waktu, budaya dan faktor lainnya”.⁸²

Perlu untuk diketahui bahwa *wasāil* yang masuk dalam kategori ini adalah *wasāil ijthadiyah*. Sementara *wasāil* yang sudah paten (*tābita*) seperti ritual ibadah shalat, puasa dan semacamnya yang memiliki *maqāsid* masing-masing tidak dapat diganggu gugat mekanismenya. *Wasāil ijthadiyah* tidak berarti harus media yang tidak disebutkan secara langsung di dalam nash. Tetapi, selama *wasāil* itu terbuka untuk dimasuki nalar kreativitas

⁷⁸ Dr. Ummu Nail Muhammad Al Idbarkani, *Nazhariyatul Wasāil fi Syariatil Islamiyah: Dirasah Ushuliyah Maqāsidiyah* (Beirut: Dar Ibnu Hazm, 2009). Hal. 35-37.

⁷⁹ Ibid. Hal. 38-39.

⁸⁰ Ibid. Hal. 113-114.

⁸¹ Abdul Malik Al Juwaini, *Ghiyatsul Umam fi at Tiyas Al Zhulam* (Iskandariah: Dar Dakwah, 1979). Hal. 315.

⁸² Yusuf Qardhawi, *Kaifa Nata'amalu ma'a as Sunnah Nabawiyah: Ma'alim wa Dhawabith* (Virginia: Ma'had Alami lil Fikri Islami, 1990). Hal. 139.

ulama, meski disebutkan di dalam nash, *wasāil* tersebut dikategorikan sebagai *ijtihadiyah*. Yusuf Qardhawi melanjutkan penjelasannya:

“Kemudian, tidak berarti bahwa kita berhenti pada *wasāil* dan tidak memikirkan *wasāil* yang berkembang sesuai perkembangan zaman dan tempat. Bukankah Alquran telah menyetujui (Dan persiapkanlah dengan segala kemampuan untuk menghadapi mereka dengan kekuatan yang kamu miliki dan dari pasukan berkuda yang dapat menggentarkan musuh Allah, musuhmu dan orang-orang selain mereka)(Q.S.Al Anfal: 60). Di samping itu, tidak ada seorangpun yang memahami bahwa persiapan perang untuk menghadapi musuh harus dengan kuda sesuai dengan teks Alquran. Tetapi, siapa pun yang berakal dan paham bahasa dan agama akan memahami bahwa kuda dalam konteks sekarang adalah tank dan kendaraan baja lainnya yang digunakan untuk berperang”.⁸³

Wasāil agar dapat dilegalisir secara syariat sebagai media penghantar *maqāṣid* harus memenuhi kriteria dan syarat. Jika syarat ini tidak terpenuhi *wasāil* tidak dapat disahkan. Secara garis besar, kriteria ini memandang empat aspek utama; yaitu 1) *wasāil* itu sendiri, 2) *maqāṣid* yang dituju, 3) intensitas kausalitas *wasāil* dan 4) pertimbangan konsekuensi (*ma‘āl*).⁸⁴

Dalam konteks hukum pidana, syariat mengajarkan umat melalui teknis sanksi yang diberikan untuk melihat lebih dalam pada nilai-nilai menegakkan hukuman, bukan format hukumannya. Thahir Ibnu Asyur mengungkapkan bahwa secara general tujuan dari hukum pidana adalah stabilisasi masyarakat (*hifz nizam al ummah*), yaitu dengan menekan segala bentuk kejahatan dari pelaku dan permusuhan dari korban. Kemudian, beliau memperinci setidaknya ada tiga *maqāṣid* dari hukum pidana dalam Islam yang benar-benar harus diperhatikan.⁸⁵

