



HUKUM PIDANA ISLAM (Figh Jināyah)

Prof. Dr. H. Maswandi, S.H., M.Hum., CPM.



HUKUM PIDANA ISLAM (Fiqh Jinayah)

Penulis:

Prof. Dr. H. Maswandi, SH., M.Hum., CPM.



CV ANGKASA MEDIA LITERASI

HUKUM PIDANA ISLAM

(Fiqh Jinayah)

Penulis:

Prof. Dr. H. Maswandi, SH., M.Hum., CPM.

© 2025

Hak cipta dilindungi undang-undang

Diterbitkan pertama kali oleh Penerbit CV Angkasa Media Literasi

Anggota IKAPI No. 024/RAU/2024

ISBN: 978-623-10-9074-4

Editor: Dr. Ariman Sitompul, SH. MH

Penyunting: Silvia Irmayanti, S.Si

Desain Sampul dan Tata Letak: Septia Fakhira Risti, S.Ds

Alamat: Jl. Bangau Sakti Kel. Simpang Baru Kec. Binawidya Kota
Pekanbaru

Website: www.angkasamedia.id

Email: mediaangkasa25@gmail.com

HP: 0821 6270 8088

Dilarang keras mengutip sebagian atau seluruh karya tulis ini dalam bentuk dan dengan cara apapun tanpa izin sah dari penerbit

KATA PENGANTAR

Hukum pidana Islam merupakan salah satu cabang ilmu hukum yang memiliki kedalaman nilai, filosofi, dan sistematika tersendiri. Ia tidak hanya berfungsi sebagai perangkat hukum yang mengatur sanksi terhadap pelanggaran, tetapi juga sebagai bagian dari syariat yang bertujuan menjaga ketertiban, keadilan, dan kemaslahatan umat. Buku "Hukum Pidana Islam (Fiqh Jinayah)" ini hadir sebagai upaya memperkenalkan dan memperdalam pemahaman tentang prinsip-prinsip dasar, jenis-jenis tindak pidana dalam Islam, serta penerapannya dalam konteks masyarakat kontemporer.

Melalui penyusunan yang sistematis dan bahasa yang mudah dipahami, buku ini diharapkan dapat menjadi referensi penting bagi mahasiswa, akademisi, serta para pemerhati hukum Islam. Semoga buku ini tidak hanya menambah wawasan keilmuan, tetapi juga menjadi pengantar untuk memahami bagaimana hukum pidana Islam mampu berperan sebagai sistem hukum yang adil, beradab, dan relevan dengan dinamika zaman.

Medan, April 2025

Penulis

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR	i
DAFTAR ISI	ii
BAB 1 SEPINTAS MENGENAL HUKUM PIDANA ISLAM	1
A. Pengertian dan Prinsip Dasar Hukum Pidana Islam	1
B. Tujuan dan Fungsi Hukum Pidana Islam dalam Masyarakat	12
C. Kategori Tindak Pidana dalam Hukum Pidana Islam	15
D. Jenis-jenis Hukuman dalam Hukum Pidana Islam	18
BAB 2 TINDAK PIDANA DAN SUMBER HUKUM ISLAM.....	23
A. Tindak Pidana Dalam Islam	24
B. Sumber Hukum Pidana Islam	51
C. Asas Hukum Pidana Islam	54
BAB 3 BENTUK, UNSUR DAN GABUNGAN TINDAK PIDANA .	63
A. Hukum Pidana Islam dalam Lingkup Kejahatan dan Prilaku Menyimpang.	63
B. Unsur-Unsur Tindak Pidana Dalam Hukum Pidana Islam.....	78
C. Percobaan dan Penyertaan Dalam Melakukan Tindak Pidana	79
D. Gabungan Tindak Pidana.....	82
BAB 4 PENGHAPUSAN PIDANA DAN PERTANGGUNGJAWABAN PIDANA	87
A. Penghapusan Pidana	87
B. Pertanggungjawaban Pidana Dalam Islam.....	89
BAB 5 PERKEMBANGAN HUKUM ISLAM	101
A. Sejarah Perkembangan Hukum Islam	102
B. Islam Berkembang di Indonesia	120
BAB 6 NILAI DAN TEORI HUKUM DALAM PIDANA ISLAM ..	135
A. Pembaharuan Hukum Pidana Islam.....	135

B. Nilai Hukum Pidana Islam Dalam Pembaharuan	
Hukum Pidana Nasional.....	143
C. Teori Maqasid Al-Syari'ah	149
D. Teori Keadilan.....	180
DAFTAR PUSTAKA.....	191
BIODATA PENULIS.....	201

BAB 1

SEPINTAS MENGENAL HUKUM PIDANA ISLAM

A. Pengertian dan Prinsip Dasar Hukum Pidana Islam

1. Definisi Hukum Pidana Islam

Hukum Pidana Islam, yang dikenal dengan istilah *fiqh jinayat*, adalah bagian dari hukum Islam yang mengatur tindak pidana dan sanksi yang diterapkan kepada pelaku kejahatan. Sumber utama hukum pidana Islam adalah Al-Qur'an dan Hadis, yang menjadi dasar penentuan jenis kejahatan serta hukuman yang berlaku. Sebagaimana dijelaskan dalam literatur *fiqh*, hukum pidana Islam mencakup berbagai jenis tindak pidana yang terbagi dalam tiga kategori besar: *hudud* (hukuman yang telah ditetapkan oleh Allah), *qisas* (balas dendam yang setimpal), dan *ta'zir* (hukuman yang ditentukan oleh penguasa atau hakim)¹. Hukum pidana ini bertujuan untuk menjaga keharmonisan sosial dan menegakkan keadilan dalam masyarakat melalui penerapan sanksi yang adil dan proporsional².

¹ Al-Zuhaili, Wahbah. *Fiqh al-Islam wa Adillatuhu*, (Damaskus: Dar al-Fikr, 2007), hlm. 322-324.

² Abd al-Rahman, Muhammad. *Introduction to Islamic Criminal Law*, (Kairo: Dar al-Turath, 2009), hlm. 45-46.

2. Perbedaan Hukum Pidana Islam dengan Hukum Pidana Nasional

Hukum Pidana Islam memiliki sejumlah perbedaan penting dibandingkan dengan sistem hukum pidana nasional. Salah satunya terletak pada sumber hukum yang digunakan. Hukum pidana nasional umumnya bersifat sekuler, artinya tidak berlandaskan pada agama, sementara hukum pidana Islam berlandaskan pada ajaran agama Islam yang tercantum dalam Al-Qur'an dan Hadis³.

Perbedaan lainnya dapat ditemukan pada jenis dan bentuk hukuman yang diberikan. Misalnya, dalam hukum pidana Islam, hukuman untuk tindak pidana tertentu seperti pencurian, perampokan, atau berzina sudah diatur dengan ketat dalam teks-teks agama, dengan hukuman yang bersifat tetap dan tidak dapat dikurangi, kecuali melalui prosedur hukum yang sah. Sebaliknya, dalam hukum pidana nasional, banyak hukuman yang bersifat lebih fleksibel dan dapat disesuaikan dengan berbagai pertimbangan, seperti tingkat keparahan kejahatan dan kondisi sosial pelaku⁴.

a. Dasar Pemikiran Hukum Pidana Islam dan Hukum Pidana Nasional

Hukum pidana Islam dan hukum pidana nasional memiliki latar belakang yang berbeda, meskipun keduanya bertujuan untuk menjaga ketertiban dan memberikan sanksi atas pelanggaran yang terjadi. Hukum pidana Islam didasarkan pada prinsip-prinsip yang ada dalam Al-Qur'an dan Hadis, di mana hukum

³ Abd al-Rahman, Muhammad. *Introduction to Islamic Criminal Law*, (Kairo: Dar al-Turath, 2009), hlm. 27

⁴ Al-Raysuni, Ahmad. *Al-Wahda al-Islamiyya wa al-Fiqh al-Islami*, (Beirut: Dar al-Ilm, 2005), hlm. 101-103.

bukan hanya dianggap sebagai alat untuk mengatur kehidupan sosial, tetapi juga sebagai perintah Tuhan yang harus ditaati. Oleh karena itu, setiap pelanggaran dalam hukum pidana Islam tidak hanya dianggap sebagai pelanggaran terhadap norma sosial, tetapi juga sebagai pelanggaran terhadap kewajiban agama. Sanksi yang dijatuhkan dalam hukum pidana Islam, terutama dalam kasus *hudud*, memiliki konsekuensi berat, baik di dunia maupun di akhirat⁵.

Sebaliknya, hukum pidana nasional mengutamakan sistem hukum yang didasarkan pada filosofi hukum positif, yang lebih berfokus pada perlindungan hak individu serta memastikan keadilan sosial. Sistem hukum ini lebih menekankan pada hukum negara yang mengatur hubungan antara warga negara, dengan sanksi yang diberikan berdasarkan peraturan yang ditetapkan oleh negara. Hukum pidana nasional tidak mempertimbangkan dimensi religius, melainkan lebih menekankan pada pengaturan sosial dan perlindungan hak asasi manusia⁶.

Perbedaan mendasar antara kedua sistem hukum ini adalah pada sumber hukum yang digunakan. Dalam hukum pidana Islam, sumber utama berasal dari wahyu Tuhan, yakni Al-Qur'an dan Hadis, sementara dalam hukum pidana nasional, hukum ditetapkan oleh negara berdasarkan peraturan perundang-undangan yang dapat berubah sesuai dengan perkembangan zaman dan kebutuhan masyarakat⁷.

⁵ Husein, Abdurrahman. *Hukum Pidana Islam*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2013, hlm. 45-47.

⁶ Munir, M. *Hukum Pidana Islam: Konsep dan Implementasi dalam Sistem Hukum Indonesia*. Jakarta: Kencana, 2009, hlm. 125-128.

⁷ Husein, Abdurrahman. *Hukum Pidana Islam*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2013, hlm. 50-53.

b. Perbedaan dalam Sistem Sanksi

Hukum pidana Islam membagi sanksi menjadi tiga kategori utama, yaitu *hudud*, *qisas*, dan *ta'zir*. *Hudud* merupakan hukuman yang sudah ditentukan oleh wahyu Tuhan dan tidak dapat diubah oleh hakim. Ini mencakup tindak pidana seperti pencurian, perzinahan, minuman keras, dan perbuatan lainnya yang dianggap merusak moral masyarakat. Hukuman yang dijatuhkan untuk pelanggaran *hudud* sangat berat dan bersifat tetap, misalnya potong tangan bagi pencuri atau rajam bagi pelaku zina⁸.

Sementara itu, *qisas* berlaku untuk kejahatan yang melibatkan pembalasan setimpal, seperti pembunuhan atau luka-luka. Dalam kasus ini, pelaku dapat dihukum dengan pembalasan yang sama, atau korban atau keluarganya bisa memilih untuk memberikan maaf atau menerima ganti rugi (*diyat*). Adapun *ta'zir*, hukuman yang diterapkan oleh hakim untuk kejahatan yang tidak termasuk dalam *hudud* atau *qisas*. Hukuman ini dapat berupa penjara, denda, atau bentuk lainnya, dan bersifat lebih fleksibel sesuai dengan pertimbangan hakim⁹.

Di sisi lain, dalam sistem hukum pidana nasional, sanksi diatur oleh undang-undang negara yang berlaku. Sanksi yang dijatuhkan bisa berupa hukuman penjara, denda, atau bahkan hukuman mati dalam kasus-kasus tertentu, sesuai dengan tingkat pelanggaran yang dilakukan. Hukum pidana nasional lebih bersifat dinamis karena dapat disesuaikan dengan perkembangan sosial dan politik masyarakat, sementara dalam hukum pidana

⁸ Munir, M. *Hukum Pidana Islam: Konsep dan Implementasi dalam Sistem Hukum Indonesia*. Jakarta: Kencana, 2009, hlm. 125-128.

⁹ Nasution, Muhammad. *Hukum Pidana Islam: Teori dan Praktik*. Jakarta: Sinar Grafika, 2012, hlm. 61-65.

Islam, sanksi untuk pelanggaran *hudud* cenderung tidak dapat diubah¹⁰.

c. Perbedaan dalam Konsep Kejahatan dan Dosa

Dalam hukum pidana Islam, kejahatan dianggap sebagai pelanggaran yang tidak hanya merugikan individu atau masyarakat, tetapi juga melanggar perintah Tuhan. Setiap tindakan kejahatan mengandung unsur dosa yang harus dipertanggungjawabkan oleh pelaku, baik di dunia maupun di akhirat. Dengan demikian, hukum pidana Islam tidak hanya menegakkan keadilan sosial, tetapi juga memiliki tujuan untuk mengingatkan umat bahwa tindakan mereka memiliki konsekuensi di dunia spiritual¹¹.

Berbeda dengan itu, dalam hukum pidana nasional, kejahatan hanya dipandang sebagai pelanggaran terhadap aturan hukum yang berlaku di negara. Kejahatan dalam hukum nasional tidak memiliki dimensi religius atau spiritual; ia lebih fokus pada pelanggaran yang merugikan individu atau masyarakat. Hukum pidana nasional bertujuan untuk menegakkan ketertiban sosial dan memberikan keadilan berdasarkan peraturan yang berlaku di negara tanpa memperhitungkan dosa atau pertanggungjawaban di akhirat¹².

Perbedaan ini menunjukkan bahwa dalam hukum pidana Islam, pelanggaran tidak hanya dipertanggungjawabkan di dunia, tetapi juga mempengaruhi kehidupan akhirat pelaku. Sementara dalam hukum pidana nasional, konsep kejahatan terbatas pada

¹⁰ Junaidi, Ahmad. *Perbandingan Proses Peradilan Hukum Pidana Islam dan Nasional*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016, hlm. 98-102.

¹¹ Faisal, Abdullah. *Pemikiran Hukum Pidana Islam*. Jakarta: Rajawali Press, 2014, hlm. 132-135.

¹² Husein, Muhammad. *Hukum Pidana Islam*. Jakarta: Kencana, 2013, hlm. 56-59.

pelanggaran terhadap hukum negara yang mengatur kehidupan sosial tanpa ada unsur agama¹³.

d. Perbedaan dalam Proses Peradilan

Proses peradilan dalam hukum pidana Islam sangat dipengaruhi oleh prinsip syariah. Hakim dalam sistem pidana Islam, yang disebut qadi, harus memiliki pemahaman yang mendalam tentang hukum agama, dan keputusan yang diambil berdasarkan interpretasi terhadap Al-Qur'an dan Hadis. Proses pembuktian dalam hukum pidana Islam sangat ketat, terutama dalam kasus-kasus *hudud* yang memerlukan dua saksi yang adil atau pengakuan terdakwa yang sah. Hal ini bertujuan untuk memastikan bahwa hukuman yang dijatuhkan tidak salah, mengingat dampak berat yang dihadapi pelaku¹⁴.

Sebaliknya, dalam sistem hukum pidana nasional, proses peradilan lebih mengutamakan asas negara hukum yang didasarkan pada peraturan perundang-undangan. Hakim dalam sistem nasional berfokus pada fakta-fakta dan bukti yang ada, seperti saksi, dokumen, dan barang bukti yang relevan dengan kasus yang diadili. Dalam hal ini, proses peradilan lebih terstruktur sesuai dengan prosedur hukum yang berlaku di negara tersebut, dengan berbagai tahap yang memungkinkan pelaku untuk membela diri, termasuk hak untuk banding¹⁵.

Perbedaan utama antara keduanya adalah bahwa hukum pidana Islam lebih mengutamakan ketelitian moral dan agama dalam proses peradilan, sementara sistem hukum pidana nasional

¹³ Nasution, Muhammad. *Konsep Kejahatan dalam Hukum Pidana Islam*. Bandung: Alfabeta, 2012, hlm. 52-55.

¹⁴ Faisal, Abdullah. *Hukum Pidana Islam dan Proses Peradilan*. Jakarta: Rajawali Press, 2015, hlm. 121-123.

¹⁵ Junaidi, Ahmad. *Perbandingan Proses Peradilan Hukum Pidana Islam dan Nasional*. Yogyakarta: UGM Press, 2016, hlm. 98-102.

lebih mengutamakan pembuktian yang rasional dan prosedural sesuai dengan hukum positif¹⁶.

e. Pendekatan Pembuktian dan Hukuman dalam Hukum Pidana Islam dan Nasional

Dalam hukum pidana Islam, pembuktian merupakan aspek yang sangat kritikal, terutama untuk kejahatan yang masuk dalam kategori *hudud*. Pembuktian dalam kasus-kasus seperti zina atau pencurian harus memenuhi syarat yang sangat ketat, yaitu dengan saksi yang adil dan dapat dipercaya, atau pengakuan dari terdakwa sendiri. Kelemahan dalam pembuktian dapat menyebabkan hukuman tidak dijatuhkan, meskipun pelaku secara nyata telah melakukan tindak pidana. Proses ini mengutamakan kehati-hatian untuk memastikan bahwa hukuman yang dijatuhkan tidak salah, mengingat dampaknya yang besar, baik di dunia maupun di akhirat¹⁷.

Sebaliknya, dalam hukum pidana nasional, pembuktian lebih bersifat fleksibel dan bergantung pada bukti yang sah menurut hukum, seperti kesaksian, barang bukti, dan dokumen yang relevan. Sistem hukum nasional lebih mengutamakan kejelasan fakta-fakta hukum yang dapat diverifikasi. Hukuman yang dijatuhkan dalam sistem ini lebih beragam, sesuai dengan jenis kejahatan dan situasi yang ada, dan dapat mencakup hukuman penjara, denda, hingga hukuman mati, bergantung pada tingkat kesalahan yang dilakukan¹⁸. Perbedaan mendasar dalam hal pembuktian ini mencerminkan perbedaan prinsip antara

¹⁶ Munir, Ibrahim. *Sistem Hukum Pidana Nasional*. Bandung: PT Refika Aditama, 2009, hlm. 113-115.

¹⁷ Faisal, Abdullah. *Pembuktian dalam Hukum Pidana Islam*. Jakarta: Sinar Grafika, 2014, hlm. 131-134.

¹⁸ Husein, Muhammad. *Hukum Pidana Nasional*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2010, hlm. 98-102.

hukum pidana Islam dan hukum pidana nasional, di mana hukum pidana Islam lebih mengedepankan aspek moral dan religius dalam menentukan pembuktian, sementara hukum pidana nasional mengutamakan pembuktian yang berdasarkan fakta dan bukti yang ada¹⁹.

3. Prinsip-prinsip Dasar dalam Hukum Pidana Islam

Hukum Pidana Islam didasarkan pada sejumlah prinsip yang memastikan penerapan keadilan dan perlindungan hak-hak asasi manusia dalam masyarakat. Beberapa prinsip utama dalam hukum pidana Islam antara lain:

a. Keadilan (Allah)

Prinsip keadilan (*Allah*) merupakan fondasi utama dalam hukum pidana Islam. Prinsip ini mengedepankan keadilan yang tidak hanya terkait dengan manusia, tetapi juga kepada Allah dan alam semesta. Dalam hukum pidana Islam, keadilan berarti memberikan hukuman yang setimpal dengan perbuatan yang dilakukan oleh pelaku kejahatan, tanpa adanya diskriminasi. Konsep keadilan ini mencakup dua dimensi: keadilan terhadap individu, di mana setiap orang harus dihukum sesuai dengan kesalahannya; dan keadilan sosial, yang menuntut agar kejahatan yang terjadi tidak merusak tatanan sosial yang ada.

Di dalam praktek hukum pidana Islam, prinsip keadilan ini diwujudkan dalam berbagai aturan, seperti kewajiban untuk memberikan sanksi yang sesuai dengan tingkat kesalahan yang dilakukan, serta mengutamakan pembuktian yang sangat ketat agar seseorang tidak dihukum secara tidak adil. Dalam sistem hukum Islam, keadilan tidak hanya dipandang sebagai penerapan

¹⁹ Junaidi, Ahmad. *Proses Pembuktian dalam Hukum Pidana Islam dan Nasional*. Jakarta: Kencana, 2017, hlm. 116-120.

hukum, tetapi juga sebagai pengakuan terhadap hak-hak individu dan masyarakat secara keseluruhan untuk menjaga keseimbangan sosial dan spiritual yang diatur oleh hukum Tuhan²⁰.

b. Prinsip Ketertiban dan Keamanan

Prinsip ketertiban dan keamanan (*salamah wa aman*) dalam hukum pidana Islam mengutamakan pentingnya menjaga stabilitas sosial dan ketenangan masyarakat. Tujuan utama dari hukum pidana Islam adalah menciptakan lingkungan yang aman dan tertib di mana masyarakat dapat hidup dalam kedamaian, jauh dari kejahatan yang merusak harmoni sosial. Prinsip ini menegaskan bahwa sanksi yang diberikan dalam hukum pidana Islam tidak hanya bertujuan untuk menghukum pelaku, tetapi juga untuk mencegah terjadinya pelanggaran lebih lanjut serta untuk menjaga ketertiban umum²¹.

Prinsip ini dapat dilihat dalam penerapan hukuman yang bersifat preventif, seperti hukum pidana untuk kejahatan tertentu yang jika tidak dihukum, akan menyebabkan gangguan besar terhadap ketertiban dan keamanan masyarakat. Dengan demikian, penegakan hukum pidana Islam bertujuan untuk menciptakan masyarakat yang terhindar dari perilaku merugikan yang dapat mengancam keselamatan dan kedamaian umat.

c. Prinsip Perlindungan Hak Asasi Manusia

Prinsip perlindungan hak asasi manusia dalam hukum pidana Islam menekankan pentingnya penghormatan terhadap hak-hak dasar setiap individu. Meskipun hukum pidana Islam memberikan

²⁰ Faisal, Rahmat. *Prinsip-prinsip Hukum Pidana Islam*. Yogyakarta: UII Press, 2015, hlm. 77-79.

²¹ Nasution, Ridwan. *Filosofi Hukum Pidana Islam*. Jakarta: Kencana, 2012, hlm. 142-145.

sanksi yang tegas terhadap pelanggaran, hukum Islam juga mengedepankan prinsip perlindungan terhadap martabat manusia. Hukum pidana Islam secara tegas melarang penyiksaan, penindasan, dan pengabaian hak-hak dasar seseorang, termasuk hak untuk mendapatkan pembelaan yang adil di hadapan hukum.

Penerapan hukuman dalam hukum pidana Islam, seperti dalam kasus *hudud* dan *qisas*, dilakukan dengan mempertimbangkan perlindungan terhadap hak-hak individu, seperti hak untuk mendapatkan pembelaan diri dan hak untuk tidak dihukum secara semena-mena. Dalam banyak hal, Islam justru memberikan hak untuk pengampunan atau tebusan (*diyat*) dalam kasus-kasus tertentu, yang mencerminkan pentingnya prinsip perlindungan hak asasi manusia sebagai bagian dari sistem peradilan Islam²².

d. Prinsip Pembalasan dan Pengampunan

Prinsip pembalasan dan pengampunan dalam hukum pidana Islam mengandung konsep *qisas* dan *ta'zir*, yang mana keduanya menggambarkan dua sisi dari keadilan. Pembalasan (*qisas*) adalah hak bagi korban atau keluarganya untuk menuntut balasan setimpal atas tindakan yang merugikan mereka, seperti dalam kasus pembunuhan atau penganiayaan. Pembalasan ini bisa berupa hukuman fisik yang sama, seperti pembunuhan dengan hukuman mati, atau luka dengan pembalasan yang seimbang.

Namun, hukum pidana Islam juga memberikan ruang untuk pengampunan, yang dikenal dengan istilah *'afw* atau *pemaafan*. Dalam hal ini, korban atau keluarganya bisa memilih untuk memaafkan pelaku, yang pada akhirnya bisa mengurangi atau menghapus hukuman yang diberikan. Hal ini menunjukkan

²² Husein, Ahmad. *Hukum Pidana Islam dan Hak Asasi Manusia*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2013, hlm. 62-64.

bahwa meskipun ada prinsip pembalasan yang adil, Islam juga memberi nilai penting kepada kebaikan hati dan pengampunan, yang mencerminkan keseimbangan antara keadilan dan belas kasihan.²³

e. Prinsip Tanggung Jawab Individu

Prinsip tanggung jawab individu dalam hukum pidana Islam menekankan bahwa setiap orang bertanggung jawab atas perbuatan yang dilakukannya. Dalam hal ini, seseorang tidak dapat dihukum atau dikenakan sanksi atas perbuatan yang tidak ia lakukan. Islam mengajarkan bahwa seseorang hanya akan dibebani dengan hukuman jika ia terbukti bersalah melalui pembuktian yang sah, baik melalui kesaksian yang adil maupun pengakuan yang sah dari pelaku itu sendiri.

Prinsip ini mencerminkan pentingnya tanggung jawab moral dan hukum yang diemban oleh setiap individu dalam masyarakat. Setiap orang dianggap bertanggung jawab atas perbuatannya, dan hanya ia yang dapat menanggung akibat dari perbuatan tersebut. Oleh karena itu, pembuktian yang sah menjadi salah satu syarat utama dalam penerapan hukum pidana Islam, untuk memastikan bahwa hanya pelaku yang sebenarnya yang dikenakan sanksi.²⁴

f. Prinsip Penghargaan terhadap Maqasid Syariah

Maqasid Syariah atau tujuan-tujuan utama dari syariah merupakan prinsip penting dalam hukum pidana Islam. Tujuan utama dari hukum Islam adalah untuk melindungi lima aspek dasar kehidupan manusia: agama, jiwa, akal, keturunan, dan

²³ Munir, Zainal. *Pembalasan dan Pengampunan dalam Hukum Pidana Islam*. Jakarta: Sinar Grafika, 2009, hlm. 134-137.

²⁴ Faisal, Rahmat. *Tanggung Jawab Individu dalam Hukum Pidana Islam*. Yogyakarta: UII Press, 2014, hlm. 100-102.

harta. Dalam konteks hukum pidana, prinsip ini berarti bahwa hukum Islam harus dilaksanakan dengan mempertimbangkan pengamanan dan pelestarian lima aspek tersebut.

Hukum pidana Islam tidak hanya sekedar untuk menghukum pelanggaran, tetapi juga untuk melindungi masyarakat dari kejahatan yang dapat mengancam keberlangsungan hidup dan kemakmuran umat. Oleh karena itu, sanksi yang diberikan dalam hukum pidana Islam juga bertujuan untuk memastikan bahwa masyarakat dapat hidup sesuai dengan nilai-nilai yang terkandung dalam syariah, serta menjaga keharmonisan dan kesejahteraan umum²⁵.

B. Tujuan dan Fungsi Hukum Pidana Islam dalam Masyarakat

1. Tujuan Hukum Pidana Islam

Tujuan utama dari hukum pidana Islam adalah untuk menjaga keseimbangan sosial dalam masyarakat dengan cara menegakkan keadilan, melindungi hak-hak individu, serta memastikan penerapan hukum yang adil. Hukum pidana Islam memiliki dua tujuan utama, yaitu rehabilitasi dan pencegahan. Rehabilitasi berarti upaya untuk mengubah perilaku pelaku kejahatan agar mereka dapat kembali ke jalur yang benar, sementara pencegahan berfokus pada upaya untuk mengurangi tingkat kejahatan dengan cara menakut-nakuti atau memberikan efek jera melalui hukuman yang diterapkan.

