

***QISHÂSH* DAN DEHUMANISASI PERSPEKTIF TAFSIR  
AL-QUR`AN DAN JOSEPH SCHACHT**

**TESIS**

Diajukan kepada Program Studi Magister Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir  
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua  
untuk memperoleh gelar Magister Agama (M. Ag.)



Oleh:  
AJI BASITUL LATIF  
NIM: 2386131067

PROGRAM STUDI MAGISTER ILMU AL-QUR`AN DAN TAFSIR  
KONSENTRASI ILMU TAFSIR  
PASCASARJANA UNIVERSITAS PTIQ JAKARTA  
2025 M./1447 H.



## ABSTRAK

Penelitian ini mengkaji konsep *qishâsh* dan isu dehumanisasi dalam perspektif Al-Qur'an serta pemikiran orientalis Barat, khususnya Joseph Schacht. Fokus penelitian diarahkan pada analisis komparatif antara penafsiran para mufasir klasik dan modern terhadap Surat al-Baqarah/2: 178–179 dengan pandangan Schacht mengenai karakter kemanusiaan dalam hukum pidana Islam. Permasalahan utama yang dikaji adalah apakah hukum *qishâsh* dapat dipahami sebagai mekanisme perlindungan nilai kemanusiaan atau justru mengandung unsur dehumanisasi sebagaimana dituduhkan dalam sebagian kajian orientalis.

Temuan orisinal penelitian ini menunjukkan bahwa konsep *qishâsh* dalam Al-Qur'an memiliki orientasi humanistik yang kuat, karena tidak hanya menegakkan prinsip keadilan dan kesetaraan hukum, tetapi juga secara normatif membuka ruang bagi pemaafan (*'afw*) dan rekonsiliasi melalui mekanisme *diyât*. Dengan demikian, *qishâsh* tidak dapat dipahami sebagai bentuk balas dendam, melainkan sebagai instrumen keadilan restoratif yang bertujuan menjaga keberlangsungan hidup dan martabat manusia. Kesimpulan ini menegaskan bahwa tuduhan dehumanisasi terhadap *qishâsh* tidak memiliki dasar yang kuat apabila dikaji melalui pendekatan tafsir Al-Qur'an secara komprehensif.

Penelitian ini mendukung pandangan para mufasir dan sarjana Muslim, seperti al-Ṭabari (W. 310 H/923 M), Ibn Katsir (W. 774 H/1373 M), al-Qurṭubi (W. 671 H/1273 M), Sayyid Quthb (W. 1386 H/1966 M), Rashid Ridha (W. 1354 H/1935 M), Wahbah Zuhaili (W. 1436 H/2015 M), serta M. Quraish Shihab (lahir 1944 M), yang menegaskan bahwa *qishâsh* merupakan hukum yang menjunjung tinggi nilai keadilan dan kemanusiaan.

Penelitian ini berbeda dengan pandangan Joseph Schacht (1902–1969 M) yang menilai *qishâsh* sebagai kelanjutan tradisi balas dendam pra-Islam dan berpotensi menimbulkan praktik dehumanisasi. Perbedaan pandangan antara Joseph Schacht dan para mufasir Al-Qur'an terletak pada kerangka teoritis yang digunakan. Schacht menggunakan pendekatan historis-sosiologis dengan menempatkan *qishâsh* sebagai produk tradisi sosial Arab pra-Islam, sehingga menekankan aspek kekerasan dan potensi dehumanisasi. Sementara itu, penelitian ini berpijak pada kerangka normatif-teologis melalui kajian tafsir Al-Qur'an, yang memandang *qishâsh* sebagai ketetapan ilahi dengan tujuan menjaga kehidupan, menegakkan keadilan, serta melindungi martabat manusia.

Secara metodologis, penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan kepustakaan (*library research*). Data diperoleh dari sumber primer berupa kitab-kitab tafsir Al-Qur'an, khususnya penafsiran QS. al-Baqarah/2: 178–179, serta sumber sekunder yang meliputi buku-buku, jurnal ilmiah, artikel, disertasi, tesis, dan karya ilmiah lain yang relevan. Pendekatan komparatif digunakan untuk menganalisis persamaan dan perbedaan pandangan antara mufasir Al-Qur'an dan pemikiran Joseph Schacht dalam memahami konsep *qishâsh* dan dehumanisasi.



## ABSTRACT

This study examines the concept of *qishâsh* and the issue of dehumanization from the perspective of the Qur'an and Western Orientalist thought, particularly Joseph Schacht. The research focuses on a comparative analysis of classical and modern commentators' interpretations of Surah al-Baqarah (2:178–179) and Schacht's perspective on the humanitarian character of Islamic criminal law. The main issue examined is whether the law of *qishâsh* can be understood as a mechanism for protecting human values or whether it actually contains elements of dehumanization, as alleged in some Orientalist studies.

The original findings of this study indicate that the concept of *qishâsh* in the Qur'an has a strong humanistic orientation, as it not only upholds the principles of justice and legal equality but also normatively opens up space for forgiveness (‘afw) and reconciliation through the mechanism of diyât. Thus, *qishâsh* cannot be understood as a form of revenge, but rather as an instrument of restorative justice aimed at preserving human survival and dignity. This conclusion confirms that the accusation of dehumanization against *qishâsh* has no strong basis when examined through a comprehensive approach to Qur'anic interpretation.

This research supports the views of Muslim commentators and scholars, such as al-Ṭabari (d. 310 AH/923 CE), Ibn Kathir (d. 774 AH/1373 CE), al-Qurtubi (d. 671 AH/1273 CE), Sayyid Qutb (d. 1386 AH/1966 CE), Rashid Ridha (d. 1354 AH/1935 CE), Wahbah Zuhaili (d. 1436 AH/2015 CE), and M. Quraish Shihab (b. 1944 CE), who assert that qisâsh is a law that upholds the values of justice and humanity.

This research differs from the view of Joseph Schacht (1902–1969 CE), who viewed qisâsh as a continuation of the pre-Islamic tradition of revenge and potentially leading to dehumanizing practices. The difference in views between Joseph Schacht and the Quranic commentators lies in the theoretical frameworks used. Schacht employs a historical-sociological approach, positioning qisâsh as a product of pre-Islamic Arab social tradition, thus emphasizing its violent and potentially dehumanizing aspects. Meanwhile, this study is grounded in a normative-theological framework through the study of Quranic interpretation, which views qisâsh as a divine decree aimed at preserving life, upholding justice, and protecting human dignity.

Methodologically, this study employed a qualitative method with a library research approach. Data were obtained from primary sources in the form of Quranic commentaries, particularly interpretations of QS. Al-Baqarah/2: 178–179, as well as secondary sources including books, scientific journals, articles, dissertations, theses, and other relevant scientific works. A comparative approach is used to analyze the similarities and differences in the views of the Qur'anic commentators and Joseph Schacht's thinking in understanding the concepts of qisâsh and dehumanization.



## الملخص

تتناول هذه الدراسة مفهوم القصاص ومسألة نزع الإنسانية من منظور القرآن الكريم والفكر الاستشراقي الغربي، ولا سيما جوزيف شاخت. ويركز البحث على تحليل مقارن لتفسيرات المفسرين الكلاسيكيين والمعاصرين لسورة البقرة (2: 178-179)، ورؤية شاخت للطابع الإنساني للقانون الجنائي الإسلامي. وتتمحور القضية الرئيسية التي تم بحثها حول ما إذا كان يمكن فهم قانون القصاص كآلية لحماية القيم الإنسانية، أم أنه يتضمن في الواقع عناصر نزع الإنسانية، كما يُزعم في بعض الدراسات الاستشراقية.

وتشير النتائج الأصلية لهذه الدراسة إلى أن مفهوم القصاص في القرآن الكريم ذو توجه إنساني قوي، إذ لا يقتصر على دعم مبادئ العدل والمساواة أمام القانون فحسب، بل يفتح أيضاً، من الناحية المعيارية، مجالاً للنفو والمصالحة من خلال آلية الدية. وبالتالي، لا يمكن فهم القصاص كشكل من أشكال الانتقام، بل كأداة للعدالة التصالحية تهدف إلى صون كرامة الإنسان وبقائه. يؤكد هذا الاستنتاج أن اتهام القصاص بالتجريد من الإنسانية لا أساس له من الصحة عند دراسته من خلال منهج شامل لتفسير القرآن.

يؤيد هذا البحث آراء المفسرين والعلماء المسلمين، مثل الطبري (توفي عام 923م/310هـ)، وابن كثير (توفي عام 1373م/774هـ)، والقرطبي (توفي عام 1273م/671هـ)، وسيد قطب (توفي عام 1966م/1386هـ)، ورشيد رضا (توفي عام 1935م/1354هـ)، ووهبة الزحيلي (توفي عام 2015م/1436هـ)، ومحمد قريش شهاب (مواليد 1944م)، الذين يؤكدون أن القصاص شريعة تُعلي قيم العدل والإنسانية.

ويختلف هذا البحث عن رأي يوسف شاخت (1902-1969م)، الذي اعتبر القصاص امتداداً لتقليد الانتقام الجاهلي، وربما يؤدي إلى ممارسات لا إنسانية. يكمن الاختلاف في وجهات النظر بين جوزيف شاخت ومفسري القرآن في الأطر النظرية المستخدمة. إذ يتبنى شاخت منهجاً تاريخياً اجتماعياً، مصنفاً القصاص كمنتج للتقاليد الاجتماعية العربية قبل الإسلام، مؤكداً بذلك على جوانبه العنيفة والتي قد تُجرّد الإنسان من إنسانيته. في المقابل، تستند هذه الدراسة إلى إطار معياري لاهوتي من خلال دراسة تفسير القرآن، الذي ينظر إلى القصاص كحكم إلهي يهدف إلى حفظ الحياة، وإقامة العدل، وحماية كرامة الإنسان. منهجياً، استخدمت هذه الدراسة منهجاً نوعياً مع منهج بحث مكتبي. وقد جمعت البيانات من مصادر أولية في شكل تفاسير قرآنية، ولا سيما تفسيرات سورة القاسم. سورة البقرة/2: 178-179، بالإضافة إلى مصادر ثانوية تشمل الكتب والمجلات العلمية والمقالات والرسائل والأطروحات وغيرها من الأعمال العلمية ذات الصلة. ويُستخدم منهج مقارن لتحليل أوجه التشابه والاختلاف في آراء مفسري القرآن الكريم وفكر جوزيف شاخت في فهم مفهومي القصاص ونزع الإنسانية.



## PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Aji Basitul Latif  
Nomor Induk Mahasiswa : 2386131067  
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
Konsentrasi : Ilmu Tafsir  
Judul Tesis : *Qishâsh* dan Dehumanisasi Perspektif Tafsir Al-Qur'an dan Joseph Schacht

Menyatakan Bahwa:

1. Tesis ini adalah murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya akan mencantumkan sumbernya sesuai dengan ketentuan yang berlaku.
2. Apabila di kemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan Tesis ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan Universitas PTIQ Jakarta dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta, 11 November 2025  
Yang membuat pernyataan:



Aji Basitul Latif



**TANDA PERSETUJUAN TESIS**

**QISHÂSH DAN DEHUMANISASI PERSPEKTIF TAFSIR AL-  
QUR'AN DAN JOSEPH SCHACHT**

TESIS

Diajukan kepada Program Pascasarjana Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan Studi Strata Dua  
untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag.)

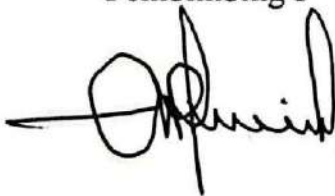
Disusun Oleh:  
Aji Basitul Latif  
2386131067

Telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui untuk selanjutnya dapat  
diujikan.

Jakarta, 11 November 2025

Menyetujui:

Pembimbing I



Dr. Abdur Rokhim Hasan, M.A.

Pembimbing II



Dr. Azmi Ismail, LL. M.

Mengetahui  
Ketua Program Studi









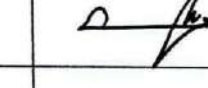

## TANDA PENGESAHAN TESIS

### QISHÁSH DAN DEHUMANISASI PERSPEKTIF TAFSIR AL-QUR'AN DAN JOSEPH SCHACHT

Disusun Oleh:

Nama : Aji Basitul Latif  
Nomor Induk Mahasiswa : 2386131067  
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diajukan pada sidang munaqasah pada tanggal:  
Senin 29 Desember 2025

No.	Nama Penguji	Jabatan dalam Tim	Tanda Tangan
1.	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.	Ketua	
2.	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.	Penguji I	
3.	Prof. Dr. Nur Arfiyah Febriani, M.A.	Penguji II	
4.	Dr. Abdur Rokhim Hasan, M.A.	Pembimbing I	
5.	Dr. Azmi Ismail, LL.M.	Pembimbing II	
6.	Dr. Abd. Muid N., M.A.	Sekretaris	

Jakarta, 10 Januari 2026  
Mengetahui,  
Direktur Pascasarjana  
Universitas PTIQ Jakarta

  
Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.



## PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Arb	Ltn	Arb	Ltn	Arb	Ltn
ا	'	ز	Z	ق	q
ب	b	س	S	ك	k
ت	t	ش	sy	ل	l
ث	ts	ص	sh	م	m
ج	j	ض	dh	ن	n
ح	h	ط	th	و	w
خ	kh	ظ	zh	ه	h
د	d	ع	'	ء	a
ذ	dz	غ	G	ي	y
ر	r	ف	F	-	-

Catatan:

- a. Konsonan yang ber-*syaddah* ditulis dengan rangkap, misalnya: رَبَّ ditulis *rabba*.
- b. Vokal panjang (*mad*): *fathah* (baris di atas) ditulis *â* atau *Â*, *kasrah* (baris di bawah) ditulis *î* atau *Î*, serta *dhammah* (baris depan) ditulis dengan *û* atau *Û*, misalnya: القارعة ditulis *al-qâri'ah*, المساكين ditulis *al-masâkîn*, المفلقون ditulis *al-muflihûn*.
- c. Kata sandang *alif + lam* (ال) apabila diikuti oleh huruf *qamariyah* ditulis *al*, misalnya: الكافرون ditulis *al-kâfirûn*. Sedangkan, bila diikuti oleh huruf *syamsiyah*, huruf *lam* diganti dengan huruf yang mengikutinya, misalnya: الرجال ditulis *ar-rijâl*, atau diperbolehkan dengan menggunakan transliterasi *al-qamariyah* ditulis *al-rijâl*. Asalkan konsisten dari awal sampai akhir.
- d. Ta'marbúthah (ة), apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan *h*, misalnya: البقرة ditulis *al-Baqarah*. Bila di tengah kalimat ditulis dengan *i*, misalnya: زكاة المال *zakât al-mâl*, atau ditulis سورة النساء *sûrat an-Nisâ*. Penulisan kata dalam kalimat dilakukan menurut tulisannya, misalnya: وهو خير الرازيين ditulis *wa huwa khair ar-Râziqîn*.



## KATA PENGANTAR

Segala puji penulis panjatkan ke hadirat Allah SWT atas limpahan rahmat, taufik, dan hidayah-Nya, sehingga tesis dengan judul “*Qishâsh* dan Dehumanisasi Perspektif Tafsir Al-Qur`an dan Joseph Schacht” dapat terselesaikan. Karya ini disusun sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar Magister (M.A.) pada Program Studi Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir, Fakultas Ushuluddin, Universitas PTIQ Jakarta. Penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi akademik dalam memperluas wacana tafsir tematik, khususnya yang berhubungan dengan isu *Qishâsh* yang kerap dianggap sebagai hukuman yang kejam dan mengandung aspek dehumanisasi dalam pelaksanaannya.

Kajian ini bertujuan untuk menelaah konsep *qishâsh* dalam hukum pidana Islam serta menilai tuduhan adanya unsur dehumanisasi dalam penerapannya. Melalui pendekatan kualitatif-deskriptif dengan analisis tematik terhadap ayat-ayat Al-Qur`an dan pandangan para mufassir, penelitian ini menemukan bahwa *qishâsh* bukanlah bentuk kekerasan atau pelanggaran terhadap kemanusiaan, melainkan mekanisme keadilan yang menjunjung tinggi nilai moral, hak asasi manusia, serta keseimbangan sosial. Dalam pandangan Joseph Schacht, *qishâsh* dipandang sebagai sistem hukum yang berakar pada tradisi pra-Islam dan kemudian diadopsi serta dimodifikasi oleh hukum Islam. Namun, hasil penelitian ini menunjukkan bahwa perspektif Al-Qur`an menempatkan *qishâsh* sebagai sarana humanisasi hukum yang berorientasi pada keadilan dan kemaslahatan, bukan dehumanisasi.

Dalam penulisan tesis ini, penulis menyadari bahwa tesis ini tidak akan dapat diselesaikan dengan baik tanpa bantuan dari berbagai pihak. Oleh karena itu, dengan kerendahan hati penulis mengucapkan terima kasih kepada:

1. Rektor Universitas PTIQ Jakarta, Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A., yang telah memberikan dukungan, fasilitas, serta kesempatan untuk menempuh studi di kampus yang penuh berkah ini.
2. Direktur Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta, Prof. Dr. H.M Darwis Hude, M.Si., yang senantiasa memberikan arahan, motivasi, dan kebijakan yang memudahkan mahasiswa dalam berproses akademik maupun administratif.
3. Ketua Program Studi Magister Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir, Dr. H. Abdul Muid Nawawi, M.A., yang telah memberikan banyak bimbingan, perhatian, serta dorongan, sehingga penulis dapat menyelesaikan tesis ini sesuai dengan ketentuan akademik yang berlaku.
4. Dosen Pembimbing Tesis, Dr. Abdur Rokhim, M.A. dan Dr. Azmi Ismail, LL. M., yang telah meluangkan waktu, pikiran, dan tenaga untuk memberikan bimbingan, arahan, dan petunjuk kepada penulis dalam penyusunan tesis ini.
5. Dosen Penguji Tesis, ....., yang telah meluangkan waktu, tenaga dan pikirannya dalam memberikan kritik, masukan, serta arahan yang sangat berharga demi kesempurnaan karya ilmiah ini.
6. Kepala Perpustakaan beserta staf Universitas PTIQ Jakarta.
7. Segenap Civitas Universitas PTIQ Jakarta dan para dosen yang telah memberikan berbagai fasilitas dan kemudahan selama proses penulisan Tesis ini.
8. Orang tua penulis, yang selalu memberikan doa dan dukungan positif tanpa henti untuk keberhasilan dan kemajuan anaknya.
9. Rekan-rekan dan sahabat-sahabat seperjuangan yang selalu hadir memberikan semangat, dukungan, dan doa baik secara langsung maupun tidak langsung, dalam menyelesaikan tugas penelitian akademik ini.
10. Semua pihak yang telah membantu dalam menyelesaikan tesis ini.

Oleh karena itu, penulis berharap para pembaca memberikan kritik dan saran yang bermanfaat untuk memperbaiki karya ini di masa mendatang. Akhir kata, penulis berharap semoga penelitian ini bermanfaat dan menambah khazanah kajian tafsir, khususnya dalam memahami topik-topik spiritualitas Islam seperti tawasul dalam pandangan para mufasir modern.

Dengan demikian, segala amal kebaikan penulis serahkan hanya kepada Allah SWT, dan semoga apa yang penulis upayakan ini tercatat sebagai pahala yang terus mengalir di sisi-Nya dan mendapatkan ridha dari-Nya. Aamiin.

Jakarta 11 November 2025  
Penulis

Aji Basitul Latif

## DAFTAR ISI

Judul.....	i
Abstrak.....	iii
Pernyataan Keaslian Tesis.....	ix
Tanda Persetujuan Tesis.....	xi
Tanda Pengesahan Tesis.....	xiii
Pedoman Transliterasi.....	xv
Kata Pengantar.....	xvii
Daftar Isi.....	xix
<b>BAB I PENDAHULUAN.....</b>	<b>1</b>
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Identifikasi Masalah.....	12
C. Batasan Masalah.....	13
D. Rumusan Masalah.....	13
D. Tujuan Penelitian.....	14
E. Manfaat Penelitian.....	14
F. Kerangka Teori.....	14
1. Teori Keadilan Retributif.....	14
2. Teori Keadilan Restoratif.....	15
3. Hak Asasi Manusia.....	16
4. Dehumanisasi.....	16
G. Tinjauan Pustaka.....	16
H. Metode Penelitian.....	18
1. Pemilihan Objek Penelitian.....	18
2. Sumber Data.....	19

3. Teknik Pengumpulan Data .....	19
4. Teknik Analisis Data .....	20
I. Sistematika Penulisan.....	20
BAB II KONSEP <i>QISHÂSH</i> , HAM DAN DEHUMANISASI .....	23
A. Teori dan Konsep <i>Qishâsh</i> dalam Islam.....	23
1. Pengertian <i>Qishâsh</i> dan Dalil dalam Al-Qur`an dan Hadist.....	23
2. Ketentuan Al-Qur`an Mengenai <i>Qishâsh</i> Hukuman Mati.....	27
3. Klasifikasi Tindakan Pidana yang Dikenakan Hukuman <i>Qishâsh</i> .....	31
4. Karakteristik Hukuman <i>Qishâsh</i> .....	35
a) <i>Qishâsh</i> sebagai Hukuman yang paling Adil.....	36
b) Hukuman <i>Qishâsh</i> sebagai Tindakan Preventif.....	38
c) <i>Qishâsh</i> merupakan Sistem Hukuman yang Fleksibel serta Membuka Peluang Hidup bagi Pelaku Pembunuhan .....	40
5. Hukuman <i>Diyât</i> .....	42
6. Realisasi Hukuman <i>Qishâsh</i> di Zaman Nabi.....	49
B. Hak Asasi Manusia dalam Perspektif Barat dan Islam.....	52
1. Pengertian HAM.....	52
2. Karakteristik Hak Asasi Manusia .....	55
3. HAM dalam Pandangan Islam.....	56
C. Konsep Dehumanisasi.....	59
1. Pengertian Dehumanisasi.....	59
2. Dehumanisasi dalam Konteks Hukuman.....	61
3. Dampak Dehumanisasi terhadap Individu dan Masyarakat .....	62
BAB III <i>QISHÂSH</i> DALAM AL-QUR`AN DAN JOSEPH SCHACT .....	67
A. Biografi dan Pandangan Schacht tentang Hukum Pidana Islam ...	67
1. Biografi Joseph Schacht .....	67
2. Pandangan Schacht Mengenai Hukum Pidana Islam dan <i>Qishâsh</i> .....	69
B. Hukum Pidana dalam Pandangan Islam .....	76
C. Penafsiran Ayat-ayat <i>Qishâsh</i> al-Baqarah/2: 178-179.....	82
D. Analisis Tafsir Klasik.....	88
1. <i>Tafsir al-Thabari</i> .....	88
2. <i>Tafsir Ibnu Katsir</i> .....	97
3. <i>Tafsir al-Qurthubi</i> .....	104
E. Analisis Tafsir Modern .....	110
1. <i>Tafsir Fî Zhilâlil Qur`ân</i> .....	110
2. <i>Tafsir al-Misbâh</i> Quraish Shihab.....	117
3. <i>Tafsir al-Qaradhawi</i> dan Konteks HAM.....	122
a. Menegaskan Kemuliaan Manusia .....	127
b. Menegaskan Hak Manusia .....	129
c. Memperjuangkan Hak Manusia Lemah .....	133

F. Rekonsiderasi Dehumanisasi Hukuman <i>Qishâsh</i> .....	135
BAB IV <i>QISHÂSH</i> DAN DEHUMANISASI PERSPEKTIF JOSEPH SCHAT .....	139
A. Hak untuk Hidup dan Perlindungan Diri .....	139
B. Aspek Pembalasan dan Pengampunan dalam <i>Qishâsh</i> .....	145
C. Hukuman <i>Qishâsh</i> di Indonesia.....	154
D. Bantahan Asumsi <i>Qishâsh</i> Dehumanisasi .....	158
E. Rekonsiliasi Melalui <i>Diyât</i> .....	165
F. Anjuran Memberikan Maaf.....	172
G. Kontekstualisasi Hukum <i>Qishâsh</i> .....	179
BAB V PENUTUP .....	187
A. Kesimpulan.....	187
B. Saran .....	189
DAFTAR PUSTAKA .....	191
LAMPIRAN	
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	



## BAB I PENDAHULUAN

### A. Latar Belakang Masalah

Al-Qur`an adalah *kalâmulâh* yang diturunkan kepada Nabi Muhammad *shallallâhu `alaihi wa sallam* melalui perantara malaikat Jibril *'alaihi salam* sebagai mukjizat. Hadirnya Al-Qur`an memiliki fungsi sebagai pedoman kehidupan. Bertujuan untuk membimbing manusia menuju jalan yang Allah ridhai, mengeluarkan manusia dari kegelapan ke jalan cahaya. Mengatur kehidupan individu ataupun masyarakat dengan menegakkan syariat islam yang Allah turunkan sebagai hukum. Mengajak manusia untuk bermuhasabah, merenung serta menyikapi kejadian-kejadian yang terjadi di masa lampau, kejadian kontemporer dan berita masa depan yang Allah kisahkan dalam Al-Qur`an baik menyangkut ibadah, *mu`âmalah* atau pun *jinâyah*. Sehingga terciptanya kehidupan harmonis dengan menerapkan nilai-nilai Al-Qur`an.

Yusuf Qaradhawi menambahkan bahwa Al-Qur`an merupakan kitab suci umat Islam yang keotentikannya tidak diragukan lagi baik dari segi asal-usulnya, turunnya, riwayatnya, ayat-ayatnya, maupun yang lainnya.<sup>1</sup> Oleh karena itu, umat Islam menjadikan Al-Qur`an sebagai rujukan utama dalam berbagai diskursus pembelajaran. Mengambil hikmah dari setiap ayat dengan

---

<sup>1</sup> Yusuf Qaradhawi, *al-Marja`iyyah al-`Ulyâ fî al-Islâm li Al-Qur`ân wa al-Sunnah: Dhawâbith wa Mahâdzîr fî Fahmi wa al-Tafsîr*, diterjemahkan oleh Bahruddin Fananai, Jakarta: Robbani Press, 1997, hal. 15.

berupaya mengimplementasikan ke dalam kehidupan sehari-hari sebagai petunjuk hidup dan syariat agama Islam.

Al-Qur'an memuat ajaran yang menegaskan kemuliaan dan kebebasan setiap manusia. Ayat-ayatnya menempatkan manusia sebagai makhluk yang dimuliakan oleh Allah, dengan hak-hak yang melekat sejak penciptaannya. Hak-hak tersebut mencakup kebebasan berpikir, berkehendak, dan hidup bermartabat tanpa tekanan atau penindasan. Dalam banyak ayat, Al-Qur'an menolak segala bentuk eksploitasi dan ketidakadilan, serta menyerukan pembebasan dari belenggu perbudakan, tirani, dan dominasi yang merendahkan harkat manusia. Nilai-nilai ini menjadi fondasi utama dalam membangun tatanan sosial yang adil, inklusif, dan beradab, di mana setiap individu dihargai sebagai bagian dari komunitas yang saling menghormati.

Dalam kerangka kenabian Muhammad *shallallâhu 'alaihi wa sallam*, risalah beliau tidak hanya bertujuan untuk menyampaikan wahyu, tetapi juga untuk mengangkat derajat manusia dari keterpurukan moral dan sosial. Misi kenabian beliau berfokus pada pembebasan umat dari struktur sosial yang menindas, seperti sistem kasta, perbudakan, dan dominasi suku. Melalui dakwahnya, Nabi Muhammad *shallallâhu 'alaihi wa sallam* memperjuangkan kesetaraan, keadilan, dan penghormatan terhadap hak-hak dasar manusia. Beliau menegaskan bahwa semua manusia, tanpa memandang latar belakang, memiliki hak untuk hidup bebas, aman, dan bermartabat. Oleh karena itu, syariat Islam yang beliau bawa tidak hanya mengatur hubungan manusia dengan Tuhan, tetapi juga mengatur hubungan antarmanusia dalam rangka mewujudkan masyarakat yang harmonis dan berkeadilan.

Imam al-Syatibi, seorang pemikir besar dalam tradisi hukum Islam, menempatkan penghormatan terhadap kemuliaan dan kebebasan manusia sebagai bagian dari kemaslahatan primer (*al-dharûriyyât*). Dalam kerangka *maqâshid al-syarî'ah*, ia menjelaskan bahwa tujuan utama syariat adalah menjaga lima hal pokok: agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Hak hidup dan kebebasan termasuk dalam perlindungan terhadap jiwa dan akal, yang menjadi prioritas dalam perumusan hukum Islam. Menurut al-Syatibi, hukum Islam harus senantiasa berpihak pada kepentingan dasar manusia, dan tidak boleh bertentangan dengan prinsip kemaslahatan. Dengan demikian, penghormatan terhadap hak-hak manusia bukan hanya nilai moral, tetapi juga prinsip hukum yang melekat dalam struktur syariat Islam itu sendiri.<sup>2</sup>

Kemaslahatan primer dalam Islam merupakan kerangka dasar yang menegaskan lima aspek esensial yang harus dijaga demi keberlangsungan hidup manusia secara utuh. Kelima aspek tersebut meliputi perlindungan terhadap agama (*hifzh al-dîn*), jiwa (*hifzh al-nafs*), akal (*hifzh al-'aql*), harta

---

<sup>2</sup> Abu Ishaq al-Syatibi, *al-Muwâfaqât ff Ushûl al-Syarî'ah* Jilid II Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, t.th. hal. 3-23.

(*hifzh al-mâl*), dan keturunan (*hifzh al-nasl*). Masing-masing aspek ini tidak hanya berdiri sebagai prinsip moral, tetapi juga sebagai landasan hukum yang mengarahkan pembentukan kebijakan publik dan norma sosial dalam masyarakat Islam. Dengan menjaga agama, manusia diarahkan untuk tetap terhubung dengan nilai-nilai ilahiah. Dengan menjaga jiwa, Islam menolak segala bentuk kekerasan dan pembunuhan. Dengan menjaga akal, Islam mendorong pendidikan dan kebebasan berpikir. Dengan menjaga harta, Islam menegakkan keadilan ekonomi dan dengan menjaga keturunan, Islam melindungi institusi keluarga dan martabat generasi.

Prinsip-prinsip tersebut menunjukkan bahwa Islam bukan hanya agama yang mengatur hubungan vertikal antara manusia dan Tuhan, tetapi juga mengatur hubungan horizontal antar sesama manusia. Islam mendorong terciptanya masyarakat yang menghargai pluralitas, menjunjung tinggi hak asasi, dan menolak diskriminasi dalam bentuk apa pun. Dalam konteks ini, ajaran Islam mengandung anjuran kuat untuk menghormati kehidupan, menjamin kebebasan berpikir, dan memberikan ruang bagi setiap individu untuk berkembang secara adil dan bermartabat. Nilai-nilai ini menjadikan Islam sebagai sistem yang tidak hanya spiritual, tetapi juga sosial dan kultural, yang relevan dalam menjawab tantangan zaman.

Dengan menjadikan kemaslahatan primer sebagai fondasi, Islam tampil sebagai peradaban yang komprehensif dan progresif. Ia tidak hanya mengatur ibadah dan ritual, tetapi juga membangun struktur masyarakat yang berkeadilan, beretika, dan berorientasi pada kesejahteraan bersama. Islam memandang bahwa kemajuan suatu peradaban tidak dapat dicapai tanpa perlindungan terhadap hak-hak dasar manusia. Oleh karena itu, syariat Islam hadir sebagai sistem yang menyeluruh, yang mengintegrasikan nilai-nilai spiritual dengan kebutuhan praktis manusia, serta menjadikan kemaslahatan sebagai poros utama dalam setiap aspek kehidupan.

Secara umum diakui bahwa Allah *subhânahu wa ta'âlâ* telah menurunkan syari'at dalam bentuk hukum-hukum *taklîf*, yaitu perintah dan larangan yang dimaksudkan untuk mewujudkan dan menjaga kemaslahatan manusia di dunia dan di akhirat. Syariat secara khusus berfokus pada lima hal: agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.<sup>3</sup> Jika kelima hal ini tidak dilindungi atau dipertahankan, maka kemaslahatan, keselamatan, dan pertumbuhan individu manusia, keteraturan sosial, dan kesejahteraan masyarakat menjadi tidak mungkin. Oleh karena itu, manusia akan menghadapi bahaya jika salah satu dari lima elemen penting ini tidak dijaga. Oleh karena itu, semua tindakan yang memungkinkan untuk mewujudkan dan memelihara lima prinsip ini harus dilakukan dan diperintahkan oleh agama. Sebaliknya, setiap tindakan yang mengancam kelimanya dilarang.

---

<sup>3</sup> Ali Hasballah, *Ushûl al-Tasyri' al-Islâmi*, Mesir, Dar al-Ma'arif, t.th, hal. 296.

Allah *subhânahu wa ta'âlâ* menurunkan aturan yang memiliki kekuatan hukum untuk mengatur manusia dengan berbagai macam ancaman dan sanksi. Sanksi yang diberikan beragam sesuai kadar besar kecilnya hukuman yang dilanggar. Hadirnya ayat-ayat Al-Qur'an mengenai *jarîmah*, *'uqûbah* atau *jinâyah* berusaha dengan segala kekuatannya untuk mencegah masyarakat dari sebab-sebab kriminalitas. Kehadirannya juga berusaha mendidik manusia untuk hidup yang rukun dan menjaga kehidupan. Hal ini dikarenakan kedudukan hukum dalam islam bersifat preventif (pencegahan) dari tindakan kejahatan.

Dalam perspektif hukum Islam, kekuasaan legislatif yang menetapkan aturan secara mutlak adalah hak eksklusif Allah *subhânahu wa ta'âlâ* sebagai sumber hukum tertinggi. Manusia, sebagai makhluk ciptaan-Nya, tidak memiliki otoritas untuk menciptakan hukum yang bersifat mengikat secara mutlak, kecuali dalam batas-batas yang telah ditentukan oleh syariat. Fungsi manusia dalam sistem hukum Islam adalah sebagai pelaksana dan penjaga ketentuan ilahi, bukan sebagai pembuat hukum yang berdiri sendiri. Ketika manusia menetapkan aturan yang bertentangan dengan hukum Allah, tindakan tersebut dianggap sebagai pelanggaran serius terhadap kedaulatan Tuhan dan merusak tatanan hukum yang seharusnya berlandaskan wahyu.<sup>4</sup>

Islam menegaskan bahwa hukum yang sah dan memiliki legitimasi adalah hukum yang bersumber dari Allah *subhânahu wa ta'âlâ*, bukan dari hasil konsensus atau pemikiran manusia semata. Dalam kerangka syariat, hukum bukan sekadar instrumen sosial, melainkan manifestasi dari kehendak ilahi yang mengatur seluruh aspek kehidupan manusia, baik yang bersifat pribadi maupun publik. Oleh karena itu, hukum Islam tidak hanya mengatur ibadah, tetapi juga mencakup urusan muamalah, pidana, politik, dan ekonomi. Ketika hukum buatan manusia bertentangan dengan prinsip-prinsip syariat, maka ia kehilangan validitasnya dalam pandangan Islam, karena telah keluar dari koridor wahyu yang menjadi sumber kebenaran mutlak.

Meskipun manusia diberi kemampuan untuk berpikir dan merumuskan kebijakan, Islam memberikan batasan yang jelas bahwa produk hukum manusia harus tunduk pada nilai-nilai syariat. Dalam ruang lingkup yang diperbolehkan, manusia dapat menetapkan aturan administratif atau teknis yang mendukung pelaksanaan hukum Islam, selama tidak menyimpang dari prinsip-prinsip ilahi. Namun, jika hukum tersebut mengabaikan atau menentang ketentuan Allah, maka ia tidak dapat diterima sebagai bagian dari

---

<sup>4</sup> Abu Zakaria Yahya bin Syaraf al-Nawawi, *Hadist Arba'in Nawawiyah* diterjemahkan oleh Abdullah Hadir dari judul *Matn al-Arba'in al-Nawâwiyah*, Riyadh: Maktabah Ta'awani, 2005, hal. 90-91.

sistem hukum yang sah. Hal ini menunjukkan bahwa dalam Islam, hukum bukanlah hasil dari kehendak mayoritas atau kekuasaan politik, melainkan refleksi dari kehendak Tuhan yang harus dijaga dan ditegakkan.

Sebagus dan sekomprehensif apa pun hukum yang dirancang oleh manusia, Islam tetap memandang bahwa hukum Allah *subhânahu wa ta'âlâ* lebih unggul dalam mengatur kehidupan secara menyeluruh. Syariat hadir sebagai sistem hukum yang tidak hanya adil secara normatif, tetapi juga bijaksana dalam menjawab kebutuhan manusia lintas zaman. Ia mengintegrasikan aspek spiritual dan sosial, serta memberikan solusi yang berkelanjutan bagi persoalan umat. Dengan menjadikan hukum Allah sebagai landasan utama, Islam membangun peradaban yang tidak hanya berorientasi pada keteraturan, tetapi juga pada kemaslahatan, keadilan, dan keseimbangan antara hak individu dan kepentingan kolektif.

Islam secara tegas menempatkan perlindungan dan penghormatan nyawa serta kehormatan manusia sebagai hal yang sangat utama dan mendasar. Beberapa hak tersebut dalam Islam, dua hak asasi manusia yang pertama kali dianugerahkan adalah hak untuk hidup dan hak untuk menghargai kehidupan manusia.<sup>5</sup> Oleh karena itu, sejumlah besar ayat Al-Quran serta Hadits Nabi melarang pembunuhan sesama manusia. Pelaku pembunuhan sengaja menghadapi konsekuensi yang berat berupa hukuman *qishâsh*, yaitu hukuman mati. Hukum pidana Islam (*jinâyât*) secara tegas membagi tindak pidana menjadi tiga kategori utama: *jarîmah qishâsh*, *jarîmah hudûd*, dan hukuman *ta'zîr* yang tegas.

Hukum *qishâsh* merupakan salah satu bagian penting dalam syariat Islam yang diatur secara eksplisit dalam Surat al-Baqarah/2: 178-179. Ayat ini menjelaskan bahwa *qishâsh* merupakan balasan setimpal terhadap pelaku kejahatan berat seperti pembunuhan, dengan tujuan untuk menegakkan keadilan juga mencegah kejahatan serupa di masa depan. Abdurahman Madjrie dan Fauzan al-Anshari mendefinisikan *qishâsh* sebagai hukuman yang menyeimbangkan antara perbuatan dan pembelaan sehingga dapat menjamin keselamatan jiwa dan kesempurnaan anggota badan manusia.<sup>6</sup> Dengan demikian, hukuman *qishâsh* memiliki sifat keadilan dan kesempurnaan kepada kedua belah pihak, pelaku dan korban. Mata diganti mata, siapa yang membunuh maka dia akan dibunuh, apabila dia melukai maka akan dilukai juga.

---

<sup>5</sup> Syaikat Hussain, *Hak Asasi Manusia dalam Islam*, Jakarta: Gema Insani Press, 1996, hal. 60.

<sup>6</sup> Abdurahman Madjrie dan Fauzan al-Anshari, *Qishâsh: Pembalasan yang Hak*, Jakarta: Khairul Bayan, 2003, hal. 20.

Hukum *qishâsh* dalam Islam pada dasarnya memberikan ruang pilihan yang luas bagi keluarga korban dalam menentukan bentuk penyelesaian atas tindak pidana pembunuhan. Mereka memiliki hak untuk menuntut pelaksanaan *qishâsh* sebagai bentuk keadilan yang setimpal, atau memilih untuk memberikan pengampunan (*'afw*) disertai dengan penerimaan kompensasi berupa *diyât*. Mekanisme ini menunjukkan bahwa syariat Islam tidak hanya berorientasi pada pembalasan, tetapi juga membuka peluang bagi rekonsiliasi dan penyelesaian damai yang mempertimbangkan aspek kemanusiaan dan sosial. Dalam konteks ini, hukum Islam menempatkan keluarga korban sebagai aktor utama dalam proses keadilan, memberikan mereka keleluasaan untuk memilih antara hukuman atau pemaafan, sesuai dengan nilai-nilai spiritual dan sosial yang mereka anut.

Pilihan antara *qishâsh* dan pengampunan mencerminkan fleksibilitas hukum Islam dalam merespons kompleksitas kasus pembunuhan. Di satu sisi, *qishâsh* berfungsi sebagai bentuk keadilan retributif yang memberikan efek jera dan perlindungan terhadap masyarakat. Di sisi lain, pengampunan dan *diyât* mencerminkan pendekatan restoratif yang menekankan pemulihan hubungan sosial dan penghapusan dendam. Kedua opsi ini tidak hanya menunjukkan keadilan formal, tetapi juga keadilan substantif yang mempertimbangkan kondisi psikologis, ekonomi, dan sosial dari pihak-pihak yang terlibat. Dengan demikian, hukum *qishâsh* tidak bersifat kaku, melainkan adaptif terhadap dinamika kemanusiaan.

Namun, penerapan *qishâsh* secara tekstual dalam konteks hukum modern sering kali menjadi bahan perdebatan, terutama terkait dengan isu hak asasi manusia. Sebagian kalangan menilai bahwa hukuman *qishâsh* bertentangan dengan prinsip hak hidup yang dijamin secara universal. Dalam kerangka hukum nasional, Pasal 28A Undang-Undang Dasar Republik Indonesia Tahun 1945 menegaskan bahwa setiap individu memiliki hak untuk hidup dan mempertahankan kehidupannya.<sup>7</sup> Pandangan ini memunculkan tantangan tersendiri dalam mengintegrasikan nilai-nilai syariat dengan prinsip-prinsip hukum positif yang berlaku dalam negara demokratis dan berlandaskan HAM. Perdebatan ini menuntut pendekatan yang lebih kontekstual dan dialogis, agar hukum Islam dapat dipahami sebagai sistem yang tidak hanya berlandaskan wahyu, tetapi juga mampu berdialog dengan nilai-nilai kemanusiaan universal dalam rangka mewujudkan keadilan yang inklusif dan berkelanjutan.

---

<sup>7</sup> Badan Pusat Statistik Indonesia, *Statistik Kriminal Indonesia 2023* Vol 14, t.tp. Badan Pusat Statistik, 2023, hal 15.

Diskursus mengenai relevansi hukum *qishâsh* semakin mengemuka seiring meningkatnya kasus pembunuhan dalam masyarakat kontemporer. Fenomena ini mendorong berbagai kalangan untuk meninjau kembali efektivitas dan keadilan dari penerapan *qishâsh* sebagai bagian dari sistem hukum pidana Islam. Dalam konteks ini, perdebatan tidak hanya bersifat internal di kalangan umat Islam, tetapi juga melibatkan pemikir lintas budaya yang mempertanyakan posisi hukum *qishâsh* dalam lanskap hukum modern. Isu ini menjadi semakin kompleks ketika dikaitkan dengan perkembangan pemikiran hukum internasional yang menekankan perlindungan hak asasi manusia dan penolakan terhadap hukuman mati sebagai bentuk keadilan yang dianggap tidak manusiawi.

Ulama dan cendekiawan Muslim terlibat aktif dalam membahas kedudukan *qishâsh*, baik dari sisi teologis maupun sosiologis. Mereka berupaya menjelaskan bahwa *qishâsh* bukan sekadar bentuk pembalasan, melainkan instrumen keadilan yang bertujuan menjaga hak hidup dan mencegah kejahatan. Dalam pandangan mereka, *qishâs* memiliki dimensi moral dan sosial yang kuat, karena memberikan hak kepada keluarga korban untuk menentukan bentuk penyelesaian yang paling sesuai, baik melalui eksekusi maupun pemaafan. Ancaman yang keras bagi para pelaku mengandung hikmah yang besar. Yang penting bagi si terpidana sendiri adalah membangkitkan kesadaran bahwa tindakannya keliru. Bahkan jatuhnya pidana itu bisa menghapus sanksi yang jauh lebih keras di akhirat. Tentu saja konsep ini tidak bisa dipahami oleh hukum barat yang sekuler.<sup>8</sup>

Di sisi lain, sebagian orientalis mengkritisi hukum ini dengan menyatakan bahwa *qishâsh* bertentangan dengan prinsip-prinsip hak asasi manusia yang dijunjung tinggi dalam peradaban modern, terutama terkait hak hidup dan larangan terhadap hukuman mati. Mereka memandang bahwa sistem hukum yang ideal seharusnya mengedepankan rehabilitasi dan reintegrasi sosial, bukan pembalasan yang bersifat final.

Pandangan para orientalis tersebut memunculkan ketegangan intelektual antara nilai-nilai syariat dan norma-norma kemanusiaan global. Mereka menilai bahwa hukum *qishâsh* tidak sejalan dengan semangat reformasi hukum yang mengedepankan perlindungan terhadap pelaku kejahatan dan penghapusan hukuman mati. Namun, para pembela syariat menekankan bahwa *qishâsh* bukanlah bentuk kekerasan legal, melainkan mekanisme

---

<sup>8</sup> Topo Santoso, *Membumikan Hukum Pidana Islam: Penegakan Syariat dalam Wacana dan Agenda*, Jakarta: Gema Insani Press, 2003, hal. 67.

hukum yang memberikan ruang bagi keadilan restoratif melalui pemaafan dan *diyât*. Oleh karena itu, perdebatan ini menjadi penting untuk dikaji secara mendalam, agar tercipta pemahaman yang adil dan kontekstual mengenai posisi hukum Islam dalam menjawab tantangan zaman. Dialog lintas disiplin dan budaya sangat diperlukan untuk menjembatani perbedaan perspektif ini, sehingga hukum Islam dapat dipahami sebagai sistem yang dinamis dan relevan dalam membangun peradaban yang berkeadilan.

Badan Pusat Statistik (BPS) menyatakan bahwa kasus terhadap kejahatan nyawa (pembunuhan) di Indonesia cukup fluktuatif dengan kecenderungan menurun. Pada tahun 2018 tercatat ada 1.024 kejadian yang merupakan jumlah kasus tertinggi pada kurun waktu lima tahun terakhir. Angka ini terus menurun menjadi 964 kejadian di tahun 2019 dan 898 kejadian di tahun 2020, namun sempat mengalami kenaikan di tahun 2021 menjadi 927 kejadian. Pada tahun 2022, jumlah kejadian kejahatan terhadap nyawa mengalami penurunan menjadi 854 kasus dan merupakan jumlah kasus terkecil dalam kurun waktu lima tahun terakhir.<sup>9</sup> Dengan fluktuatifnya kasus pada lima tahun terakhir, memicu pertanyaan mendasar bagi penulis: apakah hukum *qishâsh* masih relevan untuk diterapkan dalam menanggulangi kasus kriminalitas di era modern?

Secara umum, tampak bahwa semakin tinggi tingkat peradaban manusia. Semakin besar beberapa godaan yang dihadapi. Peristiwa serupa juga teramati dalam sejumlah kasus peradilan pidana. Kejahatan mengalami peningkatan yang signifikan, baik dari segi jumlah maupun kompleksitasnya. Beberapa hal pembahasan mengenai perlunya penggunaan kembali hukuman mati yang telah dihapuskan, kini kembali mencuat. Penerapan hukuman mati memberikan beberapa pelaku kejahatan pembalasan setimpal. Penggunaan kembali hukuman mati yang telah dihapuskan itu menunjukkan ketenangan masyarakat terjamin sepenuhnya hanya jika hukuman mati tetap diberlakukan untuk hukuman pidana yang berat.

Perdebatan mengenai hukuman mati menjadi sebuah diskursus yang berakar menjadi dua aliran besar yaitu aliran Abolisionis dan Retensionis. Aliran pertama mengusulkan bahwa hukuman mati harus dihapuskan dengan dalih mengedepankan hak asasi manusia dan potensi kesalahan yudisial. Sedangkan golongan retensionis mengeluarkan pendapat berbeda yaitu hukuman mati tetap diperlukan sebagai simbol penegakkan hukum yang tegas dan alat pencegah kejahatan. Hal ini tidak jauh berbeda dengan perdebatan mengenai relevansinya *qishâsh* untuk ditegakkan dalam kehidupan sebagai hukum.

---

<sup>9</sup> Badan Pusat Statistik Indonesia, *Statistik Kriminal Indonesia 2023* Vol 14, ..., hal 15.

Para pendukung *qishâsh* berargumen bahwa pelaksanaan hukum *qishâsh* merupakan manifestasi keadilan yang telah diatur secara Ilahi serta menggambarkan keseimbangan antara hak korban, pelaku dan masyarakat. Sedangkan kritik terhadap hukum *qishâsh* datang dari kalangan orientalis dan aktivis hak asasi manusia (HAM) yang menyoroti akan potensi dehumanisasi dalam pelaksanaan hukum *qishâsh*. Dehumanisasi dipahami sebagai bentuk pemahaman yang mengabaikan martabat manusia, baik bagi pelaku kejahatan maupun korban, terutama apabila pelaksanaan hukum diimplementasikan secara kaku tanpa melihat konteks sosial, budaya, dan nilai-nilai kemanusiaan modern.

Kritik terhadap hukum *qishâsh* sering kali muncul dari kalangan para orientalis. Mereka menganggap *qishâsh* sebagai hukum yang kaku dan kurang relevan dengan nilai-nilai yang berkembang di dunia modern. Ialah Joseph Schacht, seorang orientalis yang pakar akan hukum Islam menyatakan bahwa hukum *qishâsh* lebih menggambarkan tradisi hukum suku dengan mengedepankan pembalasan dendam pribadi daripada prinsip humanistik yang adil. Dalam bukunya *An Introduction to Islamic Law* Schacht berpendapat bahwa *qishâsh* tidak menawarkan ruang yang cukup bagi rehabilitasi pelaku maupun rekonsiliasi. Sehingga ia menyebutkan bahwa hukum ini bertolak belakang dengan nilai-nilai hak asasi manusia.<sup>10</sup>

Sebagian kalangan menilai bahwa penerapan hukuman *qishâsh* dalam hukum pidana Islam, khususnya terhadap pelaku pembunuhan, merupakan bentuk pelanggaran terhadap prinsip Hak Asasi Manusia (HAM). Mereka berpandangan bahwa hak hidup adalah hak paling fundamental yang dianugerahkan oleh Tuhan kepada setiap individu. Oleh karena itu, menurut mereka, tidak ada satu pun manusia yang memiliki kewenangan untuk mencabut nyawa orang lain, termasuk melalui mekanisme hukum. Pandangan ini menekankan bahwa kehidupan adalah hak mutlak yang tidak dapat diganggu gugat oleh sesama manusia, dan bahwa sistem hukum yang menjatuhkan hukuman mati bertentangan dengan nilai-nilai kemanusiaan yang universal.

Kelompok yang menolak hukuman *qishâsh* berargumen bahwa pelaksanaan hukuman mati bertentangan dengan tujuan utama syariat Islam, yaitu menjaga jiwa (*hifzh al-nafs*).<sup>11</sup> Dalam kerangka *maqâshid al-syarî'ah*, perlindungan terhadap jiwa merupakan salah satu kemaslahatan primer yang harus dijaga oleh hukum Islam. Oleh karena itu, mereka menilai bahwa hukuman *qishâsh* justru mengabaikan prinsip tersebut karena menghilangkan

---

<sup>10</sup> Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, diterjemahkan oleh Joko Supomo, Bandung: Nuansa, 2010, hal. 249

<sup>11</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an* Vol. 1, Jakarta: Lentera Hati, 2000, hal. 396.

nyawa pelaku, meskipun dilakukan atas dasar keadilan. Penolakan ini didasarkan pada keyakinan bahwa hanya Tuhan yang berhak menentukan akhir kehidupan seseorang, dan bahwa manusia tidak memiliki otoritas untuk mengambil alih peran tersebut, bahkan dalam konteks penegakan hukum.

Mereka mengutip ayat Al-Qur`an dalam Surat al-Mulk/67: 2 sebagai landasan teologis atas penolakan terhadap hukuman mati. Dalam ayat tersebut, Allah *subhânahu wa ta`âlâ* menyatakan bahwa Dialah yang menciptakan kematian dan kehidupan sebagai ujian bagi manusia, untuk melihat siapa yang paling baik amalnya. Ayat ini dipahami sebagai penegasan bahwa kematian adalah bagian dari ketetapan ilahi yang tidak boleh diintervensi oleh manusia. Dalam pandangan ini, pelaksanaan hukuman *qishâsh* dianggap sebagai bentuk pelanggaran terhadap otoritas Tuhan dalam menentukan hidup dan mati, serta sebagai tindakan yang melampaui batas peran manusia sebagai makhluk ciptaan.

Pandangan tersebut menekankan bahwa rahmat dan kasih sayang harus menjadi landasan utama dalam penegakan hukum. Mereka berpendapat bahwa sistem hukum yang ideal adalah yang mampu merehabilitasi pelaku, bukan menghilangkan kehidupannya. Menurut mereka kejahatan tidak perlu dicegah dengan pidana mati, melainkan cukup dengan pidana seumur hidup.<sup>12</sup> Dalam perspektif ini, pemaafan dan *diyât* dianggap sebagai alternatif yang lebih manusiawi dan sesuai dengan nilai-nilai universal HAM. Penolakan terhadap hukuman *qishâsh* bukan berarti menolak keadilan, melainkan mencari bentuk keadilan yang tidak mengorbankan hak hidup seseorang. Mereka menilai bahwa keadilan sejati adalah yang mampu mengembalikan keseimbangan sosial tanpa menciptakan penderitaan baru.

Namun demikian, pandangan ini tetap menjadi bagian dari diskursus yang berkembang dalam kajian hukum Islam kontemporer. Meskipun *qishâsh* merupakan ketentuan yang sah dalam syariat, perbedaan interpretasi terhadap pelaksanaannya menunjukkan adanya dinamika pemikiran yang terus berkembang. Perdebatan antara keadilan retributif dan keadilan restoratif menjadi ruang penting bagi umat Islam untuk merefleksikan kembali nilai-nilai kemanusiaan dalam bingkai hukum yang berlandaskan wahyu. Dalam konteks ini, penting bagi para pemikir dan praktisi hukum Islam untuk terus menggali pendekatan yang tidak hanya sesuai dengan teks suci, tetapi juga relevan dengan tantangan moral dan sosial masyarakat modern.

---

<sup>12</sup> Yahya AZ, Problematika Penerapan Hukuman Mati dalam Kaitanya dengan Hak Asasi Manusia (HAM), dalam Eko Riyadi dan Supriyatno Abdi (ed.), *Mengurai Kompleksitas Hak Asasi Manusia: Kajian Multi Perspektif*, Yogyakarta: PUSHAM UII, 2007, hal. 227.

Salah satu kritik yang paling mendalam terhadap penerapan hukuman mati, khususnya dalam konteks *qishâsh*, adalah potensi kesalahan manusia dalam proses peradilan. Hakim, meskipun dibekali dengan pengetahuan hukum dan prosedur yang ketat, tetaplah manusia yang rentan terhadap kekeliruan dalam menilai bukti, memahami kronologi kejadian, atau menafsirkan niat pelaku. Dalam sistem hukum yang kompleks, kesalahan prosedural atau interpretatif bisa terjadi, dan jika hal itu berujung pada eksekusi terhadap individu yang sebenarnya tidak bersalah, maka muncul pertanyaan serius mengenai siapa yang harus memikul tanggung jawab atas nyawa yang telah terenggut. Dalam konteks ini, pertanyaan retorik seperti “Apakah hakim dapat menghidupkan kembali orang yang telah dihukum mati?” menjadi refleksi tajam atas keterbatasan manusia dalam menegakkan keadilan yang absolut.<sup>13</sup>

Kekhawatiran tersebut semakin relevan ketika kita menyadari bahwa hukuman mati, tidak seperti bentuk hukuman lainnya, bersifat final dan tidak dapat dikoreksi setelah dijalankan. Hukuman penjara, denda, atau bentuk sanksi lainnya masih memungkinkan untuk direvisi atau dibatalkan jika ditemukan bukti baru atau terjadi kesalahan dalam proses hukum. Namun, dalam kasus *qishâsh*, eksekusi yang telah dilakukan tidak menyisakan ruang untuk perbaikan atau pemulihan. Ketika sistem hukum gagal dan nyawa telah hilang, tidak ada mekanisme yang mampu mengembalikan keadilan secara utuh. Hal ini menimbulkan dilema etis yang sangat kompleks: bagaimana menyeimbangkan antara tuntutan keadilan bagi korban dan perlindungan terhadap hak hidup pelaku yang mungkin tidak bersalah?

Dalam kerangka pemikiran kontemporer, banyak pihak menyerukan agar penerapan hukuman mati dilakukan dengan tingkat kehati-hatian yang sangat tinggi, atau bahkan ditinjau ulang secara menyeluruh. Prinsip kehati-hatian (*precautionary principle*) menjadi landasan penting dalam mempertimbangkan kebijakan pidana yang tidak dapat diperbaiki. Dalam dunia yang semakin mengedepankan hak asasi manusia dan perlindungan terhadap kehidupan, argumen bahwa menjaga satu nyawa dari kemungkinan kesalahan lebih utama daripada menegakkan hukuman yang berisiko fatal menjadi semakin kuat. Oleh karena itu, diskursus mengenai *qishâsh* tidak hanya menyangkut aspek legalistik, tetapi juga menyentuh dimensi moral, filosofis, dan kemanusiaan yang menuntut refleksi mendalam dari seluruh elemen masyarakat.

---

<sup>13</sup> Ismail Yusanto, *Hukum tak Beradab*, Jakarta: Permata, 1997, hal. 60.

Penelitian ini berupaya meneliti secara mendalam bagaimana setidaknya beberapa tafsir klasik dan kontemporer menafsirkan penerapan hukuman *qishâsh*. Lebih lanjut, penelitian ini juga menganalisis hubungan antara konsep *qishâsh* dan Hak Asasi Manusia, dengan penekanan khusus pada isu dehumanisasi. Dehumanisasi merupakan suatu tindakan atau proses yang secara nyata merendahkan martabat manusia. Dalam konteks hukum, tiga puluh persen dari kasus pelanggaran hak asasi manusia menunjukkan dehumanisasi terjadi ketika beberapa hukuman yang dijatuhkan secara langsung melanggar prinsip-prinsip kemanusiaan. Eksekusi hukuman mati atau hukuman fisik, beberapa bentuknya, dapat dipandang sebagai tindakan dehumanisasi dalam penerapan hukuman *qishâsh* jika keadilan dan proporsionalitas tidak dipenuhi sepenuhnya. Penelitian ini memfokuskan diri pada sebuah permasalahan penting: konflik antara penerapan hukuman *qishâsh*, yang bersumber dari syariat Islam, dan usaha untuk melindungi martabat setiap manusia, sebuah prinsip fundamental dalam Hak Asasi Manusia.

## **B. Identifikasi Masalah**

Berdasarkan latar belakang di atas, muncul beberapa identifikasi masalah, antara lain:

1. Perdebatan panjang antara prinsip keadilan *qishâsh* dan konsep HAM. *Qishâsh* yang sering diartikan sebagai hukuman yang setimpal dengan tujuan memberikan keadilan antara korban dan pelaku seperti mata dibalas mata. Stigmasi ini berlawanan dengan HAM yang cenderung menolak bentuk hukuman fisik atau hukuman mati yang dianggap melanggar kehormatan manusia yaitu hak hidup.
2. Josep Schart, seorang orientalis menyatakan bahwa hukuman *qishâsh* bersifat balas dendam karena mengedepankan balasan yang setimpal. Hukum *qishâsh* tidak mencerminkan keadilan sosial karena tidak mempertimbangkan aspek yang berlaku di Masyarakat.
3. Beberapa kritikus menganggap bahwa hukum *qishâsh* yang diterapkan mengandung dehumanisasi yang banyak melukai manusia terutama jika penerapan *qishâsh* tanpa mempertimbangkan aspek moral dan sosial. Dalam beberapa kasus pelaksanaan penerapan hukum *qishâsh* dilaksanakan secara publik sehingga dapat memperburuk stigma buruk terhadap pelaku bahkan mungkin keluarga.
4. Pelaku yang dihukum *qishâsh* seringkali kehilangan kesempatan untuk direhabilitasi. Hal ini bertentangan dengan reintegrasi sosial masyarakat.
5. Hukum modern memberikan kesempatan antara korban dan pelaku bermediasi secara hukum untuk mencari perdamaian. Di sisi lain, sistem *qishâsh* yang diterapkan secara literal/kaku terkesan mengabaikan pendekatan restoratif yang berorientasi pada pemulihan hubungan sosial.

### C. Batasan Masalah

Dalam penelitian ini, batasan masalah ditetapkan agar ruang kajian menjadi lebih fokus dan terarah. Adapun batasan masalah yang dibahas adalah sebagai berikut:

1. Penelitian hanya membahas hukum *qishâsh* sebagaimana termaktub dalam Al-Qur'an dan tafsir-tafsir klasik serta kontemporer, terutama yang berkaitan dengan penerapan *qishâsh* dalam kasus pembunuhan dan penganiayaan berat. Kajian tidak mencakup seluruh hukum pidana Islam secara umum, tetapi fokus pada aspek *qishâsh* dan implikasinya terhadap hak asasi manusia.
2. Penelitian membatasi pada konsep HAM yang relevan dengan isu *qishâsh*, khususnya hak atas kehidupan serta perlindungan dari perlakuan yang tidak manusiawi dan merendahkan martabat. HAM yang dibahas adalah HAM dalam konteks normatif (baik dari perspektif Islam maupun perspektif universal), bukan penegakan HAM di seluruh sistem hukum nasional atau internasional secara luas.
3. Fokus kajian dehumanisasi dibatasi pada potensi penghilangan atau pengabaian martabat manusia akibat penerapan *qishâsh* secara literal tanpa mempertimbangkan aspek kemanusiaan yang terkandung dalam Syariat Islam. Penelitian tidak membahas semua bentuk dehumanisasi dalam sistem hukum lain, tetapi terpusat pada fenomena yang diasosiasikan dengan hukuman qisas.
4. Penelitian dibatasi pada pendekatan tafsir kontekstual dan komparatif atas ayat-ayat *qishâsh* dalam Al-Qur'an berdasarkan sumber-sumber tafsir utama (klasik dan modern). Penelitian tidak mencakup seluruh metodologi tafsir secara umum, tetapi lebih kepada upaya memahami konteks sosial-historis dan nilai kemanusiaan dalam penafsiran qisas.

### D. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang tersebut, penelitian ini mengajukan beberapa pertanyaan kunci yang menjadi dasar eksplorasi dalam tesis ini. Pertanyaan-pertanyaan tersebut adalah sebagai berikut:

1. Bagaimana tafsir-tafsir klasik dan kontemporer memahami dan menerapkan konsep *qishâsh*?
2. Bagaimana pandangan hukum *qishâsh* dalam Al-Qur'an dihubungkan dengan konsep Hak Asasi Manusia, khususnya dalam hal pelarangan dehumanisasi?
3. Apakah mungkin untuk menemukan keseimbangan antara penerapan *qishâsh* sebagai bentuk keadilan retributif dengan perlindungan martabat manusia yang diatur dalam prinsip-prinsip Hak Asasi Manusia?
4. Bagaimana alternatif yang dapat diambil oleh negara-negara yang menerapkan hukum syariah agar tetap mempertahankan prinsip *qishâsh* tetapi tidak bertentangan dengan HAM?

### E. Tujuan Penelitian

Suatu penelitian/kajian dalam diskursus pasti memiliki tujuan yang ingin dicapai. Penelitian ini bertujuan menjawab rumusan masalah yang akan dikaji dalam penelitian ini. Berdasarkan rumusan masalah di atas maka penelitian ini memiliki tujuan:

1. Mengetahui tafsiran ulama klasik dan kontemporer dalam memahami dan menerapkan konsep *qishâsh*.
2. Mengetahui pandangan ulama klasik dan kontemporer terkait hukum *qishâsh* dalam Al-Qur`an yang dihubungkan dengan konsep Hak Asasi Manusia, khususnya dalam hal pelarangan dehumanisasi.
3. Mengetahui terkait jawaban kemungkinan hukum dalam keseimbangan antara penerapan *qishâsh* sebagai bentuk keadilan retributif dengan perlindungan martabat manusia yang diatur dalam prinsip-prinsip Hak Asasi Manusia.
4. Mengetahui upaya dan alternatif yang dapat diambil oleh negara-negara yang menerapkan hukum syariah agar tetap mempertahankan prinsip *qishâsh* tetapi tidak bertentangan dengan HAM.

### F. Manfaat Penelitian

Adapun manfaat dari hasil penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Secara teoritis, penelitian ini memberikan kontribusi pengetahuan mengenai hukum *qishâsh* yang dikatakan banyak bersimpangan dengan hak asasi manusia. Penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi signifikan bagi pengembangan wacana hukum Islam, khususnya terkait penafsiran hukum *qishâsh* yang lebih relevan dengan tuntutan HAM modern. Selain itu, hasil penelitian ini dapat menjadi bahan diskusi bagi kalangan akademisi, ulama, dan praktisi hukum untuk mencari solusi yang menghormati prinsip syariah sekaligus menghargai martabat manusia.
2. Secara praktis, penelitian ini dapat menjadi sebuah rujukan untuk mempertimbangkan bagaimana pelaksanaan hukum pidana Islam terkait *qishâsh* khususnya. Sehingga dengan demikian, hukum yang dikeluarkan sebagai sebuah kebijakan untuk mengatur kehidupan masyarakat yang mengedepankan keadilan. Keadilan yang didapat bukan hanya untuk golongan tertentu namun merata ke dalam setiap lapisan masyarakat. Penerapan hukum *qishâsh* bukan hanya melihat sumber data Islam, yaitu tafsiran ulama namun juga dengan sumber barat berupa kajian hak asasi manusia. Sehingga, melalui dua sisi keilmuan ini diharapkan dapat mencapai keadilan yang seutuhnya.

### G. Kerangka Teori

Penelitian ini akan berusaha menghadirkan beberapa teori dalam hukum pidana. Berikut teori yang akan digunakan dalam penelitian ini.

1. Teori Keadilan Retributif

Dalam teori ini berpendapat bahwa setiap orang yang melakukan kejahatan berhak menerima hukuman yang ditetapkan oleh pengadilan. Hukuman yang ditetapkan harus sebanding dengan kerugian yang disebabkan dalam kejahatannya. Dengan demikian, secara moral tidak benar jika hukum menghakimi orang yang tidak melakukan kejahatan (tak bersalah). Tidak dibenarkan pula untuk menghukum pelaku dengan hukuman yang tidak seimbang dari hasil kejahatan mereka.

Seiring perkembangan zaman yang semakin modern/kontemporer, teori keadilan retributif lebih menekankan pada pilihan rasional dan pencegahan. Manusia membuat pilihan rasional dalam melanggar atau menaati hukum. Setiap individu memiliki alasan untuk melanggar hukum namun tentu saja mereka harus siap menerima konsekuensi atas perbuatannya. Pelanggaran hukum mereka dikarenakan mereka mendapatkan kesenangan atau hal yang mereka inginkan-bahkan lebih parah bila ini menjadi kebutuhan. Sehingga dalam teori ini menyatakan bahwa hukuman yang dikeluarkan harus menyebabkan rasa sakit yang dapat mengimbangi kesenangan yang mereka peroleh melalui kejahatan.

Teori retributif berfungsi sebagai pencegahan yang menjadi dasar bagi sistem peradilan pidana demi menjaga hukum dan ketertiban. Prinsip pencegahan berdasarkan pada asumsi bahwa jika hukumannya pasti, berat, atau pun cukup berat, menjadikan individu untuk mempertimbangkan biaya, manfaat, dan sanksi dari sebuah pelanggaran hukum. Hal ini berfokus pada sifat kejahatan itu sendiri dan akuntabilitas bagi para pelanggar daripada dampak pelanggaran kepada korban. Kebijakan ini menjadi salah satu teori yang menguatkan kebijakan kontemporer yang memberlakukan hukuman penjara maksimum.

## 2. Teori Keadilan Restoratif

Pendekatan Keadilan Restoratif berupaya memperbaiki kerugian yang disebabkan dalam kejahatan. Pendekatan ini memberikan kesempatan bagi pelaku untuk menebus kesalahan dan mendorong rekonsiliasi dengan korban. Menempatkan korban di pusat pengendalian kejahatan dan memposisikan anggota masyarakat sebagai proses fasilitator dalam proses ini.

Teori ini bertumpu pada prinsip dasar bahwa orang yang paling dirugikan dalam kejahatan harus menjadi pihak yang berpartisipasi dalam penyelesaian suatu kasus kejahatan. Pelaku harus bertanggung jawab kepada korban dan masyarakat atas kerugian kejahatan yang dilakukannya. Pelaku terlibat dalam proses rekonsiliasi untuk menentukan cara menebus kesalahan dan memberikan ganti rugi kepada korban. Hal ini dilakukan dengan tujuan untuk mengintegrasikan kembali pelaku dan korban ke dalam masyarakat.<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> Suci Utami, "Teori dan Konsep Politik Hukum Pidana", dalam Dian Dewi Khasanah (ed.), *Politik Hukum Pidana*, Jakarta: PT Sada Kurnia Pustaka, 2023, hal. 15-18.

### 3. Hak Asasi Manusia

Hak asasi manusia adalah hak mendasar (fundamental) yang diakui secara universal sebagai hak yang melekat pada manusia karena hakikat dan kodratnya sebagai manusia. HAM disebut universal karena hak ini dinyatakan sebagai bagian dari kemanusiaan setiap sosok manusia, apapun warna kulit, jenis kelamin, usia, latar belakang budaya, agama, atau kepercayaan. Sedangkan sifat inheren/melekat karena hak ini dimiliki setiap manusia karena keberadaannya sebagai manusia, bukan pemberian dari kekuasaan manapun. Hak asasi ini termasuk hak untuk hidup, kebebasan berpendapat, hak atas pendidikan, hak untuk bebas dari penyiksaan, dan hak untuk mendapatkan perlindungan yang setara di hadapan hukum. HAM tidak bisa dirampas pada diri manusia sehingga tanpa hak tersebut manusia tidak dapat tumbuh dan berkembang sebagai manusia yang utuh.<sup>15</sup>

### 4. Dehumanisasi

Dehumanisasi adalah proses di mana individu atau kelompok dianggap tidak manusiawi atau kehilangan kualitas kemanusiaan mereka. Istilah ini biasanya mencakup perlakuan dan pandangan yang merendahkan, yang berdampak pada cara orang diperlakukan dalam masyarakat. Dehumanisasi sering kali memicu berbagai tindakan diskriminatif dan kekerasan.

Dehumanisasi terjadi ketika pelaku tidak lagi dipandang sebagai manusia yang memiliki hak untuk diperbaiki (rehabilitasi), melainkan hanya sebagai objek hukuman yang harus diberi sanksi secara tegas. Fenomena dehumanisasi dalam penerapan hukum pidana secara berlebihan tidak hanya mengarah pada pelanggaran hak-hak pelaku, tetapi juga merusak esensi keadilan substantif. Penerapan hukum yang berlebihan cenderung mengarah pada penjatuhan hukuman yang tidak sebanding dengan kesalahan dan kerugian yang ditimbulkan.

## H. Tinjauan Pustaka

Kajian pada tema ini pada dasarnya bukan merupakan kajian yang pertama dalam dunia keilmuan Al-Qur'an. Dengan demikian sudah ada beberapa penelitian sebelumnya yang membahas tema yang sama, namun tidak menggunakan arah dan fokus pembahasan yang sama persis. Diantara hasil tinjauan pustaka yang penulis lakukan terkait Hukum *qishâsh* antara lain sebagai berikut:

1. Jurnal *Dinamika* yang ditulis oleh Mahendra Kusuma dan Rosida Diani. Berjudul "*Qishâsh Diyât dalam Hukum Pidana Islam Lebih Mencerminkan*

---

<sup>15</sup> Eko Riyadi, *Hukum Hak Asasi Manusia: Perspektif Internasional, Regional dan Nasional*, Depok: PT Raja Grafindo Persada, 2018, hal. 8-9.

*Keadilan dari Sisi Korban*".<sup>16</sup> Jurnal ini membahas bahwa *qishâsh* merupakan hukum pidana Islam yang menerapkan sistem keadilan bagi korban dan imbalan yang setimpal bagi pelaku. Akan tetapi, penerapan ini masih banyak ditentang karena bersifat fundamental dan ekstrim dimana tidak manusiawi dan dianggap kejam. Perbedaan penelitian ini dengan penulis yaitu penulis akan menambahkan indikator HAM dan dehumanisasi dalam *qishâsh*.

2. Jurnal Muslim Heritage, Devi Nilam Sari. Berjudul "*Implementasi Hukumam Qishâsh Sebagai Tujuan Hukum dalam Al-Qur`an*".<sup>17</sup> Jurnal ini membahas hukum *qishâsh* dalam surat al-Baqarah/2: 178-179 dimana menegaskan kewajiban atas pemberlakuan hukum *qishâsh* dalam pembunuhan sekaligus untuk menjaga kelangsungan hidup manusia. Para *fuqahâ'* merumuskan tingkatan pembunuhan sekaligus hukumannya sebagai implementasi hukuman *qishâsh* yang mengandung nilai keadilan restoratif.
3. Aladalah: Jurnal Politik, Sosial, Hukum dan Humaniora yan ditulis oleh Anjas Saputra, Nurul al-Fatihah Rahman dan Kurniati dengan judul "*Hukuman Mati: Dilema Antara Masalah Mursalah dan Hak Asasi Manusia di Indonesia*".<sup>18</sup> Berdasarkan hasil penelitian, ditemukan beberapa perbedaan pendapat tentang penerapan *qishâsh* di Indonesia dimana hukuman mati merupakan pelanggaran HAM yang dapat menyebabkan kesalahan dalam pengadilan. Akan tetapi terdapat beberapa pendapat bahwa hukuman mati ini dapat berfungsi untuk penghalang terjadinya kejahatan dan mempertahankan ketertiban sosial. Kondisi ini membutuhkan kehati-hatian dalam penerapan hukuman mati mengingat kompleksitas dan sensitivitas isu ini baik perspektif hukum positif maupun hukum Islam.
4. Skripsi Moch Amron Jayadima yang berjudul "*Implementasi Diversi dalam Turut Serta Penculikan Anak Perspektif Hukum Pidana Positif dan Hukum Pidana Islam (Analisis Putusan No. 9/Pid. Sus-Anak/2019/PN.Trk)*".<sup>19</sup> Skripsi ini menjelaskan bahwa latar belakang anak melakukan penculikan kepada anak lain disebabkan oleh kurangnya perhatian, pengawasan, kasih sayang dan tuntutan pendidikan orang tua sehingga berdasarkan analisis putusan No.9/Pid.Sus-Anak/2019/PT.Trk bahwa hakim tidak dapat menghakimi anak

---

<sup>16</sup> Mahendra Kusuma dan Rosida Diani, "*Qishâsh Diyât dalam Hukum Pidana Islam Lebih Mencerminkan Keadilan dari Sisi Korban*," dalam *Jurnal Dinamika*, Vol. 02 No. 2 Tahun 2022, hal. 1-10.

<sup>17</sup> Devi Nilam Sari, "*Implementasi Hukuman Qishâsh Sebagai Tujuan Hukum dalam Al-Qur'an*," dalam *Jurnal Muslim Heritage*, Vol. 5 No. 2 Tahun 2022, hal. 263-284.

<sup>18</sup> Anjas Saputra, *et al.* "*Hukuman Mati: Dilema Antara Masalah Mursalah dan Hak Asasi Manusia di Indonesia*," dalam *Jurnal Aladalah: Jurnal Politik, Sosial, Hukum, dan Humaniora*, Vol. 2 No. 4 Tahun 2024, hal. 1-12.

<sup>19</sup> Moch Amron Jayadima, "*Implementasi Diversi Dalam Turut Serta Penculikan Anak Perspektif Hukum Pidana Positif dan Hukum Pidana Islam (Analisis Putusan No. 9/Pid. Sus-Anak/2019/PN. Trk)*", dalam *Skripsi*, Jakarta: Hukum Pidana Islam UIN Syarif Hidayatullah, 2024.

di bawah umur dikarenakan terikat pada positivisme hukum. Dengan demikian, pada hukum pidana positif ini hakim bisa mengabaikan undang-undang yang tidak memberi keadilan tetapi tetap berpedoman terhadap prosedural undang-undang. Sementara itu, implementasi hukum pidana Islam belum diaplikasikan hanya saja anak-anak yang diberikan hukuman dikenai tanggung jawab yang bersifat mendidik atas pidana yang dilakukannya.

5. Al-Hakam Islamic Law & Contemporary Issues yang ditulis oleh Abdillah, dkk dengan judul “*Pidana Mati dalam Hukum Nasional Menurut Perspektif Hukum Islam dan Hak Asasi Manusia*”.<sup>20</sup> Jurnal ini menjelaskan bahwa adanya kesamaan antara hukum pidana mati Indonesia/nasional terhadap hukum pidana Islam dimana terletak pada pembedaannya antara pidana mati adalah upaya terakhir yang dilakukan apabila upaya yang lain untuk menangani kejahatan tidak berhasil. Adapun perbedaannya yaitu hukum pidana Indonesia menggunakan KUHP dan Undang-Undang sedangkan hukum pidana Islam berpedoman pada Al-Quran dan Hadits.
6. Jurnal Jatiswara yang ditulis oleh Aidil Putra Dalimunthe dan Noor Azizah dengan judul “*Kejahatan Genosida dalam Perspektif Hukum: Analisis Hukum Pidana Internasional dan Hukum Pidana Islam*”.<sup>21</sup> Berdasarkan Konvensi Genosida tahun 1948 dan Stauta Roma tahun 1998 bahwa pelaku genosida dapat dihadapkan dengan sanksi penjara yang berkepanjangan bahkan hukuman seumur hidup. Hal ini berdasarkan pada sifat dan tingkat kejahatan yang dilakukan. Adapun hukum pidana Islam sesuai firman Allah *subhânahu wa ta’âlâ* pada surat al-Mâidah/5: 32-33 dimana pelaku genosida mendapatkan hukuman mati berdasarkan bukti yang telah ada.