1. *Ta'dib (edukasi dan rehabilitasi)*. Nilai ini merupakan nilai tertinggi dalam *maqāṣid* hukum pidana. Hal yang ingin dicapai dari nilai *ta'dib* adalah menghilangkan sisi jahat dan kriminalitas dari diri pelaku dan memberi rasa takut kepada masyarakat untuk tidak melakukan tindakan kriminal yang sama.
2. *Menyentuh kerelaan (irdā') korban*. Secara psikologis, dari pihak korban akan muncul rasa marah dan dendam terhadap pelaku kejahatan. Ini jika tidak dikendalikan akan mendorongnya melakukan permusuhan, bahkan peperangan. Dengan demikian, perlu kehadiran pemerintah untuk meredam potensi ini dengan menegakkan hukuman bagi pelaku. Namun, perlu ditekankan bahwa nilai *irdā'* ini hadir lantaran syariat melihat sisi psikologis dendam manusia. Oleh karenanya, terkadang sisi *irdā'* ini dimenangkan daripada sisi rehabilitasi pelaku. Sehingga, tidak boleh memutuskan amnesti, abolisi atau grasi jika tidak atas izin korban. Begitu juga tidak boleh menegakkan hukuman yang hanya berorientasi pada pembenahan diri pelaku tanpa melirik kepentingan korban.
3. *Mencegah pengulangan kejahatan, baik dari pelaku atau orang lain*. Jika melihat historisitas hukuman Islam dahulu, prosesi hukuman dilakukan di depan khalayak ramai untuk menekan potensi perbuatan yang sama. Ini diabadikan di dalam surah An Nur ayat 2. Untuk konteks sekarang sudah tidak relevan jika harus mempertontonkan hukuman yang keras. Hal itu sudah diganti dengan adanya media informasi. Media inilah yang menjadi wadah untuk menyampaikan berita kriminal kepada masyarakat. Di samping adanya publikasi informasi ini, Thahir Ibnu Asyur menekankan bahwa berita yang disebar atau hukuman yang dipertontonkan harus dilakukan secara adil.

⁸³ Ibid. Hal. 140-141.

⁸⁴ Dr. Ummu Nail, *Op.Cit.* Hal. 121-125.

⁸⁵ Tohir Ibnu Asyur, *Maqāṣid Syariah Islamiyyah* (Kairo: Dar as Salam, 2020). Hal. 232-234.

Pesan yang ingin disampaikan oleh nash-nash syariat dari format hukuman tersebut bukanlah teknisnya, tetapi nilai-nilai dari teknis hukuman harus sesuai dengan nilai-nilai teknis hukuman yang diterapkan pada masa Nabi, seperti sesuai dengan nilai-nilai bajik universal, memiliki daya kausalitas maslahat yang tinggi, tidak mendatangkan mafsadat dan lain-lainnya. Selain itu, *maqāsid* dari hukum pidana juga harus selalu ditanamkan dalam format hukuman yang dibuat.

Syekh Abdallah Al Layli mengemukakan pandangan yang mencoba merelevankan hukum Islam dengan realita modern tentang hukum pidana Islam:

“Sesungguhnya hukuman yang tertera di nash-nash syariat tentang *hudūd* tidak dimaksudkan teknisnya secara harfiah, tetapi yang dimaksudkan adalah tujuannya. Oleh karenanya hukuman pencurian, *hirabah*, zina mungkin saja untuk diganti dengan hukuman lain yang sejajar dengannya dan sama-sama mencapai tujuannya. Karena hukuman tersebut tujuannya adalah pencegahan yang menentukan. Oleh karenanya, setiap hukuman yang memiliki tujuan yang sama dapat menggantikan posisinya dan dapat menjadi hukuman yang tepat dan tertinggi setelah hukuman lain tidak memadai, seperti cambukan dalam hal resikonya. Hukuman dalam Islam tidak dimaksudkan untuk balas dendam dan memuaskan, tetapi untuk menjaga masyarakat dari mafsadat. Hukuman dalam Islam tidak bermaksud menjadikan masyarakat cacat, (seperti) tidak ada tangan, tidak ada kaki, tidak ada mata, tidak ada telinga, atau tidak ada hidung”.⁸⁶

Posisi hukuman pidana dalam Islam adalah *wasāil*. Pertimbangan *wasāil* dan *maqāsid* ini berupaya untuk dapat merenovasi teknis hukuman sesuai dengan kultur yang dapat diterima masyarakat tertentu dengan tidak mengabaikan ketentuannya sebagai *wasāil* dan tidak menghilangkan sedikit pun *maqāsid*-nya. Oleh karena itu, Syekh Abdallah Al Layli menyatakan bahwa yang dapat menggantikan sanksi *mansūṣat* adalah yang memiliki kekuatan dan kualitas yang sama. Sampai sini, dapat dipahami bahwa yang dikehendaki dari syariat adalah penegakan hukum atas tindakan pidana tanpa mempermasalahkan teknisnya.