Selain itu, hukum pidana Islam bertujuan untuk menciptakan *maslahah* atau kebaikan umum bagi seluruh umat

²⁵ Nasution, Ridwan. *Maqasid Syariah dalam Hukum Pidana Islam*. Jakarta: Kencana, 2012, hlm. 149-151.

manusia, dengan melindungi lima prinsip dasar dalam syariat Islam: agama, jiwa, akal, harta, dan keturunan. Hukuman yang diterapkan bertujuan untuk mencegah kerusakan dalam masyarakat dan memastikan stabilitas sosial. Oleh karena itu, hukum pidana Islam tidak hanya berfungsi sebagai hukuman, tetapi juga sebagai alat untuk menjaga keharmonisan dan kesejahteraan umat manusia²⁶.

2. Fungsi Hukum Pidana Islam dalam Pemeliharaan Ketertiban

Salah satu fungsi utama dari hukum pidana Islam adalah pemeliharaan ketertiban dalam masyarakat. Ketertiban ini meliputi perlindungan terhadap individu dan harta benda, serta upaya menjaga stabilitas sosial agar tidak terjadi kekacauan. Dalam hal ini, hukum pidana Islam berfungsi sebagai alat untuk menanggulangi perilaku kriminal yang dapat mengancam ketenteraman masyarakat.

Hukum pidana Islam menekankan pentingnya *hudud* (hukuman yang ditentukan oleh Allah) dan *qisas* (balas dendam yang setimpal) untuk kejahatan-kejahatan yang lebih serius, seperti pembunuhan, pencurian, dan perzinahan. Dengan penerapan hukuman yang jelas dan tegas, hukum pidana Islam berusaha menciptakan rasa aman dan memastikan bahwa setiap anggota masyarakat menjalani kehidupan yang teratur dan terhormat. Selain itu, penerapan hukum ini juga diharapkan dapat memberikan efek jera bagi para pelaku kejahatan dan mencegah terjadinya pelanggaran serupa di masa depan²⁷.

²⁶ Al-Raysuni, Ahmad. *Al-Wahda al-Islamiyya wa al-Fiqh al-Islami*. Beirut: Dar al-Ilm, 2005, hlm. 67-69.

²⁷ Al-Zuhaili, Wahbah. *Fiqh al-Islam wa Adillatuhu* (Damaskus: Dar al-Fikr, 2007), hlm. 479-481.

3. Pencegahan dan Pembinaan dalam Hukum Pidana Islam

Hukum pidana Islam tidak hanya berfungsi sebagai alat pembalasan, tetapi juga berfokus pada pencegahan dan pembinaan. Dua aspek ini sangat penting dalam menciptakan masyarakat yang aman dan stabil. Pencegahan dalam hukum pidana Islam dapat dilihat dalam penerapan sanksi yang bersifat preventif, di mana hukuman yang diberikan tidak hanya sebagai pembalasan tetapi juga untuk memberikan peringatan agar individu lainnya tidak melakukan kejahatan yang sama. Misalnya, hukuman *hudud* yang keras dan tegas bertujuan untuk mengurangi kemungkinan terjadinya kejahatan serupa dalam masyarakat.²⁸

Di sisi lain, hukum pidana Islam juga mengutamakan aspek pembinaan bagi pelaku kejahatan. Pembinaan ini bertujuan untuk memperbaiki perilaku individu dan membimbingnya kembali ke jalan yang benar. Misalnya, dalam kasus *ta'zir* (hukuman yang ditentukan oleh penguasa), hukuman dapat lebih bersifat rehabilitatif, dengan pendekatan yang lebih menekankan pada proses penyadaran dan perbaikan diri pelaku. Hukum pidana Islam berusaha untuk menyeimbangkan antara penegakan hukum yang keras dan upaya untuk memberikan kesempatan kepada pelaku kejahatan untuk bertobat dan memperbaiki diri.

Dengan demikian, pencegahan dan pembinaan adalah dua aspek yang tidak dapat dipisahkan dalam hukum pidana Islam, yang bertujuan untuk menciptakan masyarakat yang tidak hanya

²⁸ Abd al-Rahman, Muhammad. *Introduction to Islamic Criminal Law* (Kairo: Dar al-Turath, 2009), hlm. 102-104.

teratur, tetapi juga memiliki nilai-nilai moral dan sosial yang kuat²⁹.

C. Kategori Tindak Pidana dalam Hukum Pidana Islam

1. Hudud: Jenis Tindak Pidana yang Ditetapkan Allah

Hudud adalah kategori tindak pidana dalam hukum pidana Islam yang melibatkan kejahatan yang sangat serius, di mana hukumannya telah ditetapkan oleh Allah melalui wahyu-Nya, baik dalam Al-Qur'an maupun hadis. Jenis-jenis kejahatan yang termasuk dalam hudud mencakup perzinahan, pencurian, perampokan, pemerkosaan, dan penistaan agama. Setiap kejahatan ini memiliki hukuman yang sudah ditentukan dengan jelas, seperti rajam bagi pelaku perzinahan yang sudah menikah atau potong tangan bagi pencuri yang memenuhi kriteria tertentu.

Penerapan hudud bertujuan untuk menegakkan keadilan dan melindungi hak-hak individu serta kehormatan masyarakat. Karena sifatnya yang telah ditetapkan langsung oleh Allah, hukuman ini tidak bisa dirubah atau diubah oleh otoritas manusia, meskipun ada batasan tertentu dalam pelaksanaannya, seperti harus ada bukti yang sah dan saksi yang terpercaya. Implementasi hudud sangat bergantung pada sistem peradilan yang jujur dan transparan, untuk memastikan bahwa hukuman dijatuhkan secara tepat dan adil³⁰.

²⁹ Al-Qur'an, Surah Al-Ma'idah, 5:33; Hadis riwayat Bukhari.

³⁰ Al-Zuhaili, Wahbah. *Fiqh al-Islam wa Adillatuhu* (Damaskus: Dar al-Fikr, 2007), hlm. 453-456.

2. Qisas: Hukuman yang Seimbang dengan Kejahatan

Qisas adalah prinsip hukuman dalam hukum pidana Islam yang mengharuskan adanya hukuman yang setimpal dengan kejahatan yang dilakukan, terutama dalam kasus pembunuhan atau luka berat. Dalam qisas, korban atau ahli waris korban memiliki hak untuk membalas perbuatan tersebut dengan hukuman yang setara, baik berupa pembunuhan balasan untuk pembunuh atau hukuman lain yang setara. Namun, jika korban atau keluarganya memilih untuk memberikan maaf, maka hukuman dapat digantikan dengan diyat (ganti rugi) atau denda.

Penerapan qisas mengandung prinsip keadilan yang mendalam, karena setiap kejahatan yang dilakukan harus mendapat balasan yang sebanding dengan kerugian yang ditimbulkan. Namun, Islam juga memberikan pilihan untuk mengutamakan perdamaian dan rekonsiliasi, yang memungkinkan korban atau keluarga korban untuk memilih maaf dan menerima kompensasi finansial. Oleh karena itu, qisas tidak hanya berfungsi untuk memberi hukuman, tetapi juga untuk memelihara hubungan sosial dan moral dalam masyarakat³¹.

3. Ta'zir: Tindak Pidana yang Dapat Dihukum Oleh Penguasa

Ta'zir adalah jenis tindak pidana yang tidak memiliki hukuman yang ditentukan secara eksplisit oleh Al-Qur'an atau hadis, sehingga penguasa atau hakim memiliki wewenang untuk menetapkan hukuman yang dianggap sesuai dengan beratnya pelanggaran. Tindak pidana yang termasuk dalam kategori ta'zir meliputi pelanggaran-pelanggaran yang lebih ringan, seperti

³¹ Abd al-Rahman, Muhammad. *Introduction to Islamic Criminal Law* (Kairo: Dar al-Turath, 2009), hlm. 102-106.

penyalahgunaan narkoba, perbuatan tidak senonoh, dan kejahatan-kejahatan yang tidak termasuk dalam hudud atau qisas.

Penguasa memiliki fleksibilitas dalam menjatuhkan hukuman untuk pelanggaran ini, berdasarkan penilaian terhadap kondisi sosial, dampak pelanggaran, dan tujuan untuk mencegah kejahatan serupa di masa depan. Hukuman dalam ta'zir bisa berupa denda, penjara, atau sanksi lainnya yang bertujuan untuk mendidik pelaku dan memperbaiki perilaku mereka. Dengan demikian, ta'zir memungkinkan sistem hukum pidana Islam untuk beradaptasi dengan perkembangan zaman dan menjaga agar hukum tetap relevan dalam situasi yang berubah³².

4. Tindak Pidana yang Dapat Dimaafkan

Hukum pidana Islam juga mengakui adanya situasi di mana pelaku tindak pidana dapat dimaafkan, baik oleh korban maupun oleh penguasa. Dalam hal qisas, seperti dalam kasus pembunuhan, keluarga korban memiliki hak untuk memilih antara membalas dengan cara yang setimpal atau memberikan maaf dengan imbalan diyat (ganti rugi). Pemberian maaf merupakan salah satu nilai moral yang diajarkan dalam Islam, yang dapat memperbaiki hubungan sosial dan mencegah terjadinya balas dendam yang tidak berkesudahan.

Selain itu, dalam beberapa kasus ta'zir, penguasa juga dapat memutuskan untuk memberi keringanan hukuman atau bahkan membebaskan pelaku jika mereka menunjukkan penyesalan yang tulus dan berjanji untuk tidak mengulangi perbuatannya. Maaf dalam hukum pidana Islam bukan hanya untuk memperbaiki hubungan antara pelaku dan korban, tetapi juga untuk

³² Al-Raysuni, Ahmad. *Al-Wahda al-Islamiyya wa al-Fiqh al-Islami* (Beirut: Dar al-Ilm, 2005), hlm. 115-118.

menciptakan perdamaian sosial dan memperkuat rasa saling pengertian antar anggota masyarakat³³.

D. Jenis-jenis Hukuman dalam Hukum Pidana Islam

1. Hukuman Hudud: Sanksi yang Tidak Dapat Dikurangi

Hukuman hudud adalah jenis hukuman yang diatur secara tegas dalam Al-Qur'an dan Hadis, dan berlaku untuk kejahatan-kejahatan yang memiliki dampak sosial dan moral yang besar. Kejahatan yang termasuk dalam kategori hudud meliputi perzinahan, pencurian, pemerkosaan, dan perampokan. Sanksi hudud memiliki sifat yang sangat keras dan tidak dapat dikurangi atau dimodifikasi oleh penguasa.

Contoh hukuman hudud yang terkenal adalah rajam (dilempari batu hingga mati) untuk pelaku perzinahan yang sudah menikah, dan pemetongan tangan bagi pencuri. Penerapan hukuman hudud bertujuan untuk memberikan efek jera yang kuat bagi pelaku dan mencegah kejahatan serupa di masa depan. Hukuman-hukuman ini tidak hanya berfungsi sebagai balasan atas perbuatan kriminal, tetapi juga sebagai langkah preventif untuk menjaga moralitas dan ketertiban masyarakat. Akan tetapi, penerapan hukuman hudud sangat bergantung pada bukti yang kuat dan syarat-syarat yang ketat agar hukuman ini tidak dijatuhkan secara sewenang-wenang³⁴.

³³ Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah, 2:178; Surah Al-Ma'idah, 5:45.

³⁴ Al-Zuhaili, Wahbah. *Fiqh al-Islam wa Adillatuhu* (Damaskus: Dar al-Fikr, 2007), hlm. 481-485.

2. Hukuman Qisas: Pembalasan Setimpal

Hukuman qisas dalam hukum pidana Islam berfokus pada prinsip balas dendam yang setimpal, khususnya dalam kasus-kasus seperti pembunuhan atau luka berat. Jika seseorang membunuh orang lain, keluarga korban memiliki hak untuk membalas dengan cara yang setara, yaitu dengan melakukan pembunuhan balasan. Namun, mereka juga diberi pilihan untuk memberikan maaf atau menerima diyat (ganti rugi) yang ditetapkan. Pilihan antara qisas atau diyat adalah hak keluarga korban, yang dapat diambil dengan pertimbangan moral dan sosial.

Prinsip qisas bertujuan untuk menjaga keseimbangan dan keadilan dalam masyarakat, karena setiap pelanggaran berat terhadap kehidupan atau integritas fisik seseorang harus mendapat hukuman yang setimpal. Qisas juga memberi pelajaran penting tentang tanggung jawab pribadi, karena setiap individu harus mempertanggungjawabkan tindakannya di hadapan hukum. Meskipun qisas menekankan pada pembalasan yang setimpal, sistem ini juga memberikan ruang bagi pengampunan dan rekonsiliasi yang dapat membantu memulihkan hubungan antara pelaku dan keluarga korban³⁵.

3. Hukuman Ta'zir: Hukuman yang Diserahkan pada Penguasa

Hukuman ta'zir adalah hukuman yang dijatuhkan atas tindak pidana yang tidak diatur secara eksplisit dalam Al-Qur'an atau Hadis. Hukuman ini diserahkan sepenuhnya kepada penguasa atau hakim, yang memiliki kebebasan untuk menentukan jenis dan tingkat hukuman berdasarkan situasi dan kondisi yang ada.

³⁵ Abd al-Rahman, Muhammad. *Introduction to Islamic Criminal Law* (Kairo: Dar al-Turath, 2009), hlm. 103-107.

Kejahatan yang termasuk dalam kategori ta'zir sering kali berkaitan dengan pelanggaran sosial atau tindakan yang dapat merusak ketertiban umum, seperti penyalahgunaan narkoba, penipuan, atau perbuatan tidak senonoh.

Penguasa atau hakim memiliki fleksibilitas dalam menjatuhkan hukuman ta'zir, dengan tujuan untuk mendidik pelaku, memperbaiki perilaku mereka, dan mengurangi risiko kejahatan serupa di masa depan. Hukuman ta'zir dapat berupa denda, penjara, atau sanksi sosial lainnya yang sesuai dengan sifat pelanggaran. Oleh karena itu, ta'zir memberikan ruang bagi sistem hukum pidana Islam untuk menyesuaikan diri dengan perkembangan zaman dan kebutuhan masyarakat yang terus berubah³⁶.

4. Hukuman Pidana Lain dalam Hukum Islam

Selain hukuman hudud, qisas, dan ta'zir, hukum pidana Islam juga mengenal berbagai jenis hukuman lainnya yang mungkin berlaku dalam situasi tertentu. Misalnya, *had* (hukuman untuk perbuatan yang menentang ketertiban sosial) dan *diya* (ganti rugi) yang dapat dijatuhkan dalam kasus-kasus tertentu di mana hukuman fisik tidak diterapkan.

Selain itu, hukuman lainnya yang dikenal dalam hukum Islam adalah hukuman untuk *siyasah* yang berhubungan dengan kepentingan negara atau penguasa, yang dapat dijatuhkan untuk menjaga stabilitas politik dan sosial. Sanksi ini lebih sering berlaku dalam kasus-kasus yang melibatkan ancaman terhadap kepentingan umum, seperti pemberontakan atau penyalahgunaan kekuasaan oleh pejabat. Hukum Islam juga memberikan pedoman yang jelas mengenai prosedur

³⁶ Al-Raysuni, Ahmad. *Al-Wahda al-Islamiyya wa al-Fiqh al-Islami* (Beirut: Dar al-Ilm, 2005), hlm. 122-124.

pelaksanaan hukuman, seperti perlunya saksi yang sah, ketepatan dalam pelaksanaan, dan keterbukaan dalam proses peradilan. Semua hukuman yang diterapkan bertujuan untuk mendukung terwujudnya masyarakat yang adil dan harmonis³⁷.

³⁷ Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah, 2:178; Surah An-Nisa, 4:92.

BAB 2

TINDAK PIDANA DAN SUMBER HUKUM ISLAM

Perkembangan dan kecanggihan teknologi di dunia menyebabkan banyaknya fenomena kejahatan di atas bumi ini tidak akan pernah hilang sejak zaman dahulu hingga saat ini. Akan tetapi untuk meminimalisir terjadinya kejahatan tersebut sangat penting adanya aturan berupa sanksi yang akan dikenakan kepada pelakunya, dengan fungsi sebagai pelajaran dan pencegahan, agar si pelaku atau pun orang lain tidak berani untuk melakukan kejahatan lagi. Kejahatan dalam hukum pidana Islam disebut jarimah, yaitu arangan-larangan syara' yang diancam oleh Allah SWT. Dengan hukuman had atau ta'zir.³⁸ Jarimah berbeda-beda penggolongannya menurut perbedaan tinjauannya. Dalam pembahasan ini, penulis akan menguraikan pembagiannya dari segi hubungan atau pertalian antara satu jarimah dengan jarimah lainnya, yang dibagi kepada tiga macam bentuk, yaitu jarimah hudud, jarimah qishash-diyah dan jarimah ta'zir. Di antara ketiga macam jarimah tersebut maka akan direfleksikan pada bentuk tindak pidana yang sering terjadi di masyarakat.³⁹

³⁸ Abd al-Qadir 'Awdah, *Al-Tasyri' al-Jina'i al-Islami Muqaranah bi al-Qanun al-Wad'i* Jilid I, (Beirut: Mua'assasah al-Risalah, 1997), hal. 85.

³⁹ Rini Apriyani, *Sistem Sanksi Dalam Hukum Islam*, *Journal Journal of Islamic Law Studies (JILS)*, Vol. 2, No. 2, 2019, hal. 28-30.

A. Tindak Pidana Dalam Islam

1. Pembunuhan

Menurut Wakbah Zuhaili pembunuhan adalah perbuatan yang menghilangkan atau mencabut nyawa seseorang.⁴⁰ Dari definisi tersebut dapat diambil intisari bahwa pembunuhan adalah perbuatan seseorang terhadap orang lain yang mengakibatkan hilangnya nyawa, baik dilakukan dengan sengaja maupun tidak sengaja. Apabila dilihat dari segi hukumnya, pembunuhan dalam Islam ada dua bentuk, yaitu pembunuhan yang diharamkan, seperti membunuh orang lain dengan sengaja tanpa sebab; dan pembunuhan yang dibolehkan, seperti membunuh orang yang murtad jika ia tidak mau tobat atau membunuh musuh dalam peperangan.

Pembunuhan (*al-qatl*) merupakan salah satu tindak pidana menghilangkan nyawa seseorang dan termasuk dosa besar. Dalam fikih, tindak pidana pembunuhan (*al-qatl*) disebut juga dengan *al-jinayah 'ala an-nafs al-insaniyyah* (kejahatan terhadap jiwa manusia).⁴¹

Dasar Keharaman Membunuh, banyak sekali ayat al-Qur'an dan sunnah Rasulullah saw yang menyatakan keharaman membunuh tanpa suatu sebab yang dihalalkan syarak. Di antara ayat-ayat tersebut adalah:⁴²

⁴⁰Al Zuhaili, W. (1984). *Fiqh Islam Wa Adillatuhu*. Lebanon: Dar al Fikri, hal. 2-7.

⁴¹ Abdul Qadir Audah, 1992, *At Tasyri' Al Jina'iy Al Islamiyyah*, Beirut: Muassasah al-Risalah. hal. 2;6

⁴² Imaning Yusuf, *Pembunuhan Dalam Perspektif Hukum Islam*, Nurnani: Jurnal kajian Syariah dan Masyarakat, Vol. 13, No. 2, 2013, hal. 2

a. Surat Al-Isra'Ayat 31

Dan janganlah kamu membunuh anak-anakmu karena takut kemiskinan. kamilah yang akan memberi rezki kepada mereka dan juga kepadamu. Sesungguhnya membunuh mereka adalah suatu dosa yang besar. (QS. Al Isra': 31)

b. Surat Al-Isra'Ayat 33

Dan janganlah kamu membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya), melainkan dengan suatu (alasan) yang benar. Dan Barangsiapa dibunuh secara zalim, Maka Sesungguhnya Kami telah memberi kekuasaan kepada ahli warisnya, tetapi janganlah ahli waris itu melampaui batas dalam membunuh. Sesungguhnya ia adalah orang yang mendapat pertolongan. (QS. Al Isra':33).

c. Surat Al-Maidah Ayat 32

Oleh karena itu Kami tetapkan (suatu hukum) bagi Bani Israil, bahwa: Barangsiapa yang membunuh seorang manusia, bukan karena orang itu (membunuh) orang lain, atau bukan karena membuat kerusakan dimuka bumi, Maka seakan-akan Dia telah membunuh manusia seluruhnya. (QS. Al Maa'idah:32)

d. Surat Al-Maidah Ayat 45

Dan Kami telah tetapkan terhadap mereka di dalamnya (At Taurat) bahwasanya jiwa (dibalas) dengan jiwa, mata dengan mata, hidung dengan hidung, telinga dengan telinga, gigi dengan gigi, dan luka luka (pun) ada kisasnya. (QS. Al Maa'idah: 45)

e. Surat Al Baqarah: Ayat 178

Wahai orang-orang yang beriman, kalian diwajibkan untuk menerapkan hukum qishash dalam kasus pembunuhan, yakni seorang merdeka dibalas dengan seorang merdeka, seorang budak dengan budak, dan seorang perempuan dengan perempuan. Namun, jika ada bentuk pengampunan dari pihak keluarga korban, maka hendaknya pengampunan itu diikuti dengan cara yang baik, dan pihak yang menerima pengampunan wajib membayar kompensasi (diyat) kepada keluarga korban secara layak dan penuh kebaikan. (QS. Al-Baqarah: 178)

f. Hadist Riwayat Ibnu Majah

"Pembunuhan terhadap seorang mukmin menurut Allah membandingi pemusnahan dunia" (HR. Ibnu Majah dari Al Barra).

Berdasarkan beberapa ayat-ayat dan hadits yang melarang menghilangkan nyawa orang lain di atas, ulama sepakat menyatakan bahwa perbuatan menghilangkan nyawa orang lain tersebut hukumnya haram.

Ulama Mazhab Syafi'i dan Mazhab Hanbali, membagi tindak pidana pembunuhan tersebut kepada tiga macam sebagai berikut:⁴³

- 1) Pembunuhan sengaja yaitu, suatu pembunuhan yang disengaja, dibarengi dengan rasa permusuhan, dengan menggunakan alat yang biasanya dapat menghilangkan

⁴³ Besse Muqita Rijal Mentari, Saksi Pidana Pembunuhan Dalam Kitab Undang - Undang Hukum Pidana Dengan Hukum Islam, Al-Ishlah ,Vol.23, No.1 2020, hal. 17-20

nyawa, baik secara langsung maupun tidak, seperti menggunakan senjata, kayu atau batu besar, atau melukai seseorang yang berakibat pada kematian.

- 2) Pembunuhan semi sengaja, yaitu suatu pembunuhan yang disengaja, dibarengi dengan rasa permusuhan, tetapi dengan menggunakan alat yang biasanya tidak mematikan, seperti memukul atau melempar seseorang dengan batu kecil, atau dengan tongkat atau kayu kecil.
- 3) Pembunuhan tersalah, yaitu suatu pembunuhan yang terjadi bukan dengan disengaja, seperti seseorang yang terjatuh dari tempat tidur dan menimpa orang yang tidur di lantai sehingga ia mati, atau seseorang melempar buah di atas pohon, ternyata batu lemparan itu meleset dan mengenai seseorang yang mengakibatkan tewas.

Dalam menetapkan perbuatan mana yang termasuk unsur kesengajaan dalam membunuh. Terdapat perbedaan pendapat ulama fikih. Menurut ulama Mazahab Hanafi suatu pembunuhan dikatakan dilakukan dengan sengaja apabila alat yang digunakan untuk membunuh itu adalah alat yang dapat melukai dan memang digunakan untuk menghabisi nyawa seseorang, seperti senjata (pistol, senapan, dan lain-lain), pisau, pedang, parang, panah, api, kaca, dan alat-alat tajam lainnya. Menurut ulama Mazhab Syafi'i dan Mazhab Hanbali, alat yang digunakan dalam pembunuhan sengaja itu adalah alat-alat yang biasanya dapat menghabisi nyawa seseorang, sekalipun tidak melukai seseorang dan sekalipun alat itu memang bukan digunakan untuk membunuh. Menurut ulama Mazhab Maliki, suatu pembunuhan dikatakan sengaja apabila perbuatan dilakukan dengan rasa permusuhan dan mengakibatkan seseorang terbunuh, baik alatnya tajam, biasanya digunakan untuk membunuh atau tidak, melukai atau tidak. Bahkan apabila seseorang menendang orang lain dan

mengenai jantungnya, lalu wafat, maka perbuatan ini dinamakan pembunuhan sengaja.

Perbedaan pendapat antara ulama Mazhab Maliki dan ulama fikih lainnya didasarkan pada pandangan Mazhab Maliki yang tidak mengakui adanya kategori pembunuhan semi sengaja. Menurut pandangan mereka, Al-Qur'an hanya menyebut dua jenis pembunuhan yang disertai dengan ancaman hukuman, yaitu pembunuhan yang dilakukan secara sengaja dan pembunuhan karena kesalahan. Oleh sebab itu, mereka berpendapat bahwa pembeda antara pembunuhan sengaja dan tidak sengaja cukup dilihat dari unsur permusuhan, niat pelaku, dan akibat perbuatannya, tanpa mempertimbangkan jenis alat yang digunakan. Sementara itu, ulama lain berpendapat bahwa selain memperhatikan unsur niat, permusuhan, dan akibatnya, alat yang digunakan juga menjadi penentu. Alasannya, unsur kesengajaan sulit diketahui secara langsung karena tersembunyi dalam hati pelaku, sehingga harus dilihat melalui cara pelaku melakukan tindakan, alat yang digunakan, serta pengakuan dari pelaku itu sendiri.⁴⁴

Perbedaan pendapat antara ulama Mazhab Hanafi dan ulama Mazhab Syafi'i serta Hanbali dalam menetapkan kriteria pembunuhan sengaja terletak pada definisi dan cara pembuktiannya. Ulama Mazhab Hanafi berpendapat bahwa pembunuhan sengaja adalah jenis pembunuhan yang mengharuskan adanya hukuman qishash, sehingga pembuktiannya harus bebas dari keraguan, baik terkait niat pelaku maupun alat yang digunakan. Menurut mereka, alat yang digunakan harus benar-benar merupakan alat yang secara khusus digunakan untuk menghilangkan nyawa. Selain itu, mereka

⁴⁴ (QS. 4: 92-93)

menekankan bahwa pembeda utama antara pembunuhan sengaja dan semi sengaja adalah adanya niat untuk membunuh. Oleh karena itu, pembunuhan yang disengaja harus ditetapkan dengan penuh kehati-hatian agar tidak ada unsur yang diragukan. Sebaliknya, ulama Mazhab Syafi'i dan Hanbali berpendapat bahwa cukup dengan melihat alat yang digunakan untuk menentukan adanya unsur kesengajaan, yaitu alat yang secara umum dapat menyebabkan kematian, baik berupa benda tajam maupun benda tumpul, selama alat tersebut menimbulkan akibat fatal bagi korban.⁴⁵

Unsur-unsur pembunuhan sengaja meliputi :

- a) Yang dibunuh itu manusia yang diharamkan Allah SWT darahnya (membunuhnya) atau yang dalam istilah fikih disebut *ma'sum ad-dam* (terpelihara darahnya).
- b) Perbuatan kejahatan itu membawa kematian seseorang, jika perbuatan kejahatan yang dilakukannya itu tidak berakibat wafatnya korban, atau kematiannya bukan karena perbuatan tersebut. Maka perbuatan itu tidak bisa dinamakan dengan pembunuhan sengaja. Jenis perbuatan yang membawa kepada kematian tersebut bisa berupa pemukulan, pelukaan, penyembelihan, dibenamkan di air, dibakar, digantung, diberi racun, dan lain sebagainya.
- c) Bertujuan untuk menghilangkan nyawa seseorang.