## I. Metode Penelitian

Berikut uraian mengenai metode-metode yang penulis gunakan dalam penelitian ini, antara lain:

### 1. Pemilihan Objek Penelitian

Sebagaimana tema serta latar belakang masalah yang telah dielaborasi sebelumnya, maka penelitian ini menjadikan beberapa ayat dalam Al-Qur`an terkait *qishâsh*. Ayat-ayat *qishâsh* dalam Al-Qur`an akan dikaji secara mendalam mengenai hal apa saja yang terkandung dalam hukum ayat tersebut. Mencoba memahami awal kemunculan ayat tersebut melalui *asbâb al-nuzûl* dengan menghadirkan sosio kultural yang terjadi pada masa itu. Sehingga pemahaman yang didapat benar dan sempurna.

---

<sup>20</sup> Rafi Fauzan Abdillah, *et al.*, “Pidana Mati dalam Hukum Nasional Menurut Perspektif Hukum Islam dan Hak Asasi Manusia,” dalam *Jurnal al-Hakam Islamic Law & Contemporary Issues*, Vol. 3 Edisi 2 Tahun 2022, hal. 54-60.

<sup>21</sup> Aidil Putra Dalimunthe dan Noor Azizah, “Kejahatan Genosida Dalam Perspektif Hukum: Analisis Hukum Pidana Internasional dan Hukum Pidana Islam,” dalam *Jurnal Jatiswara*, Vol. 39 No. 3 Tahun 2024, hal. 353-367.

## 2. Sumber Data

Sumber penelitian yang dijadikan sebagai data rujukan dalam penelitian ini dibagi menjadi dua, yaitu sumber primer dan sumber sekunder. Data primer adalah data utama atau data pokok yang digunakan dalam penelitian. Data pokok dapat dideskripsikan sebagai jenis data yang diperoleh langsung dari tangan pertama subjek penelitian atau responden atau informan. Adapun data primer dari penelitian ini adalah Al-Qur`an.

Data Sekunder diambil untuk menunjang data primer diantaranya dengan melakukan studi pustaka dan dokumentasi. Sumber data sekunder merupakan data yang diperoleh secara tidak langsung dari sumbernya. Data sekunder diperoleh dari catatan-catatan, dokumen yang berkaitan dengan penelitian ini. Data sekunder ini berfungsi sebagai pelengkap atau pendukung data primer. Sumber data sekunder yang digunakan penulis untuk menunjang penelitian ini dibagi menjadi beberapa kategori. Pertama, kitab-kitab tentang kajian linguistik Bahasa Arab seperti *Lisân al-‘Arab*, dan *al-Mufradât li Garîb Al-Qur`ân*. Kedua, data-data historis atau sejarah untuk mengetahui konteks turunnya ayat, yaitu *al-Raudu al-‘Uruf: Fî Sîrah al-Nabawiyah Li Ibn Hisyâm* karya Ibn Hisyam dan beberapa kitab sejarah lainnya. Ketiga, kitab-kitab tafsir dari era klasik, tengah, dan modern. Adapun kitab tafsir yang mewakili era klasik yaitu *Jâmi‘ al-Bayân fî Tafsîr Al-Qur`ân* karya Abu Ja’far Muhammad ibn Jarir al-Thabari dan *al-Tafsîr al-Kabîr au Mafâtîh al-Gaîb* karya Fahrudin al-Razi. Kitab *Tafsîr al-Jâmi‘ li Ahkâm Al-Qur`ân al-‘Azhîm* karya Ibn Katsir dan Tafsir al-Qurtubi *al-Jâmi‘ li Ahkâm Al-Qur`ân* karya al-Qurtubi mewakili tafsir era tengah. Adapun kitab tafsir yang mewakili era modern yaitu *Fî Zhilâl Al-Qur`ân* karya Sayyid Quthb, *Tafsîr al-Munîr* karya Wahbah Zuhaili, Tafsir Azhar karya Hamka, dan Tafsir al-Misbah karya Quraish Shihab.

## 3. Teknik Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data merupakan langkah yang paling strategis dalam penelitian, karena tujuan utama dari penelitian adalah mendapatkan data. Pada penelitian ini peneliti menggunakan teknik studi Pustaka (*library research*).<sup>22</sup> Secara umum studi pustaka adalah cara untuk menyelesaikan persoalan dengan menelusuri sumber-sumber tulisan yang pernah dibuat sebelumnya diantaranya kitab-kitab yang mendukung sebagai rujukan dalam penulisan penelitian ini. Adapun teknik pengumpulan data yang digunakan penulis dalam penelitian ini adalah observasi teks dengan mengumpulkan data sebanyak-banyaknya dari sumber data primer maupun sekunder. Setelah data terkumpul, penulis memilah-milah data tersebut sesuai kebutuhan

---

<sup>22</sup> Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif dan Kualitatif dan R&D*, Bandung: Alfabeta, 2011.

pembahasan dalam bab atau sub bab, kemudian dianalisis secara teliti dan kritis.

#### 4. Teknik Analisis Data

Analisis data adalah proses penyerdehanaan terhadap data-data yang ada (primer maupun sekunder) dalam bentuk yang mudah dibaca dan dijelaskan.<sup>23</sup> Metode penyajian data yang digunakan dalam penelitian ini adalah deskriptif-analitik. Metode deskriptif digunakan untuk menjelaskan keseluruhan data yang berkaitan dengan ayat-ayat yang menjelaskan tentang *qishâsh* dan kandungan di dalamnya. Penelitian ini merupakan jenis penelitian kepustakaan (*Library Research*), yaitu dengan jalan melakukan penelitian terhadap sumber- sumber tertulis, maka penelitian ini bersifat kualitatif. Kualitatif adalah suatu riset kepustakaan atau penelitian murni. Dalam penelitian ini dilakukan dengan mengkaji dokumen atau sumber tertulis seperti buku, kitab tafsir, dan lain-lain yang menunjang penelitian ini. Penelitian ini dikaji baik dari segi linguistik, historisitas, penafsiran, dan implikasinya.

#### J. Sistematika Penulisan

Dalam penulisan tesis ini, penulis akan menyusun dengan sistematika yang terstruktur dan logis. Penulis memberikan gambaran secara umum untuk mencapai pembahasan yang komprehensif dan sistematis serta mudah dipahami penjabarannya, maka dalam penulisan ini akan digunakan sistematika sebagai berikut:

Bab pertama, sebagai pendahuluan yang mendalam, memaparkan latar belakang masalah secara detail. Latar belakang ini menjadi pijakan pemikiran yang kokoh, yang selanjutnya mengarahkan penulis untuk melaksanakan penelitian ini. Sejumlah persoalan pokok permasalahan dirumuskan dalam bentuk pertanyaan. Rumusan pertanyaan ini memfokuskan masalah penelitian dan sekaligus menjadi petunjuk arah tujuan serta kegunaan penelitian ini. Kemudian, beberapa tujuan dan kegunaan penelitian ini diuraikan. Hal ini dilakukan untuk memberikan pemahaman umum mengenai tema yang dibahas, disertai dengan metodologi penelitian dan kajian pustaka yang mendalam yang digunakan untuk menelaah tema dan sistematika penulisan tesis ini.

Bab kedua akan dibahas secara mendalam tentang teori-teori yang mendukung proses penelitian ini. Definisi, konsep, kriteria, urgensi, *qishâsh* dan Hak Asasi Manusia: Tinjauan Dehumanisasi dalam Tafsir Al-Qur`an yang diambil dari berbagai sumber. Berisikan tentang penjelasan mengenai hukum *qishâsh* dari para penafsir klasik dan kontemporer.

---

<sup>23</sup> Lexy J. Moeloeng, *Metode Penelitian Kualitatif*, Bandung: Rosdakarya, 1991, hal. 263.

Bab ketiga akan dibahas secara mendalam mengenai tafsiran ayat-ayat *qishâsh* di dalam Al-Qur`an. Makna *qishâsh* dan penafsirannya dalam Al-Qur`an, term yang semakna dengan *qishâsh* serta term yang secara tidak langsung merujuk pada *qishâsh*. Berisikan juga pendapat para ulama tafsir klasik dan kontemporer mengenai hukum *qishâsh*.

Bab keempat merupakan inti pembahasan penelitian ini. Pada bab ini penulis akan menyajikan data-data dan temuan-temuan penelitian serta memastikan permasalahan utama penelitian terjawab, didukung oleh pendapat para mufassir dan ulama, penelitian-penelitian terdahulu (menguatkan/bertentangan), kemudian penulis memberikan analisis, argumentasi dan pemikirannya dari hasil temuan tersebut dengan mengkorelasikan dengan teori-teori, penelitian-penelitian sebelumnya, baik yang menguatkan mau pun yang bertolak belakang.

Bab kelima kesimpulan. Pada bab ini akan dipaparkan beberapa kesimpulan yang dihasilkan untuk menjawab rumusan masalah yang ada dalam penelitian ini, kemudian penulis memberikan saran-saran baik untuk kepentingan masyarakat, kepentingan akademik dan kepentingan pemerintah.



## BAB II

### KONSEP *QISHÂSH*, HAM DAN DEHUMANISASI

#### A. Teori dan Konsep *Qishâsh* dalam Islam

##### 1. Pengertian *Qishâsh* dan Dalil dalam Al-Qur`an dan Hadist

*Qishâsh* merupakan salah satu bentuk hukuman yang diperintahkan Allah kepada umat Islam. Secara literal, *qishâsh* merupakan kata turunan dari *qashsha yaqusshu qashshan wa qashashan* (قصصا قصصا - يقصن - قصصا) yang berarti menggunting, mendekati, mengikuti jejaknya,<sup>1</sup> menceritakan, dan membalas.<sup>2</sup> Salah satu contoh penggunaan kata *qashsha* (قصن) dalam Al-Qur`an Surat al-Qashash/28: 25 ialah

... فَلَمَّا جَاءَهُ وَقَصَّ عَلَيْهِ الْقَصَصَ قَالَ لَا تَخَفْ ...

“... Ketika (Musa) mendatanginya dan menceritakan kepadanya kisah (dirinya), dia berkata, “Janganlah engkau takut!”

Ragib al-Asfahani mengatakan bahwa *qishâsh* berasal dari kata yang berarti “mengikuti jejak”.<sup>3</sup> Allah *subhânahu wa ta`âlâ* berfirman dalam Surat al-Kahfi/18: 64,

فَارْتَدَّا عَلَىٰ آثَارِهِمَا قَصَصًا

“...lalu keduanya kembali dan menyusuri jejak mereka semula.”

Selain mengikuti jejak, turunan kata selanjutnya adalah *qishshah* yang berarti kisah/cerita. Hal ini dikarenakan orang yang berkisah akan selalu mengikuti

---

<sup>1</sup> Ragib al-Asfahani, *Mu`jam Mufradât Alfâzh Al-Qur`ân*, Beirut: Dar al-Fikr, t.t., hal. 419.

<sup>2</sup> Ahmad Warson Munawir, *al-Munawwir Kamus Arab – Indonesia*, Surabaya: Pustaka Progressif, 1997, hal. 1210.

<sup>3</sup> Ragib al-Asfahani, *Mu`jam Mufradât Alfâzh Al-Qur`ân*, ..., hal. 419.

kronologis peristiwa sesuai tahap kejadian peristiwa itu terjadi,<sup>4</sup> sebagaimana diperkuat dalam firman Allah *subhânahu wa ta'âlâ* dalam Surat al-A'râf/7: 7,

فَلَنْتَقُصِّرَنَّ عَنْهُمْ يَوْمًا بِعِلْمٍ وَ مَا كُنَّا غَائِبِينَ

“Kemudian, pasti akan Kami kabarkan (hal itu) kepada mereka berdasarkan ilmu (Kami). Sedikit pun Kami tidak pernah gaib (jauh dari mereka).”

Term *qishâsh* dalam Al-Qur'an disebut sebanyak 30 kali dengan bentuk (*mâdhî, mudhâri', masdar, amar*) dan memiliki arti yang berbeda. Satu kali disebutkan menggunakan *fi'il mâdhî* yaitu dalam Surat al-Qashash/28: 25, 14 kali dalam bentuk *fi'il mudhâri'*, 14 kali dalam bentuk masdar. Namun demikian, term *qishâsh* yang secara langsung merujuk pada arti *qishâsh* disebutkan sebanyak empat kali dalam Al-Qur'an yaitu Surat al-Baqarah/ 2: 178, 179, 194 dan Surat al-Mâidah/ 5: 45,<sup>5</sup> yang berbunyi:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ ۚ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ ۚ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ ۚ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ ۚ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ۚ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ ۚ فَمَنْ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ

“Wahai orang-orang yang beriman, diwajibkan kepadamu (melaksanakan) *qishâsh* berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh. Orang merdeka dengan orang merdeka, hamba sahaya dengan hamba sahaya, dan perempuan dengan perempuan. Siapa yang memperoleh maaf dari saudaranya hendaklah mengikutinya dengan cara yang patut dan hendaklah menunaikan kepadanya dengan cara yang baik. Yang demikian itu adalah keringanan dan rahmat dari Tuhanmu. Siapa yang melampaui batas setelah itu, maka ia akan mendapat azab yang sangat pedih.”

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

“Dalam *qishâsh* itu ada (jaminan) kehidupan bagimu, wahai orang-orang yang berakal agar kamu bertakwa.”

الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَتُ قِصَاصٌ ۚ فَمَنْ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ

“Bulan haram dengan bulan haram dan (terhadap) sesuatu yang dihormati berlaku (hukum) *qishâsh*. Oleh sebab itu, siapa yang menyerang kamu, seranglah setimpal dengan serangannya terhadapmu. Bertakwalah kepada Allah dan ketahuilah bahwa Allah bersama orang-orang yang bertakwa.”

وَكُنْتُمْ عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالْيَدَ بِالْيَدِ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ ۚ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ ۚ وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ

“Kami telah menetapkan bagi mereka (Bani Israil) di dalamnya (Taurat) bahwa nyawa (dibalas) dengan nyawa, mata dengan mata, hidung dengan

<sup>4</sup> Chuzaimah Batubara, “Qishâsh: Hukuman Mati dalam Perspektif Al-Qur'an,” dalam *Jurnal Miqot*. Vol. 34 No. 2 Tahun 2010, hal. 209.

<sup>5</sup> Muhammad Fuad ‘Abdul Baqi’, *Mu‘jam al-Mufahras Alfâzh Al-Qur‘ân al-Karîm*, Beirut: Dar al-Fikr, 1981, hal. 546.

*hidung, telinga dengan telinga, gigi dengan gigi, dan luka-luka (pun) ada qishâshnya (balasan yang sama). Siapa yang melepaskan (hak qishâshnya), maka itu (menjadi) penebus dosa baginya. Siapa yang tidak memutuskan (suatu urusan) menurut ketentuan yang diturunkan Allah, maka mereka itulah orang-orang zalim.”*

Term yang memiliki kesamaan makna dengan *qishâsh* menurut Warson Munawwir adalah *jazâ* dan ‘*iqâb*.<sup>6</sup> Kata *jazâ* yang memiliki kesamaan makna dalam Al-Qur`an terdapat dalam Surat al-Syûra’/42: 40 yaitu,

وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ

*“Balasan suatu keburukan adalah keburukan yang setimpal. Akan tetapi, siapa yang memaafkan dan berbuat baik (kepada orang yang berbuat jahat), maka pahalanya dari Allah. Sesungguhnya Dia tidak menyukai orang-orang zalim.”*

Adapun kesamaan makna antara ‘*iqâb* dan *qishâsh* terdapat dalam Surat al-Nahl/16: 126 yaitu

وَأَنْ عَاقِبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ

*“Jika kamu membalas, balaslah dengan (balasan) yang sama dengan siksaan yang ditimpakan kepadamu. Sungguh, jika kamu bersabar, hal itu benar-benar lebih baik bagi orang-orang yang sabar.”*

Dalam terminologi hukum Islam, *qishâsh* berarti hukuman yang dijatuhkan sebagai pembalasan serupa dengan perbuatan pembunuhan, melukai atau merusak anggota badan berdasarkan ketentuan yang diatur oleh syara’.<sup>7</sup>

Menurut Musthafa al-Kihn dalam buku *al-Fiqh al-Manhaj ‘Alâ Madzhab al-Imâm al-Syâfi’i* menulis bahwa,

القصاص : الجزاء على الذنب، وهو ان يفعل بالفاعل مثل ما فعل، وسمي قصاصا لأن المقتص يتتبع جناية الجاني ليأخذ مثلها. عني له من اخيه: ترك القصاص منه

*“Qishâsh: Hukuman atas suatu dosa, yaitu memperlakukan pelakunya sebagaimana perbuatannya. Disebut qishâsh karena si pembalas melacak kejahatan si pelaku untuk mengambil kejahatan yang sama. Dia diampuni oleh saudaranya: maka ia dibebaskan dari qishâsh.”<sup>8</sup>*

Menurut Ibnu Manzur, konsep *qishâsh* dalam syariat Islam merujuk pada pemberian hukuman yang sepadan terhadap pelaku tindak pidana pembunuhan atau penganiayaan, sesuai dengan ketentuan hukum Islam. Dalam hal ini, pelaku pembunuhan dikenai hukuman mati sebagai bentuk balasan atas perbuatannya, sementara pelaku penganiayaan dikenai sanksi

<sup>6</sup> Ahmad Warson Munawwir, *al-Munawwir Kamus Arab – Indonesia*, ..., hal. 543.

<sup>7</sup> Abdul Mujib, *Kamus Istilah Fiqih*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994, hal. 278.

<sup>8</sup> Fuad Thohari, *Hadis Ahkam: Kajian Hadis-hadis Hukum Pidana Islam (Hudûd, Qishâsh, dan Ta'zir)*, Yogyakarta: Deepublish, 2018, cet. 1, hal. 197.

yang setara dengan jenis luka atau kerusakan fisik yang ditimbulkan kepada korban. Prinsip dasar dari *qishâsh* adalah kesetaraan antara tindakan pelaku dan hukuman yang dijatuhkan, sehingga tercipta keadilan yang proporsional.<sup>9</sup>

Dengan demikian, *qishâsh* menegaskan bahwa hukuman yang dijatuhkan kepada pelaku harus mencerminkan dampak nyata yang dialami oleh korban. Jika seseorang menyebabkan kematian, maka ia dibalas dengan hukuman mati; jika ia melukai atau merusak anggota tubuh korban, maka ia dikenai sanksi yang setara dengan luka tersebut. Pendekatan ini menunjukkan bahwa syariat Islam menempatkan keadilan sebagai prinsip utama dalam penegakan hukum, dengan memberikan hak kepada korban atau keluarganya untuk menuntut balasan yang sesuai dengan tingkat pelanggaran yang terjadi.

Ibnu Rusyd memandang *qishâsh* sebagai manifestasi keadilan yang konkret dalam sistem hukum Islam, khususnya dalam kasus pelanggaran terhadap hak-hak fisik dan nyawa manusia. Menurutnya, *qishâsh* merupakan bentuk hukuman yang menyeimbangkan antara tindakan pelaku dan dampak yang ditimbulkan terhadap korban. Dalam hal ini, pelaku yang secara sengaja menghilangkan nyawa atau menyebabkan kerusakan fisik pada orang lain harus menerima konsekuensi yang setara dengan perbuatannya. Konsep ini tidak hanya berfungsi sebagai pembalasan, tetapi juga sebagai pencegahan terhadap kejahatan serupa, serta sebagai pengakuan terhadap hak korban dan keluarganya untuk mendapatkan keadilan yang setimpal.

Lebih lanjut, Ibnu Rusyd mengklasifikasikan *qishâsh* ke dalam dua bentuk utama berdasarkan jenis pelanggaran yang dilakukan. Pertama adalah *qishâsh* jiwa, yaitu hukuman mati yang dijatuhkan kepada pelaku pembunuhan yang dilakukan dengan sengaja dan tanpa hak. Hukuman ini bertujuan untuk menegakkan keadilan atas hilangnya nyawa seseorang secara tidak sah. Kedua adalah *qishâsh* anggota tubuh, yang diterapkan ketika pelaku menyebabkan luka atau kehilangan bagian tubuh korban, seperti tangan, kaki, atau mata.<sup>10</sup> Dalam kasus ini, hukuman diberikan sesuai dengan tingkat kerusakan yang ditimbulkan, dengan tetap memperhatikan prinsip kesetaraan dan proporsionalitas. Pembagian ini menunjukkan bahwa hukum Islam memiliki mekanisme yang sistematis dan berimbang dalam menanggapi pelanggaran terhadap hak fisik manusia, serta menjunjung tinggi nilai-nilai keadilan dan kemanusiaan dalam pelaksanaannya.

Hukum *qishâsh* juga tertera dalam hadist Nabi Muhammad *shallallâhu ‘alaihi wa sallam* sebagai berikut:

---

<sup>9</sup> Ibnu Manzur, *Lisân al-‘Arab*, Bab Qaud, CD. al-Maktabah al-Syamilah, III hal. 370.

<sup>10</sup> Ibnu Rusyd, *Bidâyah al-Mujtahid*, Jakarta: Pustaka Aman, t.t., hal. 66.

عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يَجِلُّ دَمُ امْرِيٍّ مُسْلِمٍ إِلَّا يَأْخُذِي ثَلَاثٌ: الثَّيْبُ الرَّأْيِي، وَالتَّقْسُ بِالتَّقْسِ، وَالتَّارِكُ لِدِينِهِ الْمَفَارِقُ لِجَمَاعَةِ رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ وَمُسْلِمٌ<sup>11</sup>

“Dari Abdillah ibn Masud, Rasulullah shallallâhu ‘alaihi wa sallam bersabda: “Tidak halal darah seorang muslim yang mengaku bahwa tidak ada tuhan kecuali Allah sesungguhnya aku adalah Rasulullah kecuali dengan salah satu dari tiga kondisi, yaitu; duda yang berzina, pembunuh disebabkan oleh pembunuhannya, dan orang yang meninggalkan agamanya yang berpisah terhadap jama’ah”.

عن أبي شريح الخزعي قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فمن قتل له قتيل، بعد مقاتلي هذه، فأهله بين خيرتين إما أن يأخذوا العقل، أو يقتلوا<sup>12</sup>

“Dari Abu Syuraih al-Khuzai’y ra ia berkata; Rasulullah shallallâhu ‘alaihi wa sallam bersabda: “Barangsiapa terbunuh setelah ucapan ini, maka keluarganya boleh memilih mana yang terbaik di antara dua pilihan; dia dapat menerima uang diyât, maupun membunuh”.

وعن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم قال إذا أمسك الرجل الرجل وقتله الآخر، يُقتل الذي قتل، ويُجسب الذي أمسك<sup>13</sup>

‘Dari Ibnu Umar r.a dari Nabi shallallâhu ‘alaihi wa sallam bersabda: “Apaapabila ada seseorang memegang orang lain, kemudian ada orang lain membunuhnya, maka pembunuh itu harus dibunuh dan pemegang itu ditahan atau dipenjarakan”.

## 2. Ketentuan Al-Qur`an Mengenai *Qishâsh* Hukuman Mati

Ketetapan *qishâsh* diwahyukan kepada Rasulullah shallallâhu ‘alaihi wa sallam sebagai intervensi ilahiah terhadap praktik penegakan keadilan dalam masyarakat Jahiliyah yang menitikberatkan pada balas dendam pribadi. Pada masa itu, setiap tindakan pembunuhan dianggap sebagai pelanggaran serius terhadap kehormatan kabilah, sehingga pelaku harus membayar dengan nyawanya sendiri atau melalui perantara anggota sukunya. Kelegitiman pembalasan ini dipandang sebagai satu-satunya cara untuk meredakan gejolak emosional dan memulihkan ketenangan batin keluarga korban.

Dalam praktik masyarakat Jahiliyah, konsep keadilan tidak selalu berlandaskan pada prinsip kesetaraan antara pelaku dan korban. Satu nyawa yang hilang sering kali tidak dianggap setara dengan satu nyawa pelaku, karena sistem sosial saat itu menekankan tanggung jawab kolektif. Seluruh

<sup>11</sup> Abul Husain Muslim bin al-Hajjaj al-Qusyairi al-Naisaburi, *Shahih Muslim*, Beirut: Dar al-Fikr, 2007, Jilid II hal. 99. Hadis nomor 1676.

<sup>12</sup> Ibnu Hajar al-Asqalani, *Terjemah Bulughul Maram*, Semarang: Pustaka Nuun, 2011, hal. 335. Hadis no 1138.

<sup>13</sup> Ibnu Hajar al-Asqalani, *Terjemah Bulughul Maram*, ..., hal. 334. Hadis no 1135.

anggota kabilah dipandang turut bertanggung jawab atas tindakan individu, sehingga kewajiban membayar "hutang darah" tidak hanya dibebankan kepada pelaku, tetapi kepada seluruh kelompok. Konsekuensinya, tuntutan balas dendam dapat melampaui batas individu dan berkembang menjadi tuntutan terhadap lebih dari satu nyawa. Dalam sistem ini, keadilan tidak lagi bersifat proporsional, melainkan ditentukan oleh kekuatan sosial dan posisi kabilah dalam struktur masyarakat.

Struktur sosial Jahiliyah yang berbasis kesukuan menjadikan pembalasan sebagai mekanisme mempertahankan kehormatan dan kekuasaan kelompok. Ketika satu anggota kabilah terbunuh, seluruh komunitas merasa terhina dan terdorong untuk menuntut balasan yang lebih besar sebagai bentuk pemulihan harga diri.<sup>14</sup> Akibatnya, pembalasan tidak hanya ditujukan kepada pelaku utama, tetapi juga dapat menyasar kerabat, sekutu, atau bahkan seluruh anggota suku pelaku. Eskalasi kekerasan pun menjadi tak terhindarkan, berubah dari konflik antarindividu menjadi perang antar-kabilah yang berkepanjangan. Dalam konteks ini, keadilan berubah menjadi alat dominasi, dan nyawa manusia kehilangan nilai intrinsiknya karena dijadikan komoditas dalam pertarungan kehormatan.

Hukum Islam hadir sebagai koreksi terhadap pola kekerasan yang tidak terkendali tersebut. Dengan menetapkan prinsip *qishâsh*, Islam memperkenalkan sistem pidana yang menekankan kesetaraan dan proporsionalitas dalam penegakan keadilan. Satu nyawa dibalas dengan satu nyawa, bukan lebih, dan hanya pelaku yang bertanggung jawab secara hukum. Lebih dari itu, Islam membuka ruang bagi pemaafan dan *diyât* sebagai alternatif penyelesaian yang lebih damai dan manusiawi. Pendekatan ini tidak hanya meredam potensi konflik berkepanjangan, tetapi juga mengembalikan nilai sakral kehidupan manusia sebagai amanah ilahi yang tidak boleh dipermainkan oleh kepentingan kelompok. Dengan demikian, syariat Islam tidak hanya mengatur hukuman, tetapi juga membentuk budaya hukum yang berorientasi pada perdamaian dan kemaslahatan sosial.

Ajaran "*satu mata mengganti satu mata, dan satu nyawa ganti satu nyawa*" menegaskan kebutuhan akan keseimbangan hukuman tanpa berlebihan, sekaligus membatasi ruang bagi dendam pribadi atau kolektif yang tidak terkendali. Reformasi ini menggeser paradigma hukum adat Jahiliyah menuju sistem yang mensinergikan keadilan ilahiah dengan kemaslahatan umat. Sebagaimana firman Allah dalam Surat al-Mâidah/5: 45,

---

<sup>14</sup> Noel James Coulson, *A History of Islamic Law*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964, hal. 18.

وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فَأَيَّ أَنْ تَقْتُلُوا بِالْعَيْنِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ  
 “Kami telah menetapkan bagi mereka (Bani Israil) di dalamnya (Taurat) bahwa nyawa (dibalas) dengan nyawa, mata dengan mata, hidung dengan hidung, telinga dengan telinga, gigi dengan gigi, dan luka-luka (pun) ada qishâshnya (balasan yang sama).”

Penetapan kewajiban pelaksanaan *qishâsh* pertama kali diwahyukan Allah *subhânahu wa ta’âlâ* melalui Surat al-Baqarah/2: 178, yang menegaskan prinsip pembalasan setimpal sebagai landasan syariat keadilan dalam kasus pembunuhan. Berikut bunyi ayat tersebut.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ أَلْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْهُ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنْ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ  
 “Wahai orang-orang yang beriman, diwajibkan kepadamu (melaksanakan) *qishâsh* berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh. Orang merdeka dengan orang merdeka, hamba sahaya dengan hamba sahaya, dan perempuan dengan perempuan. Siapa yang memperoleh maaf dari saudaranya hendaklah mengikutinya dengan cara yang patut dan hendaklah menunaikan kepadanya dengan cara yang baik. Yang demikian itu adalah keringanan dan rahmat dari Tuhanmu. Siapa yang melampaui batas setelah itu, maka ia akan mendapat azab yang sangat pedih.”

Imam Ibn Katsir, dalam tafsirnya mengenai *asbâb al-nuzûl*, meriwayatkan keterangan Imam Abu Hammad ibn Abi Hatim. Dari hadits yang diriwayatkan Abu Zur’ah, Yahya ibn Abdullah ibn Bukair, Abdullah ibn Luhi’ah, dan ‘Atha’ ibn Dinar dari Sa’id ibn Jubair, dijelaskan konteks turunnya firman Allah: “Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu *qishâsh* berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh, yakni apabila dilakukan dengan sengaja orang merdeka dengan orang merdeka.”

Riwayat sejarah pra-Islam menggambarkan bahwa kehidupan sosial bangsa Arab pada masa Jahiliyah ditandai dengan konflik suku yang berkepanjangan. Pertikaian tersebut sering kali melahirkan siklus kekerasan tanpa akhir, terutama melalui praktik pembunuhan dan pelukaan yang dilakukan tanpa mempertimbangkan nilai kemanusiaan. Tidak jarang, korban dari peperangan tersebut melibatkan budak serta kaum perempuan, dua kelompok yang dianggap lemah dalam struktur sosial. Kondisi ini memperlihatkan betapa rapuhnya tatanan hukum dan keadilan sebelum Islam datang membawa aturan yang lebih manusiawi dan sistematis.<sup>15</sup>

<sup>15</sup> Abu al-Fida’ Ismail bin ‘Umar bin Katsir, *Tafsîr Al-Qur’ân al-‘Azhîm*, Juz I, t.p: Dar al-Thaibah Linnasyar wa al-Tauzi’, 1999, hal. 126.

Dalam praktik balas dendam, masyarakat Jahiliyah sering melampaui batas kewajaran. Apabila seorang budak terbunuh, pihak keluarga korban menuntut agar pembalasan dilakukan terhadap seorang yang merdeka. Demikian pula, jika seorang perempuan menjadi korban, mereka bersikeras membalas dengan membunuh seorang laki-laki. Pola ini memperlihatkan adanya ketidaksetaraan yang sangat mencolok, di mana dendam tidak lagi diposisikan sebagai bentuk penegakan keadilan, melainkan sebagai sarana menegaskan dominasi dan superioritas suatu kabilah terhadap kabilah lain. Dari sini, tampak jelas bahwa sistem hukum yang berlaku kala itu tidak hanya tidak adil, tetapi juga memperparah konflik antar-suku.

Untuk menanggapi ketimpangan tersebut, syariat Islam melalui ayat *qishâsh* hadir dengan membawa prinsip proporsionalitas dalam hukuman. Al-Qur`an menetapkan bahwa seorang yang merdeka hanya dapat dibalas dengan seorang yang merdeka, budak dengan budak, dan perempuan dengan perempuan. Ketentuan ini menegaskan standar keadilan yang lebih objektif, di mana hukuman harus setimpal dengan status sosial dan tindakan pelaku. Dengan demikian, syariat Islam berusaha menutup ruang terjadinya balas dendam berlebihan yang dapat mengakibatkan siklus permusuhan berkepanjangan. Hal ini juga memperlihatkan bagaimana hukum Islam berfungsi sebagai sarana rekonstruksi sosial yang adil dan rasional.

Lebih lanjut, aturan *qishâsh* tidak hanya dimaksudkan untuk memberikan efek jera, tetapi juga untuk mencegah eksekusi kekerasan di tengah masyarakat. Dengan mengatur keseimbangan antara tindak kejahatan dan bentuk pembalasan, Islam mengajarkan bahwa keadilan tidak boleh dipengaruhi oleh kepentingan emosional atau kedudukan sosial. Prinsip ini sekaligus menunjukkan upaya Islam dalam menegakkan keadilan komparatif, yaitu keadilan yang menempatkan setiap individu pada posisi yang proporsional sesuai tindakannya. Melalui mekanisme ini, masyarakat diarahkan untuk meninggalkan pola balas dendam yang tidak terkendali, lalu membangun kehidupan sosial yang lebih harmonis.

Di samping menetapkan sanksi *qishâsh*, syariat Islam juga membuka ruang untuk perdamaian melalui mekanisme pemaafan. Keluarga korban diberikan hak untuk menggugurkan hukuman *qishâsh* dengan menerima *diyât* atau tebusan sebagai pengganti.<sup>16</sup> Opsi ini menandakan adanya fleksibilitas dalam hukum Islam yang tidak hanya berorientasi pada pembalasan, tetapi juga pada nilai kasih sayang dan rekonsiliasi sosial. Dengan demikian, hukum Islam mampu mengakomodasi kebutuhan manusia yang kompleks: menjaga

---

<sup>16</sup> Abu al-Fida' Ismail bin 'Umar bin Katsir, *Tafsîr Al-Qur`ân al-‘Azhîm*, ..., hal. 131.

hak korban atas keadilan, menahan laju kekerasan, sekaligus mendorong terciptanya perdamaian yang berlandaskan pada semangat rahmat dan keseimbangan sosial.

### 3. Klasifikasi Tindakan Pidana yang Dikenakan Hukuman *Qishâsh*

Dalam sistem hukum pidana Islam, para *fuqahâ'* membagi tindak kejahatan ke dalam tiga kategori pokok, yaitu *hudûd*, *qishâsh*, dan *ta'zîr*. Pembagian ini berfungsi sebagai kerangka konseptual dalam memahami jenis pelanggaran, dasar penetapan sanksi, serta mekanisme peradilan yang relevan dengan setiap kasus. Setiap klasifikasi memiliki legitimasi normatif tersendiri, baik bersumber dari Al-Qur`an, hadis, maupun praktik hukum Islam klasik, sehingga memberikan arah dalam menjaga keseimbangan antara kepentingan individu dan kemaslahatan masyarakat.

Dari ketiga kategori tersebut, *hudûd* menempati posisi yang paling krusial karena dianggap sebagai pelanggaran yang menyentuh hak Allah sekaligus mengancam ketertiban umum. Pelanggaran ini dipandang lebih berat dibandingkan tindak pidana lainnya, sebab dampaknya tidak hanya mengenai korban secara pribadi, melainkan juga berimplikasi terhadap stabilitas sosial dan moralitas umat. Oleh karena itu, *hudûd* menegaskan prinsip bahwa hukum pidana Islam berupaya melindungi struktur kehidupan kolektif dari kerusakan yang ditimbulkan oleh tindakan kriminal tertentu.

Ciri utama *hudûd* adalah sifatnya yang *qath'î*, yakni ketentuan sanksinya sudah ditetapkan secara pasti oleh syariat. Baik bentuk maupun kadar hukumannya tidak memberi ruang bagi hakim untuk menafsirkan atau menyesuaikan sesuai pertimbangan subjektif. Hal ini menunjukkan bahwa *hudûd* memiliki karakter final dan mengikat, sehingga pelaksanaannya tidak bergantung pada fleksibilitas peradilan, melainkan harus ditegakkan sebagaimana *nash* menetapkannya. Dengan demikian, konsep *hudûd* menekankan bahwa pelanggaran tertentu merupakan bentuk "hak Allah" yang wajib dijaga demi terpeliharanya keutuhan norma agama.

Sejalan dengan pandangan tersebut, Sayyid Sabiq menyebutkan bahwa ada tujuh jenis perbuatan yang termasuk ke dalam kategori *hudûd*. Ketujuh perbuatan itu meliputi *riddah* (murtad), *al-bagyu* (pemberontakan terhadap otoritas negara), *zinâ* (hubungan seksual di luar nikah), *qadzaf* (tuduhan zina palsu), *sâriqah* (pencurian), *hirâbah* (perampokan bersenjata), serta *syurb al-khamr* (minum minuman keras).<sup>17</sup> Klasifikasi ini merepresentasikan upaya ulama dalam memberikan batasan yang jelas mengenai bentuk-bentuk

---

<sup>17</sup> Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah* diterjemahkan oleh M. Ali Nursyidi Jilid 4, Jakarta: Pena Pundi Aksara, 2010, hal. 48.

kejahatan yang secara fundamental mengancam nilai keagamaan dan tatanan sosial.

Daftar *hudûd* sebagaimana dirumuskan para ulama memperlihatkan distingsi yang tegas antara tindak pidana yang berdampak pada individu dengan yang menimbulkan kerusakan sosial lebih luas. Dengan mengkategorikan perbuatan tersebut sebagai *hudûd*, hukum Islam menunjukkan orientasi pada perlindungan menyeluruh: menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Oleh karena itu, pemahaman mengenai *hudûd* tidak dapat dipisahkan dari tujuan utama syariat (*maqâshid al-syarî'ah*), yakni menghadirkan keadilan, kemaslahatan, serta stabilitas sosial dalam kehidupan masyarakat Muslim.

Dalam struktur hukum pidana Islam, *qishâsh* menempati posisi yang unik dan strategis di antara dua kategori utama: *hudûd* dan *ta'zîr*.<sup>18</sup> *Hudûd* merupakan jenis hukuman yang ditetapkan secara langsung oleh Allah *subhânahu wa ta'âlâ* dan bersifat tetap, seperti hukuman bagi zina, pencurian, dan minum khamar, yang tidak dapat diubah atau dikurangi oleh otoritas manusia. Sementara *ta'zîr* adalah bentuk hukuman yang sepenuhnya diserahkan kepada kebijakan hakim atau penguasa, biasanya untuk pelanggaran yang tidak memiliki ketentuan sanksi spesifik dalam syariat. Di antara keduanya, *qishâsh* hadir sebagai bentuk pidana yang memiliki dimensi keadilan yang lebih kompleks, karena menyangkut hak individu sekaligus hak publik yang diwakili oleh Allah *subhânahu wa ta'âlâ*. Kedudukan ini menjadikan *qishâsh* sebagai instrumen hukum yang tidak hanya menegakkan keadilan, tetapi juga menjaga keseimbangan antara hak-hak pribadi dan kepentingan masyarakat luas.

*Qishâsh* diterapkan sebagai sanksi atas pelanggaran berat yang menyangkut nyawa dan integritas fisik manusia, seperti pembunuhan dan penganiayaan. Karena menyentuh aspek paling mendasar dari kehidupan manusia, yaitu hak hidup dan keselamatan tubuh, *qishâsh* dirancang untuk mencerminkan keseriusan pelanggaran tersebut. Namun, berbeda dengan *hudûd* yang bersifat absolut, *qishâsh* memberikan ruang bagi pertimbangan kontekstual dan moral. Faktor-faktor seperti niat pelaku, tingkat kesengajaan, provokasi, dan kondisi sosial turut diperhitungkan dalam menentukan bentuk dan pelaksanaan hukuman. Hal ini menunjukkan bahwa *qishâsh* tidak hanya berfungsi sebagai alat pembalasan, tetapi juga sebagai sarana untuk mencapai keadilan yang proporsional dan berkeadaban.

Salah satu keistimewaan *qishâsh* adalah kemampuannya menggabungkan dua pendekatan utama dalam penegakan hukum: retributif dan restoratif. Pendekatan retributif tercermin dalam prinsip "*al-jazâ' min jins*

---

<sup>18</sup> Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, ..., hal. 47.

*al-‘amal*’ (balasan setimpal dengan perbuatan), di mana pelaku pembunuhan dapat dijatuhi hukuman mati sebagai bentuk tanggung jawab atas tindakannya. Namun, Islam juga membuka ruang bagi pendekatan restoratif melalui mekanisme pemaafan (*‘afw*) dan pembayaran *diyât* (kompensasi). Dalam hal ini, keluarga korban memiliki hak untuk memaafkan pelaku, baik secara mutlak maupun dengan syarat *diyât*, yang bertujuan untuk memulihkan hubungan sosial dan menghindari dendam berkepanjangan. Mekanisme ini menunjukkan bahwa *qishâsh* tidak hanya berorientasi pada hukuman, tetapi juga pada pemulihan dan rekonsiliasi.

Lebih jauh, fleksibilitas dalam penerapan *qishâsh* mencerminkan prinsip *maqâshid al-syarî‘ah*, yaitu tujuan-tujuan utama syariat Islam yang meliputi perlindungan terhadap jiwa, akal, agama, harta, dan keturunan. Dengan memberikan pilihan kepada keluarga korban untuk menentukan bentuk penyelesaian, *qishâsh* menghormati hak individu sekaligus menjaga stabilitas sosial. Dalam konteks ini, hukum Islam menunjukkan kemampuannya untuk beradaptasi dengan realitas masyarakat, tanpa kehilangan esensi keadilan yang menjadi landasan utamanya. *Qishâsh* menjadi bukti bahwa syariat Islam tidak bersifat rigid, melainkan dinamis dan responsif terhadap kebutuhan umat.

Dengan demikian, posisi *qishâsh* dalam hierarki pidana Islam bukan hanya sebagai kategori menengah secara teknis, tetapi sebagai refleksi dari kedalaman dan keseimbangan sistem hukum Islam itu sendiri. Ia menggabungkan ketegasan dalam menegakkan keadilan dengan kelembutan dalam memberi ruang bagi pemaafan dan perbaikan. Dalam era modern yang semakin kompleks, pendekatan *qishâsh* menawarkan model hukum yang tidak hanya menghukum, tetapi juga menyembuhkan, serta membangun masyarakat yang lebih adil dan beradab.

Fokus utama kategori *qishâsh* adalah perlindungan integritas fisik individu. Baik tindakan yang disengaja maupun yang terjadi karena kelalaian dapat memicu penerapan hukuman *qishâsh*, sehingga ranahnya sejalan dengan apa yang dalam hukum pidana kontemporer disebut “*crimes against persons*”. Melalui mekanisme ini, syariah Islam berupaya menjaga kesucian nyawa dan tubuh sebagai amanah yang harus dihormati oleh setiap anggota masyarakat.

Menurut Abdurrahman Madjrie dan Fauzan al-Anshari, terdapat dua bentuk pelanggaran yang secara spesifik dikenakan hukuman *qishâsh*. Pertama adalah pembunuhan tanpa hak, di mana korban semestinya tidak kehilangan nyawa menurut ketentuan syariah. Kedua adalah cedera badan tanpa hak, yang mencakup segala tindakan fisik merugikan anggota tubuh orang lain di luar batas kewajaran hukum.<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> Abdurrahman Madjrie dan Fauzan al-Anshari, *Qishâsh: Pembalasan yang Hak*, Jakarta: Khairul Bayan, 2003, hal. 19.

Klasifikasi di atas didasarkan pada hadits Nabi Muhammad *shallallâhu 'alaihi wa sallam*,

عن عبد الله بن مسعود قال، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ، يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ رَسُولَ اللَّهِ، إِلَّا يَأْخُذِي ثَلَاثٌ: النَّفْسُ بِالنَّفْسِ، وَالزَّانِيَةُ الزَّانِيَ، وَالْمَارِقُ مِنَ الدِّينِ التَّارِكُ لِلْجَمَاعَةِ<sup>20</sup>.

*“Abdullah bin Mas'ud berkata: "Nabi Muhammad shallallahu 'alaihi wasallam bersabda: 'Tidak dihalalkan menumpahkan darah seorang muslim yang telah beriman bahwa tiada Tuhan selain Allah, dan aku utusan Allah, kecuali dengan salah satu dari tiga sebab; 1) Membunuh jiwa orang maka dibalas bunuh, 2) Berzina muhsan (pezina yang telah memiliki isteri atau suami) maka dirajam; 3) Orang yang murtad, keluar dari agama Islam dan yang meninggalkan persatuan jama'ah Muslimin.”* (HR. al-Bukhari)

Dalam kajian hukum pidana Islam, pembunuhan dengan unsur kesengajaan ditempatkan dalam kategori *qishâsh* apabila pelaku secara langsung melakukan tindakan yang mengakibatkan hilangnya nyawa korban. Bentuk perbuatan tersebut dapat berupa penembakan, penyembelihan, pemukulan, atau pelemparan dengan panah serta alat mematikan lainnya. Kejelasan niat (*al-niyyah*) dalam tindakan ini merupakan unsur esensial yang membedakannya dari bentuk tindak pidana lain sehingga *qishâsh* menjadi instrumen hukum yang tepat untuk menanganinya.

Penerapan *qishâsh* juga berlaku dalam situasi ketika beberapa orang secara bersama-sama menyebabkan kematian terhadap satu individu. Dengan demikian, meskipun keterlibatan pelaku bersifat kolektif, tanggung jawab pidana tetap melekat secara proporsional pada masing-masing pelaku. Ketentuan ini menunjukkan konsistensi syariat dalam memberikan kepastian hukum, sekaligus menegaskan bahwa prinsip keadilan tidak dapat dikesampingkan meskipun tindak pidana dilakukan oleh lebih dari satu orang.

Selain itu, hukum Islam memberikan perlindungan yang jelas bagi korban dari kalangan budak. Apabila seorang yang merdeka membunuh seorang budak, maka tindakan tersebut tetap dikenakan sanksi *qishâsh*. Aturan ini memperlihatkan bahwa syariat tidak membiarkan adanya ketimpangan dalam penghargaan terhadap hak hidup, sekalipun dalam konteks perbedaan status sosial. Dengan demikian, Islam menekankan bahwa setiap individu, baik merdeka maupun budak, memiliki hak yang sama untuk dilindungi jiwanya.

---

<sup>20</sup> Muhammad Fuad Abdul Baqi, *Shahih Bukhari Muslim (al-Lu'lu' wal Marjan)*, Jakarta: PT Elex Komputindo, 2017, hal. 627.

Dalam kerangka yang lebih luas, syariat juga memasukkan kasus pembunuhan yang dilakukan oleh ahli kitab terhadap perempuan muslimah ke dalam cakupan *qishâsh*.<sup>21</sup> Hal ini mencerminkan sensitivitas Islam terhadap persoalan agama dan gender, serta memberikan jaminan perlindungan bagi kelompok yang kerap berada dalam posisi rentan. Dengan demikian, hukum pidana Islam mengedepankan asas non-diskriminatif dalam menjamin keberlangsungan hidup seluruh anggotanya.

Ketentuan-ketentuan tersebut menegaskan bahwa syariat Islam memandang hak hidup sebagai hak fundamental yang tidak boleh diganggu gugat. Melalui penerapan *qishâsh*, hukum Islam menghadirkan keadilan yang proporsional, mencegah kesewenang-wenangan, serta melindungi masyarakat dari praktik kekerasan yang merugikan. Dengan demikian, *qishâsh* tidak hanya berfungsi sebagai bentuk pembalasan, tetapi juga sebagai sarana menjaga keseimbangan sosial dan moralitas umat.

#### 4. Karakteristik Hukuman *Qishâsh*

*Qishâsh* merupakan bentuk sanksi pidana dalam hukum Islam yang berakar pada prinsip pembalasan yang sepadan terhadap pelanggaran berat, khususnya pembunuhan. Tujuan utama dari penerapan *qishâsh* adalah untuk menegakkan keadilan yang seimbang antara hak korban dan pelaku, serta menjaga nilai sakral kehidupan manusia. Melalui mekanisme ini, syariat Islam berupaya memberikan perlindungan terhadap nyawa sebagai hak paling fundamental, sekaligus menetapkan konsekuensi hukum yang sesuai dengan tingkat pelanggaran yang dilakukan.

Sebagai bagian dari sistem hukum Islam, *qishâsh* memiliki karakteristik yang membedakannya dari bentuk sanksi pidana lainnya. Ia tidak hanya berfungsi sebagai alat pembalasan, tetapi juga sebagai wujud penghormatan terhadap martabat manusia dan hak-hak individu. Dalam pelaksanaannya, *qishâsh* memberikan ruang bagi keluarga korban untuk menentukan bentuk penyelesaian, baik melalui eksekusi maupun pemaafan, sehingga mencerminkan keseimbangan antara keadilan retributif dan restoratif. Keunikan ini menjadikan *qishâsh* sebagai instrumen hukum yang tidak hanya bersifat represif, tetapi juga mengandung nilai-nilai kemanusiaan.

Oleh karena itu, pemahaman yang komprehensif terhadap ciri khas dan prinsip dasar *qishâsh* menjadi sangat penting dalam merumuskan kebijakan hukum yang relevan dengan kebutuhan masyarakat. Dalam konteks sistem peradilan modern, penerapan *qishâsh* perlu dikaji secara mendalam agar dapat

---

<sup>21</sup> Abdurrahman Madjrie dan Fauzan Al-Anshari, *Qishâsh: Pembalasan yang Hak, ...*, hal. 24.

diselaraskan dengan prinsip keadilan universal dan dinamika sosial yang terus berkembang. Dengan pendekatan yang kontekstual dan berbasis nilai, *qishâsh* dapat menjadi bagian dari sistem hukum yang tidak hanya menegakkan keadilan, tetapi juga membangun tatanan masyarakat yang beradab dan harmonis.

Sebagai instrumen hukum yang mengedepankan penghormatan terhadap martabat manusia, *qishâsh* memiliki sejumlah ciri khas yang membedakannya dari sanksi pidana lain. Pemahaman mendalam atas karakteristik tersebut menjadi landasan penting untuk mempertimbangkan penerapan *qishâsh* dalam sistem peradilan masyarakat.

a) *Qishâsh* sebagai Hukuman yang paling Adil

*Qishâsh* dipahami sebagai manifestasi nyata dari konsep keadilan retributif yang berfungsi untuk menjamin hak korban melalui mekanisme pembalasan yang sepadan dengan tindak pidana yang dilakukan. Dalam pelaksanaannya, syariat memberikan otoritas kepada wali korban untuk menuntut balasan yang setimpal dengan perbuatan pelaku. Hal ini menegaskan adanya keseimbangan antara hak pelaku dan hak korban sehingga tercipta suatu tatanan hukum yang berkeadilan. Prinsip tersebut memperoleh legitimasi normatif dalam Al-Qur`an, khususnya pada Surat al-Isrâ'/17: 33, di mana Allah menegaskan diri-Nya sebagai penolong bagi orang-orang yang terbunuh secara zalim.

Konsep keadilan dalam *qishâsh* berkaitan erat dengan sifat Allah yang Mahasempurna, di mana keadilan-Nya menolak segala bentuk kezaliman. Dalam konteks ini, *qishâsh* bukan semata-mata tindakan balas dendam, melainkan sebuah instrumen hukum yang bertujuan menjaga keseimbangan hak dan mencegah terulangnya tindak kejahatan. Dengan demikian, penetapan *qishâsh* tidak hanya dimaknai sebagai sanksi, melainkan juga sebagai perwujudan perlindungan Allah terhadap hak hidup manusia yang dilanggar.<sup>22</sup>

Selain itu, larangan berbuat aniaya ditegaskan pula melalui berbagai hadis Nabi Muhammad *shallallahu `alaihi wa sallam*. Hadis-hadis tersebut menekankan pentingnya menjaga hak individu, menghindari penindasan, dan membangun sistem sosial yang berkeadilan. Dengan demikian, *qishâsh* dalam perspektif Islam tidak hanya menyelesaikan persoalan hukum antara pelaku dan korban, tetapi juga berfungsi sebagai instrumen moral dan sosial dalam mencegah ketidakadilan yang dapat merusak harmoni kehidupan bermasyarakat.

---

<sup>22</sup> Paisol Burlian, *Implementasi Konsep Hukuman Qishâsh di Indonesia*, Jakarta: Sinar Grafika, 2015, hal. 41.

عن أبي ذر قال عن النبي صلى الله عليه وسلم قال قال الله يا عبادي إني حرمتُ الظلمَ على نفسي وجعلتهُ بينكم مُحرماً فلا تظالموا<sup>23</sup>

“Dari Abu Dzar dari Nabi Muhammad shallallahu ‘alaihi wa sallam Allah subhânahu wa ta‘âlâ berfirman: “Wahai hamba-Ku, Aku mengharamkan kezaliman bagi diri-Ku dan aku menjadikannya haram di antara kalian. Maka dari itu, janganlah kalian saling menzalimi.” (H.R Muslim)

Secara naluriah, keluarga korban pembunuhan menuntut agar pelaku menerima hukuman seberat-beratnya atau setidaknya sanksi yang setimpal dengan kejahatan yang diperbuat. Tuntutan ini muncul dari dorongan emosional dan moral yang kuat, di mana rasa kehilangan dan duka mendorong keluarga untuk mencari kejelasan serta kepastian keadilan bagi pihak yang dirugikan.

Asumsi mengenai kewajaran tuntutan tersebut tidak memerlukan bukti empiris karena bersandar pada premis universal: tatkala seseorang dibayangkan berada di posisi keluarga korban, maka wajar bila ia menuntut respons hukum yang proporsional secara penuh. Dalam konteks ini, imajinasi empatik menjadi tolok ukur hakiki yang menggambarkan kepentingan dan hak korban dalam proses peradilan.

Prinsip pembalasan setimpal bukan hanya ekspresi emosional, melainkan landasan normatif yang bersumber pada ajaran Al-Qur`an. Dengan merujuk pada ketentuan ilahiyah tersebut, penegak hukum dapat menegakkan keadilan maksimal sekaligus melindungi kehormatan jiwa manusia, sehingga sistem peradilan pidana mampu memulihkan keseimbangan moral dan sosial.

Pada hakikatnya, pidana penjara tidak selalu mampu memuaskan rasa keadilan yang dirasakan oleh keluarga korban. Meskipun pelaku dikurung di lembaga pemasyarakatan dan menjalani sejumlah hukuman, hal tersebut belum tentu menuntaskan kerugian emosional maupun simbolis yang dialami pihak yang ditinggalkan.<sup>24</sup>

Seorang anak yang menyaksikan langsung peristiwa pembunuhan terhadap ayah atau ibunya akan mengalami trauma mendalam yang meninggalkan bekas psikologis jangka panjang. Apabila pelaku hanya dijatuhi hukuman penjara dan suatu saat kembali bebas, perasaan dendam dan kebencian kemungkinan besar tetap membekas pada diri anak tersebut. Hal ini terjadi karena kehilangan orang tua sebagai figur utama dalam hidupnya merupakan luka yang tidak dapat digantikan oleh sekadar masa hukuman di balik penjara.

---

<sup>23</sup> Abu Zakaria Yahya bin Syaraf al-Nawawi, *Hadist Arba'in Nawawiyah* diterjemahkan oleh Abdullah Hadir dari judul *Matn al-Arba'in al-Nawâwiyah*, Riyadh: Maktabah Ta'awani, 2005, hal. 67-70.

<sup>24</sup> Paisol Burlian, *Implementasi Konsep Hukuman Qishâsh di Indonesia*, ..., hal. 40.

Dalam konteks demikian, penerapan *qishâsh* tidak sepatutnya dipandang sekadar sebagai bentuk kekerasan yang dilegalkan. Sebaliknya, *qishâsh* berfungsi sebagai instrumen hukum yang menghadirkan keseimbangan antara perbuatan dan konsekuensinya. Ia memastikan bahwa tindak pidana berat seperti pembunuhan memperoleh balasan yang sepadan sehingga menegakkan rasa keadilan bagi pihak korban maupun keluarganya.

Lebih jauh lagi, *qishâsh* mengandung dimensi psikologis dan moral yang tidak sepenuhnya dapat dipenuhi oleh sistem pemidanaan penjara konvensional. Dengan memberikan balasan yang setara, hukum Islam berusaha meredakan luka batin serta memenuhi rasa keadilan yang dirasakan oleh korban dan ahli warisnya. Dengan demikian, *qishâsh* tidak hanya berfungsi sebagai sanksi pidana, melainkan juga sebagai sarana pemulihan moral dan psikologis bagi pihak yang dirugikan.

b) Hukuman *Qishâsh* sebagai Tindakan Preventif

Teori prevensi memandang pemidanaan sebagai instrumen pokok dalam menjaga keteraturan masyarakat. Dalam perspektif ini, hukuman tidak hanya dipahami sebagai balasan atas pelanggaran hukum, melainkan juga sebagai sarana untuk mencegah terjadinya gangguan terhadap stabilitas sosial. Oleh karena itu, legitimasi pidana terletak pada fungsinya yang bersifat protektif terhadap kepentingan umum.

Secara praktis, teori ini menekankan pengekanan terhadap pelaku tindak pidana melalui mekanisme penahanan dan pembatasan kebebasannya. Upaya tersebut bertujuan agar pelaku tidak memiliki kesempatan untuk mengulangi perbuatannya. Dengan demikian, penerapan sanksi tidak semata berorientasi pada hukuman, tetapi juga pada pencegahan kemungkinan timbulnya residivisme.

Selain itu, pidana dalam kerangka prevensi dirancang untuk memberikan perlindungan bagi masyarakat dari potensi ancaman yang ditimbulkan oleh pelanggar hukum. Dengan membatasi ruang gerak pelaku, sistem hukum berusaha memastikan stabilitas sosial tetap terjaga. Hal ini menegaskan bahwa orientasi prevensi lebih menitikberatkan pada keberlangsungan ketertiban publik daripada sekadar aspek retributif.

Tidak hanya ditujukan kepada pelaku yang telah melakukan pelanggaran, konsep prevensi juga menyasar individu lain yang berpotensi melakukan tindak kriminal. Ancaman sanksi yang jelas serta penerapan hukuman yang konsisten diharapkan dapat menghalangi niat masyarakat untuk melakukan perbuatan serupa.<sup>25</sup> Dengan demikian, teori ini menekankan pentingnya fungsi preventif sebagai salah satu bentuk pengendalian sosial.

---

<sup>25</sup> Wirjono Prodjodikoro, *Asas-Asas Hukum Pidana Indonesia*, Bandung: PT Eresco, 1981, hal. 21-23.

Lebih jauh, penerapan teori prevensi diyakini mampu menimbulkan efek jera secara ganda. Di satu sisi, pelaku yang telah dijatuhi hukuman akan berpikir ulang untuk mengulangi tindakannya. Di sisi lain, masyarakat secara umum juga terdorong untuk menjauhi pelanggaran hukum karena menyadari adanya konsekuensi tegas dari perbuatan kriminal. Dengan demikian, teori prevensi berperan penting dalam menciptakan keseimbangan antara kepentingan individu dan kepentingan sosial secara keseluruhan.

Hukuman *qishâsh* dirancang sebagai mekanisme preventif dalam kerangka hukum pidana Islam, berfungsi menahan niat pelaku untuk melakukan pembunuhan atau penganiayaan. Prinsip ini selaras dengan teori prevensi yang menempatkan pencegahan kejahatan sebagai tujuan utama pemidanaan, sehingga ketentuan balas setimpal tidak hanya bersifat retributif, tetapi juga menimbulkan efek jera sebelum tindak kekerasan benar-benar terjadi.

Dengan mempertimbangkan konsekuensi logis bahwa pelaku akan menerima balasan serupa—yaitu kematian bagi pembunuh—ancaman *qishâsh* menciptakan penghalang psikologis yang kuat. Individu yang terbakar emosi atau terdorong oleh dendam akan diingatkan akan risiko fatal atas tindakannya, sehingga dorongan destruktifnya dapat teredam dan akhirnya gugur.

Kesadaran kolektif akan hukuman *qishâsh* turut menjaga kelangsungan hidup dan stabilitas sosial. Dengan mencegah satu pihak mengambil nyawa, aturan ini sekaligus menghindari eskalasi siklus pembalasan yang berkepanjangan, sehingga calon korban maupun pelaku sama-sama terhindar dari hilangnya nyawa dan potensi konflik berulang.

Penerapan hukum *qishâsh* dapat berfungsi sebagai instrumen pencegahan yang efektif dalam menekan angka kejahatan, khususnya tindak pembunuhan.<sup>26</sup> Apabila sanksi yang dijatuhkan sebanding dengan tingkat keseriusan tindak pidana, potensi pelaku untuk melakukan aksi kekerasan berkurang secara signifikan. Sebaliknya, ketidaksesuaian antara besaran hukuman dan dampak kriminal—di mana pelaku tetap dapat hidup setelah menjalani hukuman—justru menimbulkan kesan kurang tegas, sehingga mengikis kepercayaan publik terhadap sistem peradilan pidana.

Ketidaktegasan tersebut juga membuka ruang bagi pelaku untuk kembali mengulang perbuatan serupa begitu masa tahanan berakhir. Dengan melihat konsekuensi pidana yang dinilai tidak memadai, motivasi untuk mengambil nyawa orang lain tidak lagi mendapat hambatan moral maupun psikologis yang kuat. Kondisi ini menggambarkan perlunya pemidanaan yang memadukan keadilan komutatif dan preventif agar rasa takut terhadap sanksi menjadi penyeimbang tindakan brutal di tengah masyarakat.

---

<sup>26</sup> Paisol Burlian, *Implementasi Konsep Hukuman Qishâsh di Indonesia*, ..., hal. 43.

Penegakan hukum berbasis nilai-nilai agama melalui langkah-langkah preventif memperkuat pola penegakan hukum yang memadukan fungsi pencegahan dan tindakan represif. Pendekatan ini bertujuan membangun pemahaman kolektif di kalangan masyarakat mengenai kaidah-kaidah yang berlaku dalam hukum positif negara sekaligus prinsip-prinsip syariat, sehingga menumbuhkan kesadaran dan kepatuhan yang bersifat proaktif. Dengan demikian, pencegahan tidak hanya mengurangi potensi pelanggaran, tetapi juga mendorong internalisasi norma hukum dalam praktik kehidupan sehari-hari.

Lebih jauh, penerapan syariah Islam tidak sebatas pada ranah dakwah, melainkan diwujudkan secara konkret dalam instrumen penegakan hukum nasional. Integrasi syariat ke dalam kerangka hukum positif berfungsi menutup celah kelemahan sistem peradilan pidana sekuler, sekaligus memperkuat legitimasi prinsip keadilan yang bersumber pada landasan teologis dan rasional.<sup>27</sup>

c) *Qishâsh* merupakan Sistem Hukuman yang Fleksibel serta Membuka Peluang Hidup bagi Pelaku Pembunuhan

Hukuman mati merupakan salah satu opsi sanksi dalam kerangka hukum *qishâsh*, meski tidak semua kasus *qishâsh* berujung pada eksekusi. Penerapan hukuman ini hanya berlaku pada pembunuhan yang dilakukan dengan sengaja, di mana keluarga korban dapat memilih pelaksanaan hukuman mati atau menggantinya dengan pembayaran *diyât*.

Sebaliknya, jika kematian terjadi tanpa niat membunuh—atau bahkan dengan tingkat kesengajaan yang diperdebatkan—syariat lebih dahulu menetapkan *diyât* sebagai bentuk penalti. Lebih jauh lagi, apabila pihak keluarga korban bermurah hati untuk memaafkan pelaku tanpa menuntut *diyât*, ketentuan itu pun sah secara hukum.

Dengan demikian, pandangan yang menyamakan seluruh implementasi *qishâsh* dengan hukuman mati menjadi tidak tepat. Eksekusi nyawa hanya menjadi alternatif terakhir dalam rangka penegakan keadilan terhadap kasus pembunuhan, di samping opsi *diyât* dan pengampunan keluarga korban.

Mekanisme *qishâsh* memungkinkan adanya dialog mediatif antara wali korban dan keluarga pelaku, di mana kedua belah pihak bersepakat mengenai bentuk sanksi yang paling sesuai dalam kasus pembunuhan. Pilihan yang tersedia mencakup pembalasan setimpal—yaitu pelaku dieksekusi sebagaimana tindakannya terhadap korban—pembayaran *diyât* sesuai ketentuan syariat, ataupun pemberian pengampunan sepenuhnya tanpa perlu *diyât*.

---

<sup>27</sup> Abdul Malik Fajar, “Hukum Pidana (Islam) dalam Lintasan Sejarah,” dalam Jaenal Aripin dan M. Arskal Salim, (ed.), *Pidana Islam di Indonesia: Peluang, Prospek, dan Tantangan*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001, hal. 18.

Kelenturan prosedural ini menegaskan karakter adaptif hukum *qishâsh*, di mana penerapan sanksi tidak bersifat monolitik melainkan mempertimbangkan konteks sosial, moral, dan emosional pihak-pihak yang terlibat. Dengan demikian, *qishâsh* tidak menjebak pada satu model pemidanaan, melainkan mampu menyesuaikan diri dengan kehendak dan keadaan para pihak guna mencapai rasa keadilan substantif.

Peran hakim dalam kerangka ini lebih bersifat fasilitatif daripada sebagai otoritas tunggal yang menetapkan sanksi. Karena keputusan mengenai bentuk dan kadar hukuman lahir dari kesepakatan keluarga korban, intervensi hakim yang memaksakan hukuman tertentu berisiko mengabaikan aspirasi keadilan yang telah dirumuskan bersama, sehingga mengurangi efektivitas serta legitimasi implementasi hukum.

Ketersediaan tiga opsi sanksi dalam kerangka *qishâsh*—eksekusi setimpal, pembayaran *diyât*, atau pengampunan—menjadikan proses penjatuhan hukuman lebih ringkas dan berorientasi pada kesepakatan para pihak. Dengan demikian, keputusan tidak sepenuhnya bergantung pada diskresi hakim, yang sering kali menimbulkan persepsi ketidakpuasan keluarga korban akibat perbedaan pertimbangan dalam menentukan besaran dan jenis pidana penjara.

Lembaga pemasyarakatan juga kerap berperan sebagai ruang berkumpulnya narapidana, di mana mereka dapat saling bertukar pengalaman dan bahkan merancang tindak kejahatan baru. Kondisi ini menunjukkan keterbatasan efektivitas penjara dalam menghentikan jaringan kriminal serta risiko meningkatnya angka residivisme ketika narapidana kembali ke masyarakat.

Dari perspektif fiskal, pengelolaan penjara menimbulkan beban anggaran signifikan karena negara harus menanggung biaya perawatan dan pemenuhan hak narapidana. Sebaliknya, penerapan *qishâsh* memungkinkan penyelesaian perkara secara cepat dan tuntas, meminimalkan penggunaan sumber daya publik dan menegakkan keadilan substantif tanpa memerlukan penahanan jangka panjang.<sup>28</sup>

Walaupun pelaku pembunuhan melakukan tindak kejahatan yang sangat tercela, hukum Islam tetap memberikan peluang baginya untuk terbebas dari hukuman penjara maupun eksekusi apabila memperoleh pemaafan (*'afw*) dari pihak keluarga korban. Konsep pengampunan ini tidak dimaksudkan untuk memperluas jumlah korban atau menimbulkan balas dendam baru, melainkan diarahkan pada proses pemulihan hubungan sosial serta emosional antara pelaku dengan pihak yang terdampak.

Pemberlakuan *qishâsh* menyediakan beberapa alternatif penyelesaian perkara, mulai dari penegakan pembalasan yang setimpal, kesepakatan

---

<sup>28</sup> Paisol Burlian, *Implementasi Konsep Hukuman Qishâsh di Indonesia*, ..., hal. 103.

pembayaran *diyât*, hingga pemaafan tanpa syarat. Ragam pilihan ini menunjukkan adanya penghormatan mendalam terhadap nilai kehidupan manusia. Dengan demikian, hukum Islam menampilkan fleksibilitas dalam menghadirkan keseimbangan antara tuntutan keadilan retributif dan prinsip kasih sayang.

Fleksibilitas tersebut memberikan otoritas kepada keluarga korban untuk menentukan jalan penyelesaian yang paling sesuai dengan kondisi dan pertimbangan mereka. Keputusan apakah melanjutkan eksekusi, menerima *diyât*, atau memberikan pengampunan sepenuhnya menjadi hak mereka. Hal ini memperlihatkan penghormatan hukum Islam terhadap otonomi moral dan psikologis keluarga korban dalam mencari bentuk keadilan yang dianggap tepat.<sup>29</sup>

Jika dibandingkan dengan hukum pidana positif, absennya mekanisme serupa menunjukkan keunikan *qishâsh* sebagai sistem hukum yang tidak hanya berorientasi pada pemberian hukuman. Sebaliknya, *qishâsh* dirancang untuk mewujudkan rekonsiliasi, memperbaiki hubungan sosial, serta memastikan adanya kepuasan batin bagi pihak korban. Inilah dimensi humanis yang membedakannya dari paradigma pembedaan modern.

Dengan karakteristik tersebut, *qishâsh* tampil sebagai instrumen hukum yang lebih komprehensif dan bernuansa kemanusiaan. Ia tidak hanya menegakkan prinsip pembalasan setimpal, tetapi juga memberikan ruang bagi penyelesaian damai melalui pengampunan atau kompensasi. Oleh karena itu, *qishâsh* dapat dipandang sebagai alternatif penyelesaian perkara pembunuhan yang lebih holistik, karena mampu mengintegrasikan keadilan, belas kasih, dan rekonsiliasi sosial dalam satu kerangka hukum.

##### 5. Hukuman *Diyât*

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمُ بَيْتَاتٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿٩٢﴾

“Tidak patut bagi seorang mukmin membunuh seorang mukmin, kecuali karena tersalah (tidak sengaja). Siapa yang membunuh seorang mukmin karena tersalah (hendaklah) memerdekakan seorang hamba sahaya mukmin dan (membayar) tebusan yang diserahkan kepada keluarganya (terbunuh), kecuali jika mereka (keluarga terbunuh) membebaskan pembayaran. Jika dia (terbunuh) dari kaum yang memusuhimu, padahal dia orang beriman, (hendaklah pembunuh) memerdekakan hamba sahaya mukminat. Jika dia (terbunuh) dari kaum (kafir) yang ada perjanjian (damai) antara mereka dengan kamu, (hendaklah pembunuh) membayar tebusan yang diserahkan

<sup>29</sup> Paisol Burlian, *Implementasi Konsep Hukuman Qishâsh di Indonesia*, ..., hal. 87.

*kepada keluarganya serta memerdekakan hamba sahaya mukminah. Siapa yang tidak mendapatkan (hamba sahaya) hendaklah berpuasa dua bulan berturut-turut sebagai (ketetapan) cara bertobat dari Allah. Allah Maha Mengetahui lagi Mahabijaksana.”* (QS al-Nisâ’/4: 92)

*Diyât* dalam hukum pidana Islam didefinisikan sebagai sejumlah harta yang wajib dibayarkan oleh pelaku tindak kriminal, khususnya dalam kasus pembunuhan tidak sengaja atau tindak penganiayaan tertentu, kepada korban atau ahli warisnya. *Diyât* juga dikenal dengan istilah *al-‘aql*, yang secara historis berkaitan dengan praktik masyarakat Arab sebelum datangnya Islam. Istilah tersebut muncul karena ketika seseorang melakukan pembunuhan, ia diwajibkan mengumpulkan sejumlah unta dan menyerahkannya di halaman rumah korban atau ahli waris korban, sehingga menjadi hak mereka. Mekanisme ini pada dasarnya merupakan bentuk kompensasi materiil yang bertujuan menjaga keseimbangan sosial serta menghindari balas dendam yang berlebihan.

Ketentuan mengenai *diyât* telah dikenal dalam tradisi Arab pra-Islam, kemudian disempurnakan dan dilembagakan oleh syariat Islam. Landasan normatif dari pemberlakuan *diyât* terdapat dalam Al-Qur`an, khususnya Surat al-Nisâ’/4: 92. Dalam ayat tersebut ditegaskan bahwa seorang mukmin tidak pantas membunuh mukmin lain kecuali karena kesalahan atau kelalaian. Jika hal itu terjadi, pelaku diwajibkan membebaskan seorang budak mukmin serta membayar *diyât* yang diserahkan kepada keluarga korban, kecuali jika keluarga korban bersedia memaafkan dan membebaskan kewajiban tersebut. Ayat ini juga menjelaskan kondisi-kondisi khusus, seperti apabila korban berasal dari kelompok yang memusuhi kaum muslimin atau dari kaum yang memiliki perjanjian damai. Dalam hal ini, selain pembayaran *diyât*, pelaku juga diwajibkan melakukan bentuk penebusan lain yakni memerdekakan hamba sahaya atau berpuasa dua bulan berturut-turut sebagai bentuk tobat kepada Allah.

Selain dalil dari Al-Qur`an, ketentuan mengenai *diyât* juga didasarkan pada hadis Nabi Muhammad *shallallâhu ‘alaihi wa sallam*. Salah satunya adalah riwayat dari kakek Amru bin Syaib, yang menyebutkan bahwa besaran *diyât* pada masa Rasulullah adalah 800 dinar atau 8000 dirham. Ketentuan ini berlaku bagi kaum muslimin, sementara bagi ahlul kitab pada masa itu *diyât* ditetapkan setengah dari nilai *diyât* muslimin. Namun, dalam perkembangan selanjutnya, ketentuan ini mengalami perubahan, terutama pada masa pemerintahan Khalifah Umar bin Khattab.<sup>30</sup>

---

<sup>30</sup> Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, ..., hal. 338.

Umar bin Khattab, ketika menjabat sebagai khalifah, melihat adanya kenaikan harga unta yang cukup signifikan. Oleh karena itu, beliau menetapkan penyesuaian terhadap *diyât*. Umar menentukan bahwa *diyât* bagi penduduk yang terbiasa menggunakan emas adalah 1000 dinar, sementara bagi yang menggunakan perak ditetapkan sebesar 10.000 dirham. Untuk masyarakat yang memiliki banyak ternak, Umar memberlakukan *diyât* dalam bentuk 200 ekor sapi atau 2000 ekor domba. Selain itu, bagi masyarakat yang memiliki banyak pakaian, *diyât* dapat dibayarkan dalam bentuk 200 setel pakaian lengkap. Meski begitu, Umar tidak menaikkan besaran *diyât* yang berlaku bagi kaum *dzimmî*. Hal ini menunjukkan fleksibilitas hukum Islam dalam menyesuaikan diri dengan perkembangan sosial dan ekonomi masyarakat.

Imam al-Syafi'i, dalam pendapatnya yang kedua ketika berada di Mesir, menegaskan bahwa bagi orang-orang yang memiliki emas atau perak, kewajiban *diyât* tetap dikembalikan pada nilai unta. Artinya, *diyât* harus dibayarkan senilai harga unta, berapapun harga unta pada saat itu. Pendapat ini berangkat dari pertimbangan bahwa tidak ada riwayat *shahîh* yang menunjukkan Nabi *shallallâhu 'alaihi wa sallam* pernah menetapkan *diyât* dalam bentuk selain unta. Dengan demikian, menurut Imam Syafi'i, dasar utama *diyât* adalah unta, sedangkan bentuk-bentuk lain seperti emas, perak, sapi, atau pakaian hanya merupakan ijtihad Umar bin Khattab berdasarkan perubahan konteks zaman.

Penambahan bentuk-bentuk *diyât* oleh Umar tidak dimaksudkan untuk mengubah ketentuan syariat, tetapi sebagai respons terhadap kondisi sosial-ekonomi pada masanya. Dengan harga unta yang semakin tinggi, maka Umar melihat adanya kebutuhan untuk memberikan alternatif pembayaran yang lebih realistis sesuai kemampuan masyarakat. Hal ini mencerminkan prinsip fleksibilitas hukum Islam yang mampu menyesuaikan dengan perubahan keadaan tanpa kehilangan substansi hukum yang telah ditetapkan oleh syariat.

Hikmah diberlakukannya *diyât* sangat signifikan dalam menjaga stabilitas sosial. Pertama, *diyât* berfungsi sebagai bentuk peringatan dan ancaman bagi orang-orang yang memiliki niat buruk atau kecenderungan kriminal, sehingga dapat menjadi faktor pencegah (*deterrent*).<sup>31</sup> Kedua, *diyât* merupakan instrumen perlindungan terhadap jiwa manusia dengan memberikan kompensasi kepada keluarga korban, sehingga mereka tidak merasa dirugikan secara total dan memiliki kepuasan moral serta material.

---

<sup>31</sup> Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, ..., hal. 338.

Dengan demikian, *diyât* berperan sebagai jalan tengah antara kepentingan korban, keluarga korban, pelaku, dan masyarakat secara luas.

Selain itu, *diyât* dirancang sebagai bentuk hukuman yang cukup berat dan tidak mudah untuk dipenuhi. Pembayaran sejumlah besar harta, baik berupa unta, emas, perak, atau hewan ternak, menuntut pelaku untuk benar-benar berusaha keras dalam menebus kesalahannya. Hal ini dimaksudkan agar manusia tidak meremehkan tindakan pembunuhan atau penganiayaan, sekaligus menjadi pelajaran bagi masyarakat agar lebih berhati-hati dalam menjaga hak hidup orang lain. Dengan sifatnya yang berat, *diyât* berfungsi sebagai kombinasi antara sanksi hukum dan kompensasi ekonomi.

Ketentuan yang ditetapkan Rasulullah *shallallâhu ‘alaihi wa sallam* menegaskan bahwa *diyât* seorang laki-laki muslim merdeka adalah 100 ekor unta. Selain itu, dapat juga diganti dengan 200 ekor sapi, 2000 ekor domba, 100 dinar emas, 10.000 dirham perak, atau 200 setel pakaian lengkap.<sup>32</sup> Apapun bentuk harta yang dipilih oleh pelaku untuk diserahkan, ahli waris korban berkewajiban menerimanya, karena hal tersebut sudah sesuai dengan ketetapan syariat. Ketentuan ini berlaku tanpa memandang apakah pelaku memiliki salah satu dari jenis harta tersebut atau tidak. Dengan kata lain, *diyât* merupakan kewajiban yang bersifat mutlak dan harus dipenuhi dengan cara apapun.

Dari keseluruhan uraian, dapat disimpulkan bahwa *diyât* adalah bentuk perlindungan hukum terhadap nyawa manusia yang sekaligus mengandung nilai keadilan, pencegahan, dan kompensasi. Mekanisme *diyât* menegaskan bahwa dalam hukum Islam, kehidupan manusia memiliki nilai yang sangat tinggi, dan pelanggaran terhadap hak hidup tersebut harus ditebus dengan cara yang memberikan efek jera serta memberikan rasa keadilan bagi pihak korban. *diyât* bukan hanya sekadar sanksi materiil, tetapi juga instrumen moral dan sosial untuk menjaga tatanan kehidupan masyarakat.