Pembacaan Nash Syariat dengan Paradigma Konstitusional dan Kontekstualisasinya dalam Hukum Pidana di Indonesia

Telah jelas bahwa hukum pidana dalam Islam erat dengan kultur, dinamis dan tidak kaku. Membaca nash-nash syariat melalui kronologis-historis menjadi pilar utama untuk memahami konteks dan situasi saat hukum pidana pada masa Nabi dirumuskan. Hal yang menjadi pembeda situasi sebelum dan sesudah munculnya kebijakan hukum pidana adalah berdirinya negara Madinah Nabawiyah. Situasi Ketika itu tidak hanya menjadikan Nabi sebagai penanggung jawab transmisi wahyu, tetapi juga bertanggung jawab menjaga stabilitas ajaran-ajaran agama menggunakan instrumen kenegaraan. Dengan demikian, tidak menutup kemungkinan sabda atau tindakan yang ditunjukkan beliau dalam konteks kenegaraan merupakan politik. Begitu juga wahyu – sebagai petunjuk – memberikan tuntunan politik berdasarkan situasi turunnya.

Jika meneliti periode turunnya wahyu, akan dijumpai bahwa semua ‘*uqubah* (hukum pidana) turun saat negara Madinah sudah berdiri. Hukum pidana “termuda” dalam konstitusi Islam yang turun adalah hukuman rajam pada tahun keempat hijriah. Setelah itu diikuti hukum *qadf* (pencemaran nama baik) di tahun yang sama. Hukuman *hirābat* (penyerangan bersenjata) turun pada tahun enam atau tujuh hijriah. Hukuman *qisās* serta *hudūd* yang lain turun pada tahun kedelapan hijriah setelah penaklukan Mekah.⁸⁷Fenomena *tašrī‘*

⁸⁶ Abdullah bin Ibrahim Ath Thawil, *Manhaj at Taysir al Mu’ashir: Dirasah Tahliliyah* (Mesir: Dar Hady Nabawi, 2005). Hal. 202.

⁸⁷ Muhammad bin Alawi Al Maliki, *Syariatullah al Khalidah* (Surabaya: Hai’ah Shofwah al Malikiyyah,

(pensyariatan) seperti ini mengindikasikan suatu fungsi negara.

Nabi Muhammad Saw selain memiliki kapasitas sebagai penyampai *risālah* (Rasul), juga menyanggah peran manusiawi lainnya. Di antara peran tersebut adalah pemimpin negara. Jika melihat sejarah, sesungguhnya banyak perilaku Nabi yang mencerminkan posisinya sebagai pemimpin negara Madinah. Keputusan yang beliau ambil ketika sudah di Madinah juga lebih banyak didasarkan atas musyawarah.⁸⁸ Tradisi musyawarah ini mengindikasikan taraf negara sudah tidak lagi dalam orientasi teosentris, tetapi antroposentris.

Keputusan yang keluar dari Nabi dalam tarafnya sebagai pemerintah negara tidak sama daya ikatnya dengan keputusan yang merupakan *tašrī‘*. Salah satu contohnya adalah larangan nabi untuk memakan keledai jinak di perang Khaibar. Para sahabat memahami larangan nabi tersebut dalam rangka menjaga mobilitas perang, bukan sekedar ritual kepatuhan, karena saat itu mayoritas tentara menunggangi keledai. Bila tidak ada larangan dari Nabi niscaya populasi keledai bisa berkurang sehingga dapat mengurangi kekuatan tentara Islam. Meski begitu, Tohir Ibnu Asyur mengingatkan bahwa memang *prophetic tradition* dalam ranah kenegaraan (*imārah*) sering bias dengan *tašrī‘*.⁸⁹ Dalam situasi peperangan sendiri juga sering menimbulkan keraguan antara sahabat mengenai hal ini, *apakah sabda nabi adalah nubuwat atau sekedar strategi perang?* Tidak heran jika banyak timbul perdebatan di kalangan ulama mengenai hadits-hadits – begitu juga ayat-ayat Alquran – yang ada kaitannya dengan sikap politik.