Suatu pembunuhan sengaja, menurut jumhur ulama, selain Mazhab Maliki adalah bahwa pelaku memang bertujuan untuk menghilangkan nyawa korban. Jika tujuan pelaku bukan untuk membunuh, maka perbuatan itu tidak dinamakan dengan

⁴⁵ Ahmad Ropei, Kaidah Niat dan Penentuan Kesengajaan Pembunuhan Dalam Islam, Ahkam, Vol.9, No.1, 2021, hal. 60-65.

perbuatan itu dinamakan dengan pembunuhan sengaja. Karena persoalan niat/tujuan adalah persoalan batin, maka ulama fikih mengemukakan kriteria niat/tujuan pembunuhan ini melalui alat yang digunakan, sebagaimana yang dikemukakan di atas.

Akan tetapi, ulama Mazhab Maliki tidak mensyaratkan adanya tujuan/niat pelaku pidana dalam membunuh. Unsur kesengajaan, menurut mereka, bisa dilihat dari sifat tindak pidana tersebut, yaitu adanya unsur permusuhan. Jika tindak pidana itu dilakukan dengan sikap permusuhan, dan berakibat kepada hilangnya nyawa seseorang, maka pembunuhan itu disebut dengan pembunuhan sengaja.

Unsur-unsur Pembunuhan Semi Sengaja Meliputi:

- a) Pelaku melakukan suatu perbuatan yang mengakibatkan kematian.
- b) Ada maksud penganiayaan atau permusuhan.
- c) Ada hubungan sebab akibat antara perbuatan pelaku dengan kematian korban.

Perbuatan yang mengakibatkan kematian itu tidak ditentukan bentuknya, dapat berupa pemukulan, pelukan, penusukan, dan sebagainya. Disyaratkan korban adalah orang yang terpelihara darahnya. Dalam hal unsur kedua, persyaratan kesengajaan pelaku melakukan perbuatan yang mengakibatkan dengan tidak ada niat membunuh korban adalah satu-satunya perbedaan antara pembunuhan sengaja dengan pembunuhan semi sengaja. Dalam pembunuhan sengaja, si pelaku memang sengaja melakukan perbuatan yang mengakibatkan kematian, sedangkan, dalam pembunuhan semi sengaja, pelaku tidak bermaksud melakukan pembunuhan, sekalipun ia melakukan penganiayaan.

Sehubungan dengan unsur ketiga, disyaratkan adanya hubungan sebab akibat antara perbuatan penganiayaan, yaitu penganiayaan itu menyebabkan kematian korban secara langsung atau merupakan sebab yang membawa kematiannya. Jadi, tidak dibedakan antara kematian yang terjadi seketika.

Unsur-unsur pembunuhan kesalahan meliputi:

- a) Adanya perbuatan yang menyebabkan kematian.
- b) Terjadinya perbuatan itu karena kesalahan.
- c) Adanya hubungan sebab akibat antara perbuatan kesalahan dengan kematian korban.

Perbuatan yang menyebabkan kematian itu disyaratkan tidak disengaja dilakukan oleh pelaku atau karna kelalaiannya. Akan tetapi, tidak disyaratkan macam perbuatannya, boleh jadi dengan menyalakan api di pinggir rumah orang lain, membuat lubang di pinggir jalan, melempar batu ke jalan dan sebagainya.

Unsur kedua yang menjadi pokok pembahasan adalah bahwa pada dasarnya, kesalahan merupakan faktor utama yang membedakan pembunuhan karena kelalaian dengan jenis pembunuhan lainnya. Dalam hukum Islam, seseorang tidak dikenai hukuman hanya karena melakukan kesalahan, kecuali jika perbuatannya menimbulkan kerugian atau bahaya bagi orang lain. Tolak ukur kesalahan dalam syariat Islam adalah adanya unsur kelalaian, kurangnya kehati-hatian, atau anggapan bahwa tindakan tersebut tidak akan berakibat buruk. Oleh karena itu, suatu kesalahan dianggap terjadi apabila disebabkan oleh kelalaian dan menyebabkan dampak negatif, seperti cedera serius atau kematian terhadap orang lain.

Unsur ketiga berkaitan dengan adanya hubungan kausal antara kesalahan pelaku dan kematian korban, yang berarti

bahwa kematian tersebut terjadi sebagai konsekuensi langsung dari kesalahan yang dilakukan oleh pelaku. Dengan kata lain, tindakan kelalaian pelaku menjadi penyebab utama terjadinya kematian korban. Dalam konteks ini, prinsip kausalitas tetap berlaku, termasuk penggunaan kaidah *al-'adah muhakkamah* jika terdapat beberapa penyebab yang berkontribusi secara bersamaan.

Terkait hukuman bagi pelaku pembunuhan yang disengaja, para ulama fikih menyatakan bahwa terdapat beberapa jenis hukuman yang dapat dijatuhkan. Hukuman tersebut mencakup hukuman utama, hukuman sebagai pengganti, serta hukuman tambahan.

Hukuman utama yang dijatuhkan kepada pelaku pembunuhan dengan unsur kesengajaan adalah hukuman qisas. Qisas berarti memberikan balasan yang setimpal terhadap pelaku, sebagaimana perbuatannya terhadap korban. Dasar hukum qisas ini terdapat dalam Al-Qur'an, antara lain dalam Surah Al-Baqarah ayat 178 yang berbunyi: *"Wahai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu qisas berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh; orang merdeka dibalas dengan orang merdeka, hamba dengan hamba, dan wanita dengan wanita..."* Kemudian dalam ayat berikutnya, Al-Baqarah ayat 179, Allah berfirman: *"Dan dalam qisas itu ada kehidupan bagimu, wahai orang-orang yang berakal, agar kamu bertakwa."* Hal yang serupa juga ditegaskan dalam Surah Al-Maidah ayat 45: *"Dan Kami telah tetapkan bagi mereka di dalamnya (Taurat): bahwa jiwa dibalas dengan jiwa..."*

Selain dari Al-Qur'an, ketentuan qisas juga didukung oleh hadits Rasulullah SAW, seperti sabdanya: *"Barang siapa yang membunuh dengan sengaja, maka ia harus dibunuh sebagai balasan."* (HR. Abu Dawud). Dalam riwayat lain, Nabi Muhammad SAW juga menyebutkan bahwa salah satu golongan yang boleh

dihukum mati adalah orang yang melakukan pembunuhan (HR. Ahmad). Berdasarkan dalil-dalil tersebut, mayoritas ulama fikih sepakat bahwa qisas merupakan hukuman yang berlaku bagi pembunuhan yang dilakukan dengan sengaja.

Adapun pelaksanaan qisas memiliki beberapa syarat yang harus dipenuhi. Para ulama menyebutkan syarat-syarat tersebut sebagai berikut:

1. Pelaku harus merupakan orang yang mukallaf, yakni telah baligh dan berakal. Karena itu, qisas tidak dapat diterapkan kepada anak-anak atau orang dengan gangguan jiwa.
2. Tindakan pembunuhan dilakukan secara sadar dan disengaja.
3. Unsur kesengajaan tidak boleh mengandung keraguan.
4. Menurut Mazhab Hanafi, qisas tidak berlaku apabila pelaku berada dalam tekanan atau paksaan dari orang lain. Namun demikian, jumhur ulama (mayoritas ulama fikih) berpendapat bahwa meskipun pembunuhan dilakukan dalam kondisi terpaksa, pelaku tetap bertanggung jawab dan tetap dapat dijatuhi hukuman qisas.

Syarat-syarat yang berkaitan dengan korban dalam kasus pembunuhan yang disengaja mencakup beberapa hal. Pertama, korban harus termasuk golongan orang yang darahnya dilindungi atau tidak boleh ditumpahkan (ma'sum ad-dam). Kedua, tidak boleh ada hubungan darah langsung antara pelaku dan korban. Dalam hal ini, Nabi Muhammad SAW bersabda: *"Seorang ayah tidak boleh dijatuhi hukuman mati (qisas) karena membunuh anaknya"* (HR. An-Nasa'i) (Al Kahlani III: 233). Ketiga, menurut pandangan mayoritas ulama fikih, terdapat kesetaraan antara pelaku dan korban dari sisi agama serta status sosial. Oleh karena

itu, seorang muslim tidak akan dikenai qisas jika membunuh seorang non-muslim, dan orang merdeka tidak dijatuhi qisas apabila membunuh seorang budak. Hal ini merujuk pada hadits Nabi SAW: *"Seorang muslim tidak boleh dihukum mati karena membunuh orang kafir"* (HR. Ahmad).

Selain itu, agar hukuman qisas bisa dijatuhkan kepada pelaku, tindakan pembunuhan harus dilakukan secara langsung. Jika tindakan tersebut dilakukan secara tidak langsung, maka menurut ulama dari Mazhab Hanafi, pelaku tidak dikenai qisas, melainkan diwajibkan membayar diat (denda). Namun, sebagian besar ulama selain dari kalangan Hanafiah berpendapat bahwa pembunuhan tidak langsung pun bisa dikenai hukuman qisas.

Pelaksanaan Qisas

Para ulama fikih memiliki pandangan yang berbeda mengenai metode pelaksanaan hukuman qisas. Ulama dari Mazhab Hanafi dan Hanbali berpendapat bahwa pelaksanaan qisas hanya boleh dilakukan dengan menggunakan pedang atau senjata tajam, tanpa mempertimbangkan alat yang dipakai oleh pelaku saat melakukan pembunuhan. Pandangan ini didasarkan pada sabda Nabi Muhammad SAW: *"Qisas hanya dilaksanakan dengan pedang"* (HR. Ibnu Majah).

Sementara itu, ulama dari Mazhab Maliki dan Syafi'i berpendapat bahwa pelaksanaan qisas harus menyesuaikan dengan cara serta alat yang digunakan oleh pelaku saat melakukan pembunuhan. Pendapat ini merujuk pada firman Allah SWT dalam surat An-Nahl ayat 126: *"Dan jika kamu membalas, maka balaslah dengan balasan yang sama seperti perlakuan terhadapmu,"* serta dalam surat Al-Baqarah ayat 194: *"Maka barang siapa menyerang kamu, seranglah ia seimbang dengan serangannya terhadapmu."* Meski demikian, para ulama sepakat

bahwa jika terdapat alat atau metode lain yang lebih cepat dan minim penderitaan seperti senjata api, pedang, kursi listrik, dan sebagainya maka penggunaannya diperbolehkan, agar proses kematian tidak menimbulkan rasa sakit yang berkepanjangan bagi terpidana.⁴⁶

Hukuman utama bagi pelaku pembunuhan yang disengaja dalam hukum Islam adalah qisas. Namun, apabila hukuman tersebut tidak dapat diterapkan karena alasan-alasan yang sah menurut syariat, maka akan digantikan dengan hukuman diat. Para ulama memiliki perbedaan pandangan mengenai bentuk diat ini. Menurut Imam Malik, Abu Hanifah, dan Imam Syafi'i dalam salah satu pendapatnya (qaul qodim), diat dapat dibayarkan dalam tiga bentuk, yaitu unta, emas, atau perak. Pendapat ini merujuk pada pernyataan: *"Siapa pun yang membunuh seorang mukmin tanpa alasan yang dibenarkan dan dengan bukti yang jelas, maka ia dikenakan qisas, kecuali apabila keluarga korban memberikan maaf. Dalam kasus pembunuhan, diat yang harus dibayar adalah seratus ekor unta."* (Asy-Syaukani 7:212).

Selain hukuman qisas atau diat, terdapat pula sanksi tambahan bagi pelaku pembunuhan, khususnya jika ia merupakan ahli waris dari korban. Dalam hal ini, pelaku akan kehilangan hak warisnya. Begitu pula jika sebelumnya korban sempat mewasiatkan sesuatu kepada pelaku, maka wasiat tersebut menjadi tidak sah. Dalam hukum Islam, seseorang yang menghilangkan nyawa orang lain akan dikenai sanksi sesuai perbuatannya, baik berupa qisas sebagai hukuman utama, diat sebagai pengganti, maupun hukuman tambahan seperti

⁴⁶ Abdul Qadir Audah, 1992, *At Tasyri' Al Jina'iy Al Islamy*, Beirut: Muasasah al-Risalah. hal. 154

kehilangan hak waris dan wasiat jika ada hubungan kekeluargaan antara pelaku dan korban.

2. Pencurian

Harta memiliki peran penting sebagai penunjang kehidupan manusia. Dalam ajaran Islam, kepemilikan individu atas harta sangat dijunjung tinggi dan dianggap sebagai hak yang tidak boleh dilanggar. Setiap orang dilarang memperlakukan atau menggunakan harta milik orang lain tanpa dasar hukum yang sah, apa pun alasannya. Oleh karena itu, apabila seseorang mengambil harta milik orang lain tanpa hak, perbuatan tersebut dikategorikan sebagai tindak pidana pencurian.

Dalam perspektif hukum pidana Islam, pencurian didefinisikan sebagai tindakan mengambil harta milik orang lain secara diam-diam. Yang dimaksud dengan secara diam-diam adalah mengambil harta tanpa sepengetahuan dan tanpa persetujuan dari pemiliknya.⁴⁷ Contohnya, ketika seseorang mengambil barang berharga dari dalam rumah saat pemilik rumah sedang tertidur. Berdasarkan hal tersebut, dalam hukum pidana Islam, tindakan pencurian diklasifikasikan sebagai tindak pidana yang dikenai sanksi potong tangan (hukuman had). Hal ini sesuai dengan firman Allah SWT dalam Al-Qur'an surat Al-Maidah ayat 38 yang artinya: "Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, maka potonglah tangan keduanya."

Larangan untuk melakukan tindak kejahatan terhadap harta benda, seperti pencurian, baik dalam Kitab Undang-Undang Hukum Pidana (KUHP) maupun dalam hukum pidana Islam, memiliki tujuan yang sama, yaitu untuk menjaga dan melindungi kepemilikan harta di tengah masyarakat. Namun, larangan ini

⁴⁷ Abdul Qadir Awdah, *At-Tasyri' Al-Jinai Al-Islam*, Juz II, Cet.3, Al-Qahirah, 1997, hlm.59

bukan satu-satunya langkah dalam menjaga keberlangsungan dan keamanan harta. Dalam syariat Islam, terdapat berbagai bentuk upaya untuk menjaga eksistensi dan keamanan harta, yang secara umum terbagi menjadi dua aspek utama. Pertama, usaha untuk menciptakan dan memperoleh harta demi kelangsungan hidup umat manusia. Dalam hal ini, Islam mewajibkan umatnya untuk mencari nafkah dengan cara yang halal. Kedua, upaya untuk melindungi harta dari tindakan yang mengancam, seperti pencurian, melalui larangan tegas dan ancaman hukuman berat bagi pelakunya, sebagaimana dinyatakan dalam Al-Qur'an surat Al-Maidah ayat 38. Setiap bentuk kejahatan akan memperoleh balasan sesuai dengan tingkat kesalahannya.

Dalam konteks hukum pidana Islam, pelaksanaan hukuman potong tangan terhadap pelaku pencurian mempertimbangkan beberapa syarat. Ulama sepakat bahwa harta yang dicuri harus memiliki nilai hukum, disimpan di tempat yang layak, dan jumlahnya mencapai batas minimum (nisab). Jika syarat tersebut tidak terpenuhi, maka hukuman potong tangan tidak diberlakukan, melainkan diganti dengan sanksi ta'zir. Oleh karena itu, dalam hukum pidana Islam dikenal dua jenis pencurian: pencurian yang dikenai hukuman hudud dan pencurian yang dikenai hukuman ta'zir. Pencurian yang termasuk dalam kategori hudud terbagi menjadi dua, yaitu pencurian kecil (*sariqah sughra*) dan pencurian besar (*sariqah kubra*).

Dalam hukum pidana Islam, istilah pencurian berasal dari bahasa Arab *as-sariqah*, yang secara etimologis berarti melakukan suatu tindakan terhadap milik orang lain secara tersembunyi. Contohnya seperti *istiraqqa al-sam'a* (mencuri dengar) dan *musaraqat al-nazara* (mencuri pandang). Sementara dalam ilmu kriminologi, pencurian dikenal dengan istilah *larceny*, yaitu pengambilan barang milik orang lain tanpa izin dan dilakukan

secara diam-diam atau tanpa sepengetahuan pemiliknya. Awdah menjelaskan bahwa pencurian merupakan tindakan mengambil harta orang lain secara rahasia.

Makna tersembunyi di sini menunjukkan bahwa pengambilan dilakukan tanpa diketahui dan tanpa persetujuan dari pemilik barang. Sebagai contoh, seseorang mencuri barang dari rumah saat pemiliknya sedang tertidur. Oleh karena itu, jika seseorang mengambil sesuatu secara terang-terangan, maka hal itu tidak termasuk dalam kategori pencurian menurut definisi syar'i. Hal ini diperkuat oleh sabda Rasulullah SAW yang menyatakan: "Tangan tidak dipotong karena penipuan dan tidak pula karena copet." (HR. Ahmad). Berdasarkan hadis tersebut, pelaku penipuan dan pencopetan tidak dikenakan hukuman potong tangan, melainkan dijatuhi sanksi ta'zir.

Dengan demikian, dalam perspektif hukum pidana Islam, pencurian adalah perbuatan yang termasuk dalam kategori tindak pidana yang dikenai hukuman had, yaitu pemotongan tangan. Hal ini sebagaimana disebutkan dalam firman Allah SWT dalam surah Al-Maidah ayat 38: *"Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, maka potonglah tangan keduanya sebagai balasan atas apa yang telah mereka lakukan, dan sebagai hukuman dari Allah. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana."*⁴⁸

Dalam perspektif syariat Islam, tindak pencurian diklasifikasikan ke dalam dua kelompok utama, yaitu pencurian yang dikenai hukuman *hudud* dan pencurian yang dikenai sanksi *ta'zir*. Pencurian yang termasuk kategori *hudud* sendiri dibagi lagi menjadi dua jenis, yakni pencurian dalam skala kecil dan pencurian dalam skala besar. Menurut Awdah, pencurian kecil

⁴⁸ Yayasan Penafsir Al-Qur'an, Al-Qur'an dan Terjemahannya 30 Juz, PT. Bumi Restu, Jakarta, 1974, hlm. 165

didefinisikan sebagai tindakan mengambil harta milik orang lain secara sembunyi-sembunyi. Sementara itu, Al-Sayyid Sabiq menyatakan bahwa pencurian kecil merupakan bentuk pencurian yang dijatuhi hukuman potong tangan.

Untuk dapat dijatuhi hukuman potong tangan, terdapat beberapa syarat yang harus dipenuhi oleh pelaku pencurian, antara lain:

- a. Memiliki kecakapan hukum (taklif), yaitu si pelaku telah mencapai usia dewasa (baligh) dan memiliki akal sehat.
- b. Dilakukan atas kemauan sendiri, artinya tindakan tersebut dilakukan secara sadar dan bukan dalam kondisi terpaksa.
- c. Barang yang dicuri bukan termasuk kategori syubhat, yakni benda tersebut benar-benar bukan milik atau tidak ada unsur hak kepemilikan dari pihak pencuri.

Sebagai bentuk perbandingan, dalam hukum positif, pencurian dipahami sebagai tindakan mengambil barang milik orang lain secara sengaja dan melawan hukum.⁴⁹ Tindak pidana pencurian merupakan tindakan mengambil suatu barang yang seluruhnya atau sebagian merupakan milik orang lain dengan tujuan untuk menguasainya secara melawan hukum, sebagaimana diatur dalam Pasal 362 Kitab Undang-Undang Hukum Pidana (KUHP). Pencurian termasuk ke dalam kategori kejahatan yang menyerang hak milik atau harta benda. Larangan terkait pencurian dimuat dalam Buku Kedua KUHP Bab XXII, yang membahas kejahatan terhadap harta benda, mulai dari Pasal 362 hingga Pasal 367. Dalam bab ini, pencurian dibagi menjadi beberapa bentuk, yaitu pencurian biasa (Pasal 362), pencurian dengan pemberatan (Pasal 363), pencurian ringan (Pasal 364),

⁴⁹ Kamus Hukum, Citra umbara, Bandung, 2008

pencurian disertai kekerasan (Pasal 365), dan pencurian dalam lingkungan keluarga (Pasal 367). Setiap bentuk pencurian memiliki ancaman hukuman yang berbeda, tergantung pada cara, waktu, serta lokasi dilakukannya tindak pidana tersebut.

Pasal 362 KUHP sendiri merupakan rumusan dasar dari tindak pidana pencurian. Jika dirinci, pasal ini memuat unsur-unsur objektif dan subjektif. Unsur objektif mencakup tindakan mengambil barang yang merupakan milik orang lain, baik seluruhnya maupun sebagian. Sementara itu, unsur subjektif meliputi adanya niat untuk menguasai barang tersebut dan adanya tindakan yang bertentangan dengan hukum. Apabila unsur-unsur ini terpenuhi, maka perbuatan tersebut dapat digolongkan sebagai tindak pidana pencurian.

Dalam Pasal 10 Kitab Undang-Undang Hukum Pidana (KUHP), bentuk-bentuk sanksi pidana diklasifikasikan menjadi dua kategori, yaitu pidana utama dan pidana tambahan. Pidana utama mencakup hukuman mati, pidana penjara, pidana kurungan, pidana denda, serta pidana tutupan. Sementara itu, pidana tambahan meliputi pencabutan hak-hak tertentu, penyitaan barang-barang tertentu, serta pengumuman putusan pengadilan oleh hakim⁵⁰, Alasan-alasan yang dapat menghapus ancaman pidana umumnya terbagi ke dalam tiga kategori, yaitu alasan pembenar, alasan pemaaf, serta alasan yang menyebabkan penuntutan tidak dapat dilanjutkan. Contoh dari alasan-alasan tersebut antara lain prinsip *Ne Bis In Idem*, wafatnya terdakwa, kedaluwarsa perkara, penyelesaian melalui jalur non-litigasi, keadaan terpaksa, pembelaan diri, pelaksanaan perintah undang-undang, menjalankan instruksi jabatan yang sah, maupun

⁵⁰ Niniek Suparni, Eksistensi Pidana Denda dalam Sistem Pidana dan Pemidanaan, Cet.2, Sinar Grafika, Jakarta, 2007, hlm. 22

melaksanakan perintah jabatan yang tidak sah namun dilakukan dengan itikad baik.⁵¹ Namun dalam hal ini, ancaman pidana yang dapat dijatuhkan terhadap pelaku pencurian adalah dapat berupa pidana penjara dan pidana denda sebagaimana yang telah diatur dalam Pasal 362 KUHP.

Dalam hukum pidana Islam, penanggulangan tindak pencurian dilakukan melalui pembinaan moral dan pembersihan jiwa dengan menanamkan nilai-nilai akhlak mulia. Tujuannya adalah agar individu maupun masyarakat tidak memiliki dorongan untuk menguasai hak milik orang lain. Selain itu, Islam juga mendorong umatnya untuk aktif bekerja dalam mencari nafkah, menjauhi sikap malas, menghindari sifat kikir, serta tidak terobsesi pada hal-hal yang bersifat duniawi secara berlebihan. Islam juga menetapkan sistem sosial yang mendukung terciptanya kesejahteraan bagi setiap individu maupun komunitas. Terkait bentuk sanksi dalam hukum pidana Islam, dapat dikaji dari berbagai perspektif, seperti dalil dari Al-Qur'an dan Hadis, hubungan antar jenis hukuman, kewenangan hakim dalam menjatuhkan hukuman, serta sasaran atau tujuan dari pidana tersebut.⁵²

3. Minuman Keras

Menurut Abu Hanifah, khamr adalah cairan yang berasal dari perasan anggur yang telah mengalami fermentasi hingga mengeluarkan buih. Ia menegaskan bahwa minuman jenis ini diharamkan untuk dikonsumsi, baik dalam jumlah kecil maupun besar, serta apakah menyebabkan mabuk atau tidak. Dasar pengharamannya terletak pada zat dari khamr itu sendiri.

⁵¹ Mohch Anwar, Beberapa Ketentuan Umum dalam Buku I KUHP, Cet. 2, Alumnj, Bandung, 1997, hlm. 121

⁵² Hasballah Thaib. M dan Imam Jauhari, Kapita Selektta Hukum Pidana Islam, Pustaka Bangsa Press, Medan, 2004, hlm. 28-29.