Para ulama sepakat bahwa ketentuan *diyât* berlaku bagi berbagai bentuk pembunuhan selain *qishâsh*, termasuk pembunuhan tidak disengaja (*khatha’*), semi sengaja (*syibh al-‘amd*), maupun pembunuhan yang dilakukan oleh orang yang tidak memiliki tanggung jawab hukum seperti anak-anak dan orang gila. Kesepakatan ini juga mencakup kasus pembunuhan yang tidak seimbang kedudukannya, seperti seorang muslim yang membunuh hamba sahaya. Bahkan, hukum *diyât* tetap diberlakukan dalam kondisi tidak lazim, misalnya seseorang yang menyebabkan kematian ketika sedang tidur, tanpa

---

<sup>32</sup> Wahbah Zuhaili, *al-Fiqh al-Islâm wa Adillatuhu*, Depok: Gema Insani, 2021, hal. 642.

sadar membalikkan tubuh hingga menimpa orang lain, atau korban yang meninggal akibat berdesakan.

Dalil yang menjadi rujukan adalah riwayat dari Hanasy bin Mu'tamir yang mengisahkan peristiwa di Yaman. Saat itu, sekelompok orang tengah memasang perangkap singa dan saling menarik hingga mereka terjerumus bersama ke dalam lubang. Singa yang terperangkap kemudian menyerang dan menyebabkan beberapa orang meninggal dunia. Ketika keluarga korban pertama menuntut balas kepada keluarga korban kedua, Ali bin Abi Thalib yang menjadi hakim menengahi perkara tersebut. Ia menegaskan bahwa perselisihan tidak sepatutnya berujung peperangan, mengingat Rasulullah *shallallâhu 'alaihi wa sallam* masih hidup dan dapat menjadi rujukan.

Ali kemudian menetapkan putusan dengan membagi tanggungan *diyât* berdasarkan tingkat luka dan kematian yang dialami korban. Pewaris korban pertama memperoleh seperempat *diyât*, korban kedua sepertiga *diyât*, korban ketiga setengah *diyât*, dan korban keempat memperoleh satu *diyât* penuh. Meski keputusan ini sempat ditolak oleh pihak keluarga, perkara akhirnya dibawa kepada Rasulullah *shallallâhu 'alaihi wa sallam* yang saat itu berada di Maqam Ibrahim. Nabi membenarkan keputusan Ali, sehingga ketetapan tersebut menjadi legitimasi atas praktik penerapan *diyât* dalam kasus pembunuhan tidak disengaja.

Dalam hukum Islam, *diyât* memiliki tingkatan ringan dan berat yang disesuaikan dengan jenis pembunuhan. *diyât* ringan ditetapkan untuk kasus pembunuhan tidak disengaja, sedangkan *diyât* berat diberlakukan bagi pembunuhan semi sengaja. Adapun dalam kasus pembunuhan yang disengaja, para ulama berbeda pendapat. Menurut Imam al-Syafi'i dan ulama mazhab Hanbali, apabila keluarga korban memilih memaafkan pelaku, maka pelaku tetap diwajibkan membayar *diyât* berat. Sementara itu, Imam Abu Hanifah berpendapat bahwa dalam pembunuhan sengaja tidak ada kewajiban *diyât*, melainkan cukup dengan pembayaran harta sebagai bentuk rekonsiliasi antara pelaku dan keluarga korban.<sup>33</sup>

Bentuk *diyât* berat telah ditetapkan secara jelas dalam *nash* syariat. Jumlah yang harus dibayarkan adalah seratus ekor unta, dengan ketentuan empat puluh ekor di antaranya merupakan unta betina yang sedang hamil. Penetapan ini merujuk pada hadis riwayat Uqbah bin Aus, bahwa Rasulullah *shallallâhu 'alaihi wa sallam* menjelaskan hukuman bagi pembunuhan semi sengaja yang dilakukan dengan alat bukan tajam, seperti cambuk, tongkat, atau batu, adalah *diyât mugallazhah* sebesar seratus ekor unta. Dari jumlah

---

<sup>33</sup> Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, ..., hal. 341.

tersebut, empat puluh ekor haruslah unta yang berumur enam hingga sembilan tahun dan sedang mengandung.

Khususnya pada pembunuhan semi sengaja, ketentuan *diyât* berat ini menjadi penegasan bahwa syariat tidak hanya memperhitungkan nyawa korban, tetapi juga memberikan efek jera bagi pelaku. Pembatasan usia dan kondisi unta yang hamil menunjukkan dimensi simbolik dan material yang cukup berat bagi pelaku, sehingga diharapkan mampu menekan angka pelanggaran serupa. Ketentuan ini juga menjadi pembeda yang tegas antara pembunuhan tidak sengaja, semi sengaja, dan sengaja, baik dalam sisi tanggung jawab maupun konsekuensi hukum.

Selain itu, sifat berat dari *diyât* hanya dapat diwujudkan dengan menggunakan unta, bukan hewan lainnya. Hal ini menjadi penegasan bahwa syariat bersifat *tauqîfiyyah*, yakni ketentuan yang langsung ditetapkan oleh Allah dan Rasul-Nya, bukan hasil ijtihad manusia semata. Karena itu, tidak ada ruang bagi perbedaan pendapat dalam hal ini, sebab ukuran dan bentuk *diyât* berat sudah ditentukan secara final dan pasti oleh sumber hukum Islam.

Dengan demikian, keberlakuan *diyât* berat dalam pembunuhan semi sengaja maupun kondisi tertentu pada pembunuhan sengaja merefleksikan keseimbangan antara keadilan dan rekonsiliasi. Di satu sisi, ketentuan tersebut menjaga hak keluarga korban agar tetap memperoleh kompensasi yang layak. Di sisi lain, ia memberi kesempatan bagi pelaku untuk terlepas dari hukuman *qishâsh* apabila ada pemaafan. Dengan karakter *tauqîfiyyah* yang dimilikinya, *diyât* berat menjadi instrumen penting dalam sistem pidana Islam untuk menjaga stabilitas sosial dan menegakkan nilai keadilan.

Dalam hukum Islam, *diyât* yang diwajibkan kepada pelaku pembunuhan terbagi menjadi dua bentuk. Pertama, *diyât* yang dibebankan langsung kepada harta pribadi pelaku. Jenis ini berlaku pada kasus pembunuhan yang disengaja, karena tanggung jawab sepenuhnya berada pada pelaku. Ibnu ‘Abbas ra. menegaskan bahwa pihak *‘aqîlah* tidak berkewajiban menanggung *diyât* dalam kasus pembunuhan sengaja, juga tidak pada kasus pembunuhan yang dilakukan oleh hamba sahaya, maupun pembunuhan yang dibuktikan dengan pengakuan pelaku sendiri. Pandangan ini diterima oleh para sahabat tanpa ada yang menentangnya.<sup>34</sup>

Terdapat tiga kondisi di mana *‘aqîlah* tidak diwajibkan menanggung pembayaran *diyât*. Pertama, pembunuhan dengan niat sengaja karena sifatnya merupakan tindak kriminal berat. Kedua, pembunuhan yang dibuktikan melalui pengakuan pelaku, sebab pengakuan adalah hujjah yang hanya berlaku

---

<sup>34</sup> Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, ..., hal. 342.

bagi dirinya. Ketiga, kasus pembunuhan yang berakhir dengan akad rekonsiliasi, karena dasar kewajiban membayar terletak pada kesepakatan, bukan pada peristiwa pembunuhan itu sendiri. Dalam ketiga kondisi ini, beban hukum sepenuhnya kembali kepada pelaku.

Alasan utama pengecualian *'aqilah* dari tanggungan *diyât* dalam kasus pembunuhan sengaja adalah karena sifat tindakannya yang berat. Pelaku dipandang tidak layak memperoleh keringanan dengan melibatkan keluarga besar atau kerabat dalam menanggung konsekuensi perbuatannya. Sebaliknya, ia harus menanggung penuh akibat tindakannya sebagai bentuk pertanggungjawaban pribadi. Demikian pula pada kasus yang diselesaikan melalui pengakuan, beban *diyât* hanya berlaku kepada pelaku yang mengaku, bukan kepada orang lain. Hal ini disebabkan oleh sifat pengakuan sebagai bukti pasif yang hanya mengikat pihak yang bersangkutan. Dengan demikian, *'aqilah* tidak dapat dilibatkan untuk menanggung beban yang tidak berkaitan langsung dengan mereka.

Dalam konteks akad rekonsiliasi, dasar kewajiban pembayaran bukanlah karena tindak pembunuhan, melainkan karena isi perjanjian damai yang disepakati antara pelaku dan keluarga korban. Oleh karena itu, kewajiban tersebut bersifat kontraktual, dan logis jika pelaku sendirilah yang menanggungnya. Hal ini juga sejalan dengan prinsip tanggung jawab individu atas perbuatan yang telah dilakukan.<sup>35</sup>

Bentuk kedua dari *diyât* adalah *diyât* yang ditanggung bersama oleh pihak *'aqilah*. Hal ini berlaku dalam kasus pembunuhan tidak sengaja (*khatha'*) maupun semi sengaja (*syibh al-'amd*). Dalam kondisi ini, kerabat laki-laki dari pihak pelaku yang termasuk dalam kelompok *'ashabah* diwajibkan untuk turut membantu pembayaran *diyât*. Meski demikian, pelaku tidak sepenuhnya terbebas dari tanggung jawab, karena ia tetap bagian dari *'aqilah*. Namun, terdapat perbedaan pendapat di kalangan *fuqahâ'*.

Imam al-Syafi'i, misalnya, berpendapat bahwa pelaku tidak memiliki kewajiban langsung menanggung *diyât* dalam kasus tidak sengaja, karena kesalahan itu murni terjadi tanpa unsur niat. Istilah *'aqilah* sendiri berasal dari kata *al-'aqlu* yang berarti ikatan, merujuk pada fungsi mereka yang "mengikat" darah pelaku dengan cara menahan agar tidak tertumpah, yaitu melalui keterlibatan kolektif dalam pembayaran *diyât*. Dengan demikian, *'aqilah* dipahami sebagai kerabat laki-laki dari jalur ayah, telah baligh, berakal, dan memiliki kecukupan harta untuk menanggung kewajiban tersebut.

---

<sup>35</sup> Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, ..., hal. 343.

## 6. Realisasi Hukuman *Qishâsh* di Zaman Nabi

Pada masa Nabi Muhammad *shallâllahu ‘alaihi wa sallam*, penerapan hukum *qishâsh* menempati posisi strategis dalam bangunan hukum Islam sebagai instrumen penegakan keadilan yang berorientasi pada perlindungan nilai kemanusiaan. *Qishâsh* tidak dipahami sebagai legitimasi balas dendam, melainkan sebagai aturan hukum yang dibingkai oleh prinsip kesetaraan di hadapan hukum serta kehati-hatian dalam pelaksanaannya. Tujuan utamanya adalah menjaga kehidupan manusia dan menegakkan keadilan secara proporsional, bukan melampiaskan emosi atau kepentingan pribadi pihak yang dirugikan.

Prinsip tersebut tercermin dalam berbagai putusan Nabi *shallâllahu ‘alaihi wa sallam* yang terekam dalam hadis-hadis sahih, di mana pelaksanaan *qishâsh* selalu disertai pertimbangan etis dan kemanusiaan. Rasulullah membuka ruang bagi pemaafan dan penyelesaian alternatif selama tidak menafikan keadilan, sehingga hukum tidak dijalankan secara kaku dan represif. Dengan demikian, praktik *qishâsh* pada masa Nabi menunjukkan bahwa hukum pidana Islam sejak awal dirancang untuk menyeimbangkan antara keadilan normatif dan penghormatan terhadap martabat manusia.

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ قَتَلَ رَجُلٌ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَرَفَعَ ذَلِكَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَدَفَعَهُ إِلَى وَلِيِّ الْمُقْتُولِ فَقَالَ الْقَاتِلُ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَاللَّهِ مَا أَرَدْتُ قَتْلَهُ . فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِلْوَلِيِّ " أَمَا إِنَّهُ إِنْ كَانَ صَادِقًا ثُمَّ قَتَلْتَهُ دَخَلْتَ النَّارَ " . قَالَ فَخَلَّى سَبِيلَهُ . قَالَ وَكَانَ مَكْتُوفًا بِنِسْعَةٍ فَخَرَجَ يَجْرُ نِسْعَتَهُ فَسُتِي ذَا النَّسْعَةِ<sup>36</sup>

*“Diriwayatkan bahwa Abu Hurairah berkata: “Seorang lelaki membunuh (yang lain) pada masa Rasulullah dan dilaporkan kepada Nabi shallâllahu ‘alaihi wa sallam. Dia diserahkan kepada ahli waris korban, tetapi si pembunuh berkata: ‘Wahai Rasulullah shallâllahu ‘alaihi wa sallam, demi Allah saya tidak bermaksud membunuhnya.’ Rasulullah shallâllahu ‘alaihi wa sallam berkata kepada ahli waris, ‘Jika dia jujur dan kamu membunuhnya, kamu akan masuk neraka.’ Maka dia dibiarkan pergi. Dia telah terikat dengan tali, dan dia keluar menyeret talinya, sehingga dia dikenal sebagai Dzan-Nis’ah (yang memiliki tali).” (HR Ibnu Majah)*

Kisah tersebut menunjukkan bahwa unsur kesengajaan menjadi faktor penentu dalam penerapan *qishâsh* pada masa Rasulullah *shallâllahu ‘alaihi wa sallam*. Dalam perkara pembunuhan yang diadukan kepada Nabi *shallâllahu ‘alaihi wa sallam*, pelaku secara tegas menyatakan bahwa perbuatannya tidak dilandasi niat untuk menghilangkan nyawa korban. Pernyataan ini tidak diabaikan begitu saja, melainkan dijadikan pertimbangan moral dan hukum

<sup>36</sup> Abu Abdillah Muhammad bin Yazid bin Majah Qazwini, *Sunan Ibnu Mâjah*, Riyadh: Bayt al-Afkar al-Dauliyah, t, th, hal. 292.

yang serius oleh Rasulullah *shallallahu 'alaihi wa sallam* sebelum memberikan arahan kepada keluarga korban.

Rasulullah *shallallahu 'alaihi wa sallam* kemudian menegaskan kepada pihak penuntut bahwa menjatuhkan *qishâsh* terhadap pelaku yang tidak terbukti memiliki niat membunuh akan berimplikasi pada ketidakadilan dan konsekuensi moral yang berat. Peringatan tersebut mendorong keluarga korban untuk melepaskan tuntutan *qishâsh*, sehingga pelaku dibebaskan dari hukuman balasan. Peristiwa ini menegaskan bahwa hukum *qishâsh* tidak dijalankan secara mekanis, melainkan berdasarkan kehati-hatian, pembuktian niat, serta pertimbangan etis, yang sekaligus memperlihatkan dimensi kemanusiaan dalam hukum pidana Islam.

Dalam penerapannya, Nabi Muhammad *shallallahu 'alaihi wa sallam* menegaskan hukum *qishâsh* melalui proses yang matang dan tidak bersifat sewenang-wenang. Setiap perkara pidana, terutama yang menyangkut pembunuhan atau penganiayaan, ditangani dengan klarifikasi menyeluruh dan pembuktian yang cermat. Rasulullah *shallallahu 'alaihi wa sallam* juga memastikan bahwa seluruh pihak yang berkepentingan, khususnya keluarga korban, didengar hak dan pertimbangannya sebelum keputusan diambil, sehingga keadilan tidak diputuskan secara sepihak.

Landasan utama dalam praktik tersebut adalah pemahaman bahwa *qishâsh* termasuk dalam kategori hak manusia (*haqq al-âdami*), bukan hak negara semata. Konsekuensinya, otoritas pelaksanaan *qishâsh* tidak sepenuhnya berada di tangan penguasa, melainkan sangat ditentukan oleh kehendak korban atau ahli warisnya. Mereka memiliki posisi sentral dalam menentukan apakah hukuman balasan dijalankan atau dialihkan ke bentuk penyelesaian lain yang sah menurut syariat.

Prinsip ini ditegaskan oleh Nabi *shallallahu 'alaihi wa sallam* melalui pemberian pilihan hukum, yakni antara pelaksanaan *qishâsh* atau penerimaan diyat. Ketentuan tersebut menunjukkan bahwa Islam sejak awal tidak menempatkan hukuman pidana sebagai instrumen absolut yang kaku, melainkan sebagai mekanisme keadilan yang fleksibel dan berorientasi pada perlindungan hak korban. Dengan demikian, *qishâsh* beroperasi dalam kerangka keadilan prosedural yang menjunjung tinggi martabat manusia serta memberikan ruang bagi pertimbangan moral dan kemanusiaan.

قَالَ حَدَّثَنِي حُمَيْدٌ، أَنَّ أَنَسًا، حَدَّثَهُمْ أَنَّ الرَّبِيعَ - وَهِيَ ابْنَةُ النَّصْرِ - كَسَرَتْ ثِيَابَهُ جَارِيَةً، فَطَلَبُوا الْأَرْضَ وَطَلَبُوا الْعَفْوَ، فَأَبَوْا فَأَتَوْا النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَمَرَهُمْ بِالْقِصَاصِ. فَقَالَ أَنَسُ بْنُ النَّصْرِ أَتُكْسِرُ ثِيَابَهُ الرَّبِيعَ يَا رَسُولَ اللَّهِ لَا وَالَّذِي بَعَثَكَ بِالْحَقِّ لَا تُكْسِرُ ثِيَابَهَا فَقَالَ " يَا أَنَسُ كِتَابُ اللَّهِ الْقِصَاصُ ". فَرَضِيَ الْقَوْمُ وَعَفَوْا فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ " إِنَّ مِنْ عِبَادِ اللَّهِ مَنْ لَوْ أَقْسَمَ عَلَى اللَّهِ لَأَبْرَهُ<sup>37</sup>

<sup>37</sup> Abu Abdillah Muhammad bin Ismail Bukhari, *Shahih Bukhari*, t.tp: Dar Ta'shil, 2012, hal. 3014.

“Dari Anas: *al-Rabi*, putri *al-Nadr*, mematahkan gigi seorang gadis, dan kerabat *al-Rabi* meminta kepada kerabat gadis itu untuk menerima *Irsh* (kompensasi atas luka, dll.) dan memaafkan (pelanggar), tetapi mereka menolak. Maka, mereka pergi kepada Nabi *shallâllahu ‘alaihi wa sallam* yang memerintahkan mereka untuk melakukan *qishâsh*. Anas bin *al-Nadr* bertanya, "Wahai Rasulullah! Apakah gigi *al-Rabi* akan dipatahkan? Tidak, demi Dia yang telah mengutusmu dengan kebenaran, giginya tidak akan dipatahkan." Nabi *shallâllahu ‘alaihi wa sallam* bersabda, "Wahai Anas! Hukum Allah adalah *qishâsh*." Kemudian kerabat gadis itu setuju dan memaafkan. Nabi *shallâllahu ‘alaihi wa sallam* bersabda, "Sesungguhnya di antara hamba-hamba Allah ada yang jika mereka bersumpah demi Allah, Allah akan mengabulkannya."

Peristiwa penganiayaan yang terjadi pada masa Nabi Muhammad *shallâllahu ‘alaihi wa sallam* ini memperlihatkan bagaimana hukum *qishâsh* diterapkan secara nyata sekaligus berimbang. Dalam kasus seorang perempuan dari kaum Ansar yang menyebabkan patahnya gigi perempuan lain, keluarga korban menuntut diberlakukannya *qishâsh* sebagai bentuk keadilan yang setara. Meskipun pihak keluarga pelaku telah menawarkan pembayaran *diyât*, tuntutan *qishâsh* tetap diajukan, menunjukkan bahwa hak menentukan bentuk penyelesaian berada di tangan korban atau keluarganya.

Rasulullah *shallâllahu ‘alaihi wa sallam* menegaskan bahwa *qishâsh* merupakan ketetapan hukum Allah yang tidak dapat diabaikan demi pertimbangan emosional semata. Namun, pada akhirnya keluarga korban memilih untuk memberikan maaf, sehingga hukuman balasan tidak dijalankan. Nabi *shallâllahu ‘alaihi wa sallam* kemudian menegaskan nilai spiritual di balik peristiwa tersebut dengan menyatakan bahwa di antara hamba-hamba Allah ada yang doanya dikabulkan ketika bersumpah atas nama-Nya. Kisah ini menegaskan bahwa dalam praktik *qishâsh* terdapat keseimbangan antara kepastian hukum dan ruang bagi pemaafan, yang mencerminkan dimensi keadilan dan kemanusiaan dalam syariat Islam.

Para ulama sepakat bahwa *diyât* merupakan konsekuensi hukum bagi berbagai bentuk pembunuhan yang tidak memenuhi syarat penerapan *qishâsh*. Kesepakatan ini mencakup pembunuhan tidak disengaja (*khata'*), semi sengaja (*syibh al-'amd*), serta pembunuhan yang dilakukan oleh pihak yang tidak memiliki kapasitas pertanggungjawaban hukum, seperti anak-anak dan orang yang mengalami gangguan akal.<sup>38</sup> Selain itu, ketentuan *diyât* juga berlaku dalam kasus ketidakseimbangan status hukum pelaku dan korban, misalnya ketika seorang Muslim menyebabkan kematian hamba sahaya.

---

<sup>38</sup> Wahbah Zuhaili, *al-Fiqh al-Islâm wa Adillatuhu*, Depok: Gema Insani, 2021, hal. 641.

Bahkan, dalam situasi-situasi tidak lazim—seperti kematian yang terjadi akibat perbuatan tanpa kesadaran atau kondisi darurat— *diyât* tetap dipandang sebagai mekanisme hukum yang adil dan proporsional.

Landasan normatif penerapan *diyât* dalam kasus-kasus tersebut antara lain didasarkan pada riwayat yang dinukil dari Hanasy bin Mu‘tamir mengenai suatu peristiwa di Yaman. Dalam kejadian tersebut, sekelompok orang secara tidak sengaja terlibat dalam kecelakaan saat memasang perangkap singa yang berujung pada kematian beberapa orang. Ketegangan kemudian muncul ketika keluarga korban saling menuntut balas. Dalam kapasitasnya sebagai hakim, Ali bin Abi Thalib menolak eskalasi konflik dan menegaskan pentingnya penyelesaian hukum yang damai, terlebih pada masa ketika Rasulullah *shallâllahu ‘alaihi wa sallam* masih hidup sebagai otoritas tertinggi dalam penetapan hukum.

Ali bin Abi Thalib selanjutnya memutuskan pembagian *diyât* secara proporsional sesuai dengan tingkat cedera dan akibat yang ditimbulkan, mulai dari seperempat hingga satu *diyât* penuh bagi para korban. Meskipun putusan tersebut sempat menuai penolakan, perkara akhirnya diajukan kepada Rasulullah *shallâllahu ‘alaihi wa sallam* yang kemudian membenarkan keputusan Ali. Pengesahan Nabi ini memberikan legitimasi syar‘i terhadap praktik penetapan *diyât* dalam kasus pembunuhan tidak disengaja, sekaligus menegaskan bahwa hukum pidana Islam mengedepankan prinsip keadilan, proporsionalitas, dan pencegahan konflik sosial.<sup>39</sup>

## **B. Hak Asasi Manusia dalam Perspektif Barat dan Islam**

### **1. Pengertian HAM**

Berbagai pemikiran menyatakan bahwa hak asasi manusia adalah hak dasar yang melekat pada setiap individu sejak lahir. John Locke menggolongkannya sebagai hak alamiah meliputi hak hidup, kebebasan, dan kepemilikan. Eleanor Roosevelt menekankan bahwa hak-hak ini merupakan bagian dari esensi kemanusiaan. Peter R. Baehr menegaskan sifatnya yang mutlak dan tak tergoyahkan untuk mendukung perkembangan diri. Miriam Budiardjo menyatakan bahwa hak tersebut sudah dibawa manusia sejak proses kelahirannya sedangkan Austin Ranney memandang HAM sebagai ruang kebebasan individu yang dirumuskan dalam konstitusi dan dijamin pelaksanaannya oleh negara.<sup>40</sup>

---

<sup>39</sup> Sayyid sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, ..., hal. 339.

<sup>40</sup> Nurliah Nurdin dan Astika Ummy Athahira, *Hak Asasi Manusia Gender dan Demokrasi (Sebuah Tinjauan Teoritis dan Praktis)*, t.tp: CV. Sketsa Media, 2022, hal. 20.

Dari rangkaian definisi ini, dapat ditarik kesimpulan bahwa satu-satunya kriteria untuk memperoleh hak asasi manusia adalah berstatus sebagai manusia. Hak-hak tersebut berakar pada nilai martabat dan prinsip kesetaraan, sehingga tidak memerlukan syarat, kondisi, kualifikasi, atau pengetahuan khusus apa pun untuk diakui dan dinikmati oleh setiap orang.

Hak asasi merupakan hak yang bersifat mendasar dan inheren dengan jati diri manusia secara universal.<sup>41</sup> Hak Asasi Manusia (HAM) dapat dipahami sebagai hak yang melekat pada setiap individu yang terikat padanya karena ia merupakan seorang individu. HAM juga diartikan sebagai aturan hukum (norma) yang memberikan perlindungan untuk setiap individu di mana saja dari kesalahan atau pengkhianatan politik, hukum, atau sosial. HAM membicarakan hal-hal yang dasar pada manusia. Sebagai suatu hak, seseorang diperbolehkan untuk melakukan atau memiliki sesuatu. Hak-hak ini akan berfungsi sebagai pelindung bagi dirinya dari tiap orang yang akan menyakitinya. Semakin familiar HAM pada suatu masyarakat, maka kemungkinannya kecil akan terjadinya sebuah pelanggaran HAM. Namun apabila HAM tidak dikenal dalam masyarakat, akan menyebabkan banyak pelanggaran HAM dalam sebuah masyarakat seperti diskriminasi, ketidakadilan, penindasan, perbudakan dan lain lain.

Menelaah hak asasi manusia (HAM) berarti menyelami makna keberadaan manusia secara menyeluruh dan menilai sejauh mana kehidupan kita menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan. Setiap individu memiliki hak yang sah sebagai bagian dari eksistensinya sebagai manusia, dan hak ini tidak dapat dipisahkan dari kewajiban yang menyertainya. HAM bukan hanya soal menerima perlakuan yang adil, tetapi juga tentang bagaimana seseorang turut menjaga dan melaksanakan tanggung jawab yang melekat sebagai bagian dari komunitas manusia.

Seseorang memperoleh keistimewaan yang menjadikannya pantas diperlakukan secara hormat dan manusiawi sesuai nilai kemanusiaannya dengan memiliki hak. Di sisi lain, keistimewaan yang dimiliki orang lain juga mengharuskan kita untuk bersikap hormat dan menjaga perilaku yang mencerminkan pengakuan atas hak mereka. Oleh karena itu, HAM mengandung prinsip saling menghargai, dimana hak dan kewajiban berjalan beriringan sebagai fondasi kehidupan sosial yang beretika dan adil.

Hak asasi dapat dipahami sebagai sistem prinsip-prinsip fundamental yang bersumber dari nilai-nilai kemanusiaan universal dan berperan sebagai norma normatif yang membimbing perilaku antarindividu dalam kehidupan sosial. Dengan demikian, hak asasi merepresentasikan artikulasi konkret dari nilai-nilai etis yang kemudian dilembagakan menjadi aturan dan pedoman

---

<sup>41</sup> Nurliah Nurdin dan Astika Umyy Athahira, *Hak Asasi Manusia Gender dan Demokrasi (Sebuah Tinjauan Teoritis dan Praktis)*, ..., hal. 1.

perilaku. Kendati hak memberikan legitimasi kekuasaan moral bagi individu yang memilikinya, esensinya tetap berpusat pada dimensi etika yang menuntut pengakuan, penghormatan, dan pelaksanaan secara bertanggung jawab dalam tatanan masyarakat yang beradab. Sebagaimana dijelaskan Quito oleh Nurliah:

*“A right is indeed a power; but it is only moral. This means that one cannot use physical force to enjoy a right. Nor can one exact from another those things appropriate to one’s state in life by means of force or violence. Right is reciprocal by nature. One has rights that others are bound to recognize and respect. When these rights are violated, moral guilty necessity arises.”*<sup>42</sup>

Pernyataan ini menekankan bahwa hak bukanlah alat untuk memaksakan kehendak, melainkan landasan moral yang mengatur hubungan antarindividu secara saling menghormati. Hak tidak boleh dijalankan melalui paksaan atau kekerasan, karena nilai hak terletak pada pengakuan sukarela oleh pihak lain. Artinya, untuk menikmati hak kita, orang lain harus secara sadar menghormati hak tersebut—bukan karena terpaksa. Ini mencerminkan prinsip bahwa kebebasan dan hak individu bergantung pada tanggung jawab moral bersama di masyarakat.

Konsep bahwa hak bersifat timbal balik menunjukkan bahwa kita tak hanya berhak atas sesuatu, tapi juga berkewajiban untuk mengakui dan menghormati hak orang lain. Ketika seseorang melanggar hak orang lain, ia tidak sekadar melakukan tindakan keliru secara hukum atau sosial, tetapi juga melanggar standar moral yang mendasari masyarakat adil. Dengan begitu, muncul dorongan untuk bertanggung jawab secara etis, bukan semata-mata karena takut sanksi. Perspektif ini mengajak kita untuk membangun budaya saling menghargai, bukan saling memaksakan.

Hak asasi manusia merupakan hak fundamental yang melekat secara inheren pada setiap individu sejak lahir, berakar pada kodrat kemanusiaan universal. Hak-hak ini bersifat kodrati dan tidak bergantung pada pemberian lembaga negara atau pihak lain. Melainkan menjadi bagian tak terpisahkan dari keberadaan manusia seutuhnya sebagai makhluk ciptaan Tuhan Yang Maha Esa, sehingga tidak boleh diabaikan oleh siapa pun.

Hak asasi manusia bersifat universal dan mencakup seluruh umat manusia tanpa diskriminasi berdasarkan golongan, suku, agama, atau karakteristik lain. Universalitas hak ini menegaskan bahwa setiap orang memiliki martabat yang tinggi, yang harus diakui, dihormati, dan dilindungi oleh semua pihak di seluruh dunia sebagai wujud penghormatan terhadap nilai kemanusiaan.

Manusia memerlukan hak asasi manusia sebagai sarana untuk mempertahankan martabat kemanusiaannya dan sebagai fondasi moral dalam

---

<sup>42</sup> Nurliah Nurdin dan Astika Ummy Athahira, *Hak Asasi Manusia Gender dan Demokrasi (Sebuah Tinjauan Teoritis dan Praktis)*, ..., hal. 1-2.

setiap tindakan dan interaksi sosial. Pelaksanaan hak ini tidak dapat dilakukan secara sepihak, melainkan menuntut penghargaan terhadap hak-hak orang lain sehingga tidak dilaksanakan semata-mata atas kehendak pribadi.

Keterpaduan antara hak dan kewajiban menegaskan bahwa setiap hak membawa tanggung jawab yang melekat padanya. Oleh karena itu, dalam penerapan hak asasi manusia, negara, lembaga hukum, pemerintah, dan seluruh elemen masyarakat memiliki kewajiban untuk memperhatikan, menghormati, dan melindungi hak serta kewajiban dasar setiap individu.<sup>43</sup>

## 2. Karakteristik Hak Asasi Manusia

Dalam penyelenggaraannya, HAM memiliki beberapa karakteristik tertentu yaitu<sup>44</sup>:

- a) *Universal*: HAM bersifat umum dan berlaku bagi semua orang tanpa terkecuali.
- b) *Inalienable*: HAM tidak bisa dicabut oleh siapapun.
- c) *Interconnected*: Dalam HAM, Hak-hak yang terdapat didalamnya saling bergantung dan berkaitan dengan hak hak lainnya.
- d) *Equal*: HAM berlaku sama dan setara bagi setiap manusia.
- e) *Indivisible*: HAM tidak bisa dibagi-bagi antara satu orang dengan yang lainnya. Karena setiap orang sudah membawa HAM nya masing-masing semenjak ia dilahirkan ke dunia.
- f) *Non-discriminatory*: HAM tidak boleh diberlakukan secara diskriminatif terhadap seseorang atau sekelompok orang.
- g) *Internationally guaranteed*: HAM sudah dijamin dalam berbagai instrumen hukum internasional. Meskipun diawal generasi perkembangan HAM mendapatkan perlawanan dari beberapa negara.
- h) *Legally protected*: Keberadaan HAM dijamin dan dilindungi oleh hukum internasional maupun hukum nasional yang berlaku dalam suatu negara.
- i) *Protects individuals and groups*: HAM melindungi setiap manusia baik secara individu maupun kelompok.
- j) *Cannot be taken away*: HAM tidak bisa diambil oleh siapapun. Karena setiap orang memiliki HAM nya masing-masing dan orang lain berkewajiban untuk menghargai HAM setiap orang.
- k) *Obliges States and state-actors*: Perlindungan HAM setiap negara menjadi pada kewajiban negara dan aktor aktor yang terlibat dalam suatu negara tersebut. Negara berkewajiban menghormati, melindungi, dan memenuhi HAM melalui kebijakan, hukum, dan penegakan

---

<sup>43</sup> Widiada Gunakaya, *Hukum Hak Asasi Manusia*, Yogyakarta: Andi, 2017, hal. 2.

<sup>44</sup> Nurliah Nurdin dan Astika Ummy Athahira, *Hak Asasi Manusia Gender dan Demokrasi (Sebuah Tinjauan Teoritis dan Praktis)*, ..., hal. 21.

keadilan. Seluruh aparat negara bertanggung jawab memastikan setiap tindakan dan kebijakan sejalan dengan prinsip HAM.

### 3. HAM dalam Pandangan Islam

Konsep hak asasi manusia dalam Islam telah eksis jauh sebelum munculnya wacana HAM di dunia Barat. Sejak diturunkannya Al-Qur'an pada abad ke-7 Masehi, Islam telah menetapkan prinsip-prinsip dasar mengenai hak dan kewajiban manusia. Oleh karena itu, gagasan tentang hak bukanlah sesuatu yang asing dalam tradisi Islam, melainkan bagian integral dari sistem nilai yang telah lama berkembang dalam peradaban Islam.

Dalam khazanah pemikiran Islam klasik maupun modern, istilah *haqq* yang berarti “kebenaran” atau “hak” mencerminkan dimensi normatif yang melekat pada tindakan dan relasi sosial. Konsep ini tidak hanya merujuk pada klaim individu, tetapi juga pada kewajiban moral yang harus dijalankan dalam rangka menjaga keseimbangan antara hak pribadi dan tanggung jawab sosial. Dengan demikian, *haqq* menjadi landasan etis yang mengatur hubungan manusia dengan sesama dan dengan Tuhan.<sup>45</sup>

Sumber utama yang menjadi rujukan dalam penetapan hak dan kewajiban dalam Islam adalah Al-Qur'an dan Sunnah Nabi Muhammad *shallallâhu 'alaihi wa sallam*. Kedua sumber ini menegaskan bahwa hak-hak manusia tidak bersumber dari konsensus sosial atau kontrak politik, melainkan berasal dari prinsip moral-religius yang bersifat transenden. Oleh karena itu, hak dalam Islam bukan sekadar produk hukum positif, melainkan manifestasi dari nilai-nilai ilahiyah yang menuntut penghormatan dan pelaksanaan secara konsisten dalam kehidupan bermasyarakat.

Masyarakat Arab pra-Islam menunjukkan beragam pemahaman mengenai hak individu dan hak kolektif, serupa dengan pluralitas perspektif HAM di berbagai belahan dunia kontemporer. Meski demikian, Al-Qur'an menyajikan pedoman normatif yang bersifat universal dan kontekstual, sehingga prinsip-prinsip yang terkandung di dalamnya relevan untuk aplikasi penegakan HAM masa kini.

Sejak Al-Qur'an diwahyukan pada abad ke-7 Masehi, Islam telah merumuskan gagasan tentang hak asasi manusia. Hal ini membuktikan bahwa konsep “hak” bukanlah inovasi belakangan dari tradisi Barat, melainkan bagian integral dari wacana moral dan sosial yang telah lama berkembang dalam pemikiran Islam.

Dalam tradisi ilmiah Islam, istilah *haqq* mengandung dua dimensi utama: makna kebenaran moral dan tuntutan atas hak yang sah. Para ulama klasik hingga kontemporer telah memperdalam pemaknaan *haqq*,

---

<sup>45</sup> Nurliah Nurdin dan Astika Umyy Athahira, *Hak Asasi Manusia Gender dan Demokrasi (Sebuah Tinjauan Teoritis dan Praktis)*, ..., hal. 3.

menunjukkan bahwa dasar klaim hak dalam Islam bukan hanya bersifat hukum positif, melainkan berakar pada etika ketuhanan.

Legitimasi utama bagi hak dan kewajiban dalam Islam bersumber pada Al-Qur`an dan Sunnah Nabi Muhammad *shallallâhu ‘alaihi wa sallam*. Kedua sumber ini menegaskan bahwa hak-hak manusia berasal dari wahyu ilahi—bukan semata hasil kontrak sosial—sehingga norma hakiki dalam Islam senantiasa terikat pada kerangka moral-religius.

Salah satu pernyataan paling menonjol dalam Al-Qur`an adalah pengakuan harkat dan martabat manusia. Misalnya, ayat yang menegaskan bahwa manusia “*diciptakan dalam keadaan sebaik-baiknya*” (al-Tîn/95: 4) dan bahwa “*Kami telah memuliakan anak-anak Adam*” (al-Isrâ’/17: 70) menegaskan kedudukan manusia sebagai makhluk istimewa dalam kosmologi Islam.

Lebih jauh, narasi penciptaan Adam—di mana Tuhan meniupkan ruh-Nya ke dalam jasad—menggarisbawahi asal-usul martabat manusia sebagai anugerah langsung Ilahi. Karena seluruh umat manusia bersumber dari Adam, setiap individu mewarisi nilai egaliter dan transenden, yang menjadi pijakan teologis bagi kerangka HAM dalam perspektif syariah. Dalam wacana kontemporer kalangan Muslim, acapkali dijumpai rujukan ayat-ayat Al-Qur`an untuk menyoroti persinggungan antara prinsip HAM tertentu dengan nilai-nilai yang termaktub dalam wahyu ilahi. Langkah ini tidak hanya menegaskan bahwa hak asasi manusia memiliki landasan moral yang kokoh, tetapi juga mengintegrasikan ajaran agama ke dalam kerangka legitimasi penegakan HAM.<sup>46</sup>

Karena dalam Islam, Allah menempati posisi tertinggi sebagai sumber otoritas, Al-Qur`an dipandang sebagai firman-Nya yang otentik dan tak tergoyahkan. Oleh karenanya, ayat-ayat suci tersebut kerap kali dikutip sebagai dasar normative untuk memperkuat argumen dalam berbagai forum HAM, baik di tingkat lokal maupun internasional.

Di sisi lain, ragam penafsiran terhadap Al-Qur`an cukup luas, mencakup spektrum dari bacaan literal hingga interpretasi kontekstual. Perbedaan tujuan dan latar belakang penafsir dapat menyebabkan ayat yang sama dibaca secara berbeda. Namun, apabila metode tafsir mengedepankan konteks historis dan tujuan tekstual, maka makna ayat akan memancarkan pesan universal tentang penghormatan terhadap martabat manusia.

Penafsiran yang berakar pada konteks *asbâb al-nuzûl* dan prinsip-prinsip *ushûl fiqh* pada gilirannya menyajikan fondasi kuat untuk memperkaya wacana HAM. Dengan demikian, Al-Qur`an bukan sekadar dokumen teologis,

---

<sup>46</sup> Nurliah Nurdin dan Astika Ummy Athahira, *Hak Asasi Manusia Gender dan Demokrasi (Sebuah Tinjauan Teoritis dan Praktis)*, ..., hal. 4.

tetapi juga sumber inspirasi etis yang selaras dengan norma-norma hak asasi, seperti keadilan, kesetaraan, dan kebebasan beragama.

Singkatnya, daripada dipandang sebagai penghalang, Al-Qur'an—ketika ditafsirkan dengan akurat dan proporsional—justru menjadi mitra strategis dalam pengembangan serta penegakan HAM di dunia. Pendekatan semacam ini membuka ruang bagi dialog konstruktif antara tradisi religius dan kerangka hak asasi manusia universal.

Hadis Nabi Muhammad *shallallâhu 'alaihi wa sallam*, sebagai otoritas normatif kedua dalam Islam setelah Al-Qur'an, menjadi landasan penting untuk merumuskan kerangka hak asasi manusia. Melalui dokumentasi perilaku dan khutbah Rasulullah *shallallâhu 'alaihi wa sallam*, terutama khutbah perpisahan yang disampaikan pada tahun 10 H, masyarakat Muslim memperoleh pedoman etis yang menegaskan nilai kemanusiaan dan keadilan universal.<sup>47</sup>

Dalam khutbah tersebut, Nabi menegaskan kesucian aspek temporal dan spasial—bulan, hari, dan kota suci—serta mengaitkannya dengan kesucian jiwa dan harta setiap individu Muslim. Dengan demikian, hak atas kehidupan dan kepemilikan diposisikan sebagai amanah yang tidak boleh dilanggar, selaras dengan prinsip penghormatan terhadap martabat manusia.

Selanjutnya, Nabi mengingatkan pentingnya mengembalikan amanah kepada pemiliknya dan menjauhi segala bentuk tindakan merugikan. Prinsip non-perusakan ini menegaskan bahwa proses hukum dan sosial harus mengutamakan perlindungan kepentingan semua pihak, sekaligus mencegah terjadinya balas dendam atau kekerasan yang tak terkendali.

Khutbah itu juga menyoroti hak dan kewajiban timbal balik antara suami dan istri. Nabi menekankan agar suami berlaku adil dan berperilaku lemah lembut kepada istrinya, menghargai peran mereka sebagai mitra sejajar dalam membangun keluarga. Penegasan ini menandai pengakuan hak perempuan dalam ranah personal dan sosial. Akhirnya, Nabi menegaskan prinsip persamaan seluruh umat manusia dengan menegaskan bahwa tidak ada keistimewaan berdasarkan suku, bangsa, atau warna kulit—kecuali melalui derajat takwa dan amal saleh. Pernyataan ini meneguhkan dasar egaliter dalam Islam, di mana penghormatan atas hak asasi tidak dibatasi oleh identitas lahiriah.

Meskipun Nabi Muhammad *shallallâhu 'alaihi wa sallam* hidup pada abad ke-7 Masehi di Mekkah dan Madinah, praktik dan ajarannya tetap relevan dengan tantangan kontemporer. Oleh karena itu, ketika merancang kerangka hak asasi manusia yang berakar pada tradisi Islam, sangat penting

---

<sup>47</sup> Abdullah Saeed, *Human Rights and Islam. In Human Rights and Islam: An Introduction to Key Debates between Islamic Law and International Human Rights Law*, Australia: Edward Elgar Publishing, 2018.

untuk merujuk langsung kepada Al-Qur'an dan hadits sebagai sumber otoritatif.

Al-Qur'an dan hadits telah lama menjadi landasan normatif bagi penegakan prinsip keadilan dan penghormatan terhadap martabat manusia dalam sejarah umat Islam. Keduanya menyediakan pedoman rinci tentang hak individu dan kolektif, sehingga menjadi rujukan utama bagi siapa saja yang ingin memahami visi Islam tentang perlindungan HAM.

Dengan diturunkannya Al-Qur'an pada abad ke-7, Islam sudah memperkenalkan prinsip-prinsip universal mengenai kebebasan, kesetaraan, dan tanggung jawab sosial, jauh sebelum wacana hak asasi manusia di Barat berkembang. Figur-figur seperti John Locke—yang memformulasikan teori hak-hak alamiah pada abad ke-17—mengemuka hampir sepuluh abad setelah ajaran-ajaran Qur'ani mulai dipahami dan diamalkan.<sup>48</sup>

Karenanya, khazanah teks Islam bukan hanya menjadi warisan teologis, melainkan juga fondasi etis dan legal yang relevan untuk menanggapi permasalahan HAM saat ini. Penekanan pada kontekstualisasi ayat dan pemahaman sanad hadits memungkinkan munculnya wacana hak asasi yang memadukan tuntutan moral-religius dengan tuntutan dunia modern.

### C. Konsep Dehumanisasi

#### 1. Pengertian Dehumanisasi

Secara etimologi, kata dehumanisasi berasal dari bahasa Inggris *dehumanization*, yang dibentuk dari awalan “*de*” (menghilangkan), kata *human* (manusia), dan sufiks *-ization/-isasi* (proses atau tindakan), lalu diadaptasi ke dalam bahasa Indonesia sebagai dehumanisasi. Kombinasi unsur-unsur tersebut mengandung makna “proses menghilangkan harkat kemanusiaan.”<sup>49</sup>

Secara terminologi, dehumanisasi adalah proses di mana individu atau kelompok diperlakukan seolah-olah kehilangan kualitas kemanusiaannya—seperti empati, martabat, dan nilai hidup—sehingga mereka dianggap lebih rendah atau bahkan diabaikan hak-haknya. Tindakan ini sering muncul dalam konteks konflik, diskriminasi, atau kekerasan, di mana pihak yang berkuasa membenarkan perlakuan kasar terhadap “yang lain” dengan cara menghapuskan status mereka sebagai manusia penuh.

Dalam beberapa bulan terakhir, media menyoroti peristiwa penembakan pelajar oleh anggota Satuan Reserse Narkoba Polrestabes Semarang yang

---

<sup>48</sup> Nurliah Nurdin dan Astika Umyy Athahira, *Hak Asasi Manusia Gender dan Demokrasi (Sebuah Tinjauan Teoritis dan Praktis)*, ..., hal. 4.

<sup>49</sup> Kamus Besar Bahasa Indonesia, <https://kbbi.web.id/dehumanisasi> Diakses pada 15 September 2025

mengakibatkan satu siswa tewas dan dua lainnya mengalami luka serius.<sup>50</sup> Kasus ini memicu keprihatinan publik karena menunjukkan praktik penggunaan kekuatan berlebihan oleh aparat penegak hukum dalam menangani dugaan pelanggaran ringan, sekaligus mengungkap lemahnya mekanisme akuntabilitas internal kepolisian dalam menghormati hak atas rasa aman warga sipil.

Kecenderungan publik untuk terbiasa dengan narasi kekerasan seperti penembakan di atas mencerminkan proses dehumanisasi, yakni mereduksi korban pelanggaran HAM menjadi angka statistik tanpa mengakui martabat mereka. Sikap apatis ini mempersulit masyarakat dalam mendeteksi pelanggaran hak asasi yang sistemik, sehingga korban sering kali ditinggalkan tanpa pemulihan psikososial maupun keadilan substantif.

Berdasarkan kajian Nick Haslam,<sup>51</sup> dehumanisasi pada hakikatnya merupakan penyangkalan atas esensi kemanusiaan. Ia membedakan dua bentuk utama: pertama, penyangkalan atribut khas manusiawi yang membuat individu diperlakukan bak hewan; kedua, penyangkalan kodrat kemanusiaan yang memosisikan individu sebagai objek atau mesin. Pemahaman ini menegaskan betapa kompleksnya mekanisme psikologis di balik pelecehan terhadap hak dan martabat manusia.

Dehumanisasi merujuk pada proses di mana manusia dicabut dari hakikat kemanusiaannya, sehingga nilai dan martabatnya mengalami pengikisan. Untuk mereduksi fenomena ini, diperlukan pendekatan preventif yang menempatkan pemertabatan manusia sebagai tujuan utama. Upaya tersebut diwujudkan melalui gagasan humanisasi, yakni penegasan kembali pentingnya penghormatan terhadap hak dan martabat setiap individu. Istilah humanis merujuk pada mereka yang memperjuangkan terwujudnya interaksi sosial yang lebih manusiawi, berlandaskan prinsip kemanusiaan universal. Gerakan ini disebut humanisme, di mana fokus utamanya adalah pada masalah-masalah kemanusiaan dengan manusia sebagai obyek sentral. Humanisme mencoba mengkaji kembali berbagai persoalan kemanusiaan yang muncul di berbagai belahan dunia dan mencari akar penyebabnya.

Karl Marx menegaskan bahwa sumber utama persoalan kemanusiaan sesungguhnya terletak pada diri manusia itu sendiri. Pernyataan ini menggarisbawahi bahwa ketika membicarakan humanisme, kita dihadapkan pada beragam problematika yang sangat kompleks—mulai dari aspek historis

---

<sup>50</sup> Komnas HAM RI, “Catatan Akhir Tahun 2024 Hak Asasi Manusia di Indonesia,” dalam [https://www.komnasham.go.id/files/20241210-catatan-akhir-tahun-2024-hak-asasi-\\$WSV79CZD.pdf](https://www.komnasham.go.id/files/20241210-catatan-akhir-tahun-2024-hak-asasi-$WSV79CZD.pdf) hal 2. Diakses 10 Agustus 2025.

<sup>51</sup> Nick Haslam, “Dehumanization: An Integrative Review.” dalam *Jurnal Personality and Social Psychology Review*, Vol 10 Issue No. 3 Tahun 2006, hal. 252-264.

hingga eksistensial—yang menentukan perjalanan umat manusia di muka bumi.<sup>52</sup>

Sebagai respons terhadap tantangan tersebut, para cendekiawan dari berbagai disiplin ilmu melakukan penelitian mendalam untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan mendasar tentang hakikat manusia dan kehidupan sosialnya. Fokus kajian mereka meliputi dinamika konflik kelas, ras, budaya, dan agama, dengan tujuan merumuskan solusi yang mampu meredakan ketegangan dan memperkuat kohesi sosial.

## 2. Dehumanisasi dalam Konteks Hukum

Dalam upaya menjaga ketertiban sosial serta mencegah terjadinya pelanggaran norma, hukum pidana memiliki fungsi ganda, yaitu sebagai sarana korektif sekaligus preventif. Peran utama hukum pidana terlihat dalam sifatnya sebagai *ultimum remedium*, yakni instrumen terakhir yang digunakan apabila mekanisme hukum lain tidak lagi efektif dalam memelihara stabilitas masyarakat. Dengan posisi demikian, hukum pidana diharapkan dapat memberikan perlindungan menyeluruh bagi tatanan sosial.

Meski demikian, penggunaan hukum pidana secara berlebihan dan represif dapat menimbulkan konsekuensi yang tidak diharapkan. Salah satunya adalah hilangnya aspek kemanusiaan dalam praktik penegakan hukum. Penekanan yang berlebihan pada pemberian hukuman keras berisiko mereduksi peran hukum sebagai sarana keadilan, sehingga lebih menonjolkan dimensi punitif daripada dimensi pemulihan.

Fenomena dehumanisasi menjadi nyata ketika pelaku tindak pidana tidak lagi diperlakukan sebagai subjek hukum yang memiliki potensi untuk berubah dan direhabilitasi. Dalam kerangka ini, pelaku hanya dipandang sebagai objek penghukuman, tanpa ruang untuk memperbaiki diri. Pendekatan semacam itu bertentangan dengan hakikat keadilan yang mestinya mengakui harkat dan martabat setiap individu.

Apabila orientasi pemidanaan semata diarahkan pada aspek represif, sistem hukum berpotensi kehilangan nilai etik yang menjadi landasan keberadaannya. Alih-alih mewujudkan keadilan, penerapan hukuman yang tidak manusiawi justru dapat memperkuat stigma sosial terhadap pelaku, sehingga menghambat proses reintegrasi mereka ke dalam masyarakat. Dalam konteks ini, hukum pidana harus ditempatkan tidak hanya sebagai sarana penjeraman, tetapi juga sebagai instrumen yang memelihara kemanusiaan.

Penerapan hukum pidana secara berlebihan juga berpotensi melanggar prinsip proporsionalitas,<sup>53</sup> di mana sanksi yang dijatuhkan tidak seimbang dengan tingkat kesalahan atau kerugian yang ditimbulkan. Ketimpangan ini

---

<sup>52</sup> Toni Davies, *Humanism*, London and New York: Routledge, t.th, hal 7.

<sup>53</sup> Ramdhan Kasim, “Dehumanisasi Pada Penerapan Hukum Pidana Secara Berlebihan (*overspanning van het strafrecht*),” dalam *Jurnal Jambura Law Review*, Vol. 2 Issue 01 Tahun 2020, hal. 4-5.

dapat merusak esensi keadilan substantif, karena fokus sistem hukum bergeser dari pemulihan sosial menuju pemberian sanksi yang bersifat menghukum semata. Akibatnya, tujuan pemasyarakatan dan reintegrasi sosial menjadi terabaikan.

Contoh konkret dari eksekutivitas ini dapat ditemukan dalam praktik pemidanaan yang tidak memperhitungkan latar belakang sosial-ekonomi pelaku, kriminalisasi terhadap pelanggaran ringan, serta penggunaan hukuman penjara untuk kasus yang seharusnya dapat diselesaikan melalui pendekatan non-penal. Situasi semacam ini menunjukkan perlunya evaluasi terhadap paradigma pemidanaan agar tetap menjunjung tinggi nilai kemanusiaan dan keadilan restoratif.

### 3. Dampak Dehumanisasi terhadap Individu dan Masyarakat

Dehumanisasi dalam pandangan psikologi merupakan suatu proses ketika individu atau kelompok diperlakukan seolah bukan manusia, yakni dengan meniadakan atribut-atribut utama seperti empati, martabat, dan integritas diri.<sup>54</sup> Proses ini dapat terlihat dalam berbagai konteks, mulai dari relasi antarkelompok, situasi konflik, hingga kehidupan sosial sehari-hari, baik di dunia nyata maupun di ranah digital. Ketika seseorang menjadi korban dehumanisasi, interaksi yang diterima mengabaikan dimensi kemanusiaan korban, memosisikan mereka sebagai objek, alat, atau bahkan ancaman. Alih-alih sebagai subjek yang setara dan patut dihormati. Konsekuensinya, korban sering kali mengalami trauma psikologis yang mendalam; mereka tidak hanya merasa terasing dari lingkungan, tetapi juga mengalami penurunan harga diri, kehilangan makna hidup, bahkan meragukan keberhargaan eksistensial dirinya sendiri. Trauma ini dapat bermula dari pengalaman perlakuan verbal atau non-verbal yang merendahkan hingga pengucilan struktural dan kekerasan nyata, yang secara perlahan menggerus kepercayaan diri dan kemampuan psikologis korban untuk mempertahankan identitas atau memperjuangkan hak-haknya sebagai manusia.<sup>55</sup>

Dampak psikologis dari dehumanisasi sangat kompleks dan sering kali berujung pada berbagai gangguan mental serius seperti depresi, kecemasan, dan gangguan stres pascatrauma (PTSD). Individu yang mengalami dehumanisasi berisiko tinggi mengalami dekonstruksi kognitif, yaitu melemahnya kejelasan pikir dan matinya respons emosional—korban menjadi tidak peka terhadap lingkungan sosial dan terjebak dalam perasaan frustrasi yang berlarut-larut. Keadaan ini membuat korban rentan terhadap perasaan

---

<sup>54</sup> Ashefa Griya Pusaka, “Mengenal Dehumanisasi dan Dampaknya pada Kesehatan Mental,” dalam <https://ashefagriyapusaka.co.id/berita-rehabilitasi-narkoba/dehumanisasi/> Diakses pada 18 Agustus 2025.

<sup>55</sup> Erika, “Menggali Dehumanisasi: Perilaku yang Merendahkan Orang Lain,” dalam <https://www.caramanusia.com/menggali-dehumanisasi-perilaku-yang-merendahkan-orang-lain/> Diakses pada 18 Agustus 2025.

putus asa, ketidakberdayaan, serta rasa bersalah dan malu yang mendalam. Pengalaman kekerasan verbal, stigma, ataupun diskriminasi yang dirasakan korban tidak jarang berkembang menjadi gangguan kepribadian, isolasi sosial, dan kehilangan kepercayaan terhadap orang lain termasuk pada diri sendiri. Dalam beberapa kasus ekstrem, akumulasi penderitaan psikologis akibat dehumanisasi dapat mendorong individu pada pemikiran dan perilaku bunuh diri, sebagaimana ditemukan dalam kasus perundungan, kekerasan rumah tangga, maupun diskriminasi berbasis identitas lain.<sup>56</sup> Selain itu, korban sering mengalami gangguan hubungan interpersonal, mengalami hambatan dalam membangun atau mempertahankan relasi sosial yang sehat, serta mengalami kemunduran di berbagai aspek kehidupan seperti pendidikan, karir, maupun peran sosial.

Lebih jauh, kehilangan identitas merupakan salah satu akibat psikologis paling memprihatinkan dari dehumanisasi. Ketika seseorang terus-menerus diperlakukan secara tidak manusiawi, mereka perlahan-lahan kehilangan rasa keunikan, tujuan, dan orientasi hidupnya. Rasa keterasingan ini diperparah oleh minimnya dukungan sosial serta menguatnya stigma di lingkungan sekitar, yang membuat korban cenderung menginternalisasi perlakuan negatif sebagai cerminan diri mereka. Kondisi ini menghambat upaya resilien dan strategi koping yang adaptif, menyebabkan korban sulit pulih dari luka psikologis yang dialami. Upaya pemulihan memerlukan intervensi psikologis yang holistik, dukungan dari keluarga maupun komunitas, serta penguatan literasi kesehatan mental agar korban mampu bangkit dan mengembalikan martabatnya sebagai manusia seutuhnya. Intervensi semacam ini menjadi sangat penting guna mencegah siklus dehumanisasi yang berulang dan memastikan integritas psikologis serta eksistensial korban dapat pulih sebagaimana mestinya.<sup>57</sup>

Dehumanisasi, sebagai suatu proses yang menanggalkan kualitas dan martabat manusia dari individu atau kelompok tertentu, merupakan permasalahan sosial yang memiliki dampak sangat luas bagi tatanan masyarakat. Proses ini tidak hanya membentuk cara pandang yang keliru terhadap sesama, namun juga berkontribusi langsung pada pertumbuhan praktik diskriminasi, penguatan stereotip negatif, munculnya prasangka, dan berkembangnya perpecahan sosial. Dehumanisasi terjadi melalui berbagai mekanisme psikologis dan sosial yang menempatkan individu pada posisi “yang lain”, memutus ikatan empati dan solidaritas, sehingga mereka

---

<sup>56</sup> Farhan Nur Choiriyah *et al*, “Dampak Dehumanisasi pada Tokoh Rea dan Fara dalam Web Series My Nerd Girl 2022,” dalam *Jurnal Pendidikan Bahasa Indonesia* Vol. 12 No. 1 Tahun 2024, hal. 67-72.

<sup>57</sup> Aji Muhawarman, “Memutus Rantai Stigma Kesehatan Jiwa,” dalam <https://www.kemkes.go.id/memutus/rantai/stigma/Kesehatan/jiwa> Diakses pada 18 Agustus 2025.

dipandang hanya sebagai objek, bukan sebagai makhluk hidup yang utuh dengan pengalaman dan perasaan.<sup>58</sup>

Akibatnya, fenomena dehumanisasi memberi ruang bagi diskriminasi yang semakin terlembaga dan sulit diberantas, membentuk struktur sosial yang membatasi akses serta hak-hak kelompok tertentu. Diskriminasi yang berakar dari dehumanisasi tak jarang berujung pada praktik eksklusi sosial, kekerasan, hingga pelanggaran hak asasi manusia. Di sisi lain, proses kategorisasi dan pelabelan sosial yang mereduksi individu atau kelompok pada label sempit dan negatif menjadi lahan subur bagi pembentukan stereotip dan prasangka yang sistemik.<sup>59</sup> Ketika nilai-nilai kemanusiaan hilang dari relasi sosial, masyarakat mengalami fragmentasi, menguatnya batas-batas “kami” dan “mereka”, serta semakin lemahnya jaringan solidaritas sosial.

Dalam lingkup yang lebih makro, dehumanisasi menyuburkan perpecahan sosial dan memperbesar risiko lahirnya konflik terbuka antar kelompok. Ketika prasangka dan stereotip negatif telah mengakar, upaya membangun kohesi dan solidaritas dalam masyarakat menjadi semakin sulit, sebab kepercayaan dan pengakuan terhadap sesama manusia kerap tergerus oleh narasi serta kebijakan yang diskriminatif. Media massa dan media sosial turut memperbesar dampak dehumanisasi dengan memproduksi dan mendiseminasi representasi serta ujaran yang merendahkan kelompok tertentu, terutama minoritas, sehingga mempercepat penyebaran prasangka dan memperkuat pembelahan sosial.<sup>60</sup> Kondisi ini menuntut adanya intervensi yang bersifat edukatif, kebijakan preventif yang melindungi hak kelompok rentan, serta penguatan nilai empati dan kemanusiaan sebagai pondasi utama kehidupan sosial yang adil dan inklusif.

Dehumanisasi tidak hanya mereduksi martabat manusia, tetapi juga menjadi pemicu lahirnya kekerasan. Berbagai catatan sejarah menunjukkan bahwa kelompok yang dipersepsikan sebagai kurang atau tidak manusiawi kerap menjadi target kekerasan yang terorganisasi, baik dalam konteks konflik bersenjata, praktik genosida, maupun pelanggaran hak asasi manusia. Ketika individu atau kelompok dikonstruksi sebagai “yang lain”, rambu-rambu etis dan kemanusiaan cenderung diabaikan, sehingga menghadirkan rasionalisasi yang keliru bagi tindakan kekerasan yang sejatinya tidak dapat dibenarkan.

---

<sup>58</sup> Hillary Sekar Pawestri, “Dehumanisasi, Perilaku untuk Merendahkan Martabat Orang,” dalam <https://www.hellosehat.com/mental/mental/lainnya/dehumanisasi> Diakses pada 18 Agustus 2025.

<sup>59</sup> Adelia Ananda Putri dkk, “Psikologi Sosial Prasangka dan Diskriminasi.” dalam *Jurnal Humanitis: Jurnal Humaniora, Sosial dan Bisnis*, Vol. 2 No. 6 Tahun 2024, hal. 592-598.

<sup>60</sup> Adita Miranti, “Dehumanisasi Perempuan di Era Digital 4.0: Sebuah Analisis Terhadap Akun Instagram @Project\_Model\_E.X.O., @Maxi\_Lex92, dan @Lecalecxis,” dalam *Jurnal Intelektiva: Jurnal Ekonomi, Sosial & Humaniora*, Vol. 01 No.07 Tahun 2020, hal. 35-44.

Konstelasi dampak tersebut menegaskan perlunya penanganan dehumanisasi secara proaktif. Membangun masyarakat yang inklusif dan saling mengakui sebagai manusia yang setara menuntut kesadaran kolektif atas bahaya dehumanisasi serta komitmen untuk mencegah reproduksi stereotip, prasangka, dan praktik eksklusif. Dengan meningkatkan literasi kemanusiaan dan memperkuat mekanisme perlindungan sosial, risiko dampak negatif dehumanisasi dapat ditekan sekaligus membuka ruang bagi pemulihan dan kohesi sosial yang lebih berkeadilan.



### **BAB III**

## ***QISHÂSH* DALAM AL-QUR'AN DAN JOSEPH SCHAT**

#### **A. Biografi dan Pandangan Schacht tentang Hukum Pidana Islam**

##### **1. Biografi Joseph Schacht**

Joseph Schacht lahir pada 15 Maret 1902 di Ratibor, sebuah kota yang menjadi tempat tinggalnya hingga berusia delapan belas tahun. Ia dibesarkan dalam keluarga religius dan berpendidikan. Ayahnya, Eduard Schacht, adalah seorang guru sekolah luar biasa sekaligus penganut Katolik Roma, sedangkan ibunya bernama Maria Mohr. Pada tahun 1945, Schacht menikah dengan Louise Isabel Dorothy. Lingkungan keluarga yang sarat nuansa keagamaan serta kesempatan belajar sejak kecil membuatnya akrab dengan tradisi Kristen maupun bahasa Ibrani. Kedekatan ini turut membentuk pemahamannya terhadap agama-agama besar di kawasan Timur Tengah.<sup>1</sup>

Pendidikan menengahnya ditempuh di gymnasium klasik Ratibor, di mana ia juga memperdalam bahasa Ibrani melalui bimbingan seorang rabbi. Setelah itu, Schacht melanjutkan studi di Universitas Breslau dengan fokus pada filologi klasik, kajian semitik, dan teologi. Kemampuannya dalam bidang akademik segera terlihat melalui prestasi yang diakui pihak universitas, salah satunya berupa penghargaan medali atas penelitian mengenai Perjanjian Lama.

---

<sup>1</sup> Ali Masrur, "Diskursus Metodologi Studi Hadits Kontemporer Analisa Komparatif Antara Pendekatan Tradisional Dan Pendekatan Revisionis," dalam *Journal of Qur'an and Hadith Studies* I No. 2, 2012, hal. 3.

Karier akademiknya semakin menonjol ketika ia berhasil meraih gelar doktor filsafat (D. Phil) dari Universitas Breslau dengan predikat *summa cum laude* pada tahun 1923. Pada tahun yang sama, ia juga mendapatkan gelar M.A. dan D.Litt dari Universitas Oxford. Disertasinya berbentuk edisi teks dengan terjemahan serta komentar atas sebagian karya *Kitâb al-Hiyâl wa al-Makhârij* karya al-Khassaf, sebuah literatur hukum Islam abad pertengahan, yang diterbitkan di Hanover tahun 1923. Karya tersebut menandai kontribusi awal Schacht dalam mengkaji tradisi hukum Islam klasik.<sup>2</sup>

Joseph Schacht dikenal sebagai sosok berkepribadian kuat dengan integritas yang sulit ditawar. Karakter tersebut membuatnya terkadang mengambil posisi yang dianggap ekstrem. Meski demikian, sebagai seorang pendidik, ia memiliki sifat-sifat yang sangat dikagumi oleh para muridnya. Kecintaannya pada ilmu dan kejujuran intelektual menjadikannya figur yang dihormati dalam dunia akademik. Kemampuannya memahami tradisi Barat maupun Timur menjadikan Schacht mampu menjembatani dua dunia yang berbeda. Sejak 1926 hingga 1933, ia melakukan perjalanan panjang ke berbagai wilayah Timur Tengah dan Afrika Utara. Pengalaman ini memperluas wawasannya mengenai budaya dan masyarakat Islam. Pada musim semi tahun 1930, ia memperoleh kesempatan menjadi profesor tamu di Universitas Kairo, mengajar bahasa Arab sekaligus memperdalam kajian tentang hukum Islam dan bahasa-bahasa Semit.

Menjelang pecahnya Perang Dunia II, tepatnya pada tahun 1939, Schacht memutuskan pindah ke Inggris. Di sana ia bekerja di Departemen Penerangan Inggris sebagai pakar dan peneliti isu-isu ketimuran. Tidak hanya itu, ia juga berperan dalam program penyiaran bahasa Arab dan Persia di British Broadcasting Corporation (BBC).

Beberapa materi kuliahnya kemudian diterbitkan dalam sebuah kumpulan berjudul *al-Mustami' al-'Arabiyyu*. Karier akademiknya berlanjut pada tahun 1946, ketika ia memperoleh jabatan sebagai dosen di Universitas Oxford sekaligus peneliti dalam bidang hukum Islam. Di lingkungan akademik inilah ia menyelesaikan salah satu karya pentingnya, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*.<sup>3</sup> Namun, pada tahun 1954, ia memilih mengakhiri masa baktinya di Oxford dan menerima tawaran untuk menjadi guru besar bahasa Arab di Universitas Leiden, Belanda.

Meskipun waktunya di Leiden relatif singkat, Schacht sempat mengembangkan kajian hukum Islam secara lebih mendalam di bawah pengaruh pemikiran orientalis besar, C. Snouck Hurgronje. Setelah itu, pada tahun 1957–1958, ia kembali menempati posisi profesor tamu di Universitas

---

<sup>2</sup> Akhmad Minhaji, *Kontroversi Pembentukan Hukum Islam Kontribusi Joseph Schacht*, diterjemahkan oleh Ali Masrur, Yogyakarta: UII Press, 2001. hal. 4.

<sup>3</sup> Akhmad Minhaji, *Kontroversi Pembentukan Hukum Islam Kontribusi Joseph Schacht*, ..., hal. 7.

Columbia, Amerika Serikat, dengan fokus pada bahasa Arab dan studi keislaman. Kehadiran Schacht di Columbia menandai salah satu fase penting dalam karier akademiknya yang semakin memperluas pengaruhnya di dunia studi Islam internasional.

Dalam dua dekade terakhir kehidupannya, Joseph Schacht tetap produktif dalam dunia akademik. Ia dipercaya menggantikan J. H. Kramers yang wafat pada 1951 sebagai editor *Encyclopedia of Islam, New Edition*. Tugas ini ia jalankan dengan penuh dedikasi hingga berhasil menyelesaikan dua setengah jilid pertama. Pada tahap awal, ia bekerja sama dengan Bernard Lewis dan Charles Pellat, kemudian sejak tahun 1966, tanggung jawab tersebut dilanjutkan bersama L.V. Menage.

Selain menggarap ensiklopedia, Schacht juga terlibat dalam pendirian jurnal ilmiah *Studia Islamica*. Bersama Robert Brunschvig, ia menjadi editor utama jurnal tersebut. *Studia Islamica* edisi perdana terbit pada tahun 1953 dan segera memperoleh pengakuan luas sebagai salah satu publikasi paling bergengsi dalam bidang kajian Islam. Jurnal ini bahkan menjadi rujukan penting bagi para peneliti dan akademisi hingga kini.

Produktivitas Schacht tidak hanya terbatas pada peran editorial, melainkan juga tercermin dari karya-karyanya yang monumental. Sebelum akhir hayatnya, ia berhasil menulis dan menerbitkan sejumlah buku serta artikel yang memberikan kontribusi signifikan terhadap kajian hukum Islam. Setiap karyanya memperlihatkan ketelitian metodologis serta pemahaman yang mendalam terhadap sumber-sumber Islam klasik.

Beberapa karya utamanya yang banyak diperbincangkan antara lain *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, *An Introduction to Islamic Law*, serta artikelnya berjudul *Islamic Law* dalam *The Encyclopedia of Social Sciences*. Ia juga menulis *Pre-Islamic Background and Early Development of Jurisprudence* yang dimuat dalam *Law in the Middle East: Origins and Development*. Tulisan-tulisan tersebut menjadi landasan penting bagi perkembangan studi hukum Islam modern di Barat.

Joseph Schacht menutup perjalanan hidupnya di New Jersey pada tahun 1969. Karyanya yang terakhir, *Theology and Law in Islam*, memperlihatkan konsistensinya dalam mengeksplorasi hubungan antara teologi dan hukum Islam. Kepergiannya meninggalkan warisan intelektual yang sangat berpengaruh, tidak hanya bagi kalangan orientalis, tetapi juga bagi para sarjana Muslim yang menaruh perhatian pada dinamika sejarah hukum Islam.<sup>4</sup>

## 2. Pandangan Schacht Mengenai Hukum Pidana Islam dan *Qishâsh*

Dalam perspektif hukum Islam, sistem pemidanaan terbagi ke dalam dua kategori utama. Pertama, hukuman yang berakar pada konsep balas dendam

---

<sup>4</sup> Akhmad Minhaji, *Kontroversi Pembentukan Hukum Islam Kontribusi Joseph Schacht*, ..., hal. 8.

pribadi; kedua, hukuman yang diberlakukan atas tindak pidana yang dikategorikan sebagai pelanggaran terhadap agama maupun disiplin sosial tertentu. Jenis pertama relatif bertahan sejak awal tanpa banyak mengalami perubahan, sedangkan jenis kedua lebih spesifik dikenakan pada tindakan yang dipandang sebagai pelanggaran terhadap ketentuan agama.<sup>5</sup> Al-Qur`an sendiri menetapkan sejumlah perbuatan terlarang yang disertai sanksi, antara lain zina, tuduhan palsu terhadap zina, pencurian, perampokan, serta konsumsi minuman keras.

Sanksi yang dikenakan untuk tindak pidana tersebut dikenal dengan istilah *hadd* (jamak: *hudûd*), yakni peraturan Allah yang bersifat mengikat dan membatasi. Bentuk hukuman yang dimaksud dapat berupa hukuman mati dengan cara rajam bagi pezina yang telah menikah, atau dengan penyaliban dan eksekusi menggunakan pedang bagi pelaku perampokan disertai pembunuhan. Selain itu, terdapat pula hukuman potong tangan dan/atau kaki untuk perampokan tanpa pembunuhan, serta potong tangan bagi pencuri. Dalam kasus lain pelanggaran dikenai hukuman cambuk dengan jumlah tertentu sesuai ketentuan syariat.

Selain hukuman *hadd*, terdapat pula kategori *ta'zîr* yang merupakan sanksi alternatif atau tambahan, khususnya dalam kasus ketika hukuman *hadd* tidak dapat diterapkan sepenuhnya. Hakim (*qâdhî*) memiliki kewenangan menjatuhkan hukuman *ta'zîr* berdasarkan pertimbangan kebijaksanaan, mulai dari sekadar teguran, celaan, hingga cambuk. Jumlah cambukan dalam kategori *hadd* ditetapkan tegas, yakni 100 kali bagi pezina, 80 kali bagi peminum khamar dan penuduh zina palsu, sementara dalam *ta'zîr* jumlahnya tidak melebihi 39 cambukan. Beberapa ulama berpendapat bahwa batasan maksimal *ta'zîr* adalah 75 kali cambukan, yakni lebih rendah dibanding *hadd* bagi orang merdeka.

Adapun teknis pelaksanaan hukuman, seperti intensitas cambukan serta rincian prosedural lainnya, juga telah diatur secara ketat dalam fikih. Pemenjaraan dalam hukum Islam tidak dikategorikan sebagai hukuman pokok, melainkan hanya berfungsi sebagai bagian dari *ta'zîr* untuk memberikan efek jera atau memastikan tercapainya tujuan perbaikan. Sementara itu, denda finansial tidak dikenal dalam sistem sanksi pidana Islam, karena orientasi hukum lebih menekankan pada aspek moral, sosial, dan keagamaan daripada semata-mata ganti rugi materil.

Dalam hukum Islam, *hadd* dipandang sebagai hak Allah yang tidak dapat digugurkan melalui pemaafan ataupun penyelesaian damai. Namun, dalam perkara yang berkaitan dengan tuduhan palsu atau pencurian—yang menyentuh hak-hak manusia—penuntutan hanya dapat dilakukan berdasarkan

---

<sup>5</sup> Joseph Schacht, *Pengantar Hukum Islam* diterjemahkan oleh Joko Supomo, Bandung: Nuansa, 2010, hal. 249.

gugatan pihak yang dirugikan. Gugatan tersebut harus diajukan secara resmi, baik dalam proses persidangan maupun pada saat pelaksanaan eksekusi. Pada kasus zina, keberadaan saksi sangat menentukan. Apabila saksi tidak hadir, atau jika hukuman rajam tidak didahului lemparan dari para saksi, maka hukuman tidak dapat dilaksanakan. Hal ini menunjukkan dimensi religius dari hukuman *hadd*, yang menekankan aspek penyesalan aktif dari pelaku.<sup>6</sup>

Sistem ini juga membuka peluang pengguguran hukuman melalui bentuk penyesalan tertentu. Misalnya, apabila pencuri mengembalikan barang curian sebelum perkara diajukan, maka hukuman *hadd* tidak dijatuhkan. Demikian pula, jika perampok bertobat sebelum ditangkap, hukumannya gugur, dan perbuatannya dipandang sebagai tindak pidana biasa. Dalam kasus *qishâsh*, apabila ahli waris korban memberikan maaf, maka pembayaran *diyât* dapat menggantikan eksekusi hukuman. Sementara itu, untuk pelanggaran agama yang tidak termasuk *hadd*, peran penyesalan jauh lebih signifikan. Oleh karena itu, terdapat kecenderungan membatasi penerapan *hadd* sebisa mungkin, kecuali dalam perkara tuduhan zina palsu, sehingga ruang implementasi hak asasi manusia tetap terbuka, meskipun terbatas.

Prinsip pembatasan hukuman *hadd* juga ditegaskan melalui kaidah *syubhât* (keragu-raguan). Bila terdapat kemiripan atau keraguan terkait tindakan pidana, maka *hadd* tidak dapat dijatuhkan. Selain itu, faktor paksaan diakui secara luas sebagai alasan peniadaan hukuman, terutama dalam kasus zina dan konsumsi minuman keras. Hukuman juga tidak dapat dijatuhkan berulang untuk pelanggaran sejenis yang belum diputus. Dalam perkara khamar, terdapat masa pembatasan tertentu, yakni sekitar satu bulan, yang terkait dengan masih tercium bau minuman atau berlangsungnya peristiwa minum itu sendiri. Meski demikian, jika keterlambatan pelaporan dapat dibenarkan, masa pembatasan tersebut tidak berlaku.

Beban pembuktian dalam perkara *hadd* sangat berat, khususnya pada kasus zina. Al-Qur`an (QS. al-Nûr/24: 4) menetapkan syarat empat saksi laki-laki yang menyaksikan langsung perbuatan zina, bukan sekadar persetujuan. Jika syarat ini tidak terpenuhi, tuduhan tersebut justru berbalik menjadi *qadzaf* (tuduhan palsu), yang sendiri termasuk tindak pidana *hadd*. Bahkan pengakuan zina pun harus diulang empat kali secara terpisah agar sah secara hukum. Apabila salah satu saksi terbukti tidak cakap, seorang budak, terdapat perbedaan kesaksian, atau saksi mencabut keterangannya, maka seluruh tuduhan menjadi batal dan berpotensi dikenakan sanksi *qadzaf*. Ketentuan ini menunjukkan betapa beratnya syarat untuk menegakkan *hadd*, sehingga lebih banyak berfungsi sebagai pencegah tuduhan sembrono dibanding sebagai sarana menghukum.

---

<sup>6</sup> Joseph Schacht, *Pengantar Hukum Islam*, ..., hal. 250.

Dalam hukum Islam, pertanggungjawaban budak terhadap hukuman *hadd* lebih ringan dibanding orang merdeka. Hukuman yang dijatuhkan hanya separuh dari hukuman yang dikenakan kepada orang merdeka, dan bagi budak tidak berlaku sanksi rajam hingga mati. Hal ini menunjukkan adanya perbedaan perlakuan dalam aspek hukuman pidana yang disesuaikan dengan status sosial. Sementara itu, pendekatan Islam terhadap tindak pidana (*jinâyah*) seperti pembunuhan, penganiayaan fisik, maupun perusakan harta benda memiliki mekanisme khusus. Pertanggungjawaban atas kejahatan tersebut, baik berupa *qishâsh*, *diyât*, maupun ganti rugi harta, sepenuhnya merupakan hak pribadi, bukan wewenang negara.