Ushul fiqh klasik sejatinya sudah mengakomodir metodologi untuk membaca nash-nash seperti ini, meski tidak terkonsep secara khusus. Dr. Taufiq Syaruq mengutip pernyataan Imam Al Isnawi dalam kitab *at tamhīd fī tahrij al furū‘*, bahwa perbuatan dan perkataan Nabi terkadang bias antara sifat ritual (*ibadah*) dan non-ritual (*‘adat*). Ketika hal itu terjadi, maka sisi ritualnya mendominasi karena memang fungsi kenabian adalah untuk menjelaskan peribadatan. Mungkin saja untuk diarahkan kepada non-ritual jika ada dalil.⁹⁰ Pendapat lain diintrodusir Imam Mahalli dalam *Syarah Ghayatul Wushul*, bahwa memungkinkan situasi bias itu langsung diarahkan kepada sifat non-ritual karena pada dasarnya tidak ada pembebanan syariat.⁹¹ *Prophetic tradition* yang bias dalam konteks hukum pidana diarahkan kepada tindakan politis.

Tindakan Nabi dalam hal hukum pidana sebagai sikap politis dan konstitusional harus dijadikan kerangka utama untuk menginterpretasi ayat-ayat tentang hukum pidana. Allah Swt menegaskan peran Nabi sebagai penjelas ayat-ayat Alquran seterang-terangnya. Ini berarti ayat Alquran tidak bisa dipahami secara utuh signifikansi dan penafsirannya tanpa dikombinasikan dengan *bayān* dari perbuatan Nabi. Imam Ath Thabari dalam tafsirnya menjelaskan bahwa *bayān* dari Nabi mengenai maksud suatu ayat mencakup segala aspeknya, mulai dari hukumnya, tuntunan dan kategorisasinya, teknisnya, batasannya, kadarnya dan lain sebagainya.⁹² Dengan begitu, pembacaan ayat-ayat tentang hukum pidana yang ada sangkut pautnya dengan stabilisasi negara dan siasat politik harus dihubungkan dengan *bayān* tersebut. *Bayān* dari *prophetic tradition* dalam hal ini yang menundukkan signifikansi teks ayat-ayat Alquran. Artinya, jika *prophetic tradition* yang bias tersebut diarahkan kepada bentuk tindakan politis dan konstitusional maka ayat-ayat yang berkaitan dengannya merupakan arahan dari

2020). Hal. 62-78.

⁸⁸ A. Maftuh Abegebriel, A.Yani Abeveiro dkk, *Negara Tuhan (The Thematic Ensiklopedia)* (Yogyakarta: Multi Karya Grafika, 2004). Hal.200-204.

⁸⁹ Tohir Ibnu Asyur, *Maqāsid Syariah Islamiyyah* (Kairo: Dar as Salam, 2020). Hal. 33.

⁹⁰ Dr. Taufiq Syaruq, *Waqai’ A’yan wa Atsaraha fi Ikhtifail Fuqoha* (Damaskus: Muassasah Risalah, 2015). Hal. 23.

⁹¹ Al Banani, *Hasyiah Al Banani ‘Ala Syarh Mahalli Juz 2* (Beirut: Dar Fikr, 2003). Hal. 98.

⁹² Muhammad bin Jarir Ath Thobari, *Tafsir Ath Thobari Juz 1 (T.tp: Dar Hijr, 2001)*. Hal. 67-68.

Allah yang bersifat politis juga. Akan aneh jika tindakan Nabi dalam hal hukum pidana bersifat politis dan konstitusional sedangkan ayat-ayat yang berkenaan dengannya malah bersifat ritual. Tak ayal adagium bahwa kendati teks dan lafadz lebih kuat signifikansinya, namun tindakan (yang dalam hal ini *prophetic tradition*) lebih kuat sisi *bayān*-nya.⁹³ Atas landasan teori ini, pembacaan hukum-hukum pidana dalam Islam harus dikaitkan dengan sosio-politik dan historis penegakannya.

Pada pemaparan proses *istinbāt* ulama klasik, kita melihat bahwa posisi tindakan Nabi mengikuti pemaknaan Alquran. Pembacaan secara tekstual menjadi prioritas dalam paradigma *istinbāt* ulama klasik. Pemaknaan beberapa term sanksi pidana di dalam Alquran dilakukan melalui pendekatan teori *zahir*, kemudian hadits *fi'liy* menjadi penjelas dan penegas teknis tersebut. Sementara di sini, hadits *fi'liy* dilihat sebagai *prophetic tradition* yang menjadi *bayān* atas term-term sanksi pidana di dalam Alquran.