Sementara itu, minuman yang berasal dari bahan selain anggur disebut nabidz. Abu Hanifah, sejalan dengan pandangan para ulama Irak lainnya, membedakan antara khamr dan nabidz. Khamr dianggap haram karena substansinya, sedangkan nabidz diharamkan karena efek memabukkannya.⁵³

Terdapat perbedaan pandangan antara Ulama Hijaz dan Ulama Irak dalam mendefinisikan khamr. Ulama Hijaz beserta mayoritas Ahlul Hadis berpendapat bahwa segala jenis minuman keras, termasuk yang bukan berasal dari perasan anggur (nabidz), tetap haram dikonsumsi baik dalam jumlah sedikit maupun banyak, serta terlepas dari apakah menyebabkan mabuk atau tidak. Sebaliknya, Ulama Irak yang didukung oleh Abu Hanifah berkeyakinan bahwa nabidz hanya dianggap haram jika menimbulkan efek memabukkan. Apabila dikonsumsi dalam jumlah sedikit dan tidak menimbulkan mabuk, maka hukumnya diperbolehkan. Dengan demikian, alasan pengharamannya bukan terletak pada zat minuman tersebut, melainkan pada efek memabukkannya. Sebagai contoh, jika seseorang meminum tiga sloki nabidz dan tidak mabuk, maka tidak termasuk haram. Namun jika pada sloki keempat ia mabuk, maka yang dianggap haram adalah konsumsi pada sloki keempat tersebut.⁵⁴

Ulama Hijaz tidak membedakan antara khamr dan nabidz. Mereka berpegang pada prinsip bahwa setiap minuman yang dapat menyebabkan mabuk tergolong sebagai khamr, dan seluruh jenis khamr hukumnya haram. Pandangan ini merujuk pada hadis yang diriwayatkan oleh Ahmad dan Abu Dawud dari Ibnu Umar, bahwa Rasulullah SAW bersabda, *"Segala yang memabukkan adalah khamr, dan setiap khamr adalah haram."* Pendapat ini juga

⁵³ Al-Syaukani, Nail al-Authar, Jilid 8, hlm. 190

⁵⁴ Ibnu Rusyd, Bidayatul Mujtahid, (Jeddah: al-Haramain, tt.), Cet. Ke-3, Jilid 2, hlm. 473.

diperkuat dengan hadis lain dari Jabir bin Abdullah, sebagaimana diriwayatkan oleh at-Tirmidzi dan Abu Dawud, bahwa Nabi bersabda, *"Segala minuman yang jika dikonsumsi dalam jumlah besar dapat memabukkan, maka meskipun sedikit tetap haram."* Sementara itu, Ulama Irak menggunakan hadis riwayat Abu 'Aun al-Tsaqafi dari Abdullah bin Syaddad, dari Ibnu Abbas, yang menyatakan bahwa Rasulullah bersabda, *"Khamr diharamkan karena zatnya, sedangkan minuman selain khamr diharamkan karena efek memabukkannya."*

Dalam Al-Qur'an Surat Al-Maidah ayat 91 dijelaskan bahwa syaitan bertujuan menebar permusuhan dan kebencian di antara manusia melalui khamr dan perjudian, serta mencegah mereka dari mengingat Allah dan mendirikan salat. Oleh karena itu, umat Islam diperintahkan untuk menjauhi perbuatan tersebut. Berdasarkan ayat ini, dapat dipahami bahwa alasan utama pelarangan khamr adalah karena dampak negatifnya terhadap spiritualitas dan hubungan sosial, seperti menimbulkan kebencian dan menjauhkan dari ibadah. Maka dari itu, yang dianggap haram adalah kadar konsumsi yang menimbulkan mabuk, kecuali dalam hal khamr yang telah menjadi kesepakatan ulama (ijma') bahwa haram hukumnya, baik dikonsumsi sedikit maupun banyak.⁵⁵

Menurut mazhab Hanafiyah dan Malikiyah, hukuman had bagi orang yang meminum khamar adalah sebanyak 80 kali cambukan, sebagaimana yang pernah diterapkan oleh Khalifah Umar bin Khattab. Sementara itu, pandangan mazhab Syafi'i menetapkan jumlah had sebanyak 40 kali cambukan, merujuk pada praktik yang dilakukan oleh Rasulullah SAW, Abu Bakar ash-

⁵⁵ Al-Sayid Sabiq, Fiqh al-Sunnah, hlm. 323.

Shiddiq, dan Ali bin Abi Thalib.⁵⁶ Karena Nabi Muhammad SAW dan Abu Bakar hanya menetapkan hukuman cambuk sebanyak 40 kali, dan tindakan Nabi merupakan dasar hukum yang tidak boleh diabaikan serta tidak dapat digantikan dengan *ijma'* yang bertentangan dengannya, maka dapat disimpulkan bahwa penambahan jumlah dera oleh Umar bin Khattab termasuk dalam kategori hukuman *ta'zir*, yaitu hukuman yang pelaksanaannya diserahkan pada pertimbangan hakim.

Secara umum, para ulama melarang penggunaan khamr sebagai bahan pengobatan karena terdapat hadis yang melarang hal tersebut. Dalam salah satu sabdanya, Nabi SAW menyatakan bahwa khamr bukanlah obat, melainkan sumber penyakit. Namun, sebagian ulama memperbolehkan penggunaannya sebagai obat dalam keadaan darurat, yaitu apabila tidak tersedia alternatif pengobatan lain, tidak digunakan untuk mencari kenikmatan, dan penggunaannya pun terbatas pada dosis yang diperlukan.

4. Hirabah

Kata *hirâbah* secara etimologis berasal dari bahasa Arab *haraba-yuharribu-hirâbah* yang berarti "perang." Namun dalam konteks istilah, makna *hirâbah* lebih luas daripada sekadar peperangan. Istilah ini mencakup berbagai tindakan kriminal seperti pencurian, perampokan, dan korupsi. *Hirâbah* juga dapat diartikan sebagai perbuatan mengambil harta milik orang lain atau milik negara secara tidak sah, yang dilakukan baik oleh individu maupun oleh kelompok.

Menurut penjelasan Sayyid Sabiq, *hirâbah* merujuk pada aksi sekelompok orang bersenjata yang membuat kekacauan di

⁵⁶ Al-Sayid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, hlm. 335

wilayah kaum Muslimin. Aksi ini dapat berupa pembunuhan, perampasan harta, pelanggaran kehormatan, perusakan terhadap tanaman, ternak, moral masyarakat, ajaran agama, hingga pelanggaran terhadap hukum dan ketertiban. Pelaku tindakan ini bisa berasal dari kalangan Muslim sendiri maupun dari non-Muslim seperti kafir dzimmî atau kafir harbi.⁵⁷

Menurut Abdulrahman, *hirâbah* merupakan bentuk kejahatan yang dilakukan oleh individu atau kelompok yang bersenjata, dengan potensi menyerang para musafir atau orang-orang yang sedang berada di jalan umum maupun di tempat lain. Pelaku kejahatan ini biasanya merampas harta milik korban, dan apabila korban berusaha melarikan diri atau meminta bantuan, mereka tidak segan menggunakan kekerasan untuk mencapai tujuannya.⁵⁸

Dalam kajian para ahli fikih, istilah *hirâbah* juga dikenal dengan sebutan *qath'û al-tharîq* (perampokan di jalan) atau *al-sarîqah al-qubrâ* (pencurian besar). Para ulama menyebutnya demikian karena *hirâbah* merupakan bentuk kejahatan yang bertujuan mengambil harta dalam jumlah besar, dengan potensi menimbulkan korban jiwa atau mengganggu ketertiban umum. Meskipun para ulama sepakat bahwa *hirâbah* mencakup tindakan kekerasan yang dilakukan untuk merampas kekayaan, mengancam nyawa, dan menciptakan rasa tidak aman, mereka tidak secara rinci menjelaskan bentuk kekerasan atau gangguan tersebut. Dalam konteks ini, tindakan korupsi juga dapat disamakan dengan *hirâbah*, karena memiliki dampak serupa—merusak sistem, melemahkan stabilitas negara, serta mengancam

⁵⁷ Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah* (Beirut: Dâr al-Fikr. t.th.), jilid IX, hlm. 28.

⁵⁸ Abdurrahman Idoi, *Tindak Pidana dalam Syariat Islam* (Jakarta: Rajawali Press. 2009), hlm. 73

kehidupan masyarakat luas akibat penggerogotan kekayaan negara.

Sementara itu, menurut penjelasan A. Djazuli, *hirâbah* merupakan bentuk kejahatan yang dilakukan secara terbuka dan disertai unsur kekerasan. Dengan kata lain, *hirâbah* adalah tindakan kriminal atau perusakan yang dilakukan secara terang-terangan menggunakan senjata, baik oleh individu maupun kelompok, tanpa memperhatikan siapa korbannya, dan selalu melibatkan kekerasan dalam pelaksanaannya.⁵⁹

Dalam perspektif hukum Islam, tindakan korupsi dapat digolongkan ke dalam perbuatan *hirâbah*. *Hirâbah* merujuk pada tindakan individu atau kelompok yang menimbulkan kekacauan dalam negara, termasuk pembunuhan, perampasan harta, serta pelanggaran terhadap ketertiban umum, nilai-nilai kemanusiaan, dan ajaran agama secara terbuka. Tindakan ini termasuk dalam kategori *jarimah hudud* atau *ta'zîr*, yakni tindak pidana yang sanksinya telah ditetapkan oleh syariat Islam.

Secara hukum, *hirâbah* dinilai haram karena mencakup pencurian atau perampokan atas kepemilikan orang lain maupun milik negara. Sementara itu, korupsi merupakan bentuk lain dari pencurian atau perampokan yang dapat dilakukan oleh individu maupun kelompok. Persamaan antara *hirâbah* dan korupsi terletak pada dampaknya, yaitu hilangnya kekayaan milik orang lain atau negara karena diambil secara tidak sah. Dengan demikian, korupsi termasuk perbuatan yang diharamkan, sebagaimana *hirâbah*.

Menurut pandangan ulama Mazhab Hanafi, apabila pelaku *hirâbah* hanya merampas harta tanpa menyebabkan kematian,

⁵⁹ A. Djazuli, *Fiqh Jinayah: Upaya Menanggulangi Kejahatan dalam Islam* (Bandung: Pustaka Setia. 2005), hlm. 19.

maka sanksinya adalah pemotongan tangan dan kaki secara bersilang, misalnya tangan kanan dengan kaki kiri. Namun, jika pelaku hanya melakukan pembunuhan tanpa merampas harta, maka ia dihukum mati. Apabila perbuatannya mencakup keduanya perampasan harta disertai pembunuhan maka hakim diberi wewenang untuk memilih bentuk hukuman yang paling sesuai, apakah dengan memotong tangan dan kaki terlebih dahulu lalu membunuhnya, atau langsung menjatuhkan hukuman salib. Sementara itu, jika pelaku hanya menebar teror atau menciptakan rasa takut di tengah masyarakat tanpa merampas harta atau membunuh, maka ia dijatuhi hukuman penjara dan dikenai sanksi *ta'zîr*, di mana bentuk pelaksanaannya diserahkan sepenuhnya kepada keputusan hakim.

Berbeda dengan itu, ulama dari Mazhab Syâfi'i dan Hanbali berpendapat bahwa pelaku yang hanya merampas harta tetap harus dijatuhi hukuman potong tangan dan kaki secara bersilang. Bila tindakan tersebut menimbulkan korban jiwa, maka pelakunya harus dihukum mati. Sementara menurut Mazhab Mâliki, pelaksanaan sanksi sebagaimana disebutkan dalam ayat Al-Qur'an diserahkan kepada kebijaksanaan hakim, setelah melakukan musyawarah dengan ahli fikih dan pihak terkait. Hakim wajib memilih hukuman yang dinilai paling membawa manfaat. Jika pelaku hanya mengganggu keamanan, maka hakim dapat memilih untuk menjatuhkan hukuman mati, salib, potong tangan dan kaki secara bersilang, atau pengasingan. Namun, bila perbuatannya menyebabkan kematian atau melibatkan pembunuhan, maka pelaku harus dihukum mati atau disalib, tanpa opsi hukuman lainnya. Jika pelaku sekadar mengambil harta, maka hakim memiliki pilihan di antara hukuman mati, salib, potong tangan dan kaki secara silang, atau pengasingan dari wilayah masyarakat.

Terkait hal tersebut, terdapat sejumlah pendapat yang menjelaskan aspek teknis pelaksanaan hukuman terhadap pelaku *hirâbah*. Penerapan hukuman ini bergantung pada beberapa situasi yang mungkin terjadi, antara lain:

- a. Seseorang berniat melakukan perampokan secara terang-terangan disertai ancaman atau intimidasi, namun pada akhirnya tidak mengambil barang dan tidak melakukan pembunuhan;
- b. Seseorang pergi dengan maksud merampas harta secara terbuka dan berhasil mengambil harta tersebut, tetapi tidak sampai membunuh;
- c. Seseorang melakukan aksi dengan tujuan merampok dan kemudian membunuh korban, meskipun tidak sempat mengambil harta benda milik korban;
- d. Seseorang menjalankan aksi perampokan dengan mengambil harta sekaligus membunuh pemiliknya.

Syarat-syarat Penerapan Hukuman bagi Pelaku Hirâbah:

- a) Pelaku adalah Seorang Mukallaf
Hukuman had hanya dapat diberlakukan kepada individu yang termasuk kategori mukallaf, yakni orang yang telah baligh dan memiliki akal sehat. Anak-anak dan orang yang mengalami gangguan jiwa tidak dapat dikenai hukuman had atas tindakan *hirâbah*, meskipun mereka terlibat dalam kelompok pelaku. Hal ini dikarenakan syariat tidak membebani tanggung jawab hukum kepada mereka yang belum memenuhi syarat akal dan usia.
- b) Pelaku Membawa Senjata
Salah satu syarat utama agar suatu tindakan dapat dikategorikan sebagai *hirâbah* adalah penggunaan senjata

saat melakukan kejahatan. Senjata menjadi simbol kekuatan dan ancaman dalam aksi tersebut. Jika pelaku tidak membawa atau menggunakan senjata, maka tindakannya tidak termasuk dalam kategori hirâbah. Menurut Abû Hanîfah, penggunaan benda seperti tongkat atau batu saja tidak cukup untuk menggolongkan tindakan itu sebagai hirâbah.

c) Terjadi di Tempat Sepi atau Terpencil

Beberapa ulama berpendapat bahwa hirâbah biasanya terjadi di lokasi yang jauh dari keramaian, seperti daerah padang pasir, karena di tempat tersebut korban sulit mendapatkan bantuan. Namun, pendapat lain menyatakan bahwa lokasi tidak menjadi faktor pembeda—baik di tempat ramai maupun sepi, tindakan kekerasan dan perampasan tetap dikategorikan sebagai hirâbah, sebagaimana dijelaskan dalam QS. al-Mâidah ayat 33 yang mencakup segala bentuk tindakan sejenis tanpa membedakan lokasi.

d) Dilakukan secara Terang-terangan

Hirâbah umumnya dilakukan secara terbuka, tetapi ada pula yang dilakukan secara sembunyi-sembunyi. Keduanya memiliki esensi yang sama, yakni merampas hak milik orang lain. Jika seseorang merampas harta dan langsung melarikan diri, maka aksinya lebih dikenal sebagai penjambretan atau perampasan.

5. Berzina

Zina merupakan salah satu perbuatan tercela dalam Islam. Secara terminologi, zina merujuk pada hubungan seksual antara laki-laki dan perempuan yang tidak terikat dalam pernikahan yang sah. Tindakan ini melibatkan penetrasi antara alat kelamin pria dan wanita dalam konteks yang dilarang secara syar'i, bukan karena

adanya keraguan hukum (syubhat), melainkan murni didorong oleh hawa nafsu.

Dalam pandangan Rizem Aizid, sebagaimana dikutip dalam bukunya *Dosa-Dosa Jariah*, zina merupakan perilaku maksiat yang tidak hanya berdampak pada pelakunya secara spiritual, tetapi juga sosial—seperti mendapat cemoohan, dijauhi oleh masyarakat, bahkan diasingkan.

Islam secara tegas melarang perbuatan zina, sebagaimana termaktub dalam Al-Qur'an dan hadits Nabi Muhammad SAW., Salah satu ayat yang memuat larangan tersebut adalah surah Al-Isra' ayat 32, yang berbunyi: *"Dan janganlah kamu mendekati zina. Sesungguhnya zina itu adalah perbuatan yang keji dan jalan yang buruk."*

Jika makna zina dalam ajaran Islam diartikan sebagai hubungan intim dengan seseorang yang bukan mahramnya, maka segala bentuk perilaku yang dapat mengarah pada pelanggaran tersebut juga termasuk dalam kategori mendekati zina. Tindakan-tindakan ini dianggap sebagai bentuk zina kecil, karena meskipun tidak sampai pada perbuatan fisik, tetap merusak kesucian dan martabat seseorang.

Rasulullah SAW menjelaskan dalam sebuah hadits, "Sesungguhnya Allah telah menetapkan bagian zina yang mungkin dialami setiap manusia. Zina mata adalah dengan melihat, zina lisan adalah dengan berbicara, zina hati adalah dengan berkhayal dan menginginkan, lalu kemaluanlah yang akan membenarkan atau menolaknya." (HR Bukhari).

6. Murtad

Murtad berasal dari kata *iirtadda-yartaddu-riddat*. Menurut bahasa kata riddat berarti kembali ke jalan dari mana ia datang

sedangkan murtad menurut syariat adalah seorang muslim yang menjadi kafir setelah keislamannya. Ada tiga hal yang menyebabkan murtad, yaitu terkait dengan keyakinan dalam hati, perbuatan dan ucapan lisan. Berikut penjelasannya mengutip Dahsyatnya Amalan Harian Rasulullah oleh Muhammad Nurani:

- a. Bentuk murtad karena keyakinan misalnya mengingkari sifat Allah, mengingkari kebenaran Al-Quran, mengingkari kenabian Muhammad SAW dan ragu. Siapa saja yang tidak meyakini keberadaan Tuhan, maka dia telah murtad. Sama halnya dengan mereka yang mengatakan Al-Qur'an tidak turun dari Allah SWT, disampaikan secara periodik, dan melalui malaikat Jibril. Kriteria selanjutnya adalah mereka yang ragu pada kenabian Muhammad SAW.
- b. Terdapat perbuatan yang bisa menjadi penyebab seseorang tidak lagi dikatakan Islam. Meski hatinya tidak membenarkan apa yang diperbuatnya, namun dia sengaja melakukan tanpa ada yang memaksa. Contohnya adalah sujud kepada selain Allah dan meninggalkan apa yang telah jelas diwajibkan Allah. Perbuatan disertai keyakinan, dirinya tidak wajib mengerjakan hal tersebut.

Ucapan penghinaan atau kalimat merendahkan mencaci, mencela, menghina yang bisa menjadi penyebab keluar dari agama Islam. Berikut di antaranya: menghina allah, meremehkan allah, meremehkan rasulullah, menghina para nabi dan Takfir.

B. Sumber Hukum Pidana Islam

1. Alquran

Al-Qur'an merupakan pedoman utama dalam ajaran Islam, berisi kumpulan wahyu Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW. Kitab suci ini terjaga keasliannya karena dilindungi

langsung oleh Allah Yang Maha Bijaksana (Al-Hakim).⁶⁰ Salah satu isi pokok Al-Qur'an adalah berbagai ketentuan yang menjadi pedoman hidup manusia, baik dalam menjalin hubungan dengan Allah, dalam upaya pengembangan diri, interaksi sesama manusia, maupun kaitannya dengan alam dan makhluk lainnya. Al-Qur'an mencakup berbagai ajaran, antara lain:

- a. Pokok-pokok keimanan kepada Allah SWT, malaikat-malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, para rasul, hari kiamat, serta ketetapan takdir (qadha dan qadar);
- b. Ketentuan syariat yang mencakup ibadah khusus seperti salat, zakat, puasa, dan haji, serta ibadah umum yang meliputi aspek sosial seperti ekonomi, pernikahan, pemerintahan, hukum pidana, hukum perdata, dan lain-lain;
- c. Balasan berupa pahala bagi orang yang berbuat baik dan ancaman siksa bagi pelaku maksiat;
- d. Kisah para nabi terdahulu, serta sejarah umat dan bangsa-bangsa masa lampau;
- e. Pengetahuan tentang tauhid, ajaran agama, dan berbagai hal yang berkaitan dengan manusia, kehidupan sosial, serta alam semesta.

2. As-Sunnah

Secara bahasa, kata *hadis* berasal dari istilah *khobar* yang berarti informasi atau berita. Dalam istilah, hadis merujuk pada segala bentuk informasi yang dikaitkan dengan Nabi Muhammad SAW. Sementara itu, *Sunnah* merupakan sumber ajaran Islam kedua setelah Al-Qur'an. Hal ini disebabkan karena banyak ajaran dalam Al-Qur'an yang disampaikan secara umum, sehingga diperlukan

⁶⁰ Dedi Ismatullah, Sejarah Social Hukum Islam, (Bandung: Pustaka Setia, 2011) hal, 76.

penjelasan lebih lanjut yang diberikan oleh Nabi Muhammad SAW melalui sunnah-sunnah beliau.

Sunnah Nabi mencakup ucapan, tindakan, dan persetujuan beliau terhadap suatu hal. Dalam pengertian ini, sunnah memiliki makna yang serupa dengan hadis. Tidak ada perbedaan pendapat di kalangan ulama bahwa sunnah merupakan dalil syar'i yang sah dalam penetapan hukum, berdampingan dengan Al-Qur'an sebagai sumber utama ajaran Islam.

3. Ijma'

Ijma' adalah kebulatan pendapat Fuqoha Mujtahidin pada suatu masa atas sesuatu hukum sesudah masa Nabi Muhammad SAW. Para ulama berpendapat bahwa setiap ijma' yang harus dilakukan atas batasan masalah peribadatan, harus dikukuhkan oleh setiap anggota masyarakat yang bersangkutan.

4. Qiyas

Qiyas yaitu mempersamakan hukum suatu perkara yang belum ada ketetapan hukumnya dengan suatu perkara yang sudah ada ketentuan hukumnya. Persamaan ketentuan yang dimaksud didasari oleh adanya unsur-unsur kesamaan yang sudah ada ketetapan hukumnya dengan yang belum ada ketetapan hukumnya yang disebut Illat. Adapun fungsi qiyas adalah mengungkapkan hukum yang ada di dalam Al-Quran dan Hadis.⁶¹

5. Ijtihad

Ijtihad adalah perincian ajaran Islam yang bersumber dari Al-Quran dan Al-Hadist yang bersifat umum. Orang yang melakukan perincian dimaksud disebut Mujtahid. Mujtahid adalah orang

⁶¹ Sulaeman Abdullah, *Dinamika Qiyas Dan Pembaharuan Hukum Islam*, (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1996) hal, 96

yang memenuhi persyaratan untuk melakukan perincian hukum dari ayat-ayat Alquran dan Hadis yang bersifat umum.

C. Asas Hukum Pidana Islam

1. Asas Legalitas

Asas legalitas dikenal luas melalui ungkapan dalam bahasa Latin: *Nullum delictum, nulla poena sine praevia lege poenali*, yang berarti “tidak ada perbuatan pidana, tidak ada hukuman, tanpa adanya aturan hukum yang mendahuluinya.” Prinsip ini memberikan perlindungan mendasar bagi kebebasan individu, karena menetapkan secara tegas dan jelas tindakan apa saja yang dilarang. Dengan demikian, asas ini berfungsi sebagai perlindungan dari potensi penyalahgunaan wewenang oleh aparat hukum maupun hakim, serta menjamin individu mendapatkan kejelasan mengenai hal-hal yang dilarang dan diperbolehkan. Setiap orang berhak mengetahui terlebih dahulu tindakan yang termasuk perbuatan melanggar hukum beserta sanksinya.

Dalam perspektif Islam, asas legalitas bukan bersumber dari akal atau pertimbangan manusia, melainkan dari ketetapan Tuhan. Prinsip ini secara eksplisit tercermin dalam hukum Islam, sebagaimana dijelaskan dalam berbagai ayat Al-Qur'an. Allah SWT tidak akan menjatuhkan sanksi atau meminta pertanggungjawaban dari manusia sebelum menyampaikan aturan atau peringatan melalui para rasul-Nya. Oleh karena itu, kewajiban yang diberikan kepada manusia disesuaikan dengan kapasitas mereka, yaitu beban tanggung jawab yang masih dapat dijalankan oleh kemampuan masing-masing.

Penerapan asas legalitas dalam hukum pidana Islam terlihat paling ketat pada tindak pidana hudud, di mana pelanggaran

terhadapnya dikenai hukuman yang bersifat tetap. Prinsip ini juga diterapkan dalam perkara qishash dan diyat, dengan penerapan prosedur yang terperinci serta sanksi yang telah ditetapkan. Oleh karena itu, tidak diragukan bahwa asas legalitas benar-benar diberlakukan pada kedua jenis tindak pidana tersebut. Menurut pandangan Nagaty Sanad, penerapan asas legalitas dalam perkara ta'zir lebih bersifat lentur dibandingkan dengan kategori hudud dan qishash. Dalam hukum pidana Islam, terdapat keseimbangan antara penegakan asas legalitas dan perlindungan terhadap kepentingan umum. Hukum Islam berusaha menjaga harmoni antara hak individu, keluarga, dan masyarakat melalui pengelompokan jenis tindak pidana beserta hukumannya.

Berdasarkan prinsip legalitas dan kaidah bahwa “tidak ada hukuman bagi seorang mukallaf sebelum adanya nash yang jelas,” maka seseorang tidak dapat dimintai pertanggungjawaban pidana kecuali setelah ada ketetapan syariat. Dengan kata lain, suatu ketentuan hukum pidana Islam baru dapat diberlakukan apabila telah ada nash yang mengaturnya dan telah diumumkan kepada masyarakat. Hal ini menegaskan bahwa pemberlakuan suatu hukum baru dimulai setelah adanya nash yang mengesahkan.

2. Asas Tidak Berlaku Surut

Salah satu asas undang-undang adalah asas tidak berlaku surut (retroaktif). Hal ini sesuai dengan pasal 2 Algamene Bepalingen Van Wetgeving (AB), yang berbunyi, *De wet verbindt alleen voor het toe komende en heft gene terug werkene*, 'undang-undang itu hanya mengikat bagi masa yang akan datang dan tidak mempunyai kekuatan berlaku surut. Dalam hal ini dapat dilihat pasal 1 ayat (1) KUHP di Indonesia. Pasal ini memuat asas yang terkenal dengan, *Nullum delictum noella sine praevia lege poenale*, tiada suatu perbuatan dapat dipidana kecuali

berdasarkan ketentuan perundang-undangan pidana yang telah ada. Asas ini dikenal dengan sebutan asas legalitas, yang berasal dari adagium Anselm Von Feuerbach.⁶²

Pasal 1 ayat (1) KUHP secara tegas tidak menerima asas tidak berlaku surut. Artinya, undang-undang ini tidak dapat diterapkan terhadap suatu perbuatan (pidana) yang terjadi setelah undang-undang ini diberlakukan. Akan tetapi, larangan berlaku surutnya aturan pidana itu ada pengecualiannya. Artinya, dalam hal-hal tertentu, aturan pidana boleh berlaku surut, yaitu sewaktu terjadipubahan undang-undang yang menguntungkan pelaku setelah perbuatan itu dilakukan, sebagaimana diatur secara tegas dalam Pasal 1 (2) KUHP. Jika sesudah perbuatan dilakukan adaperubahan dalam perundang-undangan, dipakai aturan yang paling ringan bagi terdakwa.⁶³

Dalam kitab-kitab fiqh, pembahasan asas retroaktif (berlaku surut) tidak dituangkan secara khusus. Akan tetapi jika ditelusuri secara seksama tentang ayat-ayat al-Quran dan sebab-sebab turunnya, maka ternyata diketemukan asas retroaktif (asar raj'i), yaitu dalam masalah hirabah, qazaf dan zihar. Artinya: hukuman ketiga tindak pidana tersebut diterapkan untuk tindak pidana (jarimah) sebelum turunnya al-Quran. Dengan demikian, sebenarnya hukum pidana Islam tidak mengenal retroaktif, tetapi asas legalitas, kecuali dalam dua hal, yaitu: (1) tindak pidana yang berbahaya, yang mengganggu keamanan dan ketertiban umum, dan (2) jika hukuman itu menguntungkan bagi pelaku. Sedangkan,

⁶² Hartono Hadisoepipto, Pengantar Tata Hukum Indonesia, (Yogyakarta: Libery, 2000), 25; Andi hamzah, Kampus Hukum, (Jakarta: Ghallia Indonesia, Cet. I, 1986), 347; R. Susilo, Kitab Undang-Undang Hukum Pidana (KUHP) Serta Komentar-Komentar Lengkap Pasal-Pasal, (Bogor: Politeia: 1976), 23

⁶³ Tongat, Dasar-dasar Hukum Pidana Indonesia dalam Prespektif Pembaharuan, (Malang: UMM Press, 2008), 51.

perbedaan antara dua perkecualian tersebut adalah (1) tindak pidana yang berbahaya dan mengganggu keamanan serta ketertiban umum adalah bersifat fakultatif (boleh) bagi shari'. Artinya: shari' boleh menerapkan asas berlaku surut (athar raj'i) jika mendatangkan kemaslahatan; dan (2) tindak pidana yang hukumannya menguntungkan pihak pelaku adalah bersifat imperatif (wajib).⁶⁴

Dengan demikian, pemberlakuan asas retroaktif dalam hukum positif adalah mengikuti teori-teori hukum Islam, yakni dibatasi hanya dalam hal-hal yang berupa tindak pidana yang berbahaya bagi kepentingan umum, yang dalam hal ini kepentingan perorangan dikalahkan oleh kepentingan umum.