Dalam konteks pembunuhan, hukum Islam tidak mengenal penuntutan atau eksekusi secara *ex officio*. Pelaksanaan sanksi bergantung pada hak balas dendam pribadi (*qishâsh*), dengan tetap memberikan batasan agar tidak melampaui ketentuan syariat. Pada saat yang sama, ruang pemaafan atau penyelesaian damai tetap terbuka, meskipun sikap penyesalan dari pelaku tidak memengaruhi status hukumnya. Hal ini menegaskan bahwa Islam menempatkan perlindungan hak individu sejalan dengan perlindungan batas-batas hukum Allah.<sup>7</sup>

Berbeda dengan hukum *hadd*, dalam perkara *jinâyah* tidak terdapat kecenderungan membatasi tanggung jawab pidana. Pendekatan hukum Islam dalam hal ini sejalan dengan sikapnya terhadap hukum harta benda. Konsep *bona fide* (itikad baik) tidak memiliki peran dominan, tetapi terdapat pengembangan teori hukum yang membedakan antara perbuatan yang disengaja, setengah disengaja, kekeliruan, maupun sebab tidak langsung. Perbedaan klasifikasi ini menjadi dasar penentuan bentuk hukuman yang dikenakan terhadap pelaku.

Hukum Islam juga menegaskan bahwa kehidupan seorang budak memiliki nilai yang sama dengan kehidupan orang merdeka. Oleh karena itu, seorang budak yang melakukan pembunuhan dengan niat sengaja dapat dikenakan *qishâsh* sebagaimana orang merdeka. Dalam tindak pidana lain yang dilakukan oleh atau terhadap budak, ia diperlakukan sebagai bagian dari properti, sehingga pemiliknya menanggung tanggung jawab hukum. Kerusakan yang timbul atas budak dapat menimbulkan kewajiban ganti rugi bagi pemiliknya.

Secara etimologis, *jinâyah* berarti penyerangan, dengan bentuk tunggalnya *jinâyah*. Istilah ini mencakup pembunuhan, penganiayaan fisik, dan perusakan harta benda. Dari sudut pandang hukum, *jinâyah* mengandung beragam bentuk sanksi, antara lain pembalasan setimpal, tebusan diri, denda, serta pembayaran *diyât*, baik oleh pelaku langsung maupun oleh keluarga terdekatnya. Dengan demikian, sistem hukum Islam memberikan tingkatan

---

<sup>7</sup> Joseph Schacht, *Pengantar Hukum Islam*, ..., hal. 252.

tanggung jawab pidana sekaligus alternatif penyelesaian berdasarkan jenis perbuatannya.

Klasifikasi pembunuhan dalam hukum Islam terbagi menjadi empat. Pertama, pembunuhan dengan niat sengaja, yakni menggunakan alat yang mematikan, yang mengakibatkan *qishâsh*, kecuali dimaafkan oleh *waliyu al-dam* melalui perdamaian dengan tebusan; pelaku tetap wajib menunaikan *kaffârah*. Kedua, pembunuhan setengah disengaja, yaitu perbuatan yang dilakukan tanpa alat mematikan, yang dikenai *kaffârah* dan *diyât* lebih berat oleh keluarga pelaku. Ketiga, pembunuhan karena kelalaian atau spontan, yang mewajibkan *kaffârah* dan pembayaran *diyât* normal. Keempat, pembunuhan tidak langsung, yang mewajibkan *diyât* normal oleh *âqilah* tanpa *kaffârah*.<sup>8</sup> Dalam kasus A sampai C, terdapat konsekuensi tambahan, yakni pelaku kehilangan hak waris dari orang tua yang dibunuh.<sup>9</sup>

Ketentuan yang dikemukakan berlaku untuk pembunuhan apabila pokok perkaranya berupa tindakan yang menyakiti fisik. Jika kasus (b) berubah menjadi kasus (a), pelaksanaan *qishâsh* dapat diberlakukan hanya untuk beberapa jenis luka; untuk luka-luka lainnya dikenakan hukuman berupa denda uang atau persentase tertentu dari jumlah denda tersebut. Dalam hal kasus (a) dan (b), kewajiban pembayaran dibebankan langsung kepada pelaku, sedangkan pada kasus (c) dan (d) pembayaran menjadi tanggung jawab *âqilah*. Perusakan harta benda menimbulkan tanggung jawab terhadap pelaku pada semua kategori perbuatan yang dimaksud.

Terdapat pula situasi pembunuhan *âmd* di mana *qishâsh* tidak diterapkan, namun pelaku diwajibkan membayar denda yang lebih berat; contoh khususnya adalah pembunuhan yang dilakukan oleh seorang ayah terhadap keturunannya. Bila terdapat beberapa pelaku dan salah satu dikecualikan dari pembalasan karena alasan tertentu, maka para pelaku lain juga dikecualikan dari *qishâsh* tetapi tetap harus menanggung pembayaran denda yang diperberat.

Pembayaran denda yang lebih berat juga dapat dikenakan apabila pelaku membunuh orang yang tidak waras atau anak-anak meskipun mengaku membela diri; dalam beberapa keadaan klaim pembelaan diri tidak diakui karena orang gila dan anak-anak bukan mukallaf sehingga tidak bertanggung jawab atas tindakan mereka. Oleh karena itu tindakan mereka tidak dikualifikasikan sebagai *âmd* melainkan sebagai kesalahan; dalam ketentuan khusus *âqilah* menanggung kewajiban *diyât* dan *kaffârah* untuk korban tersebut, dan korban tetap mempertahankan hak-hak warisnya.

---

<sup>8</sup> Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah* diterjemahkan oleh M. Ali Nursyidi Jilid 4, Jakarta: Pena Pundi Aksara, 2010, hal. 284-289.

<sup>9</sup> Joseph Schacht, *Pengantar Hukum Islam*, ..., hal. 256-257.

Perbedaan antara *'amd* dan *syibh al-'amd* dibahas secara rinci dalam literatur hukum karena penempatannya menentukan akibat hukum—apakah *qishâsh*, *kaffârah*, *diyât*, atau denda yang berlaku. Klasifikasi itu dilakukan dengan pertimbangan matang sehingga masing-masing cara pembunuhan dimasukkan ke dalam kategori yang tepat; misalnya pembakaran sampai mati umumnya dipandang sebagai *'amd*, sedangkan cara-cara lain seperti penenggelaman dan pencekikan masih menimbulkan perbedaan pendapat di kalangan ulama. Penentuan kategori ini memiliki konsekuensi langsung terhadap jenis sanksi dan pihak yang berkewajiban menanggungnya.

Dalam kasus *khatha'* (pembunuhan atau pelukaan karena kesalahan), hukum Islam membedakan berdasarkan motif dan bentuk perbuatannya. Tindakan tersebut dapat terjadi secara sengaja tetapi keliru, seperti menembak seseorang karena disangka seekor binatang, atau terjadi karena kecerobohan, misalnya menembak suatu sasaran namun peluru mengenai orang lain secara kebetulan. Selain itu, *khatha'* juga dapat timbul dari perbuatan yang sepenuhnya bersifat tidak disengaja, contohnya seseorang yang bergeser dalam tidurnya hingga menindih orang lain sampai meninggal. Dalam sistem hukum Islam, konsep kelalaian dalam arti teknis modern tidak dikenal; penggolongan lebih ditekankan pada ada tidaknya kesengajaan atau hubungan perbuatan dengan kesalahan yang nyata.<sup>10</sup>

Adapun sebab tidak langsung hanya menimbulkan pertanggungjawaban jika berasal dari tindakan yang dilakukan tanpa kewenangan. Sebagai contoh, seseorang yang menggali sumur tidak memikul tanggung jawab apabila ada orang lain yang terperosok ke dalam sumur tersebut, selama penggalian dilakukan di tanah miliknya sendiri, atau di tanah milik orang lain dengan izin pemilikinya, atau di tanah umum dengan izin imam. Dalam kerangka ini, keabsahan tindakan menjadi tolok ukur utama dalam menentukan ada atau tidaknya pertanggungjawaban hukum atas akibat yang timbul.

Dalam hukum pidana Islam, pihak yang memiliki hak untuk mengajukan tuntutan atas kasus pembunuhan adalah wali ad-dam, yakni kerabat dekat korban yang berhak menuntut balas atas darah. Posisi wali ad-dam ditentukan berdasarkan garis waris terdekat sesuai aturan faraidh, sehingga biasanya berasal dari kalangan *'ashabah*. Dalam praktiknya, merekalah yang dapat menuntut pelaksanaan *qishâsh*, menuntut sumpah dalam kasus qasamah, bahkan menunjuk sejumlah orang yang bersumpah apabila jumlah ahli waris melebihi ketentuan lima puluh orang. Hak ini dapat dijalankan dengan berbagai pilihan: menuntut *qishâsh* secara langsung, menerima kompensasi berupa *diyât*, atau bahkan memaafkan pelaku sepenuhnya tanpa tuntutan ganti rugi. Dengan demikian, wali ad-dam

---

<sup>10</sup> Joseph Schacht, *Pengantar Hukum Islam*, ..., hal. 258.

memegang posisi sentral dalam penyelesaian perkara pembunuhan, karena keputusan mereka dapat menentukan bentuk akhir keadilan yang ditegakkan.

Ketentuan *qishâsh* dalam Islam pada dasarnya dimaksudkan untuk menegakkan keadilan dan mencegah praktik balas dendam tanpa kendali. Dalam tradisi Arab pra-Islam, setiap anggota dari suku pelaku dapat dijadikan target pembalasan, sehingga sering kali menimbulkan lingkaran permusuhan dan pertumpahan darah yang panjang. Nabi Muhammad *shallallâhu ‘alaihi wa sallam* membawa reformasi besar dengan membatasi balasan hanya kepada pelaku yang bersalah secara langsung. Hal ini menunjukkan bahwa Islam tidak hanya menegakkan prinsip keadilan, tetapi juga melindungi masyarakat dari kekacauan sosial yang ditimbulkan oleh balas dendam yang meluas. Dengan pembatasan ini, keadilan ditegakkan secara proporsional dan pertanggungjawaban individual lebih ditekankan.

Selain memberikan hak menuntut balas, syariat Islam juga mendorong tercapainya perdamaian melalui pemaafan atau penerimaan *diyât*. Anjuran untuk menghapus tuntutan balas, baik dengan kemurahan hati maupun melalui jalan damai, merupakan salah satu aspek etis yang diajarkan. Nabi Muhammad *shallallâhu ‘alaihi wa sallam* menekankan pentingnya rekonsiliasi agar masyarakat dapat terbebas dari lingkaran kekerasan. Oleh sebab itu, meskipun *qishâsh* merupakan hak hukum, pilihan untuk memaafkan atau menerima ganti rugi finansial lebih diutamakan karena sejalan dengan semangat kasih sayang dan perdamaian yang diajarkan Islam.<sup>11</sup>

*Qishâsh* tidak hanya berlaku pada kasus pembunuhan, tetapi juga mencakup tindak pidana yang menyebabkan luka atau kerugian fisik. Prinsip yang dipegang adalah kesetaraan antara kerusakan yang ditimbulkan dengan balasan yang dijatuhkan. Misalnya, jika seseorang secara sengaja memotong tangan orang lain, maka *qishâsh* yang dijatuhkan adalah pemotongan tangan pelaku pada bagian yang sama. Begitu pula jika pelaku menyebabkan hilangnya gigi, kaki, atau anggota tubuh lainnya, maka tindakan serupa dapat dikenakan. Dalam kasus yang lebih berat, seperti kerusakan penglihatan pada kedua mata, *qishâsh* dapat dilakukan dengan cara melukai mata pelaku secara setara, misalnya melalui tusukan jarum yang dipanaskan. Aturan ini menegaskan asas keadilan yang berimbang serta mencegah balasan yang berlebihan.

Dalam praktiknya, *qishâsh* hanya dijalankan apabila pelanggaran dilakukan dengan sengaja. Jika perbuatan terjadi karena kelalaian atau tidak disengaja, maka hukuman *qishâsh* tidak diberlakukan. Sebagai gantinya, pelaku diwajibkan menjalankan kaffarah dan membayar *diyât*. *Kaffârah* dapat berupa pembebasan seorang budak Muslim, atau jika tidak mampu, menjalani puasa selama dua bulan berturut-turut. Dengan adanya mekanisme ini, hukum

---

<sup>11</sup> Joseph Schacht, *Pengantar Hukum Islam*, ..., hal. 261.

Islam membedakan secara jelas antara kesengajaan, kelalaian, dan ketidaksengajaan, sehingga penjatuhan hukuman lebih proporsional sesuai kondisi pelaku.

*Diyât* atau uang darah merupakan bentuk ganti rugi yang bernilai besar dalam hukum pidana Islam. Ketentuannya bervariasi, mulai dari 100 ekor unta dengan kualitas tertentu sebagai *diyât* penuh, hingga jumlah yang lebih rendah dalam kasus yang tidak terlalu berat. Dalam bentuk uang, *diyât* dapat bernilai seribu dinar atau sepuluh ribu dirham. Namun, ada perbedaan antara *diyât* bagi laki-laki dan perempuan, di mana *diyât* untuk perempuan ditetapkan separuh dari *diyât* laki-laki.<sup>12</sup> Penetapan ini didasarkan pada pertimbangan sosial-ekonomi masyarakat Arab klasik, meskipun dalam diskursus kontemporer sering menjadi bahan perdebatan terkait kesetaraan gender.<sup>13</sup>

Ketentuan mengenai budak dalam *jinâyah* juga memiliki aturan tersendiri. Seorang budak dapat menjadi subjek *qishâsh* hanya dalam kasus pembunuhan yang dilakukan dengan sengaja. Untuk tindak pidana selain pembunuhan, budak biasanya diserahkan kepada wali ad-dam sebagai kompensasi, kecuali jika statusnya sebagai ummul walad, mudabbar, atau mukatab menghalangi hal tersebut. Tuan budak tidak bertanggung jawab melebihi harga budaknya, sehingga kedudukan hukum budak dalam kasus *jinâyah* lebih dekat pada aturan hukum sipil. *Diyât* atas seorang budak ditetapkan sebesar nilai harganya, tetapi tidak boleh melebihi *diyât* orang merdeka. Dengan demikian, sistem hukum Islam mengakui perbedaan status sosial dalam penentuan sanksi pidana.

Secara keseluruhan, konsep *qishâsh* dan *diyât* dalam Islam menunjukkan upaya untuk menyeimbangkan antara keadilan retributif dan restoratif. Di satu sisi, *qishâsh* memberikan jaminan keadilan bagi korban dan keluarganya melalui hukuman yang setimpal. Di sisi lain, mekanisme *diyât* dan kaffarah membuka ruang penyelesaian damai, menghindarkan masyarakat dari konflik berkepanjangan. Reformasi yang dibawa Islam dalam membatasi balas dendam, menekankan pertanggungjawaban individu, serta mengedepankan perdamaian, memperlihatkan dimensi kemanusiaan yang mendalam. Dengan demikian, hukum pidana Islam tidak hanya bertujuan menegakkan keadilan formal, tetapi juga menjaga harmoni sosial dan mengedepankan nilai-nilai moral yang lebih tinggi.

## B. Hukum Pidana dalam Pandangan Islam

Kejahatan merupakan fenomena sosial yang telah hadir sejak masa lampau dan akan terus ada seiring perkembangan masyarakat. Fenomena ini membawa dampak negatif yang signifikan karena merugikan individu maupun

---

<sup>12</sup> Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, ..., hal. 352.

<sup>13</sup> Joseph Schacht, *Pengantar Hukum Islam*, ..., hal. 262.

tatanan sosial secara luas. Dalam perspektif umum, kejahatan dipahami sebagai tindakan menyimpang yang bertentangan dengan undang-undang negara, baik berupa pelanggaran terhadap larangan maupun pengabaian terhadap perintah hukum positif, yang pada akhirnya berimplikasi pada pemberian sanksi hukum.

Konsep kejahatan sendiri bersifat dinamis karena selalu berkembang dari waktu ke waktu, serta berbeda antara satu masyarakat dengan masyarakat lainnya. Dalam khazanah hukum Islam, istilah kejahatan dikenal dengan sebutan *jarîmah* atau *jinâyât*. Menurut al-Mawardi, *jarîmah* dipahami sebagai segala perbuatan yang dilarang agama dan diancam dengan hukuman *hadd* atau *ta'zîr*. Larangan ini dapat berbentuk perintah untuk meninggalkan suatu perbuatan terlarang maupun kewajiban untuk melaksanakan sesuatu yang diperintahkan.<sup>14</sup>

Secara lebih luas, *jinâyât* dipahami sebagai setiap perbuatan yang diharamkan oleh syariat, baik terkait dengan pelanggaran terhadap jiwa, harta, maupun hak-hak lainnya. Definisi ini sejalan dengan pandangan mayoritas pakar hukum yang menyebut bahwa *jarîmah* adalah setiap tindakan yang dilarang oleh undang-undang, disertai dengan ketentuan adanya sanksi hukum tertentu. Dengan demikian, pengertian kejahatan dalam perspektif Islam tidak hanya bersifat normatif-teologis, tetapi juga mencakup dimensi yuridis yang berfungsi menjaga ketertiban sosial.

Fenomena kejahatan merupakan stigma yang melekat pada masyarakat, lahir dari konflik dalam pemenuhan kebutuhan individu yang tidak terbatas. Seiring dengan itu, gagasan mengenai hukuman atau balasan muncul secara alami di setiap komunitas manusia. Meski demikian, terdapat perbedaan pandangan mengenai orientasi hukuman, apakah dimaksudkan sebagai sarana pembalasan, wujud keadilan, atau instrumen perbaikan terhadap pelaku kejahatan.

Dalam praktiknya, tujuan hukuman sesungguhnya merupakan kombinasi dari berbagai orientasi tersebut. Hukuman dijatuhkan untuk menghadirkan efek jera dan rasa takut, sekaligus memberikan kesempatan rehabilitasi agar pelaku tidak mengulangi perbuatannya. Pada saat yang sama, keberadaan hukuman juga meneguhkan rasa keadilan dalam masyarakat, sehingga peraturan yang ditegakkan tidak hanya bersifat represif, tetapi juga bersifat korektif dan restoratif.

Perkembangan pemikiran hukum kemudian menempatkan hukuman sebagai sarana perlindungan masyarakat dari ancaman kejahatan. Fungsi ini dapat dilihat dalam tiga tahapan utama. Pertama, tahap legislasi pidana yang menimbulkan ketakutan melalui ancaman hukuman. Kedua, tahap peradilan

---

<sup>14</sup> Wahbah Zuhaili, *al-Fiqh al-Islâm wa Adillatuhu*, Depok: Gema Insani, 2021, hal. 248.

yang melindungi masyarakat melalui vonis, meskipun putusan belum dieksekusi. Ketiga, tahap eksekusi hukuman yang berorientasi pada perbaikan dan rehabilitasi perilaku terpidana. Dengan demikian, hukuman modern memiliki dimensi ganda: melindungi masyarakat sekaligus mengupayakan transformasi moral bagi pelaku kejahatan.<sup>15</sup>

Dalam perspektif sosial, kejahatan dapat dikategorikan ke dalam berbagai bentuk. Ada kejahatan yang menyerang harta benda, seperti pencurian, perusakan hewan ternak, dan pembakaran. Ada pula kejahatan yang menysasar jiwa dan individu, misalnya pemukulan, pembunuhan, dan pelanggaran kehormatan. Selain itu, terdapat tindak kriminal yang mengganggu ketertiban umum, membahayakan keamanan negara seperti tindakan spionase, serta kejahatan yang menyerang agama, misalnya perusakan rumah ibadah atau penghalangan aktivitas ibadah. Kejahatan juga dapat terjadi dalam lingkup keluarga, seperti penelantaran anak, perzinaan, dan perselingkuhan, serta dalam ranah moral berupa tindakan tidak sopan di ruang publik.

Pada perkembangan modern, bentuk-bentuk kejahatan semakin beragam dan kompleks. Para pelaku kejahatan menunjukkan kreativitas, keberanian, bahkan kecerdikan dalam melancarkan aksinya. Tindakan kriminal yang dahulu sulit dibayangkan kini menjadi kenyataan, misalnya pemerkosaan di ruang publik, penculikan anak maupun perempuan untuk praktik perdagangan manusia (*human trafficking*), dan berbagai kejahatan lain yang mengguncang sendi-sendi sosial masyarakat. Fenomena ini menunjukkan bahwa kejahatan terus bertransformasi mengikuti perkembangan zaman.

Kejahatan juga memiliki implikasi besar dalam tatanan hukum pidana modern. Sebagai contoh, di Amerika Serikat, praktik hukuman mati masih diterapkan dengan intensitas tinggi. Pada tahun 1986, jumlah narapidana yang menunggu eksekusi mencapai angka tertinggi dalam sejarah negara tersebut, sementara pelaksanaan eksekusinya terus meningkat dari waktu ke waktu. Hal ini memperlihatkan bahwa hukuman mati digunakan secara luas, namun menimbulkan perdebatan serius mengenai keadilan dan penerapannya.

Berbagai laporan dan penelitian mengungkapkan bahwa praktik hukuman mati di Amerika Serikat sarat dengan ketidakadilan. Banyak di antara terpidana merupakan penderita gangguan jiwa, individu dengan keterbelakangan mental, atau bahkan orang yang masih berusia di bawah delapan belas tahun saat melakukan tindak pidana. Fakta ini memperlihatkan lemahnya prinsip kehati-hatian dalam menjatuhkan sanksi yang bersifat irreversible seperti eksekusi mati.

---

<sup>15</sup> Wahbah Zuhaili, *al-Fiqh al-Islâm wa Adillatuhu*, ..., hal. 249.

Lebih lanjut, diskriminasi rasial juga ditemukan dalam penerapan hukuman mati. Data menunjukkan bahwa hampir separuh dari narapidana yang divonis mati berasal dari kelompok kulit hitam, sementara banyak di antaranya dijatuhi hukuman hanya karena keputusan otoritas kehakiman yang bias. Hal ini menimbulkan pertanyaan serius tentang objektivitas sistem hukum Amerika Serikat, yang seharusnya berfungsi menjamin keadilan. Dengan demikian, praktik hukuman mati di negara tersebut tidak hanya bermasalah secara hukum, tetapi juga menimbulkan kritik tajam dari perspektif etika dan hak asasi manusia.

Kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi pada dasarnya tidak menjamin berkurangnya tindak kriminalitas. Hal ini disebabkan karena orientasi ilmu dan teknologi modern lebih banyak berlandaskan pada nilai-nilai materialisme yang cenderung mengabaikan aspek humanisme. Alih-alih mendorong perbaikan moral masyarakat, perkembangan teknologi justru sering kali membuka peluang baru bagi lahirnya bentuk-bentuk kejahatan yang lebih kompleks.<sup>16</sup>

Sebaliknya, bidang ilmu humaniora memiliki peran penting dalam membentuk kesadaran, menajamkan perasaan, serta meluruskan watak dan karakter manusia. Melalui pendekatan yang menekankan aspek kemanusiaan, ilmu humaniora dapat memberikan kontribusi nyata dalam menekan perilaku menyimpang dan tindak kriminal. Namun dalam realitas kehidupan modern yang sarat dengan semangat materialisme, peran ilmu humaniora sering kali terpinggirkan sehingga pengaruhnya dalam mengurangi angka kejahatan tidak optimal.

Pada hakikatnya, ilmu pengetahuan seharusnya dapat berfungsi untuk menekan tingkat kriminalitas. Hubungan antara kebodohan dan kejahatan memperlihatkan bahwa semakin rendah tingkat pengetahuan dan kesadaran, semakin tinggi pula kecenderungan masyarakat untuk melakukan tindak kriminal. Oleh karena itu, keseimbangan antara kemajuan teknologi dan penguatan ilmu humaniora menjadi prasyarat penting dalam membangun masyarakat yang lebih bermoral, beradab, dan terbebas dari jeratan kriminalitas.

Dalam perspektif hukum Islam, kejahatan dipahami sebagai *jarîmah* atau *jinâyât*, yaitu setiap perbuatan yang dilarang syariat dan diancam dengan sanksi tertentu. Berbeda dengan sistem hukum positif modern yang sering kali berorientasi pada kepentingan negara, hukum Islam menempatkan hukuman sebagai sarana menjaga lima tujuan pokok syariat (*maqâshid al-syarî'ah*), yakni perlindungan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Oleh karena itu, setiap bentuk sanksi, baik *hadd*, *qishâsh-diyât*, maupun *ta'zîr*,

---

<sup>16</sup> Wahbah Zuhaili, *al-Fiqh al-Islâm wa Adillatuhu*, ..., hal. 251.

dirancang bukan sekadar sebagai balasan, tetapi juga sebagai upaya preventif, edukatif, dan represif dalam rangka menegakkan keadilan sosial.

Jika dibandingkan dengan praktik hukuman mati di Amerika Serikat yang sarat dengan diskriminasi rasial dan ketidakpastian hukum, syariat Islam menekankan prinsip keadilan substantif dan kehati-hatian. Dalam kasus *qishâsh*, misalnya, eksekusi hanya dapat dilakukan apabila bukti-bukti kuat telah ditegakkan dan ahli waris korban tidak memberikan pemaafan. Bahkan, Al-Qur`an memberi ruang luas bagi pengampunan melalui mekanisme pembayaran *diyât*, yang justru mendorong terciptanya rekonsiliasi sosial. Hal ini menunjukkan bahwa penerapan hukuman mati dalam Islam tidak bersifat semena-mena, melainkan berada dalam kerangka perlindungan kehidupan manusia sekaligus pemeliharaan harmoni masyarakat.

Dengan demikian, perbandingan ini memperlihatkan adanya perbedaan orientasi dan metodologi dalam penerapan hukuman. Hukum Islam menekankan aspek moral, spiritual, dan sosial dalam menegakkan keadilan, sementara praktik di beberapa negara modern sering kali dipengaruhi faktor politik, diskriminasi, bahkan kepentingan kelompok tertentu. Perbedaan ini menegaskan relevansi syariat Islam dalam menghadirkan keadilan yang seimbang, humanis, dan tetap tegas dalam menghadapi kejahatan.

Hukuman *ta`zîr* dalam hukum pidana Islam dibagi menjadi dua kategori utama. Pertama, *ta`zîr* yang dijatuhkan untuk menegakkan hak Allah *subhânahu wa ta`âlâ*, seperti tindak kejahatan yang merendahkan sahabat Nabi, penistaan terhadap Al-Qur`an, serta berbagai bentuk penghinaan terhadap simbol dan kehormatan agama Islam. Kedua, *ta`zîr* yang berkaitan dengan hak individu (hak hamba), misalnya tindakan mencela, memukul, atau bentuk pelanggaran yang menyinggung martabat pribadi.

Adapun *hudûd*, para ulama mazhab pada umumnya menempatkannya sebagai hak Allah *subhânahu wa ta`âlâ* atau hak publik, sehingga tidak bisa digugurkan oleh individu tertentu. Pengecualian muncul pada hukuman *hadd* untuk tindak pidana *qadzaf* (tuduhan zina), di mana sebagian ulama menilai terdapat keterkaitan dengan hak individu. Perbedaan pandangan ini menunjukkan adanya nuansa dalam memahami dimensi publik dan privat dari pelaksanaan *hudûd*.<sup>17</sup>

Imam al-Syafi`i menegaskan perbedaan prinsip antara *hadd* dan *ta`zîr*, terutama terkait akibat yang ditimbulkan. Dalam *hudûd*, kerugian atau kebinasaan (*talaf*) yang muncul akibat eksekusi dianggap gugur (*al-hadr*), sehingga tidak menimbulkan kewajiban ganti rugi. Sebaliknya, dalam *ta`zîr*, jika pelaksanaan hukuman mengakibatkan kerugian, maka pihak pelaksana

---

<sup>17</sup> Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, ..., hal. 48.

wajib bertanggung jawab dan memberikan kompensasi. Pandangan ini didasarkan pada praktik Umar bin Khattab *radhiyallâhu ‘anhu* yang pernah mengaitkan pertanggungjawaban atas dampak dari pelaksanaan hukuman *ta‘zîr*.

Kisah tentang seorang perempuan hamil yang keguguran karena ketakutan saat dipanggil Umar bin Khattab *radhiyallâhu ‘anhu* menjadi dasar perbincangan mengenai pertanggungjawaban dalam pelaksanaan hukuman. Umar meminta pendapat Ali bin Abi Thalib *radhiyallâhu ‘anhu*, dan dari peristiwa itu ditetapkan kewajiban membayar *diyât* janin. Namun, ulama berbeda pendapat mengenai siapa yang bertanggung jawab atas pembayaran *diyât* tersebut. Sebagian berpendapat bahwa *diyât* ditanggung oleh *‘âqilah* pemimpin, sementara pendapat lain menegaskan bahwa pembayarannya diambil dari Baitul Mal.<sup>18</sup>

Dalam pandangan beberapa imam mazhab, terdapat penekanan berbeda terkait tanggung jawab ini. Imam Abu Hanifah, Imam Malik, dan Imam Ahmad bersepakat bahwa tidak ada kewajiban *diyât* atau pertanggungjawaban dalam kasus keguguran akibat perintah seorang pemimpin. Alasannya, seorang imam yang menjalankan hukuman, baik *hadd* maupun *ta‘zîr*, bertindak berdasarkan perintah syariat sehingga dampak yang timbul darinya tidak menimbulkan konsekuensi hukum tambahan.

Dari sini dapat dipahami bahwa perbedaan pendapat muncul terkait status kerugian yang ditimbulkan akibat pelaksanaan hukuman. Satu sisi menegaskan adanya kompensasi berupa *diyât* janin, sementara sisi lain menolak adanya tanggungan hukum. Perbedaan ini menunjukkan adanya dialektika *fiqh* dalam memahami hubungan antara perintah eksekusi hukuman, keselamatan individu, serta tanggung jawab negara atau pemimpin dalam menanggung akibatnya.

Syariat Islam menegaskan seperangkat aturan yang jelas mengenai hal-hal yang diharamkan serta perbuatan yang dilarang. Ketegasan ini diwujudkan melalui prinsip penegakan hukum yang tidak pandang bulu terhadap para pelaku kemungkar. Landasan utamanya bersumber dari Al-Qur`an dan sunnah, yang menekankan pentingnya menjaga tatanan moral masyarakat. Dalam kerangka tersebut, *amar ma‘rûf nahî munkar* menjadi prinsip fundamental yang memperkuat legitimasi hukum Islam secara menyeluruh.

Selain itu, penegakan syariat Islam tidak hanya berfokus pada aspek moral, tetapi juga diwujudkan dalam bentuk regulasi perdata dan pidana. Dalam ranah perdata, misalnya, terdapat ketentuan mengenai batal atau rusaknya akad dan transaksi yang menyimpang dari prinsip syariah. Sementara itu, dalam bidang pidana diberlakukan hukuman *hadd* maupun *ta‘zîr*, yang dapat berupa teguran, peringatan, hukuman penjara, hingga

---

<sup>18</sup> Wahbah Zuhaili, *al-Fiqh al-Islâm wa Adillatuhu*, ..., hal. 246.

pukulan yang tetap menjunjung martabat manusia. Hal ini menunjukkan fleksibilitas syariat dalam mengatur berbagai bentuk pelanggaran sesuai dengan tingkat kesalahan.

Secara umum, keberadaan aturan dan sanksi dalam Islam berkontribusi positif terhadap pembentukan masyarakat yang bersih, tertib, dan sederhana. Sistem ini mampu menekan tingkat kriminalitas sekaligus mengurangi terjadinya dosa-dosa besar secara signifikan. Dengan demikian, penerapan hukum Islam bukan hanya bersifat represif, melainkan juga preventif dalam menjaga stabilitas sosial serta membangun tatanan kehidupan yang harmonis.<sup>19</sup>

Sejarah panjang umat Islam secara global menunjukkan bahwa sistem syariat memiliki kesempurnaan dan kapabilitas yang teruji dalam mengatur kehidupan sosial. Dibandingkan dengan masyarakat lain, termasuk negara-negara modern yang kerap menghadapi kasus kriminalitas dalam hitungan detik, umat Islam dikenal memiliki tingkat kejahatan yang relatif rendah selama berpegang teguh pada nilai-nilai agama. Fakta ini menjadi bukti konkret bahwa syariat Islam mampu membentuk tatanan masyarakat yang lebih stabil dan aman.

Statistik kriminalitas dalam masyarakat Muslim menegaskan bahwa angka pelanggaran hukum tetap rendah sepanjang mereka konsisten dengan akhlak Islami, mengikuti petunjuk Al-Qur'an, sunnah, serta teladan generasi salafus shalih. Kalaupun terdapat kasus kriminal, biasanya bersifat kasuistik dan disebabkan oleh faktor penyimpangan individu, ketidaktahuan, kecenderungan primitif, atau fanatisme politik yang sempit. Hal itu umumnya muncul karena belum sempurnanya proses pembentukan karakter Islami, pendidikan, dan kesadaran keagamaan dalam diri pelaku.

Kajian terhadap politik hukum Islam dan kebijakan penerapannya memperlihatkan bagaimana sistem ini berdampak signifikan terhadap perbaikan masyarakat. Melalui pengamatan atas prinsip-prinsip teoretis dan realitas praktis di negara-negara yang menerapkan syariat, dapat dipahami bahwa hukum Islam memiliki kesempurnaan sekaligus kemurnian. Dengan demikian, penerapannya bukan hanya merupakan ideal normatif, melainkan juga realitas historis yang terbukti efektif dalam menjaga ketertiban sosial.

### C. Penafsiran Ayat-ayat *Qishâsh* al-Baqarah/2: 178-179

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٧٨﴾ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٧٩﴾

<sup>19</sup> Wahbah Zuhaili, *al-Fiqh al-Islâm wa Adillatuhu*, ..., hal. 247.

*“Wahai orang-orang yang beriman, diwajibkan kepadamu (melaksanakan) qishâsh berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh. Orang merdeka dengan orang merdeka, hamba sahaya dengan hamba sahaya, dan perempuan dengan perempuan. Siapa yang memperoleh maaf dari saudaranya hendaklah mengikutinya dengan cara yang patut dan hendaklah menunaikan kepadanya dengan cara yang baik. Yang demikian itu adalah keringanan dan rahmat dari Tuhanmu. Siapa yang melampaui batas setelah itu, maka ia akan mendapat azab yang sangat pedih. Dalam qishâsh itu ada (jaminan) kehidupan bagimu, wahai orang-orang yang berakal agar kamu bertakwa.” (al-Baqarah/2: 178-179)*

Istilah *qishâsh* berakar dari kata Arab *qashsha*, yang berarti “mengikuti jejak.” Dalam kerangka terminologi Islam, *qishâsh* merujuk pada prinsip pembalasan setimpal, di mana pelaku pembunuhan sengaja atau kekerasan berat menanggung sanksi yang secara substansial meniru akibat perbuatannya, seolah-olah hukuman itu berjalan di belakang jejak tindak kriminal.

Perintah ilahiyah mengenai *qishâsh* diterapkan khusus untuk kejahatan pembunuhan dengan unsur kesengajaan. Tujuan utamanya adalah membendung praktik balas dendam antarkelompok dengan memperjelas bahwa mengambil nyawa orang lain akan berujung pada konsekuensi paling serius: pelaku juga menghadapi risiko kehilangan nyawa.

Landasan filosofis dari *qishâsh* mencerminkan penghargaan tertinggi terhadap kehidupan manusia sebagai nilai yang tak ternilai harganya. Dengan menegaskan konsekuensi fatal bagi pelaku, sistem ini berupaya melindungi individu tak bersalah dari ancaman kekerasan sembari mencegah eskalasi pembalasan yang tidak terkendali.<sup>20</sup> Selain fungsi pencegahan, *qishâsh* memiliki dimensi restoratif bagi keluarga korban. Jaminan bahwa sanksi akan sepadan dengan kekejaman yang dialami memberikan ketenangan batin, sehingga proses pemulihan emosi dan keyakinan terhadap keadilan dapat terwujud sesuai dengan norma syariah.

Pada masa pra-Islam, terjadi konflik berdarah antara dua suku di Jazirah Arab yang dipicu oleh klaim kesucian dan keunggulan salah satu pihak. Dalam pertikaian tersebut, anggota suku yang menganggap diri lebih mulia bersumpah untuk memburu lawannya, meski korban yang tewas hanyalah seorang hamba sahaya. Kejadian ini menjadi contoh nyata bagaimana hierarki sosial tanpa landasan moral dapat menjerumuskan masyarakat ke dalam lingkaran kekerasan.

Setelah kedua suku itu memeluk Islam, mereka merasa perlu memperoleh kejelasan hukum tentang balasan atas pembunuhan yang telah terjadi, khususnya berkaitan dengan status sosial pelaku dan korban. Mereka

---

<sup>20</sup> Tafsir Kemenag, *Al-Qur'an dan Tafsirnya Edisi yang Disempurnakan*, Jakarta: Percetakan Ikrar Mandiriabadi, 2011, hal. 261.

pun mengadu kepada Nabi Muhammad *shallallâhu ‘alaihi wa sallam*. untuk menanyakan ketentuan *qishâsh* dalam syariat Islam. Pertanyaan mereka mencerminkan kerisauan akan kesetaraan perlakuan di hadapan hukum, terutama saat nilai kemanusiaan dipertaruhkan oleh perbedaan derajat.

Ayat yang turun kemudian menegaskan bahwa dalam kasus pembunuhan sadar, balasan harus setimpal dan tidak membedakan latar sosial. Jadi, jika yang terbunuh adalah orang merdeka, maka pelaku merdeka pun dikenai hukuman mati; demikian pula jika korban adalah hamba sahaya, pelaku dengan status yang sama pula yang menerima *qishâsh*. Prinsip ini secara tegas menyamakan derajat semua individu dalam ranah hukuman, tanpa memberi ruang bagi keberpihakan berdasarkan kedudukan.

Dengan menetapkan keseimbangan antara pelaku dan korban menurut statusnya, syariat Islam membangun fondasi keadilan yang kokoh dan bebas dari diskriminasi kelas.<sup>21</sup> Ketentuan ini tidak hanya menjadi jalan bagi penegakan hukum, tetapi juga berfungsi sebagai pencegah konflik yang timbul dari prasangka sosial. Melalui persamaan tersebut, masyarakat diharapkan menghayati bahwa hak hidup setiap individu, apa pun kedudukannya, sama berharganya.

Ayat ini secara eksplisit menetapkan bahwa hukuman *qishâsh* wajib dijalankan berdasarkan kategori pelaku dan korban dengan tujuan menegakkan prinsip keadilan setimpal. Ketentuan ini hadir untuk memastikan bahwa pertanggungjawaban atas tindakan pembunuhan tidak bersifat sewenang-wenang, melainkan diatur menurut status sosial dan peran masing-masing individu dalam peristiwa tersebut. Dengan demikian, hukum *qishâsh* muncul sebagai instrumen legal yang mengikat, bukan sekadar imbauan moral. Penerapan *qishâsh* dalam konteks ini menegaskan bahwa norma syariah menempatkan nilai nyawa pada posisi sangat tinggi, sehingga setiap pelanggaran dianggap serius.

Dalam hal orang merdeka mengambil nyawa orang merdeka lain, ayat menggariskan bahwa pelaku merdeka wajib dikenai *qishâsh* dengan pelaksanaan yang sama seperti perbuatan yang dilakukannya. Prinsip ini menekankan kesetaraan status antara pelaku dan korban dalam aspek pertanggungjawaban nyawa, tanpa memberi celah bagi pandangan superioritas sosial. Oleh sebab itu, hukum *qishâsh* dalam kasus ini berfungsi sebagai penyeimbang hak dan kewajiban, sekaligus meredam potensi balas dendam semata. Landasan ini menunjukkan bahwa setiap individu merdeka memiliki kedudukan hukum yang setara di hadapan syariat.

Selanjutnya, ketentuan *qishâsh* juga berlaku apabila seorang budak membunuh budak lainnya. Dalam konteks perbudakan, ayat memerinci bahwa pertukaran hukuman harus terjadi pada kedudukan yang sama, yakni antara

---

<sup>21</sup> Tafsir Kemenag, *Al-Qur'an dan Tafsirnya Edisi yang Disempurnakan*, ..., hal. 262.

budak pembunuh dan budak korban. Formulasi ini menghindarkan diskrepansi perlakuan berdasarkan derajat sosial yang kerap membatasi akses keadilan bagi kelompok terpinggirkan. Dengan menetapkan kesetaraan di ranah hukuman, syariat Islam memastikan bahwa perlindungan terhadap nyawa tidak dibedakan oleh status kepemilikan atau keadaan ekonomi.

Untuk kasus di mana yang menjadi korban adalah seorang perempuan, ketentuan *qishâsh* juga disesuaikan secara tegas dengan jenis kelamin pelaku dan korban. Apabila seorang perempuan dibunuh, maka pelaku—terlepas dari apakah ia laki-laki atau perempuan—dikenai hukuman mati yang setara dengan tindakan yang dilakukan. Formulasi ini mencerminkan keseriusan syariat dalam melindungi hak hidup perempuan dan menghindari bias gender dalam penegakan hukum pidana. Dengan demikian, tidak ada perlakuan istimewa yang melemahkan kedudukan korban perempuan di mata hukum

Ayat tersebut kemudian menawarkan alternatif keringanan berupa pemaafan dari ahli waris korban. Jika keluarga yang kehilangan nyawa bersedia memberikan ampunan, pelaku dapat mengganti *qishâsh* dengan pembayaran *diyât* kepada ahli waris yang telah memaafkannya.<sup>22</sup> Skema ini menempatkan nilai rekonsiliasi dan kesepakatan proporsional antara keluarga korban dan pelaku di atas penerapan hukuman mati yang tegas. Melalui mekanisme *diyât*, syariat membuka ruang dialog dan penyelesaian perselisihan secara damai, asalkan pelaksanaannya dilakukan secara ikhlas dan bermartabat.

Dengan diterimanya pemaafan, kewajiban hukuman *qishâsh* gugur dan *diyât* menjadi sanksi utama yang harus dipenuhi.<sup>23</sup> Ketentuan ini menjelaskan bahwa pembatalan balasan setimpal hanya dapat terjadi jika ada kesepakatan pemaafan, bukan sebagai bentuk pelarian atau manipulasi hukum. Pembayaran *diyât* yang dilakukan secara baik menandai tersusunnya tanggung jawab finansial pelaku terhadap keluarga korban, sekaligus menjaga martabat semua pihak. Kebijakan ini menegaskan bahwa kemanusiaan dan musyawarah memiliki peran penting dalam sistem peradilan pidana Islam.

Di bagian penutup ayat, Allah *subhânahu wa ta'âlâ* memperingatkan ahli waris yang telah melakukan pemaafan agar tidak melakukan tindakan yang melampaui batas terhadap pelaku. Larangan ini menghindari potensi kekerasan susulan atau diskriminasi tak beralasan oleh pihak yang dulu menjadi korban. Jika ahli waris menyalahi batasan ini, ia dianggap melakukan dosa dan terancam siksaan pedih di hari kiamat. Peringatan tersebut menjaga keseimbangan antara hak penuntutan kepada pelaku dan kewajiban etis untuk menghormati keputusan pemaafan.

---

<sup>22</sup> Tafsir Kemenag, *Al-Qur'an dan Tafsirnya Edisi yang Disempurnakan*, ..., hal. 263.

<sup>23</sup> Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, ..., hal. 314.

Hikmah utama di balik ketentuan *qishâsh* adalah terciptanya keamanan dan ketenteraman sosial. Dengan menegakkan hukuman setimpal, syariat melindungi masyarakat dari tekanan hawa nafsu, kesewenang-wenangan, dan dominasi oleh pihak yang merasa kuat, kaya, atau berkuasa. Sistem ini mendorong individu untuk menghargai hak hidup orang lain serta mencegah praktik balas dendam yang berujung pada kekerasan berantai. Sebagai hasilnya, tata kelola keadilan pidana Islam mampu menjaga stabilitas sosial sekaligus mempromosikan nilai persamaan di hadapan hukum.

Tafsir al-Manar menghadirkan analisis yang mendalam mengenai prinsip-prinsip *qishâsh* dan *diyât* sebagaimana termaktub dalam Al-Qur'an. Kajian ini tidak hanya menguraikan ketentuan syariat secara tekstual, tetapi juga menyoroti makna substantif dari aturan tersebut dalam rangka menegakkan keadilan dan menjaga kemaslahatan umat. Dengan pendekatan demikian, tafsir ini menempatkan *qishâsh* dan *diyât* sebagai instrumen hukum yang memiliki dimensi etik, sosial, sekaligus spiritual.

Dalam penafsirannya, ulama al-Manar mengkaji berbagai dalil syariat yang berkaitan dengan *qishâsh* dan *diyât* serta menautkannya dengan realitas hukum yang berlaku di tengah masyarakat. Hal ini dilakukan untuk menunjukkan bahwa ketentuan Al-Qur'an bukanlah aturan yang kaku, melainkan sistem hukum yang senantiasa relevan dan adaptif terhadap kebutuhan zaman. Dengan cara tersebut, al-Manar menampilkan keserasian antara *nash* ilahi dengan konteks sosial yang dinamis.

Lebih lanjut, tafsir al-Manar juga membandingkan praktik hukum pidana di dunia Islam dengan sistem yang berkembang di Barat maupun di wilayah lain.<sup>24</sup> Perbandingan ini memperlihatkan bahwa hukum pidana Islam, khususnya konsep *qishâsh* dan *diyât*, menawarkan keunggulan dalam hal keseimbangan antara keadilan retributif, pencegahan kejahatan, dan rekonsiliasi sosial. Dengan demikian, al-Manar berhasil menunjukkan superioritas sistem hukum Al-Qur'an yang tidak hanya menekankan aspek penghukuman, tetapi juga menjunjung tinggi nilai kemanusiaan.

Al-Manar menekankan bahwa Al-Qur'an menghadirkan reformasi fundamental dalam hukum pembalasan dengan menawarkan jalan tengah yang lebih adil dibandingkan praktik-praktik masyarakat terdahulu. Dalam analisisnya, tafsir ini menyoroti bagaimana syariat Islam memberikan kerangka hukum yang berorientasi pada keadilan dan proporsionalitas, berbeda dengan pola balas dendam yang berlaku di era pra-Islam. Dengan demikian, hukum *qishâsh* diposisikan bukan sekadar sebagai bentuk hukuman, tetapi juga sebagai sarana untuk menata kembali tatanan sosial.

Salah satu aspek penting yang diangkat adalah perbedaan mencolok antara hukum balasan dalam Al-Qur'an dan praktik jahiliah. Tafsir al-Manar

---

<sup>24</sup> Tafsir Kemenag, *Al-Qur'an dan Tafsirnya Edisi yang Disempurnakan*, ..., hal. 263.

menjelaskan bahwa masyarakat pra-Islam kerap menjalankan pembalasan secara berlebihan, tidak sebanding dengan kesalahan yang dilakukan. Hal ini menimbulkan ketidakadilan yang semakin memperkeruh relasi antarsuku dan melanggengkan siklus kekerasan.

Lebih lanjut, tafsir ini mencontohkan praktik ketidakadilan yang muncul pada masa jahiliah, di mana ukuran balasan sering kali ditentukan oleh kekuatan sebuah kabilah. Jika seorang anggota suku kuat terbunuh, balasan yang dituntut tidak jarang melampaui batas kewajaran, bahkan sampai melibatkan eksekusi lebih dari satu orang dari pihak lawan. Model pembalasan seperti ini memperlihatkan bahwa sistem tersebut tidak menempatkan nyawa manusia pada kedudukan yang setara.

Al-Manar kemudian menegaskan bahwa syariat Islam melalui konsep *qishâsh* berhasil mengoreksi pola-pola yang timpang tersebut. Al-Qur'an memerintahkan balasan yang setimpal, tidak kurang dan tidak lebih, sehingga tercipta keadilan yang seimbang antara pihak pelaku dan keluarga korban. Reformasi ini menunjukkan bahwa syariat Islam berperan sebagai instrumen islah yang menjaga nilai kemanusiaan sekaligus meredam konflik sosial.

Tafsir al-Manar mengajukan kritik tajam terhadap efektivitas hukuman penjara sebagai sanksi utama dalam sistem pidana modern. Menurutnya, penjara tidak mampu memberikan efek jera secara signifikan, terutama terhadap para residivis. Bahkan, terdapat fenomena sebagian pelaku yang justru dengan sengaja mengulangi tindak kriminal untuk memperoleh fasilitas hidup, perlindungan, dan pemenuhan kebutuhan dasar secara cuma-cuma di lembaga pemasyarakatan.<sup>25</sup> Pandangan ini menunjukkan bahwa sistem pemidanaan konvensional memiliki kelemahan mendasar dalam menanggulangi kejahatan secara berkelanjutan.

Dari perspektif pencegahan atau *deterrence*, al-Manar menilai bahwa *qishâsh*, khususnya ancaman hukuman mati bagi pembunuh dengan sengaja, jauh lebih efektif dalam meredam potensi tindak kekerasan. Ancaman tersebut dipandang mampu menahan nafsu balas dendam sekaligus mencegah terjadinya tindakan serupa di masa depan. Dalam hal ini, *qishâsh* diposisikan sebagai sarana protektif yang bukan hanya menghukum pelaku, tetapi juga menjaga keamanan sosial dengan memberikan efek jera yang lebih kuat dibandingkan sistem penjara.

Namun demikian, tafsir al-Manar tidak menafsirkan *qishâsh* sebagai instrumen yang kaku. Islam, menurutnya, menyediakan ruang fleksibilitas melalui mekanisme *diyât*. Apabila keluarga korban memutuskan untuk memberikan pemaafan, maka kewajiban pelaksanaan *qishâsh* dapat digantikan dengan pembayaran *diyât* sesuai kesepakatan bersama. Hal ini menunjukkan adanya keseimbangan antara aspek retributif dalam

---

<sup>25</sup> Tafsir Kemenag, *Al-Qur'an dan Tafsirnya Edisi yang Disempurnakan*, ..., hal. 263.

menghukum pelaku dan prinsip kemanusiaan yang mengedepankan perdamaian.

Mekanisme *diyât* ini sekaligus memperlihatkan bahwa hukum pidana Islam tidak hanya berorientasi pada aspek penghukuman, melainkan juga memberikan ruang bagi terciptanya rekonsiliasi sosial. Keluarga korban diberi otoritas penuh untuk menentukan pilihan penyelesaian yang dianggap paling adil dan maslahat, baik melalui *qishâsh*, *diyât*, maupun pemaafan tanpa kompensasi. Dengan begitu, keadilan dalam Islam tidak semata bersifat legal-formal, melainkan juga substantif, karena memperhatikan kondisi psikologis dan sosial pihak-pihak yang terlibat.

Tafsir al-Manar menegaskan bahwa keberadaan tiga opsi hukum, yakni *qishâsh*, *diyât*, dan pemaafan, merupakan manifestasi nyata dari kasih sayang Allah dalam menetapkan syariat-Nya.<sup>26</sup> *Qishâsh* berfungsi sebagai bentuk keadilan retributif yang menjamin adanya kesetaraan antara tindak kejahatan dan balasan yang dijatuhkan. *Diyât* memberikan ruang bagi solusi yang lebih fleksibel dengan mengganti hukuman mati melalui kompensasi materi, sehingga memungkinkan terwujudnya keadilan dalam bentuk yang lebih aplikatif. Sementara itu, pemaafan dipandang sebagai jalan luhur yang membuka kesempatan untuk menumbuhkan rekonsiliasi sosial dan memperbaiki hubungan antarkelompok. Dengan adanya alternatif tersebut, hukum Islam tidak kaku, tetapi mampu menyesuaikan diri dengan kondisi dan kebutuhan psikologis, sosial, serta moral masyarakat.

Lebih jauh, sistem ini menunjukkan bahwa hukum pidana Islam tidak hanya berorientasi pada pemberian sanksi, melainkan juga menitikberatkan pada pemulihan hak dan kehormatan keluarga korban secara lebih manusiawi. Pendekatan yang menyelaraskan aspek keadilan dengan nilai-nilai kemanusiaan ini menjadikan syariat Islam sebagai mekanisme penyelesaian konflik yang holistik. Bukan hanya pelaku yang dipertanggungjawabkan, tetapi juga masyarakat luas dilibatkan dalam proses penyelesaian, sehingga tercipta keseimbangan antara penghukuman, keadilan substantif, dan pemulihan sosial. Dengan demikian, hukum pidana Islam tampil bukan semata sebagai instrumen pembalasan, melainkan sebagai sistem yang mendukung rekonsiliasi, kedamaian, dan perlindungan martabat manusia.

## D. Analisa Tafsir Klasik

### 1. Tafsir al-Thabari

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كَتَبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ أَلْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَىٰ بِالْأُنْثَىٰ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعُهُ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنْ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٧٨﴾ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٧٩﴾

<sup>26</sup> Tafsir Kemenag, *Al-Qur'an dan Tafsirnya Edisi yang Disempurnakan*, ..., hal. 264.

“Wahai orang-orang yang beriman, diwajibkan kepadamu (melaksanakan) *qishâsh* berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh. Orang merdeka dengan orang merdeka, hamba sahaya dengan hamba sahaya, dan perempuan dengan perempuan. Siapa yang memperoleh maaf dari saudaranya hendaklah mengikutinya dengan cara yang patut dan hendaklah menunaikan kepadanya dengan cara yang baik. Yang demikian itu adalah keringanan dan rahmat dari Tuhanmu. Siapa yang melampaui batas setelah itu, maka ia akan mendapat azab yang sangat pedih. Dalam *qishâsh* itu ada (jaminan) kehidupan bagimu, wahai orang-orang yang berakal agar kamu bertakwa. (al-Baqarah/2: 178-179)

Abu Ja‘far menafsirkan frasa كَيْبَ عَلَيْكُمْ “diwajibkan atas kalian” dalam konteks *qishâsh* bukan sebagai bentuk kewajiban ritual seperti shalat atau puasa, melainkan sebagai kewajiban hukum yang memiliki sifat mengikat dalam ranah pidana. Dengan pemahaman ini, *qishâsh* ditempatkan sebagai ketentuan normatif yang mengatur relasi sosial dalam masyarakat, sehingga pelaksanaannya lebih dekat pada regulasi hukum publik ketimbang praktik ibadah individual. Pandangan ini menunjukkan adanya pemisahan tegas antara kewajiban ritual yang bersifat vertikal kepada Allah dan kewajiban hukum yang terkait dengan pemeliharaan keadilan sosial.

Selain itu, Abu Ja‘far menegaskan bahwa hak untuk menuntut *qishâsh* berada di tangan wali korban atau ahli waris, bukan merupakan keharusan mutlak yang wajib dijalankan tanpa pertimbangan.<sup>27</sup> Hak ini memberikan keleluasaan bagi keluarga korban untuk menentukan apakah mereka menghendaki pelaksanaan balasan setimpal atau memilih alternatif lain berupa *diyât*. Dengan adanya pilihan ini, hukum *qishâsh* menampakkan fleksibilitasnya dalam mengakomodasi kondisi emosional, sosial, dan ekonomi pihak korban, sehingga tidak semata-mata menegakkan hukuman, tetapi juga mempertimbangkan aspek kemanusiaan dan rekonsiliasi.

Lebih jauh, redaksi فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ dipahami Abu Ja‘far sebagai penegasan bahwa hanya pelaku langsung tindak pidana yang dapat dijatuhi hukuman *qishâsh*. Pemahaman ini menutup kemungkinan adanya tindakan balas dendam terhadap pihak ketiga atau kelompok pelaku secara kolektif, sebagaimana kerap terjadi pada tradisi masyarakat pra-Islam. Dengan demikian, tafsir ini menegakkan prinsip keadilan yang lebih proporsional sekaligus menolak praktik kesewenang-wenangan dalam menuntut balasan. Pandangan Abu Ja‘far memperlihatkan bagaimana Al-Qur‘an menempatkan *qishâsh* tidak hanya sebagai bentuk pembalasan, tetapi juga sebagai sarana

---

<sup>27</sup> Abu Ja‘far Muhammad bin Jarir al-Thabari, *Tafsîr al-Thabârîy* diterjemahkan oleh Ahmad Abdurraziq al-Bakri dari judul *Jâmi‘ al-Bayân Fî al-Ta‘wîl Al-Qur‘ân* Jilid 3, Jakarta: Pustaka Azzam, 2007, hal. 19.

untuk menjaga keseimbangan hukum, memelihara kehormatan, dan mencegah berlanjutnya siklus kekerasan di tengah masyarakat.

Abu Ja'far juga menekankan bahwa apabila ahli waris telah menerima *diyât*, maka hak *qishâsh* gugur sepenuhnya dan tidak dapat ditarik kembali. Jika setelah itu pihak keluarga tetap mengeksekusi pelaku, tindakan tersebut berubah menjadi perbuatan zalim, sebab mereka telah rela membebaskan hak balas setimpal melalui penerimaan *diyât*. Sebagian ulama lain menafsirkan *qishâsh* dalam ayat ini sebagai *qishâsh diyât* berdasarkan konteks perdamaian antara dua kelompok yang saling membunuh—yakni pertukaran korban merdeka, budak, dan wanita masing-masing. Dalam kerangka itu, pertukaran *diyât* fungsional menggantikan eksekusi setimpal sekaligus menegaskan kesetaraan status antar-kelompok yang bertikai.

Sejumlah ulama menekankan bahwa ketentuan *qishâsh* tidak bersifat eksklusif pada pertukaran antara orang merdeka dengan merdeka, hamba dengan hamba, ataupun perempuan dengan perempuan.<sup>28</sup> Pandangan ini menegaskan bahwa prinsip dasar *qishâsh* adalah menjaga kesetaraan dan keadilan, sehingga tidak dibatasi oleh sekat status sosial maupun perbedaan gender. Dengan demikian, hukum *qishâsh* memberikan ruang bagi penerapan keadilan yang lebih luas, sesuai dengan semangat universalitas ajaran Islam.

Dasar argumentasi ini diambil dari berdasarkan firman Allah وَمَنْ قُتِلَ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطٰنًا فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ *“Barang siapa yang dibunuh secara dzalim, maka sesungguhnya Kami telah memberikan kekuasaan kepada ahli warisnya”* (al-Isrâ’/17: 33). Ayat ini memberikan legitimasi penuh kepada wali atau ahli waris korban untuk menuntut balasan terhadap pelaku, tanpa memandang apakah ia seorang yang merdeka atau budak, laki-laki maupun perempuan. Penekanan pada hak pewaris korban menunjukkan bahwa Al-Qur’an memandang darah setiap individu Muslim memiliki nilai yang setara dan tidak dapat direndahkan.

Prinsip kesetaraan ini semakin diperkuat oleh sabda Nabi Muhammad *shallallâhu ‘alaihi wa sallam* yang menegaskan bahwa seluruh jiwa kaum Muslimin memiliki kedudukan yang sama di hadapan hukum. Hadis ini menjadi penegasan bahwa hukum *qishâsh* tidak mengenal diskriminasi sosial atau gender, melainkan bertumpu pada nilai keadilan substantif. Dengan landasan ayat dan hadis tersebut, *qishâsh* tampil sebagai instrumen hukum Islam yang menegakkan keadilan universal serta menolak segala bentuk kesewenang-wenangan dalam penegakan hukum pidana.

Ayat yang memuat frasa الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَىٰ بِالْأُنْثَىٰ *“merdeka dengan merdeka, hamba dengan hamba, dan wanita dengan wanita”* sering dipahami

---

<sup>28</sup> Abu Ja'far Muhammad bin Jarir al-Thabari, *Tafsîr al-Thabârîy*, ..., hal. 20.

hanya dalam konteks koreksi terhadap praktik jahiliah yang timpang.<sup>29</sup> Pada masa pra-Islam, berlaku tradisi yang cenderung diskriminatif, di mana balas dendam kerap dilakukan secara tidak seimbang, misalnya pembunuhan seorang bangsawan dibalas dengan menewaskan lebih dari satu orang dari pihak lawan, atau seorang budak yang terbunuh justru dibalas dengan membunuh orang merdeka. Kehadiran ayat ini menjadi langkah awal dalam menata keadilan, tetapi semangatnya tidak berhenti pada batasan literal, melainkan menegaskan prinsip universal bahwa semua nyawa memiliki nilai yang sama.

Dalam perspektif semantik, ayat tersebut memberikan garis tegas mengenai batasan *qishâsh* dengan menolak praktik balas dendam yang berlebihan atau melibatkan pihak yang tidak bersalah. Namun, tafsir para ulama menunjukkan bahwa cakupan *qishâsh* sebenarnya jauh lebih luas. Prinsip keadilan dalam Islam menghendaki agar pelaku tindak pidana pembunuhanlah yang dimintai pertanggungjawaban, terlepas dari status sosial, jenis kelamin, maupun posisi ekonominya. Dengan demikian, ayat ini tidak bermaksud membatasi pembalasan hanya berlaku antara kategori yang sama, tetapi menekankan bahwa *qishâsh* harus diterapkan secara adil tanpa diskriminasi.

Sebagian mufassir menafsirkan ayat ini sebagai bentuk penegasan terhadap larangan melibatkan pihak ketiga dalam praktik *qishâsh*. Tradisi jahiliah sering kali menjatuhkan balasan kepada individu yang tidak terlibat langsung dalam kejahatan, seperti menuntut seorang budak ketika tuannya yang melakukan pembunuhan, atau menghukum seorang laki-laki sebagai pengganti perempuan yang terbunuh. Penafsiran ini menekankan bahwa Al-Qur'an hadir untuk menolak segala bentuk pengalihan tanggung jawab, serta memastikan bahwa hanya pelaku langsung yang dijatuhi sanksi.

Di sisi lain, tafsir lain menyoroti bahwa ayat ini menampilkan dimensi reformasi sosial dengan menghapus kesewenang-wenangan sistem lama yang timpang. Islam mengoreksi kebiasaan jahiliah yang mengizinkan pembalasan secara kolektif, lalu menggantinya dengan prinsip *muwâzanah* (keseimbangan) dan *musâwât* (persamaan). Hal ini menunjukkan bahwa *qishâsh* bukan sekadar instrumen pembalasan, melainkan instrumen hukum yang menegaskan nilai martabat manusia sekaligus mengatur hubungan sosial agar lebih berkeadilan.<sup>30</sup>

Dengan demikian, *qishâsh* dalam perspektif syariah Islam diposisikan sebagai hak eksklusif keluarga korban yang berlandaskan pada asas tanggung jawab personal. Ia tidak hanya menjaga hak korban, tetapi juga melindungi martabat pelaku dari bentuk hukuman yang berlebihan atau sewenang-

<sup>29</sup> Abu Ja'far Muhammad bin Jarir al-Thabari, *Tafsîr al-Thabârîy*, ..., hal. 22.

<sup>30</sup> Wahbah Zuhaili, *al-Fiqh al-Islâm wa Adillatuhu*, ..., hal. 598.

wenang. Melalui penghapusan praktik balas dendam kolektif, *qishâsh* tampil sebagai mekanisme hukum yang berorientasi pada keadilan substantif, menjunjung tinggi persamaan, serta menegaskan bahwa hukum pidana Islam senantiasa berpijak pada nilai-nilai kemanusiaan universal.

Dalam sebuah riwayat dari Ali bin Abi Thalib disebutkan bahwa apabila seorang merdeka membunuh seorang budak, maka pelaku tetap dikenai hukuman *qishâsh*. Akan tetapi, tuan dari budak tersebut berhak menuntut *diyât* sesuai dengan nilai budak yang terbunuh. Setelah *diyât* itu ditetapkan, sisa dari nilai kompensasi tersebut diserahkan kepada ahli waris pihak merdeka korban, sehingga hak-hak kedua belah pihak dapat terpenuhi secara seimbang sesuai prinsip syariah.<sup>31</sup>

Sebaliknya, jika seorang budak membunuh orang merdeka, maka hukuman *qishâsh* tetap diberlakukan atas pelaku. Dalam kondisi ini, wali dari korban diberikan keleluasaan untuk menentukan langkah hukum yang diambil. Ia dapat memilih untuk menuntut eksekusi *qishâsh* terhadap pelaku, menerima *diyât* baik sebagian maupun seluruhnya, atau membiarkan pelaku tetap hidup dengan syarat tertentu. Dengan demikian, mekanisme hukum ini menunjukkan fleksibilitas yang tetap berpijak pada keadilan serta hak keluarga korban.

Riwayat tersebut juga mengatur ketentuan dalam kasus pembunuhan yang melibatkan laki-laki merdeka dan perempuan. Jika seorang laki-laki merdeka membunuh seorang perempuan, maka ia dikenai *qishâsh*, dan ahli waris korban memiliki hak untuk memilih antara melaksanakan eksekusi atau menuntut separuh *diyât*. Sebaliknya, apabila seorang perempuan membunuh laki-laki merdeka, maka ia juga dikenai *qishâsh*, tetapi wali korban memiliki beberapa pilihan: menuntut separuh *diyât*, menerima *diyât* penuh sambil membiarkan pelaku tetap hidup, atau memaafkan sepenuhnya. Ketentuan ini menegaskan prinsip keadilan yang berimbang serta penghormatan terhadap hak keluarga korban dalam menentukan penyelesaian yang dianggap paling sesuai.

فَمَنْ عَفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبَاعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ  
*“Siapa yang memperoleh maaf dari saudaranya hendaklah mengikutinya dengan cara yang patut dan hendaklah menunaikan kepadanya dengan cara yang baik.”* Ayat ini kerap diperdebatkan oleh para mufassir. Sebagian menafsirkan bahwa maksudnya berkaitan dengan kasus *qishâsh*, yakni ketika wali korban memilih memberi maaf dengan menggantinya melalui *diyât*. Dalam konteks ini, kewajiban wali dan pelaku pembunuhan adalah saling bertindak secara arif dan saling memenuhi hak masing-masing.

---

<sup>31</sup> Abu Ja'far Muhammad bin Jarir al-Thabari, *Tafsîr al-Thabârîy*, ..., hal. 24.

Dalam sebuah riwayat, Abu Kuraib dan Ahmad bin Hammed al-Dulabi meriwayatkan dari Sufyan bin 'Uyainah dengan sanad yang bersumber dari Amr bin Mujahid hingga Ibnu 'Abbas. Dalam riwayat tersebut dijelaskan bahwa konsep pemaafan dimaknai sebagai bentuk penerimaan *diyât* yang diberikan akibat terjadinya pembunuhan yang disengaja. Dalam hal ini, wali korban diharapkan mengajukan permintaan secara proporsional dan penuh keadilan, sementara pelaku diwajibkan untuk membayar *diyât* dengan kesungguhan hati sesuai kesepakatan yang telah ditetapkan bersama.

Riwayat lain yang dinukil melalui Mus'ab bin Harun, yang meriwayatkan dari Amr bin Hammad dan Abu Batha atas nama al-Sudd, menambahkan dimensi lain terkait selisih *diyât* yang mungkin terjadi antara pihak korban dan pelaku. Dalam konteks ini, penekanan diberikan pada keadilan dan keseimbangan dalam penyelesaian perkara. Riwayat tersebut menyoroti kemungkinan adanya kelebihan atau kekurangan pembayaran *diyât*, sehingga para pihak yang terlibat dituntut untuk bersikap bijaksana dalam melakukan penyesuaian, agar tidak ada pihak yang merasa dirugikan.<sup>32</sup>

Penafsiran yang dikemukakan oleh Ali dan al-Hasan memperluas cakupan persoalan dengan memasukkan aspek pertukaran antara *qishâsh* dan *diyât*, baik dalam kasus yang melibatkan laki-laki dengan perempuan maupun hamba sahaya dengan orang merdeka. Perspektif ini menegaskan bahwa fleksibilitas hukum Islam dalam penerapan *qishâsh* dan *diyât* mencakup berbagai kategori sosial, sehingga penyelesaian kasus tidak hanya berorientasi pada pembalasan semata, melainkan juga pada pemeliharaan keharmonisan sosial.

Abu Ja'far kemudian menyimpulkan bahwa pemahaman yang paling sesuai adalah menempatkan pemaafan sebagai mekanisme penggantian hukuman *qishâsh* dengan *diyât* yang telah disepakati oleh kedua belah pihak. Oleh karena itu, wali korban dituntut untuk bertindak dengan penuh kebijaksanaan dalam mengambil keputusan, sedangkan pelaku memiliki kewajiban untuk melaksanakan pembayaran *diyât* secara penuh tanpa berusaha mengurangi jumlahnya atau menambah beban di luar ketentuan syariat. Hal ini mencerminkan keseimbangan antara hak korban dan kewajiban pelaku dalam bingkai hukum Ilahi.

Ayat *ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ* dipahami oleh Abu Ja'far sebagai penegasan bahwa ketentuan syariat mengenai opsi pemaafan terhadap pelaku pembunuhan melalui pembayaran *diyât* merupakan bentuk keringanan sekaligus rahmat dari Allah bagi umat Islam. Beliau menjelaskan bahwa hukum ini berbeda dengan aturan yang berlaku pada umat terdahulu, di mana setiap tindak pembunuhan hanya dapat diselesaikan dengan *qishâsh* tanpa

---

<sup>32</sup> Abu Ja'far Muhammad bin Jarir al-Thabari, *Tafsîr al-Thabârîy*, ..., hal. 28.

adanya alternatif lain. Dengan adanya ketentuan *diyât*, Islam menawarkan kemudahan serta ruang untuk terciptanya rekonsiliasi sosial, yang sekaligus menunjukkan sifat kasih sayang Allah kepada hamba-Nya.

Riwayat dari Muhammad bin Ali bin al-Hasan bin Syaqq melalui jalur periwayatan yang *shahîh* juga menguatkan pandangan ini. Dalam riwayat tersebut dijelaskan bahwa sebelum datangnya Islam, seorang pembunuh wajib dikenakan *qishâsh* tanpa adanya peluang mengganti hukuman dengan *diyât*. Hal ini menandakan bahwa hukum terdahulu bersifat sangat kaku dan hanya menekankan aspek balasan. Namun, ketika syariat Islam turun, Allah memberikan opsi yang lebih fleksibel dengan memperkenalkan *diyât*, sehingga tercipta keseimbangan antara hak keluarga korban, kewajiban pelaku, dan tujuan pemeliharaan tatanan sosial.<sup>33</sup>

Penjelasan Ibnu Abbas yang diriwayatkan melalui Mujahid dan Amr bin Dinar memberikan rincian tambahan. Menurut beliau, pada masa sebelum Islam *diyât* tidak dikenal sama sekali, sehingga tidak ada peluang bagi keluarga korban untuk memberikan maaf selain dengan melaksanakan *qishâsh*. Dengan turunnya ayat ini, konsep *diyât* diperkenalkan sebagai bentuk keringanan yang meringankan beban keluarga korban sekaligus memberi kesempatan bagi pelaku untuk memperbaiki kesalahannya. Dengan demikian, penerimaan *diyât* dipandang sebagai tindakan pemaafan, dan orang yang memilih jalur tersebut berarti telah mengutamakan rahmat dan kemaslahatan di atas semata-mata pembalasan.

Keseluruhan penjelasan ini menunjukkan bahwa ketentuan *qishâsh* dan *diyât* dalam Islam tidak hanya menekankan keadilan retributif, tetapi juga mengandung unsur kemudahan dan kasih sayang Ilahi. *Qishâsh* tetap dipertahankan sebagai hak utama keluarga korban, namun syariat memberi pilihan yang lebih manusiawi berupa *diyât*, yang membuka jalan bagi perdamaian dan rekonsiliasi.<sup>34</sup> Oleh karena itu, ayat ini dipandang sebagai reformasi hukum yang mengoreksi kekakuan sistem terdahulu dan menegaskan bahwa tujuan utama hukum pidana Islam bukan sekadar menghukum, melainkan juga menjaga martabat manusia, melindungi kehidupan, serta menebarkan rahmat Allah kepada seluruh umat.

آيَاتُ الْقِيَامَةِ وَمَنْ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ Ayat yang menegaskan adanya keringanan serta rahmat Ilahi melalui opsi penggantian *qishâsh* dengan *diyât* memberi keluasaan bagi wali korban untuk menentukan sikap. Abu Ja'far menafsirkan ketentuan ini sebagai sebuah kemudahan yang dianugerahkan Allah *subhânahu wa ta'âlâ*, sehingga keluarga korban memiliki pilihan untuk memaafkan pelaku dengan menerima *diyât* sebagai ganti dari *qishâsh*. Namun demikian, apabila setelah adanya kesepakatan damai dan pembayaran *diyât*

<sup>33</sup> Abu Ja'far Muhammad bin Jarir al-Thabari, *Tafsîr al-Thabârîy*, ..., hal. 35-36.

<sup>34</sup> Wahbah Zuhaili, *al-Fiqh al-Islâm wa Adillatuhu*, ..., hal. 606.

pelaku kembali mengulangi tindak pembunuhan, maka ia berhak menerima hukuman yang berat di dunia sebagai bentuk konsekuensi dari pelanggaran terhadap ketentuan Allah.

Sejumlah riwayat memberikan penjelasan lebih lanjut mengenai makna “melampaui batas” dalam konteks ini. Musa bin Harun meriwayatkan dari ‘Amr bin Hammad, yang kemudian menukil dari al-Suddi, bahwa seorang pelaku yang telah membayar *diyât* lalu kembali melakukan pembunuhan akan dikenai azab yang sangat berat. Hal ini menunjukkan bahwa pemaafan melalui *diyât* tidak menghapus tanggung jawab atas tindak kriminal baru yang dilakukan pelaku setelah perdamaian sebelumnya. Dengan demikian, keberlakuan pemaafan bersifat terbatas hanya pada kasus pertama, sedangkan tindak pidana baru tetap harus dipertanggungjawabkan.

Riwayat lain dari Bisyr bin Mu‘adz melalui Yunus yang bersumber dari al-Hasan menyoroti kasus di mana wali korban, setelah menerima *diyât*, justru melakukan pembunuhan terhadap pelaku. Menurut al-Hasan, tindakan tersebut tidak dibenarkan karena penerimaan *diyât* sejatinya adalah bentuk pemaafan final. Oleh sebab itu, jika wali korban ingin menuntut balasan setelah menerima *diyât*, maka *diyât* tersebut harus dikembalikan terlebih dahulu. Dengan demikian, *diyât* bukan sekadar kompensasi materi, melainkan sebuah akad perdamaian yang mengikat kedua belah pihak.<sup>35</sup>

Abu Ja‘far menekankan bahwa pemberian maaf yang disertai pengambilan *diyât* berlaku satu kali sebagai pengganti *qishâsh* atas pembunuhan awal. Jika pelaku mengulangi kejahatan, maka ia tidak dapat lagi berlindung di balik kesepakatan pemaafan yang sudah lampau. Sebaliknya, ia harus menanggung sanksi hukum lebih lanjut sesuai dengan ketentuan syariat. Hal ini sejalan dengan prinsip keadilan dalam Islam, yang tidak hanya mempertimbangkan hak korban, tetapi juga menutup ruang bagi pelaku untuk menyalahgunakan rahmat Allah dengan terus mengulangi tindak kriminal.

Ulama secara umum sepakat bahwa wali korban memiliki hak untuk menuntut *qishâsh* sebagaimana ditegaskan dalam Al-Qur‘an dan sunnah. Oleh karena itu, tindakan balasan yang dilakukan setelah adanya pemaafan dan penerimaan *diyât* tanpa alasan syar‘i tergolong sebagai bentuk kezaliman. Adapun pandangan Ibnu Jurayj yang membatasi wewenang *qishâsh* hanya pada penguasa dipandang bertentangan dengan *nash* Al-Qur‘an dan ijma‘ ulama. Kesimpulannya, ketentuan *qishâsh* dan *diyât* dalam Islam menegaskan prinsip keadilan yang seimbang, di mana rahmat Ilahi berupa *diyât* tidak boleh disalahgunakan, dan setiap bentuk pelanggaran setelah pemaafan akan tetap mendapatkan konsekuensi hukum yang setimpal.

---

<sup>35</sup> Abu Ja‘far Muhammad bin Jarir al-Thabari, *Tafsîr al-Thabârîy*, ..., hal. 38.

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ “*Dalam qishâsh itu ada (jaminan) kehidupan bagimu, wahai orang-orang yang berakal agar kamu bertakwa.*” Abu Ja’far menekankan bahwa ketentuan *qishâsh* yang diwajibkan Allah kepada manusia yang berakal mengandung dimensi jaminan atas keberlangsungan hidup. Penetapan balasan setimpal terhadap tindak pembunuhan tidak semata-mata bersifat retributif, tetapi juga mengandung fungsi perlindungan terhadap hak korban. Di sisi lain, aturan ini memberikan efek pencegahan sosial, karena ancaman balasan yang jelas membuat masyarakat lebih berhati-hati untuk tidak melakukan kekerasan. Dengan demikian, *qishâsh* berperan sebagai pilar keadilan sekaligus instrumen edukasi moral.

Riwayat yang dikemukakan oleh Bisyr bin Mu’adz dari Yazid bin Zur’ah, melalui Sa’id dari Qatadah, menegaskan bahwa inti utama *qishâsh* adalah menjaga keberlangsungan hidup sekaligus menumbuhkan sikap takwa. *Qishâsh* digambarkan sebagai peringatan nyata bagi mereka yang berakal dan sebagai penghalang bagi orang-orang yang cenderung lalai atau tidak terkendali. Ketakutan terhadap hukuman setimpal yang menanti menjadi faktor pengendali diri yang ampuh, sehingga seseorang akan menimbang ulang sebelum melakukan tindakan kejahatan.<sup>36</sup>

Lebih jauh lagi, *qishâsh* tidak hanya berfungsi melindungi individu, tetapi juga memperkuat ketertiban sosial. Keberadaannya memberi pesan kuat bahwa setiap tindakan memiliki konsekuensi yang pasti, dan tidak ada pelanggaran yang dapat luput dari keadilan. Hal ini menumbuhkan rasa aman dalam masyarakat serta memperkokoh solidaritas sosial, karena setiap anggota komunitas memahami bahwa hukum Allah berlaku secara adil dan menyeluruh tanpa diskriminasi. Dengan cara ini, *qishâsh* menegakkan prinsip kesetaraan sekaligus memelihara harmoni sosial.