Bayān berupa *prophetic tradition* ini tidak dilihat hanya dari teknis penegakannya, tetapi juga dilihat dari posisi Nabi sebagai pemerintah, posisi teknis sanksi sebagai *wasāil* dan sifat sanksi yang harus memenuhi efektifitasnya dengan mengintegrasikan kultur. Ini berarti tindakan penegakan hukum pidana dilihat sebagai suatu urusan pemerintah. Inilah yang dimaksud paradigma konstitusional. Dengan memperhatikan *bayān* ini, kita akan dapat menyimpulkan bahwa teknis sanksi dalam nash Alquran tidak dimaksud secara syariat sebagaimana menurut ulama klasik.

Jika paradigma konstitusional dalam *bayān* ini diikuti sertakan dalam pembacaan lafadz *zahir* dalam nash ayat Alquran atau hadits *qouliy*, maka pemaknaan term-term teknis sanksi tersebut tidak lagi dimaksudkan makna dominannya, melainkan ditakwil. Dalam teori *zahir*, pemaknaan suatu term atau lafadz bisa dialihkan dari makna dominannya kepada makna alternatif jika memiliki argumentasi yang kuat.⁹⁴ *Bayān* ini menjadi argumentasi untuk memalingkan makna tersebut kepada makna yang sesuai dengan *bayān*.⁹⁵ Dengan begitu, ketika membaca term-term teknis sanksi pidana akan dimaknai dengan “sanksi yang sesuai dengan situasi dan kultur zaman dan tempat”.

Adapun Allah mendokumentasikan sistem hukum pidana pada masa Nabi dalam ayat-ayat Alquran disebabkan karena bentuk pemerintahan saat itu adalah teokrasi. Pemimpin negara Madinah adalah seorang nabi dan Rasul. Atas dasar tuntunan Allah untuk Rasul-Nya dalam mengatur negara Allah pun mewahyukan teknis hukum pidana yang sesuai dengan keadaan saat itu. Ahlus sunnah wal jama'ah sepakat bahwa teokrasi hanya ada saat pemerintahan Nabi.⁹⁶

Jika dikorelasikan dengan hukum pidana konteks Indonesia, cara pembacaan kombinatif antara metodologi klasik dengan paradigma konstitusional ini menyebabkan KUHP Indonesia tidak kontradiksi dengan konsep hukum pidana klasik. Ini karena konsep klasik memiliki latar masa dan tempat tersendiri ketika itu yang tidak sama lagi dengan masa sekarang.⁹⁷

RUU KUHP yang sudah final merupakan hasil usaha reformatif, progresif, juga responsif dengan situasi di Indonesia. KUHP yang baru telah melalui pembahasan secara transparan,

⁹³ Al Banani, *Op.Cit.* Hal. 101.

⁹⁴ Abu Hamid Al Ghazali, *al Mustashfa* (t.tp: Dar Kutub Ilmiah, 1993). Hal. 196.

⁹⁵ Fathi Darini, *Manahij Ushuliyah: Ijtihad bi Ra'yi fi Tasyri' Islami* (Beirut: Muassasah Risalah, 2013). Hal. 163

⁹⁶ Abdullah bin Bayyah, *Al Ijtihad bi Tahqiqil Manath: Fiqh Waqi' wa Tawaqqu'* (t.t: Muassasah Thabah, 2014). Hal. 39-40.

⁹⁷ Dr. Ismail Kausal, *Taghayyur Ahkam di Syariatil Islamiyah* (Beirut: Muassasah Risalah, 2000). Hal. 82-83.

teliti, dan partisipatif. Pemerintah dan DPR telah mengakomodasi berbagai masukan dan gagasan dari publik.⁹⁸ Hasil final ketetapan DPR RI atas KUHP baru ini sudah menyesuaikan situasi peradaban modern di Indonesia. Oleh karena itu, hasil final KUHP ini legal secara syar'i meski bukan rumusan ulama. Sebab, berdasarkan penelitian ini hukum pidana dalam Islam adalah konstitusional yang urusannya diserahkan kepada pemerintahan.