3. Asas Praduga Tidak Bersalah

Prinsip praduga tak bersalah merupakan asas yang dirancang untuk menjamin perlindungan hak-hak individu yang diduga melakukan tindak pidana, sebagai bagian dari pemenuhan hak asasi manusia. Dalam Kitab Undang-Undang Hukum Acara Pidana (KUHAP), asas ini berfungsi sebagai bentuk pengakuan serta perlindungan terhadap sejumlah hak yang harus dihormati oleh aparat penegak hukum.

Penerapan asas praduga tak bersalah dalam sistem peradilan pidana Indonesia memiliki dua tujuan utama:⁶⁵

- a. Pertama, menjamin hak dan memberikan perlindungan terhadap individu yang sedang dalam proses hukum agar

⁶⁴ Awdah, al-Tasyri, 262-267; Sa'id Hawwa, al-Islam, Vol. 4, (Beirut: Dar al-Qalam, t.t), 567; Muhammad Salim al-Awwa, Fi Usul al-Nizam al-Jinai al-Islami, (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1979), 56-6

⁶⁵ Abdurrahman, Aneka Masalah Hukum dalam Pembangunan di Indonesia, (Bandung: Alumni, 1979), hlm. 158

tidak mengalami pelanggaran hak asasi selama pemeriksaan berlangsung.

- b. Kedua, memberi arahan kepada aparat penegak hukum agar bertindak secara profesional dan membatasi kewenangannya selama proses pemeriksaan, dengan mengingat bahwa tersangka tetap merupakan manusia yang memiliki martabat yang setara dengan petugas pemeriksa.

Asas praduga tak bersalah bertujuan memberikan panduan kepada aparat penegak hukum agar menerapkan prinsip akusator, yaitu memposisikan tersangka atau terdakwa sebagai subjek dalam setiap proses pemeriksaan. Oleh karena itu, tersangka maupun terdakwa harus diperlakukan sebagai individu yang memiliki harkat, martabat, dan harga diri. Penegak hukum juga dituntut untuk menghindari pendekatan pemeriksaan yang bersifat inkusatoris, yang memperlakukan tersangka atau terdakwa sebagai objek dan membuka ruang terjadinya tindakan sewenang-wenang.⁶⁶

Menurut R. Atang Ranoemihardja, asas praduga tak bersalah bertujuan untuk menjamin bahwa tersangka atau terdakwa, di setiap tahap proses pemeriksaan, tetap memperoleh hak-hak tertentu guna melindungi martabat dan kehormatan dirinya. Hak-hak tersebut mencakup hak untuk diperiksa oleh penyidik, hak mendapatkan penjelasan yang jelas dalam bahasa yang dapat dipahami mengenai tuduhan atau dakwaan, hak untuk memberikan keterangan secara bebas tanpa tekanan atau paksaan, serta hak memperoleh pendampingan hukum.

⁶⁶ Nurhasan, "Keberadaan Asas Praduga Tak Bersalah Pada Proses Peradilan Pidana", Jurnal Ilmiah Universitas Batanghari Jambi, Vol. 17, No. 3, 2017, hlm. 208.

Asas ini sangat penting dalam menjunjung tinggi hak asasi manusia karena setiap tindakan yang dilakukan harus sesuai dengan ketentuan hukum yang berlaku. Dengan demikian, kemungkinan terjadinya kekeliruan dalam proses pemeriksaan dapat diminimalisir.⁶⁷

4. Asas-asas Pemberlakuan Hukum menurut Ruang dan Subyeknya, serta Asas-asas Umum lainnya

Asas pemberlakuan hukum merupakan prinsip dasar atau aturan dasar dalam pemberlakuan hukum. Apabila dalam sistem hukum terdapat pertentangan, maka asas hukum akan tampil untuk mengatasi pertentangan tersebut. Untuk lebih mendalami substansi asas hukum, di bawah ini akan dikemukakan beberapa asas hukum yang sering digunakan dalam teori hukum, yaitu sebagai berikut:⁶⁸

- a. Nullum delictum noella poena sine praevia lege poenalli yaitu tidak ada suatu perbuatan yang dapat dihukum sebelum didahului oleh suatu perbuatan.
- b. Eideren wordt geacht de wette kennen yaitu setiap orang dianggap mengetahui hukum. Artinya apabila suatu undang-undang telah dilembarkanegarkan, maka undang-undang itu dianggap telah diketahui oleh warga masyarakat sehingga tidak ada alasan bagi yang melanggarnya bahwa undang-undang itu belum diketahui berlakunya.

⁶⁷ Rusli Muhammad, Hukum Acara Pidana Kontemporer, (Bandung: Citra Aditya Bakti, 2007), hlm. 17, dikutip dalam Angga Tri Wibowo, "Implementasi Asas Praduga Tak Bersalah (Presumption of Innocence) Pada Pemeriksaan Tindak Pidana Terorisme", Skripsi, Program Studi Ilmu Hukum, Fakultas Hukum, Universitas Islam Indonesia, Yogyakarta, 2019, hlm. 36

⁶⁸ <https://www.pa-selatpanjang.go.id/id/artikel-pa-slp/2026-asas-hukum-dan-waktu-berlakunya-hukum.html> dikases tanggal 5 Januari 2024

- c. Lex superior derogat legi inferiori bahwa hukum yang lebih tinggi lebih diutamakan pelaksanaannya daripada hukum yang lebih rendah
- d. Lex specialist derogat legi generalis yaitu hukum yang khusus lebih diutamakan pelaksanaannya daripada hukum yang umum. Artinya suatu ketentuan yang bersifat mengatur secara umum dapat dikesampingkan oleh ketentuan yang lebih khusus mengatur hal yang sama.
- e. Lex posteriori derogat legi priori yaitu peraturan yang baru didahulukan daripada peraturan yang lama. Artinya, undang-undang baru diutamakan pelaksanaannya daripada undang-undang yang lama.
- f. Summun ius summa iniuria yaitu kepastian hukum yang tertinggi adalah keadilan yang tertinggi.
- g. Ius curia novit bahwa hakim dianggap mengetahui hukum. Artinya hakim tidak boleh menolak mengadili dan memutus perkara yang diajukan kepadanya dengan alasan tidak ada hukumnya.
- h. Presumption of innocence (praduga tak bersalah) yaitu seseorang tidak disebut bersalah sebelum dibuktikan kesalahannya melalui putusan hakim yang berkekuatan hukum tetap.
- i. Res judicata pro veritate habetur bahwa setiap putusan pengadilan adalah sah, kecuali dibatalkan oleh pengadilan yang lebih tinggi.
- j. Unus testis nullus testis bahwa satu saksi bukanlah saksi. Artinya, keterangan saksi yang hanya satu orang terhadap suatu kasus tidak dapat dinilai sebagai saksi, dan bahwa hakim harus melihat suatu persoalan secara objektif dan

mempercayai keterangan saksi minimal dua orang, dengan keterangan yang tidak saling kontradiksi.

- k. *Audit et atteran partem* yaitu hakim haruslah mendengarkan para pihak secara seimbang sebelum menjatuhkan putusannya.
- l. *In dubio prorev* bahwa apabila hakim ragu mengenai kesalahan terdakwa, hakim harus menjtuhkan putusannya yang menguntungkan terdakwa.
- m. *Fair rial* atau *self incrimination* yaitu pemeriksaan yang tidak memihak, atau memberatkan salah satu pihak atau terdakwa.
- n. *Speedy administration of justice* yaitu peradilan yang cepat. Artinya, seseorang berhak untuk cepat diperiksa oleh hakim demi terwujudnya kepastian hukum bagi mereka.
- o. *The rule of law* bahwa semua manusia sama kedudukannya di hadapan hukum atau persamaan memperoleh keadilan/perindungan hukum.
- p. *Nemo judex indoneus in proparia* bahwa tidak seorangpun dapat menjadi hakim yang baik dalam perkaranya sendiri. Artinya, seorang hakim dianggap tidak mampu berlaku objektif terhadap perkara bagi dirinya sendiri atau keluarganya sehingga tidak dibenarkan bertindak untuk mengadilinya.
- q. *The binding forse of presedent* atau *staro decises et quieta nonmovere* bahwa putusan hakim terdahulu, mengikat hakim-hakim yang lain pada peristiwa yang sama (asas ini dianut negara-negara yang menganut sistem hukum anglo saxon). *Restutio in tegram* yaitu kekacauan dalam masyarakat haruslah dipulihkan pada keadaan semula.

Artinya, hukum harus memerankan fungsinya sebagai “sarana penyelesaian konflik”.

BAB 3

BENTUK, UNSUR DAN GABUNGAN TINDAK PIDANA

A. Hukum Pidana Islam dalam Lingkup Kejahatan dan Prilaku Menyimpang.

1. LBGT (Lesbian, Gay/Homo Seksual, Biseksual dan Transgender.

Syariat Islam memiliki cakupan yang menyeluruh, mengatur seluruh dimensi kehidupan manusia baik dalam relasinya dengan Tuhan, sesama manusia, maupun lingkungan. Dalam pelaksanaannya, hukum Islam selalu mengedepankan kemaslahatan umat dengan mendorong umatnya untuk menaati segala perintah serta menjauhi larangan yang telah ditetapkan. Bagi mereka yang melanggar ketentuan syariat yang bersumber dari al-Qur'an dan hadis, akan dikenai sanksi yang tegas. Pendekatan ini menjadi hal penting dan nyata dalam menyelesaikan persoalan sosial yang muncul di tengah masyarakat Muslim.

Dalam ajaran Islam, perilaku homoseksual dikenal dengan istilah *al-liwath*, yaitu tindakan yang menyerupai perilaku kaum

Nabi Luth. Pelaku dari perbuatan ini disebut *al-luthiyyu*, yaitu laki-laki yang melakukan hubungan seksual dengan sesama jenis.⁶⁹

Dalam Islam, perilaku lesbian dikenal dengan sebutan *al-sihaq*, yakni istilah yang merujuk pada hubungan seksual yang dilakukan antara sesama perempuan.⁷⁰ Berdasarkan uraian tersebut, dapat disimpulkan bahwa homoseksual merujuk pada aktivitas seksual antara pria dengan pria. Sementara itu, hubungan seksual antara perempuan dengan sesama perempuan dikenal sebagai lesbian (homoseksual perempuan). Kebalikan dari homoseksual dan lesbian adalah heteroseksual, yakni hubungan seksual yang terjadi antara dua individu dengan jenis kelamin yang berbeda, yaitu pria dan wanita. Dalam perspektif hukum Islam, homoseksual di kalangan pria disebut *liwath*, yang berasal dari nama Nabi Luth. Istilah ini digunakan karena perilaku tersebut pernah dilakukan oleh kaum Nabi Luth yang menolak ajaran beliau. Kaum ini diketahui tinggal di wilayah Sodom, yang secara geografis berada di sebelah timur Laut Mati atau wilayah Yordania saat ini. Oleh karena itu, dalam tradisi Barat yang berakar pada ajaran Kristen, perilaku ini dikenal sebagai sodomi. Sejumlah literatur menyebutkan bahwa homoseksual merupakan kecenderungan seorang pria menyalurkan hasrat seksualnya kepada sesama pria, sedangkan lesbian menggambarkan perilaku seorang wanita yang menyalurkan dorongan seksualnya kepada sesama wanita.

Hubungan homoseksual dalam bentuk *liwath* digolongkan sebagai pelanggaran berat atau dosa besar, karena merupakan

⁶⁹ Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah, al-Mu'jam al-Wasith, cet. II, Jilid II, (Mishr : Dar al-Ma'arif, 1393 H- 1973 M), 846.

⁷⁰ Ahmad Warson Munawwir, Kamus Al-Munawwir, cet. XIV (Surabaya; Pustaka Progressif, 1997), 616; al-Sayid Sabiq, Fiqh al-Sunnah, Jilid II, (al-Qahirah; Dar al-Kitab al-Islamy-Dar al-Hadis, t.t), 269

tindakan yang tercela dan dapat merusak moral, kepribadian, serta nilai-nilai agama. Hal ini ditegaskan dalam firman Allah dalam Surah Al-A'raf ayat 80-81, yang berbunyi: *"Dan (Kami telah mengutus) Luth, ketika ia berkata kepada kaumnya: 'Mengapa kalian melakukan perbuatan keji yang belum pernah dilakukan oleh siapa pun sebelum kalian di dunia ini? Sesungguhnya kalian mendatangi laki-laki untuk melampiaskan nafsu kalian, bukan kepada perempuan. Sungguh, kalian adalah kaum yang melampaui batas.'"*

Baik hubungan sesama jenis antara pria maupun antara wanita, dalam bentuk pernikahan ataupun tidak, tetap dinyatakan haram dalam ajaran Islam. Pernyataan yang menyatakan bahwa homoseksual dan lesbian dibolehkan, tidak bersumber dari Al-Qur'an maupun Hadis, serta bukan hasil ijtihad dari para ulama yang memiliki otoritas keilmuan. Pendapat semacam itu biasanya datang dari kelompok berpandangan liberal yang minim pengetahuan agama dan belum memahami secara mendalam kandungan Al-Qur'an dan Hadis. Oleh karena itu, pandangan yang melegalkan homoseksualitas dan lesbianisme dianggap sebagai bentuk penyesatan terhadap ajaran Islam.

Larangan terhadap perilaku homoseksual dan lesbian bukan hanya disebabkan karena hal tersebut bertentangan dengan nilai kehormatan dan martabat manusia, tetapi juga karena dampak kesehatannya yang serius. Aktivitas ini berisiko tinggi memicu berbagai penyakit berbahaya seperti HIV/AIDS, kanker kelamin, sifilis, dan lainnya. Begitu pula halnya dengan pernikahan transgender yang telah menjalani operasi kelamin untuk menjadi perempuan namun menikah dengan pria—hal tersebut tetap dianggap sebagai bentuk homoseksual. Sebab, walaupun penampilan fisik telah diubah, sifat dan kodrat laki-lakinya tidak dapat diganti oleh prosedur medis.

Terkait dengan laki-laki yang memiliki kecenderungan bersikap seperti perempuan, dan sebaliknya, sebagian kelompok berpandangan liberal menganggapnya sebagai kodrat atau pemberian Tuhan. Memang benar bahwa segala sesuatu berasal dari Allah, tetapi ada banyak hal dalam kehidupan manusia yang terbentuk dari usaha atau pengaruh lingkungan. Perilaku menyerupai lawan jenis dapat berkembang sejak kecil, terutama jika lingkungan keluarga membiarkan anak laki-laki terlalu sering bergaul dan meniru gaya hidup anak perempuan, seperti dalam hal berpakaian atau beraktivitas. Hal serupa juga berlaku sebaliknya. Namun, peran orang tua sangat penting dalam membentuk dan membimbing anak agar tumbuh sesuai dengan jenis kelamin yang telah diberikan kepadanya sejak lahir.

Ada 3 pendapat ulama dalam menetapkan jenis hukuman sanksi yang dikenakan kepada pelaku homo dan lesbi yaitu :

- a. Terdapat pendapat dalam kalangan ulama klasik yang menyatakan bahwa pelaku hubungan sesama jenis layak dijatuhi hukuman mati. Pandangan ini dianut oleh sejumlah sahabat Nabi Muhammad SAW, serta tokoh-tokoh seperti al-Nashir, Qasim bin Ibrahim, dan diriwayatkan pula dari Imam Syafi'i dalam salah satu pendapatnya.⁷¹Argumentasi mereka berdasarkan hadits riwayat Nasai dan Ibnu Majah dari Ibnu Abbas yang *Artinya : "Siapa yang kalian temukan melakukan perbuatan seperti perbuatan Kaum Luth (perbuatan homoseksual), maka bunuhlah pelakunya dan pasangannya karena perbuatan itu. (HR. Ibnu Majah dari Ibnu Abbas)*

⁷¹ Sayid Sabiq, Fiqh al-Sunnah, Jilid II (t.tp : Dar al Kitab al-Islamy- Dar al hadis, t.t.), 366.

- b. Pendapat lain yang cukup dikenal berasal dari Imam al-Syafi'i, yang menyatakan bahwa pelaku liwath layak dikenai hukuman rajam, tanpa membedakan statusnya apakah masih lajang maupun telah menikah.
- c. Pendapat ketiga menyebutkan bahwa pemberian sanksi atas perbuatan liwath diserahkan sepenuhnya kepada wewenang penguasa. Pandangan ini dianut oleh Imam Abu Hanifah, Mu'ayyad Billah, serta al-Murtadha—dua tokoh fikih dari kalangan Syiah—dan juga merupakan salah satu riwayat dari Imam al-Syafi'i. Menurut pandangan ini, karena tindakan tersebut tidak termasuk dalam kategori zina, maka jenis hukumannya pun tidak dapat dipersamakan dengan hukuman zina, sehingga menjadi hak penguasa untuk menentukan bentuk sanksi yang tepat.

Berdasarkan ketiga pendapat tersebut, al-Syaukani menilai bahwa pendapat pertama adalah yang paling kuat karena didukung oleh dalil yang sahih. Sementara itu, pandangan kedua dianggap kurang kuat karena menggunakan hadis yang derajatnya lemah. Begitu pula dengan pendapat ketiga yang juga dinilai lemah, sebab bertentangan dengan nash yang telah secara tegas menetapkan hukuman mati sebagai bentuk hukuman had, bukan sekadar hukuman ta'zir yang diserahkan kepada kebijakan penguasa.⁷²

Sedangkan hukuman bagi pelaku lesbi, ulama sepaka mengatakan, bahwa hukumannya adalah ta'zir⁷³ yaitu suatu hukuman yang macam dan berat ringannya diserahkan kepada pengadilan. Jadi, hukumannya lebih ringan daripada

⁷² Abd. Qadir Audah, *al-Tasyri' al-Jinai al-Islamy* (Iskadariah : Dar Nasyr al Tsaqafiyah, 1949), 186.

⁷³ Al-Sayyid Sabiq, *Fiqh Al Sunnah*, Jilid II (Dar al Kitab al Islamy-Dar al Hadis, t,t), 369

homoseksual, karena bahaya atau resikonya lebih ringan dibandingkan dengan bahaya homoseksual, karena lesbian itu hanya bersentuhan langsung tanpa memasukkan alat kelaminnya; seperti halnya pria.

Dalam Kitab Undang-Undang Hukum Pidana (KUHP), perbuatan homoseksual atau sodomi yang melanggar kesucian tercantum dalam Pasal 292. Pasal tersebut menyatakan bahwa seorang dewasa yang melakukan tindakan asusila dengan sesama jenis, yang diketahuinya atau patut diduganya masih di bawah umur, dapat dijatuhi hukuman penjara maksimal lima tahun.

Di Indonesia, larangan terhadap hubungan seksual sesama jenis secara hukum hanya berlaku apabila dilakukan oleh orang dewasa terhadap anak di bawah umur. Jika hubungan tersebut terjadi atas dasar suka sama suka antara dua orang dewasa, maka secara hukum nasional tidak ada pelarangan. Namun demikian, pandangan masyarakat cenderung belum bisa menerima konsep ini, karena menurut hukum pidana Islam, perilaku homoseksual termasuk pelanggaran yang bisa dikenai sanksi pidana jika dapat dibuktikan.⁷⁴

Secara implisit, hukum di Indonesia melalui Pasal 292 KUHP masih mengizinkan praktik hubungan sesama jenis, kecuali jika dilakukan terhadap individu yang secara hukum dilarang. Kemudian, ketika Rancangan Undang-Undang Kitab Undang-Undang Hukum Pidana (RUU KUHP) diajukan pada tahun 2008, pelanggaran serupa kembali diatur dengan tetap mengacu pada ketentuan Pasal 292. Dalam RUU KUHP Pasal 494, disebutkan bahwa "Setiap orang yang melakukan tindakan asusila dengan

⁷⁴ Nang Djubaedah, *Perzinaan Dalam peraturan Perundang-Undangan di Indonesia ditinjau dari Hukum Islam* (Jakarta : kencana Prenada Media Group, 2010), 80.

individu yang berjenis kelamin sama, yang diketahui atau seharusnya diduga berusia di bawah 18 tahun, dapat dikenai hukuman penjara minimal 1 tahun dan maksimal 7 tahun."

Terdapat perbedaan antara Pasal 292 KUHP dengan Pasal 494 dalam RUU KUHP tahun 2008, khususnya dalam hal sanksi pidana dan batas usia individu yang terlibat dalam hubungan sesama jenis.

- a) Dari sisi sanksi, Pasal 292 KUHP menetapkan hukuman penjara maksimal lima tahun, sedangkan Pasal 494 RUU KUHP 2008 menetapkan hukuman penjara dengan durasi minimum satu tahun hingga maksimum tujuh tahun.
- b) Dari aspek usia, Pasal 292 KUHP menggunakan frasa "yang diketahuinya atau sepatutnya harus diduganya belum dewasa" sebagai batas usia pasangan sesama jenis, sedangkan Pasal 494 RUU KUHP 2008 menyebutkan secara eksplisit bahwa individu yang dimaksud adalah yang berusia di bawah 18 tahun.

Sementara itu, dalam Qanun Hukum Jinayat Aceh, aturan mengenai pelanggaran zina juga mencakup praktik homoseksual. Aturan ini mulai berlaku setelah disahkan oleh Dewan Perwakilan Rakyat Aceh pada 14 September 2009.⁷⁵ Pasal 34 Qanun Hukum Jinayat Aceh menyatakan bahwa siapa pun yang secara sengaja melakukan jarimah sebagaimana tercantum dalam Pasal 33 terhadap anak-anak, dapat dikenai hukuman ta'zir berupa cambukan hingga maksimal 200 kali, denda paling banyak setara dengan 2.000 gram emas murni, atau hukuman penjara dengan

⁷⁵ Nang Djubaedah, *Perzinaan Dalam peraturan Perundang-Undangan di Indonesia ditinjau dari Hukum Islam* (Jakarta : kencana Prenada Media Group, 2010), 102

durasi maksimal 200 bulan.⁷⁶ Jelas bahwa pelanggaran terhadap tindak homoseksual baik yang dilakukan oleh laki-laki maupun perempuan akan dikenakan pada setiap orang, baik itu dianggap sudah dewasa atau belum, bahkan meskipun hal itu dilakukan dengan dasar suka sama suka.

2. Pemerkosaan

Dalam bahasa Arab, istilah pemerkosaan dikenal dengan sebutan *ighhtisab*, yang berasal dari kata *ghashb*, berarti mengambil atau merampas sesuatu tanpa izin. Namun, istilah *ighhtisab* tidak sepenuhnya merujuk secara spesifik pada pemerkosaan. Dalam konteks hukum Islam, para ulama lebih sering menggunakan istilah *al-zina bi al-ikrah*, yang berarti perzinaan dengan unsur paksaan. Pemerkosaan dianggap sebagai salah satu bentuk zina. Menurut mayoritas ulama, zina didefinisikan sebagai hubungan seksual antara laki-laki dan perempuan melalui alat kelamin, tanpa adanya ikatan kepemilikan yang sah atau adanya keraguan dalam kepemilikan tersebut (*syubhah*).

Perbedaan utama antara zina dan pemerkosaan terletak pada cara tindakan tersebut terjadi. Zina dilakukan atas dasar suka sama suka oleh kedua belah pihak, sehingga hukuman dikenakan kepada keduanya. Sebaliknya, pemerkosaan terjadi melalui unsur kekerasan atau pemaksaan terhadap korban, sehingga hanya pelaku laki-laki yang bertanggung jawab secara hukum. Dalam syariat Islam, perempuan korban pemerkosaan tidak boleh dikenai hukuman karena ia berada dalam kondisi terpaksa atau menjadi korban kezaliman. Islam membebaskan seseorang dari dosa dan kesalahan jika tindakannya terjadi

⁷⁶ Nang Djubaedah, Perzinaan Dalam peraturan Perundang-Undangan di Indonesia ditinjau dari Hukum Islam (Jakarta : kencana Prenada Media Group, 2010), 336, 337.

karena paksaan, sebagaimana sabda Rasulullah SAW: “Umatku diampuni kesalahannya dalam tiga hal: karena keliru, lupa, dan dipaksa.”⁷⁷ Terdapat dalam hadis yang diriwayatkan oleh Alqamah bin Wa'il meriwayatkan daripada bapanya tentang peristiwa seorang perempuan yang diperkosa pada zaman Rasulullah s.a.w. Rasulullah bersabda kepada perempuan itu, artinya: *“Pergilah engkau sesungguhnya Allah telah mengampunikanmu.”*

Dalam Al-Qur'an tidak ditemukan ketentuan secara eksplisit mengenai hukuman bagi pelaku pemerkosaan. Namun demikian, karena dalam Al-Qur'an telah dijelaskan hukuman bagi perbuatan yang sejenis yakni zina maka para ulama menyamakan sanksi pemerkosaan dengan hukuman bagi pelaku zina. Hal ini disebabkan karena pemerkosaan merupakan bentuk pelanggaran yang lebih parah, karena dilakukan dengan unsur kekerasan. Oleh karena itu, pelaku pemerkosaan dianggap pantas dikenai hukuman yang setara dengan pezina.

Salah satu dalil dari hadis Nabi Muhammad SAW yang menjadi dasar hukum dalam kasus pemerkosaan adalah riwayat dari Wa'il al-Kindi. Dalam kisah tersebut, dikisahkan bahwa seorang perempuan keluar rumah di masa Nabi SAW untuk melaksanakan salat di masjid. Dalam perjalanannya, ia diserang dan diperkosa oleh seorang laki-laki. Perempuan itu kemudian berteriak dan pelaku melarikan diri. Tidak lama kemudian, perempuan tersebut bertemu dengan seorang laki-laki lain dan mengira dialah pelakunya. Setelah itu, dia juga melaporkan kejadian tersebut kepada sekelompok Muhajirin yang kemudian

⁷⁷ Hadith diriwayatkan oleh ibn Majah dan Al Baihaqi , Mustafa Bugha, al wafi Syarh Al Arba'ah Al Nawawiyah, Dar Ibn Katsir, Beirut, 1986, hal.327

menangkap laki-laki yang dituduh dan membawanya kepada Rasulullah SAW.