Prinsip ilahi dalam syariat menegaskan bahwa seluruh perintah Allah senantiasa mengandung maslahat, baik di dunia maupun di akhirat. Sebaliknya, setiap larangan bertujuan mencegah kerusakan dalam tatanan kehidupan manusia dan menjaga kemurnian agama. Ketentuan *qishâsh* termasuk dalam kerangka ini, sebab ia tidak hanya dimaksudkan untuk memberikan hukuman, tetapi juga sebagai sarana pemulihan moral dan sosial. Melalui pelaksanaannya, manusia diarahkan agar lebih berhati-hati, bertakwa, serta tidak merusak kehidupan bersama.

Dari perspektif hikmah ilahi, tampak jelas bahwa *qishâsh* adalah wujud keadilan yang penuh makna, yang menyatukan dimensi hukum, moral, dan spiritual. Balasan yang adil meneguhkan kesadaran bahwa hanya Allah yang mengetahui sepenuhnya apa yang terbaik bagi umat-Nya, baik dalam urusan duniawi maupun ukhrawi. Dengan demikian, ketentuan *qishâsh* bukanlah

---

<sup>36</sup> Abu Ja’far Muhammad bin Jarir al-Thabari, *Tafsîr al-Thabârîy*, ..., hal. 43-44.

sekadar aturan hukum pidana, melainkan sebuah manifestasi kasih sayang Allah yang menjaga kehidupan, menumbuhkan ketakwaan, dan memperkokoh struktur sosial umat manusia.

## 2. *Tafsir Ibnu Katsir*

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ أَلْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَىٰ بِالْأُنْثَىٰ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٧٨﴾ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٧٩﴾

“Wahai orang-orang yang beriman, diwajibkan kepadamu (melaksanakan) qishâsh berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh. Orang merdeka dengan orang merdeka, hamba sahaya dengan hamba sahaya, dan perempuan dengan perempuan. Siapa yang memperoleh maaf dari saudaranya hendaklah mengikutinya dengan cara yang patut dan hendaklah menunaikan kepadanya dengan cara yang baik. Yang demikian itu adalah keringanan dan rahmat dari Tuhanmu. Siapa yang melampaui batas setelah itu, maka ia akan mendapat azab yang sangat pedih. Dalam qishâsh itu ada (jaminan) kehidupan bagimu, wahai orang-orang yang berakal agar kamu bertakwa.” (al-Baqarah/2: 178-179)

Ayat al-Baqarah/2:178 menegaskan pentingnya pelaksanaan hukum *qishâsh* secara adil dan setara tanpa memandang kedudukan sosial, baik terhadap orang merdeka, hamba sahaya, maupun perempuan. Prinsip kesetaraan ini dimaksudkan untuk menghapus praktik diskriminatif yang berlaku pada masa sebelum Islam. Pada saat itu, hukum balas dendam yang diterapkan kabilah-kabilah Arab dan Yahudi sering kali tidak proporsional, melanggengkan ketidakadilan dalam masyarakat.

Salah satu contoh nyata ketidakadilan tersebut dapat dilihat dalam konflik antara Bani Nadir dan Bani Qurayzhah. Kedua kabilah Yahudi ini memiliki perbedaan dalam menetapkan *diyât* atau tebusan darah. Jika yang terbunuh berasal dari kalangan budak atau perempuan, maka *diyât* hanya dibayar satu kali lipat. Namun, jika yang terbunuh adalah anggota dari kabilah tertentu, maka *diyât* nya dilipatgandakan menjadi dua kali lipat. Praktik ini jelas menunjukkan adanya diskriminasi yang mengabaikan prinsip keadilan yang ditetapkan Allah.

Dalam kerangka *asbâb al-nuzûl*, Ibnu Abi Hatim meriwayatkan bahwa kasus-kasus perselisihan di masa Jahiliyyah masih berlanjut ketika sebagian suku Arab memeluk Islam.<sup>37</sup> Mereka tetap memelihara sumpah untuk saling membunuh demi membalas kematian budak atau perempuan dari pihak mereka. Adat lama ini menunjukkan kuatnya tradisi balas dendam yang tidak

<sup>37</sup> Abu al-Fida' Ismail bin 'Umar bin Katsir, *Tafsîr Al-Qur'ân al-'Azhîm*, Juz I, t.p: Dar al-Thaibah Linnasyar wa al-Tauzi', 1999, hal. 126.

selaras dengan syariat. Oleh sebab itu, Allah menurunkan ayat al-Baqarah/2:178 sebagai aturan yang menegaskan pentingnya pelaksanaan *qishâsh* dengan konsisten.

Ayat tersebut menetapkan bahwa pembalasan harus dilakukan secara proporsional, yakni “*orang merdeka dengan orang merdeka, hamba sahaya dengan hamba sahaya, dan perempuan dengan perempuan.*” Formulasi ini memastikan bahwa setiap kasus pelanggaran jiwa diselesaikan secara seimbang, tanpa berlebihan, dan tetap menjunjung martabat manusia. Dengan demikian, syariat Islam memperkenalkan sistem hukum yang lebih tertib dan adil dibandingkan dengan tradisi pra-Islam yang sarat dengan ketidakadilan.

Selanjutnya, ketentuan tersebut sebagian digantikan dengan turunya ayat al-Mâ'idah/5: 45. Ayat ini menegaskan prinsip yang lebih universal, yaitu “*jiwa dengan jiwa, mata dengan mata,*” tanpa membedakan status sosial maupun jenis kelamin. Peralihan dari ayat al-Baqarah ke al-Mâ'idah menunjukkan perkembangan hukum *qishâsh* menuju penerapan yang lebih inklusif dan berkeadilan mutlak. Dengan prinsip ini, Islam menegakkan kesetaraan dalam pelaksanaan hukuman, sehingga setiap individu—baik laki-laki maupun perempuan, merdeka maupun hamba sahaya—mendapat perlakuan yang sama di hadapan hukum pidana syariah.

Dalam tradisi hukum Islam, terdapat konsensus para ulama (*ijma'*) yang menyatakan bahwa hukuman mati hanya berlaku dalam kasus pembunuhan yang menghilangkan satu nyawa. Prinsip ini didasarkan pada pemahaman bahwa *qishâsh* merupakan bentuk keadilan retributif yang harus sebanding dengan tindak pidana yang dilakukan. Oleh karena itu, pelaksanaan *qishâsh* tidak boleh melampaui batas dengan menjatuhkan hukuman mati kepada lebih dari satu orang atas satu jiwa yang terbunuh, kecuali jika memang terbukti bahwa semua pihak turut serta secara langsung dalam tindakan pembunuhan tersebut.

Khalifah 'Umar bin al-Khattab dikenal sebagai salah satu tokoh yang menegaskan pentingnya prinsip proporsionalitas dalam *qishâsh*. Dalam sebuah riwayat, beliau menyatakan bahwa seandainya seluruh penduduk San'a bersekongkol membunuh seorang hamba, maka ia tidak akan ragu menjatuhkan hukuman *qishâsh* kepada seluruhnya. Pernyataan ini bukan sekadar pandangan pribadi, tetapi sekaligus cerminan penerapan kaidah fiqh yang menekankan bahwa tanggung jawab hukum dalam kasus pembunuhan dapat dibebankan kepada semua pelaku jika keterlibatan mereka terbukti. Tidak seorang pun sahabat menentang pernyataan 'Umar, yang menunjukkan adanya legitimasi kolektif dari kalangan sahabat Nabi.<sup>38</sup>

---

<sup>38</sup> Abu al-Fida' 'Imad al-Din Isma'il bin Umar Ibn-Katsir, *Lubâbut Tafsîr Min Ibni Katsîr*, ..., hal. 130.

Selain itu, riwayat lain dari Imam Aḥmad bin Ḥanbal menguatkan prinsip ini. Ia menegaskan bahwa tidak pernah dijatuhkan hukuman mati atas seseorang kecuali karena membunuh satu nyawa. Pandangan ini sejalan dengan pemahaman bahwa darah manusia memiliki nilai yang suci dan hanya bisa ditebus dengan balasan yang setara. Oleh karena itu, *qishâsh* tidak boleh dijatuhkan tanpa dasar yang jelas atau dengan memperluas hukuman di luar proporsionalitasnya. Imam Aḥmad menekankan bahwa setiap eksekusi *qishâsh* harus berlandaskan kejelasan bukti, keterlibatan pelaku, serta kesesuaian antara perbuatan dan sanksi yang dijatuhkan.

Dalam khazanah tafsir hukum, Ibnu Munzir, Mu'adz bin Jabal, dan Ibnu Jubair juga meriwayatkan pandangan yang serupa. Mereka menolak kemungkinan diberlakukannya eksekusi kolektif dalam satu kasus pembunuhan apabila pelakunya tidak terlibat langsung. Riwayat-riwayat tersebut mempertegas prinsip bahwa keadilan dalam Islam menuntut keseimbangan: satu nyawa tidak bisa ditebus dengan menghukum lebih dari yang sepadan. Hal ini sejalan dengan prinsip *al-muqâbalah fî al-'uqûbah* (kesepadanan dalam hukuman), yang menegaskan bahwa pembalasan harus dibatasi sesuai dengan kadar perbuatan pelaku.

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa *ijma'* ulama dan praktik sahabat mengukuhkan landasan filosofis *qishâsh* sebagai hukum yang proporsional. Hukum pidana Islam tidak dimaksudkan untuk melahirkan ketidakadilan atau melampaui batas dalam menegakkan keadilan. Eksekusi kolektif atas satu tindak pembunuhan dipandang tidak *shahîh*, sebab bertentangan dengan asas kesepadanan dan keadilan syar'î. Oleh karena itu, penerapan *qishâsh* tidak hanya menjaga keseimbangan antara pelaku dan korban, tetapi juga memastikan agar syariat tetap berjalan sesuai dengan nilai rahmah dan keadilan yang menjadi ruh utama hukum Islam.

Ayat al-Baqarah/2:178–179 menegaskan ketentuan tentang *qishâsh* sekaligus membuka ruang bagi pemaafan dengan disertai pembayaran *diyât*. Tafsir para ulama, seperti Mujahid dan Ibn 'Abbas, menjelaskan bahwa frasa "*pemaafan dari saudara*" bermakna kesediaan pihak keluarga korban untuk menerima *diyât* sebagai ganti dari *qishâsh*. Adapun perintah "*mengikuti dengan cara yang baik*" dipahami sebagai tuntunan agar pihak penuntut tidak menyulitkan pelaku dan bersedia menyelesaikan perkara dengan sikap yang adil. Dengan demikian, ayat ini tidak hanya menekankan aspek keadilan, tetapi juga memuat nuansa etika sosial dalam penyelesaian konflik.

Hadits yang diriwayatkan oleh Aḥmad serta keterangan dari Sufyan bin 'Abdullah memperjelas prinsip tersebut.<sup>39</sup> Dalam riwayat ini ditegaskan bahwa pelaku wajib menunaikan *diyât* tanpa membahayakan dirinya sendiri

---

<sup>39</sup> Abu al-Fida' 'Imad al-Din Isma'il bin Umar Ibn-Katsir, *Lubâbut Tafsîr Min Ibni Katsîr*, ..., hal. 131-132.

atau menunda-nunda kewajiban tersebut. Sebaliknya, pihak penuntut darah diingatkan agar menempuh prosedur penyelesaian secara wajar dan tidak menimbulkan kesulitan tambahan bagi pelaku. Hal ini menunjukkan adanya keseimbangan peran antara pelaku dan keluarga korban, yang keduanya diarahkan untuk mencapai penyelesaian yang manusiawi dan bermartabat.

Dalam perkembangan hukum Islam, para *fuqahâ'* berbeda pendapat mengenai kewenangan wali darah untuk menerima *diyât*. Menurut Imam Malik, Abu Hanifah, dan para muridnya, pembayaran *diyât* hanya sah jika pelaku menyetujuinya. Pandangan ini menekankan prinsip kerelaan kedua belah pihak sebagai syarat sahnya transaksi *diyât*. Dengan kata lain, *diyât* dipandang sebagai bentuk akad yang harus didasarkan pada kesepakatan, bukan paksaan sepihak.

Berbeda dengan itu, ulama seperti al-Zuhri dan al-Hasan menilai wali darah berhak menerima *diyât* meskipun pelaku tidak merelakannya. Pendapat ini menitikberatkan pada hak keluarga korban sebagai pihak yang lebih berwenang dalam menentukan arah penyelesaian. Sementara itu, sebagian kalangan salaf bahkan mengurangi ruang pemaafan, misalnya dengan membatasi hak tersebut hanya untuk laki-laki dan tidak berlaku bagi perempuan. Perbedaan ini menunjukkan dinamika pemikiran hukum Islam yang berusaha menyeimbangkan antara hak korban, tanggung jawab pelaku, dan tujuan syariat.

Nabi Muhammad *shallallâhu 'alaihi wa sallam* melalui berbagai riwayat menegaskan tiga opsi utama bagi keluarga korban: menjalankan *qishâsh*, memberikan pemaafan, atau menerima *diyât*. Beliau juga memperingatkan adanya ancaman siksaan bagi siapa pun yang melampaui batas setelah menerima *diyât*.<sup>40</sup> Hal ini memperlihatkan keseimbangan ajaran Islam yang memadukan keadilan dengan kasih sayang, sekaligus memudahkan umat dalam menyelesaikan perkara pidana. Dengan demikian, ayat dan hadis terkait *qishâsh* serta *diyât* tidak hanya mengatur hukum, tetapi juga menanamkan nilai moral dan kemaslahatan sosial.

Ayat *ذٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ* “yang demikian itu adalah suatu keringanan dari Tuhan kalian dan rahmat” mengandung makna bahwa ketentuan pembayaran *diyât* dalam kasus pembunuhan disengaja merupakan bentuk kemudahan sekaligus rahmat dari Allah. Syariat ini membebaskan umat Islam dari aturan keras yang diberlakukan kepada umat-umat terdahulu, yang hanya mengenal dua pilihan: menjalankan *qishâsh* atau memberi maaf secara cuma-cuma tanpa kompensasi. Dengan adanya *diyât* umat Nabi Muhammad *shallallâhu 'alaihi wa sallam* diberikan alternatif hukum yang lebih ringan dan manusiawi.

---

<sup>40</sup> Wahbah Zuhaili, *al-Fiqh al-Islâm wa Adillatuhu*, ..., hal. 638.

Riwayat dari Sa'id ibn Mansur melalui jalur Sufyan, 'Amr ibn Dinar, Mujahid, dan Ibn 'Abbas menjelaskan bahwa kaum Bani Isra'il diwajibkan melaksanakan *qishâsh* tanpa ada ruang untuk pemaafan.<sup>41</sup> Ketentuan ini tidak memberikan pilihan lain selain balasan setimpal. Sebagai perbandingan, Allah menurunkan syariat Islam dengan ketentuan yang lebih fleksibel, sebagaimana firman-Nya dalam al-Baqarah/2:178, yang memberikan tiga opsi: *qishâsh*, pemaafan, atau menerima *diyât*.

Ibn 'Abbas menafsirkan bahwa pemaafan dalam ayat tersebut bermakna kesediaan pihak keluarga korban untuk menerima *diyât* sebagai pengganti *qishâsh*. Hal ini menunjukkan adanya keringanan yang diberikan Allah kepada umat Nabi Muhammad *shallallâhu 'alaihi wa sallam*, berbeda dengan hukum yang diwajibkan atas kaum Bani Isra'il sebelumnya. Maka, ketentuan *diyât* dipandang sebagai bukti nyata kasih sayang Allah yang tidak hanya meringankan beban pelaku, tetapi juga memberi kemaslahatan bagi keluarga korban.

Para ulama tafsir juga menekankan bahwa hukum yang berlaku pada umat terdahulu lebih terbatas. Dalam syariat Taurat, hukum yang berlaku hanyalah *qishâsh* atau pemaafan tanpa *diyât*. Sementara itu, dalam ajaran Injil, ketentuannya hanya berupa anjuran untuk memaafkan tanpa adanya *qishâsh* ataupun *diyât*. Dengan demikian, syariat Islam menempati posisi tengah dengan menggabungkan ketiga opsi: *qishâsh*, pemaafan, dan *diyât*, yang memberikan keseimbangan antara keadilan dan rahmat.

Riwayat serupa juga disebutkan oleh Sa'id ibn Jubair, Muqatil ibn Hayyan, dan al-Rabbi ibn Anas. Mereka menegaskan bahwa ketentuan *qishâsh*, pemaafan, dan *diyât* merupakan keistimewaan yang diberikan khusus kepada umat Islam. Hal ini memperlihatkan bahwa syariat Islam lebih sempurna dibandingkan aturan yang diturunkan kepada umat-umat sebelumnya, karena menghadirkan fleksibilitas hukum sekaligus menegaskan prinsip keadilan. Dengan demikian, frasa "*keringanan dan rahmat*" menjadi simbol keistimewaan hukum Islam dalam menjaga keseimbangan antara hak korban, tanggung jawab pelaku, dan kasih sayang Allah terhadap umat manusia.

Ayat *فَمَنْ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ* "*Siapa yang melampaui batas setelah itu, maka ia akan mendapat azab yang sangat pedih*" memberikan peringatan keras bagi pihak yang melanggar ketentuan Allah dalam perkara pembunuhan. Makna ayat ini dijelaskan oleh sejumlah mufassir seperti Ibn 'Abbas, Mujahid, 'Atha', 'Ikrimah, al-Hasan, Qatadah, al-Rabi' ibn Anas, al-Suddi, dan Muqatil ibn Hayyan. Mereka menafsirkan bahwa yang dimaksud dengan melampaui

---

<sup>41</sup> Abu al-Fida' 'Imad al-Din Isma'il bin Umar Ibn-Katsir, *Lubâbut Tafsîr Min Ibni Katsîr*, ..., hal. 133-134.

batas adalah tindakan keluarga korban yang tetap membunuh pelaku setelah sebelumnya menerima *diyât* sebagai ganti *qishâsh*.<sup>42</sup>

Dengan demikian, inti dari ayat tersebut adalah larangan tegas untuk melakukan pembalasan berlebihan setelah adanya kesepakatan damai melalui pembayaran *diyât*. Jika wali korban telah menerima *diyât*, maka hak *qishâsh* otomatis gugur. Tindakan membunuh pelaku setelah penerimaan *iyât* tidak lagi dianggap sebagai pelaksanaan hukum syariat, melainkan sebagai bentuk kezaliman baru yang menyalahi prinsip keadilan. Oleh sebab itu, Allah menegaskan ancaman azab pedih bagi pelanggar aturan ini.

Riwayat yang disampaikan oleh Sa'id ibn Abi 'Urubah dari Qatadah, serta dari al-Hasan melalui jalur Samurah, menegaskan hal serupa. Rasulullah *shallallâhu 'alaihi wa sallam* bersabda bahwa beliau tidak akan memaafkan seseorang yang membunuh pelaku pembunuhan setelah sebelumnya menerima *qishâsh*. Sabda ini menunjukkan bahwa pembunuhan tersebut tidak lagi memiliki legitimasi hukum, dan pelakunya justru layak dijatuhi hukuman *qishâsh*.

Makna hadis ini selaras dengan pesan Al-Qur'an bahwa penerimaan *qishâsh* merupakan pilihan hukum yang sah dan final. Artinya, setelah *qishâsh* diterima, maka pihak keluarga korban wajib menahan diri dari tindakan balas dendam tambahan. Hukum Islam menghendaki adanya kepastian hukum, ketertiban, serta perlindungan terhadap hak-hak kedua belah pihak, baik keluarga korban maupun pelaku.

Dengan demikian, ayat dan hadis ini menegaskan prinsip keadilan proporsional dalam hukum pidana Islam. Pembunuhan setelah penerimaan *qishâsh* dipandang sebagai bentuk pelanggaran terhadap syariat sekaligus tindakan melampaui batas yang tidak dapat ditoleransi. Islam dengan tegas menolak praktik semacam itu, karena akan merusak tujuan hukum *qishâsh*, yaitu menjaga jiwa, menegaskan keadilan, serta mencegah siklus kekerasan yang tidak berkesudahan.

Dalam penetapan hukum *qishâsh*, Allah *subhânahu wa ta'âlâ* menekankan bahwa pelaksanaan hukuman setimpal berupa hukuman mati terhadap pelaku pembunuhan memiliki hikmah yang sangat mendalam. Tujuan utamanya bukan sekadar sebagai bentuk pembalasan, tetapi sebagai mekanisme untuk menjaga kelangsungan hidup dan perlindungan jiwa manusia. Dengan adanya ancaman hukuman yang tegas, masyarakat diarahkan untuk memiliki kesadaran hukum yang tinggi. Ketakutan akan konsekuensi tersebut berfungsi menahan individu dari keinginan untuk melakukan tindak kriminal, khususnya pembunuhan, sehingga tercipta kondisi sosial yang lebih aman dan tertib.

---

<sup>42</sup> Abu al-Fida' 'Imad al-Din Isma'il bin Umar Ibn-Katsir, *Lubâbut Tafsîr Min Ibni Katsîr*, ..., hal. 134-135.

Prinsip ini selaras dengan pandangan sejumlah kitab klasik yang menegaskan bahwa hukuman mati memiliki efek preventif yang signifikan dalam menekan angka kejahatan. Namun, Al-Qur`an mengungkapkan makna ini dengan bahasa yang lebih ringkas dan penuh makna melalui firman Allah: *وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ* “*dan dalam qishâsh itu ada jaminan kelangsungan hidup bagi kalian.*” Ayat ini bukan hanya sebuah pernyataan hukum, melainkan sebuah semboyan moral yang menanamkan kesadaran kolektif tentang pentingnya keadilan dalam menjaga kehidupan. Dengan demikian, *qishâsh* diposisikan sebagai instrumen hukum yang sarat dengan dimensi etis dan sosial, bukan sekadar sanksi pidana.

Para mufassir, di antaranya Abu al-‘Aliyah, Mujahid, Sa’id ibn Jubair, Abu Malik, al-Hasan, Qatadah, al-Rabi’, Ibn ‘Abbas, dan Muqatil ibn Hayyan, memberikan penjelasan bahwa ancaman *qishâsh* menimbulkan rasa gentar dalam diri orang-orang yang berniat berbuat aniaya.<sup>43</sup> Rasa takut tersebut menjadi penghalang psikologis yang efektif, sehingga calon pelaku pembunuhan membatalkan niat jahatnya sebelum diwujudkan. Dengan kata lain, keberadaan *qishâsh* menghadirkan efek jera yang menyentuh dimensi kesadaran individu sekaligus menumbuhkan rasa aman dalam kehidupan masyarakat luas.

Lebih lanjut, Al-Qur`an mengaitkan ketentuan hukum ini dengan ajakan kepada “*orang-orang berakal.*” Seruan tersebut menunjukkan bahwa hanya mereka yang menggunakan akal sehatlah yang mampu memahami betapa besar nilai kehidupan yang dilindungi melalui *qishâsh*. Akal berfungsi sebagai sarana untuk menangkap hikmah di balik aturan hukum, sementara hati yang dipenuhi ketakwaan mengarahkan akal agar senantiasa berada dalam bingkai ketaatan. Dengan kombinasi keduanya, masyarakat tidak hanya memahami aturan hukum secara rasional, tetapi juga menghayati dimensi spiritual yang mendasarinya.

Pada akhirnya, konsep takwa yang dikaitkan dengan seruan hukum *qishâsh* mencakup ketaatan penuh kepada Allah *subhânahu wa ta‘âlâ* sekaligus komitmen untuk menjauhi segala bentuk kemungkarannya. Implementasi *qishâsh* tidak dapat dilepaskan dari nilai ketakwaan, sebab hanya dengan sikap takwa hukum dapat ditegakkan secara adil, konsisten, dan penuh tanggung jawab. Dengan demikian, *qishâsh* tidak hanya menjaga keamanan individu dan masyarakat dari tindak kriminal, tetapi juga memperkuat fondasi spiritual umat dalam menegakkan keadilan. Kehadiran hukum ini mencerminkan kesempurnaan syariat Islam yang senantiasa memadukan aspek keadilan, perlindungan jiwa, dan pembinaan moral menuju kehidupan sosial yang harmonis.

---

<sup>43</sup> Abu al-Fida’ ‘Imad al-Din Isma’il bin Umar Ibn-Katsir, *Lubâbut Tafsîr Min Ibni Katsîr*, ..., hal. 135.

### 3. *Tafsir al-Qurthubi*

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْهُ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٧٨﴾ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٧٩﴾

“Wahai orang-orang yang beriman, diwajibkan kepadamu (melaksanakan) *qishâsh* berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh. Orang merdeka dengan orang merdeka, hamba sahaya dengan hamba sahaya, dan perempuan dengan perempuan. Siapa yang memperoleh maaf dari saudaranya hendaklah mengikutinya dengan cara yang patut dan hendaklah menunaikan kepadanya dengan cara yang baik. Yang demikian itu adalah keringanan dan rahmat dari Tuhanmu. Siapa yang melampaui batas setelah itu, maka ia akan mendapat azab yang sangat pedih. Dalam *qishâsh* itu ada (jaminan) kehidupan bagimu, wahai orang-orang yang berakal agar kamu bertakwa.” (al-Baqarah/2: 178-179)

Riwayat dari al-Bukhari, al-Nasa’i, dan al-Daruquthni menunjukkan bahwa praktik *qishâsh* telah dikenal sejak masa Bani Isra’il, sementara ketentuan mengenai *diyât* diperkenalkan kemudian sebagai bentuk keringanan. Allah *subhânahu wa ta’âlâ* menetapkan *qishâsh* sebagai kewajiban bagi pelaku pembunuhan dengan prinsip kesetaraan, baik terhadap orang merdeka, hamba sahaya, maupun perempuan. Akan tetapi, keluarga korban juga diberi pilihan untuk memaafkan dengan menerima *diyât* atau tetap menuntut *qishâsh*. Kedua opsi tersebut harus ditempuh dengan cara yang bermartabat, menekankan etika sosial, serta mencerminkan rahmat Allah. Namun, siapa pun yang melampaui batas setelah adanya ketentuan ini diperingatkan akan menghadapi azab yang sangat pedih.

Dalam salah satu riwayat yang diriwayatkan al-Bukhari melalui al-Hamidi dari Sufyan bin ‘Amr, diceritakan keterangan Mujahid yang mengutip pendapat Ibn ‘Abbas dan al-Sha’bi tentang firman Allah, الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ “orang merdeka dengan orang merdeka, hamba sahaya dengan hamba sahaya, dan perempuan dengan perempuan.” Tafsir ini menegaskan bahwa kesetaraan dalam pelaksanaan *qishâsh* merupakan ketentuan yang sesuai dengan kondisi masyarakat Arab kala itu, di mana stratifikasi sosial sering kali memengaruhi penerapan hukum.<sup>44</sup>

*Asbâb al-nuzûl* ayat tersebut berkaitan dengan perseteruan dua kabilah Arab yang menetapkan aturan *qishâsh* berdasarkan kedudukan sosial. Mereka bersepakat membalas pembunuhan dengan cara yang sepadan: budak laki-laki

<sup>44</sup> Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad al-Qurthubi, *Tafsir al-Qurthubi*, diterjemahkan oleh M. Ibrahim al-Hifnawi dari judul *al-Jâmi’ Liahkâm Al-Qur’ân wa al-Mubayyîn Lima Tadhmanahu Min al-Sunnah wa Ayi al-Furqân/Tafsîr al-Qurthubi* Jakarta: Pustaka Azzam, 2009, hal. 560-562.

dibalas dengan budak laki-laki, dan budak perempuan dengan budak perempuan. Penekanan pada kesetaraan ini merupakan langkah penting dalam menegakkan keadilan serta membatasi praktik balas dendam berlebihan yang lazim pada masa Jahiliyyah.

Qatadah memberikan penafsiran yang sejalan dengan riwayat tersebut, menegaskan bahwa ketentuan *qishâsh* berfungsi sebagai instrumen hukum yang rasional dan proporsional di tengah masyarakat. Dengan demikian, ayat ini memperlihatkan bagaimana syariat Islam membimbing manusia menuju sistem hukum yang lebih adil, teratur, dan penuh hikmah, sekaligus mengikis ketidakadilan yang diwarisi dari tradisi pra-Islam.

Allah *subhânahu wa ta'âlâ* berfirman, *كُيِّبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ* “Diwajibkan atas kamu *qishâsh*.” Dalam bahasa Arab kata *كُيِّبَ* bermakna “ditetapkan” atau “diwajibkan,” meski sebagian ulama memahami istilah ini sebagai pemberitahuan atas apa yang tertulis dalam Lauh al-Mahfuzh dan ketetapan takdir. Kata *qishâsh* sendiri bersumber dari akar kata yang bermakna “mengikuti jejak,” mengandung pengertian pembalasan yang setimpal atas perbuatan yang telah dilakukan pelaku pembunuhan.

Beberapa ulama menjelaskan bahwa *al-qassh* adalah julukan bagi orang yang menelusuri jejak atau kabar seseorang. Secara konseptual, hukuman *qishâsh* melukiskan seolah-olah pelaku pembunuhan menapaki kembali jalan perbuatan jahatnya, kemudian jejak itu menyeretnya kepada balasan yang sama. Gagasan ini tercermin pula dalam firman Allah dalam Surat al-Kahfi/18: 64, *فَارْتَدَّا عَلَىٰ آثَارِهِمَا قَصَصًا* “Lalu keduanya kembali mengikuti jejak mereka semula,” sebagai gambaran kembalinya pelaku pada konsekuensi perbuatannya sendiri.

Dalam praktik, pelaksanaan *qishâsh* hanya dapat dilakukan dengan persetujuan wali korban dan harus mengikuti ketentuan yang telah ditetapkan. Wali tidak diperkenankan menukar pelaku dengan orang lain maupun membiarkan pihak ketiga menjadi korban, berbeda dengan praktik Jahiliyyah yang kerap menggantikan pelaku pembunuhan dengan orang tak bersalah. Larangan melebihi batas dalam penerapan *qishâsh* ini menegaskan prinsip keadilan serta menolak kekejaman yang pernah marak pada masa pra-Islam.

Rasulullah *sallallâhu ‘alaihi wa sallam* memperingatkan bahwa salah satu sikap takabbur di hadapan Allah adalah melaksanakan *qishâsh* terhadap orang yang bukan pembunuh sebenarnya, membunuh di tanah haram, atau memungut tebusan menurut cara Jahiliyyah.<sup>45</sup> Para mufassir seperti Qatadah dan al-Sya’bi menuturkan bagaimana masyarakat Jahiliyyah sering menuntut pengganti yang lebih “berkelas”—misalnya mengganti budak dengan orang

---

<sup>45</sup> Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad al-Qurthubi, *Tafsîr al-Qurthubi*, ..., hal. 562-563.

merdeka atau wanita dengan pria—padahal hal itu menyalahi prinsip setimpal. Untuk meluruskan perilaku tersebut, Allah *subhânahu wa ta‘âlâ* menegaskan kembali bahwa *qishâsh* berlaku setara “orang merdeka dengan orang merdeka, hamba sahaya dengan hamba sahaya, dan perempuan dengan perempuan,” seraya menambahkan bahwa melalui *qishâsh* manusia sesungguhnya dijaga kelangsungan hidupnya.

Para ulama Kufah, di antaranya al-Tsauri dan pengikutnya, menegaskan bahwa hukum *qishâsh* atas tindak pembunuhan diberlakukan secara universal tanpa membedakan status sosial pelaku maupun korban. Mereka mendasarkan pandangan ini pada firman Allah dalam Al-Qur`an yang mewajibkan pelaksanaan *qishâsh* serta pada ketentuan dalam Taurat yang berbunyi “*jiwa dibalas dengan jiwa*” (التَّنْفُسُ بِالتَّنْفُسِ). Dari teks tersebut, mereka menyimpulkan bahwa baik seorang merdeka yang membunuh hamba sahaya maupun seorang Muslim yang membunuh *kâfir dzimmî* harus dikenakan hukuman *qishâsh* yang sama.

Argumentasi ini semakin diperkuat dengan penekanan bahwa darah dan harta *kâfir dzimmî* memiliki kedudukan setara dengan darah dan harta seorang Muslim. Salah satu bukti nyata adalah pelaksanaan *hudûd* berupa potong tangan atas pencuri yang mengambil harta milik *dzimmî*. Hal ini menegaskan bahwa perlindungan syariat terhadap hak kepemilikan dan keselamatan jiwa *kâfir dzimmî* tidak dapat dipandang lebih rendah dibandingkan Muslim. Dengan demikian, prinsip kesetaraan dalam penerapan hukum Islam memperoleh legitimasi yang kuat.<sup>46</sup>

Pandangan tersebut juga didukung oleh para tokoh besar seperti Abu Hanifah beserta murid-muridnya, Imam al-Tsauri, serta Ibn Abi Layla. Mereka sepakat bahwa ketentuan *qishâsh* harus ditegakkan berdasarkan asas keadilan yang tidak terikat pada kedudukan sosial maupun latar belakang agama korban. Kesetaraan ini dianggap sebagai bentuk implementasi dari ajaran Islam yang menekankan perlindungan terhadap jiwa manusia secara menyeluruh.

Selain itu, sejumlah ulama lain, seperti Dawud, Sa’id bin al-Musayyab, Qatadah, Ibrahim al-Nakha’i, dan al-Hakam bin ‘Uyaynah, turut menguatkan argumentasi serupa. Mereka merujuk pada sabda Nabi Muhammad *shallallâhu ‘alaihi wa sallam* yang menegaskan bahwa darah kaum Muslim tidak boleh dibeda-bedakan. Dengan demikian, *qishâsh* dipahami sebagai instrumen hukum yang berlaku adil bagi seluruh lapisan masyarakat tanpa pengecualian.

Berdasarkan pandangan tersebut, dapat disimpulkan bahwa baik *qishâsh* nyawa maupun *qishâsh* terhadap anggota tubuh harus diterapkan secara setara, baik kepada orang merdeka maupun kepada hamba sahaya. Prinsip ini

---

<sup>46</sup> Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, ..., hal. 285.

menunjukkan bagaimana para ulama Kufah dan tokoh-tokoh besar lainnya berusaha menegakkan keadilan substantif melalui syariat Islam. Konsep kesetaraan ini pada akhirnya memperlihatkan komitmen syariat dalam menjaga hak asasi manusia sekaligus mencegah diskriminasi dalam penerapan hukum pidana Islam.

Sementara itu, jumbuh ulama menolak penerapan *qishâsh* tersebut bagi yang merdeka jika pelakunya adalah hamba sahaya. Mereka berlandaskan pada perbedaan golongan *diyât* dan ketentuan penggantian nyawa dalam pembunuhan tak sengaja, yang jauh lebih berat bagi merdeka dibanding hamba sahaya. Mereka juga menegaskan bahwa hamba sahaya merupakan milik yang dapat diperjualbelikan, sehingga tidak sejajar dengan orang merdeka. Al-Qurthubi mengakui bahwa mayoritas ulama sepakat demikian, meski ia mencatat bahwa tokoh-tokoh seperti Ibn Abi Layla dan Dawud menegaskan kembali kesetaraan *qishâsh* berdasarkan prinsip sama berharganya darah setiap Muslim.<sup>47</sup>

فَمَنْ عَفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبَاعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءِ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ  
*“Siapa yang memperoleh maaf dari saudaranya hendaklah mengikutinya dengan cara yang patut dan hendaklah menunaikan kepadanya dengan cara yang baik.”* Dalam kajian hukum *qishâsh*, konsep pemaafan yang diberikan oleh wali korban memiliki makna yang mendalam dan bersifat multifungsi. Pemaafan pertama-tama dipahami sebagai bentuk penghapusan sanksi *qishâsh* yang semestinya dijatuhkan kepada pelaku. Dengan adanya pengampunan ini, pelaku pembunuhan terhindar dari eksekusi, namun tidak serta merta bebas dari tanggung jawab hukum. Ia tetap diwajibkan membayar *diyât* sebagai bentuk kompensasi atas nyawa yang hilang, sekaligus menjadi sarana pemulihan hubungan sosial antara keluarga korban dan pelaku.

Di sisi lain, pemaafan juga dimaknai sebagai pilihan moral yang lebih mengedepankan sikap kasih sayang dibandingkan tuntutan balas dendam. Apabila wali korban lebih memilih untuk memaafkan tanpa menuntut *diyât*, maka pelaku dapat diberikan ruang untuk menentukan sikapnya. Ia bisa menyerahkan diri pada pelaksanaan *qishâsh* sebagai bentuk pertanggungjawaban, atau mengganti dengan pembayaran *diyât* sesuai hasil kesepakatan bersama. Hal ini menempatkan pemaafan sebagai instrumen yang fleksibel dan menyesuaikan kondisi sosial antara kedua belah pihak.

Lebih jauh, pemberian maaf dalam konteks ini mencerminkan keseimbangan antara hak wali korban dan kewajiban pelaku. Wali memiliki otoritas penuh untuk menentukan arah penyelesaian perkara, sementara pelaku wajib menunjukkan itikad baik melalui kepatuhan terhadap kesepakatan yang ditempuh. Keselarasan ini menunjukkan bahwa pemaafan tidak hanya

---

<sup>47</sup> Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad al-Qurthubi, *Tafsîr al-Qurthubî*, ..., hal. 565-567.

berorientasi pada penghapusan hukuman, tetapi juga pada terciptanya keadilan yang lebih menyeluruh.<sup>48</sup> Dengan demikian, pemaafan dalam hukum *qishâsh* dapat dipandang sebagai salah satu instrumen penting dari keadilan restoratif dalam Islam. Ia tidak hanya berfokus pada pembalasan semata, melainkan menekankan pemulihan hubungan sosial, penghormatan terhadap hak korban, serta tanggung jawab moral dan hukum dari pelaku. Pendekatan ini memperlihatkan nilai humanis syariat Islam yang mengedepankan harmoni, keadilan, dan kemaslahatan bersama.

ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ “yang demikian itu adalah suatu keringanan dari Rabb kamu dan suatu rahmat” Syariat Islam menegaskan bahwa keluarga korban diberikan tiga alternatif dalam menyelesaikan perkara pembunuhan, yaitu menuntut pelaksanaan *qishâsh*, menerima pembayaran *diyât*, atau memilih memberi pengampunan. Ketiga opsi ini menunjukkan adanya keseimbangan antara penegakan keadilan dan ruang bagi belas kasih dalam penyelesaian sengketa.

Berbeda dengan hukum sebelumnya, dalam Taurat ketentuan yang berlaku hanya terbatas pada pelaksanaan *qishâsh* tanpa memberikan peluang adanya pilihan lain. Sedangkan dalam Injil, umat hanya dianjurkan untuk saling memaafkan tanpa mekanisme pengganti hukuman seperti *diyât*. Dengan demikian, ketentuan dalam Al-Qur`an hadir sebagai jalan tengah yang lebih fleksibel sekaligus lebih manusiawi.

Ayat yang mengatur perkara ini menjadi wujud keringanan hukum sekaligus rahmat Allah kepada umat Nabi Muhammad *shallallâhu ‘alaihi wa sallam*. Penerapan *qishâsh*, penerimaan *diyât*, maupun keputusan untuk memaafkan sepenuhnya diserahkan kepada pihak berwenang dengan memperhatikan keadilan, maslahat, serta kondisi sosial yang menyertai setiap kasus.

فَمَنْ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ “barangsiapa yang melampaui batas sesudah itu maka baginya siksa yang sangat pedih” berfungsi sebagai penutup yang mengikat pelaksanaan ketentuan utama tadi. Artinya, apabila wali korban sudah memilih opsi *diyât*, maka ia tidak boleh kembali menuntut *qishâsh* terhadap pelaku; pelanggaran terhadap ketentuan ini akan berakibat pada hukuman berat. Ketentuan tersebut menjaga agar proses peradilan tidak disalahgunakan oleh pihak berkepentingan. Dengan demikian, hukum pidana Islam memadukan keadilan restoratif dan preventif dalam satu kerangka yang tertib.

Dalam tinjauan al-Hasan, praktik Jahiliah memperlihatkan betapa mudahnya pelaku pembunuhan lolos dari hukuman setelah menerima

---

<sup>48</sup> Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad al-Qurthubi, *Tafsîr al-Qurthubi*, ..., hal. 583-584.

perlindungan suku dan membayar semacam *diyât* secara sepihak. Setelah merasa aman, ia sering kembali melakukan tindak kekerasan terhadap korban yang telah ditinggalkan. Atas dasar itu, mayoritas ulama, termasuk Imam Malik dan Imam Syafi'i berpendapat bahwa wali korban berhak memilih kembali hukuman *qishâsh* apabila *diyât* sudah dibayarkan, atau memberikan grasi dengan perhitungan pahala di akhirat bagi pelaku yang dimaafkan.<sup>49</sup>

Sementara itu, madzhab Qatadah, Ikrimah, dan al-Suddi menegaskan bahwa setelah *diyât* diterima, hakim tidak dapat menawarkan opsi pengampunan; pelaku wajib dikenai *qishâsh* saja. Hadis riwayat Abu Dawud mencatat sabda Nabi Muhammad bahwa "*tidak ada maaf bagi orang yang melakukan qishâsh setelah mengambil diyât,*" sehingga pembalasan tetap diutamakan tanpa intervensi perjanjian sebelumnya. Al-Hasan menambahkan bahwa pelaku yang dimaafkan harus mengembalikan *diyât* yang telah diterima, meski dosanya akan dipertanggungjawabkan kelak. Umar bin Abdul Aziz kemudian memperserahkan keputusan akhir kepada pemerintah sebagai otoritas tertinggi.

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ "Dalam *qishâsh* itu ada (jaminan) kehidupan bagimu, wahai orang-orang yang berakal agar kamu bertakwa." Ayat ini memuat kedalaman bahasa dan makna yang mengajak umat untuk tidak saling membunuh. Menurut riwayat Sufyan dari al-Suddi dari Abu Malik, kandungan utamanya adalah larangan membunuh sesama insan. Penerapan hukum *qishâsh* diyakini dapat menimbulkan efek jera sehingga niat untuk menghabisi nyawa orang lain berkurang. Dengan kesadaran bahwa pelaku dapat dikenai balasan serupa, kedua pihak—yang berpotensi menjadi korban maupun pelaku—justru terlindungi.

Pada masa Jahiliyah, pembunuhan kerap memicu konflik berkepanjangan antar-suku karena keluarga korban dan pelaku saling melindungi anggota masing-masing. Perseteruan seperti ini membuka ruang bagi pertikaian lebih luas dan memakan banyak korban. Kehadiran syariat *qishâsh* memutus lingkaran kekerasan dengan menyediakan mekanisme hukum yang adil bagi semua pihak. Rasa puas atas penegakan hukuman menghentikan siklus dendam dan secara signifikan menyelamatkan nyawa.

Para ulama mujtahid menegaskan bahwa pelaksanaan *qishâsh* bukanlah kewenangan pribadi, melainkan harus dijalankan oleh otoritas resmi yang sah, seperti pemerintah, lembaga peradilan, atau pejabat yang diberi mandat untuk itu.<sup>50</sup> Hal ini didasarkan pada prinsip bahwa eksekusi hukuman, terutama yang berkaitan dengan nyawa, menyangkut kepentingan publik dan tatanan sosial, sehingga tidak boleh dilakukan secara sembarangan oleh individu. Dengan

<sup>49</sup> Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad al-Qurthubi, *Tafsîr al-Qurthubi*, ..., hal. 588-589.

<sup>50</sup> Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, ..., hal. 316.

adanya mekanisme formal, *qishâsh* dijalankan secara tertib, teratur, dan sesuai prosedur hukum yang berlaku, sehingga mencegah terjadinya penyalahgunaan wewenang maupun praktik balas dendam pribadi.<sup>51</sup>

Para ahli hukum Islam juga menekankan bahwa larangan bagi masyarakat umum untuk melaksanakan *qishâsh* secara mandiri bertujuan menjaga stabilitas sosial dan mencegah kekacauan. Apabila individu atau kelompok diberi keleluasaan untuk mengeksekusi hukum sendiri, maka besar kemungkinan akan timbul tindakan anarki, kesewenang-wenangan, bahkan konflik horizontal yang merusak struktur sosial. Oleh karena itu, *qishâsh* harus berada dalam kendali otoritas yang berwenang, yang memiliki legitimasi hukum dan prosedur yang *shahîh*, sehingga prinsip keadilan dapat ditegakkan secara objektif dan tidak dipengaruhi oleh emosi maupun kepentingan tertentu.

Lebih jauh, para ulama menyepakati bahwa tidak ada pihak yang kebal terhadap penerapan *qishâsh*, termasuk penguasa atau pemimpin sekalipun. Jika seorang pemegang kekuasaan terbukti melakukan pembunuhan dengan sengaja, maka ia tetap wajib dikenai *qishâsh* sebagaimana masyarakat pada umumnya. Prinsip kesetaraan di hadapan hukum ini menjadi salah satu pilar penting dalam syariat Islam, karena menunjukkan bahwa status sosial, kedudukan politik, maupun kekuasaan tidak dapat dijadikan tameng untuk menghindari tanggung jawab hukum. Dengan demikian, *qishâsh* bukan hanya mekanisme pembalasan yang setimpal, tetapi juga sarana untuk menegakkan supremasi hukum dan keadilan sosial yang bersifat universal.

## E. Analisis Tafsir Modern

### 1. *Tafsîr Fî Zhilâlil Qur`ân*

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ بِالْحُرِّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدَ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٧٨﴾ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٧٩﴾

“Wahai orang-orang yang beriman, diwajibkan kepadamu (melaksanakan) *qishâsh* berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh. Orang merdeka dengan orang merdeka, hamba sahaya dengan hamba sahaya, dan perempuan dengan perempuan. Siapa yang memperoleh maaf dari saudaranya hendaklah mengikutinya dengan cara yang patut dan hendaklah menunaikan kepadanya dengan cara yang baik. Yang demikian itu adalah keringanan dan rahmat dari Tuhanmu. Siapa yang melampaui batas setelah itu, maka ia akan mendapat azab yang sangat pedih. Dalam *qishâsh* itu ada (jaminan) kehidupan bagimu, wahai orang-orang yang berakal agar kamu bertakwa.” (al-Baqarah/2: 178-179)

<sup>51</sup> Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad al-Qurthubi, *Tafsîr al-Qurthubi*, ..., hal. 590.

Ayat-ayat yang menegaskan syariat *qishâsh* ditujukan khusus kepada orang-orang yang beriman, karena keimanan memerlukan sikap menerima sepenuhnya setiap ketetapan Allah. Melalui penegasan pada ayat pertama, Allah mewajibkan penerapan *qishâsh* atas orang yang dengan sengaja membunuh, sedangkan ayat kedua mengungkap hikmah di balik hukum tersebut. Dengan merenungkan jaminan kelangsungan hidup yang terkandung dalam *qishâsh*, hati kaum mukmin akan tumbuh kesadaran untuk bersikap takwa, yaitu menjauhi segala bentuk pembunuhan demi menjaga nyawa sesama manusia.<sup>52</sup>

Dalam ketentuan *qishâsh*, prinsip kesetaraan ditegakkan secara tegas: orang merdeka dikenai *qishâsh* untuk membunuh orang merdeka, budak terhadap budak, dan wanita terhadap wanita. Prinsip ini meneguhkan rasa keadilan, bahwa setiap darah yang ternodai hanya dapat ditebus dengan darah yang setimpal, sesuai kedudukan pelaku dan korban. Proporsionalitas semacam ini dirancang untuk memastikan tidak terjadi balas dendam yang melampaui hak, sekaligus memelihara tatanan sosial yang adil.

Ayat selanjutnya membuka ruang pemaafan dengan *diyât* sebagai kompensasi, di mana pihak keluarga korban dapat mengikhlaskan haknya atas *qishâsh* dan menerima *diyât* secara baik dan tulus. Al-Qur'an memberikan ruang bagi keluarga korban untuk memilih pemaafan dengan menerima *diyât* sebagai bentuk kompensasi. Mekanisme ini menegaskan bahwa hak *qishâsh* dapat dilepaskan secara sukarela apabila pihak korban berkenan mengikhlaskannya, sehingga penyelesaian perkara tetap berada dalam kerangka keadilan yang bermartabat.

Dalam pelaksanaannya, pemaafan tersebut harus dilakukan dengan sikap yang terhormat dan penuh keikhlasan. Pada saat yang sama, pelaku atau pihak yang mewakilinya berkewajiban membayar *diyât* secara utuh tanpa pengurangan ataupun penundaan. Hal ini menegaskan keseimbangan antara hak keluarga korban dan kewajiban pelaku dalam menjaga keadilan. Tujuan utama dari skema ini ialah membangun kembali hubungan persaudaraan, meredakan ketegangan sosial, serta menyembuhkan luka batin yang ditinggalkan oleh peristiwa pembunuhan. Dengan demikian, pemaafan melalui *diyât* tidak hanya berfungsi sebagai solusi hukum, tetapi juga sebagai instrumen rekonsiliasi moral dan sosial di tengah masyarakat.

Penetapan *diyât* sebagai alternatif dari pelaksanaan *qishâsh* merupakan salah satu bentuk nikmat dan rahmat Allah bagi umat Islam. Kehadiran pilihan ini memberikan kesempatan bagi pelaku pembunuhan untuk tetap mempertahankan kehidupannya, asalkan telah tercapai kesepakatan antara kedua belah pihak dengan hati yang ikhlas. Dengan demikian, syariat Islam

---

<sup>52</sup> Sayyid Quthb, *Tafsîr Fî Zhilâlil Qur'ân di Bawah Naungan Al-Qur'an* Jilid 1, diterjemahkan oleh As'ad Yasin, *et al.*, Jakarta: Gema Insani, 2004, hal. 194.

tidak hanya menekankan aspek pembalasan semata, tetapi juga membuka ruang bagi penyelesaian damai yang dapat meredam potensi dendam berkepanjangan. Mekanisme ini menunjukkan bahwa Islam sangat memperhatikan kemaslahatan manusia, baik bagi korban maupun pelaku, dengan tetap menjaga keseimbangan antara hak, kewajiban, dan tanggung jawab.

Ketentuan ini juga menegaskan perbedaan mendasar antara syariat Islam dengan aturan yang berlaku pada umat terdahulu, khususnya Bani Israil. Dalam ketentuan Taurat, *qishâsh* diberlakukan secara mutlak tanpa ada peluang untuk *diyât*, sehingga tidak tersedia alternatif lain selain pelaksanaan hukuman mati. Sementara itu, umat Islam diberikan keringanan berupa opsi *diyât* yang bersifat manusiawi, fleksibel, dan lebih relevan dengan kebutuhan sosial. Perbedaan ini menjadi bukti bahwa syariat Islam membawa prinsip moderasi dan keseimbangan, menghubungkan keadilan yang tegas dengan kasih sayang yang luas.

Dengan hadirnya opsi *diyât*, Islam menunjukkan wajah syariat yang penuh dengan kemudahan dan kelembutan. Aturan ini tidak hanya menjaga kelangsungan hidup, tetapi juga memelihara hubungan antarmanusia agar tetap harmonis.<sup>53</sup> Dalam konteks sosial, keberadaan *diyât* berfungsi sebagai sarana rekonsiliasi yang dapat menyatukan kembali pihak-pihak yang berselisih. Hal ini sekaligus menegaskan bahwa hukum Islam tidak bersifat kaku, melainkan adaptif dalam mewujudkan keadilan substantif, kemaslahatan umat, serta perlindungan terhadap martabat dan nilai-nilai kemanusiaan.

Islam menetapkan bahwa siapa saja yang kembali membunuh setelah hak *qishâsh* atau *diyât* disepakati, akan menghadapi hukuman berat di dunia dan siksaan yang lebih dahsyat di akhirat. Tindakan membatalkan perjanjian setelah adanya kerelaan kedua belah pihak diartikan sebagai pengkhianatan terhadap janji, pengabaian rasa saling menghormati, serta pemicu kebencian baru. Karena itu, pelaku tidak lagi dapat ditolong dengan *diyât*, melainkan wajib dihukum *qishâsh* sesuai kesepakatan awal.

Setelah wali korban menerima *diyât*, pelaku tidak berhak menarik kembali pembebasan tersebut atau menghukum balik pihak keluarga korban. Ketegasan ini menunjukkan betapa syariat Islam menjaga keutuhan perjanjian dan menghormati ketulusan niat yang terjalin dalam proses pemaafan. Perlindungan terhadap kesucian kesepakatan adalah cerminan cakrawala Islam yang luas dan pemahaman mendalam akan dorongan batin manusia dalam menghadapi luka jiwa.

Dalam perspektif Islam, kemarahan terhadap orang yang menumpahkan darah dianggap sebagai respons alami atau fitri yang wajar dimiliki oleh setiap

---

<sup>53</sup> Sayyid Quthb, *Tafsîr Fî Zhilâlil Qur'ân di Bawah Naungan Al-Qur'an*, ..., hal. 194.

manusia. Syariat *qishâsh* hadir untuk menyalurkan emosi ini melalui mekanisme hukum yang adil, sehingga amarah tidak berubah menjadi tindakan sewenang-wenang atau balas dendam yang merugikan. Dengan menegakkan *qishâsh*, syariat sekaligus meredam kebencian dan mencegah pelaku untuk mengulang perbuatan jahatnya, sehingga tercipta rasa keadilan yang nyata di masyarakat.

Islam mendorong praktik pemaafan sebagai bentuk anjuran moral yang tinggi. Pemaafan ini bukanlah kewajiban yang membebani seseorang melebihi kemampuannya, melainkan pilihan yang mulia bagi pihak yang berhak. Dengan demikian, keluarga korban diberi kesempatan untuk mengekspresikan kasih sayang, belas kasih, dan sikap bijak, tanpa dipaksa menyerahkan haknya.

Pemaafan setelah *qishâsh* tidak meniadakan fitrah manusia untuk merasa marah atau menuntut keadilan. Sebaliknya, ia menjadi instrumen yang mengarahkan emosi dan energi psikologis korban ke jalur yang lebih konstruktif dan bermartabat.<sup>54</sup> Hal ini menunjukkan bahwa syariat Islam memperhatikan keseimbangan antara hak individu, hak sosial, dan pemeliharaan moral masyarakat.

Dengan kata lain, pemaafan setelah *qishâsh* berfungsi sebagai sarana untuk mencapai kemuliaan moral sekaligus memperkuat persaudaraan antara pihak yang terlibat. Ia menegaskan bahwa Islam tidak hanya mengatur hukum formal, tetapi juga membimbing manusia dalam membina hubungan sosial yang harmonis, menumbuhkan rasa saling menghormati, dan memelihara nilai-nilai kemanusiaan di tengah kehidupan bermasyarakat.<sup>55</sup>

Beberapa riwayat menyatakan bahwa ayat "*al-hurru bi al-hurri*" (*orang merdeka dibalas dengan merdeka, budak dengan budak, perempuan dengan perempuan*) dihapuskan (*mansukh*) oleh ayat berikutnya dalam surat al-Mâ'idah/5: 45 yang menetapkan "*jiwa (dibalas) dengan jiwa*" secara mutlak. Menurut Ibnu Katsir, sebab turunnya ayat "*al-hurru bi al-hurri*" bermula dari perselisihan dua kabilah Arab jahiliah yang melakukan pembunuhan dan pelanggaran tanpa proporsionalitas: satu pihak membunuh budak dan perempuan, sementara pihak lain tidak melakukan balasan yang setara. Ketidakseimbangan itu kemudian diatur melalui ayat yang menegaskan bahwa balasan harus sesuai status korban dan pelaku.

Dalam beberapa riwayat disebutkan bahwa ayat "*al-hurru bi al-hurri*" mengalami *naskh* atau penghapusan oleh firman Allah yang menyatakan "*al-nafsu bi al-nafsi*" (*jiwa dibalas dengan jiwa*). Hal ini menunjukkan bahwa ketentuan sebelumnya tentang *qishâsh* yang membedakan status sosial antara pelaku dan korban tidak lagi berlaku setelah turunnya ayat baru. Dengan

---

<sup>54</sup> Sayyid Quthb, *Tafsîr Fî Zhilâlil Qur'ân di Bawah Naungan Al-Qur'an*, ..., hal. 195.

<sup>55</sup> Wahbah Zuhaili, *al-Fiqh al-Islâm wa Adillatuhu*, ..., hal. 606.

demikian, prinsip pembalasan menjadi lebih universal dan bersifat mutlak tanpa membedakan kedudukan sosial.

Pandangan ini menekankan bahwa syariat Islam bersifat dinamis dan mampu menyesuaikan ketentuan hukum berdasarkan wahyu yang turun kemudian. *Naskh* yang terjadi pada ayat sebelumnya memperlihatkan bagaimana Al-Qur`an mengatur hukum secara progresif, dari ketentuan awal yang terbatas menjadi aturan yang lebih komprehensif dan berlaku bagi seluruh umat.

Abu Malik juga meriwayatkan penghapusan ayat "*al-hurru bi al-hurri*" dengan alasan yang serupa, sehingga memperkuat konsensus bahwa ayat tersebut telah kehilangan kekuatan hukum. Hal ini menjadi dasar bagi mayoritas mufassir untuk tidak lagi menjadikan ayat lama sebagai rujukan dalam penerapan *qishâsh*. Kesimpulannya, *naskh* terhadap ayat sebelumnya menegaskan prinsip kesetaraan dalam pelaksanaan *qishâsh*. Dengan adanya ayat "*al-nafsu bi al-nafsi*" hukum pembalasan pembunuhan diterapkan secara adil tanpa memandang status sosial, sekaligus menegaskan konsistensi syariat Islam dalam menegakkan keadilan bagi semua pihak yang terlibat.

Sayyid Quthb menolak gagasan bahwa ayat "*al-hurru bi al-hurri*" telah dinasakh oleh ayat "*al-nafsu bi al-nafsi*". Ia berpendapat bahwa perbedaan antara kedua ayat lebih bersifat kontekstual daripada bersifat hukum nasakh. Menurutnya, ayat "*al-nafsu bi al-nafsi*" mengatur pelaksanaan *qishâsh* dalam kasus-kasus pembunuhan individu, di mana pelaku bertanggung jawab secara personal atas perbuatannya. Dengan demikian, fokus ayat ini adalah pada pertanggungjawaban individu yang sengaja melakukan pembunuhan.

Sebaliknya, ayat "*al-hurru bi al-hurri*" memiliki ruang lingkup yang berbeda, yakni membahas pelanggaran yang terjadi secara kolektif. Contohnya adalah perselisihan antar suku atau kelompok, di mana pelaku dan korban mewakili status sosial tertentu. Dalam konteks ini, hukum *qishâsh* diterapkan secara setara berdasarkan kedudukan sosial masing-masing pihak, sehingga balasan tidak hanya bersifat individu, tetapi juga memperhitungkan dimensi kelompok.

Dengan pendekatan ini, Sayyid Quthb menekankan bahwa kedua ayat tidak saling meniadakan, melainkan saling melengkapi. Ayat "*al-nafsu bi al-nafsi*" berfokus pada pembalasan yang bersifat personal dan langsung terhadap pelaku, sementara ayat "*al-hurru bi al-hurri*" memperluas penerapan *qishâsh* kepada kasus-kasus yang menyangkut pertanggungjawaban kolektif. Hal ini menunjukkan fleksibilitas syariat dalam menyesuaikan hukum dengan konteks sosial yang berbeda.<sup>56</sup>

Pandangan ini membuang anggapan adanya kontradiksi antara kedua ayat. Dengan memahami konteks masing-masing, umat Islam dapat

---

<sup>56</sup> Sayyid Quthb, *Tafsîr Fî Zhilâlil Qur`ân di Bawah Naungan Al-Qur`an*, ..., hal. 195.

menegakkan prinsip *qishâsh* secara konsisten baik pada kasus individu maupun kasus kolektif. Pendekatan kontekstual ini menegaskan bahwa hukum Islam tidak bersifat kaku, melainkan adaptif terhadap kondisi sosial dan kebutuhan masyarakat pada masa pewahyuan.

Kesimpulannya, menurut Sayyid Quthb, penerapan *qishâsh* dalam Islam tetap konsisten dan adil. Ayat “*al-nafsu bi al-nafsi*” dan “*al-hurru bi al-hurri*” seharusnya dipahami sebagai dua instrumen hukum yang saling melengkapi, bukan sebagai dua ketentuan yang saling meniadakan. Dengan cara ini, syariat menjaga keseimbangan antara pertanggungjawaban individu, perlindungan kelompok, dan keadilan universal dalam sistem hukum Islam.

Dengan demikian, jika pandangan Sayyid Quthb diterima, tidak terjadi *penaskhan* antara kedua ayat tersebut melainkan pelengkapan bidang aplikasi *qishâsh*. Ayat “*al-nafsu bi al-nafsi*” berlaku untuk kasus pembunuhan individu, dan “*al-hurru bi al-hurri*” memperluas ketentuan kepada kejahatan kolektif. Pendekatan ini membuang anggapan kontradiksi dan mempertahankan konsistensi hukum pembalasan dalam Islam.

Ayat Al-Qur'an yang menegaskan bahwa *وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ* “dalam *qishâsh* itu ada jaminan kelangsungan hidup bagi orang-orang yang berakal agar mereka bertakwa” menunjukkan bahwa pembalasan hukuman tidak semata-mata bersifat retributif. Pernyataan ilahiyah ini menempatkan *qishâsh* sebagai mekanisme yang memelihara kehidupan umat manusia, bukan sebagai ajang pelepasan amarah atau balas dendam.

Esensi *qishâsh* jauh melampaui niat menyakiti atau melampiasikan kebencian. Pembalasan itu justru mengandung nilai agung berupa pemeliharaan nyawa di jalan kehidupan. Dengan menegakkan aturan pembalasan yang setimpal, sebuah masyarakat terselamatkan dari ancaman kekerasan berulang yang merugikan semua pihak.

Kewajiban *qishâsh* juga mewajibkan perlunya kesadaran dan perenungan mendalam bagi setiap individu. Karena konsekuensi pengambilan nyawa sangat berat—yakni nyawa pelaku yang terancam melayang—maka pelaku kejahatan akan mempertimbangkan konsekuensi tindakannya sebelum melancarkan perbuatan terlarang.

Jaminan kelangsungan hidup melalui penerapan *qishâsh* bersumber pada efek jera yang nyata bagi masyarakat. Kesadaran akan kemungkinan menerima pembalasan setimpal menimbulkan rasa takut bagi calon pelaku, sehingga niat untuk melakukan pembunuhan dapat tertahan sejak awal. Dengan demikian, *qishâsh* berfungsi sebagai alat preventif yang efektif dalam menekan potensi kekerasan dan tindak kejahatan yang mengancam keselamatan jiwa.<sup>57</sup>

---

<sup>57</sup> Sayyid Quthb, *Tafsîr Fî Zhilâlil Qur'ân di Bawah Naungan Al-Qur'an*, ..., hal. 196.

Selain itu, pelaksanaan *qishâsh* turut memulihkan kondisi psikologis keluarga korban. Dengan adanya mekanisme hukum yang adil, luka batin dan ketegangan emosional akibat kehilangan nyawa dapat tereduksi. Hal ini juga membantu menghentikan siklus dendam antargenerasi yang kerap menimbulkan konflik berkepanjangan, sebagaimana terlihat pada peristiwa sejarah seperti Perang Basus di masa lampau.

Dari perspektif sosial, *qishâsh* tidak sekadar melindungi individu, tetapi juga menjaga eksistensi keluarga dan masyarakat secara luas. Kehilangan satu nyawa memiliki implikasi serius terhadap stabilitas komunitas; oleh karena itu, penegakan hukum *qishâsh* menjadi sarana penting dalam menegaskan nilai kemanusiaan dan menjaga ketertiban sosial.

Hikmah utama yang terkandung dalam ketentuan *qishâsh* adalah menumbuhkan ketakwaan kepada Allah. Dengan memahami tujuan dan efek dari penerapan hukum ini, individu diajak untuk menyadari pentingnya memelihara kehidupan, menghargai hak orang lain, dan melaksanakan keadilan secara konsisten sebagai bagian dari ketaatan spiritual dan moral dalam kehidupan bermasyarakat.<sup>58</sup>

Takwa berperan sebagai pengikat batin yang mengarahkan individu untuk menahan diri dari tindakan pembunuhan atau pembalasan yang tidak terkendali. Kesadaran akan kehadiran Allah dan ketakutan terhadap murka-Nya menimbulkan kepekaan moral yang mendalam, sehingga setiap perbuatan dosa menimbulkan rasa sedih dan penyesalan yang nyata. Dengan kata lain, takwa bukan sekadar respons emosional, melainkan kekuatan spiritual yang mengikat seseorang untuk selalu berupaya mendapatkan ridha Tuhan melalui perilaku yang adil dan terhormat.

Kehadiran takwa memberikan dimensi moral pada penerapan syariat, sehingga hukum tidak sekadar menjadi teks atau undang-undang kosong. Hukum yang tidak didukung oleh kesadaran spiritual cenderung kehilangan daya pengaruh terhadap pelaku kejahatan, karena tidak menyentuh nurani dan tidak menimbulkan rasa bersalah atau ragu. Oleh karena itu, takwa berfungsi sebagai penguat internal yang menjadikan individu sadar akan konsekuensi moral dari perbuatannya, sekaligus menjadikan hukum Islam lebih efektif dalam membentuk perilaku sosial yang tertib.<sup>59</sup>

Sejarah mencatat bahwa pada masa Nabi Muhammad *shallallâhu ‘alaihi wa sallam* dan para khalifah al-Rasyidin, kasus kejahatan berat yang dikenai hukuman had jarang terjadi. Apabila muncul pelanggaran, pelaku sering kali menyerahkan diri secara sukarela, mengakui kesalahannya, dan menerima hukuman dengan kesadaran penuh. Fenomena ini menunjukkan bagaimana

---

<sup>58</sup> Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, ..., hal. 282.

<sup>59</sup> Sayyid Quthb, *Tafsîr Fî Zhilâlil Qur'ân di Bawah Naungan Al-Qur'an*, ..., hal. 197.

takwa mampu mencegah perilaku kriminal sejak dini dan mendorong individu untuk mengambil sikap jujur serta bertanggung jawab atas perbuatannya.

Lebih jauh, takwa juga menciptakan efek sosial yang signifikan. Dengan individu-individu yang memiliki kesadaran tinggi terhadap hakikat hukuman dan pertanggungjawaban moral, masyarakat menjadi lebih aman dan harmonis. Takwa menumbuhkan rasa saling menghormati, menahan amarah, dan membentuk kultur sosial yang menekankan keadilan dan perdamaian. Dengan demikian, penerapan hukum yang dipadukan dengan kesadaran spiritual menghasilkan keseimbangan antara kepatuhan hukum, kesadaran moral, dan keamanan sosial.

Takwa berperan sebagai pengawal dalam relung hati, menuntun jiwa untuk menjauhi pelanggaran terhadap batasan syariat dan membimbingnya menuju pemahaman ajaran agama yang benar. Syariat dan peraturan menyediakan kerangka normatif bagi perilaku manusia, sementara takwa dan praktik ibadah memperkuat kesadaran moral serta semangat spiritual. Sinergi antara keduanya membentuk masyarakat yang tidak hanya tertib secara lahiriah, tetapi juga suci dalam perasaan dan niat.

Abul Hasan Ali al-Nadawi menekankan bahwa dalam kondisi di mana kekerasan merajalela dan hukum formal kehilangan efektivitas, iman dan takwa menjadi penentu perilaku yang sejati. Kesadaran spiritual menimbulkan suara hati yang kritis dan menusuk nurani, sehingga individu mampu menilai sendiri tindakannya dan menyadari dosa yang telah diperbuat.<sup>60</sup>

Suara hati yang timbul dari takwa mendorong pelaku untuk mengakui kesalahan di hadapan hukum dan bersedia menanggung konsekuensi atas perbuatannya. Kesiediaan ini tidak semata-mata untuk memenuhi tuntutan sosial, tetapi juga sebagai upaya menebus diri dari kemurkaan Allah dan ancaman azab di akhirat. Dengan demikian, hakikat takwa sejati terwujud dalam pengendalian diri, kesadaran moral, dan ketaatan yang tulus kepada Tuhan.

## 2. *Tafsîr al-Misbâh* Quraish Shihab

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كَتَبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ أَلْحُرُّ بِالْحَرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَىٰ بِالْأُنْثَىٰ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٧٨﴾ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٧٩﴾

“Wahai orang-orang yang beriman, diwajibkan kepadamu (melaksanakan) qishâsh berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh. Orang merdeka dengan orang merdeka, hamba sahaya dengan hamba sahaya, dan perempuan dengan perempuan. Siapa yang memperoleh maaf dari saudaranya hendaklah mengikutinya dengan cara yang patut dan hendaklah menunaikan kepadanya dengan cara yang baik. Yang demikian itu adalah keringanan dan rahmat dari

<sup>60</sup> Sayyid Quthb, *Tafsîr Fî Zhilâlil Qur'ân di Bawah Naungan Al-Qur'an*, ..., hal. 197.

*Tuhanmu. Siapa yang melampaui batas setelah itu, maka ia akan mendapat azab yang sangat pedih. Dalam qishâsh itu ada (jaminan) kehidupan bagimu, wahai orang-orang yang berakal agar kamu bertakwa.”* (al-Baqarah/2: 178-179)

Syariat Islam memelihara jiwa manusia melalui prinsip *qishâsh*, yaitu penerapan balasan yang setimpal antara tindakan dan sanksinya dalam kasus perampasan nyawa maupun penganiayaan. Dengan menegakkan *qishâsh*, hukum Islam tidak sekadar menjadi retorika, melainkan instrumen untuk memberikan efek jera sekaligus menegakkan keteraturan sosial.

Allah mengawali penjelasan mengenai *qishâsh* dengan memanggil kaum beriman: “*Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kalian qishâsh.*” Seruan ini menegaskan bahwa *qishâsh* diterapkan atas permintaan keluarga korban dalam kasus pembunuhan yang tidak sah, dan pelaksanaannya harus melalui mekanisme peradilan yang sah.

Ketentuan *qishâsh* menegaskan prinsip kesetaraan antara pelaku dan korban dalam kasus pembunuhan, di mana orang merdeka dibalas dengan merdeka, hamba dengan hamba, dan perempuan dengan perempuan. Aturan ini secara tegas menolak praktik-praktik Jahiliah yang tidak adil, seperti mengeksekusi seorang merdeka hanya karena korban merupakan budak, atau menuntut ganti rugi yang berlipat ganda untuk satu nyawa. Dengan demikian, syariat menetapkan keadilan proporsional sebagai dasar dalam penegakan hukum pidana.

Selain itu, prinsip kesetaraan nyawa manusia memungkinkan penerapan *qishâsh* lintas gender. Hal ini berarti keluarga korban memiliki hak untuk menuntut pembalasan atas pelaku laki-laki meskipun korban adalah perempuan, atau sebaliknya. Ketentuan ini menegaskan bahwa nilai nyawa tidak dibedakan berdasarkan jenis kelamin, sehingga setiap individu mendapatkan perlindungan hukum yang sama.<sup>61</sup>

Lebih jauh, penerapan prinsip ini mencegah praktik diskriminatif yang lazim terjadi pada masyarakat sebelum Islam. Dengan meniadakan perbedaan status sosial atau gender dalam penegakan *qishâsh*, syariat Islam membangun landasan keadilan yang adil, tegas, dan seimbang. Hal ini juga menunjukkan bahwa hukum Islam tidak hanya menekankan pembalasan semata, tetapi juga menghormati hak hidup universal yang melekat pada setiap manusia.

Dengan adanya ketentuan tersebut, *qishâsh* menjadi instrumen yang menjaga keseimbangan antara hak korban dan kewajiban pelaku, sekaligus mempromosikan kesadaran moral dan sosial. Masyarakat diharapkan mampu menegakkan hukum secara konsisten, menghormati hak hidup orang lain, dan mencegah potensi konflik yang bisa merusak keharmonisan sosial. Prinsip

---

<sup>61</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an* Vol. 1, Jakarta: Lentera Hati, 2000, hal. 393.

kesetaraan ini menjadi salah satu fondasi penting dalam mewujudkan masyarakat yang adil dan bermartabat.

Islam memberikan ruang yang luas bagi praktik pemaafan dalam kasus *qishâsh*. Pihak keluarga korban memiliki kewenangan untuk membatalkan pelaksanaan hukuman *qishâsh* dengan menggantinya melalui mekanisme *diyât*. Keputusan tersebut hanya sah apabila diambil atas dasar kerelaan tanpa adanya paksaan. Hal ini menunjukkan adanya dimensi humanis dalam hukum Islam yang menempatkan keadilan dan kasih sayang secara seimbang dalam kerangka syariat.

Ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan hal ini menggarisbawahi pentingnya sikap mulia dari pihak pemberi maaf. Mereka yang memilih untuk melepaskan hak *qishâsh* tidak diperkenankan menjadikan pemaafan sebagai sarana untuk menuntut kompensasi yang berlebihan. Dengan demikian, pemaafan dipahami sebagai wujud keluhuran budi yang senantiasa menjaga martabat kemanusiaan, bukan sebagai alat eksploitasi.

Sebaliknya, bagi pihak yang memperoleh pemaafan, kewajiban membayar *diyât* harus ditunaikan secara patut dan tepat waktu. Penundaan tanpa alasan yang sah ataupun pengurangan jumlah *diyât* merupakan bentuk pelanggaran terhadap prinsip keadilan yang ditekankan oleh syariat. Dengan begitu, tanggung jawab pelaku dalam menunaikan kewajiban finansial tidak hanya bermakna hukum, tetapi juga moral.

Ketentuan mengenai pemaafan dan *diyât* tersebut memperlihatkan bahwa Islam tidak semata-mata menekankan aspek retributif dalam penegakan hukum. Sebaliknya, hukum Islam mengedepankan keseimbangan antara hak dan kewajiban, serta menjunjung tinggi nilai penghormatan antarsesama. Mekanisme ini sekaligus mengukuhkan bahwa dalam syariat, pemulihan hubungan sosial dan penghargaan terhadap martabat manusia menjadi prioritas utama di samping penerapan keadilan.

Allah menjelaskan bahwa peraturan semacam ini merupakan keringanan dari Tuhan agar tidak muncul dendam berkepanjangan atau pembalasan berantai. Dengan demikian, ketentuan pemaafan dan *diyât* menjadi rahmat bagi keluarga korban maupun pelaku, karena mampu meredam potensi konflik dan memulihkan hubungan antarmanusia.

Peringatan tegas diberikan bagi siapa saja yang melampaui batas—baik dengan menekan pelaku yang telah dimaafkan maupun menzalimi keluarga korban setelah menetapkan pemaafan dan *diyât*—karena mereka akan menerima siksaan yang sangat pedih.<sup>62</sup> Ayat-ayat berikutnya kemudian menerangkan latar belakang dan manfaat mendasar dari ketentuan ini, yakni menegakkan keseimbangan antara keadilan dan belas kasih dalam syariat.

---

<sup>62</sup>M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, ..., hal. 393.

Ayat tersebut menegaskan bahwa ketentuan *qishâsh* berfungsi sebagai jaminan kelangsungan hidup manusia dengan menghadirkan efek jera. Seseorang yang menyadari ancaman hukuman setimpal atas tindakan membunuh secara tidak sah akan menahan diri untuk tidak melakukan kejahatan tersebut. Peringatan ilahiah ini khusus ditujukan kepada *ulul albab*—mereka yang berpikir jernih tanpa terhalang kabut ide—agar mereka merenungkan maksud dan hikmah di balik *qishâsh* sehingga mampu menjaga diri dari pelanggaran dan meningkatkan ketakwaan.

Istilah *qishâsh* sendiri bermakna kesetaraan antara sanksi dan perbuatan terpidana: hukuman yang dijatuhkan mengikuti persis cara dan akibat tindakan pelaku terhadap korban. Dengan demikian, syariat menegaskan bahwa pemidanaan tidak boleh melampaui atau menyimpang dari pola kejahatan yang dilakukan, melainkan hanya meniru bentuk dan dampak yang ditimbulkan oleh pelanggaran tersebut, sehingga terwujud keadilan yang proporsional dan seimbang.

Kelompok yang menolak hukuman mati berpendapat bahwa eksekusi merupakan bentuk tindakan yang kejam serta bertentangan dengan martabat manusia yang beradab. Menurut pandangan ini, praktik penghukuman dengan cara menghilangkan nyawa tidak mencerminkan prinsip kemanusiaan yang luhur dan justru menurunkan nilai penghargaan terhadap kehidupan.<sup>63</sup>

Selain itu, eksekusi dinilai tidak menyelesaikan permasalahan secara mendasar, melainkan memperpanjang siklus kekerasan dan balas dendam dalam masyarakat. Mereka beranggapan bahwa solusi yang lebih konstruktif seharusnya ditempuh melalui pendekatan pendidikan moral dan pembinaan karakter, sehingga dapat mencegah terulangnya tindak kejahatan serupa di masa mendatang.

Sebagai alternatif, para penolak hukuman mati mengusulkan penerapan hukuman penjara seumur hidup disertai kerja paksa sebagai bentuk pertanggungjawaban sosial. Bahkan, sebagian di antara mereka menilai bahwa pelaku pembunuhan kerap memiliki gangguan psikologis atau kejiwaan, sehingga lebih layak ditempatkan dalam perawatan medis khusus daripada dijatuhi hukuman eksekusi

Teks kemudian merujuk Al-Qur'an untuk menegaskan kerangka normatif yang lebih universal: "*Barangsiapa membunuh seorang manusia (tanpa alasan yang sah), maka seakan-akan ia telah membunuh manusia seluruhnya; dan barangsiapa memelihara kehidupan seorang manusia, maka seakan-akan ia telah memelihara kehidupan manusia seluruhnya*" (al-Mâidah/5: 32). Ayat ini mengalihkan fokus dari polemik pro-kontra semata menuju bobot moral tindakan: pelanggaran atas satu nyawa dipandang sebagai

---

<sup>63</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, ..., hal. 394-395.

ancaman bagi seluruh komunitas manusia, sedangkan melindungi satu kehidupan diposisikan sebagai kontribusi pada kelestarian kehidupan bersama. Dengan demikian, ukuran etisnya bukan sekadar pembalasan, melainkan penjagaan terhadap nilai kehidupan sebagai prinsip dasar tatanan sosial.