Penutup

Hukum pidana dalam Islam pernah dirumuskan oleh ulama klasik. Mereka memiliki argumen *istinbāt* tersendiri dalam merumuskannya. Permasalahannya adalah ketika rumusan itu dipaksa untuk diangkat lagi di zaman sekarang yang memandang nilai kemanusiaan sangat tinggi.

Penelitian ini menyimpulkan bahwa hukum pidana dalam Islam bersifat dinamis dan konstitusional. Ini menjadi paradigma yang harus dibawa saat membaca nash-nash syariat tentang hukum pidana. Bersifat dinamis berarti hukum pidana bisa berubah mengikuti kultur dan peradaban, bersifat konstitusional berarti urusannya merupakan tanggung jawab pemerintah, bukan ulama. Pada masa Nabi, negara yang bersifat teokrasi tidak mengherankan jika rumusannya melalui tuntunan wahyu. Namun, perlu dilihat posisi Nabi ketika syariat hukum pidana turun sebagai pemerintah Madinah.

Oleh karena hukum pidana seperti demikian, maka rumusan KUHP di Indonesia yang merupakan hasil integrasi semua norma yang berlaku, baik dari masyarakat maupun perjanjian internasional, legal secara syar'i.

⁹⁸ Dilansir dari: <https://kalbar.kemenkumham.go.id/berita-kanwil/berita-utama/6252-ruu-kuhp-disahkan-menjadi-undang-undang> pada 16 Desember 2023.

Daftar Pustaka

- Abdullah bin Bayyah. *Al Ijtihad bi Tahqiqil Manath: Fiqh Waqi' wa Tawaqqu'*. t.t: Muassasah Thabah. 2014.
- Abegebriel, A. Maftuh, A.Yani Abeveiro dkk, *Negara Tuhan (The Thematic Ensiklopedia)*, Yogyakarta: Multi Karya Grafika. 2004.
- Abu Ya'la, 1990, *Al 'Uddah Fi Ushul Fiqh* (Riyadh, Jami'ah Mulik Ibnu Su'ud, 1990).
- Adnyani, Ni Ketut Sari, *Pengantar Ilmu Hukum dalam Telaah Teori dan Praktik*, Yogyakarta: Graha Ilmu. 2015.
- Al Andalusi, Abu Walid, 1914, *Al Muntaqa Syarh Muwattha'* (Mesir: Mathba'ah Sa'adah).
- Al Banani, *Hasyiah Al Banani 'Ala Syarh Mahalli*, Beirut: Dar Fikr. 2003.
- Al Bukhari, Muhammad bin Ismail, *Shahih Bukhari*, t.tp: Dar Thouq An Najah. t.th.
- Al Fasi, 'Allal, *Maqāshid Syariah wa Makarimuha*, Maghrib: Dar Maghrib Islami. 1993.
- Al Ghazali, Abu Hamid, *al Mustashfa*, t.tp: Dar Kutub Ilmiah. 1993.
- Al Hanafi, Ibnu Mauqit, 1983, *At Taqrr wa Tahbir 'ala Tahrir Kamal* (t.tp: Dar Kutub Ilmiah).
- Al Idbarkani, Ummu Nail Muhammad, *Nazhariyatul Wasail fi Syariatil Islamiyah: Dirasah Ushuliyah Maqāshidiyah*, Beirut: Dar Ibnu Hazm. 2009.
- Al Jashshash, Ahmad, 1994, *Al Fushul fi Ushul* (Kementrian Wakaf Kwait).
- Al Juwaini, Abdul Malik, *Ghiyatsul Umam fi at Tiyas Al Zhulam*, Iskandariah: Dar Dakwah. 1979.
- Al Juwaini, Abdul Malik, t.th, *At Talkhis fi Ushul Fiqh* (Beirut: Dar Basyair).
- Al Maliki, Muhammad bin Alawi, *Syariatullah al Khalidah*, Surabaya: Hai'ah Shofwah al Malikiyyah. 2020.
- Al Maududi, Abu Ali. *Tafsir Surah An Nur Lil Maududi*. Damaskus, Dar Fikr. 1960.
- Al Qarafi, 1973, *Syarah Tanqih Fusul* (t.tp: Fanniyah Muttahidah).
- Al Qarafi, Abu Abbas , 1994, *Adz Dzakhirah* (Beirut: Dar Gharbi Islami).
- Alfitri (2010), Konflik Hukum Antara Ketentuan Hukum Pidana Islam dan Hak-hak Sipil (Jurnal Konstitusi, Vol.07 No.02 Tahun 2010).
- Ali, *Pengaruh Tradisi Arab Pra Islam Terhadap Hukum Rajam* (Jurnal Islam Futura, Vol. 14 No.01 (2014)). <https://jurnal.ar-raniry.ac.id/index.php/islamfutura/article/view/79> diakses 20 September 2023.
- Amstrong, *Sejarah Muhammad: Biografi Sang Nabi*, terj. Ahmad Asnawi, cet ketiga, Magelang: Pustaka Horizon. 2007.
- An Na'im, Abdullah Ahmad, *Dekonstruksi Syariah*, Yogyakarta: Lkis. 1994.
- Ar Razi, Fakhrudin. *Tafsir Mafatih Al Ghaib*. Beirut: Dar Ihya' Turats Arabi. 2000.
- As Sarkhosi, Muhammad, 1993, *Al Mabsuth Lil As Sarkhosi* (Beirut: Dar Makrifah).
- Asy Syafi'i, Muhammad bin Idris, 1990, *Al Umm* (Beirut: Dar Makrifah).
- Asy Syirbini, Syamsuddin, 1994, *Mughni Muhtaj Syarh Minhaj* (t.tp: Dar kutub Ilmiah).
- At Tirmidzi, Muhammad, 1998, *Sunan At Tirmidzi* (Beirut: Dar Gharbi Islami).