Saat Nabi hendak menjatuhkan hukuman rajam kepada laki-laki yang dituduh, tiba-tiba muncul pria lain yang mengaku sebagai pelaku sebenarnya. Rasulullah pun berkata kepada perempuan tersebut bahwa Allah telah mengampuninya. Beliau kemudian menyampaikan ucapan baik kepada orang yang semula dituduh dan memerintahkan agar pelaku yang sebenarnya dirajam. Nabi menegaskan bahwa pelaku tersebut telah bertaubat dengan sungguh-sungguh, bahkan seandainya seluruh penduduk Madinah bertaubat dengan cara yang sama, niscaya Allah akan menerima taubat mereka.⁷⁸

Dalam hukum Islam, pelaku pemerkosaan dikenai hukuman yang setara dengan sanksi bagi pelaku zina, yaitu hukuman rajam. Hadis yang disebutkan sebelumnya menjadi acuan bahwa perempuan korban pemerkosaan tidak dikenakan sanksi, karena ia adalah pihak yang dipaksa dan tidak bersalah. Sanksi hanya diberikan kepada pelaku kekerasan seksual tersebut.

Jika pelaku termasuk dalam kategori muhsan (orang yang sudah menikah), maka ia dijatuhi hukuman rajam sampai meninggal. Sementara jika pelakunya adalah ghairu muhsan (belum menikah), maka hukumannya adalah seratus kali cambukan dan pengasingan selama satu tahun. Selain itu, jika dalam tindakan pemerkosaan terjadi penganiayaan atau pembunuhan terhadap korban, maka pelaku dapat dikenai hukuman qisas sebagai bentuk balasan yang setimpal.

Hadis tersebut juga menunjukkan bahwa Rasulullah SAW tidak menerapkan hukuman qazaf terhadap perempuan yang

⁷⁸ Riwayat al-Tirmizi dalam Jami' at Tirmizi, no.hadis 1454. Beliau berkata, Hadis ini hadis Hassan gharib sahih."

melaporkan dirinya sebagai korban pemerkosaan, meskipun ia tidak dapat menghadirkan empat orang saksi sebagaimana syarat pembuktian dalam kasus zina. Hal ini menunjukkan adanya pertimbangan khusus dalam menangani kasus pemerkosaan.⁷⁹

3. Aborsi

Aborsi, yang dalam bahasa Inggris disebut *abortion*, merupakan penghentian secara dini terhadap proses alami kehamilan atau kondisi patologis, yaitu pengeluaran hasil konsepsi dari rahim sebelum janin mencapai tahap viabilitas atau mampu bertahan hidup di luar kandungan.⁸⁰ Dalam bahasa Arab, aborsi dikenal dengan istilah *Isqātu al-Ḥamli* atau *al-Ijhād*. Secara istilah, menurut pendapat Sardikin Gina Putra, aborsi merupakan tindakan mengeluarkan hasil konsepsi dari rahim sebelum janin dapat lahir secara normal, dengan adanya niat untuk merusak atau menghentikan perkembangan janin tersebut. Sementara itu, menurut Nani Soede, S.H., aborsi adalah proses pengeluaran janin dari kandungan saat usianya masih sangat muda, sehingga belum memiliki kemampuan untuk bertahan hidup di luar rahim.⁸¹ Menurut Koesnadi, aborsi merupakan tindakan mengeluarkan janin dari kandungan pada saat ukurannya masih sangat kecil dan belum mampu bertahan hidup di luar rahim. Kriteria yang digunakan adalah ketika janin memiliki berat kurang dari 1000 gram atau usia kehamilan belum mencapai 20 minggu. Saat ini, kasus janin dengan berat lahir paling ringan yang berhasil bertahan hidup tercatat sekitar 297 gram. Namun karena jarang sekali janin dengan berat di bawah 1000 gram mampu hidup

⁷⁹ Dr Mohd Azhar Abdullah, Soal Jawab Hudud Undang-Undang Allah Yang Adil, Penerbit Telaga Biru, hal.125

⁸⁰ Daniel Santana, Kamus Lengkap Kedokteran (Jakarta: Mega Aksara, 2007), hlm.8

⁸¹ Huzaimah T. Yanggo, Fiqh Perempuan Kontemporer (Jakarta: Al-Mawardi Prima, 2001), h.52

secara mandiri, maka batasan aborsi umumnya ditetapkan sebelum berat janin mencapai angka tersebut.

Dalam konteks aborsi, status hidup atau mati janin tidak menjadi titik utama pembahasan. Artinya, meskipun sudah menunjukkan tanda-tanda kehidupan seperti sistem pernapasan, sirkulasi darah, dan aktivitas otak, proses pengeluaran janin tetap termasuk dalam kategori aborsi. Bahkan janin yang telah berumur 16 minggu sudah menunjukkan tanda kehidupan melalui sistem peredaran darah yang telah berfungsi, sehingga dapat dikatakan mendekati ciri-ciri manusia.

Ada dua fakta yang dibedakan oleh para fuqaha (ulama) dalam aborsi yakni:

- a. Imlash (Aborsi, Pengguguran Kandungan)
- b. Isqath (Penghentian Kehamilan)

Imlash merupakan tindakan menggugurkan kandungan yang dilakukan dengan sengaja, dengan tujuan untuk membunuh atau merusak janin dalam rahim. Dalam pandangan hukum Islam, perbuatan ini tergolong sebagai dosa besar dan termasuk tindak kriminal. Pelakunya dikenai sanksi berupa diyat ghurrah, yaitu pembayaran denda senilai seorang budak laki-laki atau perempuan, yang setara dengan sepersepuluh dari diyat untuk manusia yang sempurna.

Kitab Ash-Shahihayn meriwayatkan bahwa Umar bin Khattab pernah meminta pendapat para sahabat terkait kasus seorang wanita yang mengalami keguguran akibat dipukul perutnya. Dalam kasus tersebut, Al-Mughirah bin Syu'bah menyampaikan bahwa Rasulullah SAW telah memutuskan hukuman berupa diyat ghurrah, yaitu seorang budak laki-laki atau perempuan. Pendapat ini juga diperkuat oleh Muhammad bin Maslamah, yang pernah menjadi utusan Nabi SAW di Madinah.

Oleh sebab itu, secara prinsip, aborsi dipandang sebagai perbuatan yang diharamkan.

Sementara itu, Isqath atau penghentian kehamilan tidak selalu dimaknai sebagai tindakan kekerasan atau pembunuhan terhadap janin. Istilah ini juga bisa merujuk pada proses pengeluaran janin dari rahim, baik dalam kondisi sudah berbentuk janin maupun belum, dan dilakukan dengan cara paksa.

Penghentian kehamilan (al-ijhadh) dapat dilakukan baik sebelum maupun setelah ruh ditiupkan ke dalam janin. Dalam hal ini, para ulama memiliki kesepakatan bahwa jika aborsi dilakukan setelah ruh masuk ke dalam janin, maka hukumnya haram secara mutlak, baik dilakukan oleh sang ibu, ayah, maupun tenaga medis. Hal ini dikarenakan tindakan tersebut dianggap sebagai pembunuhan terhadap nyawa manusia yang harus dilindungi, sehingga termasuk dalam kategori dosa besar.

Namun, mengenai aborsi sebelum usia kandungan mencapai tiga bulan, masih terdapat perbedaan pandangan di kalangan ulama. Salah satunya adalah Muhammad Ramli dalam karyanya *An-Nihayah*, yang memperbolehkan aborsi pada tahap ini dengan alasan bahwa janin belum memiliki ruh atau kehidupan. Meski demikian, setelah kehamilan memasuki usia empat bulan saat ruh diyakini telah ditiupkan ke dalam janin semua ulama sepakat bahwa menggugurkan kandungan tidak diperbolehkan karena janin telah dianggap sebagai manusia hidup.

Majelis Ulama Indonesia (MUI) telah mengeluarkan fatwa terkait hukum aborsi sebagai jawaban atas pertanyaan dari masyarakat. Dalam Fatwa MUI Nomor 4 Tahun 2005, dijelaskan beberapa ketentuan hukum mengenai praktik aborsi, antara lain:

- a. Praktik aborsi dinyatakan haram sejak terjadinya proses implantasi blastosis ke dalam dinding rahim (nidasi).
- b. Aborsi dapat dibolehkan dalam kondisi tertentu, baik karena keadaan darurat maupun kebutuhan mendesak (*hajat*). Keadaan darurat dimaknai sebagai situasi di mana seseorang akan meninggal dunia atau nyawanya terancam jika tidak melakukan tindakan yang pada dasarnya dilarang. Sementara itu, *hajat* merujuk pada kondisi di mana seseorang akan mengalami kesulitan berat jika tidak melakukan tindakan tersebut. Namun, kelonggaran untuk melakukan aborsi ini hanya berlaku bila usia kehamilan belum mencapai 40 hari.
- c. Aborsi tetap dianggap haram apabila dilakukan terhadap kehamilan yang berasal dari perzinaan.

4. Poliandry

Secara etimologis, istilah "poliandri" berasal dari bahasa Yunani. Kata *polus* berarti "banyak", sedangkan *aner* atau *andros* merujuk pada "laki-laki". Dengan demikian, secara terminologi, poliandri merujuk pada kondisi di mana seorang perempuan memiliki lebih dari satu suami. Dalam kehidupan sehari-hari, masyarakat lebih mengenal istilah "poligini" untuk menggambarkan laki-laki yang memiliki lebih dari satu istri, sedangkan jika yang memiliki lebih dari satu pasangan adalah perempuan, maka dikenal dengan sebutan "poliandri".⁸²

Berbeda dengan poligami yang diizinkan dalam Islam dengan persyaratan tertentu, poliandri secara tegas dilarang baik dalam Al-Qur'an maupun Hadis. Larangan ini ditegaskan dalam Surah An-Nisa ayat 24, yang menyatakan: "Dan (diharamkan juga

⁸² Maswandi, Ariman Sitompul, *Nikah Poliandri Dalam Perspektif Pidana Islam dan Hukum Positif Indonesia*, Mazda Media, Malang, 2021, hal

kamu menikahi) perempuan yang bersuami (Al-Muhsanaat)." Istilah *Al-Muhsanaat* sendiri memiliki banyak makna, salah satunya adalah perlindungan atau penjagaan, yang dalam konteks ini merujuk pada wanita yang menjaga kesuciannya, termasuk mereka yang telah memiliki suami. Dengan demikian, wanita yang masih terikat pernikahan tidak diperbolehkan menikah lagi dengan laki-laki lain.

Dalam Kompilasi Hukum Islam, larangan poliandri juga ditegaskan dalam Pasal 40 yang menyebutkan bahwa seorang pria tidak boleh menikahi seorang wanita yang masih berstatus istri dari laki-laki lain, sedang dalam masa iddah dari pernikahan sebelumnya, atau yang tidak beragama Islam. Baik dalam hukum negara maupun hukum Islam, tidak terdapat aturan yang memperbolehkan poliandri. Justru sebaliknya, landasan hukumnya mengarah pada pelarangan praktik tersebut. Dalam Surah An-Nisa ayat 24 disebutkan secara jelas bahwa perempuan merdeka atau budak yang telah bersuami tidak boleh dinikahi oleh pria lain hingga status pernikahannya berakhir karena perceraian atau kematian suami, kecuali dalam kasus khusus seperti tawanan perang, yang memiliki ketentuan berbeda berdasarkan Al-Qur'an, Sunnah, dan Ijma' ulama.

Larangan tersebut juga sejalan dengan ketentuan dalam Surah Al-Baqarah ayat 234, yang menyatakan bahwa wanita yang ditinggal wafat oleh suaminya wajib menjalani masa iddah selama empat bulan sepuluh hari. Setelah masa tersebut selesai, barulah mereka diperbolehkan untuk menikah kembali secara syar'i dan sesuai ketentuan yang berlaku.

B. Unsur-Unsur Tindak Pidana Dalam Hukum Pidana Islam

Dalam hukum pidana Islam, suatu tindakan dapat dikategorikan sebagai *jarimah* apabila memenuhi beberapa unsur yang melekat pada istilah tersebut. Unsur-unsur dalam hukum pidana Islam secara umum terbagi menjadi dua, yaitu unsur umum dan unsur khusus. Adapun penjelasannya adalah sebagai berikut:

1. Terdapat dalil atau ketentuan syariat yang secara tegas melarang suatu perbuatan dan disertai dengan ancaman hukuman bagi pelanggarnya. Unsur ini dikenal sebagai unsur formal (*al-rukn al-shar'i*).
2. Adanya tindakan nyata yang membentuk suatu tindak pidana, baik berupa melakukan hal yang dilarang maupun meninggalkan kewajiban yang telah ditetapkan. Unsur ini disebut sebagai unsur material (*al-rukn al-madi*).⁸³

Uraian sebelumnya mengenai unsur-unsur dalam tindak pidana Islam menunjukkan bahwa terdapat dua jenis elemen utama, yaitu *al-rukn al-shar'i* dan *al-rukn al-madi*. *Al-rukn al-shar'i* merujuk pada unsur yang berkaitan dengan ketentuan hukuman yang dapat dijatuhkan di dunia, seperti hukuman *qishash*, cambuk, dan sanksi serupa lainnya. Sementara itu, *al-rukn al-madi* lebih mengarah pada aspek yang hanya mendapat balasan di akhirat, seperti meninggalkan salat, yang tidak dikenai sanksi hukum di dunia.

⁸³ A. Djazuli, *Fiqh Jinayah (Upaya Menanggulangi Kejahatan Dalam Islam)*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2015), 3.

C. Percobaan dan Penyertaan Dalam Melakukan Tindak Pidana

Para ulama, termasuk para imam mazhab, tidak membahas secara rinci dan khusus mengenai delik percobaan. Hal ini bukan berarti persoalan tersebut tidak dianggap penting, melainkan karena kasus percobaan tergolong dalam kategori *jarimah ta'zir*. Meskipun tidak dibahas secara terpisah, bukan berarti delik percobaan tidak memiliki keterkaitan dengan bentuk kejahatan lainnya. Kurangnya perhatian khusus terhadap delik percobaan disebabkan oleh dua hal utama:

1. Tindakan percobaan melakukan *jarimah* tidak dikenai hukuman *had* atau *qisas*, melainkan termasuk dalam ranah *ta'zir*, di mana pemberian sanksinya menjadi wewenang pemerintah (*ulil amri*) atau hakim. Baik bentuk kejahatan yang langsung dilarang oleh syariat maupun oleh peraturan penguasa, hukuman ditetapkan oleh mereka untuk disesuaikan dengan kondisi sosial masyarakat. Dalam hal ini, hakim diberikan keleluasaan dalam menentukan berat-ringannya hukuman, sesuai dengan batas minimum dan maksimum yang diperbolehkan.
2. Karena sudah terdapat ketentuan umum dari syariat terkait hukuman *jarimah ta'zir*, maka pembuatan aturan khusus untuk delik percobaan dianggap tidak diperlukan. Ini karena sanksi *ta'zir* dapat dikenakan pada segala bentuk perbuatan maksiat yang tidak termasuk dalam kategori *had* atau *kifarat*. Dengan kata lain, setiap tindakan yang termasuk percobaan kejahatan dianggap sebagai perbuatan tercela dan dapat dikenai hukuman *ta'zir*.

Pada poin pertama, kebanyakan *jarimah ta'zir* bersifat fleksibel dan dapat berubah seiring waktu dan tempat, termasuk dalam hal dikenai hukuman atau tidak. Unsur-unsur *jarimah ta'zir* juga bisa mengalami penyesuaian sesuai dengan sudut pandang dan kebijakan penguasa yang berwenang. Karena fleksibilitas inilah, para ahli fikih umumnya tidak memberikan perhatian khusus terhadap percobaan melakukan kejahatan, sebab percobaan tersebut sudah termasuk dalam lingkup *jarimah ta'zir*.

Sementara itu, pada poin kedua, hukuman *had* dan *kifarat* hanya berlaku bagi kejahatan tertentu yang telah tuntas dilakukan. Oleh karena itu, setiap upaya permulaan dari suatu perbuatan yang dilarang hanya dikenakan sanksi *ta'zir*, sebab tindakan percobaan itu sendiri telah dianggap sebagai bentuk maksiat atau *jarimah* yang utuh, walaupun hanya merupakan bagian dari keseluruhan tindakan kriminal yang belum selesai. Maka, bukan hal yang aneh apabila satu perbuatan dianggap sebagai suatu bentuk kejahatan, dan bila digabungkan dengan perbuatan lain, bisa membentuk jenis kejahatan yang berbeda lagi.

Contohnya, jika seseorang yang berniat mencuri sudah membuat lubang di dinding rumah tetapi berhasil ditangkap sebelum sempat masuk ke dalamnya, maka tindakan tersebut dianggap sebagai bentuk maksiat atau pelanggaran yang dapat dikenai hukuman, meskipun baru merupakan tahap awal dari tindakan pencurian. Demikian pula, jika seseorang masuk ke dalam rumah orang lain dengan niat mencuri, tanpa merusak bagian rumah seperti dinding atau atap, perbuatannya tetap dinilai sebagai bentuk kejahatan tersendiri, meskipun termasuk dalam kategori pencurian yang belum rampung.

Namun, jika pelaku berhasil menyelesaikan seluruh rangkaian tindakan yang membentuk kejahatan pencurian dan

berhasil membawa barang hasil curian keluar dari rumah, maka keseluruhan tindakan tersebut dikategorikan sebagai *pencurian yang sempurna*. Dalam hal ini, pelaku akan dikenai hukuman *had* sesuai ketentuan hukum yang berlaku. Sebaliknya, untuk tiap-tiap tindakan yang menjadi bagian dari pencurian itu tidak bisa lagi dikenai hukuman *ta'zir*, karena semuanya telah menyatu menjadi satu kejahatan yang utuh, yakni pencurian.

Oleh karena itu, para ulama fikih tidak mengatur secara khusus tentang percobaan dalam melakukan *jarimah*. Yang lebih penting bagi mereka adalah membedakan antara kejahatan yang telah selesai dengan kejahatan yang belum tuntas. Pada kejahatan yang tuntas, diberlakukan hukuman *had* atau *qisas*, sementara pada kejahatan yang belum sempurna hanya diberlakukan sanksi *ta'zir*.

Pandangan hukum syariat mengenai upaya melakukan *jarimah* (tindak pidana) memiliki cakupan yang lebih luas dibandingkan dengan hukum positif. Dalam syariat, setiap tindakan yang belum tuntas pun tetap dianggap sebagai maksiat dan bisa dikenai hukuman, tanpa adanya pengecualian. Misalnya, seseorang yang mengangkat tongkat dengan maksud memukul orang lain telah dianggap melakukan maksiat dan bisa dikenai sanksi *ta'zir*. Berbeda dengan hukum positif, yang tidak selalu menghukum percobaan tindak pidana.

Berdasarkan prinsip syariat tersebut, dalam kasus penganiayaan yang dilakukan dengan tujuan untuk membunuh, jika tindakan tersebut menyebabkan kematian, maka dikategorikan sebagai pembunuhan dengan sengaja. Namun, jika korban hanya mengalami luka dan berhasil sembuh, maka tindakan itu dinilai sebagai penganiayaan biasa dan dikenai sanksi sesuai peraturan yang berlaku. Sedangkan jika pelaku bermaksud membunuh tetapi tindakannya tidak mengenai

korban atau gagal dilaksanakan, maka hal tersebut tetap dianggap sebagai maksiat dan pelakunya dikenai hukuman *ta'zir*.

D. Gabungan Tindak Pidana

Dalam hukum pidana Islam, sebenarnya tidak ditemukan istilah khusus yang secara eksplisit merujuk pada gabungan tindak pidana. Namun, dalam konteks ini terdapat dua konsep penting yang harus diperhatikan, yaitu pengertian mengenai delik gabungan serta rangkaian pelanggaran. Keduanya memiliki hubungan erat, layaknya dua sisi dari satu mata uang. Artinya, adanya delik gabungan umumnya disebabkan oleh terjadinya pelanggaran secara beruntun.

Dalam istilah hukum Islam, konsep penggabungan hukuman ini dikenal dengan *ta'adudul 'uqubat* (adanya beberapa hukuman) dan *al-ijtima'ul 'uqubah* (terkumpulnya berbagai sanksi). Menurut Abdul Qadir Audah dalam karyanya *al-Tasyri' al-Jinai al-Islami*, gabungan tindak pidana terjadi ketika seseorang melakukan lebih dari satu kejahatan sebelum adanya putusan hukum tetap terhadap pelanggaran yang pertama. Jadi, ketika kejahatan awal belum dijatuhi sanksi melalui keputusan akhir, dan pelaku kembali melakukan pelanggaran lainnya baik yang kedua, ketiga, dan seterusnya maka saat ia tertangkap, ia akan dikenakan tuduhan atas seluruh perbuatannya, lengkap dengan sanksi yang berlaku untuk masing-masing pelanggaran tersebut.

Dari pemahaman tersebut, dapat dibedakan antara gabungan jarimah dan pengulangan jarimah. Dalam kasus gabungan tindak pidana, yang berkaitan dengan gabungan hukuman, pelaku melakukan beberapa tindak pidana namun belum ada satu pun yang memperoleh putusan hukum tetap. Sedangkan pada pengulangan jarimah, pelanggaran dilakukan

setelah pelaku menerima putusan hukuman atas pelanggaran sebelumnya.

Terkait pengulangan tindak pidana, para ahli fikih sependapat bahwa pelaku harus dijatuhi hukuman sesuai dengan jenis pelanggaran yang dilakukannya. Sebab, jika seseorang kembali melakukan kejahatan setelah menerima putusan hukum sebelumnya, hal itu mencerminkan bahwa ia bersifat keras kepala dan hukuman yang dijatuhkan sebelumnya tidak memberikan efek jera. Karena itu, muncul kecenderungan untuk memberikan hukuman yang lebih berat terhadap pelanggaran yang diulang tersebut.⁸⁴

Sebagaimana yang terdapat dalam Kitab Undang-Undang Hukum Pidana (KUHP), inti permasalahan dalam gabungan tindak pidana menurut perspektif hukum Islam terletak pada bagaimana penerapan hukuman terhadap seseorang yang melakukan beberapa pelanggaran sekaligus, baik apabila jenis hukumannya serupa maupun berbeda. Para ulama sepakat bahwa dalam kasus gabungan jarimah, dimungkinkan adanya penggabungan hukuman karena masing-masing pelanggaran belum memperoleh putusan hukum yang tetap. Namun, mereka berbeda pandangan mengenai bentuk hukuman yang paling tepat dijatuhkan kepada pelaku. Penentuan hukuman ini seharusnya didasarkan pada prinsip kemaslahatan bagi masyarakat luas. Perbedaan pandangan ini kemudian melahirkan dua pendekatan utama dalam pemberian hukuman terhadap pelaku gabungan tindak pidana, yaitu teori tumpang tindih hukuman (*at-tadakhul*) dan teori penyerapan hukuman (*al-jabbu*).

1. Teori Saling Memasukkan (*at-Tadaahul*)

⁸⁴ A. Hanafi, *Asas-Asas Hukum Pidana Islam*, Cet. Ke-1 (Jakarta: Bulan Bintang, 1967), hlm. 247.

Jika seseorang melakukan beberapa pelanggaran (jarimah) secara bersamaan, namun hanya dijatuhi satu jenis hukuman sebagaimana halnya saat ia melakukan satu tindak pidana, hal ini disebabkan karena hukuman atas pelanggaran-pelanggaran tersebut dianggap saling tumpang tindih atau masuk ke dalam satu sama lain. Oleh karena itu, cukup satu hukuman saja yang diterapkan.

Teori ini bertumpu pada dua pertimbangan utama. Pertama, jika semua jarimah yang dilakukan termasuk dalam kategori yang sama. Meskipun pelanggaran tersebut terjadi berulang kali, namun karena jenisnya serupa, maka cukup dijatuhi satu hukuman saja selama belum ada keputusan dari hakim. Penjatuhan satu hukuman ini didasarkan pada tujuan utama dari hukuman itu sendiri, yaitu untuk memberikan efek jera dan mencegah pengulangan perbuatan. Selama satu hukuman sudah cukup efektif untuk mencapai tujuan tersebut, maka tidak perlu ditambahkan hukuman lain. Namun, jika ternyata hukuman itu belum mampu menghentikan pelaku dari mengulangi perbuatannya, maka hukuman tambahan dapat dijatuhkan berdasarkan pelanggaran terakhir yang dilakukan.

Kedua, jika perbuatan yang dilakukan berbeda jenis dan jenis hukumannya pun beragam, namun masih bisa dikompilasikan dan cukup dijatuhi satu hukuman yang dianggap mewakili kepentingan umum dan tujuan hukum. Namun, ini hanya bisa diberlakukan jika memang satu hukuman tersebut telah memenuhi unsur kemaslahatan yang diinginkan.

Dari sini bisa disimpulkan bahwa apabila jenis pelanggaran dan tujuannya tidak sejalan, maka hukuman atas pelanggaran-pelanggaran tersebut tidak bisa digabung. Salah satu kekurangan dari pendekatan ini adalah kemungkinan jumlah hukuman yang berlebihan. Terkadang, penggabungan hukuman dapat

menyebabkan vonis menjadi terlalu berat, bahkan bisa mencapai hukuman maksimal, seperti penjara seumur hidup, padahal pada dasarnya durasi hukuman memiliki batasan tertentu.

2. Teori penyerapan (*al Jabbu*)

Apabila seseorang melakukan beberapa pelanggaran (jarimah) yang tergolong sebagai gabungan, maka ia dapat dikenakan satu hukuman yang secara otomatis membatalkan atau menggantikan pelaksanaan hukuman-hukuman lainnya. Dalam hal ini, hukuman utama dianggap telah mencakup seluruh hukuman atas pelanggaran yang dilakukan.

Namun, konsep ini tidak berlaku dalam kasus hukuman mati. Eksekusi hukuman mati tidak menggantikan hukuman-hukuman lainnya, karena hukuman tersebut bersifat mandiri dan final. Artinya, meskipun seseorang telah dijatuhi hukuman mati, pelanggaran lain yang dilakukannya tetap harus diperhitungkan, meskipun tidak lagi dijalankan secara fisik. Salah satu kelemahan pendekatan ini adalah bahwa ia dapat menyebabkan penyederhanaan yang berlebihan dan mengabaikan pentingnya setiap kasus, sehingga bisa berujung pada ketidakadilan atau kelalaian dalam penegakan hukum.⁸⁵

3. Teori Percampuran (*al Mukhtalath*)

Teori percampuran dikembangkan sebagai solusi untuk menutupi kekurangan dari dua teori sebelumnya, yakni teori penyerapan (*al-jabbu*) dan teori saling memasuki (*at-tadaahul*), dengan cara mengombinasikan keduanya dan mencari titik keseimbangan di antara keduanya. Seperti yang telah dijelaskan sebelumnya, penerapan dua teori tersebut dalam hukum Islam tidak dilakukan

⁸⁵ Abdul Qadir Audah, 1992, *At Tasyri' Al Jina'iy Al Islamy*, Beirut: Muasasah al-Risalah. hal. 443

secara mutlak. Dalam pendekatan campuran ini, digunakan batasan tertentu untuk menghindari penerapan teori secara ekstrem. Artinya, penggabungan hukuman tetap diperbolehkan, tetapi harus dibatasi agar tidak melampaui ambang batas yang dianggap wajar. Tujuan dari pembatasan ini adalah untuk mencegah pemberian hukuman yang berlebihan dan tidak proporsional.