Penjelasannya berpijak pada asumsi bahwa setiap peraturan—baik buatan manusia maupun titah Ilahi—ditetapkan demi kemaslahatan masyarakat. Dalam kenyataan sosiologis dan psikologis, manusia tidak dapat dipisahkan dari jaring relasi sosialnya; bahkan dalam kesendirian paling ekstrem, ia tetap mengandaikan “yang lain”. Karena itu, setiap anggota masyarakat memiliki kedudukan yang setara dan menuntut penghormatan yang sama atas hidupnya. Konsekuensinya, pelanggaran terhadap satu nyawa diartikan sebagai pelanggaran terhadap keseluruhan tatanan kemanusiaan, sekaligus alasan mengapa perlindungan kehidupan menjadi tolok ukur keadilan dan legitimasi penegakan hukum.

Setiap makhluk hidup, termasuk manusia dan semut, memiliki naluri kuat untuk mempertahankan eksistensi. Dalam konteks sosial, tindakan membunuh dalam keadaan terpaksa—misalnya saat membela diri—ditoleransi karena keberlangsungan hidup dianggap hak dasar. Masyarakat bahkan menyiapkan sarana mematikan demi mempertahankan keselamatan kolektif. Al-Qur`an memandang *qishâsh* sebagai instrumen hukum yang menjamin kelangsungan hidup masyarakat dengan menegakkan prinsip “*nyawa dibalas nyawa*” secara proporsional.

Penolakan terhadap hukuman *qishâsh* sering didasari argumen bahwa pembunuhan sebagai sanksi bersifat kejam dan tidak manusiawi.<sup>64</sup> Namun, fokus semata pada rahmat tanpa mempertimbangkan hak korban dan keluarga yang ditinggalkan justru mengabaikan keadilan substantif. Dalam Surat al-Nûr/24: 2, Al-Qur`an menegaskan bahwa rasa kasihan tidak boleh menghalangi pelaksanaan hukuman yang telah diatur, sehingga rahmat dan ketegasan hukum harus ditempatkan secara seimbang.

Secara lahiriah, *qishâsh* memang berarti menghilangkan satu nyawa sebagai balasan atas satu nyawa yang hilang. Namun di balik itu, mekanisme *qishâsh* mencegah terjadinya balas dendam berkepanjangan yang bisa menelan puluhan korban. Al-Qur`an memberi kuasa kepada ahli waris korban untuk memilih antara menuntut *qishâsh*, menerima *diyât* (ganti rugi), atau memaafkan pelaku. Dengan demikian, sistem ini tidak hanya menegakkan keadilan retributif, tetapi juga membuka ruang rekonsiliasi dan rehabilitasi sosial.

Sebagian kritik terhadap penerapan *qishâsh* menilai bahwa hukuman tersebut berpotensi menumbuhkan rasa dendam baru di tengah masyarakat.

---

<sup>64</sup> Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, ..., hal. 316-318.

Padahal, tujuan utama pendidikan, khususnya pendidikan moral, adalah menanamkan nilai pengendalian diri dan mengikis hasrat balas dendam yang melekat pada naluri manusia. Namun demikian, realitas sosial menunjukkan bahwa dorongan untuk membalas sering kali sulit dihilangkan sepenuhnya. Hal ini menandakan bahwa pendekatan pendidikan saja tidak selalu efektif dalam meredam potensi konflik yang timbul akibat tindak kejahatan berat seperti pembunuhan.<sup>65</sup>

Al-Qur'an menghadirkan suatu kerangka hukum yang tidak berdiri secara tunggal pada aspek pemidanaan, melainkan terintegrasi dengan pembinaan moral. Dalam konteks ini, ketentuan qishâsh tidak semata-mata dipahami sebagai hukuman balasan, tetapi sebagai sarana peneguhan nilai tanggung jawab dan kesadaran etis dalam kehidupan sosial.

Ketegasan dalam pengaturan qishâsh memiliki fungsi preventif yang kuat, karena mampu membatasi kemungkinan terjadinya pengulangan tindak pidana sejenis. Kejelasan dan kepastian hukum tersebut juga berperan menciptakan efek jera, baik bagi pelaku secara personal maupun bagi masyarakat secara kolektif, sehingga ketertiban umum dapat terpelihara.

Namun demikian, syariat tidak menutup ruang bagi dimensi kemanusiaan. Adanya pilihan pemaafan dan diyât menunjukkan bahwa hukum Islam tetap memberi tempat bagi nilai kasih sayang, rekonsiliasi, dan pemulihan hubungan sosial. Dengan mekanisme ini, hukum tidak berhenti pada pembalasan, tetapi juga membuka peluang penyelesaian yang lebih berorientasi pada perdamaian. Selain itu, syariat Islam turut mempertimbangkan kondisi psikologis dan kemampuan bertanggung jawab pelaku. Apabila melalui prosedur medis dan hukum yang sah seseorang dinyatakan mengalami gangguan kejiwaan, maka pertanggungjawaban pidananya dapat disesuaikan. Pendekatan ini menegaskan bahwa hukum Islam bersifat fleksibel dan kontekstual, dengan tujuan utama mewujudkan keadilan substantif yang menghargai martabat dan kemanusiaan secara utuh.

### 3. *Tafsir al-Qaradhawi* dan Konteks HAM

Sebelum menguraikan gagasan Yusuf Qaradhawi tentang nilai-nilai Hak Asasi Manusia sebagai bagian dari *maqâshid syari'ah*, perlu ditegaskan terlebih dahulu pandangannya mengenai *maqâshid* itu sendiri. Menurut Qaradhawi, fikih *maqâshid* merupakan “induk” dari seluruh cabang fikih, karena ia menyingkap makna, rahasia, dan hikmah yang terkandung dalam teks. Orientasi ini menolak sikap jumud pada bentuk luar dan lafaz semata, serta menuntut pembacaan yang menangkap tujuan di balik ketentuan normatif, sehingga hukum bekerja sesuai maksud syariat, bukan sekadar bunyi literal.

---

<sup>65</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, ..., hal. 396-397.

وفي رأيي : ان فقه المقاصد هو ابو كل هذه الألوان من الفقه، لأن المعني بفقته المقاصد، هو الغواص على المعاني والأسرار والحكم التي يتضمنها النص، وليس الجمود عند ظاهره ولفظه، وإعقال ما وراء ذلك<sup>66</sup>

*“Fiqh al-maqâshid al-syari’ah adalah induk dari seluruh fikih-fikih, karena fikih maksud-maksud syariah adalah meliputi ke dalam makna, rahasia dan hikmah yang ada di dalam teks, bukan jumud di depan bentuk dan lafaz teks, namun melupakan maksud yang ada di belakangnya.”*

Sejalan dengan penjelasan leksikal, syariah dipahami sebagai seperangkat hukum yang Allah tetapkan bagi agama-Nya, mencakup perkara-perkara ibadah dan muamalah yang menggerakkan dan mengatur kehidupan manusia. Dengan demikian, syariah tidak hanya mengatur ritual keagamaan, tetapi juga membingkai interaksi sosial, ekonomi, dan politik, sehingga keseluruhan tatanan hidup berorientasi pada nilai-nilai ilahiah yang menjamin keteraturan, kemaslahatan, dan keadilan.

Islam dimaknai sebagai bentuk kepasrahan menyeluruh kepada Allah *subhânahu wa ta’âlâ*. Kepasrahan ini tidak hanya dipahami sebagai ajaran normatif yang bersifat eksternal dari diri manusia, tetapi juga berakar pada hakikat kemanusiaan itu sendiri. Artinya, perintah untuk tunduk kepada Allah sejalan dengan potensi dasar manusia sebagai makhluk yang memiliki kesadaran moral. Dalam kerangka tersebut, ajaran Islam selaras dengan fitrah manusia yang cenderung kepada kebaikan. Fitrah ini dipandang sebagai sifat alami yang mengarahkan manusia pada tindakan yang bernilai positif. Oleh karena itu, kepatuhan kepada Allah bukanlah sesuatu yang dipaksakan dari luar, melainkan bagian integral dari kecenderungan alami manusia untuk menegakkan nilai-nilai kemaslahatan.

Lebih lanjut, keteraturan alam semesta dapat dipahami sebagai penguat bagi pandangan tersebut. Seluruh makhluk ciptaan Allah, baik yang berada di langit maupun di bumi, bergerak dan berfungsi berdasarkan hukum-hukum tertentu yang menjamin kesinambungan dan keseimbangan kosmos. Keterikatan ini berlangsung secara tetap dan teratur, sehingga melahirkan harmoni yang menjadi ciri utama tatanan alam.

Kepatuhan setiap unsur alam terhadap ketentuan dan garis edar yang telah ditetapkan mencerminkan adanya prinsip ketaatan universal. Fenomena kosmik tersebut tidak hanya menunjukkan keteraturan mekanis, tetapi juga merepresentasikan ketundukan seluruh ciptaan terhadap kehendak Ilahi. Dalam perspektif ini, alam semesta tampil sebagai gambaran konkret dari kepatuhan yang konsisten dan tanpa pengecualian.

Oleh karena itu, manusia dituntut untuk menjadikan keteraturan alam sebagai sumber refleksi dalam menjalani kehidupan. Dengan meneladani

---

<sup>66</sup> Yusuf Qaradhawi, *Dirâsah fî Fiqh Maqâshid al-Syari’ah: Baina al-Maqâshid al-Kulliyah wa al-Nushûsh al-Juziyyah*, Mesir: Dar al-Syuruq, 2006, hal. 15.

harmoni kosmik, manusia diharapkan mampu membangun tatanan sosial yang seimbang, menjunjung keadilan, serta memikul tanggung jawab moral sesuai dengan nilai-nilai agama.<sup>67</sup>

Sebagai makhluk rasional dan sosial, manusia secara kodrati membutuhkan aturan yang mampu mengatur kehidupan bersama. Kehadiran hukum atau konstitusi merupakan konsekuensi dari kebutuhan menjaga keteraturan sosial, melindungi hak-hak dasar individu, serta mewujudkan keadilan yang merata. Tanpa adanya kerangka hukum yang mengikat, kehidupan manusia akan mudah jatuh ke dalam kekacauan dan ketidakpastian. Oleh karena itu, lahirnya norma hukum merupakan keniscayaan bagi setiap komunitas.

Dalam perjalanan sejarah Islam, kebutuhan akan norma yang bersifat mengikat menemukan bentuk konkretnya pada masa Nabi Muhammad *shallallâhu ‘alaihi wa sallam*. Kondisi masyarakat yang beragam menuntut adanya pedoman bersama yang mampu mengatur kehidupan sosial secara tertib dan adil.

Konteks tersebut melahirkan Piagam Madinah pada tahun 622 M sebagai fondasi pengelolaan hubungan antarkomunitas. Dokumen ini dirancang untuk mengatur interaksi berbagai kelompok yang hidup berdampingan, baik dari sisi kesukuan, keagamaan, maupun latar budaya yang berbeda-beda.

Keberadaan Piagam Madinah tidak semata-mata dimaksudkan sebagai kesepakatan politik formal. Lebih dari itu, ia berfungsi sebagai perangkat sosial yang meneguhkan persatuan, memperkuat rasa kebersamaan, dan menjaga harmoni dalam masyarakat plural yang berada di bawah kepemimpinan Nabi.

Piagam Madinah sering dipandang sebagai salah satu bentuk konstitusi awal dalam sejarah manusia yang sarat dengan visi filosofis.<sup>68</sup> Dokumen ini menegaskan prinsip persatuan dan kesatuan, menjunjung tinggi keadilan dan persamaan hak, serta memberikan ruang bagi kebebasan beragama. Selain itu, piagam tersebut menekankan pentingnya pembelaan terhadap komunitas politik, pengakuan terhadap adat istiadat yang baik, supremasi hukum syariah, dan orientasi pada perdamaian. Dengan demikian, ia menjadi fondasi bagi terciptanya kehidupan bernegara yang harmonis.

Kehadiran Piagam Madinah membuktikan bahwa nilai-nilai normatif Islam dapat diimplementasikan dalam tatanan institusional yang bersifat inklusif dan tertib. Ia tidak hanya menekankan aspek spiritual, tetapi juga

<sup>67</sup> Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, Jakarta: Yayasan Wakaf Paradigma, 1992, hal. 426-430.

<sup>68</sup> Ahmad Sukardja, *Piagam Madinah & Undang-undang Dasar NRI 1945*, Jakarta: Sinar Grafika, 2012, hal. 37-42.

memperlihatkan dimensi praktis syariat dalam membangun tata kelola masyarakat. Piagam ini merupakan bukti historis bagaimana Islam mampu menghadirkan keadilan dalam konteks sosial yang plural, sekaligus menegaskan bahwa prinsip-prinsip dasar hukum Islam relevan dengan kebutuhan manusia dalam kehidupan bersama.

Perkembangan konseptual mengenai keadilan dalam sejarah modern melahirkan ide tentang Hak Asasi Manusia (HAM) yang berpijak pada kodrat manusia. Gagasan ini menegaskan bahwa setiap individu memiliki hak-hak fundamental yang melekat sejak lahir, sehingga tidak dapat dicabut oleh otoritas mana pun. Dalam perspektif ini, keadilan tidak hanya dipahami sebagai keseimbangan dalam relasi sosial, tetapi juga sebagai pengakuan atas martabat manusia yang bersifat universal.

Dalam tradisi intelektual Barat, HAM berakar dari semangat kebebasan dan individualisme yang kemudian berkembang menuju prinsip-prinsip normatif yang lebih luas. Seiring waktu, gagasan ini mencakup isu-isu seperti kesetaraan gender, toleransi antarumat beragama, solidaritas sosial, serta pengakuan atas hak yang bersifat universal bagi seluruh umat manusia. Dengan demikian, HAM tidak hanya menjadi kerangka hukum, melainkan juga paradigma etis yang menempatkan martabat individu sebagai pusat rujukan.

Kehadiran gagasan HAM dalam diskursus global sering kali diposisikan berseberangan dengan hukum Islam. Dalam sejumlah pandangan kritis, hukum Islam dinilai masih menyimpan struktur yang dianggap diskriminatif. Kritik tersebut umumnya diarahkan pada adanya pembedaan status hukum yang didasarkan pada agama, jenis kelamin, maupun kedudukan sosial, yang dipandang tidak sejalan dengan prinsip kesetaraan universal HAM.

Menurut kritik tersebut, prinsip kesetaraan dalam hukum Islam lebih dominan berlaku bagi laki-laki Muslim sebagai kelompok utama, kemudian diikuti secara hierarkis oleh perempuan Muslim, budak laki-laki, budak perempuan, serta komunitas Yahudi dan Kristiani, hingga akhirnya kelompok yang dikategorikan kafir.<sup>69</sup> Penilaian seperti ini sering dijadikan alasan untuk mempertentangkan hukum Islam dengan gagasan HAM modern. Namun demikian, pandangan tersebut juga membuka ruang perdebatan akademik mengenai bagaimana kedua konsep dapat didialogkan dalam kerangka yang lebih konstruktif.

Atas dasar konstruksi hierarkis tersebut, sebagian kalangan berkesimpulan bahwa hukum Islam sulit disepadankan dengan arsitektur konseptual HAM. Hukum Islam dinilai tidak sepenuhnya mencerminkan nilai-nilai universal dan humanis sebagaimana dituntut oleh rezim HAM modern.

---

<sup>69</sup> Fransisco Budi Hardiman, *Hak Asasi Polemik Dengan Agama dan Kebudayaan*, Yogyakarta: Kanisius, 2011, hal. 50-56.

Pandangan ini, meskipun kontroversial dan diperdebatkan, menjadi salah satu titik sengketa paling menonjol dalam dialog antara tradisi hukum Islam dan diskursus hak asasi kontemporer.

Memberbicarakan hukum Islam, tentu harus menilik *maqâshid al-syarî'ah*, agar metode berpikir menanggapi hukum Islam tetap sesuai dengan maksud sesungguhnya. Berkaitan dengan *maqâshid al-syarî'ah*, Yusuf Qaradhawi memberi penjelasan sebagai berikut:

وإما المقصد الذي يتعلق بتقرير كرامة الإنسان ورعاية حقوقه، فيتجلى في هذه العناصر : تقرير حقوق الإنسان،  
تأكيد حقوق الضعفاء من الناس<sup>70</sup>

*“Sesungguhnya yang dimaksud Al-Quran yaitu menegaskan penetapan kemuliaan manusia dan menjaga hak manusia, maka seharusnya saling memuliakan dengan asas sebagai berikut: menegaskan kemuliaan manusia, menegaskan hak manusia, dan mengkokohkan hak manusia lemah.”*

Kajian mengenai hukum Islam idealnya selalu dikaitkan dengan *maqâshid al-syarî'ah* agar kerangka pemikiran yang digunakan tetap berpijak pada tujuan syariat yang bersifat fundamental. Pendekatan ini menekankan bahwa syariat tidak hanya menghadirkan seperangkat aturan formal, melainkan juga mengandung orientasi etis yang menata kehidupan manusia. Dengan demikian, hukum Islam mesti dipahami melalui perspektif kemaslahatan, perlindungan hak, dan pemeliharaan keadilan yang bersifat substansial.

Dalam kerangka tersebut, Yusuf al-Qaradhawi menegaskan bahwa Al-Qur'an menempatkan martabat manusia sebagai fondasi etika sosial. Menurutnya, penghormatan terhadap manusia harus diiringi dengan upaya menjaga hak-hak dasar yang melekat pada dirinya. Ia kemudian merumuskan prinsip-prinsip syariat yang berintikan tiga hal: peneguhan martabat manusia, penguatan hak-hak individu, serta perlindungan bagi kelompok rentan. Prinsip ini dimaksudkan untuk menumbuhkan relasi sosial yang dilandasi sikap saling menghormati dan tanggung jawab moral.

Lebih jauh, al-Qaradhawi berpandangan bahwa hukum Islam yang dipahami melalui *maqâshid al-syarî'ah* secara inheren sejalan dengan nilai-nilai Hak Asasi Manusia. Ia memandang bahwa orientasi syariat telah mengakomodasi gagasan HAM melalui tiga pilar utama: memuliakan manusia, menegaskan hak-haknya, dan memperjuangkan hak kelompok lemah. Dengan landasan ini, syariat Islam memperlihatkan wajah humanistik yang menekankan keseimbangan antara kewajiban moral dan penghormatan terhadap martabat manusia.

---

<sup>70</sup> Yusuf Qaradhawi, *Kaifâ Nata'amal Ma'a Al-Qur'ân al-'Azhîm*, Mesir: Dar al-Syuruq, 2000, hal. 78.

Dari perspektif tersebut, kritik yang sering diarahkan kepada hukum Islam oleh sebagian kalangan pendukung HAM modern tidak sepenuhnya dapat dibenarkan. Kritik tersebut umumnya hanya melihat aspek formal hukum Islam, tanpa memperhatikan dimensi tujuan syariat yang lebih luas. Padahal, melalui *maqâshid al-syari'ah*, syariat Islam justru berupaya menjaga martabat, memberikan perlindungan, dan mewujudkan keadilan bagi seluruh manusia, termasuk kelompok lemah dan termarginalkan dalam masyarakat.

a. Menegaskan Kemuliaan Manusia

Al-Qur'an menegaskan kedudukan manusia sebagai makhluk yang dimuliakan oleh Allah *subhânahu wa ta'âlâ*. Penciptaan Adam dilakukan dengan kekuasaan-Nya, disertai peniupan ruh, serta pengangkatan manusia sebagai khalifah di bumi untuk menggantikan umat sebelumnya. Manusia juga dianugerahi pengetahuan yang tidak diberikan kepada malaikat, dan memperoleh keistimewaan berupa penundukan seluruh ciptaan di langit dan bumi untuk kepentingannya. Keistimewaan ini menunjukkan posisi manusia yang istimewa dalam tatanan ciptaan.

أكد القرآن أن الإنسان مخلوق كريم على الله، فقد خلق آدم بيديه، ونفخ فيه من روحه، وجعله في الأرض خليفة، واستخلف أبنائه من بعده، وهي منزلة تطلعت إليها أنظار الملائكة، فلم تمنح لهم، لأنهم لم يؤهلوا لها، إنما أهل لها آدم وبنوه، الذين سخر لهم كل ما في الكون: أرضه وسائه.<sup>71</sup>

*“Al-Qur'an mengkokohkan manusia sebagai makhluk yang dimuliakan Allah, sesungguhnya Dia menciptakan Adam dengan kekuasaa-Nya, meniupkan ruh, menjadikan manusia sebagai pemimpin di bumi menggantikan kaum sebelumnya, menempatkan pengetahuan lebih atas malaikat yang tidak diberi oleh-Nya, mengkaruniakan sesuatu yang hanya kepada manusia yaitu menundukan kepadanya segala yang ada di alam semesta (bumi dan langit).”*

Menurut Yusuf Qaradhawi, seluruh proses penciptaan tersebut dimaksudkan untuk memuliakan manusia. Alam semesta, dengan segala isinya, ditundukkan oleh Allah *subhânahu wa ta'âlâ*. semata-mata untuk kepentingan manusia, bukan makhluk lain. Pandangan ini menegaskan bahwa kemuliaan manusia bukan hanya bersifat spiritual, tetapi juga tercermin dalam relasi kosmik yang menempatkan manusia sebagai pusat tanggung jawab dan pengelolaan bumi.

Penegasan ini sejalan dengan firman Allah *subhânahu wa ta'âlâ* dalam Surat al-Isrâ'/17: 70, yang menyatakan bahwa anak-anak Adam dimuliakan, diberi kemampuan untuk berlayar di darat dan laut, diberi rezeki dari sumber yang baik, dan dilebihkan secara sempurna dibandingkan banyak makhluk lain. Ayat ini menggarisbawahi bahwa kemuliaan manusia merupakan anugerah langsung dari Allah yang mencakup aspek material dan nonmaterial.

---

<sup>71</sup> Yusuf Qaradhawi, *Kaifa Nata'amal Ma'a Al-Qur'ân al-'Azhîm*, ..., hal. 78.

Hal yang sama ditegaskan dalam Surat Luqmân/31: 20, yang menyatakan bahwa Allah telah menundukkan segala yang ada di langit dan bumi untuk manusia, serta menyempurnakan nikmat-Nya, baik lahir maupun batin. Namun, ayat ini juga mengingatkan bahwa sebagian manusia tetap membantah keesaan Allah tanpa dasar ilmu, petunjuk, atau kitab yang memberi penerangan. Pesan ini mengandung dimensi etis bahwa kemuliaan harus diiringi dengan kesadaran dan ketaatan.<sup>72</sup>

Salah satu bukti nyata penghormatan hukum Islam terhadap martabat manusia dapat ditemukan dalam ketentuan *hadd* bagi orang yang menuduh zina tanpa menghadirkan saksi yang sah (*qazhaf*). Pemberlakuan sanksi ini memperlihatkan bahwa syariat menempatkan kehormatan dan nama baik individu sebagai hak fundamental yang tidak boleh dilanggar. Dengan mekanisme hukum tersebut, Islam menegaskan pentingnya perlindungan terhadap reputasi pribadi dalam kehidupan bermasyarakat.<sup>73</sup>

Aturan tentang *qazhaf* sekaligus mencerminkan pandangan syariat bahwa martabat manusia merupakan aspek esensial yang harus dijaga melalui perangkat hukum yang tegas. Perlindungan terhadap kehormatan ini menjadi bentuk nyata dari komitmen syariat dalam menjaga hak-hak kemanusiaan, sebagaimana halnya syariat menjaga jiwa, akal, harta, dan agama. Dengan demikian, pengaturan mengenai *qazhaf* menunjukkan keselarasan hukum Islam dengan prinsip keadilan dan perlindungan sosial.

Lebih jauh, keberadaan ketentuan ini mengisyaratkan bahwa hukum Islam tidak terbatas pada pengaturan hubungan manusia dengan Allah semata, melainkan juga mencakup relasi sosial antarmanusia. Dengan melindungi kehormatan individu dari tuduhan yang merendahkan martabat, syariat Islam pada dasarnya sedang menjaga integritas sosial sekaligus menegaskan kemuliaan manusia sebagai anugerah Ilahi.

ورد القرآن على ما نسب إلى بعض الأنبياء أنه دعا النس إلى عبادة نفسه<sup>74</sup>

“Sampainya Al-Quran melalui sebaqian Nabi adalah untuk menyeru manusia agar beribadah kepada Allah.”

Yusuf al-Qaradhawi menegaskan bahwa penekanan pada kemuliaan manusia harus dikaitkan dengan tujuan utama diturunkannya Al-Qur'an melalui para nabi. Inti dari misi kenabian tersebut ialah mengajak manusia untuk beribadah kepada Allah *subhânahu wa ta'âlâ*. Seruan ini bukan sekadar ajakan ritual, melainkan panggilan universal yang mengarahkan manusia agar tunduk kepada otoritas Ilahi sebagai sumber kebaikan, kemuliaan, dan keselamatan.

---

<sup>72</sup> Nurliah Nurdin dan Astika Ummy Athahira, *Hak Asasi Manusia Gender dan Demokrasi (Sebuah Tinjauan Teoritis dan Praktis)*, t.tp: CV. Sketsa Media, 2022, hal. 1-2.

<sup>73</sup> Yusuf Qaradhawi, *Kaifa Nata'amal Ma'a Al-Qur'ân al-'Azhîm*, ..., hal. 27.

<sup>74</sup> Yusuf Qaradhawi, *Kaifa Nata'amal Ma'a Al-Qur'ân al-'Azhîm*, ..., hal. 79.

Dalam pandangannya, pengakuan terhadap otoritas Ilahi merupakan ukuran hakiki dari kemuliaan manusia. Kemuliaan itu tidak hanya ditentukan oleh status sosial, kedudukan, atau keistimewaan yang dimiliki, melainkan lebih pada kesediaan manusia untuk menunaikan tujuan penciptaannya. Dengan cara ini, kehormatan manusia tidak bersifat materialistik, melainkan spiritual dan moral, karena berpaut langsung dengan pengabdian kepada Sang Pencipta.

Al-Qaradhawi juga menekankan bahwa berbagai anugerah yang Allah limpahkan kepada manusia memiliki fungsi instrumental. Nikmat berupa kekuasaan, ilmu pengetahuan, dan kemudahan hidup bukanlah tujuan akhir dalam dirinya, melainkan sarana yang diarahkan untuk memperkuat penghambaan kepada Allah. Manusia yang menggunakan anugerah tersebut tanpa orientasi ibadah berpotensi kehilangan makna sejati dari karunia yang diberikan kepadanya.

Dalam kerangka itu, ibadah dipahami dalam pengertian yang luas. Ia tidak terbatas pada aspek ritual, tetapi mencakup ketaatan, pengelolaan amanah, dan pemanfaatan nikmat secara bertanggung jawab. Setiap aktivitas manusia, baik yang bersifat pribadi maupun sosial, pada hakikatnya dapat menjadi bentuk ibadah selama diarahkan untuk mencapai keridaan Allah. Dengan demikian, syariat Islam memadukan aspek spiritual dengan dimensi sosial dalam satu kesatuan yang utuh.

Berdasarkan orientasi tersebut, kemuliaan manusia memperoleh makna yang mendalam ketika hubungan dengan Allah dijaga secara harmonis. Ketaatan, rasa syukur, dan pengelolaan nikmat secara benar menjadikan manusia mampu mengaktualisasikan kedudukannya sebagai khalifah di muka bumi. Inilah bentuk nyata dari kemuliaan manusia dalam perspektif Qur'ani sebagaimana dipaparkan al-Qaradhawi, yakni kemuliaan yang berakar pada kesadaran spiritual dan tanggung jawab moral terhadap Allah *subhānahu wa ta'ālā*.

#### b. Menegaskan Hak Manusia

وتأكيداً لهذه الكرامة الإنسانية قرر القرآن، ما تنغني به الإنسانية اليوم، ويظنه بعض الجهلين من ثمار العصر الحديث، وأعني به ما يطلق عليه (حقوق الإنسان)<sup>75</sup>

*“Mengokohkan kemuliaan dan kemanusiaan adalah ketetapan Al-Quran, hal yang sering disuarakan hari ini, sekaligus pendapat yang mengalami perubahan seiring berjalannya waktu, dan saya berusaha dengan apa yang diberikan terkait denganya (Hak Asasi Manusia).”*

Yusuf Qaradhawi menegaskan bahwa penghormatan terhadap martabat dan kemuliaan manusia merupakan prinsip fundamental yang telah ditegaskan oleh Al-Qur'an sejak awal turunnya wahyu. Nilai tersebut bukanlah sesuatu

---

<sup>75</sup> Yusuf Qaradhawi, *Kaifa Nata'amal Ma'a Al-Qur'ân al-'Azhîm*, ..., hal. 79.

yang baru muncul dalam peradaban modern, melainkan telah menjadi bagian integral dari ajaran Islam sejak masa kenabian. Menurutnya, Al-Qur`an menempatkan manusia sebagai makhluk yang memiliki kedudukan luhur, sehingga setiap bentuk perlindungan terhadap harkat kemanusiaan bersumber langsung dari ketentuan wahyu.

Seiring dengan perkembangan zaman, gagasan mengenai Hak Asasi Manusia (HAM) memang mengalami perubahan dan penyesuaian sesuai dengan dinamika sosial-politik yang ada. Namun, bagi Qaradhawi, substansi penghormatan terhadap kehidupan, kebebasan, dan kehormatan manusia sudah sejak lama dijamin oleh syariat Islam. Dengan demikian, Islam tidak sekadar hadir sebagai sistem spiritual, tetapi juga sebagai tatanan hukum yang mengatur keseimbangan antara hak individu dan tanggung jawab sosial.

Dalam kerangka tersebut, Qaradhawi menilai bahwa konsep-konsep yang kini kerap dikaitkan dengan wacana HAM, seperti kebebasan, kesetaraan, dan perlindungan hak dasar, sejatinya telah memiliki pijakan kuat dalam Al-Qur`an. Nilai-nilai tersebut bukanlah adopsi dari gagasan Barat, melainkan cerminan dari tujuan syariat yang menempatkan manusia dalam posisi mulia dan bermartabat. Oleh karena itu, Islam dipandang sebagai agama yang telah lebih dahulu menanamkan prinsip kemanusiaan yang universal.

Berdasarkan pandangan tersebut, wacana HAM kontemporer dapat dipahami sebagai kelanjutan dari nilai-nilai fundamental yang telah diatur dan dijaga oleh Islam sejak berabad-abad yang lalu. Dengan kata lain, ajaran Islam tidak hanya kompatibel dengan gagasan HAM modern, tetapi juga memberikan fondasi normatif yang lebih kokoh. Hal ini menunjukkan bahwa penghormatan terhadap martabat manusia merupakan titik temu antara nilai universal yang berkembang di dunia modern dan ajaran Islam yang bersumber dari wahyu ilahi.<sup>76</sup>

Qaradhawi menambahkan bahwa salah satu hak fundamental yang diakui Al-Qur`an adalah kebebasan berpendapat dan berpikir. Hal ini ditegaskan melalui firman Allah *subhânahu wa ta`âlâ* dalam Surat Yûnus/10: 101, yang memerintahkan manusia untuk memperhatikan apa yang ada di langit dan di bumi, sebagai dorongan untuk menggunakan akal dan nalar. Ayat tersebut menunjukkan bahwa Islam tidak hanya mengakui, tetapi juga mendorong kebebasan intelektual sebagai bagian dari kemuliaan manusia, sekaligus sebagai sarana untuk mengenali tanda-tanda kekuasaan Allah.

Yusuf Qaradhawi melanjutkan penjelasannya dengan menegaskan bahwa hak manusia dalam memilih dan meyakini akidah merupakan bagian yang telah ditetapkan oleh Al-Qur`an. Ia merujuk pada ayat yang menyatakan bahwa tidak ada paksaan dalam memeluk agama Islam, karena jalan

---

<sup>76</sup> Nurliah Nurdin dan Astika Umyy Athahira, *Hak Asasi Manusia Gender dan Demokrasi (Sebuah Tinjauan Teoritis dan Praktis)*, ..., hal. 4.

kebenaran telah dijelaskan secara terang. Dalam pandangan ini, kebebasan berakidah bukan sekadar toleransi sosial, melainkan prinsip teologis yang ditegaskan oleh wahyu. Keimanan yang *shahih* hanya dapat lahir dari kesadaran dan pilihan bebas, bukan dari tekanan atau pemaksaan.

Penegasan tersebut diperkuat dengan ayat lain yang menyatakan bahwa jika Allah menghendaki, seluruh manusia di muka bumi akan beriman. Namun, kenyataan bahwa hal itu tidak terjadi menunjukkan bahwa keragaman keyakinan merupakan bagian dari kehendak Ilahi. Oleh karena itu, memaksa manusia untuk beriman bertentangan dengan prinsip kebebasan yang telah ditetapkan oleh Allah sendiri. Dalam kerangka ini, hukum Islam mengakui dan menjamin kemerdekaan berakidah sebagai bagian dari penghormatan terhadap martabat dan kebebasan manusia.

Dalam konteks modern, Islam kerap dinilai memiliki kecenderungan diskriminatif terhadap agama lain. Penilaian ini muncul dari sejumlah ketentuan syariat yang dianggap membatasi relasi antaragama, seperti larangan pernikahan lintas agama antara Muslim dan non-Muslim, pemutusan hubungan nasab yang berdampak pada hak waris bagi penganut agama lain, serta anggapan bahwa keluar dari Islam merupakan bentuk pengingkaran terhadap iman.<sup>77</sup> Namun, bagi umat beriman, akidah dan keimanan merupakan prinsip fundamental yang tidak dapat dinegosiasikan, sehingga ketentuan tersebut lebih mencerminkan konsistensi teologis daripada sikap diskriminatif.

Sebagai respons terhadap tuduhan tersebut, Yusuf Qaradhawi menunjukkan bahwa hukum Islam tetap menjunjung hak-hak manusia dalam bingkai toleransi dan keadilan. Salah satu implementasi pemikirannya adalah fatwa yang membolehkan umat Islam mengucapkan selamat hari raya kepada ahli kitab. Fatwa ini dikeluarkan sebagai jawaban atas pertanyaan seorang mahasiswa Muslim di Eropa, dan didasarkan pada prinsip hubungan sosial yang adil dan baik antara umat Islam dan pemeluk agama lain, selama tidak ada permusuhan atau pengusiran atas dasar agama.

Qaradhawi merujuk pada dua ayat dalam Surat al-Mumtahanah/60: 8–9 sebagai landasan normatif. Ayat pertama menegaskan bahwa Allah tidak melarang umat Islam untuk berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tidak memerangi mereka karena agama dan tidak mengusir mereka dari negeri. Sebaliknya, ayat kedua hanya melarang menjalin pertemanan dengan pihak yang secara aktif memerangi dan mengusir umat Islam. Dengan demikian, prinsip keadilan dan kebaikan tetap menjadi dasar hubungan antarumat beragama, selama tidak ada ancaman terhadap eksistensi dan keyakinan umat Islam.

---

<sup>77</sup> Fransisco Budi Hardiman, *Hak Asasi Polemik dengan Agama dan Kebudayaan*, ..., hal. 55-56.

لَا يَنْهَى اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ  
 إِنَّمَا يَنْهَى اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ  
 هُمُ الظَّالِمُونَ

“Allah tidak melarang kamu berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tidak memerangimu dalam urusan agama dan tidak mengusir kamu dari kampung halamanmu. Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang berlaku adil. Sesungguhnya Allah hanya melarangmu (berteman akrab) dengan orang-orang yang memerangimu dalam urusan agama, mengusirmu dari kampung halamanmu, dan membantu (orang lain) dalam mengusirmu. Siapa yang menjadikan mereka sebagai teman akrab, mereka itulah orang-orang yang zalim.”

Yusuf Qaradhawi menafsirkan dua ayat dalam Surat al-Mumtahanah sebagai penegasan bahwa Al-Qur`an membedakan antara non-Muslim yang bersikap damai dan mereka yang memusuhi umat Islam. Terhadap kelompok yang tidak memerangi, umat Islam diperintahkan untuk berlaku baik (*al-birr*) dan adil (*al-qisth*). Dalam kerangka etika Islam, *al-birr* memiliki makna yang lebih tinggi daripada keadilan. Keadilan berarti memberikan hak secara utuh tanpa pengurangan, sedangkan kebaikan berarti memberikan lebih dari sekadar hak, sebagai bentuk kemurahan hati dan penghormatan terhadap sesama.<sup>78</sup>

Yusuf Qaradhawi menegaskan bahwa larangan berbuat baik dalam Islam hanya berlaku kepada kelompok yang secara nyata memerangi umat Muslim, mengusir mereka dari tempat tinggalnya, serta menolak keberadaan mereka semata-mata karena keimanan kepada Allah. Contoh konkret dari hal ini ditunjukkan dalam sikap kaum Quraisy dan para penyembah berhala di Makkah terhadap Nabi Muhammad *shallallâhu ‘alaihi wa sallam* beserta para sahabatnya. Permusuhan yang bersifat ideologis dan agresif inilah yang menjadi dasar ketentuan larangan dalam ayat Al-Qur`an, bukan sekadar perbedaan keyakinan.

Sebaliknya, terhadap kelompok non-Muslim yang hidup berdampingan secara damai dan tidak memperlihatkan sikap permusuhan, Al-Qur`an justru menggunakan istilah *al-birr*. Istilah ini juga digunakan untuk menegaskan kewajiban berbakti kepada orang tua, sehingga menunjukkan betapa tinggi nilai kebaikan yang diajarkan Islam dalam hubungan sosial lintas agama. Dengan demikian, relasi antara Muslim dan non-Muslim yang damai dibangun di atas prinsip penghormatan, kebaikan, dan keadilan, bukan kebencian atau diskriminasi.

<sup>78</sup> Yusuf Qaradhawi, *Dirâsah fî Fiqh maqâshid al-syarî'ah: Baina al-Maqâshid al-Kulliyah wa al-Nushûsh al-Juziyyah*, ..., hal. 294.

Dalam konteks sosial modern, Qaradhawi menilai bahwa hukum Islam bersifat fleksibel dan memberikan solusi, bukan kaku dan eksklusif. Ia bahkan memberikan fatwa yang memperbolehkan umat Islam untuk mengucapkan selamat hari raya kepada kalangan ahli kitab, selama mereka tidak bersikap memusuhi Islam. Jika ucapan tersebut terlebih dahulu disampaikan oleh pihak non-Muslim, umat Islam dianjurkan untuk membalasnya dengan ungkapan yang lebih baik atau minimal setara. Pandangan ini menegaskan sifat Islam sebagai agama yang mendorong keterbukaan dan harmoni sosial.<sup>79</sup>

Akhirnya, pandangan Qaradhawi menekankan bahwa Islam tidak mengajarkan diskriminasi agama, melainkan mengedepankan *al-birr* bagi non-Muslim yang hidup damai, dan *al-qisth* bagi mereka yang menunjukkan sikap tidak bersahabat. Dengan prinsip ini, umat Islam diarahkan untuk menegaskan nilai-nilai keadilan dalam kehidupan sosial, tanpa melampaui batas kewenangan yang menjadi hak prerogatif Allah, yaitu menilai keimanan seseorang. Manusia hanya berkewajiban menjaga kebenaran, keadilan, dan keharmonisan dalam pergaulan antarumat beragama.

Lebih jauh, Qaradhawi juga menekankan bahwa prinsip ini selaras dengan misi universal Islam sebagai agama rahmat bagi seluruh alam. Toleransi, keadilan, dan penghormatan terhadap kemanusiaan merupakan nilai yang melekat dalam syariat. Oleh karena itu, hubungan baik dengan non-Muslim yang damai tidak hanya dipandang sebagai bentuk etika sosial, tetapi juga sebagai manifestasi dari ajaran Islam yang meneguhkan perdamaian dan mencegah konflik yang tidak perlu.

Selain itu, perspektif Qaradhawi juga memberikan ruang dialog antaragama yang konstruktif di tengah masyarakat plural. Dengan menekankan *al-birr* dan *al-qisth* sebagai prinsip hubungan sosial, Islam dapat tampil sebagai agama yang mendukung terciptanya kohesi sosial, tanpa harus mengorbankan identitas teologisnya. Pandangan ini sekaligus menegaskan bahwa pengakuan terhadap hak-hak non-Muslim tidak bertentangan dengan akidah, melainkan sejalan dengan visi Islam sebagai agama yang menjunjung tinggi martabat manusia dan keadilan universal.

#### c. Memperjuangkan Hak Manusia Lemah

قرر القرآن حقوق الإنسان عامة، ولكنه عني عناية فائقة بحقوق الضعفاء من بني الإنسان حاصية<sup>80</sup>

*“Penetapan Al-Quran berupa hak manusia secara umum, selain itu juga berupa memelihara hak manusia yang lemah.”*

Yusuf Qaradhawi menekankan bahwa Al-Qur'an tidak hanya mengakui hak-hak manusia secara umum, tetapi juga memberikan perhatian khusus kepada kelompok-kelompok rentan. Dorongan untuk melindungi anak yatim

<sup>79</sup> Yusuf Qaradhawi, *Dirâsah fî Fiqh Maqâshid al-Syarî'ah: Baina al-Maqâshid al-Kulliyah wa al-Nushûsh al-Juziyyah*, ..., hal. 297.

<sup>80</sup> Yusuf Qaradhawi, *Kaifa Nata'amal Ma'a Al-Qur'ân al-'Azhîm*, ..., hal. 83.

serta anjuran untuk membela kaum tertindas mencerminkan orientasi etis Islam yang berpihak pada pihak yang lemah. Dengan demikian, Al-Qur'an menegaskan kemanusiaan sebagai fondasi utama yang menjadi tujuan hukum Islam.

Etos kemanusiaan ini menempatkan syariat Islam bukan sekadar kumpulan aturan normatif, melainkan pedoman yang mengikat ranah praksis. Dalam kerangka tersebut, hukum Islam diarahkan untuk menghadirkan keadilan yang nyata, mencegah penindasan, dan menjaga martabat manusia dalam setiap aspek kehidupan. Dengan kata lain, hukum Islam tidak berhenti pada dimensi ritual, tetapi juga menekankan kepedulian sosial.

Sejalan dengan itu, fikih berkembang sebagai disiplin ilmu yang menjunjung tinggi martabat manusia secara menyeluruh, mencakup aspek jasmani, rohani, akal, dan perasaan. Perlindungan yang ditawarkan fikih tidak hanya berlaku selama seseorang hidup, tetapi juga setelah kematian, melalui penghormatan terhadap jenazah dan hak-hak waris. Hal ini menandakan adanya komitmen Islam dalam menjaga nilai kemanusiaan secara utuh.

Selain memberikan perlindungan, fikih juga memiliki peran penting dalam mencegah permusuhan antarmanusia. Dengan aturan-aturan yang adil dan proporsional, hukum Islam berfungsi sebagai mekanisme yang menjaga harmoni sosial serta memastikan bahwa hak dan kewajiban berjalan seimbang. Prinsip ini memperkuat gagasan bahwa syariat diturunkan untuk menghadirkan kedamaian, bukan konflik.

Lebih jauh, fikih menjamin hak-hak dan kebebasan yang bersifat universal jauh sebelum konsep hak asasi manusia modern berkembang. Jaminan tersebut berlaku tanpa memandang ras, etnis, bahasa, warna kulit, kelas sosial, status kelahiran—termasuk bagi anak yang lahir di luar pernikahan—maupun perbedaan keyakinan. Fondasi universalitas ini berpijak pada kesatuan asal-usul manusia dan pengakuan terhadap keesaan Tuhan, sehingga meneguhkan Islam sebagai agama yang mengedepankan persamaan dan kemuliaan bagi seluruh umat manusia.

Dengan demikian, pandangan Qaradhawi memperlihatkan kesinambungan antara ajaran Islam dan wacana hak asasi manusia kontemporer. Islam tidak hanya kompatibel dengan gagasan HAM modern, tetapi bahkan mendahuluinya melalui prinsip-prinsip syariat yang berorientasi pada perlindungan, keadilan, dan kemuliaan manusia. Hal ini menegaskan bahwa Islam merupakan agama yang hadir untuk menjaga martabat manusia di setiap ruang dan waktu.<sup>81</sup>

Dalam kerangka tersebut, *qishâsh* tidak semata-mata dipahami sebagai pembalasan, melainkan instrumen untuk menjaga jiwa (*hifzh al-nafs*) dan

---

<sup>81</sup> Yusuf Qaradhawi, *Perkembangan Fiqh antara Statis dan Dinamis Syaikh Dr. Yusuf al-Qaradhawi*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1999, hal. 4-5.

kehormatan (*ḥifẓh al-‘ird*), menegakkan proporsionalitas, serta memutus siklus balas dendam. Mekanisme pilihan antara pelaksanaan *qishâsh*, pemaafan, dan *diyât* menggeser logika penghukuman ke arah pemulihan yang memusatkan pemulihan hak dan martabat korban tanpa mendehumanisasi pelaku. Dengan demikian, *qishâsh* bekerja sebagai pagar sosial yang melindungi pihak lemah dari kekerasan yang tak terukur, sekaligus membuka ruang rekonsiliasi yang bermartabat.

Karena hikmah syariah tidak selalu tertangkap oleh lafaz secara literal, sebagian ketentuan mudah dipahami sementara yang lain menuntut pembacaan kontekstual. Prinsip yang ditegaskan Qaradhawi mengarahkan penafsiran *qishâsh* agar berpihak kepada kelompok rentan—termasuk perempuan dan anak—seraya memastikan persamaan derajat di hadapan hukum. Implementasi *qishâsh* karenanya harus menjamin akses keadilan, mencegah kesewenang-wenangan, dan menjaga harkat manusia, sehingga tujuan-tujuan syariah tentang keadilan dan kemaslahatan tercapai tanpa kehilangan kompas kemanusiaan. Inilah basis untuk membaca perjuangan persamaan hak gender sebagai bagian dari perlindungan “manusia yang lemah” dalam horizon *maqâsid syarīah*.

#### F. Rekonsiderasi Dehumanisasi Hukuman *Qisash*

Rekonsiderasi terhadap tuduhan dehumanisasi dalam hukuman *qishash* perlu dilakukan dengan menempatkan konsep tersebut dalam kerangka normatif Al-Qur’an dan tujuan hukum Islam (*maqâshid al-syarī‘ah*). *Qishash* kerap dipersepsikan sebagai hukuman yang kejam dan merendahkan martabat manusia karena menekankan prinsip pembalasan setimpal. Namun, anggapan ini umumnya lahir dari pembacaan parsial yang melepaskan *qishash* dari nilai keadilan, perlindungan jiwa, dan kemanusiaan yang menjadi landasan utamanya. Al-Qur’an secara eksplisit menegaskan bahwa dalam qisash terdapat jaminan kehidupan (*ḥayâh*), bukan sekadar balas dendam (al-Baqarah/2: 179).

Penerapan qisash tidak bersifat absolut dan represif, melainkan membuka ruang pemaafan, *diyât*, serta rekonsiliasi sosial sebagai bentuk humanisasi hukum pidana Islam.<sup>82</sup> Dengan demikian, *qishash* justru berfungsi sebagai mekanisme pengendalian kekerasan, penghapusan diskriminasi sosial, dan penegakan kesetaraan di hadapan hukum. Rekonsiderasi ini menunjukkan bahwa tuduhan dehumanisasi terhadap *qishash* lebih merupakan refleksi paradigma hukum modern-sekuler yang menilai hukum Islam dari sudut pandang utilitarian atau positivistik semata, bukan dari kerangka etik-teologisnya sendiri. Oleh karena itu, *qishash* tidak dapat dipahami sebagai praktik yang meniadakan kemanusiaan, melainkan sebagai instrumen keadilan

---

<sup>82</sup> Wahbah Zuhaili, *al-Fiqh al-Islâm wa Adillatuhu*, ..., hal. 606.

restoratif yang berorientasi pada perlindungan martabat manusia secara komprehensif.

Berdasarkan telaah komparatif terhadap pandangan Ibnu Katsir, al-Qurthubi, al-Thabari, Sayyid Quthb, dan Quraish Shihab, tampak bahwa meskipun pendekatan dan penekanan masing-masing mufasir berbeda, keseluruhannya berpadu pada prinsip universal hukum *qishâsh* sebagai instrumen keadilan yang menyeimbangkan perlindungan nyawa, pencegahan kekerasan, penghormatan terhadap hak korban, serta peluang pemaafan. Ragam perspektif tersebut memperlihatkan bahwa syariat Islam tidak hanya mengatur aspek retributif, tetapi juga memadukan dimensi moral, sosial, dan spiritual demi tercapainya tatanan masyarakat yang berkeadilan dan berperikemanusiaan.

Penafsiran Ibnu Katsir terhadap ayat *qishâsh* menegaskan kesetaraan penegakan hukum tanpa pembedaan status sosial maupun gender. Ia mengaitkan redaksi ayat dengan *asbâb al-nuzûl* berupa konflik antar dua kabilah yang menuntut penataan ulang prinsip keadilan. Di sisi lain, ia mencatat adanya pendapat bahwa sebagian ketentuan awal dipahami sebagai telah *dinaskh* oleh Surat al-Mâidah/5: 45, kendati hal ini tetap berada dalam ruang ijtihad.

Lebih jauh, Ibnu Katsir menyoroti fungsi preventif *qishâsh* sebagai penjaga nyawa dan ketertiban umum. Menurutnya, hikmah ayat menuntun pada keseimbangan antara penegakan *qishâsh*, kemungkinan pemaafan, dan pembayaran *diyât*, sehingga keadilan substantif dapat tercapai tanpa menumbuhkan dendam sosial. Dengan demikian, struktur sanksi dan opsi keringanan bekerja bersama untuk mengamankan maslahat kehidupan.<sup>83</sup>

Al-Qurthubi memusatkan pembahasan pada detail fikih *qishâsh*, termasuk spektrum khilaf ulama. Ia menelaah isu apakah seorang merdeka dapat dibalas karena membunuh budak, serta menempatkan hak-hak *dzimmî* dalam kerangka perlindungan syariat. Analisisnya menunjukkan sensitivitas hukum terhadap status hukum pihak-pihak terkait, tanpa melepaskan prinsip keadilan yang konsisten.

Dalam horizon sejarah, al-Qurthubi mengungkap praktik Jahiliah yang cenderung timpang dan represif, lalu menunjukkan bagaimana syariat meluruskannya melalui standar objektif. Ia menekankan bahwa pelaksanaan *qishâsh* adalah wewenang otoritas resmi, bukan aksi individu, demi mencegah kekacauan dan vigilantisme (main hakim sendiri). *Diyât* diposisikan sebagai rahmat Ilahi yang memperlunak pola sanksi keras dalam tradisi sebelumnya, termasuk Taurat dan Injil.

---

<sup>83</sup> Abu al-Fida' 'Imad al-Din Isma'il bin Umar Ibn-Katsir, *Lubâbut Tafsîr Min Ibni Katsîr*, ..., hal. 131-132.

Al-Thabari menegaskan *qishâsh* sebagai hak wali korban, bukan kewajiban mutlak yang harus selalu dijalankan. Ia memperluas makna “*al-hurru bi al-hurri*” sebagai prinsip representatif yang berlaku untuk seluruh kategori pembunuhan. Secara tegas, ia menolak praktik balas dendam kolektif ala jahiliah yang mengabaikan asas pertanggungjawaban individual.

Uraianya memperinci opsi pemaafan yang disertai *diyât*, tata cara pelaksanaannya, dan larangan melampaui batas setelah tercapai kesepakatan. Penekanan prosedural ini mencegah eskalasi kekerasan dan memastikan finalitas sengketa. Pada gilirannya, *qishâsh* dipahami sebagai instrumen menjaga keberlangsungan hidup dan memutus siklus pembalasan.

Dalam *Fî Zhilâlil Qur’ân*, Sayyid Quthb memandang *qishâsh* bukan semata hukuman retributif, melainkan sarana menjaga kehidupan dan ketertiban sosial. Ia menolak anggapan bahwa ayat ini *dinaskh* oleh Surat al-Mâidah/5: 45, karena menurutnya keduanya beroperasi pada konteks berbeda—kolektif dan tata sosial di satu sisi, serta kasus individual di sisi lain. Perspektif ini menghindarkan reduksi makna ayat pada ranah semata-mata kriminal.

Lebih dari aspek yuridis, Quthb menekankan keseimbangan antara keadilan dan belas kasih, dengan takwa sebagai jiwa pelaksanaan hukum. Dengan demikian, norma hukum tidak kering, melainkan dibimbing oleh etos spiritual yang menuntun pihak-pihak terkait untuk memilih opsi yang paling maslahat. Hukum beroperasi bersama nurani, bukan menggantikannya.

Quraish Shihab, dalam *Tafsîr al-Mishbâh*, menggarisbawahi *qishâsh* sebagai instrumen keadilan dan kemanusiaan yang menyeimbangkan hak korban, daya cegah, dan peluang pemaafan. Ia mengaitkan prinsip ini dengan nilai universal pemeliharaan kehidupan manusia, sejalan dengan Surat al-Mâidah/5: 32. Struktur pilihan antara *qishâsh*, pemaafan, dan *diyât* dipahami sebagai desain normatif yang mengutamakan penjagaan nyawa.

Pada saat yang sama, Quraish Shihab memberi ruang bagi perdebatan pro-kontra hukuman mati, namun menegaskan pentingnya menjadikan kerangka Qur’ani sebagai pijakan etik dan legal. Baginya, perlindungan kehidupan merupakan tujuan utama syariat yang melampaui sekadar pembalasan. Dengan cara itu, hukum pidana Islam diarahkan pada keadilan yang menenteramkan, bukan hukuman yang memperpanjang luka sosial.<sup>84</sup>

Dalam kajian para mufasir, baik klasik maupun modern, nyaris tidak ditemukan indikasi dehumanisasi dalam penafsiran mereka atas konsep hukuman *qishâsh*. Mereka cenderung menempatkan manusia—pelaku dan korban beserta keluarganya—sebagai subjek bermartabat dalam kerangka keadilan yang bernilai etis. *Qishâsh* dipahami bukan sebagai ekspresi balas

---

<sup>84</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur’an*, ..., hal. 397.

dendam yang mengabaikan nilai kemanusiaan, melainkan sebagai mekanisme keadilan yang tertata, proporsional, dan berorientasi pada pemulihan tatanan sosial.

Secara umum, para mufasir menegaskan bahwa prinsip pertama dalam *qishâsh* adalah asas pembalasan yang setimpal. Namun, asas ini bukan kewajiban yang kaku, melainkan pilihan yang secara normatif diberikan kepada ahli waris korban. Dengan demikian, pelaksanaan hukuman berjalan melalui otoritas moral keluarga korban—bukan semata keputusan negara—sehingga memberi ruang bagi pertimbangan keadilan substantif yang menyangkut martabat, rasa aman, dan legitimasi sosial.

Apabila ahli waris memilih untuk tidak memberikan maaf, pelaksanaan *qishâsh* dipandang sebagai penegakan keadilan yang sah dan terukur. Pilihan ini diakui sebagai bagian dari hak mereka untuk menegakkan keadilan sesuai prinsip kesetaraan derita dan dampak, sekaligus menjaga pesan pencegahan agar kekerasan tidak berulang. Dalam kerangka ini, “setimpal” dipahami dengan disiplin prosedural dan etika, sehingga terhindar dari eksekusi yang melanggar batas kemanusiaan.<sup>85</sup>

Namun, para mufasir juga menempatkan pemaafan dan penggantian dengan *diyât* sebagai pilihan yang lebih utama secara moral bagi mereka yang berjiwa besar dan lebih mendalami ajaran agama. Pemaafan dipandang sebagai praktik takwa yang nyata, karena berkontribusi pada penjagaan nyawa, rekonsiliasi sosial, dan pemulihan martabat kedua belah pihak. Dengan membuka jalan bagi *diyât*, hukum tidak hanya menegakkan keadilan prosedural, tetapi juga merawat kehidupan—sebuah orientasi etis yang menegaskan bahwa tujuan akhir syariat ialah menjaga kemaslahatan manusia.

---

<sup>85</sup> Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, ..., hal. 314.

## **BAB IV**

### ***QISHÂSH* DAN DEHUMANISASI PERSPEKTIF JOSEPH SCHAT**

#### **A. Hak untuk Hidup dan Perlindungan Diri**

Pada hakikatnya, manusia ditempatkan pada posisi istimewa dalam tatanan ciptaan Allah *subhânahu wa ta‘âlâ*. Allah menciptakan manusia dengan tangan-Nya sendiri, meniupkan sebagian ruh-Nya ke dalam jasad, dan memerintahkan malaikat untuk bersujud kepada Adam ‘*alaihi wa sallam*. Seluruh alam semesta—langit beserta isinya dan bumi berikut segenap isinya—ditundukkan untuk manusia, yang kemudian diangkat menjadi khalifah di muka bumi. Selain itu, manusia dibekali kekuatan fisik dan kemampuan akal untuk memanfaatkan sumber daya alam secara optimal serta menyucikan jiwa melalui pengembangan moral dan spiritual.<sup>1</sup>

Kelengkapan anugerah tersebut menjadi prasyarat mutlak agar manusia dapat mewujudkan tujuan hidup dan aspirasi keberadaannya. Tanpa terpenuhinya unsur-unsur pokok—ruh, pengetahuan, kekuasaan pengelolaan alam, dan kesucian jiwa—hakikat kemanusiaan tidak akan sempurna, sehingga hak-hak dasar yang melekat pada diri manusia tidak dapat diperoleh secara utuh. Dengan kata lain, derajat kemuliaan manusia berbanding lurus dengan pemenuhan faktor-faktor esensial perkembangan pribadi dan sosial.

---

<sup>1</sup> Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah* diterjemahkan oleh M. Ali Nursyidi Jilid 4, Jakarta: Pena Pundi Aksara, 2010, hal. 272.

Di antara hak paling asasi yang diusung tinggi oleh Islam terdapat hak atas kehidupan, hak kepemilikan, hak menjaga kehormatan diri, hak kebebasan, hak persamaan, dan hak memperoleh ilmu. Hak-hak tersebut tidak semata-mata menjadi fasilitas individual, melainkan kewajiban kolektif dalam ranah kemanusiaan. Negara maupun masyarakat berkewajiban melindungi dan menjamin realisasi hak-hak dasar tersebut, karena mereka merupakan pijakan etis untuk membangun masyarakat yang adil dan beradab.

Prinsip universalitas hak-hak dasar ini ditegaskan dalam firman Allah *subhânahu wa ta'âlâ* al-Isrâ'/17: 70, "Sungguh, Kami telah memuliakan anak cucu Adam dan Kami angkut mereka di darat dan di laut. Kami anugerahkan pula kepada mereka rezeki dari yang baik-baik dan Kami lebihkan mereka di atas banyak makhluk yang Kami ciptakan dengan kelebihan yang sempurna". Ayat ini menegaskan bahwa kemuliaan manusia tidak tergantung pada warna kulit, keyakinan, kebangsaan, atau status sosial, melainkan merupakan pemberian langsung dari Sang Pencipta.

Sunnah Nabi Muhammad *shallallâhu 'alaihi wa sallam* turut memperkuat aspek perlindungan hak asasi dalam masyarakat Muslim, sebagaimana tergambar dalam khotbah haji wada':

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ أَلَا إِنَّ أَعْزَمَ الْأَيَّامِ يَوْمَكُمْ هَذَا أَلَا وَإِنَّ أَعْزَمَ الشُّهُورِ شَهْرُكُمْ هَذَا أَلَا وَإِنَّ أَعْزَمَ الْبِلَدِ بَلَدُكُمْ هَذَا أَلَا وَإِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا فِي شَهْرِكُمْ هَذَا فِي بَلَدِكُمْ هَذَا أَلَا هَلْ بَلَّغْتُ قَالُوا نَعَمْ قَالَ اللَّهُمَّ اشْهَدْ<sup>2</sup>

"Dari Abu Sa'id dia berkata, "Ketika haji Wada' Rasulullah *shallallâhu 'alaihi wasallam* pernah bersabda: "Ketahuilah, sebaik-baik (dihormati) hari adalah hari kalian ini. Ketahuilah, sebaik-baik (dihormati) bulan adalah bulan kalian ini. Ketahuilah, bahwa negeri yang paling dihormati dari negeri-negeri adalah negeri kalian ini. Ketahuilah, bahwa darah dan harta kalian adalah haram bagi kalian sebagaimana kehormatan hari kalian ini, dibulan kalian ini dan di negeri kalian ini. Ketahuilah, apakah aku telah menyampaikan?" Mereka menjawab, "Ya." Beliau bersabda: "Ya Allah, saksikanlah." (HR al-Bukhari). Dengan demikian, Islam menempatkan kesucian nyawa, kepemilikan, dan martabat individu pada posisi terpenting, sekaligus menekankan persamaan hak serta solidaritas antarsesama.

Hak hidup menempati posisi utama dalam ajaran Islam sebagai hak asasi yang paling dijunjung tinggi. Kitab suci Al-Qur'an secara tegas melarang penghilangan nyawa kecuali atas dasar sebab yang dibenarkan secara syar'i, sebagaimana termaktub dalam Surat al-Isrâ'/17: 33 yang menegaskan bahwa pembunuhan terhadap orang yang Allah lindungi hanya diperbolehkan bila terdapat alasan yang benar menurut ketentuan-Nya.

---

<sup>2</sup> Muhammad Fuad Abdul Baqi, *Shahih Bukhari Muslim (al-Lu'lu' wal Marjan)*, Jakarta: PT Elex Komputindo, 2017, hal. 628-630.

Ketentuan “*alasan yang benar*” tersebut diperjelas melalui hadits Nabi Muhammad *shallallâhu ‘alaihi wa sallam*, yang menyatakan bahwa darah seorang Muslim yang mengucapkan syahadat hanya boleh ditumpahkan dalam tiga kondisi: pelaku zina setelah menikah, pelaku pembunuhan sesama Muslim, atau orang yang keluar dari Islam. Ketentuan ini menandai batasan yang sangat ketat dan spesifik terhadap hak hidup, sehingga tidak sembarang alasan dapat membenarkan tindakan pembunuhan.

Selain itu, Al-Qur`an juga melarang pembunuhan anak-anak karena kekhawatiran akan kemiskinan. Firman Allah dalam Surat al-Isrâ’/17: 31 yang memerintahkan agar tidak membunuh anak-anak karena takut tak tercukupi rezekinya mengingatkan bahwa Allah-lah Pemberi rezeki bagi mereka dan bagi orang tua. Larangan ini menegaskan bahwa tindakan semacam itu termasuk dosa besar dalam Islam. Ayat ini juga menyiratkan bahwa setiap anak memiliki hak hidup yang harus dilindungi, serta menegaskan bahwa sumber rezeki adalah ketetapan Ilahi, bukan ketakutan manusiawi.

Keseriusan perlindungan hak hidup ditegaskan pula dalam Surat al-Nisâ’/5: 93, yang menetapkan bahwa orang yang dengan sengaja membunuh seorang Mukmin akan ditempatkan di neraka Jahannam secara kekal, mendapat murka dan laknat Allah serta azab yang sangat pedih. Berdasarkan pemahaman sahabat Ibnu ‘Abbas, seseorang yang sengaja membunuh Muslim tidak diterima taubatnya, sehingga menegaskan bahwa hukum Islam tidak memberi ruang rekonsiliasi dalam kasus pembunuhan berencana.<sup>3</sup> Ayat tentang sanksi pembunuhan ini juga dikenal sebagai salah satu ayat terakhir yang diturunkan, sehingga statusnya tidak tergantikan atau terhapuskan (*ghairu al-naskh*). Meskipun terdapat perbedaan pendapat di kalangan ulama mengenai urutan turunnya wahyu, konsensusnya ayat tersebut tetap dipertahankan sebagai landasan hukum pidana dalam syariat Islam.

عن البراء بن عازب ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لزوال الدنيا اهون على الله من قتل مؤمن بغير حق<sup>4</sup>  
 “Dari Barra’ bin Azib bahwa Rasulullah *shallallâhu ‘alaihi wa sallam* bersabda “Sungguh, hilangnya dunia itu lebih ringan bagi Allah dibandingkan terbunuhnya seorang mukmin tanpa hak.”” (HR Ibnu Majah)

Rasulullah *shallallâhu ‘alaihi wa sallam* menegaskan melalui beberapa hadits betapa beratnya pelanggaran terhadap hak hidup seorang mukmin tanpa alasan yang sah. Beliau bersabda bahwa lenyapnya dunia ini di sisi Allah lebih ringan daripada pembunuhan seorang mukmin tanpa alasan yang benar. Dalam riwayat lain disebutkan, jika segenap penduduk langit dan bumi bersatu bersekongkol untuk membunuh seorang mukmin, niscaya Allah akan memasukkan mereka semua ke dalam neraka. Hadits tambahan mengingatkan

<sup>3</sup> Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, ..., hal. 274.

<sup>4</sup> Abu Abdillah Muhammad bin Yazid bin Majah al-Qazwini, *Sunan Ibnu Mâjah*, Riyadh: Bayt al-Afkar al-Dauliyah, t, th, hal. 285.

bahwa setiap bentuk bantuan, bahkan berupa setengah kata, terhadap pembunuhan seorang Muslim akan dicatat pada hari kiamat sebagai tanda orang yang terputus dari rahmat Ilahi.<sup>5</sup>

Beratnya konsekuensi tindakan pembunuhan terletak pada hakikatnya merampas ciptaan Allah yang paling mulia, yaitu nyawa manusia. Perbuatan ini tidak hanya meniadakan hak hidup korban, tetapi juga mencoreng kebahagiaan keluarga yang selama ini memperoleh manfaat dari kehadiran korban. Dengan kepergian korban, seluruh bentuk pertolongan dan kontribusi sosial yang biasa ia berikan turut terhenti, sehingga dampak kerugian meluas hingga ranah keluarga dan masyarakat.

Larangan membunuh dalam Islam tidak terbatas pada jiwa seorang mukmin. Bagi mereka yang berstatus *mu'âhid*—yaitu non-Muslim di bawah perlindungan kontrak Islami—syariat sama tegasnya melarang kekerasan. Hadits Rasulullah *shallallâhu 'alaihi wa sallam* menyatakan bahwa siapa saja yang membunuh seorang *mu'âhid* tidak akan mencium bau surga, walaupun baunya dapat tercium dari perjalanan empat puluh tahun. Pernyataan ini menjelaskan bahwa syariat Islam menjamin perlindungan universal terhadap nyawa, tanpa membedakan agama atau status hukum penghuninya.

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ قَتَلَ مُعَاهِدًا لَمْ يَرِجْ رَائِحَةَ الْجَنَّةِ وَإِنَّ رِيحَهَا تُوْجَدُ مِنْ مَسِيرَةِ أَرْبَعِينَ عَامًا<sup>6</sup>

“Dari 'Abdullah bin 'Amru radhiallahu 'anhu dari Nabi shallallahu 'alaihi wasallam bersabda: "Barang siapa yang membunuh mu'ahad (orang kafir yang terikat perjanjian) maka dia tidak akan mencium bau surga padahal sesungguhnya bau surga itu dapat dirasakan dari jarak empat puluh tahun perjalanan” (HR Ibnu Majah).

حَدَّثَنَا جُنْدُبُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ فِي هَذَا الْمَسْجِدِ وَمَا نَسِينَا مُنْذُ حَدَّثَنَا وَمَا نَخْشَى أَنْ يَكُونَ جُنْدُبٌ كَذَبَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ فِيمَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ رَجُلٌ بِهِ جُرْحٌ فَجَزَعُ فَأَخَذَ سِكِّينًا فَحَزَّ بِهَا يَدَهُ فَمَا رَفَأَ الدَّمَ حَتَّى مَاتَ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى بَادَرَنِي عَبْدِي بِنَفْسِهِ حَرَمْتُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ<sup>7</sup>

“Telah bercerita kepada kami Jundab bin 'Abdullah di masjid ini dan kami belum lupa sejak dia bercerita dan kami tidak khawatir bahwa Jundab berdusta atas nama Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam, dia berkata; Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam bersabda: "Ada seseorang di antara umat sebelum kalian menderita luka-luka tapi dia tidak sabar lalu dia mengambill sebilah pisau kemudian memotong tangannya yang mengakibatkan darah mengalir dan tidak berhenti hingga akhirnya dia

<sup>5</sup> Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, ..., hal. 275.

<sup>6</sup> Abu Abdillah Muhammad bin Yazid bin Majah al-Qazwini, *Sunan Ibnu Mâjah*, ..., hal. 292.

<sup>7</sup> Abu Abdillah Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Shahih Bukhari*, t.tp: Dar Ta'shil, 2012, hal. 1486-1487.

*meninggal dunia. Lalu Allah Ta'ala berfirman: "Hamba-Ku mendahului Aku dengan membunuh dirinya maka AKU haramkan baginya surga"* (HR Bukhari).

Pengharaman terhadap penghapusan nyawa juga mencakup aksi bunuh diri. Firman Allah *subhânahu wa ta'âlâ* dalam Surat al-Baqarah/2: 195, “...dan janganlah kamu menjatuhkan dirimu sendiri ke dalam kebinasaan”. Dalam sebuah riwayat, Rasulullah *shallallâhu ‘alaihi wa sallam* menceritakan tentang seorang pria yang putus asa hingga mencabut nyawanya sendiri, lalu Allah berfirman bahwa hamba-Nya itu terlalu terburu-buru menemui-Nya sehingga surga diharamkan baginya. Ini menegaskan bahwa kehidupan manusia—baik jasmani maupun rohani—harus dipelihara di luar segala bentuk keputusan ekstrem. Kedua sumber ini menunjukkan bahwa pelestarian hidup adalah kewajiban mendasar dalam Islam.

Secara keseluruhan, larangan membunuh dan bunuh diri menggambarkan prinsip *hifzh al-nafs* (penjagaan jiwa) sebagai pilar utama *maqâshid al-syarî‘ah*. Islam menjunjung tinggi kesucian nyawa, menolak segala bentuk kekerasan yang tidak berdasar, dan menegaskan bahwa hanya alasan yang benar—seperti penegakan *qishâsh* atas pembunuh tanpa pembelaan—yang dapat menjustifikasi penghilangan nyawa. Dengan demikian, syariat mengukuhkan perlindungan hak hidup sebagai amanah Ilahi yang harus dijaga oleh setiap individu dan lembaga sosial.

Deskripsi larangan pembunuhan dalam Islam mencapai puncaknya ketika Al-Qur`an menyamakan tindakan membunuh satu nyawa dengan membinasakan seluruh umat manusia. Surat al-Mâidah/5: 32 menegaskan bahwa siapa pun yang menghilangkan nyawa tanpa alasan yang dibenarkan, seakan-akan ia telah membunuh segenap manusia. Pernyataan ini mencerminkan betapa agungnya nilai hak hidup dan betapa seriusnya konsekuensi pelanggaran.

Urgensi hak hidup tersebut menjadikan tindak pembunuhan sebagai perkara pertama yang akan diadili pada Hari Kiamat.<sup>8</sup> Untuk itu, Allah mensyariatkan *qishâsh* sebagai mekanisme balasan setimpal sekaligus peringatan bagi masyarakat. Dengan menerapkan *qishâsh*, masyarakat disucikan dari kejahatan yang mengancam keamanan bersama. Konsep ini ditegaskan pula dalam Surat al-Baqarah/2: 179, di mana *qishâsh* dijelaskan sebagai penjamin kehidupan dan sumber ketakwaan, sebagaimana telah ditegaskan pula dalam ajaran Nabi Musa yaitu taurat dan Nabi Isa, injil.

Syariat langit tidak membedakan antara satu nyawa dan nyawa lain dalam hal perlindungan hak hidup. *Qishâsh* merupakan hak setiap individu—baik tua maupun muda, pria maupun perempuan—sehingga tidak seorang pun dibenarkan merenggut nyawa orang lain dengan cara apa pun. Prinsip ini

---

<sup>8</sup> Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, ..., hal. 278.

menegaskan bahwa hak hidup bersifat universal dan tidak terbatas oleh status sosial, suku, atau perbedaan lain apa pun.

Bahkan dalam kasus pembunuhan tidak sengaja, pelaku tidak dibebaskan dari tanggung jawab, melainkan diwajibkan membayar *diyât* dan memerdekakan seorang hamba sahaya mukmin. Allah *subhânahu wa ta'âlâ* berfirman dalam Surat al- Nisâ' /4: 92 bahwa hukuman tersebut menjadi sarana penebusan dan pemulihan hak korban beserta keluarganya. Ketentuan ini tercantum yang menegaskan bahwa pembunuh karena kelalaian wajib menebus kesalahannya demi menegakkan keadilan. Perlindungan terhadap hak hidup dijaga ketat, sekaligus mempromosikan tanggung jawab sosial dan etika dalam masyarakat. Dengan demikian, syariat Islam menjunjung tinggi perlindungan jiwa manusia secara menyeluruh, tanpa mengabaikan aspek keadilan dan kemanusiaan.

Islam menetapkan kewajiban pembayaran *diyât* dalam kasus pembunuhan yang tidak disengaja sebagai bentuk penghormatan terhadap kesucian nyawa manusia. Ketentuan ini bertujuan mencegah sekecil apa pun niat untuk meremehkan hak hidup orang lain, sekaligus menegaskan bahwa setiap kehilangan nyawa merupakan kerugian yang harus ditanggung dan dikompensasi. Dengan adanya sanksi tersebut, diharapkan setiap individu senantiasa menjaga kehati-hatian dalam setiap interaksi yang berpotensi memengaruhi keselamatan jiwa orang lain. Dengan demikian, *diyât* bukan semata denda material, melainkan sarana afirmasi nilai kemanusiaan dalam hukum Islam.

Selain itu, penerapan *diyât* pada pembunuhan tidak disengaja juga berfungsi sebagai langkah preventif untuk menutup celah terjadinya *mafsadah* (kerusakan) di masyarakat. Dengan demikian, tidak seorang pun dapat berlindung di balik alasan ketidaksengajaan untuk menghindari tanggung jawab hukum. Prinsip ini menegaskan bahwa setiap tindakan yang mengakibatkan hilangnya nyawa, baik disengaja maupun tidak, tetap menuntut pertanggungjawaban moral dan hukum.

Kesungguhan Islam dalam menjunjung tinggi hak hidup manusia tampak jelas dalam larangan aborsi setelah janin ditiupkan ruh. Larangan ini bersifat mutlak dan tidak dapat ditawar, kecuali dalam kondisi darurat yang memiliki legitimasi syar'i yang kuat, seperti apabila keberadaan janin mengancam nyawa sang ibu. Dengan demikian, syariat menempatkan perlindungan terhadap janin sebagai bagian integral dari prinsip penghormatan terhadap kehidupan.<sup>9</sup>

Pandangan tersebut menegaskan bahwa Islam tidak hanya memperhatikan hak hidup pada tahap kelahiran dan kedewasaan, melainkan juga sejak fase awal keberadaan manusia di dalam rahim. Kehidupan janin

---

<sup>9</sup> Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, ..., hal. 280.

dipandang memiliki kedudukan terhormat yang wajib dijaga, sehingga setiap bentuk penghilangan nyawa tanpa alasan yang sah dianggap sebagai pelanggaran serius terhadap nilai kemanusiaan.

Sebagai upaya menegakkan prinsip tersebut, syariat menetapkan sanksi berupa pembayaran *guraht*<sup>10</sup> bagi pihak yang terbukti melakukan pengguguran janin tanpa dasar hukum yang dibenarkan. Sanksi ini memiliki dua fungsi utama, yakni sebagai bentuk pertanggungjawaban hukum sekaligus sebagai instrumen edukatif yang menegaskan nilai kehidupan manusia sejak dalam kandungan.

Dengan adanya ketentuan ini, Islam membangun sistem hukum yang menyeluruh dan konsisten dalam melindungi kehidupan dari segala bentuk ancaman. Perlindungan tersebut mencerminkan orientasi hukum Islam yang tidak semata-mata represif, tetapi juga preventif dan edukatif, sehingga nilai penghormatan terhadap nyawa manusia dapat terinternalisasi dalam kehidupan sosial dan keagamaan umat.

## **B. Aspek Pembalasan dan Pengampunan dalam *Qishâsh***

Implementasi hukuman *hadd* oleh Allah *subhânahu wa ta‘âlâ* membawa sejumlah hikmah strategis. Pertama, sanksi tersebut dirancang sebagai upaya pencegahan efektif yang menimbulkan efek jera, sehingga individu termotivasi untuk menjauhi perbuatan melanggar norma. Kedua, penetapan hukuman bertujuan melindungi masyarakat dari kerusakan sosial dan moral, menjaga stabilitas keamanan, serta meminimalkan potensi kerugian kolektif. Selain itu, mekanisme hukuman ilahi berperan dalam proses pembersihan diri dari dosa, memberi ruang bagi pelaku untuk menyadari kesalahan dan melakukan taubat.

Ibnu Taimiyah menegaskan bahwa salah satu bentuk rahmat dan kasih sayang Allah *subhânahu wa ta‘âlâ* tercermin dalam pemberlakuan hukuman untuk berbagai tindak kejahatan. Sanksi ilahi meliputi perlindungan atas kehidupan—mengatur kejahatan terhadap nyawa dan keselamatan fisik—serta kehormatan individu. Hukuman juga diberlakukan untuk pelaku penghinaan, tuduhan palsu zina, kejahatan pencurian, hingga tindakan kekerasan. Dalam perspektifnya, aturan ini memastikan hak setiap manusia terjaga dan menegakkan keadilan ilahi secara menyeluruh.<sup>11</sup>

Secara makro, penegakan *hadd* tidak sekadar bersifat represif, melainkan juga preventif dan rehabilitatif secara moral. Dengan menegakkan asas keadilan dan kemaslahatan, hukum Islam mendorong terciptanya kesadaran kolektif tentang pentingnya menghormati hak orang lain. Sistem ini

---

<sup>10</sup> Denda seharga 1/20 diat atau seorang hamba sahaya

<sup>11</sup> Wahbah Zuhaili, *al-Fiqh al-Islâm wa Adillatuhu*, Depok: Gema Insani, 2021, hal. 238.

diharapkan dapat meminimalkan konflik serta memupuk harmoni sosial, sehingga kesejahteraan dan keutuhan komunitas dapat terpelihara tanpa mengabaikan prinsip belas kasih dan keadilan.