- Ath Thawil, Abdullah bin Ibrahim, *Manhaj at Taysir al Mu'ashir: Dirasah Tahliliyah*, Mesir: Dar Hady Nabawi. 2005.
- Ath Thobari, Muhammad bin Jarir, *Tafsir Ath Thobari*, T.tp: Dar Hijr. 2001.
- Awdah, Abdul Qadir, *Tasyri' Jina'i Islami*, Beirut: Dar Katib Azali. t.th.
- Awwa, Muhammad Salim, 2006, *Fi Ushul Nizham Islami* (Kairo: Nahdhah Mesir).
- Az Zajjaj, Abu Ishaq, *Ma'anil Quran wa I'rabuhu*, Beirut: 'Alam Kutub. 1988.
- Az Zarkasyi, Badruddin, 1994, *Al Bahr Muhith fi Ushul Fiqh* (t.tp: Dar Kutbi).
- Darini, Fathi, 2013, *Manahij Ushuliyyah: Ijtihad bi Ra'yi fi Tasyri' Islami* (Beirut: Muassasah Risalah).
- Dilansir dari: <http://www.aman-dostor.org/show.aspx?id=8325>
- Dilansir dari: <https://arabi21.com/story/1239540/>
- Dilansir dari: <https://kalbar.kemenkumham.go.id/berita-kanwil/berita-utama/6252-ruu-kuhp-disahkan-menjadi-undang-undang>
- Draft RUU Kitab Undang-Undang Hukum Pidana (RUU KUHP).
- Fitria, Rini (2016), *Memahami Hermeneutika dalam Memahami Teks* (Jurnal Syi'ar Vol.16 No.02 Agustus 2016).
- General Comment No. 6
- Hakim, Abu Abdillah, *Mustadrak 'ala Shahihain*, Beirut: Dar Kutub Ilmiah. 1990.
- Hana, Muhammad Yusrul, *Perubahan Sosial Masyarakat di Jazirah Arab: Transformasi Kultural 'asabiyyat dalam Menunjang Kekuasaan Nabi Muhammad* (Jurnal Al Izzah, Vol. 15 No. 02 (2020)).
https://scholar.google.com/scholar?hl=id&as_sdt=0%2C5&q=Perubahan+Sosial+Masyarakat+di+Jazirah+Arab%3A+Transformasi+Kultural+'asabiyyat+dalam+Menunjang+Kekuasaan+Nabi+Muhammad&btnG= diakses 15 September 2023.
- Hatch, Elvin, 1983, *Culture and Morality: The Relativity of Values in Anthropology* (New York: Columbia University Press).
- Henry J. Steiner and Philip Alston, 2000, *International Human Rights in Context: Law, Politics, Morals*, 2nd Edition, (Oxford : Oxford University Press).
- Husna, Nurul, *Hukum Jinayah Antara Aplikasi dan Sejarah* (Jurnal Perundang-undangan dan Hukum Pidana Islam, Vol. 02 No.10 (2017)).
<https://journal.iainlangsa.ac.id/index.php/legalite/article/view/296> diakses 12 September 2023
- Ibnu Asyur, Tohir, *Maqāsid Syariah Islamiyyah*, Kairo: Dar as Salam. 2020.
- Ibnu Khaldun, *Muqaddimah*, terj. Ahmadie Thoaha, Jakarta: Pustaka firdaus. 2008.
- Ibnu Qudamah, 1994, *Al Kafi fi Fiqh Imam Ahmad Al Hambali* (t.tp: Dar kutub Ilmiah).
- Izzuddin bin Abd Salam, *Qawaid Al Ahkam fi Mashalih Anam*, Kairo: Maktabah Kulliyah Azhariyah. 1991.
- Jimly, *Pembaharuan Hukum Pidana Indonesia*, Bandung: Angkasa. 1995.
- Joseph, Sarah, Jenny Schultz, and Melissa Castan, , 2005, *The International Covenant on Civil*