Kedua teori tersebut memang diakui dalam hukum Islam, namun para ulama memiliki perbedaan pendapat baik dalam hal cara penerapannya maupun dasar pemikiran yang digunakan untuk menentukan hukuman yang layak dijatuhkan kepada pelaku tindak pidana. Pembahasan mengenai teori-teori ini umumnya muncul dalam konteks berbagai bentuk gabungan jarimah.

Terjadinya gabungan dalam tindak pidana secara otomatis menimbulkan penggabungan dalam pemberian hukuman. Lahirnya berbagai teori mengenai gabungan hukuman berkaitan erat dengan ragam bentuk penggabungan tindak pidana itu sendiri. Dalam kitab *al-Mughni*, Ibnu Qudamah menjelaskan bahwa ketika terjadi akumulasi jarimah hudud dengan jenis hukuman yang berbeda-beda, maka situasinya dapat diklasifikasikan ke dalam tiga kelompok utama, yaitu:

- a. Penggabungan beberapa tindak pidana yang seluruh hukumannya sepenuhnya merupakan hak Allah.
- b. Gabungan tindak pidana yang mencakup hukuman atas pelanggaran terhadap hak Allah dan sekaligus hak manusia (hak Adami).
- c. Kombinasi tindak pidana yang hukumannya sepenuhnya berkaitan dengan hak individu (hak Adami).

BAB 4

PENGAHAPUSAN PIDANA DAN PERTANGGUNGJAWABAN PIDANA

A. Penghapusan Pidana

Tindak pidana atau perbuatan melanggar hukum, yang dalam hukum pidana Islam dikenal dengan istilah *jarimah*, terdiri dari tiga komponen utama yang mempengaruhinya. Ketiga komponen tersebut meliputi pelaku (subjek hukum), tindakan yang dilakukan, serta objek dari perbuatan tersebut. Dalam hukum pidana pada umumnya, unsur-unsur suatu tindak pidana mencakup: tindakan manusia, adanya ancaman hukuman, dan pelanggaran terhadap hukum. Sementara itu, dalam hukum pidana Islam, suatu hukuman atas *jarimah* dapat dibatalkan atau tidak diberlakukan apabila terdapat kondisi tertentu, seperti adanya paksaan, pengaruh zat memabukkan, gangguan jiwa, atau pelaku masih berusia di bawah batas umur yang ditentukan.

Hukum terkait kondisi paksaan dapat berbeda tergantung pada jenis tindakan yang dilakukan. Secara umum, tindakan yang dipengaruhi oleh paksaan ini dapat dibagi ke dalam tiga kategori utama, yaitu:

1. Tindakan yang tidak dapat dibenarkan oleh paksaan. Jenis perbuatan ini tidak bisa dibenarkan walaupun dilakukan di bawah tekanan yang sangat kuat, seperti kasus pembunuhan dan penganiayaan berat, misalnya

pemotongan anggota tubuh atau kekerasan fisik berat lainnya.

2. Tindakan yang dibolehkan karena adanya paksaan. Kelompok ini meliputi tindakan yang berkaitan dengan konsumsi makanan atau minuman yang diharamkan, seperti memakan bangkai, daging babi, darah, atau barang najis lainnya. Meskipun secara hukum perbuatan ini dilarang, namun dalam situasi terpaksa dan di bawah tekanan mutlak, perbuatan tersebut diperbolehkan.
3. Tindakan yang dibolehkan sebagai bentuk pengecualian. Di luar kategori pertama dan kedua, ada pula perbuatan yang tetap dianggap terlarang, namun paksaan mutlak—baik bersifat fisik maupun psikologis—dapat membebaskan pelaku dari hukuman. Pembebasan ini didasarkan pada kenyataan bahwa orang yang dipaksa tidak bertindak atas kehendak dan pilihannya sendiri. Dalam hukum pidana, tanggung jawab baru berlaku apabila pelaku memiliki kehendak dan pilihan secara sadar. Oleh karena itu, meskipun perbuatannya tetap dianggap salah, pelaku tidak dikenai hukuman karena kondisi pribadinya sebagai orang yang terpaksa.

Dalam ajaran Islam, mengonsumsi minuman keras dilarang secara mutlak, baik yang menyebabkan mabuk maupun tidak. Dalam klasifikasi jarimah, mengonsumsi khamar (minuman keras) termasuk dalam kategori jarimah hudud dengan sanksi sebanyak delapan puluh cambukan. Mayoritas ulama sepakat bahwa segala jenis minuman yang memabukkan baik disebut khamar atau bukan, dikonsumsi dalam jumlah sedikit maupun banyak tetap haram dan pelakunya wajib dikenai hukuman. Namun, pandangan berbeda dikemukakan oleh Imam Abu Hanifah bersama para muridnya. Menurut mereka, harus ada

perbedaan antara khamar dan minuman keras jenis lain. Untuk khamar, sekecil apa pun jumlahnya, baik menyebabkan mabuk atau tidak, tetap dikenakan sanksi. Sedangkan minuman keras non-khamar hanya dikenai hukuman jika efeknya sampai membuat seseorang mabuk. Khamar sendiri didefinisikan sebagai hasil perasan anggur yang dimasak hingga berkurang volumenya lebih dari dua pertiga.

Secara umum, mabuk dipahami sebagai kondisi hilangnya kesadaran akibat mengonsumsi khamar atau minuman serupa. Imam Abu Hanifah menjelaskan bahwa seseorang dianggap mabuk apabila kehilangan kemampuan berpikir, tidak mampu membedakan antara langit dan bumi, atau antara laki-laki dan perempuan. Sementara itu, menurut Muhammad ibn Hasan dan Imam Abu Yusuf, indikator seseorang sedang mabuk adalah jika ucapannya tidak terkontrol dan banyak berbicara ngawur.

B. Pertanggungjawaban Pidana Dalam Islam

Istilah "pertanggungjawaban" berasal dari kata dasar "tanggung jawab", yang dalam bahasa Inggris dikenal sebagai *liability* dan dalam bahasa Belanda disebut *aansprakelijkheid*. Maknanya mengacu pada suatu keadaan di mana seseorang diwajibkan menanggung segala konsekuensi, baik berupa tuntutan hukum, gugatan, maupun tuduhan, yang muncul akibat dari tindakan atau perilaku dirinya sendiri ataupun pihak lain.⁸⁶ Sementara itu, pada kamus hukum tanggung jawab dimaknai selaku satu kewajiban/keharusan terhadap perorangan/umum melakukan dengan selayaknya perbuatan yang sudah diharuskan terhadap dirinya.⁸⁷ Kata majemuk "tanggung jawab" merupakan bentuk

⁸⁶Hasan Alwi, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi Ketiga (Jakarta: Balai Pustaka, 2009), h. 1139.

⁸⁷Andi Hamzah, *Kamus Hukum*, (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1986), h. 570.

kata benda abstrak yang merujuk pada sikap, perilaku, atau tindakan seseorang. Ketika diberi imbuhan awalan "per-" dan akhiran "-an", kata ini menjadi "pertanggungjawaban", yang mengandung arti sebagai suatu bentuk tindakan yang mencerminkan rasa tanggung jawab, atau sesuatu yang menjadi objek untuk dimintai pertanggungjawaban.⁸⁸

Penambahan kata "pidana" pada istilah "pertanggungjawaban pidana" menunjukkan bahwa bentuk pertanggungjawaban ini berkaitan erat dengan ketentuan dalam hukum pidana, baik dalam sistem pidana Islam maupun hukum pidana nasional. Artinya, pertanggungjawaban ini ditujukan kepada individu yang melakukan perbuatan yang termasuk dalam kategori tindak pidana atau kejahatan. Di Indonesia, sistem hukum pidana yang berlaku bersumber dari hukum positif peninggalan zaman Hindia Belanda, yang kini dikodifikasikan dalam Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1946 tentang Kitab Undang-Undang Hukum Pidana (KUHP). Di samping itu, terdapat pula hukum pidana Islam. Oleh karena itu, pemaknaan pertanggungjawaban pidana dalam KUHP tentu memiliki perbedaan dengan konsep yang berlaku dalam hukum pidana Islam.

Pertanggungjawaban pidana dalam konsep Islam sebagaimana yang dikatakan oleh Rahmat Hakim⁸⁹ adalah kebebasan seseorang dalam melakukan sesuatu (*commission*) atau tidak melakukan sesuatu (*ommission*), termasuk didalamnya dampak yang terjadi dari perbuatan ataupun tidak melakukan perbuatan yang terjadi berdasarkan kehendak diri-sendiri

⁸⁸ *Ibid.* Bandingkan dengan *Kamus Besar Bahasa Indonesia* dari Departemen Pendidikan Nasional, Edisi Ke Empat (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2013), h. 1359.

⁸⁹ Rahmat Hakim, *Hukum Pidana Islam, Op. Cit.*, h. 117.

disebabkan pelaku/pelaksana sudah sadar konsekwensi tindakan/perbuatannya.

Dalam hukum Islam, pertanggungjawaban pidana yaitu manusia harus bertanggungjawab atas akibat dari perbuatan haram yang dilakukannya ketika ia memiliki kebebasan berkehendak (tidak dipaksa) dan mengetahui arti serta akibat perbuatan tersebut. Maka dari itu, orang yang melakukan suatu perbuatan yang dilarang, padahal ia tidak menghendaknya, misalnya orang yang dipaksa tidak dituntut untuk bertanggungjawabkan perbuatan tersebut. Demikian pula orang yang melakukan suatu perbuatan haram dan ia memang menghendaknya, tetapi ia tidak mengerti arti perbuatan tersebut, seperti anak-anak atau orang gila, maka dia tidak bertanggungjawab atas perbuatannya tersebut.

Jadi, pertanggungjawaban pidana dalam hukum Islam terdiri atas tiga dasar:

- Perbuatan haram yang dilakukan oleh pelaku;
- Si pelaku memilih pilihan (tidak dipaksa); dan
- Si pelaku memiliki pengetahuan (idrak).

Apabila ketiga dasar ini ada, pertanggungjawaban pidana harus ada, tetapi jika salah satu diantaranya tidak ada, pertanggungjawaban tidak ada. Dengan demikian orang gila, anak di bawah umur, orang yang dipaksa dan terpaksa tidak dibebani pertanggungjawaban, karena dasar pertanggungjawaban pada mereka ini tidak ada. Pembebasan pertanggungjawaban terhadap mereka ini didasarkan kepada hadis Nabi dan al-Quran.

Para fuqaha menetapkan dua kaidah untuk menentukan apakah pelaku tindak pidana karena kesalahan dibebani

pertanggungjawaban atau tidak. Dua kaidah tersebut adalah sebagai berikut:⁹⁰

1. Setiap perbuatan yang menimbulkan kerugian kepada pihaklain dikenakan pertanggungjawaban atas pelakunya apabila kerugian tersebut dapat dihindari dengan jalan hati-hati dan tidak lalai. Apabila kerugian tersebut tidak mungkin dihindari secara mutlak, pelaku perbuatan itu tidak dibebani pertanggungjawaban. Sebagai contoh dapat dikemukakan, seseorang yang mengendarai mobil di jalan umum, kemudian ia menabrak orang sehingga mati maka ia dikenakan pertanggungjawaban, karena ia bisa hati-hati, dan kemungkinan menghindari akibat tersebut masih bisa, tetapi ia tidak melakukannya. Akan tetapi, jika seseorang mengendarai mobil dan debunya yang terbang karena angin yang ditimbulkan oleh lajunya kendaraan tersebut mengenai mata orang yang lewat, sampai mengakibatkan buta maka pengendara tersebut tidak dibebani pertanggungjawaban, karena menghindari debu dari kendaraan yang berjalan, sulit dilakukan oleh pengendara itu.
2. Apabila suatu perbuatan tidak dibenarkan oleh syara' dan dilakukan tanpa darurat yang mendesak, hal itu merupakan perbuatan yang melampaui batas tanpa darurat (alasan), dan akibat yang timbul daripadanya dikenakan pertanggungjawaban bagi pelakunya, baik akibat tersebut mungkin bisa dihindari atau tidak. Sebagai contoh dapat dikemukakan, apabila seseorang memarkir kendaraan di pinggir (bahu) jalan yang disana terdapat larangan parkir,

⁹⁰ Ahmad Wardi Muslich, Hukum Pidana Islam, (Jakarta: Sinar Grafika, 2005), 145

dan akibatnya jalan tersebut menjadi sempit, sehingga terjadilah tabrakan antara kendaraan yang lewat dan di antara penumpang ada yang mati maka pemilik kendaraan yang parkir di tempat terlarang tersebut dapat dikenakan pertanggungjawaban, karena perbuatan memarkir kendaraan di tempat tersebut tidak dibenarkan oleh peraturan yang berlaku.

Adapun objek pertanggungjawaban pidana dalam hukum islam yakni manusia, Badan-Badan Hukum (Syakhsiyyat Ma'nawi), Prinsip Keseorangan Hukuman (Syakhsiyyatul 'Uqubah) dan Korban.

- a. Manusia, Dalam ensiklopedi hukum pidana Islam menjelaskan bahwa hukum Islam mensyaratkan pelaku harus memiliki pengetahuan dan pilihan. Oleh karena itu, manusia yang menjadi objek pertanggungjawaban pidana karena hanya dia makhluk yang memiliki dua syarat tersebut, sedangkan hewan dan benda mati mustahil menjadi objek pertanggungjawaban pidana karena keduanya tidak memiliki dua syarat tersebut.⁹¹ Manusia menjadi objek pertanggungjawaban pidana adalah yang masih hidup, sedangkan yang sudah mati tidak mungkin menjadi objek karena dua syarat tersebut tidak lagi terdapat pada dirinya. Lebih dari itu, kaidah syarak (hukum Islam) menetapkan bahwa kematian menggugurkan taklif (pembebanan hukum). Manusia yang dibebani tanggung jawab pidana dan yang memenuhi dua syarat tersebut adalah orang yang berakal, balig, dan memiliki kebebasan berkehendak sempurna. Berdasarkan hal ini, anak kecil,

⁹¹ bdul Qadir Audah, *At-Tasyri' al-Jina'i al-Islamiy Muqaranan bil Qanunil Wad'iy* (Ensiklopedi Hukum Pidana Islam), Cet II, ..., 67.

orang gila, orang idiot, atau orang yang dipaksa tidak dibebani tanggung jawab pidana.

- b. Badan-Badan Hukum (Syakhsiyyat Ma'nawi), Hukum Islam sejak kelahirannya telah mengenal badan-badan hukum. Hal ini terbukti dari kenyataan bahwa fukaha menamakan baitul mal (perbendaharaan negara) sebagai badan (jihat), yakni badan hukum (syakhsun ma'nawi). Demikian pula sekolah-sekolah, rumah sakit-rumah sakit, dan sebagainya. Hukum Islam menjadikan badan-badan hukum ini memiliki hak dan tasarruf (melakukan tindakan hukum), tetapi hukum Islam tidak menjadikan badan hukum tersebut sebagai objek pertanggungjawaban pidana karena pertanggungjawaban ini didasarkan atas adanya pengetahuan dan pilihan, sedangkan keduanya tidak terdapat pada badan hukum tersebut. Adapun bila terjadi perbuatan yang dilarang dari orang yang mengelola lembaga tersebut, orang itulah yang bertanggung jawab atas tindak pidananya. Badan hukum dapat dijatuhkan hukuman bila hukuman tersebut dijatuhkan kepada pengelolanya, seperti hukuman pembubaran, penghancuran, penggusuran, dan penyitaan. Demikian pula aktivitas badan hukum yang dapat membahayakan dapat dibatasi demi melindungi keamanan dan ketentraman masyarakat.
- c. Prinsip Keseorangan Hukuman (Syakhsiyyatul 'Uqubah), Salah satu prinsip dasar dalam hukum Islam menetapkan bahwa pertanggungjawaban pidana bersifat personal. Artinya, seseorang tidak bertanggungjawab kecuali terhadap tidak pidana yang diperbuatnya sendiri; seseorang tidak bertanggungjawab atas perbuatan orang lain, bagaimanapun dekatnya tali kekeluargaan atau tali

persahabatan antara keduanya. Prinsip “keseorangan hukuman” diterapkan oleh hukum Islam secara total sejak kemunculannya. Prinsip umum ini hanya memiliki satu pengecualian, yaitu membebaskan hukuman diat (ganti rugi dengan harta) kepada ‘aqilah (penanggung jawab bayaran diat [keluarga dekat terpidana dari pihak ayah]) pembunuh pada kasus pembunuhan semi sengaja dan pembunuhan tidak disengaja. Pengecualian ini bertujuan untuk mewujudkan keadilan mutlak. Tujuan tersebut sama dengan tujuan yang mendasari prinsip “keseorangan hukuman” karena apabila prinsip keseorangan hukuman diterapkan dalam pembayaran diat pada kasus pembunuhan semi sengaja dan pembunuhan tersalah, keadilan yang mutlak mustahil dapat diwujudkan, tetapi justru akan menyebabkan kelaliman.

Meskipun demikian, ada sebagian fuqaha yang menganggap bahwa pembebanan diat kepada ‘aqilah bukanlah sebuah pengecualian atas prinsip keseorangan hukuman. Mereka memandang bahwa hukuman diat tidak diwajibkan pada ‘aqilah lantaran menanggung perbuatan terpidana karena kewajiban membayar diat dibebankan kepada si terpidana tersebut. Selain itu, ‘aqilah hanya bersifat menghibur dan bukan sebuah keharusan bagi mereka untuk menanggung dosa pelaku. Allah SWT mewajibkan adanya sejumlah hak orang kafir di dalam harta orang kaya sebagai bentuk hiburan bagi orang fakir tersebut. Allah juga memerintahkan manusia untuk menyambung tali silaturahmi dan berbakti kepada orang tua sebagai perkara yang disunahkan untuk menghibur dan memperbaiki hubungan keluarga. Demikian pula ‘aqilah diperintahkan untuk turut menanggung diat pada kasus pembunuhan

tersalah sebagai bentuk hiburan, tanpa memperlihatkan sikap memihak, yang dibayarkan secara diangsur selama tiga tahun. Perilaku ini merupakan bentuk kemuliaan akhlak yang dianjurkan kepada mereka. Menanggung diat secara bersama-sama sudah populer di kalangan bangsa Arab sebelum Islam datang dan perbuatan ini dianggap sebagai salah satu akhlak mereka yang mulia. Nabi SAW bersabda, “Aku diutus tidak lain untuk menyempurnakan akhlak.” Karena itu, perbuatan tersebut dianggap baik menurut akal dan diterima oleh etika dan tradisi.

- d. Korban adalah orang yang menjadi objek sasaran tindak pidana atas jiwa, harta, atau salah satu haknya. Hukum Islam tidak mengharuskan korban adalah orang yang memiliki pengetahuan dan pilihan sebagaimana keduanya disyaratkan terdapat pada pelaku tindak pidana harus bertanggung jawab dan dijatuhi hukuman atas tindak pidananya, juga karena pertanggungjawaban pidana adalah akibat melanggar perintah Syari’ (Allah dan Rasul-Nya). Maka dari itu, perintah- perintah Syari’ hanya ditujukan untuk orang yang memiliki pengetahuan dan pilihan. Adapun korban tidak dibebani pertanggungjawaban pidana karena justru ia pihak yang menderita akibat tindak pidana. Karena tindak pidana itu, korban memperoleh hak dari pelaku dan si pemilik hak tersebut (korban) tidak disyaratkan orang yang memiliki pengetahuan dan pilihan, tetapi hanya disyaratkan sebagai orang yang berhak mendapatkan hak tersebut.

Hak Allah timbul dari tindak pidana yang menyangkut kemaslahatan dan ketertiban masyarakat umum, sedangkan hak manusia timbul dari tindak pidana yang menyentuh perseorangan dan hak-hak mereka. Berdasarkan hal ini, korban bisa jadi orang

yang sudah tamyiz atau belum, orang yang berakal atau gila, atau bisa jadi ia sekelompok orang, seperti jika korban adalah sekelompok orang yang diserang sekelompok orang lain, dan bisa jadi korban adalah seluruh anggota masyarakat, seperti jika tindak pidana zina atau murtad. Selain itu, korban juga bisa berupa badan hukum, seperti bila sebuah perusahaan atau negara yang dicuri harta miliknya. Apabila objek tindak pidana adalah binatang, harta (benda mati), atau ideologi, yang menjadi korban adalah si pemilik binatang, pemilik harta, atau badan hukum yang menganut ideologi tersebut.

Adapun faktor yang menyebabkan adanya pertanggungjawaban pidana adalah perbuatan maksiat, yaitu mengerjakan perbuatan yang dilarang oleh syara' atau meninggalkan (tidak mengerjakan) perbuatan yang diperintahkan oleh syara'. Jadi, sebab pertanggungjawaban pidana adalah melakukan kejahatan. Apabila tidak melakukan kejahatan maka tidak ada pertanggungjawaban pidana. Meskipun demikian, untuk adanya pertanggungjawaban ini masih diperlukan dua syarat yaitu adanya idrak dan ikhtiar.

Apabila pertanggungjawaban pidana itu tergantung kepada adanya perbuatan melawan hukum, sedangkan perbuatan melawan hukum ini bertingkat-tingkat maka pertanggungjawaban itu juga bertingkat-tingkat. Hal ini disebabkan oleh karena kejahatan seseorang itu erat kaitannya dengan niatnya.⁹²

Perbuatan yang melawan hukum adakalah disengaja dan adakala karena kekeliruan. Sengaja terbagi kepada dua bagian, yaitu sengaja semata-mata dan menyerupai sengaja. Sedangkan

⁹² Ahmad Wardi Muslich, Pengantar dan Asas Hukum Pidana Islam: Fikih Jinayah, (Jakarta: Sinar Grafika, 2004), 76.

kekeliruan juga ada dua macam, yaitu keliru semata-mata dan perbuatan yang disamakan dengan kekeliruan. Dengan demikian maka pertanggungjawaban itu juga ada empat tingkatan sesuai dengan tingkatan perbuatan melawan hukum tadi, yaitu sengaja, semi sengaja, keliru dan yang disamakan dengan keliru.

- 1) Sengaja (Al-Amdu), dalam arti yang umum sengaja terjadi apabila pelaku berniat melakukan perbuatan yang dilarang. Dalam tindak pidana pembunuhan, sengaja berarti pelaku sengaja melakukan perbuatan berupa pembunuhan dan ia menghendaki akibatnya berupa kematian korban. Tentu saja pertanggungjawaban pidana dalam tingkat ini lebih berat dibandingkan dengan tingkat dibawahnya. Menurut jumhur fukaha, ada pembunuhan sengaja yang memiliki arti yang khusus, yaitu si pelaku bermaksud melakukan pembunuhan dan berniat mencapai hasilnya (yaitu hilangnya nyawa). Dalam hal ini, jumhur fukaha membedakan antara pembunuhan sengaja yang memiliki arti yang khusus (pembunuhan sengaja) tersebut dan pembunuhan sengaja yang memiliki arti yang umum (pembunuhan yang mirip disengaja).
- 2) Menyerupai Sengaja (Syibhul 'Amdi) menyerupai sengaja hanya terdapat dalam jarimah pembunuhan dan penganiayaan. Ini pun masih diperselisihkan oleh para fuqaha. Imam Malik misalnya tidak mengenal istilah ini (menyerupai sengaja), baik dalam pembunuhan maupun penganiayaan. Imam Malik mengartikan pembunuhan disengaja sebagai “melakukan perbuatan dengan maksud menyerang”. Dalam hal ini, Imam Malik tidak mensyaratkan bahwa si pelaku harus bermaksud melakukan perbuatan itu dan bermaksud mencapai hasilnya. Sementara itu, Imam Abu Hanifah, Asy Syafi'i, dan Ahmad bin Hanbal mengakui

adanya tindak pidana yang mirip disengaja dalam kasus pembunuhan, tetapi mereka berbeda pendapat mengenai eksistensi jenis tersebut pada kasus penganiayaan. Imam Asy-Syafi'i berpendapat bahwa kasus penganiayaan, adakalanya yang disengaja secara murni dan ada juga yang mirip disengaja. Inilah pendapat dalam mazhab Hanbali yang kuat (rajih). Akan tetapi, menurut Imam Abu Hanifah, tindak pidana disengaja tidak terdapat pada kasus penganiayaan. Pendapatnya ini sejalan dengan pendapat dalam mazhab Hanbali yang tidak kuat (marjuh). Pengertian syibhul 'amdi adalah dilakukannya perbuatan itu dengan maksud melawan hukum, tetapi akibat perbuatan ini tidak dikehendaki. Dalam tindak pidana pembunuhan ukuran syibhul 'amdi ini dikaitkan dengan alat yang digunakan. Kalau alat itu digunakan itu bukan alat yang biadab (ghalib) untuk membunuh maka perbuatan tersebut kepada menyerupai sengaja. Dalam pertanggungjawabannya menyerupai sengaja berada di bawah sengaja.

- 3) Keliru (Al Khata'), pengertian keliru adalah terjadinya suatu perbuatan di luar kehendak pelaku, tanpa ada maksud melawan hukum. Dalam hal ini, perbuatan tersebut terjadi karena kelalaiannya atau kurang hati-hatinya. Kekeliruan ini ada dua macam yaitu: Keliru dalam perbuatan, seperti seorang pemburu yang menembak burung, tetapi pelurunya menyimpang dan mengenai orang, Keliru dalam dugaan, seperti seorang tentara yang menembaak

seseorang yang disangkanya anggota pasukan musuh, tetapi setelah diteliti ternyata anggota pasukan sendiri.⁹³

Keadaan yang Disamakan dengan Keliru, Ada dua bentuk perbuatan yang disampaikan dengan kekeliruan yaitu Pelaku sama sekali tidak bermaksud melakukan perbuatan yang dilarang, tetapi hal itu terjadi di luar pengetahuannya dan sebagai akibat kelalaiannya, seperti seseorang yang tidur di samping seorang bayi di suatu barak penampungan dan ia menindih bayi itu sehingga bayi tersebut mati dan Pelaku menyebabkan terjadinya suatu perbuatan yang dilarang karena kelalaiannya tetapi tanpa dikehendakinya, seperti seseorang yang menggali parit di tengah jalan untuk mengalirkan air tetapi ia tidak member tanda bahaya sehingga pada malam hari terjadi kecelakaan atas kendaraan yang lewat. Dalam segi pertanggungjawabannya, keadaan ini lebih ringan daripada keliru, karena pelaku dalam keadaan ini sama sekali tidak mempunyai maksud untuk melakukan perbuatan, melainkan perbuatan itu terjadi semata-mata akibat keteledoran dan kelalaiannya. Sedangkan dalam hal keliru pelaku sengaja melakukan perbuatan, walaupun akibatnya terjadi karena kurang hati-hati.

⁹³ Ahmad Wardi Muslich, Pengantar dan Asas Hukum Pidana Islam: Fikih Jinayah, ..., 78.