Allah *subhânahu wa ta‘âlâ* menetapkan hukuman bagi pelaku kejahatan dengan ketelitian yang sempurna, sehingga setiap sanksi memuat nilai pencegahan dan tindakan preventif. Penetapan ini dirancang untuk membendung potensi tindak kriminal dan sekaligus menimbulkan efek jera yang kuat. Semua itu dilaksanakan melalui mekanisme ilahi yang terstruktur, tanpa mengabaikan dimensi kemaslahatan umat. Dengan demikian, sistem hukuman ilahi berfungsi tidak sekadar sebagai balasan, tetapi juga sebagai instrumen penguatan norma sosial.

Penerapan hukum dalam perspektif ilahi senantiasa berlandaskan prinsip proporsionalitas dan keadilan. Batas-batas hukuman ditetapkan secara seimbang sesuai bobot kesalahan, sehingga tidak ada tindakan yang melampaui hak seorang pelaku. Keadilan ini bersumber pada kesetaraan semua individu di hadapan syariat, tanpa memandang status sosial.

Dalam konteks kebohongan, misalnya, Allah tidak menetapkan pemotongan lidah atau hukuman mati. Demikian pula pada kasus zina, tidak ada ketentuan pengebirian; dan pada kasus pencurian, tidak diterapkan hukuman mati. Hal ini menunjukkan bahwa sanksi ilahi disesuaikan dengan substansi perbuatan dan tidak sembarangan menjerumuskan pelaku ke dalam hukuman ekstrem. Pendekatan proporsional semacam ini mencerminkan kehati-hatian ilahi dalam menegakkan keadilan. Perlakuan ini menegaskan bahwa skema hukuman dalam Islam mengedepankan keseimbangan antara teguran tegas dan perlindungan harkat kemanusiaan. Rangkaian sanksi dipilih berdasarkan urgensi menangkal kerusakan sosial tanpa mencederai martabat individu secara berlebihan.

Penetapan hukuman oleh Allah *subhânahu wa ta‘âlâ* selalu selaras dengan Asmaul Husna—nama-nama dan sifat-Nya yang mencakup kebijaksanaan, rahmat, kasih sayang, kebaikan, dan keadilan. Sifat-sifat ilahi tersebut menjamin bahwa setiap sanksi bukan semata tindakan represif, melainkan juga bentuk pembinaan agar pelaku kembali ke jalan benar. Dengan rahmat-Nya, Allah menyediakan jalan pengampunan bagi orang yang bertaubat, sekaligus menegakkan keadilan bagi korban.

Secara sosiologis, kehadiran hukuman ilahi diharapkan menghilangkan berbagai bentuk musibah sosial, seperti kekerasan, penindasan, dan ketamakan. Efek jera yang dihasilkan menjadi pilar dalam menciptakan ketertiban masyarakat. Di samping itu, pencegahan kejahatan secara preventif semakin diperkuat karena setiap individu menyadari konsekuensi ilahi yang pasti.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> Wahbah Zuhaili, *al-Fiqh al-Islâm wa Adillatuhu*, ..., hal. 238.

Rancangan hukuman ilahi juga diarahkan agar setiap insan merasa cukup dan bersyukur atas karunia yang diberikan oleh Sang Pencipta. Kefanaan duniawi ditekan melalui ketegasan sanksi, sehingga motivasi untuk merampas hak orang lain berhenti sejak dini. Rasa puas atas nikmat Allah menumbuhkan kesadaran kolektif akan pentingnya menjaga hak sesama. Dengan demikian, sistem hukuman dalam Islam menampilkan keseimbangan antara teguran keras dan belas kasih ilahi. Landasan keadilan dan proporsionalitas memastikan bahwa sanksi bersifat konstruktif, tidak semata menghukum, melainkan juga berfungsi sebagai media pemulihan moral dan sosial. Keseluruhan mekanisme ini memancarkan hikmah, mendidik masyarakat, dan menjaga keharmonisan universal.

“Joseph Schacht dalam bukunya, *Pengantar Hukum Islam* mengungkapkan bahwa Hukuman digambarkan oleh hukum Islam tersendiri dari dua kelompok terpisah yang sesuai dengan dua sumber di mana pada umumnya semua hukuman pidana berasal yaitu balas dendam pribadi dan hukuman atas kejahatan terhadap agama dan disiplin militer. Jenis pertama telah bertahan dalam hukum Islam dan hampir tidak mengalami perubahan. Oleh karena itu tidak ada konsep umum hukum pidana dalam Islam. Konsep-konsep mengenai tanggung jawab kesalahan dan kriminal kurang berkembang, karena tidak ada yang meringankan. Teori tentang usaha, keterlibatan dan kejadian tidak cukup. Di sisi lain teori hukuman dengan berbagai perbedaan balas dendam pribadi, hukuman hukuman *ḥadd*, *ta‘zîr* dan tindakan penanggulangan dan pencegahan menunjukkan suatu variasi gagasan yang sungguh-sungguh.”<sup>13</sup>

Orientalis Joseph Schacht memisahkan sumber hukuman pidana Islam ke dalam dua kategori kaku—balas dendam pribadi dan sanksi atas pelanggaran agama atau disiplin militer—seolah-olah tidak ada benang merah yang menyatukan keduanya. Padahal dari perspektif Islam, ketentuan *qishâsh*, *diyât*, *ḥudûd*, dan *ta‘zîr* dibangun atas satu kerangka besar: menjaga hak Allah (*ḥuqûq Allah*) dan hak sesama manusia (*ḥuqûq al-‘ibâd*) dalam naungan *maqâshid al-syarî‘ah*. Para ulama klasik seperti al-Shatibi dan al-Mawahibi telah merumuskan prinsip-prinsip tanggung jawab, kesengajaan, dan pembuktian—misalnya syarat niat (*irâdah*) dan bukti yang sah (*burhân*)—demi menyeimbangkan antara keadilan bagi korban dan kasih sayang bagi pelaku. Dengan demikian, alih-alih terfragmentasi, hukum pidana Islam mengalir dalam kesatuan tujuan untuk menegakkan kemaslahatan umum dan mencegah kemudharatan.

Schacht juga meragukan adanya konsep umum hukum pidana dalam Islam karena menurutnya tidak ada kabisat teori tentang usaha (*tasharruf*) atau keterlibatan (*syurakâ’*). Padahal pada era klasik hingga kontemporer, fikih Islam justru menghasilkan diskursus komprehensif tentang partisipasi—mulai dari persekongkolan hingga perbuatan bantu—serta derajat kesalahan moral. Ulama mengembangkan kriteria verifikasi kesalahan, membedakan antara

---

<sup>13</sup> Joseph Schacht, *Pengantar Hukum Islam* diterjemahkan oleh Joko Supromo, Bandung: Nuansa, 2010, hal. 249.

dosa pribadi, tindak pidana *ḥudūd*, dan pelanggaran *ta'zîr* yang lebih fleksibel. Berkat ragam kategori inilah, syariah dapat memberi respons proporsional: menegakkan sanksi tegas sambil tetap membuka ruang rehabilitasi dan taubat, sehingga visi Schacht tentang “tanpa konsep umum” justru pincang ketika bertemu dengan khazanah hukum Islam yang kaya dan terstruktur.

Pendapat Joseph Schacht yang menyebut hukum *qishâsh* sebagai fragmen tradisi hukum suku yang menitikberatkan balas dendam pribadi memang menggugah perdebatan. Schacht menilai *qishâsh* tidak memadai untuk rehabilitasi pelaku ataupun rekonsiliasi dengan korban, sehingga ia memandangnya bertentangan dengan nilai-nilai hak asasi manusia modern. Kritik ini muncul dalam kerangka orientalis yang lebih menekankan pada dimensi historis sosiologis dan melihat hukum Islam sebagai produk evolusi sosial belaka tanpa menilai fondasi teologis dan etis yang melatari setiap ketentuan.

Pendapat Joseph Schacht yang menyimpulkan bahwa hukum *qishâsh* hanyalah kelanjutan dari tradisi hukum suku yang menitikberatkan pada balas dendam pribadi merupakan bentuk simplifikasi yang tidak mencerminkan kompleksitas dan kedalaman hukum pidana Islam. Pandangan ini mengabaikan bahwa *qishâsh* bukan sekadar respons terhadap pelanggaran, melainkan bagian dari sistem hukum yang bersumber dari wahyu ilahi dan dibangun melalui metodologi tafsir yang ketat. Dalam syariat Islam, *qishâsh* bukanlah instrumen dendam, melainkan mekanisme keadilan yang bertujuan menjaga hak hidup, menegakkan keadilan, dan mencegah kerusakan sosial.

Kesalahan pertama dalam analisis Schacht adalah ketidakhadirannya dalam merujuk pada *Qawâid Tafsîr Al-Qur'ân*, yaitu kaidah-kaidah penafsiran yang menjadi fondasi dalam menetapkan hukum Islam. Tafsir bukan sekadar proses linguistik, melainkan pendekatan sistematis yang mempertimbangkan konteks ayat, hubungan antar-*nash*, *maqâshid al-syarî'ah* (tujuan syariat), serta prinsip keadilan dan kemaslahatan. Dalam konteks *qishâsh*, ayat-ayat seperti Surat al-Baqarah/2: 178–179 tidak hanya menetapkan hukuman, tetapi juga menawarkan pilihan pemaafan dan *diyât* sebagai bentuk rahmat dan fleksibilitas hukum. Dengan mengabaikan kerangka tafsir ini, Schacht gagal memahami bahwa hukum Islam tidak bersifat statis atau tribal, melainkan dinamis dan berbasis nilai-nilai universal.

*Qawâid Tafsîr* memegang peranan sentral dalam mengarahkan perkembangan ilmu eksposisi Al-Qur'an, baik dari segi keluasan cakupan maupun ketajaman pemahaman.<sup>14</sup> Landasan metodologis ini menentukan bagaimana mufassir merancang kerangka interpretasi sehingga kualitas dan kuantitas tafsir dapat terjaga. Dengan prinsip yang jelas, seluruh tahapan

---

<sup>14</sup> Abdur Rokhim Hasan, *Qawâid Tafsîr: Qa'idah-Qa'idah Tafsir Al-Qur'an*, Jakarta: Yayasan Alumni Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur'an, 2020, hal. 19.

penafsiran—mulai dari pemilihan teks, analisis struktur kalimat, hingga penelusuran hikmah—mengacu pada tujuan eksplorasi makna Al-Qur'an secara sistematis.

Tujuan utama tafsir adalah mengungkap kandungan ayat dan menjelaskannya dalam berbagai dimensi: sintaksis, semantik, kontekstual, dan aplikatif. Pada praktiknya, penjelasan ayat dapat berupa uraian singkat yang menyoroti inti makna atau paparan panjang yang menelusuri detail bahasa dan latar historis. Variasi ini mencerminkan kekayaan teks Al-Qur'an—yang tidak hanya berisi norma hukum dan kisah, tetapi juga prinsip etika, refleksi kosmologis, serta bimbingan spiritual bagi manusia dan alam semesta.

Salah satu kaidah tafsir yang mutlak diikuti adalah pemahaman *asbâb al-nuzûl*, yaitu latar historis turunnya ayat. لا يمكن فهم معاني القرآن الا بمعرفة سبب النزول وتواريخه (tidak mungkin memahami makna Al-Qur'an kecuali dengan mengetahui sebab al-nuzul dan sejarah turunnya Al-Qur'an).<sup>15</sup> *Asbâb al-nuzûl* menguraikan peristiwa atau pertanyaan yang mendorong Allah *subhânahu wa ta'âlâ* menurunkan wahyu tertentu. Meski demikian, kaidah ini tidak serupa dengan hubungan sebab akibat dalam arti vulgar, karena ayat-ayat Al-Qur'an sesungguhnya telah termaktub dalam Lauh al-Mahfuzh. Keberadaan dokumentasi asbab hanya membantu mufassir menempatkan teks dalam konteks sosial-historis, bukan menjustifikasi ayat sebagai produk reaksi semata.

Dalam praktik penafsiran Al-Qur'an, dikenal adanya ayat-ayat yang memiliki latar belakang turunnya (*asbâb al-nuzûl*) serta ayat-ayat yang diturunkan tanpa keterikatan pada peristiwa tertentu. Ayat yang diturunkan dengan *asbâb al-nuzûl* memberikan konteks historis yang sangat berharga bagi mufassir dalam memahami maksud dan hikmah dari suatu ketentuan. Dengan merujuk pada peristiwa yang melatarbelakanginya, mufassir dapat menyingkap makna hukum, nilai moral, ataupun pesan sosial yang terkandung dalam ayat tersebut secara lebih jelas. Misalnya, ketika suatu ayat turun sebagai jawaban atas peristiwa yang dialami Nabi dan para sahabat, maka informasi tentang *asbâb al-nuzûl* membantu penafsir untuk menempatkan teks pada kerangka realitas yang sesuai, sehingga maknanya tidak disalahpahami atau ditarik keluar dari konteks yang sebenarnya.

Adapun ayat-ayat yang tidak memiliki *asbâb al-nuzûl* menuntut pendekatan yang berbeda dalam upaya penafsirannya. Dalam hal ini, mufassir biasanya menempuh jalur analisis bahasa (*lugawi*), kajian gramatikal, serta tahlil ma'na yang mendalam untuk menyingkap kandungan ayat. Selain itu, perbandingan antarnash, baik dalam lingkup ayat-ayat Al-Qur'an sendiri

---

<sup>15</sup> Abdur Rokhim Hasan, *Qawâid Tafsîr: Qa'idah-Qa'idah Tafsir Al-Qur'an*, ..., hal. 147.

maupun dengan hadis Nabi, menjadi metode penting untuk memahami pesan yang bersifat universal dan tidak terikat pada situasi historis tertentu. Pendekatan ini membuka ruang bagi pemahaman yang lebih kontekstual, sehingga pesan ilahi dapat terus relevan dengan perkembangan zaman dan kebutuhan masyarakat yang berbeda.

Dengan demikian, *asbâb al-nuzûl* memiliki peran strategis dalam memperkaya khazanah tafsir. Ia tidak hanya berfungsi sebagai penjelas kronologis, tetapi juga menjadi salah satu instrumen metodologis yang membantu penafsir menghindari reduksi makna. Namun demikian, keterbatasan ayat yang memiliki *asbâb al-nuzûl* menjadikan mufassir tetap harus mengintegrasikan berbagai metode tafsir lainnya, seperti tafsir tematik, *tafsîr maudû'i*, atau pendekatan rasional dalam kerangka *ushûl al-tafsîr*. Dengan perpaduan antara data historis dan metode analisis tekstual, pemahaman terhadap wahyu dapat dilakukan secara lebih komprehensif.<sup>16</sup>

Pada akhirnya, keseimbangan antara penggunaan *asbâb al-nuzûl* dan metode tafsir lain mencerminkan upaya Islam untuk menjaga keutuhan pesan Al-Qur'an. Kehadiran konteks historis membantu memahami maksud spesifik dari suatu ayat, sementara pendekatan bahasa, tematik, dan perbandingan *nash* menegaskan relevansi universalnya. Hal ini menunjukkan bahwa tafsir bukan hanya usaha akademis, tetapi juga ikhtiar spiritual untuk menangkap pesan Tuhan secara utuh, menyeluruh, dan sesuai dengan dinamika kehidupan manusia sepanjang zaman.

Surat al-Baqarah/2: 178 merupakan tonggak penting dalam pembentukan sistem hukum pidana Islam yang berkeadilan. Ayat ini menegaskan bahwa pelaksanaan *qishâsh*—hukuman setimpal atas pembunuhan—harus dilakukan secara adil dan setara, tanpa memandang status sosial, jenis kelamin, atau kedudukan individu. Dalam ayat tersebut, Allah *subhânahu wa ta'âlâ* menetapkan bahwa “orang merdeka dibalas dengan orang merdeka, hamba sahaya dengan hamba sahaya, dan perempuan dengan perempuan.” Ketentuan ini menolak segala bentuk diskriminasi yang sebelumnya lazim dalam masyarakat jahiliyah, dan menegaskan bahwa setiap jiwa memiliki nilai yang sama di hadapan hukum. Prinsip kesetaraan ini menjadi fondasi utama dalam penegakan keadilan pidana dalam Islam, sekaligus menunjukkan bahwa syariat tidak tunduk pada hierarki sosial, melainkan pada nilai-nilai moral dan kemanusiaan yang universal.

Sebelum Islam datang, praktik hukum di kalangan masyarakat Arab dan Yahudi menunjukkan ketimpangan yang mencolok. Dalam kasus antara Bani Nadir dan Bani Qurayzhah, misalnya, pembunuhan terhadap budak atau perempuan hanya dikenai satu *diyât*, sedangkan jika pelakunya berasal dari

---

<sup>16</sup> Abdur Rokhim Hasan, *Qawâid Tafsîr: Qa'idah-Qa'idah Tafsir Al-Qur'an*, ..., hal. 147.

kabilah yang lebih kuat atau terpendang, *diyât* yang dikenakan bisa dua kali lipat. Ketidakadilan ini mencerminkan sistem sosial yang tidak menjunjung kesetaraan manusia, dan lebih mengutamakan status serta kekuasaan kelompok. Praktik semacam ini tidak hanya merusak tatanan hukum, tetapi juga menimbulkan ketegangan antar-kabilah yang berujung pada konflik berkepanjangan. Maka, turunnya ayat *qishâsh* menjadi koreksi terhadap praktik hukum yang timpang, sekaligus penegasan bahwa keadilan tidak boleh dikompromikan oleh kepentingan sosial atau politik.

Dalam konteks *asbâb al-nuzûl*, riwayat yang disampaikan oleh Ibnu Abi Hâtim mengungkap bahwa tradisi balas dendam masih mengakar kuat di kalangan suku Arab bahkan setelah mereka memeluk Islam. Sumpah untuk membalas kematian budak atau perempuan dengan pembunuhan terhadap orang merdeka menunjukkan bahwa nilai nyawa manusia masih dipandang secara hierarkis. Tradisi ini bertentangan dengan prinsip syariat yang menempatkan keadilan sebagai nilai utama. Oleh karena itu, wahyu turun untuk menghapus praktik balas dendam yang tidak proporsional dan menggantinya dengan sistem *qishâsh* yang terukur, adil, dan bermartabat. Syariat Islam hadir bukan hanya sebagai hukum, tetapi sebagai transformasi sosial yang menghapus ketimpangan dan menanamkan nilai kesetaraan dalam masyarakat.<sup>17</sup>

Perintah Allah *subhânahu wa ta'âlâ* dalam ayat tersebut: *الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ* (*orang merdeka dengan orang merdeka, hamba sahaya dengan hamba sahaya, dan perempuan dengan perempuan*) bukan sekadar formula hukum, melainkan manifestasi dari keadilan ilahi yang mengatur hubungan antar manusia secara proporsional. Setiap nyawa diperlakukan dengan nilai yang sama, dan tidak ada satu pun individu yang boleh diperlakukan lebih rendah hanya karena status sosial atau jenis kelaminnya. Ketentuan ini juga berfungsi sebagai penghalang terhadap praktik balas dendam yang berlebihan, yang sering kali menimbulkan siklus kekerasan dan ketidakstabilan sosial. Dengan menetapkan batas yang jelas dalam pelaksanaan *qishâsh*, Islam membangun sistem hukum yang tidak hanya menghukum pelaku, tetapi juga melindungi masyarakat dari kerusakan yang lebih luas. Ayat ini menjadi bukti bahwa syariat Islam adalah hukum yang berpihak pada keadilan, kesetaraan, dan kemaslahatan umat.

Turunnya ayat al-Baqarah/2: 178-179 tersebut tidak dimaksudkan sebagai legitimasi atas tindakan balas dendam, melainkan sebagai penegasan prinsip keadilan yang terukur dalam pelaksanaan *qishâsh*. Ayat ini hadir untuk menetapkan batas-batas hukum yang jelas dan proporsional, sehingga

---

<sup>17</sup> Abu al-Fida' 'Imad al-Din Isma'il bin Umar Ibn-Katsir, *Lubâbut Tafsîr Min Ibni Katsîr* Juz 2, diterjemahkan oleh Bahrun Abu Bakar, Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2000, hal. 125-128.

pelaksanaan hukuman tidak dilakukan secara emosional atau sewenang-wenang, melainkan berdasarkan pertimbangan hukum yang sah dan adil. Dalam konteks sosial, ayat ini juga berfungsi sebagai instrumen preventif yang bertujuan menekan potensi terjadinya pembunuhan lanjutan, khususnya terhadap individu yang tidak bersalah. Dengan menetapkan struktur hukum yang adil dan transparan, syariat Islam melalui ayat ini berupaya mengakhiri siklus kekerasan yang kerap muncul dari praktik balas dendam antar kelompok, serta membangun tatanan masyarakat yang menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan dan perlindungan terhadap jiwa.

Kesalahan kedua Schacht terletak pada fokusnya yang terlalu sempit terhadap aspek retributif dari *qishâsh*, yakni pelaksanaan fisik berupa pembalasan setimpal. Ia tidak mengakui bahwa dalam hukum Islam, *qishâsh* bukanlah satu-satunya jalan penyelesaian. Syariat membuka ruang luas bagi pemaafan oleh keluarga korban, pembayaran *diyât* sebagai kompensasi, dan bahkan mediasi sosial yang bertujuan meredakan konflik. Mekanisme ini menunjukkan bahwa *qishâsh* memiliki dimensi restoratif yang sangat kuat, di mana keadilan tidak hanya dilihat dari perspektif hukuman, tetapi juga dari pemulihan hubungan sosial dan pengakuan terhadap hak-hak korban. Dengan demikian, reduksi *qishâsh* menjadi sekadar balas dendam pribadi adalah bentuk kegagalan memahami struktur hukum Islam yang berakar pada keseimbangan antara hak individu dan kemaslahatan kolektif.

Penetapan Surat al-Baqarah/2: 178–179, mengenai pidana *qishâsh*, lahir untuk meluruskan praktik balas dendam yang timpang pada masa pra-Islam. Ketika itu, aturan balas membalas sering dipakai tanpa mempertimbangkan proporsi antara korban dan pelaku, sehingga memicu ketidakadilan di kalangan masyarakat jahiliyah. Dalam realitas sosial saat itu, kekuatan tiap suku sangat berbeda. Kala seorang budak dibunuh, yang membalaskan dendam acap kali adalah tuannya dengan menumpas nyawa orang merdeka dari suku lawan. Perbedaan perlawanan semacam ini mencerminkan betapa subordinasi status sosial dan gender menentukan siapa yang berhak membalas.

Ayat tersebut kemudian menegaskan bahwa *qishâsh* mesti seimbang: membalas nyawa orang merdeka dengan nyawa orang merdeka, budak dengan budak, dan perempuan dengan perempuan. Prinsip kesetaraan ini memulihkan keseimbangan antara hak korban dan sanksi bagi pelaku, tanpa membiarkan dominasi satu pihak atas pihak lain.<sup>18</sup> Selain itu, Al-Qur'an membuka ruang keringanan melalui opsi pemaafan dan pembayaran *diyât*. Korban atau ahli waris dapat memilih untuk memaafkan pelaku, atau menetapkan jumlah kompensasi sebagai ganti kerugian. Langkah ini menandakan kasih sayang

---

<sup>18</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an* Vol. 1, Jakarta: Lentera Hati, 2000, hal. 393.

Allah *subhânahu wa ta'âlâ* yang memberi kesempatan rekonsiliasi dan meringankan beban psikologis kedua belah pihak.

Dengan mekanisme *qishâsh* yang proporsional dan bersahabat, syariat Islam menggantikan pola balas dendam jahiliyah dengan norma keadilan yang menyeluruh. Hukuman yang setara sekaligus ramah ini merefleksikan rahmat Ilahi, sekaligus memastikan bahwa penerapan sanksi tidak melahirkan perulangan kekerasan di tengah masyarakat.

Apabila *diyât* atau pemaafan dijadikan sebagai opsi utama dalam pelaksanaan hukum *qishâsh*, hal ini dapat menimbulkan konsekuensi sosial yang serius, terutama dalam konteks ketimpangan kekuasaan dan ekonomi. Ketika *diyât* dijadikan prioritas dalam penyelesaian kasus pembunuhan, terdapat risiko bahwa individu yang memiliki kekayaan atau pengaruh besar akan memanfaatkan celah tersebut untuk menghindari hukuman yang setimpal.<sup>19</sup> Hal ini berpotensi merusak prinsip keadilan substantif yang menjadi landasan utama dalam hukum pidana Islam.

Sebagai contoh konkret, seorang pelaku pembunuhan dari kalangan elite ekonomi dapat dengan sengaja melakukan tindakan kriminal terhadap individu dari kelompok miskin, dengan keyakinan bahwa ia mampu membayar *diyât* sebagai bentuk penyelesaian. Dalam situasi seperti ini, keluarga korban yang berada dalam tekanan ekonomi dan sosial mungkin merasa terpaksa menerima kompensasi finansial, meskipun secara moral dan emosional mereka tidak rela kehilangan anggota keluarga hanya untuk ditukar dengan uang. Ketidakseimbangan ini menciptakan ruang bagi praktik semena-mena yang bertentangan dengan nilai-nilai keadilan dan kesetaraan dalam hukum Islam.

Lebih jauh, jika pemaafan dijadikan sebagai pendekatan utama dalam pelaksanaan hukuman *qishâsh*, maka individu yang memiliki kekuasaan politik atau sosial dapat menggunakan pengaruhnya untuk menekan keluarga korban agar memberikan maaf demi menjaga citra atau reputasi mereka di mata publik. Tekanan semacam ini tidak hanya merusak integritas proses hukum, tetapi juga mengabaikan hak-hak korban dan keluarganya untuk mendapatkan keadilan yang layak. Dalam masyarakat yang masih memiliki struktur hierarkis yang kuat, dominasi elite terhadap proses hukum dapat memperlemah posisi korban dan memperbesar potensi penyalahgunaan kekuasaan.

Dalam konteks ini, penting untuk menempatkan *diyât* sebagai alternatif yang bersifat opsional dan bukan sebagai pilihan utama. Mekanisme hukum *qishâsh* harus dirancang dengan mempertimbangkan perlindungan terhadap kelompok rentan, serta menjamin bahwa proses hukum berjalan secara adil

---

<sup>19</sup> Paisol Burlian, *Implementasi Konsep Hukuman Qishâsh di Indonesia*, Jakarta: Sinar Grafika, 2015, hal. 162-163.

dan bebas dari intervensi kekuasaan. Pemaafan memang memiliki nilai spiritual dan sosial yang tinggi, tetapi penerapannya harus dilakukan secara sukarela dan tanpa tekanan, agar tidak mengaburkan tujuan utama dari *qishâsh* sebagai instrumen keadilan dan pencegahan kejahatan.

Dengan demikian, penegakan hukum *qishâsh* yang proporsional dan adil menjadi kunci dalam menjaga keseimbangan antara hak individu dan kepentingan masyarakat, sebab tindak pidana pembunuhan atau penganiayaan tidak hanya melukai korban dan keluarganya, tetapi juga mengguncang ketenteraman sosial. Dalam hal ini, *diyât* bukan sekadar jalan pintas bagi pelaku untuk menghindari hukuman, melainkan mekanisme rekonsiliasi yang bermartabat, yang menumbuhkan nilai pemaafan, solidaritas, dan musyawarah. Agar tidak disalahgunakan, penerapan *diyât* harus ditempuh melalui prosedur yang transparan dan berlandaskan prinsip keadilan, sehingga terwujud keseimbangan antara keadilan retributif dan restoratif. Dengan pendekatan yang hati-hati semacam ini, hukum pidana Islam berfungsi tidak hanya sebagai instrumen kepastian hukum, tetapi juga sebagai sarana perlindungan sosial yang menegakkan kemaslahatan dan martabat manusia.

### C. Hukuman *Qishâsh* di Indonesia

Banyak pihak menduga bahwa penerapan hukum *qishâsh* akan menghadapi kritik mendasar dari sudut filosofi hukum. Tuduhan yang sering muncul mencakup anggapan bahwa sanksi tersebut bersifat tidak adil, kejam, dan ketinggalan zaman. Selain itu, kritik menyebutkan bahwa *qishâsh* dinilai bertentangan dengan cita-cita hukum nasional yang menekankan keadilan restoratif serta melanggar prinsip hak asasi manusia. Kekhawatiran ini diperkirakan akan makin mengemuka saat wacana implementasi *qishâsh* mulai mengemuka di suatu negara.

Dorongan agar Indonesia merevisi dan mengesahkan Kitab Undang-Undang Hukum Pidana (KUHP) versi baru yang sesuai dengan standar hak asasi manusia internasional juga memperkuat skeptisisme tersebut. Amnesty International, misalnya, secara tegas meminta agar rancangan KUHP memuat ketentuan yang secara eksplisit melarang segala bentuk penyiksaan dan perlakuan buruk. Desakan ini muncul karena dalam praktik penegakan hukum sering ditemukan celah yang memungkinkan tindakan represif berlanjut tanpa pengawasan memadai.<sup>20</sup>

Dalam perspektif hukum kebiasaan internasional (*customary international law*), hak atas kebebasan dari penyiksaan dan perlakuan buruk adalah hak yang absolut serta tidak dapat dibatasi oleh kondisi darurat apa pun. Artinya, larangan terhadap penyiksaan tidak boleh ditangguhkan atau dicabut

---

<sup>20</sup> Paisol Burlian, *Implementasi Konsep Hukuman Qishâsh di Indonesia*, ..., hal. 157-158.

dalam keadaan apa pun, sehingga setiap aturan domestik—termasuk *qishâsh*—harus tunduk pada norma tersebut. Prinsip ini menegaskan bahwa negara, dalam merancang dan menerapkan hukum pidana, harus memastikan tidak ada celah bagi praktik yang merendahkan martabat manusia.

Indonesia sebagai pihak dalam Kovenan Internasional tentang Hak Sipil dan Politik (ICCPR) serta berbagai konvensi PBB tentang penghapusan penyiksaan memiliki kewajiban hukum untuk menyesuaikan regulasi domestik dengan komitmen internasionalnya. Dengan demikian, setiap upaya mengintegrasikan *qishâsh* dalam sistem hukum nasional harus memperhatikan kepatuhan terhadap prinsip *non-derogable rights*, memastikan bahwa sanksi pidana tidak memuat elemen kekerasan yang melampaui batas perlindungan hak asasi manusia.

Frasa “*hukuman yang kejam, tidak manusiawi, dan merendahkan*” dalam Protokol Opsional Konvensi PBB seringkali diinterpretasikan secara luas. Ketika dikaitkan dengan penerapan *qishâsh*, istilah ini menjadi kabur karena vonis mati masih diberlakukan di banyak negara, termasuk Indonesia dan Amerika Serikat. Sebutan “kejam” atau “tidak manusiawi” tersebut tidak boleh dilepaskan dari konteks awal tindak pidana—khususnya pembunuhan—di mana korban telah lebih dulu mengalami perlakuan brutal dan penghinaan. Jika klausul PBB yang melarang sanksi kejam, tidak manusiawi, dan merendahkan diterapkan secara absolut, maka ia berpotensi menutup ruang bagi penegakan keadilan substantif bagi korban. Pembatasan semacam ini bisa berakibat pada tumbuh suburnya tindakan kriminal, karena pelaku merasa bebas dari risiko sanksi yang berat. Dengan kata lain, upaya melindungi pelaku dari hukuman ekstrem tanpa mempertimbangkan kepentingan korban justru dapat merugikan masyarakat luas.

Standar hak asasi internasional modern baru berkembang sejak abad ke-20, jauh setelah Islam mengemukakan gagasan perlindungan nyawa manusia sebagai hak paling mendasar.<sup>21</sup> Syariat Islam sejak awal melarang pembunuhan tanpa alasan yang dibenarkan secara syar’i. Larangan ini termuat dalam berbagai ayat Al-Qur’an—di antaranya penegasan tentang kemuliaan manusia (al-Isrâ’/17: 70), kecaman atas tindakan membunuh (al-Isrâ’/17: 31), dan peringatan bahwa darah manusia suci di hadapan Allah (al-Nisâ’/4: 29).

Selain Al-Qur’an, tradisi Nabi Muhammad *shallallâhu ‘alaihi wa sallam* juga menegaskan bahwa penghormatan terhadap jiwa manusia tidak boleh dilanggar. Hadits-hadits *shahîh* menjelaskan sanksi bagi yang dengan sengaja menghilangkan nyawa orang lain dan menegaskan bahwa pelaku pembunuhan tanpa hak akan menghadapi konsekuensi berat di akhirat. Dalil-dalil *naqli* ini

---

<sup>21</sup> Nurliah Nurdin dan Astika Umyy Athahira, *Hak Asasi Manusia Gender dan Demokrasi (Sebuah Tinjauan Teoritis dan Praktis)*, t.tp: CV. Sketsa Media, 2022, hal. 4.

menunjukkan bahwa Islam tidak hanya menyusun norma normatif, tetapi juga menyiapkan mekanisme praktis untuk menegakkan perlindungan hak hidup.

Dalam kerangka tersebut, *qishâsh* hadir sebagai implementasi konkret dari ajaran yang melarang pembunuhan semena-mena. Hukuman setimpal ini bertujuan menghargai hak korban dan mencegah potensi pelanggaran kembali. Menjadikan *qishâsh* sekadar norma teoretis tanpa realisasi praktis akan melemahkan makna ayat-ayat yang mengutuk pembunuhan serta mengabaikan tuntutan keadilan bagi korban dan keluarga mereka.<sup>22</sup>

Pidana mati, sebagai salah satu wujud penerapan *qishâsh*, tidak otomatis bertentangan dengan standar hak asasi manusia kontemporer. Dalam kerangka hukum nasional Indonesia, penerapan sanksi ini justru dibenarkan oleh Undang-Undang Nomor 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia yang secara tegas mengatur definisi dan ruang lingkup perlindungan HAM. Dengan demikian, pelaksanaan pidana mati dalam konteks *qishâsh* tetap berada dalam koridor legal yang telah diakui bangsa ini sebagai bagian dari penghormatan terhadap hak korban dan kepastian hukum.

UU Nomor 39 Tahun 1999 tentang hak asasi manusia pasal 1 poin ke-1 menyebutkan:

Hak asasi manusia adalah seperangkat hak yang melekat pada hakikat dan keberadaan manusia sebagai makhluk Tuhan yang maha esa dan merupakan anugerahnya yang wajib dihormati, dijunjung tinggi dan dilindungi oleh negara hukum pemerintah dan setiap orang demi kehormatan serta perlindungan harkat dan martabat manusia." Sedangkan pasal 1 poin ke-6 menyatakan pelanggaran hak asasi manusia adalah setiap perbuatan seseorang atau kelompok orang termasuk aparat negara baik disengaja maupun tidak disengaja atau kelalaian yang secara melawan hukum mengurangi menghalangi membatasi dan atau mencabut hak asasi manusia seseorang atau kelompok orang yang dijamin oleh undang-undang ini dan tidak mendapatkan atau dikhawatirkan tidak akan memperoleh penyelesaian hukum yang adil dan benar berdasarkan mekanisme hukum yang berlaku.<sup>23</sup>

Pasal 1 Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 39 Tahun 1999 menjelaskan bahwa hak asasi manusia terdiri atas hak-hak yang melekat secara kodrati pada setiap individu sebagai ciptaan Tuhan Yang Maha Esa. Hak-hak tersebut bersifat universal dan abadi, serta wajib dihormati, dijunjung tinggi, dan dijaga oleh negara, sistem hukum, pemerintah, dan seluruh masyarakat. Tujuannya adalah menjamin keberadaan, kehormatan, dan martabat manusia dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara.

Menelaah ketentuan dalam Pasal 4 Undang-Undang Nomor 39 Tahun 1999, setiap individu diakui memiliki hak kodrati untuk hidup,

---

<sup>22</sup> Paisol Burlian, *Implementasi Konsep Hukuman Qishâsh di Indonesia*, ..., hal. 157-158.

<sup>23</sup> Komnasham, "Undang-Undang Republik Indonesia No. 39 Tahun 1999 Tentang Hak Asasi Manusia," dalam [https://www.komnasham.go.id/files/1475231474-uu-nomor-39-tahun-1999-tentang-\\$H9FVDS.pdf](https://www.komnasham.go.id/files/1475231474-uu-nomor-39-tahun-1999-tentang-$H9FVDS.pdf) Diakses pada 18 September 2025.

mempertahankan eksistensi, serta meningkatkan kualitas kehidupannya. Dengan demikian, tindakan mengambil nyawa orang lain secara sengaja jelas merupakan pelanggaran terhadap hak paling mendasar ini, yakni hak untuk hidup sebagaimana dijamin oleh hukum nasional Indonesia.

Lebih jauh, pasal yang sama juga menegaskan bahwa setiap orang berhak menikmati kehidupan yang tenteram, aman, damai, bahagia, serta sejahtera lahir dan batin. Ketika hak-hak ini dicabut melalui perbuatan pembunuhan, negara berkewajiban menegakkan aturan guna memulihkan keadilan dan melindungi tatanan sosial. Pelanggaran terhadap nilai-nilai tersebut tidak hanya merusak hak korban, tetapi juga mengganggu rasa aman dan kesejahteraan masyarakat secara keseluruhan.

Hukuman *qishâsh* dirancang sebagai instrumen untuk menegakkan dan melindungi hak asasi manusia. Pelanggaran HAM sendiri mencakup setiap tindakan individu, kelompok, atau aparat negara—baik yang disengaja maupun akibat kelalaian—yang secara melawan hukum mengurangi, menghalangi, membatasi, atau mencabut hak seseorang atau golongan sebagaimana dijamin undang-undang. Lebih jauh, pelanggaran itu juga terjadi ketika korban tidak memperoleh ataupun dikhawatirkan gagal mendapatkan penyelesaian hukum yang adil dan benar melalui mekanisme yang berlaku.

Dalam kerangka inilah *qishâsh* diyakini mampu menghadirkan keadilan substantif. Dengan membatasi hak dan kebebasan hanya sesuai ketentuan undang-undang, pelaksanaan *qishâsh* tidak bertentangan dengan HAM, melainkan justru memperteguh pengakuan serta penghormatan terhadap hak asasi, kebebasan dasar, kesusilaan, ketertiban umum, dan kepentingan bangsa. Penerapan hukuman pidana mati atau *qishâsh* pada pelaku pembunuhan tidak dapat dikatakan melanggar HAM modern.

Secara yuridis, pidana mati telah diatur dan dibenarkan dalam regulasi nasional, sementara sifat kejahatan pembunuhan sering kali dianggap di luar batas toleransi masyarakat karena menghilangkan hak dasar untuk hidup. Sebaliknya, jika negara mengabaikan penerapan *qishâsh*, hal itu justru menciderai prinsip keadilan dan Pasal 4 UU Nomor 39 Tahun 1999. Ketidakberanian negara memberikan hukuman setimpal kepada pelaku pencabut nyawa berarti menegasikan hak korban untuk memperoleh keadilan, sehingga negara menjadi pihak yang berlaku tidak adil.<sup>24</sup>

Dampak dari ketidakpatuhan ini bisa sangat serius: memunculkan rasa kecewa dan ketidakamanan publik, sekaligus membuka peluang bagi lahirnya tindak pidana pembunuhan baru. Tanpa efek jera yang memadai, pelaku berisiko tinggi mengulangi perbuatannya setelah bebas—suatu kondisi yang justru melemahkan upaya perlindungan HAM secara menyeluruh.

---

<sup>24</sup> Paisol Burlian, *Implementasi Konsep Hukuman Qishâsh di Indonesia*, ..., hal. 97.

Perlindungan hak asasi manusia yang diamanatkan oleh konstitusi menuntut adanya kepastian hukum dan mekanisme penegakan melalui proses peradilan yang berkeadilan. Tanpa jaminan bahwa setiap pelanggaran HAM dapat diusut secara transparan dan obyektif, hak-hak tersebut tidak lebih dari sekadar retorika tanpa substansi dalam praktik kenegaraan.<sup>25</sup>

Pengakuan dan penghormatan atas hak asasi manusia merupakan ciri penting dari negara hukum yang demokratis. Negara yang berlandaskan prinsip konstitusional menempatkan HAM sebagai pilar fundamental, sehingga setiap warga negara dapat menikmati kebebasan, perlindungan, dan kesejahteraan tanpa diskriminasi atau pembatasan yang tidak sah.

Sebaliknya, apabila suatu negara mengabaikan atau secara sengaja melanggar hak asasi warganya dan tidak menyediakan mekanisme pemulihan yang adil bagi korban, maka legitimasi negara tersebut sebagai negara hukum dalam arti sesungguhnya menjadi dipertanyakan. Negara semacam itu gagal memenuhi tanggung jawab konstitusionalnya untuk menjaga martabat, keselamatan, dan kesejahteraan seluruh rakyat.

#### **D. Bantahan Asumsi Qishâsh Dehumanisasi**

Setiap sanksi pidana hendaknya berfungsi sebagai sarana pendidikan bagi pelaku dan masyarakat luas. Melalui proses penjatuhan hukuman, pelaku diharapkan menyadari kesalahannya dan menahan diri agar tidak mengulangi perbuatan serupa di masa mendatang. Dalam kasus tindak pidana berat, penerapan *qishâsh* terbukti efektif mencegah terjadinya kembali kejahatan dengan memberikan konsekuensi timbal balik yang langsung dirasakan pelaku.

Keunggulan *qishâsh* terletak pada sifatnya yang menggabungkan aspek pencegahan dengan mekanisme pelaksanaan yang efektif. Sebagai bentuk hukuman yang proporsional, ancaman balasan setimpal menumbuhkan rasa takut bagi calon pelaku kejahatan sehingga dapat menekan angka kriminalitas. Efek jera ini tidak hanya menyasar individu yang berbuat kejahatan (prevensi khusus), tetapi juga masyarakat luas (prevensi umum) agar lebih berhati-hati dalam menjaga hak dan keselamatan orang lain.

Di sisi lain, pelaksanaan *qishâsh* memiliki fungsi edukatif dan sosial yang signifikan. Hukuman ini menjadi pengingat nyata bahwa hak hidup dan kehormatan manusia adalah sesuatu yang harus dihormati tanpa kompromi. Dengan adanya *qishâsh*, masyarakat memperoleh pelajaran bersama tentang pentingnya menjunjung tinggi nilai keadilan, sehingga tercipta kesadaran

---

<sup>25</sup> Paisol Burlian, *Implementasi Konsep Hukuman Qishâsh di Indonesia*, ..., hal. 98.

hukum yang lebih kuat serta solidaritas sosial yang lebih kokoh dalam menjaga tatanan kehidupan bersama.<sup>26</sup>

Hukum *qishâsh* dirancang sebagai instrumen *deterrence* (upaya pencegahan) yang proporsional, di mana balasan yang dikenakan sebanding dengan kerugian yang diderita korban. Dengan prinsip setimpal tersebut, pelaku diperingatkan akan konsekuensi langsung atas perbuatan mereka, sehingga tercipta efek jera tidak hanya bagi individu bersangkutan, tetapi juga bagi masyarakat umum yang mungkin berniat melakukan kejahatan serupa.

Sebagian pihak menilai *qishâsh* sebagai sanksi ketinggalan zaman dan bertentangan dengan peradaban modern karena dianggap kejam dan berlebihan. Penilaian ini seringkali hanya menyoroti kadar kekerasan hukuman tanpa menelaah kekerasan asimetris yang dialami korban saat kejahatan terjadi. Padahal, asas keadilan menuntut agar pelaku tidak lolos dari pertanggungjawaban setimpal atas tindakan kekerasan yang dilancarkan.

*Qishâsh* kerap dipersepsikan sebagai sanksi yang kejam, tidak manusiawi, atau bahkan usang hingga dianggap bertentangan dengan hak asasi manusia. Padahal, kekerasan hukuman ini sejatinya berbanding lurus dengan kebrutalan pelaku pembunuhan yang dilawannya. Menyebut *qishâsh* melanggar HAM sekaligus menolak penyandang tuduhan HAM atas pembunuh seolah mengabaikan prinsip keadilan, karena korban tindak kekerasan yang nyata tidak pernah dipertanyakan pelanggaran HAM-nya.<sup>27</sup>

Kritik terhadap *qishâsh* kerap mengabaikan dimensi kebiadaban nyata yang mengiringi kejahatan, seperti cedera fisik, trauma psikologis, atau bahkan kehilangan mata pencaharian korban. Pelaksanaan *qishâsh* justru menegaskan penghormatan terhadap hak korban dan keluarganya, dengan memberikan ruang bagi pemulihan martabat serta menegaskan supremasi hukum secara adil.

Pembunuhan sebagai sanksi kerap dipandang kejam oleh akal sehat dan nurani yang mengedepankan rasa kasih sayang. Para pakar hukum Islam menjelaskan bahwa kekejaman sebenarnya baru muncul apabila pelaksanaan hukuman itu dilihat secara terpisah dari konteks korban dan keluarga yang ditinggalkan. Tanpa menyadari dampak nyata terhadap mereka yang berduka, individu atau masyarakat dapat kehilangan empati dan menilai hukuman mati hanya dari sisi formalitas hukum.

Dalam perspektif Al-Qur`an, kasih sayang tidak selamanya identik dengan kebaikan mutlak. Ketika mendakwahkan penerapan hukuman bagi pezina, Allah *subhânahu wa ta`âlâ* menegaskan agar tidak ada rasa kasihan yang membuat kewajiban penegakan hukuman diabaikan (al-Nûr/24: 2). Ayat

---

<sup>26</sup> Abdurrahman Madjrie dan Fauzan al-Anshari, *Qishâsh: Pembalasan yang Hak*, Jakarta: Khairul Bayan, 2003, hal. 21.

<sup>27</sup> Paisol Burlian, *Implementasi Konsep Hukuman Qishâsh di Indonesia, ...*, hal. 98.

tersebut meneguhkan bahwa belas kasih dalam syariat Islam memiliki batas demi menjaga kepentingan umum, mencegah kemerosotan moral, dan memastikan efek jera.

Keseimbangan antara kelembutan dan ketegasan merupakan inti dari konsep keadilan yang hakiki dalam syariat. Kasih sayang berfungsi menjaga keharmonisan dan kerahmatan antarmanusia, sehingga hubungan sosial tetap dilandasi empati dan kepedulian. Sementara itu, ketegasan hukum hadir untuk melindungi masyarakat dari bahaya kezaliman serta mencegah kerusakan yang lebih luas. Kedua unsur ini saling melengkapi dan tidak dapat dipisahkan, sebab kelembutan tanpa ketegasan akan berujung pada kelonggaran yang merusak, sedangkan ketegasan tanpa kelembutan berpotensi melahirkan kekerasan yang kaku.

Menempatkan nilai kasih sayang dan ketegasan sesuai dengan porsi yang tepat adalah wujud keadilan yang sesungguhnya. Rahmat dan hukuman berjalan beriringan dalam kerangka hikmah syariat, yang bertujuan menegakkan ketertiban sekaligus menjaga kemanusiaan. Dengan demikian, keadilan tidak hanya dipahami sebagai penegakan hukum semata, tetapi juga sebagai upaya menghadirkan harmoni yang seimbang antara perlindungan dan pengasuhan, antara kebijaksanaan dan penegakan aturan. Inilah yang menjadikan syariat Islam relevan sepanjang zaman sebagai sistem hukum yang adil, menyeluruh, dan penuh hikmah.<sup>28</sup>

Prinsip proporsionalitas dalam penegakan hukum menegaskan bahwa “obat” harus sesuai dengan “penyakit” yang diderita—mirip diagnosa medis yang menentukan jenis dan dosis terapi. Jika *qishâsh* dianggap terlalu berat, solusi paling sederhana adalah menjauhi kekerasan dengan tidak melakukan pembunuhan atau penganiayaan. Tanpa sanksi yang memadai untuk menghentikan tindak kekerasan, potensi terulangnya kejahatan justru kian terbuka lebar.

Dalam kerangka fikih Islam, *qishâsh* bukan semata wujud kekerasan formal, melainkan instrumen yang mengokohkan kepastian hukum dan memulihkan hak korban. Dengan menetapkan sanksi setimpal, *qishâsh* berfungsi sebagai mekanisme preventif agar “penyakit” kriminalitas tidak terus menginfeksi masyarakat. Mengganti hukuman ini dengan alternatif yang kurang efektif dikhawatirkan hanya menunda, bahkan memperparah, dinamika kekerasan sosial.

Kejahatan seperti pencurian disertai kekerasan fisik, pemaksaan, dan perampasan harta sering menimbulkan efek domino berupa kemiskinan, gelandangan, atau kerusakan sosial yang meluas. Dalam kerangka *qishâsh*, negara menunjukkan keseriusan melindungi nyawa dan harta warga dengan

---

<sup>28</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, ..., hal. 396.

menerapkan balasan serupa, sehingga risiko tindak kejahatan berat menjadi terukur dan keamanan publik terjaga.

Menurut M. Rasyid Ridha, hukum *qishâsh* tidak bertentangan dengan gagasan hak asasi manusia maupun tujuan syariat yang berorientasi pada pemeliharaan jiwa (*hifzh al-nafs*). Sebaliknya, aturan ini justru mempertegas urgensi menjaga nyawa melalui prinsip pembalasan yang adil dan proporsional. *Qishâsh*, dalam pandangannya, merepresentasikan cara Islam memastikan keberlangsungan hidup manusia.

Ridha menekankan bahwa keberadaan *qishâsh* bukanlah instrumen represif semata, melainkan pencegahan yang efektif. Ancaman hukuman setimpal membuat calon pelaku tindak kriminal berpikir dua kali sebelum melakukan pembunuhan, sebab ia mengetahui risiko nyawanya sendiri yang akan menjadi taruhannya. Dengan cara ini, hukum Islam menutup peluang terjadinya kejahatan berat.

Di samping itu, ia menolak keras asumsi yang memandang *qishâsh* sebagai media pelampiasan amarah atau dendam pribadi. Menurutnya, syariat tidak pernah mendorong sikap emosional, melainkan menekankan nilai rasionalitas dan keadilan. *Qishâsh* hadir bukan untuk melukai, tetapi untuk membatasi, menyeimbangkan, serta memberikan kepastian hukum yang menenangkan pihak korban dan masyarakat.

Pada akhirnya, Ridha memandang *qishâsh* sebagai jaminan sosial yang menjamin rasa aman dan penghormatan terhadap hak hidup manusia. Mekanisme ini berfungsi menjaga stabilitas kolektif dengan menegaskan bahwa setiap nyawa memiliki nilai yang sama dan tidak boleh diremehkan. Melalui prinsip tersebut, hukum Islam menghadirkan keseimbangan antara perlindungan individu dan ketertiban sosial.<sup>29</sup>

Tujuan utama pemberlakuan *qishâsh* adalah memastikan keselamatan masyarakat, menciptakan stabilitas keamanan, serta mencegah kerusakan yang mengancam kemaslahatan umat. Dengan menegakkan hukuman setimpal, negara menegaskan komitmen pada keadilan dan rahmat—karena pada hakikatnya, perlindungan terhadap hak asasi pribadi dan kolektif menjadi prioritas dalam sistem hukum Islam.

Allah *subhânâhu wa ta'âlâ* menegaskan bahwa melalui ketentuan *qishâsh* terdapat jaminan keberlanjutan hidup bagi orang-orang yang berakal, yang mendorong mereka bertakwa dan memelihara keamanan bersama. Dengan demikian, *qishâsh* tidak semata-mata hukuman, melainkan wujud kasih sayang Ilahi yang mengedepankan keadilan, pencegahan kejahatan, dan pelestarian nyawa di jalan kebaikan.

---

<sup>29</sup> M. Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Manâr*, Mesir: Dar al-Bab al-Halâmi wa Auladuhu, t.t., Jilid 2, hal. 123.

Jaminan kelangsungan hidup melalui *qishâsh* timbul karena pelaku sadar bahwa nyawanya sendiri dapat menjadi tebusan atas hilangnya nyawa orang lain. Rasa takut akan pertanggungjawaban tersebut mendorong pelaku untuk merenungkan konsekuensi fatal dan secara seksama menimbang risiko sebelum mengambil langkah yang merampas kehidupan sesama.

Selain sebagai efek pencegahan, penerapan *qishâsh* berperan memulihkan kondisi psikologis keluarga korban. Dengan balasan yang setimpal, rasa duka dan dorongan untuk membalas dapat mereda sehingga mencapai titik keadilan yang menenangkan hati. Mekanisme ini memotong potensi balas dendam yang berlarut dan mengurangi kemungkinan serangan balik yang tidak terkendali.

Tanpa ketentuan *qishâsh*, konflik antarkerabat berisiko memicu peperangan berkepanjangan, sebagaimana Perang Basus yang berlangsung empat puluh tahun di kalangan suku Arab kuno. Bahkan di masa kini, siklus kekerasan turun-temurun kerap terjadi ketika dendam keluarga dibiarkan tanpa mekanisme penanganan. *Qishâsh* hadir sebagai instrumen hukum yang memutus mata rantai vendetta dan melindungi stabilitas sosial.<sup>30</sup>

Penerapan hukum *qishâsh* menjamin terpeliharanya keselamatan publik secara menyeluruh. Dengan landasan keadilan yang setara, *qishâsh* mampu menekan praktik penipuan, kerusakan dan pembunuhan, sekaligus memperkuat solidaritas sosial dan suasana kedamaian. Kepastian sanksi mencegah potensi kejahatan karena setiap individu menyadari konsekuensi fatal yang akan dihadapinya apabila merenggut nyawa orang lain.

Kepastian hukuman mati bagi pelaku pembunuhan berfungsi sebagai efek jera yang efektif. Kesadaran bahwa keberlangsungan hidupnya sendiri dipertaruhkan memotivasi individu untuk menghormati hak hidup sesama. Selain itu, penerapan *qishâsh* menghalau keinginan membalas dendam yang memakan biaya dan energi besar, sehingga kasus pembunuhan yang dilandasi dendam pribadi dapat diminimalkan.

Hasbi al-Shiddieqy berpandangan bahwa *qishâsh* harus ditegakkan berdasarkan asas keadilan dan kesetaraan sebagaimana digariskan dalam syariat Islam. Hukum ini tidak dimaksudkan untuk melanggengkan sikap dendam, melainkan untuk memberikan perlindungan hukum yang objektif bagi korban maupun masyarakat secara luas. Oleh sebab itu, pelaksanaannya harus selalu didasarkan pada prinsip yang terukur dan tidak sewenang-wenang.

Ia menegaskan bahwa peradilan terhadap kasus pembunuhan wajib dijalankan secara proporsional dan bebas dari keberpihakan. Dengan begitu, *qishâsh* tidak hanya menjadi instrumen hukuman, tetapi juga menjadi

---

<sup>30</sup> Sayyid Quthb, *Tafsîr Fî Zhilâlil Qur'ân di Bawah Naungan Al-Qur'an* Jilid 1, diterjemahkan oleh As'ad Yasin, *et al.* Jakarta: Gema Insani, 2004, hal. 294.

penegasan bahwa nyawa setiap individu memiliki kedudukan yang sama di hadapan hukum. Hal ini sekaligus menunjukkan perbedaan mendasar antara hukum Islam dengan praktik hukum tradisional yang cenderung tidak adil.

Hasbi membedakan *qishâsh* dari pola balas dendam pada masa jahiliyah yang sering kali tidak terkendali dan melahirkan permusuhan berkepanjangan. Jika pada masa lalu balas dendam dilakukan dengan cara berlebihan, Islam melalui *qishâsh* hadir untuk menata dan menyeimbangkan. Dengan mekanisme yang adil, *qishâsh* mampu mencegah kekacauan sosial dan mewujudkan ketenteraman dalam kehidupan bermasyarakat.<sup>31</sup>

Setiap regulasi, baik yang ditetapkan oleh manusia maupun yang bersumber dari Allah *subhânâhu wa ta'âlâ*, sesungguhnya bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan umat. Meskipun secara teoretis mungkin dipisahkan, secara sosiologis dan psikologis manusia tak dapat dilepaskan dari kehidupan bermasyarakat, bahkan jika ia hidup menyendiri di dalam gua. Dalam Surat al-Baqarah/2: 178, Al-Qur'an pun menganjurkan pemaafan bagi mereka yang berbuat salah. Pemaafan dalam konteks *qishâsh* tidak hanya menghapus dosa bagi orang yang memaafkan, tetapi juga mempererat ikatan sosial dan menciptakan ketenteraman dalam kehidupan bersama.

Islam menjatuhkan hukuman *hadd* hanya setelah melalui proses pembuktian yang amat ketat dan meyakinkan. Tidak ada vonis yang diambil secara tergesa-gesa; bukti dan kesaksian harus memenuhi standar pembuktian yang tinggi agar tidak ada keraguan tentang keterlibatan terdakwa dalam tindak kejahatan. Pendekatan ini mencerminkan kehati-hatian syariat dalam menjaga hak asasi individu dan meminimalkan risiko kesalahan vonis.

Prinsip الحدود تسقط بالشبهات *al-hudûd tasquth bi al-syubhât* (segala macam had akan gugur dengan sebab ketidakjelasan) mengandung makna bahwa ketika masih terdapat keraguan atau indikasi *syubhât*, maka hukuman *hadd* tidak dapat dijatuhkan. Prinsip ini memperlihatkan kehati-hatian syariat dalam melindungi hak asasi manusia, khususnya agar tidak ada individu yang dikenai hukuman berat tanpa kepastian bukti yang jelas dan valid. Dengan demikian, hukum Islam menempatkan asas kepastian dan keadilan sebagai landasan utama dalam penerapan sanksi.<sup>32</sup>

Pembatasan penerapan *hadd* hanya pada kasus-kasus yang benar-benar terbukti melanggar menjadi indikator bahwa syariat Islam bersifat selektif sekaligus proporsional. Hal ini menegaskan bahwa tujuan *hadd* bukan untuk menebar rasa takut yang berlebihan atau menciptakan atmosfer represif, melainkan sebagai mekanisme pencegahan yang efektif terhadap kejahatan. Dengan cara ini, hukum Islam berupaya menjaga keseimbangan antara

---

<sup>31</sup> Abdurrahman Madjrie dan Fauzan al-Anshari, *Qishâsh: Pembalasan yang Hak, ...*, hal. 41.

<sup>32</sup> Wahbah Zuhaili, *al-Fiqh al-Islâm wa Adillatuhu, ...*, hal. 241.

perlindungan masyarakat dari kriminalitas dan pemeliharaan nilai-nilai keadilan.

Di antara hukuman *hadd*, dera kerap dipandang lebih ringan oleh sebagian pelaku kejahatan dibandingkan dengan penjara, karena pelaksanaan yang cepat dan tidak menimbulkan penahanan berkepanjangan. Sementara itu, hukuman rajam—yang merupakan eksekusi mati secara terbuka—berfungsi sebagai ekspresi kemarahan masyarakat terhadap pelanggaran kehormatan. Meskipun tampak keras, kedua sanksi ini disusun berdasarkan kaidah syara' yang mempertimbangkan maslahat umum.

Sebelum menerapkan ketentuan hukum *hadd*, Islam terlebih dahulu menekankan pentingnya langkah-langkah preventif dalam menjaga moralitas dan ketertiban sosial. Upaya pencegahan ini diwujudkan melalui aturan-aturan yang menata interaksi antara laki-laki dan perempuan agar tetap dalam koridor syariat. Dengan demikian, pelaksanaan *hadd* tidak berdiri sendiri, melainkan merupakan bagian akhir dari rangkaian sistem yang lebih luas dalam menjaga kehormatan manusia.

Beberapa aturan pencegahan yang dimaksud antara lain kewajiban menutup aurat dan menggunakan hijab, larangan melakukan percampuran bebas antara laki-laki dan perempuan, serta pelarangan khalwat atau berduaduaan tanpa mahram. Keseluruhan ketentuan ini dimaksudkan untuk menutup celah munculnya fitnah, sekaligus mengurangi potensi terjadinya perbuatan tercela. Dengan cara ini, Islam menunjukkan bahwa hukum pidana tidak hanya bersifat represif, tetapi juga edukatif dan protektif, yakni mendidik masyarakat untuk menghindari peluang terjadinya pelanggaran sebelum sampai pada tahap penegakan sanksi.<sup>33</sup>

Selain aturan moral dan sosial, syariat Islam juga menitikberatkan penyediaan sarana kebutuhan hidup agar masyarakat tidak terjerumus dalam tindak kejahatan akibat kesempitan ekonomi. Melalui promosi solidaritas, kesetiakawanan, serta sistem *takâful*—yang mendorong tolong-menolong dan kerja produktif—syariat berupaya membebaskan individu dari kemiskinan, kemalasan, dan ketergantungan. Dengan demikian, prinsip pencegahan dalam Islam mencakup aspek moral, sosial, dan ekonomi secara menyeluruh.

Berbagai catatan sejarah mengungkapkan bahwa ketika masyarakat Islam menerapkan hukuman *hadd* secara konsisten, tingkat keamanan dan ketenteraman publik mengalami peningkatan yang signifikan. Keberadaan sanksi tegas bagi pelaku pencurian dan perampokan justru memunculkan fenomena di mana para pelaku kejahatan sendiri meminta agar hukuman tersebut dijatuhkan kepada mereka. Permintaan ini dilatarbelakangi oleh keinginan pelaku untuk membersihkan diri dari dosa dan menebus kesalahan yang telah diperbuat.

---

<sup>33</sup> Wahbah Zuhaili, *al-Fiqh al-Islâm wa Adillatuhu*, ..., hal. 242.

Kondisi Semenanjung Arab pada masa pra-Islam, terutama di wilayah Hijaz, dikenal rawan terhadap kejahatan jalanan yang terorganisir. Sindikat perampokan acap menyerang setiap kelompok jamaah haji, tanpa pandang usia dan jenis kelamin, sehingga nyaris tidak ada korban selamat. Situasi tersebut menimbulkan keresahan nasional dan membayangi reputasi wilayah suci Mekah dan Madinah.

Sejak penegakan hukuman potong tangan bagi pencuri dan potong kaki bagi perampok diberlakukan secara tegas di wilayah Hijaz—yang kemudian menjadi cikal bakal Kerajaan Arab Saudi—insiden pencurian dan perampokan nyaris lenyap. Data menunjukkan selama 24 tahun hanya tercatat 16 kasus eksekusi amputasi, suatu angka yang jauh lebih kecil ketimbang jumlah nyawa dan harta yang berhasil diselamatkan dari jerat para penyamun.<sup>34</sup>

Penerapan sanksi yang tampak keras tersebut sejatinya merupakan bentuk kasih sayang kolektif terhadap masyarakat. Mengorbankan sebagian kecil anggota tubuh pelaku dinilai lebih ringan daripada membiarkan jaringan kejahatan merenggut ribuan korban tak berdosa. Dari sudut ini, hukuman *hadd* berfungsi sebagai perisai sosial yang melindungi warga dari ancaman keselamatan jiwa dan harta.

Kekerasan hukuman *hadd* bukanlah kekejaman semata, melainkan upaya preventif yang menyelamatkan pelaku dari godaan hawa nafsu dan jalan kejahatan. Dengan ketegasan hukum, potensi terjerumus dapat diredam sebelum menimbulkan kerusakan yang lebih besar. Dengan demikian, syariat Islam menunjukkan keseimbangan antara ketegasan sanksi dan keluasan rahmat, sesuai firman Allah *subhânahu wa ta'âlâ* dalam Surat al-An'am/6: 54 yang menegaskan kasih sayang Ilahi sebagai landasan setiap aturan-Nya.

وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا فَقُلْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ

*“Apabila orang-orang yang beriman pada ayat-ayat Kami datang kepadamu, katakanlah, “Salāmun ‘alaikum (semoga keselamatan tercurah kepadamu).” Tuhanmu telah menetapkan sifat kasih sayang pada diri-Nya, (yaitu) siapa yang berbuat kejahatan di antara kamu karena kejahilan (kebodohan, kecerobohan, dorongan nafsu, amarah dan sebagainya), kemudian dia bertobat setelah itu dan memperbaiki diri, maka sesungguhnya Dia Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.”*

### E. Rekonsiliasi Melalui *Diyât*

Hukum pidana Islam atau *fiqh jinâyah* merupakan bagian dari syariat Allah yang memiliki tujuan besar dalam menciptakan kemaslahatan bagi manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Konsep dasar dari hukum ini tidak

<sup>34</sup> Wahbah Zuhaili, *al-Fiqh al-Islâm wa Adillatuhu*, ..., hal. 240.

semata-mata menekankan aspek hukuman, melainkan juga mengandung nilai moral, spiritual, dan sosial yang saling berkaitan. Dengan adanya aturan-aturan dalam syariat, kehidupan manusia diarahkan agar tetap berjalan dalam koridor keadilan, keseimbangan, serta menjaga hak dan kewajiban antarindividu. Oleh karena itu, penerapan *fiqh jinâyah* dipandang sebagai wujud nyata kehadiran hukum Ilahi dalam tata kehidupan manusia.<sup>35</sup>

Syariat Islam juga menegaskan bahwa setiap perintah Allah merupakan kewajiban asasi yang harus dilaksanakan oleh setiap individu. Dalam pandangan Islam, Allah adalah pemilik segala hak, baik hak yang melekat pada diri manusia maupun hak yang berkaitan dengan orang lain. Manusia hanya berperan sebagai pelaksana amanat yang berkewajiban memenuhi perintah tersebut. Hal ini menciptakan suatu sistem hukum yang menempatkan kepatuhan kepada Allah sebagai dasar utama, sekaligus menjaga hubungan sosial antarumat manusia agar tetap harmonis dan berkeadilan.

Penerapan kewajiban asasi syariah tidak hanya bertujuan untuk menjaga hak-hak individu, tetapi juga memastikan tercapainya kemaslahatan kolektif. Dengan kata lain, hukum pidana Islam tidak hanya mengatur bagaimana seseorang menjalankan tanggung jawab pribadi, melainkan juga mengikat dirinya untuk menjaga kepentingan orang lain. Perintah Allah dalam hal ini mengandung dimensi ganda: sebagai bentuk ketaatan hamba kepada Tuhannya, sekaligus sebagai instrumen menjaga tatanan masyarakat dari kerusakan moral, sosial, dan hukum. Dengan demikian, pelaksanaan syariat merupakan bentuk perlindungan menyeluruh terhadap kehormatan, jiwa, dan kehidupan manusia.

Salah satu aspek penting dalam hukum pidana Islam adalah ketentuan mengenai hukuman mati terhadap pelaku kejahatan tertentu. Hukuman ini bukan semata-mata bentuk pembalasan, tetapi memiliki tujuan pencegahan (preventif), pembinaan (edukatif), dan perlindungan (protektif). Ketentuan ini dimaksudkan agar masyarakat terlindungi dari tindak kejahatan yang merusak, sekaligus memberi efek jera bagi pelaku maupun orang lain yang berniat melakukan kejahatan serupa. Dalam konteks ini, hukuman mati dipandang sebagai instrumen untuk menjaga stabilitas sosial dan menjaga hak-hak dasar manusia lain yang terancam oleh tindakan kriminal.

Dalam konteks Indonesia sebagai negara hukum, prinsip-prinsip keadilan dan pertanggungjawaban pidana juga menjadi perhatian utama. Walaupun Indonesia tidak secara penuh menerapkan hukum pidana Islam, namun nilai-nilai yang terkandung di dalamnya tetap sejalan dengan semangat hukum nasional yang menjunjung tinggi rasa keadilan dan perlindungan masyarakat. Penerapan hukuman pidana, termasuk hukuman mati, di Indonesia menunjukkan adanya titik temu antara prinsip syariah dan hukum

---

<sup>35</sup> Zainuddin Ali, *Hukum Pidana Islam*, Jakarta: Bumi Aksara, 2018, hal. 1.

positif, yakni menjaga keteraturan sosial, menegakkan keadilan, serta memberi pertanggungjawaban yang sepadan bagi pelaku tindak kejahatan. Dengan demikian, keberadaan hukum pidana Islam dapat menjadi salah satu sumber nilai yang memperkaya sistem hukum nasional.<sup>36</sup>

Kebudayaan Islam telah berakar kuat dalam kehidupan masyarakat Indonesia sejak awal masuknya ajaran Islam ke wilayah ini. Al-Qur'an dan Hadis dijadikan sebagai pedoman hidup oleh umat Muslim mayoritas, termasuk dalam bidang hukum. Hukum Islam dipandang sebagai perintah Allah *subhânahu wa ta'âlâ* yang wajib dipatuhi, sehingga penerapan sanksi, baik ringan maupun berat, dianggap sebagai bentuk keadilan yang harus ditegakkan. Bahkan, dalam kasus-kasus tertentu, syariat Islam memberikan legitimasi terhadap penerapan hukuman mati sebagai upaya menjaga ketertiban dan melindungi kehidupan masyarakat luas.

Meskipun syariat menekankan pentingnya perlindungan terhadap nyawa, terdapat kondisi khusus di mana Islam memperbolehkan pembatasan hak hidup melalui hukuman mati. Pemikiran ini juga sejalan dengan pandangan William A. Schabas yang menegaskan bahwa walaupun hukum Islam mengakui hukuman mati, tidak semua negara Islam menerapkannya secara langsung sebagai implementasi hukum syariat. Arab Saudi menjadi salah satu negara yang paling sering menjatuhkan hukuman mati, termasuk terhadap tenaga kerja asal Indonesia, dengan menjadikan syariat Islam sebagai landasan hukumnya. Karakteristik hukum pidana di negara tersebut dikenal dengan adanya pembagian hak umum dan hak khusus.

Hak umum dalam hukum Arab Saudi merupakan kewenangan negara untuk menjaga ketertiban sosial dan memberikan hukuman bagi pelanggar aturan publik. Sementara itu, hak khusus berkaitan dengan hak pribadi korban atau ahli warisnya untuk menuntut keadilan, baik melalui *qishâsh*, pemberian maaf, maupun pemberian maaf dengan kompensasi berupa *diyât*. Penting dicatat bahwa vonis atas hak khusus tidak menghapus vonis atas hak umum, begitu pula sebaliknya. Dalam praktiknya, jika keluarga korban memberikan *tanâzul* (maaf), hukuman mati bisa dibatalkan. Namun, apabila ahli waris tidak seluruhnya setuju—terutama jika di antara mereka masih ada yang belum baligh—maka eksekusi hukuman mati ditangguhkan sampai anak tersebut dewasa, sehingga keputusan benar-benar mencerminkan hak penuh ahli waris.<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup> Dudung Abdul Azis dan Darwiti Setiani, “*Diyât* Sebagai Pengganti Pidana Mati Sebagai Pembaruan Hukum Pidana di Indonesia,” dalam *Jurnal USM Law Review* Vol. 7 No. 3 Tahun 2024, hal. 1934.

<sup>37</sup> Fitri Insani dan Ahmad Jamaan, “Upaya Indonesia Membebaskan Tenaga Kerja Indonesia Terpidana Hukuman Mati Di Arab Saudi (2011-2013),” dalam *Jurnal Jom FISIP* Vol. 2 No. 1 Tahun 2015 hal. 1–13.

Hukuman mati di Indonesia, walaupun memiliki legitimasi yuridis, tetap menjadi topik yang menimbulkan perdebatan. Di satu sisi, hukuman ini dianggap sebagai bentuk perlindungan masyarakat dari kejahatan berat, namun di sisi lain dipandang menyalahi nilai kemanusiaan dan hak untuk hidup. Dengan mayoritas penduduk beragama Islam, Indonesia sesungguhnya memiliki peluang untuk mengadopsi nilai-nilai hukum Islam sebagai alternatif, salah satunya melalui konsep *diyât*. *Diyât* memberikan pendekatan yang lebih restoratif dengan menekankan pemulihan keadilan, bukan semata-mata pembalasan, sehingga relevan dengan semangat Pancasila yang menjunjung tinggi keadilan sosial dan kemanusiaan.

Sebagai negara hukum atau *rechtsstaat*, Indonesia menempatkan hukum sebagai dasar utama dalam mengatur kehidupan berbangsa dan bernegara. Peran hukum tidak hanya sekedar memberi sanksi, tetapi juga melindungi hak-hak warga negara dan memastikan adanya keadilan yang dapat dirasakan semua pihak. Dalam konteks ini, penerapan konsep-konsep hukum Islam seperti *diyât* dapat memperkaya sistem hukum nasional dengan memberikan pilihan penyelesaian yang lebih manusiawi serta sejalan dengan nilai-nilai religius dan budaya masyarakat Indonesia.

Seiring dengan perkembangan zaman, ilmu pengetahuan, dan teknologi, penerapan hukum Islam di Indonesia perlu disesuaikan agar tetap relevan. Banyak persoalan sosial dan hukum yang muncul di era modern tidak ditemukan pada masa Nabi Muhammad *shallallâhu 'alaihi wa sallam*, sehingga diperlukan ijtihad kontekstual untuk merumuskan solusi yang sesuai. Dengan demikian, adaptasi hukum Islam bukan berarti mengurangi nilai syariat, melainkan menghidupkannya dalam bentuk yang aplikatif, fleksibel, dan responsif terhadap dinamika kehidupan masyarakat Indonesia.

Syariat Islam diturunkan Allah sebagai pedoman hidup yang mengandung kemaslahatan, baik dalam ranah individu maupun sosial. Salah satu prinsip pentingnya adalah menjaga nyawa manusia yang dipandang sangat berharga. Oleh karena itu, ketentuan hukum *qishâsh* hadir sebagai instrumen perlindungan yang efektif, tidak hanya untuk menegakkan keadilan, tetapi juga sebagai upaya preventif agar pelaku kejahatan memiliki rasa takut dan enggan melakukan tindak kriminal serupa.

Dalam perkara pembunuhan, syariat Islam memberikan kedudukan istimewa kepada keluarga korban untuk menentukan bentuk hukuman yang dijatuhkan kepada pelaku.<sup>38</sup> Otoritas ini bukan hanya sekedar manifestasi dari keadilan retributif, tetapi juga mencerminkan perhatian syariat terhadap perasaan dan kondisi batin keluarga yang mengalami kehilangan. Dengan cara ini, hukum Islam mengakomodasi aspek keadilan sekaligus dimensi kemanusiaan.

---

<sup>38</sup> Sayyid Quthb, *Tafsîr Fî Zhilâlil Qur'ân di Bawah Naungan Al-Qur'an*, ..., hal. 194.

Kehilangan anggota keluarga akibat tindak pembunuhan merupakan penderitaan yang mendalam dan kompleks, tidak hanya secara fisik tetapi juga emosional. Oleh karena itu, syariat memberikan ruang bagi keluarga korban untuk mempertimbangkan faktor psikologis dan moral dalam mengambil keputusan. Mereka dapat memilih pelaksanaan *qishâsh*, menerima *diyât*, atau bahkan memberikan maaf, sehingga proses hukum tidak sekadar bersifat kaku, melainkan juga menghadirkan nilai rahmat dan kemaslahatan yang lebih luas.

Pertimbangan keluarga korban juga berhubungan dengan penilaian terhadap kepribadian almarhum. Jika korban dikenal memiliki akhlak yang kurang baik, keluarga dapat lebih mudah menerima peristiwa tersebut tanpa menaruh dendam mendalam kepada pelaku. Bahkan, dalam kondisi tertentu, keluarga korban cenderung memilih memaafkan pelaku sebagai jalan penyelesaian. Hal ini mencerminkan fleksibilitas hukum *qishâsh* yang mengakomodasi aspek keadilan, psikologis, dan nilai kemanusiaan secara seimbang.

Dalam hukum Islam, *diyât* dipahami sebagai bentuk kompensasi finansial yang wajib diberikan oleh pelaku kejahatan kepada keluarga korban sebagai alternatif dari hukuman mati (*qishâsh*). Konsep ini ditegaskan dalam Al-Qur`an, khususnya dalam Surat Al-Baqarah/2: 178, yang menekankan pentingnya keadilan sekaligus membuka ruang bagi pemaafan. Pemberlakuan *diyât* menunjukkan bahwa syariat Islam tidak hanya berorientasi pada penegakan sanksi, tetapi juga mengedepankan mekanisme penyelesaian konflik yang lebih humanis dengan memberikan kesempatan kepada keluarga korban untuk memilih jalur keadilan yang mereka anggap tepat.<sup>39</sup>

*Diyât* biasanya diterapkan dalam kasus pembunuhan yang tidak disengaja atau dalam situasi di mana keluarga korban memilih untuk memaafkan pelaku. Mekanisme ini mencerminkan adanya perpaduan antara hak Allah (*haqq Allâh*), yakni hak untuk menegakkan keadilan dan menjaga ketertiban umum, dengan hak manusia (*haqq al-adami*), yaitu hak keluarga korban untuk memaafkan atau menuntut balasan. Dengan demikian, *diyât* bukan sekadar ganti rugi materiil, melainkan juga instrumen yang menjaga keseimbangan antara keadilan Ilahi dan kemaslahatan sosial.

Dalam praktiknya, hukuman asal bagi pelaku pembunuhan adalah *qishâsh*, yaitu hukuman mati yang dijatuhkan setelah terbukti memenuhi syarat-syarat hukum. Namun, apabila ahli waris korban memberikan maaf, maka hukuman tersebut dapat diganti dengan pembayaran *diyât*. Nilai *diyât* secara klasik ditentukan, antara lain sebesar seratus ekor unta, dua ratus ekor unta, atau bentuk lain yang setara nilainya. Mekanisme ini memperlihatkan

---

<sup>39</sup> Ismail, "Asas Perbezaan Kadar *Diyât* Antara Lelaki Dan Wanita Menurut Undang-Undang Islam," dalam *Jurnal Syariah* Vol. 5 No 2 Tahun 2019, hal. 229-237.

fleksibilitas hukum Islam yang tidak hanya menekankan aspek retributif, tetapi juga memberi peluang bagi rekonsiliasi dan keadilan restoratif.

Konsep *diyât* sebagai alternatif hukuman mati dapat menjadi gagasan penting dalam pembaharuan hukum pidana di Indonesia pada era globalisasi. Indonesia sebagai bangsa yang menjunjung tinggi nilai moral, kemanusiaan, dan martabat hidup, memiliki dasar filosofis yang kuat melalui Pancasila serta Undang-Undang Dasar 1945. Dengan berlandaskan pada nilai-nilai luhur tersebut, *diyât* dapat dilihat sebagai mekanisme yang lebih humanis untuk mewujudkan keadilan tanpa mengabaikan fungsi hukum sebagai pengatur kehidupan sosial.