and Political Rights: Cases, Materials, and Commentary, 2nd Edition, (Oxford: Oxford University Press).

Kamal bin Hammam, *t.th*, *Fathul Qadir* (t.tp: Dar Fikr).

Kementrian Waqad dan Urusan Agama Kwait, 1989, *Maushu'ah Fiqhiyyah Kwaitiyyah* (Kwait: Kementrian Waqaf dan Urusan Agama Kwait).

Kitab Undang-Undang Hukum Pidana (KUHP)

Makarim, Mufti, *Beberapa Pandangan Tentang Hukuman Mati (Death Penalty) dan Relevansinya Dengan Perdebatan Hukum Di Indonesia* (Pusat Dokumentasi Lembaga Studi dan Advokasi Masyarakat (ELSAM)). <https://referensi.elsam.or.id/wp-content/uploads/2014/12/BEBERAPA-PANDANGAN-TENTANG-HUKUMAN-MATI-DEATH-PENALTY-DAN-RELEVANSINYA-DENGAN-PERDEBATAN-HUKUM-DI-INDONESIA.pdf> diakses 12 September 2023.

Najmuddin, Sulaiman, 1987, *Syarah Mukhtashar Raudhah* (t.tp: Muassasah Risalah).

Preamble of the Second Optional Protocol to the ICCPR.

Qardhawi, Yusuf, *Kaifa Nata'amalu ma'a as Sunnat nabawiyyat: Ma'alim wa Dhawabith*, Virginia: Ma'had Alami lil Fikri Islami. 1990.

Salam, Samsir, *Hukum Dan Perubahan Sosial (Kajian Sosiologi Hukum)*. (Jurnal Tahkim, Vol. XI No. 1 Juni 2015).

Salim, Athiyah, *Syarah Arbain Nawawiyah*, t.tp: Durus Shoutiyah. t.th.

Suroto (2015), *Konsep Masyarakat Madani Masyarakat Indonesia Masa Postmodern (Sebuah Analisis Kritis)*. (Jurnal Pendidikan Kewarganegaraan, Vol.05 No.09 Mei 2015).

Syaruq, Taufiq, *Waqai' A'yan wa Atsaruha fi Ikhtifail Fuqoha*, Damaskus: Muassasah Risalah. 2015.

Tabrani, Ahmad, Agus Sutiyono, dkk, *Kondisi Bangsa Arab Pra Islam dan Awal Islam*, DKI Jakarta: Direktorat Jendral Pendidikan Islam Kemenag RI. 2023.

UU Republik Indonesia No.12 Tahun 2005 Tentang Pengesahan Kovenan Internasional Tentang Hak-hak Sipil dan Politik

UU Republik Indonesia No.5 Tahun 1998 Tentang Pengesahan Konvensi Menentang Penyiksaan dan Perlakuan atau Penghukuman Lain Yang Kejam, Tidak Manusiawi atau Merendahkan Martabat Manusia

Zuhaili, Wahbah, *Fiqh Islam wa Adillatuhu* (Damaskus: Dar Fikr, 1985).