Al-Qur`an, khususnya dalam Surat al-Mâidah/5: 45, menegaskan bahwa Allah *subhânahu wa ta`âlâ* sangat mencintai sikap pemaaf. Hal ini sejalan dengan gagasan pemaafan dalam hukum pidana, di mana pembalasan bukanlah satu-satunya cara untuk menegakkan keadilan. Kehidupan manusia adalah hak kodrati yang berada di tangan Allah *subhânahu wa ta`âlâ*, sehingga penghilangan nyawa melalui hukuman mati sesungguhnya memerlukan pertimbangan kemanusiaan yang mendalam. Walaupun tujuan hukuman mati di Indonesia selama ini adalah untuk memberikan efek jera, namun konsep *diyât* membuka jalan agar keadilan juga dapat ditempuh melalui mekanisme rekonsiliasi yang memberi ruang bagi pemaafan dari keluarga korban.

Dalam konteks reformasi hukum nasional, khususnya hukum pidana, penerapan *diyât* dapat menjadi bentuk perluasan dari ketentuan hukuman mati yang berlaku saat ini. Hal ini memungkinkan adanya keseimbangan antara kepastian hukum, rasa keadilan, serta nilai-nilai kemanusiaan yang dijunjung tinggi oleh bangsa Indonesia. Jika keluarga korban memberikan pemaafan, maka hukuman mati dapat digantikan dengan *diyât* sebagai kompensasi. Dengan demikian, *diyât* tidak hanya memperkuat sistem hukum pidana nasional, tetapi juga mencerminkan harmonisasi antara nilai syariat, prinsip kemanusiaan, dan dasar filosofis negara Indonesia.<sup>40</sup>

Hukuman mati yang dapat digantikan dengan alternatif *diyât* pada prinsipnya berlaku terhadap tindak pidana yang masih dapat ditoleransi melalui mekanisme pemaafan. Tujuan utamanya adalah menjaga kelestarian jiwa, melindungi keutuhan keluarga sebagai pilar masyarakat, serta mempertahankan martabat dan kehormatan manusia. Selain itu, penerapan *diyât* berfungsi untuk memelihara kemaslahatan umum, menegakkan akhlak mulia, dan membangun masyarakat yang berlandaskan rasa saling menghormati serta mencintai antarsesama dengan kesadaran akan hak dan kewajiban masing-masing. Dengan adanya alternatif ini, diharapkan tercipta

---

<sup>40</sup> Dudung Abdul Azis dan Darwiti Setiani, "*Diyât* Sebagai Pengganti Pidana Mati Sebagai Pembaruan Hukum Pidana di Indonesia," ..., hal. 1935.

kedamaian dalam masyarakat sekaligus memberikan efek edukatif bagi para pelaku maksiat atau individu yang melanggar aturan hukum.

Menurut analisis penulis, kategori tindak pidana yang diancam hukuman mati namun dapat diganti dengan *diyât* adalah kejahatan-kejahatan tertentu yang memungkinkan adanya ruang pemaafan. Mekanisme ini dapat dilaksanakan melalui persetujuan keluarga korban, pertimbangan pemerintah, serta putusan hakim. Hakim memegang peranan penting karena menjatuhkan vonis berdasarkan keyakinannya setelah melalui proses persidangan yang objektif dan adil. Dengan demikian, keadilan tidak hanya dipandang sebagai pembalasan, tetapi juga sebagai upaya pemulihan dan rekonsiliasi sosial.

Konsep ini pada hakikatnya dapat dipahami sebagai bentuk *ius constituendum*, yakni hukum yang dicita-citakan untuk diwujudkan di masa mendatang. Dalam kerangka hukum pidana, gagasan ini merefleksikan kebutuhan untuk menghadirkan sistem yang tidak hanya menekankan aspek kepastian hukum, tetapi juga berorientasi pada nilai keadilan substantif dan perlindungan terhadap martabat manusia. Dengan demikian, hukum dipandang sebagai instrumen yang hidup dan senantiasa terbuka terhadap perkembangan zaman.

Indonesia sebagai negara hukum memiliki tanggung jawab untuk merumuskan aturan yang lebih progresif dalam bidang pidana. Salah satu langkah penting yang dapat ditempuh adalah memberikan ruang bagi alternatif *diyât* sebagai pengganti hukuman mati. Kehadiran mekanisme ini akan membuka peluang bagi tercapainya penyelesaian yang lebih manusiawi, karena tidak hanya mengedepankan aspek pembalasan, tetapi juga memfasilitasi rekonsiliasi, pemaafan, serta pemulihan hubungan sosial antara pihak-pihak yang terlibat.

Integrasi konsep *diyât* ke dalam sistem hukum pidana Indonesia pada hakikatnya tidak hanya dimaknai sebagai sebuah inovasi normatif, melainkan juga sebagai wujud aktualisasi nilai kemanusiaan, moralitas, serta kemaslahatan bersama. Gagasan ini memberikan ruang bagi penyelesaian perkara pidana yang lebih humanis, dengan menekankan rekonsiliasi antara pelaku dan keluarga korban. Hal ini sejalan dengan prinsip keadilan yang hidup dalam masyarakat serta selaras dengan semangat hukum Islam yang menempatkan nyawa manusia pada posisi yang sangat mulia.

Lebih jauh, langkah pembaruan ini menunjukkan bahwa hukum nasional memiliki kapasitas untuk beradaptasi dengan perkembangan zaman dan kebutuhan masyarakat modern.<sup>41</sup> Dengan mengakomodasi prinsip *diyât*, Indonesia memperlihatkan komitmen untuk menegakkan keadilan substantif yang tidak hanya mengedepankan kepastian hukum, tetapi juga menjunjung

---

<sup>41</sup> Dudung Abdul Azis dan Darwiti Setiani, "*Diyât* Sebagai Pengganti Pidana Mati Sebagai Pembaruan Hukum Pidana di Indonesia," ..., hal. 1936.

tinggi nilai-nilai kemanusiaan dan kearifan lokal. Pada akhirnya, integrasi semacam ini akan memperkuat posisi Indonesia sebagai negara hukum yang berlandaskan nilai universal dan aspirasi keadilan yang inklusif bagi seluruh warganya.

Formulasi yang dapat dirumuskan terkait penerapan *diyât* sebagai pengganti hukuman mati di Indonesia adalah dengan melakukan pembaharuan hukum pidana melalui penambahan pasal atau aturan khusus dalam KUHP. Aturan tersebut harus memuat ketentuan bahwa apabila keluarga korban memberikan pemaafan dalam tindak pidana yang diancam hukuman mati, maka hukuman tersebut dapat diganti dengan pembayaran *diyât*. Besaran *diyât* perlu ditetapkan secara resmi dalam bentuk nominal rupiah agar dapat diterapkan secara praktis sesuai dengan konteks sosial, ekonomi, dan hukum di Indonesia.

Penerapan *diyât* di Indonesia berpotensi menciptakan keadilan restoratif yang menghormati hak-hak korban, pelaku, dan masyarakat. Model ini tidak hanya mengedepankan aspek pembalasan, tetapi juga menekankan rekonsiliasi dan pemulihan sosial. Meski demikian, implementasi *diyât* harus diselaraskan dengan nilai-nilai Pancasila serta memperhatikan pluralisme hukum yang berlaku di Indonesia. Tantangan utama mencakup penetapan standar nominal *diyât*, mekanisme implementasi, serta sinkronisasi dengan hukum positif agar tidak terjadi konflik norma dalam praktik peradilan.<sup>42</sup>

Di sisi lain, peluang yang muncul dari pengintegrasian *diyât* dalam hukum pidana Indonesia adalah hadirnya alternatif yang lebih humanis terhadap hukuman mati. Konsep ini sekaligus mengakomodasi nilai-nilai keagamaan yang dianut mayoritas masyarakat Indonesia tanpa mengabaikan prinsip keadilan universal. Untuk itu, selain penetapan jumlah *diyât*, aturan hukum juga harus memuat mekanisme distribusi *diyât* agar hak keluarga korban benar-benar terpenuhi dan keadilan dapat ditegakkan secara proporsional. Dengan demikian, *diyât* dapat berfungsi sebagai instrumen hukum yang tidak hanya menegakkan kepastian hukum, tetapi juga mencerminkan rasa keadilan dan nilai kemanusiaan.

## **F. Anjuran Memberikan Maaf**

Seorang pelaku pembunuhan yang dilakukan secara sengaja pada prinsipnya wajib dikenai hukuman *qishâsh*, yaitu pembalasan setimpal berupa hukuman mati. Namun, syariat Islam memberikan ruang bagi wali korban untuk memberikan maaf. Jika pemaafan tersebut diberikan, maka pelaksanaan *qishâsh* dibatalkan dan penyelesaian hukum beralih kepada bentuk lain yang diatur dalam hukum Islam, seperti *diyât* atau pengampunan penuh tanpa

---

<sup>42</sup> Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, ..., hal. 338.

kompensasi. Pemberian maaf ini merupakan hak eksklusif wali korban dan menjadi titik penting dalam sistem keadilan Islam yang menggabungkan antara keadilan dan belas kasih.

Pendapat mayoritas ulama dari kalangan Hanafiyah, Malikiyah, Syafi'iyah, serta salah satu riwayat yang kuat dari Imam Ahmad menyatakan bahwa hukuman yang pasti dan utama bagi pembunuhan sengaja adalah *qishâsh*.<sup>43</sup> Pandangan ini didasarkan pada ayat Al-Qur'an dalam surat al-Baqarah/2: 178 yang secara eksplisit menetapkan kewajiban *qishâsh* bagi kasus pembunuhan. Hadis Nabi Muhammad *shallallâhu 'alaihi wa sallam* juga memperkuat ketentuan ini dengan menyatakan bahwa barang siapa membunuh dengan sengaja, maka hukumannya adalah *qishâsh*. Dengan demikian, *diyât* tidak dianggap sebagai hukuman utama, melainkan sebagai bentuk alternatif yang hanya berlaku jika pemaafan diberikan oleh wali korban.

عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من قُتِلَ لَهُ قَتِيلٌ فَهُوَ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ إِمَّا أَنْ يُقَادَ وَإِمَّا أَنْ يُفْدَى<sup>44</sup>

*“Dari Abu Hurairah, dia berkata; “Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam bersabda: “Barang siapa yang dibunuh sedang dia memiliki keluarga maka dia (bisa) memilih salah satu dari dua pandangan yang terbaik, dibalaskan untungnya atau diberi diyât.” (HR Ibnu Majah)*

Dalam kerangka hukum Islam, *qishâsh* dipandang sebagai bentuk balasan yang sepadan terhadap kerusakan yang ditimbulkan, yaitu hilangnya nyawa seseorang. Oleh karena itu, hukuman yang dijatuhkan harus sejenis dengan kerugian yang terjadi. *Diyât*, sebagai kompensasi finansial, hanya berlaku ketika wali korban memilih untuk memaafkan pelaku dan menuntut ganti rugi dalam bentuk harta. Jika tidak ada tuntutan *diyât*, maka pelaku tidak diwajibkan untuk membayar apa pun. Hal ini menunjukkan bahwa *diyât* bukanlah kewajiban mutlak, melainkan bersifat kondisional dan bergantung pada keputusan wali korban.

Namun demikian, dalam konteks sosial dan etika, pelaku pembunuhan tetap diperbolehkan untuk memberikan *diyât* secara sukarela sebagai bentuk tanggung jawab moral dan usaha untuk memperbaiki hubungan dengan keluarga korban. Tindakan ini, meskipun tidak diwajibkan secara hukum, dapat menjadi sarana pemulihan sosial dan menunjukkan penyesalan serta itikad baik dari pelaku. Dengan demikian, sistem hukum Islam dalam kasus pembunuhan tidak hanya menekankan aspek hukuman, tetapi juga membuka ruang bagi rekonsiliasi dan pemulihan hubungan kemanusiaan.

<sup>43</sup> Wahbah Zuhaili, *al-Fiqh al-Islâm wa Adillatuhu*, ..., hal. 605.

<sup>44</sup> Abu Abdillah Muhammad bin Yazid bin Majah al-Qazwini, *Sunan Ibnu Mâjah*, ..., hal. 282.

Pengampunan terhadap pelaku pembunuhan dalam hukum Islam bukan hanya diperbolehkan, tetapi juga dipandang sebagai tindakan yang lebih luhur dibandingkan pelaksanaan *qishâsh*. Dalam Surat al-Baqarah/2: 178, Allah *subhânahu wa ta'âlâ* menetapkan kewajiban *qishâsh* sebagai bentuk keadilan yang proporsional antara pelaku dan korban, dengan penekanan pada kesetaraan status sosial. Namun, ayat tersebut juga membuka ruang bagi pemaafan oleh wali korban, yang harus dilakukan dengan cara yang baik dan penuh etika. Pemaafan ini tidak hanya menggugurkan hukuman *qishâsh*, tetapi juga mengalihkan penyelesaian kepada *diyât* yang dibayarkan secara layak oleh pelaku. Ayat ini menyebut pemaafan sebagai bentuk keringanan dan rahmat dari Tuhan, menandakan bahwa belas kasih merupakan nilai yang sangat dijunjung tinggi dalam syariat Islam.

Dalam Surat al-Mâ'idah/5: 45, Allah *subhânahu wa ta'âlâ* menegaskan bahwa setiap luka atau kerusakan fisik memiliki hak *qishâsh*, namun jika seseorang memilih untuk melepaskan hak tersebut, maka tindakan itu menjadi penebus dosa bagi dirinya. Ini menunjukkan bahwa pengampunan bukan sekadar tindakan sosial, melainkan juga memiliki dimensi spiritual yang mendalam. Melepaskan hak *qishâsh* berarti menahan diri dari pembalasan dan menyerahkan urusan kepada Allah, yang pada gilirannya menjadi sarana pembersihan jiwa dan peningkatan spiritualitas. Dengan demikian, pemaafan dalam konteks *qishâsh* tidak hanya menghindarkan pelaku dari hukuman, tetapi juga memperkaya batin dan memperkuat nilai-nilai ketakwaan dalam masyarakat.

Tradisi kenabian juga memperkuat kedudukan pemaafan sebagai tindakan yang utama. Anas ibn Malik meriwayatkan bahwa Rasulullah *shallallâhu 'alaihi wa sallam* selalu menganjurkan pemberian maaf dalam setiap kasus yang melibatkan *qishâsh*. Bahkan dalam sabdanya, Nabi menyatakan bahwa siapa pun yang memaafkan tindakan aniaya akan mendapatkan tambahan kemuliaan dari Allah *subhânahu wa ta'âlâ*.

Ketentuan ini menunjukkan bahwa pemaafan bukan hanya tindakan sosial yang terpuji, tetapi juga merupakan jalan menuju keutamaan spiritual dan balasan ilahi. Dalam konteks masyarakat, pemaafan berperan besar dalam meredakan dendam, memperkuat solidaritas, dan menciptakan harmoni sosial yang berkelanjutan. Maka, meskipun *qishâsh* adalah bentuk keadilan yang sah, Islam tetap mengedepankan nilai pemaafan sebagai manifestasi dari rahmat dan kasih sayang Tuhan kepada umat-Nya.<sup>45</sup>

عَنْ عَطَاءِ بْنِ أَبِي مَيْمُونَةَ قَالَ لَا أَعْلَمُهُ إِلَّا عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ مَا رَفَعَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَيْءٌ فِيهِ الْقِصَاصُ إِلَّا أَمَرَ فِيهِ بِالْعَفْوِ<sup>46</sup>

<sup>45</sup> Sayyid Quthb, *Tafsîr Fî Zhilâlil Qur'ân di Bawah Naungan Al-Qur'an*, ..., hal. 195.

<sup>46</sup> Abu Abdillah Muhammad bin Yazid bin Majah al-Qazwini, *Sunan Ibnu Mâjah*, ..., hal. 293.

“Dari 'Atha`bin Abu Maimunah berkata; Aku tidak mengetahuinya kecuali dari jalur Anas bin Malik, ia berkata; "Tidak pernah suatu perkara diajukan kepada Rasulullah yang di dalamnya terdapat masalah *qishâsh* kecuali beliau memerintahkan untuk memberi pengampunan.” (HR Ibnu Majah)

Keistimewaan hukum *qishâsh* dalam sistem perundang-undangan Islam terletak pada keseimbangan antara keadilan dan belas kasih. Meskipun *qishâsh* merupakan bentuk hukuman yang paling berat dan bersifat setimpal terhadap tindakan pembunuhan, Islam tetap membuka ruang bagi pemaafan dari pihak keluarga korban. Ketentuan ini bukan sekadar pengecualian, melainkan manifestasi dari nilai-nilai luhur syariat yang mengedepankan kemaslahatan umat. Pemaafan bukan hanya membatalkan eksekusi, tetapi juga menjadi simbol spiritual yang menunjukkan bahwa keadilan tidak harus selalu diwujudkan melalui pembalasan fisik, melainkan bisa melalui pengampunan yang tulus dan bermartabat.

Dengan diberikannya hak kepada wali korban untuk memaafkan pelaku, pelaksanaan *qishâsh* menjadi sangat jarang terjadi. Ini bukan berarti hukum kehilangan daya tekan, melainkan justru menunjukkan bahwa tujuan utama dari *qishâsh* —yakni menjaga hak hidup, mencegah kejahatan, dan menanamkan rasa tanggung jawab sosial—tetap tercapai tanpa harus selalu berujung pada eksekusi. Dalam praktiknya, keberadaan opsi pemaafan mendorong masyarakat untuk lebih mengedepankan dialog, musyawarah, dan penyelesaian damai, sehingga hukum Islam tampil sebagai sistem yang tidak hanya represif, tetapi juga restoratif.

Lebih dari itu, pemaafan dalam konteks *qishâsh* memiliki dampak psikologis dan sosial yang mendalam. Ia berfungsi sebagai mekanisme penyembuhan emosional bagi keluarga korban, yang mungkin diliputi oleh kemarahan, kebencian, dan dendam berkepanjangan.<sup>47</sup> Dengan memilih untuk memaafkan, mereka tidak hanya menghentikan siklus kekerasan, tetapi juga membebaskan diri dari beban batin yang bisa merusak hubungan sosial. Dalam jangka panjang, hal ini menciptakan iklim masyarakat yang lebih harmonis, stabil, dan berorientasi pada nilai-nilai kemanusiaan yang luhur. Maka, fleksibilitas hukum *qishâsh* bukanlah kelemahan, melainkan kekuatan yang menjadikan syariat Islam relevan dan berdaya guna dalam membangun peradaban yang berkeadilan dan penuh kasih.

Menurut mazhab Hanafiyah dan Malikiyah, *al-‘afwu* atau pemaafan berarti pengguguran hak *qishâsh* secara mutlak tanpa imbalan apa pun. Apabila wali korban melepaskan hak *qishâsh* dengan syarat penerimaan *diyât*, maka skema tersebut tidak lagi disebut pemaafan melainkan *shulh*—yaitu kesepakatan damai yang hanya efektif jika pelaku pembunuhan menyetujui dan bersedia membayar *diyât*. Dengan demikian, dalam pandangan kedua

---

<sup>47</sup> Wahbah Zuhaili, *al-Fiqh al-Islâm wa Adillatuhu*, ..., hal. 618.

mazhab ini wali korban hanya memiliki dua opsi: menuntut *qishâsh* atau memberikan ampunan tanpa menuntut *diyât*.

Sebaliknya, ulama Syafi'iyah dan Hanabilah mendefinisikan pemaafan lebih luas, mencakup kedua pilihan—baik penghapusan hak *qishâsh* tanpa kompensasi maupun beralihnya hak itu menjadi *diyât*. Dalam kerangka ini, wali korban dapat memilih antara *qishâsh* atau *diyât* tanpa perlu persetujuan pelaku pembunuhan. Ketentuan ini berlandaskan pada hadits yang menyatakan bahwa keluarga orang yang dibunuh berwenang memutuskan salah satu di antara dua opsi tersebut, baik mengambil *diyât* maupun menuntut *qishâsh*.<sup>48</sup>

Perbedaan keduanya terletak pada posisi *diyât*: bagi Hanafiyah dan Malikiyah, *diyât* hanya berlaku melalui kesepakatan bersama sebagai bentuk *shulh*, sedangkan Syafi'iyah dan Hanabilah menempatkan *diyât* sebagai salah satu wujud pemaafan yang dapat ditempuh secara sepihak oleh wali korban. Dengan demikian, meski semua mazhab sepakat bahwa *qishâsh* dan *diyât* merupakan solusi hukum bagi kasus pembunuhan, masing-masing memilah status *diyât* sebagai alternatif damai atau bagian integral dari pemaafan.

Apabila wali korban telah memberikan pemaafan secara mutlak kepada pelaku pembunuhan yang disengaja, maka menurut hukum Islam, hak untuk menuntut *qishâsh* dinyatakan gugur. Pemaafan ini sah secara syar'i dan menghapus hak pribadi korban atas pembalasan setimpal. Dalam konteks ini, pelaku tidak lagi dapat dijatuhi hukuman *qishâsh*, karena hak tersebut telah dilepaskan oleh pihak yang berwenang secara syariat, yaitu wali korban. Namun, pemaafan tersebut tidak serta-merta menghapus seluruh konsekuensi hukum, karena dalam pembunuhan terdapat dua dimensi: hak individu dan hak publik.

Ulama dari mazhab Hanafiyah dan Malikiyah menegaskan bahwa meskipun hak pribadi telah dihapus melalui pemaafan, unsur hak publik tetap melekat dalam tindak pidana pembunuhan. Hak publik ini, yang dalam istilah fikih disebut sebagai hak Allah *subhânahu wa ta'âlâ*, mencerminkan kepentingan masyarakat luas dalam menjaga keamanan dan ketertiban. Oleh karena itu, negara yang diwakili oleh sultan atau pemimpin tetap memiliki kewenangan untuk menjatuhkan hukuman *ta'zîr* kepada pelaku, sebagai bentuk tanggung jawab terhadap kemaslahatan umum dan pencegahan kejahatan di masa mendatang.

Lebih lanjut, ulama Malikiyah merinci bentuk hukuman *ta'zîr* yang dapat dijatuhkan oleh negara kepada pelaku pembunuhan yang telah dimaafkan. Mereka menyebutkan bahwa pelaku dapat dikenai hukuman cambuk sebanyak seratus kali dan dipenjara selama satu tahun. Hukuman ini tidak bertujuan sebagai pembalasan atas kematian korban, melainkan sebagai

---

<sup>48</sup> Wahbah Zuhaili, *al-Fiqh al-Islâm wa Adillatuhu*, ..., hal. 619-622.

bentuk disiplin sosial dan peringatan keras agar pelaku tidak mengulangi perbuatannya. Dalam pandangan ini, *ta'zîr* berfungsi sebagai instrumen korektif yang tetap relevan meskipun *qishâsh* telah gugur.

Di sisi lain, ulama dari mazhab Syafi'iyah dan Hanabilah memiliki pandangan berbeda. Mereka berpendapat bahwa apabila wali korban memberikan pemaafan secara mutlak, maka pelaku terbebas dari seluruh bentuk hukuman, termasuk *ta'zîr*. Menurut mereka, pemaafan tersebut mencakup seluruh aspek hukum yang berkaitan dengan tindak pidana pembunuhan, sehingga negara tidak lagi memiliki dasar untuk menjatuhkan sanksi tambahan. Hadis Nabi yang menyatakan bahwa keluarga korban memiliki hak untuk memilih antara *qishâsh* dan *diyât* menjadi landasan utama bagi pandangan ini.

Namun, tokoh pemikir seperti al-Mawardi dari kalangan Syafi'iyah menyampaikan pendapat yang lebih moderat. Ia menyatakan bahwa pemimpin negara tetap memiliki hak untuk menjatuhkan hukuman *ta'zîr* meskipun korban telah memberikan pemaafan. Alasan utamanya adalah bahwa pelurusan perilaku, rehabilitasi moral, dan perlindungan terhadap masyarakat merupakan bagian dari hak publik yang tidak dapat digugurkan oleh pemaafan individu. Dalam kerangka ini, *ta'zîr* menjadi sarana untuk memastikan bahwa pelaku tidak menjadi ancaman bagi masyarakat dan bahwa nilai-nilai keadilan tetap ditegakkan.<sup>49</sup>

Abu Ya'la al-Hanbali turut memberikan kontribusi pemikiran dalam isu ini dengan mengacu pada pernyataan Imam Ahmad. Ia menjelaskan bahwa meskipun secara *zhâhir* hukuman atas pelaku telah gugur karena pemaafan, tetap ada kemungkinan bagi negara untuk menjatuhkan *ta'zîr*. Hal ini bergantung pada pertimbangan kemaslahatan umum dan kebutuhan untuk memperbaiki perilaku pelaku. Dengan demikian, dalam tradisi Hanbali terdapat ruang bagi negara untuk tetap menjalankan fungsi korektifnya, meskipun hak *qishâsh* telah dilepaskan oleh wali korban. Pendekatan ini menunjukkan bahwa hukum Islam tidak hanya berorientasi pada pembalasan, tetapi juga pada perbaikan sosial dan moral.

Keputusan untuk menuntut *qishâsh* atau memberikan pemaafan dalam kasus pembunuhan sengaja merupakan hak eksklusif yang dimiliki oleh keluarga korban, yakni para ahli warisnya. Dalam hukum Islam, hak ini tidak berada di tangan negara atau otoritas lain melainkan sepenuhnya diserahkan kepada pihak yang paling terdampak secara langsung. Jika seluruh pewaris sepakat untuk menuntut *qishâsh*, maka pelaku dapat dijatuhi hukuman mati. Namun, apabila salah satu dari mereka memberikan pemaafan, maka hak untuk mengeksekusi pelaku gugur secara keseluruhan. Hal ini menunjukkan

---

<sup>49</sup> Wahbah Zuhaili, *al-Fiqh al-Islâm wa Adillatuhu*, ..., hal. 623.

bahwa pemaafan dalam konteks *qishâsh* bersifat menyeluruh dan tidak dapat dibagi-bagi.

Konsep ini berakar dari prinsip bahwa pengampunan adalah bentuk hak yang tidak dapat dipisahkan atau dibatasi oleh kehendak sebagian pihak. Sekali pemaafan diberikan oleh salah satu pewaris, maka tuntutan *qishâsh* dari pihak lain menjadi tidak sah. Ini bukan hanya soal prosedur hukum, tetapi juga mencerminkan nilai-nilai spiritual dalam Islam yang mengedepankan penyelamatan jiwa dan penghentian siklus kekerasan. Dalam praktiknya, hal ini menuntut adanya koordinasi dan kesepakatan di antara para pewaris agar keputusan yang diambil benar-benar mencerminkan keadilan dan kemaslahatan bersama.

Sebuah peristiwa yang diriwayatkan oleh Muhammad bin Hasan menggambarkan kompleksitas penerapan prinsip ini. Seorang pelaku pembunuhan dibawa ke hadapan Khalifah Umar bin Khattab untuk dieksekusi. Meskipun sebagian pewaris korban telah memberikan maaf, Khalifah Umar bin Khattab tetap memerintahkan pelaksanaan *qishâsh*. Keputusan ini kemudian ditinjau ulang setelah Abdullah bin Mas'ud mengemukakan pandangannya bahwa hak atas darah korban adalah milik seluruh pewaris, dan jika salah satu dari mereka memaafkan, maka pelaku telah diselamatkan dari hukuman mati. Pandangan ini menekankan bahwa tidak ada satu pun pewaris yang berhak menuntut eksekusi jika ada yang telah menggugurkan hak tersebut melalui pemaafan.

Abdullah bin Mas'ud melanjutkan dengan memberikan solusi yang adil dan proporsional. Ia menyarankan agar pelaku tetap bertanggung jawab secara finansial dengan membayar *diyât* kepada pewaris yang tidak memberikan maaf. Sementara itu, bagian dari pewaris yang telah memaafkan tidak berhak menuntut *diyât*, karena mereka telah menggugurkan hak *qishâsh* secara penuh. Pendekatan ini menunjukkan bahwa meskipun hukuman fisik telah dibatalkan, keadilan tetap ditegakkan melalui kompensasi yang layak kepada pihak yang masih merasa dirugikan.<sup>50</sup>

Pendapat Abdullah bin Mas'ud ini kemudian diadopsi oleh Umar bin Khattab dan menjadi pijakan penting dalam Mazhab Hanafiyah. Mazhab ini menegaskan bahwa pemaafan satu pewaris cukup untuk menggugurkan hak *qishâsh*, namun pelaku tetap berkewajiban membayar *diyât* kepada pewaris lain yang tidak memaafkan. Dengan demikian, hukum Islam memberikan ruang bagi penyelesaian yang tidak hanya bersifat retributif, tetapi juga restoratif, di mana keadilan dan kemanusiaan berjalan beriringan.

Model penyelesaian seperti ini mencerminkan fleksibilitas dan kedalaman hukum Islam dalam mengelola konflik berat seperti pembunuhan. Ia tidak hanya menegakkan keadilan formal, tetapi juga mendorong

---

<sup>50</sup> Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, ..., hal. 295.

rekonsiliasi sosial dan penyembuhan emosional bagi keluarga korban. Dalam konteks masyarakat modern, pendekatan ini relevan untuk membangun sistem hukum yang tidak hanya menghukum, tetapi juga memperbaiki dan menyatukan kembali hubungan sosial yang retak akibat tindak pidana berat.

### **G. Kontekstualisasi Hukum *Qishâsh***

Islam merupakan agama yang memiliki keluwesan dalam menjawab dinamika kehidupan manusia sepanjang masa. Prinsip-prinsip yang terkandung di dalamnya tidak hanya bersifat dogmatis, melainkan juga mampu menyesuaikan diri dengan perubahan sosial, politik, dan budaya. Hal ini terlihat dari sikap Islam yang tidak menetapkan bentuk baku mengenai sistem kenegaraan tertentu, melainkan memberikan pedoman-pedoman dasar yang dapat diimplementasikan sesuai dengan konteks masyarakat dan perkembangan zaman. Dengan demikian, relevansi ajaran Islam tidak akan lekang oleh waktu, sebab nilai-nilainya selalu mampu menemukan ruang untuk diterapkan dalam realitas yang berbeda-beda.

Dalam konteks hukum pidana, prinsip keluwesan ini juga tampak jelas. Meskipun bentuk hukuman yang berlaku di Indonesia saat ini berbeda dari yang dijelaskan dalam kitab-kitab klasik, esensi nilai-nilai Islam tetap tercermin dalam berbagai aturan hukum yang ada. Misalnya, perlindungan terhadap hak hidup, penghormatan terhadap martabat manusia, serta upaya menciptakan keadilan sosial. Semua itu merupakan cerminan dari prinsip dasar syariat yang menekankan keadilan, kemaslahatan, dan perlindungan terhadap nyawa manusia. Oleh karena itu, meskipun bentuk formal hukuman mengalami transformasi, ruh ajaran Islam tetap hidup dalam sistem hukum kontemporer.

Sebelum membahas pandangan para ulama kontemporer mengenai analogi antara sistem hukuman masa kini dengan masa klasik, penting kiranya untuk meninjau terlebih dahulu praktik hukuman yang berlaku pada masa awal Islam. Dengan demikian, akan tampak perbandingan yang lebih utuh mengenai bagaimana prinsip-prinsip dasar itu bekerja dalam lintasan sejarah. Salah satu contoh yang relevan adalah penerapan hukuman *qishâsh* dalam kasus pembunuhan. *Qishâsh* sebagai bentuk hukuman pidana telah menjadi bagian penting dalam menjaga keseimbangan sosial, khususnya dalam masyarakat Arab pra-Islam, yang kemudian diakomodasi serta disempurnakan oleh Islam.

Dalam karyanya *Târîkh al-Tasyrî‘ al-Islâmiyy*, Khudhari Beik menjelaskan bahwa praktik *qishâsh* sebenarnya sudah dikenal luas oleh bangsa Arab sebelum Islam datang.<sup>51</sup> Pelaksanaannya pada saat itu tidak diatur oleh norma hukum tertulis, melainkan disandarkan pada adat dan kebiasaan

---

<sup>51</sup> Khudhari Beik, *Târîkh al-Tasyrî‘ al-Islâmiyy*, t.th. hal. 136.

yang berlaku dalam masyarakat. Dengan kata lain, *qishâsh* berfungsi sebagai instrumen sosial untuk menjaga kehormatan kabilah serta menegakkan keadilan menurut ukuran tradisi setempat. Sistem ini berakar pada struktur sosial masyarakat Arab yang sangat menekankan solidaritas kesukuan.

Dalam sistem hukum adat tersebut, tanggung jawab atas tindak pidana (*jinâyah*) yang dilakukan oleh seseorang tidak hanya dibebankan kepada pelaku semata, melainkan juga kepada seluruh anggota kabilah. Artinya, hukum adat memandang bahwa kejahatan seorang individu merupakan tanggung jawab kolektif. Namun, terdapat pengecualian apabila kabilah pelaku menyatakan secara terbuka bahwa mereka menyerahkan pelaku untuk diadili dan menebus kesalahannya di hadapan masyarakat. Mekanisme ini menegaskan betapa eratnya ikatan sosial dalam masyarakat Arab kala itu, di mana kehormatan dan keamanan kabilah menjadi prioritas utama.

Khudhari juga menekankan bahwa dalam praktiknya, hukuman *qishâsh* jarang sekali dijatuhkan langsung kepada pelaku kejahatan. Hal ini disebabkan oleh berbagai faktor, salah satunya adalah status sosial pelaku. Apabila pelaku kejahatan berasal dari kalangan terpandang atau memiliki kedudukan tinggi dalam kabilahnya, seringkali ia mendapatkan perlindungan dari kelompoknya. Bahkan, keluarga korban seringkali menuntut kompensasi yang lebih besar daripada sekadar pelaksanaan *qishâsh*, sehingga memunculkan ketegangan yang berujung pada konflik berkepanjangan.<sup>52</sup>

Fenomena tersebut juga memperlihatkan bagaimana sistem sosial pada masa itu seringkali memicu konflik yang lebih luas. Tidak jarang, tuntutan atas pelaksanaan *qishâsh* berakhir dengan peperangan antar suku. Hal ini memperlihatkan bahwa meskipun *qishâsh* pada dasarnya dimaksudkan sebagai bentuk keadilan, realitas sosial yang diliputi oleh fanatisme kesukuan kerap membuatnya menjadi pemicu pertikaian. Sebaliknya, pihak kabilah pelaku kejahatan juga cenderung berupaya keras melindungi anggotanya, karena dianggap sebagai bagian dari kehormatan kolektif.

Dari uraian di atas dapat dipahami bahwa penerapan *qishâsh* pada masa klasik bukan hanya persoalan hukum pidana semata, melainkan juga erat kaitannya dengan struktur sosial dan budaya masyarakat. Sistem ini menggambarkan bagaimana hukum berfungsi dalam konteks masyarakat yang masih sangat kental dengan ikatan kesukuan. Dengan memahami latar belakang historis tersebut, dapat ditarik pelajaran bahwa Islam hadir bukan untuk merombak secara total praktik yang sudah ada, melainkan menyempurnakan dan memberikan kerangka normatif yang lebih adil serta sesuai dengan prinsip universal kemanusiaan. Hal inilah yang menjadi dasar bagi relevansi ajaran Islam hingga kini, bahkan dalam konteks hukum modern yang berbeda bentuknya.

---

<sup>52</sup> Khudhari Beik, *Târikh al-Tasyrî' al-Islâmiyy*, ..., hal. 137.

Pandangan ulama kontemporer mengenai analogi hukuman klasik dan modern menekankan perlunya membaca hukum Islam secara kontekstual. Mereka berusaha menjembatani antara teks-teks klasik yang menetapkan hukuman tertentu dengan realitas modern yang menghadirkan sistem hukum berbeda. Dalam kerangka ini, pendekatan yang dipilih tidak bersifat menolak secara mutlak hukum klasik, melainkan mencoba menempatkannya dalam visi lebih luas, yaitu melihat tujuan utama yang ingin dicapai oleh syariat.

Salah satu pendekatan yang berkembang adalah pendekatan moderat berbasis *maqâshid al-syarî'ah*. Pendekatan ini berpijak pada asumsi bahwa hukum Islam diturunkan untuk mewujudkan kemaslahatan umat manusia secara menyeluruh. Kemaslahatan tersebut meliputi perlindungan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan, serta harta. Dengan demikian, aspek tujuan hukum (*maqâshid*) lebih ditekankan dibanding sekadar penerapan literal terhadap bentuk hukuman yang dijelaskan dalam kitab-kitab klasik.

Para cendekiawan yang mengusung pendekatan ini menilai bahwa penerapan hukuman klasik pada era modern tidak selalu efektif dalam menjaga kemaslahatan. Jika suatu bentuk hukuman justru menimbulkan kerusakan sosial yang lebih besar atau bertentangan dengan prinsip keadilan universal, maka penggantian hukuman dianggap sebagai opsi yang dapat diterima. Dalam hal ini, penyesuaian tidak dipandang sebagai penyimpangan, tetapi sebagai bagian dari dinamika hukum Islam yang bersifat lentur.

Oleh karena itu, hukuman modern seperti pemenjaraan, denda, hingga program rehabilitasi dapat ditempatkan dalam kategori *ta'zîr*. Hukuman *ta'zîr* merupakan jenis hukuman yang diserahkan kepada kewenangan hakim untuk menentukan bentuknya sesuai konteks dan kebutuhan. Dengan cara ini, instrumen hukum modern dapat tetap dianggap sah dalam kerangka hukum Islam, selama mampu mencapai tujuan yang dimaksudkan oleh syariat.

Pemikiran ini sejalan dengan analisis Jasser Auda, seorang tokoh *maqâshid* kontemporer. Dalam karyanya *Maqâsid al-Syarî'ah as Philosophy of Islamic Law*, Auda menekankan bahwa sistem hukum Islam harus dilihat sebagai suatu sistem yang dinamis. Menurutnya, *hudûd* memang merupakan salah satu sarana untuk menegakkan keadilan, tetapi tidak boleh dipersepsikan sebagai satu-satunya jalan yang tersedia.<sup>53</sup>

Pandangan moderat tentang hukum Islam yang menekankan *maqâshid al-syarî'ah* sebagaimana dijelaskan oleh Jasser Auda sejatinya tidak berdiri sendiri. Gagasan serupa juga dapat ditemukan dalam pemikiran ulama kontemporer lain salah satunya Yusuf al-Qaradhawi. Menurutnya, prinsip keadilan, kasih sayang, dan kemaslahatan harus menjadi pijakan utama dalam penerapan hukum Islam. Karena itu, pelaksanaan hukum pidana klasik seperti

---

<sup>53</sup> Jasser Auda, *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, London: The International Institute of Islamic Thought, 2008, hlm. 182-185.

*qishâsh* dan *hudûd* tidak bisa dilepaskan dari pertimbangan kondisi sosial serta dampaknya bagi masyarakat luas.

Dalam kerangka tersebut, al-Qaradhawi menekankan bahwa hukum tidak boleh diterapkan dengan cara yang merendahkan martabat manusia. Penegakan hukum seharusnya menjadi sarana untuk melindungi hak-hak asasi, bukan justru mencederainya. Baginya, syariat bukan semata-mata hadir untuk menghukum pelaku kejahatan, melainkan juga untuk menghadirkan keadilan yang lebih luas dan menyentuh kepentingan masyarakat secara keseluruhan.

Lebih jauh, al-Qaradhawi menegaskan bahwa syariat Islam tidak hanya berfokus pada aspek hukuman fisik. Ia memberikan ruang bagi mekanisme penyelesaian yang lebih manusiawi, seperti rekonsiliasi, pemaafan, serta ganti rugi (*diyât*). Dengan opsi ini, korban maupun keluarganya tetap dapat memperoleh keadilan tanpa harus menempuh jalur hukuman yang keras. Fleksibilitas ini memperlihatkan adanya dimensi kemanusiaan yang melekat dalam syariat Islam.

Karena itu, orientasi hukum Islam menurut al-Qaradhawi tidak berhenti pada penjatuhan hukuman semata. Ia menekankan pentingnya pemulihan hubungan sosial dan terwujudnya keadilan substantif. Dengan begitu, penegakan hukum bukan hanya dipahami sebagai respons terhadap sebuah pelanggaran, tetapi juga sebagai upaya untuk membangun harmoni sosial. Pandangan ini menegaskan bahwa hukum Islam bersifat dinamis dan senantiasa terikat pada tujuan kemaslahatan.

Di sisi lain, Wahbah Zuhaili dalam karyanya *al-Fiqh al-Islâm wa Adillatuhu* juga mengajukan pandangan serupa. Ia menilai bahwa keadilan dan kemaslahatan adalah inti dari hukum Islam. Oleh karena itu, penerapan hukuman klasik harus mempertimbangkan konteks sosial dan perubahan zaman. Jika hukuman tertentu justru mendatangkan kerugian atau mudarat yang lebih besar, maka penguasa berhak untuk memilih alternatif hukuman yang lebih sesuai. Prinsip *sadd al-dzarâ'i'*, yaitu menutup pintu menuju kerusakan, menjadi landasan penting dalam kerangka pemikirannya.<sup>54</sup>

Pada akhirnya, al-Zuhaili membuka ruang penerimaan terhadap bentuk hukuman modern seperti penjara atau rehabilitasi yang termasuk dalam kategori *ta'zîr*. Menurutnya, sistem hukum positif modern tidak bertentangan dengan syariat selama sejalan dengan *maqâshid al-syarî'ah*. Adaptasi ini bahkan menjadi bukti vitalitas hukum Islam dalam menghadapi perubahan zaman. Dengan cara demikian, hukum Islam tidak hanya tetap relevan, tetapi juga mampu menjaga nilai-nilai kemanusiaan yang menjadi inti ajarannya.

Jika dibandingkan, Auda lebih menekankan analisis sistemik dan filosofis dalam memahami maqashid, sementara al-Qaradhawi cenderung

---

<sup>54</sup> Wahbah Zuhaili, *al-Fiqh al-Islâm wa Adillatuhu*, ..., hal. 261.

menyoroti aspek kemanusiaan dan hak asasi manusia, sedangkan al-Zuhaili menekankan sisi fiqhiiyah dan maslahat. Ketiganya sepakat bahwa *hudûd* tidak boleh dipandang sebagai tujuan final, melainkan instrumen untuk mencapai tujuan yang lebih besar, yaitu keadilan dan kemaslahatan.

Dari sini dapat disimpulkan bahwa ulama kontemporer memberikan ruang yang luas bagi reinterpretasi hukum pidana Islam. Mereka memandang bahwa penyesuaian terhadap konteks modern, termasuk penerimaan terhadap hukuman modern, bukanlah bentuk pelemahan syariat. Sebaliknya, hal tersebut merupakan bentuk aktualisasi *maqâshid al-syarî‘ah* agar hukum Islam tetap relevan, adil, dan membawa maslahat bagi umat manusia sepanjang zaman.

اعلم أن أحكام القرآن لا تنسخ بعد وفاة رسول الله مع العلم بأن بعضها لم يستطع المسلمون العمل به، مثل عتق الرقبة في كفارة القتل الخطاء وكفارة الظهار وكفارة اليمين<sup>55</sup>

*“Penting diketahui, hukum-hukum di dalam Al-Qur`an tidak dapat dihapuskan setelah wafatnya Rasulullah shallallâhu ‘alaihi wa sallam, walaupun kita tahu bahwa umat Islam di zaman sekarang sudah tidak bisa lagi menjalankan sebagian hukum-hukum tersebut. Seperti halnya memerdekan budak atau hamba sahaya, yang dapat kita temukan dalam pembahasan hukum kafarat pembunuhan tanpa sengaja, kafarat zihar, dan kafarat melanggar sumpah.”*

Pendekatan kedua dalam memandang hubungan antara hukum klasik dan modern adalah pendekatan penerapan hukum sesuai kadar kemampuan. Pendekatan ini menegaskan bahwa hukum-hukum syariat yang bersumber langsung dari Al-Qur`an tidak boleh diubah atau ditinggalkan, meskipun pelaksanaannya pada masa kini menghadapi kendala. Prinsip yang ditekankan adalah bahwa kewajiban seorang muslim adalah berusaha menerapkannya sebisa mungkin, mulai dari lingkup pribadi, keluarga, hingga masyarakat yang berada di bawah tanggung jawabnya.

Pandangan ini salah satunya disampaikan oleh Maimoen Zubair dalam karyanya *al-‘Ulamâ‘ al-Mujaddidûn*. Beliau menekankan bahwa hukum-hukum dalam Al-Qur`an tetap bersifat mengikat dan tidak dapat dihapus setelah wafatnya Rasulullah shallallâhu ‘alaihi wa sallam. Menurutnya, meskipun umat Islam pada zaman sekarang tidak lagi mampu melaksanakan sebagian hukum tersebut, hal itu tidak memberi legitimasi untuk mengganti atau merevisinya.

Maimoen Zubair mencontohkan persoalan kafarat yang berkaitan dengan memerdekan budak. Dalam Al-Qur`an disebutkan bahwa pembebasan budak menjadi pilihan untuk menebus kesalahan, misalnya dalam

---

<sup>55</sup> Maimoen Zubair, *al-‘Ulamâ‘ al-Mujaddidûn*, Sarang: LTN Ponpes al-Anwar: tt, hal. 12.

kasus pembunuhan tanpa sengaja, kafarat zihar, maupun pelanggaran sumpah. Akan tetapi, realitas saat ini menunjukkan bahwa institusi perbudakan sudah tidak ada lagi, sehingga pelaksanaan hukum tersebut menjadi tidak mungkin dilakukan.

Meskipun demikian, menurut beliau, hilangnya kesempatan untuk mengamalkan suatu ketentuan syariat tidak berarti hukum tersebut batal atau gugur. Hukum itu tetap eksis sebagai bagian dari syariat yang bersifat permanen. Ketidakmampuan umat untuk melaksanakannya dipandang sebagai keterbatasan kondisi, bukan sebagai dasar untuk melakukan perubahan hukum dengan dalih ijtihad.

Dengan demikian, pendekatan ini menekankan sifat tetap (*tsubût*) hukum syariat. Segala bentuk upaya untuk mengganti hukum-hukum Al-Qur'an dengan aturan baru dinilai tidak sah, karena hukum tersebut bersumber dari wahyu ilahi. Peran manusia hanyalah berusaha menjalankan hukum tersebut sesuai kadar kemampuan, bukan menafsirkannya ulang untuk menyesuaikan dengan keterbatasan zaman.

Pandangan Maimoen Zubair mencerminkan sikap kehati-hatian (*ihthyath*) dalam menjaga otoritas hukum Al-Qur'an. Bagi beliau, ijtihad hanya mungkin dilakukan dalam ranah yang memang terbuka untuk ditafsirkan, bukan dalam perkara yang sudah ditetapkan secara jelas dalam *nash*. Oleh karena itu, apabila terdapat hukum-hukum syariat yang tidak dapat diterapkan karena faktor kondisi, maka yang berlaku adalah prinsip ketidakmampuan (*'adam al-istithâ'ah*), bukan penggantian atau penghapusan hukum itu sendiri.

وإنما الواجب علينا تجاهها العمل بما أمكن في حدود أنفسنا وإسرها وأهلينا وخدمنا ومن تحت رعايتنا<sup>56</sup>

*“Adapun yang wajib bagi kita adalah melakukan hukum-hukum tersebut semaksimal mungkin sesuai kadar kemampuan kita, keluarga, pelayan, dan orang yang menjadi tanggungan kita.”*

Maimoen Zubair menegaskan bahwa kewajiban seorang muslim dalam menyikapi hukum-hukum syariat adalah berusaha melaksanakannya semaksimal mungkin sesuai kadar kemampuan. Hal ini tidak hanya berlaku dalam lingkup pribadi, tetapi juga mencakup keluarga, pelayan, dan orang-orang yang berada dalam tanggung jawabnya. Prinsip ini menunjukkan bahwa syariat tetap memiliki kekuatan mengikat, meskipun penerapannya dihadapkan pada keterbatasan nyata dalam kehidupan modern.

Lebih lanjut, beliau menekankan bahwa ketidakmampuan dalam mengamalkan hukum klasik tidak berarti gugurnya kewajiban atau hilangnya eksistensi hukum tersebut. Sebaliknya, kondisi tersebut menuntut sikap pertobatan, penyesalan, dan kesabaran dari umat Islam. Artinya, meskipun

---

<sup>56</sup> Maimoen Zubair, *al-'Ulamâ' al-Mujaddidûn*, ..., hal. 15.

suatu hukum belum dapat diwujudkan secara sempurna, umat tetap harus menunjukkan komitmen moral terhadap keberlakuannya.

Maimoen Zubair juga memberikan catatan penting bahwa upaya penerapan hukum harus memperhatikan aspek masalahat dan *mudharat*. Jika pelaksanaan hukum syariat tertentu justru berpotensi menimbulkan kerusakan yang lebih besar, seperti perpecahan atau konflik sosial, maka penerapan hukum tersebut dapat ditangguhkan. Prinsip ini menunjukkan adanya keseimbangan antara idealitas syariat dengan realitas sosial yang dihadapi umat.

Dari sudut pandang ini, hukum Islam dipandang sebagai sesuatu yang tetap dan tidak boleh diganti, meskipun pelaksanaannya tidak sepenuhnya mungkin.<sup>57</sup> Ketidakmampuan untuk melaksanakannya harus dipahami sebagai keterbatasan praktis, bukan sebagai dasar legitimasi untuk melakukan perubahan hukum. Hal ini menegaskan corak pemikiran yang konservatif dalam menjaga keaslian syariat.

Apabila dibandingkan dengan pendekatan moderat berbasis *maqâshid al-syarî'ah*, tampak adanya perbedaan titik tekan. Pendekatan *maqâshid* memandang bahwa tujuan utama syariat adalah kemaslahatan, sehingga jika suatu hukum klasik menimbulkan kerusakan atau ketidakadilan pada konteks modern, maka ia dapat diganti dengan hukuman lain yang lebih relevan. Dalam hal ini, fleksibilitas menjadi kunci untuk menjaga aktualisasi syariat.

Sementara itu, pendekatan penerapan sesuai kemampuan sebagaimana digagas Maimoen Zubair berpendapat bahwa hukum syariat tidak boleh diganti. Kewajiban umat Islam adalah terus berusaha melaksanakannya sebisa mungkin, sambil menjaga agar tidak menimbulkan mudarat lebih besar. Dengan demikian, kedua pendekatan ini sama-sama berangkat dari semangat mempertahankan syariat, tetapi berbeda dalam strategi adaptasi terhadap realitas modern: yang satu menekankan fleksibilitas *maqâshid*, sedangkan yang lain menekankan komitmen normatif dan kesabaran dalam keterbatasan.

---

<sup>57</sup> Maimoen Zubair, *al-'Ulamâ' al-Mujaddidûn*, ..., hal. 12.



## **BAB V**

### **PENUTUP**

#### **A. Kesimpulan**

Berdasarkan uraian pada bab-bab sebelumnya, dapat disimpulkan bahwa asumsi Joseph Schacht mengenai hukum pidana Islam—khususnya terkait dengan konsep *qishâsh* sebagai bentuk balas dendam pribadi maupun kesukuan—tidaklah tepat. Penafsiran tersebut tidak sejalan dengan maksud ditetapkannya ayat tentang *qishâsh*. Berdasarkan keterangan *asbâb al-nuzûl*, ketentuan ini justru dimaksudkan untuk membatasi praktik balas dendam agar tidak melampaui batas keadilan. Pada masa pra-Islam, tindakan pembalasan seringkali dilakukan dengan cara menukar atau menambahkan nilai “nyawa” di luar kadar yang seharusnya, sehingga menimbulkan ketidakseimbangan dalam penegakan keadilan. Dengan demikian, *qishâsh* hadir bukan sebagai legalisasi dendam, melainkan sebagai regulasi untuk menegakkan prinsip kesetaraan dalam kasus pembunuhan.

Kekeliruan Schacht dalam memahami hukum pidana Islam berakar pada pendekatan metodologis yang ia gunakan. Ia tidak menempatkan kaidah *asbâb al-nuzûl* sebagai perangkat penting dalam menafsirkan Al-Qur`an, padahal kaidah tersebut memiliki peranan fundamental dalam menghasilkan pemahaman hukum yang proporsional. Dengan menghadirkan *asbâb al-nuzûl*, pemaknaan terhadap teks Al-Qur`an akan lebih mendekati konteks historis dan maksud normatifnya, sehingga kesimpulan yang diperoleh bersifat lebih komprehensif dan tepat sasaran.

Anggapan bahwa hukum *qishâsh* sama sekali tidak memberi ruang bagi rekonsiliasi jelas keliru. Islam pada hakikatnya membuka tiga kemungkinan

dalam pelaksanaannya. Pertama, korban atau keluarganya dapat menuntut balasan setimpal sesuai perbuatan pelaku. Kedua, mereka dapat menerima pembayaran *diyât* sebagai pengganti nyawa. Ketiga, mereka juga memiliki hak untuk memberi maaf tanpa imbalan apa pun. Pilihan-pilihan ini memperlihatkan bahwa *qishâsh* tidak semata-mata bertumpu pada balas dendam, melainkan menghadirkan mekanisme yang lebih berimbang antara tuntutan keadilan dan peluang perdamaian.

Besarnya nilai *diyât* menunjukkan betapa tinggi Islam memuliakan nyawa manusia. Penetapan jumlah yang besar bukan hanya untuk mengganti kerugian materi, tetapi juga sebagai peringatan agar seseorang tidak dengan mudah melanggar hak hidup orang lain. Mekanisme ini sekaligus memberi kesempatan bagi kedua belah pihak untuk berdamai. Bagi pelaku, *diyât* menjadi jalan kembali ke masyarakat setelah menebus kesalahan. Bagi keluarga korban, kompensasi ini dapat mengurangi beban emosional sekaligus mencegah lahirnya dendam berkepanjangan yang bisa memicu kekerasan baru.

Di sisi lain, Islam menyediakan pilihan yang lebih luhur, yaitu pemaafan tanpa syarat. Keluarga korban dapat dengan sukarela menghapus hak mereka atas *qishâsh* maupun *diyât*. Pemaafan ini tidak hanya menutup perkara hukum, tetapi juga mengembalikan hubungan kemanusiaan yang sempat retak. Dengan memberi maaf, keluarga korban mampu melepaskan beban amarah, sementara pelaku memperoleh peluang untuk memperbaiki diri. Dalam kehidupan sosial, sikap ini sangat penting karena dapat menghentikan lingkaran kekerasan yang biasanya lahir dari dendam yang diwariskan.

Pemberian maaf tersebut pada akhirnya mencerminkan keluhuran akhlak dan ketakwaan kepada Allah *subhânahu wa ta'âlâ*. Tidak semua orang sanggup melakukannya, karena ia menuntut keberanian moral, ketulusan hati, dan kesabaran yang besar. Namun, bagi yang mampu, Islam menilai pemaafan itu sebagai amal yang bernilai tinggi dan menjadi bukti nyata ketakwaan. Dari sisi kemanusiaan, sikap ini berarti mengedepankan kasih sayang di atas amarah serta memilih jalan damai daripada pembalasan. Dengan demikian, konsep *qishâsh* dalam Islam tidak semata-mata menegakkan keadilan hukum, tetapi juga menumbuhkan perdamaian, memelihara martabat manusia, dan memperkuat ikatan sosial.

Keluwesannya yang terdapat dalam hukum *qishâsh* menunjukkan betapa Islam sangat menjunjung tinggi nilai kehidupan manusia. Dalam ajaran Islam, tidak ada sedikit pun ruang bagi dehumanisasi, meskipun perbuatan pelaku kejahatan itu sendiri sangat tidak manusiawi. Justru, Islam membuka kesempatan bagi keluarga korban untuk memilih jalur rekonsiliasi, baik melalui pembayaran *diyât* maupun dengan memberikan maaf. Hal ini menandakan bahwa penerapan *qishâsh* tidak semata-mata bersifat retributif, melainkan juga memberikan ruang bagi pemulihan dan reintegrasi sosial.

Meskipun sering dipandang kejam atau tidak manusiawi, *qishâsh* sesungguhnya merupakan bentuk keadilan yang sepadan. Kritik yang menyebutnya bertentangan dengan hak asasi manusia tidak sepenuhnya tepat, sebab kekerasan yang terkandung dalam pelaksanaannya berbanding lurus dengan kebrutalan yang dilakukan oleh pelaku pembunuhan. Dengan kata lain, *qishâsh* hadir sebagai respon yang seimbang terhadap tindakan kriminal yang merampas hak hidup orang lain. Menolak *qishâsh* atas nama HAM berarti sekaligus mengabaikan hak asasi korban, yang dalam banyak kasus justru diabaikan dalam wacana semacam itu.

Kritik terhadap *qishâsh* juga kerap mengesampingkan dimensi kebiadaban nyata yang menyertai kejahatan. Dampak dari sebuah pembunuhan tidak hanya berupa hilangnya nyawa, tetapi juga menimbulkan luka fisik, trauma psikologis, serta kerugian sosial dan ekonomi bagi keluarga korban. Aspek-aspek inilah yang sering luput dari perhatian dalam kritik terhadap hukum pidana. Padahal, *qishâsh* berfungsi sebagai mekanisme hukum yang berusaha mengembalikan keadilan dan mengurangi penderitaan yang dialami korban maupun keluarganya.

Dengan demikian, pelaksanaan *qishâsh* justru menegaskan penghormatan Islam terhadap hak korban. Hukum ini memberi ruang bagi keluarga korban untuk menuntut keadilan, sekaligus menyediakan alternatif berupa *diyât* dan pemaafan yang sarat dengan nilai kemanusiaan. Melalui mekanisme tersebut, martabat korban dan keluarganya tetap terjaga, sementara prinsip supremasi hukum dapat ditegakkan secara adil. Oleh karena itu, alih-alih bertentangan dengan hak asasi manusia, *qishâsh* sesungguhnya sejalan dengan upaya melindungi hak paling mendasar, yaitu hak untuk hidup.

## B. Saran

Penelitian mengenai *qishâsh* dan hak asasi manusia dalam perspektif Al-Qur'an masih terbuka untuk dikaji lebih dalam, terutama terkait dengan pendekatan tafsir tematik yang mengaitkan konsep keadilan, rekonsiliasi, dan penghormatan terhadap martabat manusia. Oleh karena itu, perlu ada penelitian lanjutan yang menelusuri dimensi filosofis, sosiologis, dan psikologis dari *qishâsh*, agar kajian ini tidak hanya berhenti pada tataran normatif, tetapi juga mampu memberikan tawaran solusi bagi problem kemanusiaan kontemporer.

Dalam konteks wacana global mengenai HAM, perlu dikembangkan dialog yang lebih terbuka antara hukum pidana Islam dengan instrumen hukum internasional. Kajian yang lebih mendalam mengenai *qishâsh* dapat menunjukkan bahwa Islam justru melindungi hak hidup korban dan keluarganya serta memberikan ruang bagi perdamaian melalui *diyât* dan pemaafan. Dengan demikian, perlu ada upaya akademik maupun praktis untuk

mempertemukan paradigma hukum Islam dengan kerangka HAM modern secara proporsional.

Hasil penelitian ini menegaskan bahwa *qishâsh* tidak bersifat dehumanis, tetapi justru sarat dengan nilai kemanusiaan. Oleh karena itu, bagi negara-negara atau komunitas Muslim yang berusaha mengintegrasikan hukum Islam dalam sistem peradilan modern, penting untuk menekankan aspek rekonsiliasi, penghormatan martabat manusia, dan pencegahan dendam. Implementasi semacam ini akan memperlihatkan bahwa hukum Islam relevan dalam mendukung terciptanya masyarakat yang adil, damai, dan berperikemanusiaan.

Selain dalam ranah hukum, pemahaman tentang *qishâsh* perlu terus disosialisasikan kepada masyarakat melalui pendidikan, dakwah, dan literasi hukum Islam. Penekanan perlu diberikan pada aspek bahwa Islam tidak mendorong balas dendam, tetapi menawarkan jalan keadilan yang berimbang dan sarat dengan nilai pemaafan. Dengan meningkatnya kesadaran ini, diharapkan masyarakat dapat melihat *qishâsh* bukan sebagai bentuk kekerasan, melainkan sebagai mekanisme perlindungan hak hidup dan pemulihan martabat manusia.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abdillah, Rafi Fauzan. *et al.*, “Pidana Mati dalam Hukum Nasional Menurut Perspektif Hukum Islam dan Hak Asasi Manusia”, dalam *Jurnal al-Hakam Islamic Law & Contemporary Issues*, Vol. 3 Edisi 2 Tahun 2022.
- Ali, Zainudin. *Hukum Pidana Islam*. Jakarta: Bumi Aksara, 2018.
- Asfahani, Ragib. *Mu'jam Mufradat Alfazh Al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- Asqalani, Ibnu Hajar. *Terjemah Bulughul Maram*. Semarang: Pustaka Nuun, 2011.
- Auda, Jasser. *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. London: The International Institute of Islamic Thought, 2008.
- AZ, Yahya. Problematika Penerapan Hukuman Mati dalam Kaitanya dengan Hak Asasi Manusia (HAM), dalam Eko Riyadi dan Supriyatno Abdi ed., *Mengurai Kompleksitas Hak Asasi Manusia: Kajian Multi Perspektif*. Yogyakarta: PUSHAM UII, 2007.
- Azis, Dudung Abdul dan Darwiti Setiani. “Diyât Sebagai Pengganti Pidana Mati Sebagai Pembaruan Hukum Pidana di Indonesia”, dalam *Jurnal USM Law Review* Vol. 7 No. 3 Tahun 2024.
- Badan Pusat Statistik Indonesia. *Statistik Kriminal Indonesia 2023* Vol 14, t.tp. Badan Pusat Statistik, 2023.

- Baqi, Muhammad Fuad Abdul. *Mu'jam al-Mufahras Alfaz Al-Qur'an al-Karim*. Beirut: Dar al-Fikr, 1981.
- . *Shahih Bukhari Muslim (al-Lu'lu' wal Marjan)*. Jakarta: PT Elex Komputindo, 2017.
- Batubara, Chuzaimah. "Qishâsh: Hukuman Mati dalam Perspektif Al-Qur'an", dalam *Jurnal Miqot*. Vol. 34 No. 2 Tahun 2010.
- Beik, Khudhari. *Târîkh al-Tasyrî' al-Islâmiyy*. t.tp, t.th.
- Bukhari, Abu Abdillah Muhammad bin Ismail. *Shahih Bukhari*, t.tp: Dar Ta'shil, 2012.
- Burlian, Paisol. *Implementasi Konsep Hukuman Qishâsh di Indonesia*. Jakarta: Sinar Grafika, 2015.
- Choiriyah, Farhan Nur. *et al*, "Dampak Dehumanisasi pada Tokoh Rea dan Fara dalam Web Series My Nerd Girl 2022", dalam *Jurnal Pendidikan Bahasa Indonesia* Vol. 12 No. 1 Tahun 2024.
- Coulson, Noel James. *A History of Islamic Law*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964.
- Dalimunthe, Aidil Putra dan Noor Azizah. "Kejahatan Genosida Dalam Perspektif Hukum: Analisis Hukum Pidana Internasional dan Hukum Pidana Islam", dalam *Jurnal Jatiswara*, Vol. 39 No. 3 Tahun 2024.
- Davies, Toni. *Humanism*, London and New York: Routledge, t.th.
- Fajar, Abdul Malik "Hukum Pidana (Islam) dalam Lintasan Sejarah", dalam: Jaenal Aripin dan M. Arskal Salim, ed., *Pidana Islam di Indonesia: Peluang, Prospek, dan Tantangan*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001.
- Gunakaya, Widiada. *Hukum Hak Asasi Manusia*. Yogyakarta: Andi, 2017.
- Hardiman, Fransisco Budi. *Hak Asasi Polemik Dengan Agama dan Kebudayaan*. Yogyakarta: Kanisius, 2011.
- Hasan, Abdur Rokhim. *Qawâid Tafsîr: Qa'idah-Qa'idah Tafsir Al-Qur'an*. Jakarta: Yayasan Alumni Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur'an, 2020.
- Hasballah, Ali. *Ushûl al-Tasyrî' al-Islâmi*. Mesir, Dar al-Ma'arif, t.th.
- Haslan, Nick. "Dehumanization: An Integrative Review", dalam *Jurnal Personality and Social Psychology Review*, Vol 10 Issue No. 3 Tahun 2006.

- Hussain, Syaukat. *Hak Asasi Manusia dalam Islam*. Jakarta: Gema Insani Press, 1996.
- Insani, Fitri dan Ahmad Jamaan. “Upaya Indonesia Membebaskan Tenaga Kerja Indonesia Terpidana Hukuman Mati Di Arab Saudi (2011-2013),” dalam *Jurnal Jom FISIP* Vol. 2 No. 1 Tahun 2015.
- Ismail. “Asas Perbezaan Kadar *Diyât* Antara Lelaki Dan Wanita Menurut Undang-Undang Islam”, dalam *Jurnal Syariah* Vol. 5 No 2 Tahun 2019.
- Jayadima, Moch Amron. “Implementasi Diversi Dalam Turut Serta Penculikan Anak Perspektif Hukum Pidana Positif dan Hukum Pidana Islam (Analisis Putusan No. 9/Pid. Sus-Anak/2019/PN. Trk)”, dalam *Skrripsi* Jakarta: Hukum Pidana Islam UIN Syarif Hidayatullah, 2024.
- Kasim, Ramdhan. “Dehumanisasi Pada Penerapan Hukum Pidana Secara Berlebihan (*overspanning van het strafrecht*),” dalam *Jurnal Jambura Law Review*, Vol. 2 Issue 01 Tahun 2020.
- Katsir, Abu al-Fida’ Ismail bin ‘Umar bin. *Tafsîr Al-Qur`ân al-‘Azhîm*. Juz I, t.p: Dar al-Thaibah Linnasyar wa al-Tauzi’, 1999.
- Kemenag, Tafsir. *Al-Qur`an dan Tafsirnya Edisi yang Disempurnakan*. Jakarta: Percetakan Ikrar Mandiriabadi, 2011.
- Kusuma, Mahendra dan Rosida Diani, “*Qishâsh Diyât* dalam Hukum Pidana Islam Lebih Mencerminkan Keadilan dari Sisi Korban”, dalam *Jurnal Dinamika*, Vol. 02 No. 2 Tahun 2022.
- Madjid, Nurcholish. *Islam Doktrin dan Peradaban*. Jakarta: Yayasan Wakaf Paradigma, 1992.
- Madjrie, Abdurrahman dan Fauzan al-Anshari. *Qishâsh: Pembalasan yang Hak*, Jakarta: Khairul Bayan, 2003.
- Manzur, Ibnu. *Lisân al-‘Arab*, Bab Qaud, CD. al-Maktabah al-Syamilah.
- Masrur, Ali. “Diskursus Metodologi Studi Hadits Kontemporer Analisa Komparatif Antara Pendekatan Tradisional Dan Pendekatan Revisionis,” *Journal of Qur`an and Hadith Studies* I No. 2, 2012.
- Minhaji, Akhmad. *Kontroversi Pembentukan Hukum Islam Kontribusi Joseph Schacht*, diterjemahkan oleh Ali Masrur. Yogyakarta: UII Press, 2001.
- Miranti, Adita. “Dehumanisasi Perempuan di Era Digital 4.0: Sebuah Analisis Terhadap Akun Instagram @Project\_Model\_E.X.O., @Maxi\_Lex92,

dan @Lecalecxis”, dalam *Jurnal Intelektiva: Jurnal Ekonomi, Sosial & Humaniora*, Vol. 01 No.07 Tahun 2020.

Moeloeng, Lexy J. *Metode Penelitian Kualitatif*. Bandung: Rosdakarya, 1991.

Mujib, Abdul. *Kamus Istilah Fiqih*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994.

Munawir, Ahmad Warson. *al-Munawwir Kamus Arab – Indonesia*. Surabaya: Pustaka Pregarif, 1997.

Naisaburi, Abul Husain Muslim bin al-Hajjaj al-Qusyairi. *Shahîh Muslim*, Beirut: Dar al-Fikr, 2007

Nawawi, Abu Zakaria Yahya bin Syaraf. *Hadist Arba'in Nawawiyah* diterjemahkan oleh Abdullah Hadir dari judul *Matn al-Arba'in al-Nawâwiyyah*. Riyadh: Maktabah Ta'awani, 2005.

Nurdin, Nurliah dan Astika Ummy Athahira. *Hak Asasi Manusia Gender dan Demokrasi (Sebuah Tinjauan Teoritis dan Praktis)*. t.tp: CV. Sketsa Media, 2022.

Prodjodikoro, Wirjono. *Asas-Asas Hukum Pidana Indonesia*. Bandung: PT Eresco, 1981.

Putri, Adelia Ananda, *et al.* “Psikologi Sosial Prasangka dan Diskriminasi.” dalam *Jurnal Humanitis: Jurnal Humaniora, Sosial dan Bisnis*, Vol. 2 No. 6 Tahun 2024.

Qaradhawi, Yusuf. *al-Marja'iyah al-'Ulyâ fî al-Islâm li Al-Qur`ân wa al-Sunnah: Dhawâbith wa Maḥâdzîr fî Fahmi wa al-Tafsîr*, diterjemahkan oleh Bahruddin Fananai. Jakarta: Robbani Press, 1997.

----- *Dirâsah fî Fiqh Maqâshid al-Syarî'ah: Baina al-Maqâshid al-Kulliyyah wa al-Nushûsh al-Juziyyah*, Mesir: Dar al-Syuruq, 2006.

----- *Kaifâ Nata'amal Ma'a Al-Qur`ân al-'Azhîm*, Mesir: Dar al-Syuruq, 2000.

----- *Perkembangan Fiqh antara Statis dan Dinamis Syaikh Dr. Yusuf al-Qaradhawi*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1999.

Qazwini, Abu Abdillah Muhammad bin Yazid bin Majah. *Sunan Ibnu Mâjah*. Riyadh: Bayt al-Afkar al-Dauliyah, t, th.

Qurthubi, Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad. *Tafsir al-Qurthubi*, diterjemahkan oleh M. Ibrahim al-Hifnawi dari judul *al-Jâmi' Liahkâm*

- Al-Qur'ân wa al-Mubayyîn Lima Tadhammanahu Min al-Sunnah wa Ayi al-Furqân/Tafsîr al-Qurthubî*. Jakarta: Pustaka Azzam, 2009.
- Quthb, Sayyid. *Tafsîr Fî Zhilâlil Qur'ân di Bawah Naungan Al-Qur'an* Jilid 1, diterjemahkan oleh As'ad Yasin, *et al.* Jakarta: Gema Insani, 2004.
- Ridha, M. Rasyid. *Tafsîr al-Manâr*. Mesir: Dar al-Bab al-Halami wa Auladuhu, t.t.
- Riyadi, Eko. *Hukum Hak Asasi Manusia: Perspektif Internasional, Regional dan Nasional*. Depok: PT Raja Grafindo Persada, 2018.
- Rusyd, Ibnu. *Bidâyah al-Mujtahid*. Jakarta: Pustaka Aman, t.t.
- Sabiq, Sayyid. *Fiqh al-Sunnah* diterjemahkan oleh M. Ali Nursyidi. Jakarta: Pena Pundi Aksara, 2010.
- Saeed, Abdullah. *Human Rights and Islam. In Human Rights and Islam: An Introduction to Key Debates between Islamic Law and International Human Rights Law*. Australia: Edward Elgar Publishing, 2018.
- Santoso, Topo. *Membumikan Hukum Pidana Islam: Penegakan Syariat dalam Wacana dan Agenda*. Jakarta: Gema Insani Press, 2003, 67.
- Saputra, Anjas. *et al.* "Hukuman Mati: Dilema Antara Maslahat Mursalah dan Hak Asasi Manusia di Indonesia," dalam *Jurnal Aladalah: Jurnal Politik, Sosial, Hukum, dan Humaniora*, Vol. 2 No. 4 Tahun 2024.
- Sari, Devi Nilam. "Implementasi Hukuman *Qishâsh* Sebagai Tujuan Hukum dalam Al-Qur'an", dalam *Jurnal Muslim Heritage*, Vol. 5 No. 2 Tahun 2022.
- Schacht, Joseph. *Pengantar Hukum Islam* diterjemahkan oleh Joko Supomo. Bandung: Nuansa, 2010.
- Shihab, M. Quraish. *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati, 2000.
- Sugiyono. *Metode Penelitian Kuantitatif dan Kualitatif dan R&D*. Bandung: Alfabeta, 2011.
- Sukardja, Ahmad. *Piagam Madinah & Undang-undang Dasar NRI 1945*. Jakarta: Sinar Grafika, 2012.
- Syatibi, Abu Ishaq. *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, t.th.

Thabari, Abu Ja'far Muhammad bin Jarir. *Tafsîr al-Thabârîy* diterjemahkan oleh Ahmad Abdurraziq al-Bakri dari judul *Jâmi' al-Bayân Fî al-Ta'wîl Al-Qur'ân* Jilid 3, Jakarta: Pustaka Azzam, 2007.

Thohari, Fuad. *Hadis Ahkam: Kajian Hadis-hadis Hukum Pidana Islam (Hudûd, Qishâsh, dan Ta'zir)*. Yogyakarta: Deepublish, 2018.

Utami, Suci. "Teori dan Konsep Politik Hukum Pidana", dalam Dian Dewi Khasanah, ed., *Politik Hukum Pidana*. Jakarta: PT Sada Kurnia Pustaka, 2023.

Yusanto, Ismail. *Hukum tak Beradab*. Jakarta: Permata, 1997.

Zubair, Maimoen. *al-'Ulamâ' al-Mujaddidûn*. Sarang: LTN Ponpes al-Anwar: tt.

Zuhaili, Wahbah. *al-Fiqh al-Islâm wa Adillatuhu*. Depok: Gema Insani, 2021.

### Referensi dari Internet

Ashefa Griya Pusaka, "Mengenal Dehumanisasi dan Dampaknya pada Kesehatan Mental," dalam <https://ashefagriyapusaka.co.id/berita-rehabilitasi-narkoba/dehumanisasi/> Diakses pada 18 Agustus 2025.

Erika. "Menggali Dehumanisasi: Perilaku yang Merendahkan Orang Lain," dalam <https://www.caramanusia.com/menggali-dehumanisasi-perilaku-yang-merendahkan-orang-lain/> Diakses pada 18 Agustus 2025.

Komnas HAM RI. "Catatan Akhir Tahun 2024 Hak Asasi Manusia di Indonesia," dalam [https://www.komnasham.go.id/files/20241210-catatan-akhir-tahun-2024-hak-asasi-\\$WSV79CZD.pdf](https://www.komnasham.go.id/files/20241210-catatan-akhir-tahun-2024-hak-asasi-$WSV79CZD.pdf) hal 2. Diakses 10 Agustus 2025.

Komnasham. "Undang-Undang Republik Indonesia No. 39 Tahun 1999 Tentang Hak Asasi Manusia," dalam [https://www.komnasham.go.id/files/1475231474-uu-nomor-39-tahun-1999-tentang-\\$H9FVDS.pdf](https://www.komnasham.go.id/files/1475231474-uu-nomor-39-tahun-1999-tentang-$H9FVDS.pdf) Diakses pada 18 September 2025.

Muhawarman, Aji. "Memutus Rantai Stigma Kesehatan Jiwa," dalam <https://www.kemkes.go.id/memutus/rantai/stigma/Kesehatan/jiwa> Diakses pada 18 Agustus 2025.

Pawestri, Hillary Sekar "Dehumanisasi, Perilaku untuk Merendahkan Martabat Orang," dalam <https://www.hellosehat.com/mental/mental/lainnya/dehumanisasi> Diakses pada 18 Agustus 2025.

## RIWAYAT HIDUP

### Identitas Diri

Nama : Aji Basitul Latif  
Tempat/Tanggal lahir : Bogor, 26 Desember 1999  
Alamat (KTP) : JL. KH. A. Hamid Km 08 Kroncong 1,  
Pamijahan, Pamijahan Bogor  
Alamat Domisili : Jl. Nuri Raya Depok Jaya Pancoran Mas  
Depok  
E-mail : [ajibasitullatif@gmail.com](mailto:ajibasitullatif@gmail.com)

### Riwayat Pendidikan

1. MI Tarbiyatul Huda Pamijan Bogor (2006-2010)
2. MI Al-Arqom Cijujung Bogor (2010-2012)
3. SMPN 2 Sukaraja Cijujung Bogor (2012-2015)
4. SMAN 1 Cisarua Bandung Barat (2015-2018)
5. Ma'had Darussalam Cibubur Bogor (2018-2022)
6. Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir STIU Darul Hikmah Bekasi (2028-2022)
7. Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Universitas PTIQ (2022-2025)

# QISH-SH-DAN-DEHUMANISASI-PERSPEKTIF-TAFSIR-AL-QUR-AN-DAN-JOSEPH-SCHCACT

## ORIGINALITY REPORT

17%

SIMILARITY INDEX

16%

INTERNET SOURCES

9%

PUBLICATIONS

7%

STUDENT PAPERS

## PRIMARY SOURCES

1	<a href="https://repository.ptiq.ac.id">repository.ptiq.ac.id</a> Internet Source	4%
2	<a href="https://archive.org">archive.org</a> Internet Source	1%
3	<a href="https://idr.uin-antasari.ac.id">idr.uin-antasari.ac.id</a> Internet Source	1%
4	<a href="https://eprints2.ipdn.ac.id">eprints2.ipdn.ac.id</a> Internet Source	1%
5	<a href="https://repository.uinjambi.ac.id">repository.uinjambi.ac.id</a> Internet Source	1%
6	Dudung Abdul Aziz, Darwiti Setiani. "Diyat Sebagai Pengganti Pidana Mati Sebagai Pembaruan Hukum Pidana di Indonesia", JURNAL USM LAW REVIEW, 2024 Publication	<1%
7	<a href="https://ejournal.uin-suka.ac.id">ejournal.uin-suka.ac.id</a> Internet Source	<1%
8	<a href="https://eprints.radenfatah.ac.id">eprints.radenfatah.ac.id</a> Internet Source	<1%
9	<a href="https://digilib.uin-suka.ac.id">digilib.uin-suka.ac.id</a> Internet Source	<1%