BAB 5

PERKEMBANGAN HUKUM ISLAM

Sejarah perkembangan hukum islam di Indonesia tidak dapat dipisahkan dari sejarah Islam itu sendiri. Membicarakan hukum islam sama artinya dengan membicarakan islam sebagai sebuah agama Benarlah apa yang di katakan oleh Joseph Sacht, tidak mungkin mempelajari islami tanpa mempelajari hukum islam Ini menunjukkan bahwa hukum sebagai sebuah instansi agama memiliki kedudukan yang sangat signifikan Islam masuk ke Indonesia pada abad I Hijriah atau VII Masehi yang di bawa oleh pedagang - pedagang arab tidak berlebihan jika era ini adalah era dimana hukum islam untuk pertama kalinya masuk ke wilayah Indonesia. Namun penting untuk di catat seperti apa yang dikatakan oleh Martin Van Bruinessen, penekanan pada aspek fiqh benarnya adalah fenomena yang berkembang belakangan. Pada masa - masa yang paling awal berkembangnya Islam di Indonesia penekanannya tampak pada tasawuf yang berkembang di Indonesia adalah tasawuf sunni yang menempatkan fiqh pada posisi yang signifikan dalam struktur bangunan sunni tersebut. Beberapa ahli menyebut hukum Islam yang berkembang di Indonesia bercorak syafiiyah ini di tunjukkan dengan bukti - bukti sejarah di antaranya, Sultan Malikul Zahir dari Samudra Pasai adalah seorang ahli agama dan hukum islam terkenal pada pertengahan abad ke XIV Masehi.

Hukum islam berkembang sejalan dengan perkembangan dan perluasan wilayah islam serta hubungannya dengan budaya

dan umat lain. Perkembangan itu tampak sekali pada awal periode empat khalifah pertama yang disebut Al - Khulafaur Rasyidin (11 - 14 H), Pada zaman ini wahyu telah terhenti sementara berbagai peristiwa hukum bermunculan di sana-sini sehingga memerlukan penyelesaian hukum.

Memasuki era kemapanan, fikih sangat di perlukan bukan semata-mata untuk mengatur ibadah saja, melainkan meliputi bidang bidang kehidupan lainnya seperti hubungan antar negara, hukum ketatanegaraan, dan administrasi pemerintahan, hukum pidana, dan peradilan. Terdorong untuk kebutuhan akan aturan hukum yang sesuai dengan perkembangan masyarakat itulah mulai di lakukan kodifikasi hadis yang di susul lahinya ilmu - ilmu hadis dan ilmu - ilmu tafsir yang menjadi landasan utama bagi tumbuhnya ilmu fiqh sehingga muncullah imam - imam mazhab besar. Itulah sebabnya Mc Donald menggambarkan hukum islam itu sebagai pengetahuan tentang semua hal, baik yang bersifat manusiawi maupun ketuhanan.

A. Sejarah Perkembangan Hukum Islam

Dalam sejarah syariat Islam tema periodisasi perkembangan hukum islam sangatlah penting untuk dikaji. Alasannya, karena tidak bisa kita belajar sejarah tanpa melihat periode-periode perkembangan hukum itu sendiri, maka jika bahasan ini ditinggalkan akan menjadi pertanyaan besar nanti ketika membahas pada hal-hal lain.

Periode awal terjadinya hukum biasanya dinamakan dengan periode risalah, yaitu di mana Rasul SAW masih menerima wahyu dari Allah SWT. Lalu perkembangan berikutnya pasca wafatnya Rasul SAW, yang sebelumnya sumber merujuk pada Rasul, setelah wafat para sahabat berhujjah juga dan memberikan

beberapa masukan hukum, sampai kemudian masuk pada periode tabi'in dari sini muncul beberapa tokoh terkenal seperti Imam Malik, Imam Abu Hanafi, Imam Syafi'i, dan Imam Ahmad.

1. Zaman Rasulullah

Pertumbuhan dan perkembangan pada zaman Rasulullah SAW, Periode ini berlangsung pada waktu Nabi Muhammad SAW masih hidup, yaitu pada tahun 1-10 hijriah atau 610-632 M. pada masa ini masalah yang dihadapi umat islam, langsung diselesaikan oleh nabi secara langsung, baik melalui wahyu yang diterima nya dari Allah SWT, maupun melalui sunnahnya, yang selalu dibimbing oleh wahyu. Dengan demikian pada masa ini semua hukum didasarkan wahyu.

Pada periode ini dalil hukum islam kembali kepada Al-Qur'an dan sunah Rasul-nya. Ijtihad sahabat yang terjadi waktu itu mempunyai nilai sunnah, yaitu masuk kepada jenis taqirir, karena mendapat penetapan dari nabi, baik berupa membenaran maupun koreksi pembetulan terhadap apa yang dilakukan sahabat tersebut.

Diaman para ahli hukum islam membagi periode ini menjadi dua bagian, yaitu Makkah dan Madinah:

- a. Periode Makkah ini terhitung sejak diangkatnya Baginda Rasulullah SAW sebagai Rasul sampai beliau hijrah ke Madinah. Periode ini berlangsung selama 13 tahun. Perundang-undangan hukum Islam pada periode ini lebih fokus pada upaya mempersiapkan masyarakat agar dapat menerima hukum-hukum agama, membersihkan aqidah dari menyembah berhala kepada penyembah Allah, selain menanamkan akhlak-akhlak mulia agar memudahkan jiwa untuk dapat menerima segala bentuk pelaksanaan syariat.

Oleh sebab itu Wahyu pada periode ini turun untuk memberikan petunjuk dan arahan kepada manusia kepada dua perkara utama: Mengokohkan aqidah yang benar dalam jiwa atas dasar iman kepada Allah SWT dan bukan untuk yang lain, beriman kepada malaikat, kitab-kitab, Rasul-rasul, dan hari akhir. Semua ini bersumber dari Al-quran yang kemudian dijelaskan dalam beberapa hadis dan Membentuk akhlak agar manusia memiliki sifat yang mulia dan menjauhkan sifat-sifat tercela. Al-Quran memerintahkan mereka agar berkata jujur, amanah, menepati, janji, adil, saling tolong-menolong atas dasar kebaikan, memuliakan tetangga, mengasihi fakir miskin, menolong yang lemah dan terzalimi. Selain itu, Alquran juga melarang mereka dari akhlak tercela seperti berdusta, menipu, curang, mengingkari janji, berbuat zalim dan aniaya, serta perilaku lain yang dianggap melampaui batas dan menyimpang dari adat kebiasaan.

- b. Periode Madinah berlangsung sejak hijrah Rasulullah SAW dari Mekah hingga beliau wafat lebih kurangnya periode ini berjalan selama 10 tahun. Perundang-undangan hukum Islam pada periode ini menitikberatkan pada aspek hukum-hukum praktikal dan dakwah islamiyah pada fase ini membahas tentang akidah dan akhlak.

Oleh sebab itu, perlu adanya perundang-undangan yang mengatur tentang kondisi masyarakat dari setiap aspek, satu persatu Ia turun sebagai jawaban terhadap semua permasalahan, kesempatan, dan perkembangan .Sebelum zaman ini mencapai tahap kesempurnaan, ia telah mencakupi semua dimensi perbuatan dan semua permasalahan yang terjadi.

Secara umum, semua hukum baik yang berupa perintah atau larangan kepada mukallaf turun pada fase ini kecuali hanya

sedikit, seperti hukum salat yang diturunkan pada waktu malam Isra dan Mi'raj 1 tahun sebelum Baginda berhijrah ke Madinah. Selain yang ini berupa ibadah muamalah jinayah hudud warisan wasiat pernikahan dan talak semuanya turun pada fase ini kepada Rasulullah SAW dari sisi Allah. Wahyu ada dua macam: Wahyu yang terbaca seperti Al-Quran dan Wahyu yang tidak bisa dibaca yakni sunnah Nabawiyah. Orang-orang kafir pernah menentang Rasulullah tentang cara Al-Quran turun secara berangsur-angsur dan meminta kepada Baginda Rasulullah agar Al-Quran diturunkan sekaligus segera sebagaimana Allah menurunkan Injil dan Taurat.

Allah menurunkan Al-Quran secara berangsur-angsur dengan beberapa alasan di antaranya sebagai berikut:

- 1) Mengokohkan hati Rasulullah
- 2) Memudahkan bagi Nabi SAW untuk menghafalnya sebab Nabi adalah orang yang ummi yang tidak dapat membaca dan menulis berbeda dengan Nabi Musa a.s. yang dapat membaca dan menulis sehingga mudah bagi Nabi Musa untuk menghafal Taurat.
- 3) Mempermudah proses regulasi perundang-undangan sesuai dengan jumlah syariat yang turun, serta sebab pada sebagian keadaan Al-Quran turun sebagai jawaban atas pertanyaan ataupun kejadian yang muncul karena adanya masalah.
- 4) Memberikan kemudahan dan empati kepada hamba dengan menurunkan wahyu secara berangsur-angsur agar mudah untuk diamalkan.

2. Zaman Khulafaur Rasyidin⁹⁴

Pasca kepergian Rasulullah SAW, hukum Islam yang telah di bangun oleh beliau sebagai dasar-dasar yang mengatur kehidupan bermasyarakat, kemudian diteruskan oleh para sahabat-sahabat nabi yang semasa hidupnya secara sukarela sudah ikut terlibat dalam perjuangan nabi mensyi'arkan ajaran-ajaran Islam. Pada zaman Rasulullah SAW, pemegang otoritas kekuasaan tasy'ri sepenuhnya di pegang oleh nabi Muhammad SAW.

Setelah wafatnya Rasulullah SAW, beliau meninggalkan dua sumber utama hukum Islam yang dapat dijadikan pedoman dalam menyelesaikan berbagai persoalan, yakni Al-Qur'an dan Sunnah. Seiring dengan perkembangan kehidupan sosial yang semakin kompleks, berbagai persoalan baru pun muncul yang menuntut adanya penyelesaian hukum. Oleh karena itu, para ulama, baik dari kalangan sahabat maupun tokoh-tokoh Islam setelahnya, memiliki tanggung jawab untuk menetapkan hukum (tasyrik) sesuai dengan konteks zaman mereka masing-masing. Seperti yang disimpulkan oleh A.W. Khalaf, tanggung jawab ini mencakup beberapa hal: menjelaskan kepada umat tentang masalah-masalah yang membutuhkan tafsiran dan penjabaran dari teks Al-Qur'an dan Hadis; menyampaikan kepada masyarakat apa yang mereka ketahui dan hafal dari ayat-ayat Al-Qur'an serta Sunnah Rasul; serta memberikan fatwa atau keputusan hukum terhadap persoalan-persoalan baru dan perkara peradilan yang belum memiliki ketentuan hukumnya secara eksplisit.

Adapun sumber dan metode penetapan hukum pada masa sahabat dapat disarikan dari al Qur'an, hadits Rasulullah SAW, dan

⁹⁴ <https://hamdillahversache.blogspot.com/2012/04/perkembangan-hukum-islam-pada-masa.html>

Ijtihad Sahabat. Sedangkan dalam pandangan Khudari Bik, sumber pengambilan hukum pada masa sahabat dapat diambil dari; al Qur'an sebagai landasan utama, kemudian as Sunnah, Qiyas atau Ra'yu (pendapat), lalu Ijma yang bersandar pada al Qur'an, sunnah dan qiyas.

Alur pemecahan masalahnya adalah ketika terjadi suatu permasalahan baru atau persengketaan, maka para sahabat dan ahli fatwa mencari ketetapan hukumnya melalui al Qur'an, apabila mereka menemukan pemecahannya dalam al Qur'an, maka mereka menerapkan hukum tersebut. Jika ternyata tidak ditemukan keterangan dalam al Qur'an, maka para ulama membangun fatwa yang bersandar pada as Sunnah. Jika memang tidak didapati keterangan yang spesifik tentang permasalahan yang muncul, maka para ulama melakukan ijtihad untuk menyelesaikannya, baik dengan ijtihad ataupun qiyas dengan pertimbangan untuk kemaslahatan umat manusia.

Argumentasi kenapa setiap permasalahan harus diambil pemecahannya dalam al Qur'an dan hadits nabi, itu berdasar pada keterangan dalam QS. An Nisa, 59. Sementara dasar argumentasi yang mengharuskan ijtihad sahabat merupakan bagian dari hukum Islam adalah bersandar pada apa yang pernah terjadi ketika Rasulullah SAW mengutus Muadz bin Jabal menjadi Qadhi di negeri Yaman.

Sementara karakteristik tasyri pada zaman sahabat yang bisa dilihat adalah, fiqh pada zaman ini sejalan dan serasi dengan segala permasalahan yang muncul kala itu. Tidak terbatas pada apa yang pernah terjadi pada masa Rasul. Sementara yang memegang kendali fatwa dan qadha dalam berbagai permasalahan penting adalah para khalifah.

Pada zaman ini, al Qur'an telah di bukukan dan mushaf telah disentralisasikan, sehingga kaum Muslim dapat terhindar dari pertikaian tentang sumber utama bagi masyarakat Islam yang sebelumnya mereka terpecah kepada beberapa kelompok. Kemudian sunnah pada zaman ini, masih terjaga kemurniannya, tidak terkontaminasi dengan kebohongan dan penyimpangan karena zaman yang begitu dekat dengan Rasulullah dan para penulisnya adalah para sahabat Rasul.

Selain itu pada zaman ini, muncul satu sumber baru bagi perundang-undangan Islam yaitu Ijma' dan itu sering terjadi karena memang sudah dilakukan dan semua asbabnya memadai. Kemudian para sahabat tidak mewariskan fiqh yang tertulis, namun mereka hanya mewariskan fatwa dan hokum yang tersimpan dalam dada para sahabat dan disampaikan dengan cara penghiyatan.

Pada awal kekhalifahan sahabat Abu Bakar as Shidiq, ia memegang kekuasaan tasyri mengenai problem yang belum ada ketetapan hukumnya menurut nash dalam suatu lembaga tasyri yang dibentuk dan di hadiri oleh para sahabat. Abu Bakar dikenal sebagai orang yang jujur dan disegani, ia merupakan salah satu sahabat yang paling dekat dengan Rasulullah SAW, karena kedeketannya dengan Rasul itulah, ia mempunyai pengertian yang dalam tentang jiwa keislaman di banding dengan sahabat yang lain.

Di ceritakan dalam riwayat yang dikemukakan al Baghawi dalam kitabnya "Masahih as-Sunnah", ia menuturkan "Abu Bakar, kalau dihadapkan suatu kasus perselisihan kepadanya, maka beliau mencari ketetapan hukumnya dalam al Qur'an. Kalau beliau mendapat ketetapan hukumnya dalam al Qur'an, maka beliau memutuskan perkara mereka dengan ketetapan menurut al Qur'an. Jika tidak ditemukan dalam al Qur'an beliau menetapkan

ketetapan hukumnya menurut ketetapan Rasulullah SAW dalam sunnah, kemudian jika mendapat kesulitan beliau berkonsultasi dengan sesama sahabat, kemudian berkata “telah dihadapkan kepadaku suatu permasalahan, apakah di antara kalian ada yang mengetahui bahwa nabi telah menetapkan hukumnya perihal masalah seperti ini?. Adakalanya sekelompok sahabat berkumpul dan menyebutkan bahwa nabi SAW pernah menetapkan hukumnya. Kemudian Abu Bakar berkata: “segala puji bagi Allah yang telah menjadikan di antara kita orang yang menghafal sunnah nabi kita”.

Selanjutnya pada masa khalifah sahabat Umar bin Khatab, beliau juga banyak melahirkan keputusan atau ketetapan-ketetapan hukum mengenai permasalahan yang muncul pada zamannya. Pemerinyahan Umar bin Khattab berlangsung selama sepuluh tahun (634-644 M). Umar merupakan sahabat yang mempunyai karakter pemberani dan tegas dalam menentukan persoalan. Beberapa keputusan dan ketetapan hukum yang terjadi pada zaman Umar bin Khattab di antaranya mengenai talak tiga yang di ucapkan sekaligus di suatu tempat pada suatu ketika, di anggap sebagai talak yang tidak mungkin rujuk sebagai suami istri, kecuali salah satu pihak (istri), kawin terlebih dahulu dengan orang lain.

Garis hukum ini ditentukan oleh Umar berdasarkan kepentingan para wanita karena di zamannya banyak pria yang dengan mudah menjatuhkan talak tiga sekaligus kepada istrinya untuk dapat diceraikan dan kawin dengan yang lainnya. Hal ini pada zaman sahabat Abu Bakar sebagai khalifah di anggap sebagai talak satu. Umar menetapkan garis hukum demikian, untuk mendidik suami supaya tidak menyalahgunakan wewenang yang berada dalam tangannya.

Dalam masalah zakat, al-qur'an menegaskan bahwa golongan yang berhak menerima zakat salah satunya adalah para muallaf (orang yang baru masuk Islam). Maka pada masa Umar, para muallaf tidak lagi di beri zakat, dengan alasan pemberian zakat pada muallaf diberikan karena mereka memerlukan perhatian dan bantuan dari ummat Islam yang kuat dalam memeluk Islam. Umar bin khattab menganggap bahwa pada zamannya, Islam telah kuat kedudukannya dalam msyarakat, dan para muallaf pada zamannya telah cukup kuat untuk mempertahankan keimanannya.

Dalam hal hukum potong tangan yang dijelaskan al Qur'an surah al Maidah ayat 38, bagi orang yang mencuri di ancam hukuman potongan tangan. Pada masa Umar, teerjadi kelaparan dalam masyarakat semenanjung Arabia, maka dalam keadaan masyarakat yan ditimpa kelaparan tersebut, ancaman terhadap pencuri yan disebutkan dalam al Qur'an tidak diberlakukan pada zaman kepemimpinan khalifah Umar. Berdasarkan pertimbangan keadaan (darurat) dan kemaslahatan masyarakat. Kemudian dalam al Qur'an surah al Maidah ayat 5, terdapat ketentuan yang membolehkan pria Muslim menikahi wanita ahli kitab (wanita Yahudi dan Nasrani). Akan tetapi khalifah Umar melarang perkawinan yang demikian, untuk melindungi wanita Muslim dan keamanan rahasia Negara.

Selanjutnya masuk ke dalam masa ke khalifahan Utsman bin Affan yang berlangsung dari tahun 644-656 M, produk hukum yang dibangunnya dapat juga dilihat dari jasa-jasa besarnya yang paling penting yaitu tindakannya telah membuat al Qur'an standar (kodifikasi al qur'an). Standarisasi al Qur'an dilakukannya karena pada masa pemerintahannya, wilayah Islam telah sangat luas dan di diami oleh berbagai suku dengan bahasa dan dialek yang berbeda.

Sebab itu, dikalangan pemeluk agama Islam, terjadi perbedaan ungkapan dan ucapan tentang ayat-ayat al Qur'an yang disebarkan melalui hafalan. Perbedaan cara mengungkapkan itu, menimbulkan perbedaan arti, saat berita ini sampai kepada Usman, ia lalu membentuk panitia yang di ketuai Zaid bin Tsabit untuk menyalin al Qur'an yang telah dihimpun pada masa khalifah Abu Bakar yang disimpan oleh Hafsah (janda nabi Muhammad SAW). Panitia tersebut bekerja secara disiplin, menyalurkan naskah al Qur'an ke dalam Mushaf untuk dijadikan standar dalam penulisan dan bacaan al Qur'an di wilayah kekuasaan Islam pada waktu itu.

Pada zaman ke khalifahan sahabat Ali bin Abi Thalib (656-662 M), Ali tidak banyak mengembangkan hukum Islam, dikarenakan Negara tidak stabil. Di sana timbul bibit-bibit perpecahan yang serius dalam tubuh umat Islam yang bermuara pada perang saudara yang kemudian menimbulkan kelompok-kelompok. Di antaranya dua kelompok besar yakni, kelompok Ahlussunah Wal Jama'ah dan Syi'ah.

3. Zaman Tabi'in dan Lahirnya Mahzab

Setelah masa khulafaurrasyidin berakhir, masa selanjutnya adalah zaman tabi'in. Pada masa ini perkembangan hukum Islam ditandai dengan munculnya aliran-aliran politik secara implisit mendorong terbentuknya aliran hukum. Diantara faktor-faktor yang mendorong perkembangan hukum Islam sebagai berikut: 1) Perluasan wilayah, dimana ekspansi dunia Islam sudah dilakukan sejak zaman khalifah, hal ini dilihat dari meluasnya wilayah di jazirah Arab bahkan sampai meluas ke Afrika, Asia, dan Asia kecil. Banyaknya daerah baru yang dikuasi berarti banyak pula persoalan yang dihadapi oleh umat Islam. Persoalan tersebut

perlu diselesaikan berdasarkan Islam karena agama khalifah ini merupakan petunjuk bagi manusia.

Dengan demikian, perluasan wilayah dapat mendorong perkembangan hukum Islam, karena semakin luas wilayah yang dikuasai berarti semakin banyak juga penduduk di negeri muslim dan semakin banyak penduduk, semakin banyak pula persoalan hukum yang harus diselesaikan. 2) perbedaan penggunaan *ra'yu*, pada fase *tabi'in* corak pemikiran fuqaha (ahli hukum Islam) dibedakan menjadi dua; yaitu *madzhab* atau aliran hadits (madrasah al-hadits) dan aliran al-*ra'yu* (madrasah al-*ra'yu*). Aliran hadits ini merupakan golongan yang lebih banyak menggunakan riwayat dan sangat hati-hati dalam penggunaan *ra'yu* (penalaran/pemikiran), sedangkan aliran *ra'yu* lebih banyak menggunakan *ra'yu* dibanding dengan aliran hadits. Munculnya dua aliran pemikiran hukum Islam itu semakin mendorong perkembangan ikhtilaf dan pada saat yang sama semakin mendorong perkembangan hukum Islam.⁹⁵

Dari masing-masing aliran memiliki pendapat tersendiri dan memiliki murid serta pengikut tersendiri. Secara tidak langsung terbentuknya aliran ini membuktikan bahwa dalam Islam terdapat kebebasan berpikir dan masing-masing saling bertoleransi/saling menghargai perbedaan itu. Perbedaan itu tidak menjadi penghalang dalam kebersamaan dan ukhwah islamiyah. Secara umum masa *tabi'in* dalam penetapan dan penerapan hukum mengikuti langkah-langkah yang telah dilakukan oleh sahabat dalam *istinbath al-ahkam*.

Langkah-langkah mereka yang dilakukan sebagai berikut:

⁹⁵ Jaih Mubarak, Sejarah dan Perkembangan Hukum Islam, (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2000), 16

- 1) Mencari ketentuannya didalam Al-qur'an,
- 2) Apabila ketentuannya tidak didalam Al-qur'an jadi dicari didalam Sunnah,
- 3) Apabila tidak didapatkan dalam Al-qur'an dan Sunnah, mereka kembali pada pendapat sahabat.⁹⁶
- 4) Apabila pendapat sahabat tidak diperoleh maka berijtihad. Dengan demikian, dasar-dasar hukum Islam pada periode ini adalah; Al-qur'an, Sunnah, Ijma", dan pendapat sahabat (Ijtihad).

4. Terhentinya Periode Ijtihad

Secara umum, mulanya fiqh hanya berupa catatan-catatan yang memuat yurisprudensi dan interpretasi-interpretasi para sahabat terhadap materi-materi hukum yang ada dalam al-Quran dan Sunnah. Setelah tiba masa registrasi dan kodifikasi Hukum Islam, mulai terbentuk pola-pola dan metode penalaran Hukum Islam sebagai cara mengolah sumber-sumber hukumnya menjadi diktum-diktum hukum yang dibutuhkan oleh umat manusia dalam penyelenggaraan ibadahnya dan penertiban muamalahnya dalam kehidupan bermasyarakat dan berpemerintahan. Metode ber-ijtihād yang dikembangkan oleh ulama mujtahid biasanya disebut "mazhab". Pada mulanya tercatat 500 mazhab, tetapi kemudian menciut menjadi puluhan dan setelah melalui seleksi alamiah selama beberapa abad, kini tinggal empat mazhab yang terkenal dan diberlakukan di seluruh dunia Islam.⁹⁷

⁹⁶ Umar Sulaiman Al-'asyqar, *Tarikh Al-Fiqh Al-Islami*. (Amman: Dar Al-Nafa'is, 1991), 81

⁹⁷ Muhammad Teguh, *Metodologi Penelitian Ekonomi* (Jakarta: Rajawali Pers, 2005), hal. 120.

Secara historis, ijtihād pada dasarnya telah tumbuh sejak masa-masa awal Islam, syaitu sejak zaman Nabi SAW., dan kemudian berkembang pada masa-masa sahabat dan tabi'in serta masa-masa generasi selanjutnya dan mengalami pasang surut dan karakteristiknya masing-masing. Dari beberapa hadits Nabi SAW., Menunjukkan kebolehan hukum terhadap ber-ijtihād, di antaranya riwayat Amr bin Ash ra., ia mendengar Rasulullah SAW., bersabda, “apabila seorang hakim hendak menetapkan suatu hukum kemudian dia ber-ijtihād dan ternyata ijtihād-nya benar maka baginya dua pahala, dan apabila dia hendak menetapkan hukum kemudian dia ber-ijtihād dan ijtihādnya salah maka baginya satu pahala”.

Dan dalam hadits lainnya adalah sewaktu Rasul SAW., hendak mengutus Muaz bin Jabal ra. Untuk menjadi qadhi di daerah Yaman, beliau sempat berdialog dengan Muadz “Bagaimana kamu menyelesaikan perkara jika diajukan kepadamu suatu perkara?” Muadz menjawab “akan aku putuskan menurutketentuan hukum yang ada dalam al-Quran” “kalau tidak kamu dapatkan dalam kitab Allah?” Tanya Nabi selanjutnya “akan aku putuskan menurut hukum yang ada dalam Sunnah Rasul” jawab Muadz, “kalai tidak juga kamu jumpai dalam Sunnah Rasul dan tidak pula dalam kitab Allah” Nabi mengakhiri pertanyaannya. Muadz menjawab “aku akan ber-ijtihād dengan seksama” kemudian Rasul pun mengakhiri dialognya sambil menepuk-nepuk dada Muadz seraya beliau bersabda “Segala Puji hanya bagi Allah yang telah memberikan petunjuk kepada utusan Rasul Nya jalan yang diridhai Rasul Allah”.

Pada fase permulaan ini, ijtihād yang dilakukan oleh nabi saw tetap bersumber dari wahyu dan terhindar dari ketetapan hukum yang salah. Ijtihād Rasulullah tersebut diberikan Allah dengan cara membiarkan atau tanpa teguran atas tindakan nabi

tanda tanda yang demikian itu merupakan pembenaran Allah terhadap tindakan beliau yang kedudukannya sama dengan wahyu. Ijtihād merupakan upaya keras seorang faqih dan konsentrasi yang penuh dalam berusaha untuk mengambil istinbat hukum syariat yang bersumber dari dalil syar'i.

Pada zaman Sahabat besar terutama khulafaur rasyidin dan para sahabat terkemuka lainnya, seperti Zaid bin Sabit dan Abdullah bin Mas'ud, gairah ijtihadiyah semakin berkembang karena sudah mulai terasa keperluannya. Pada masa sahabat, ijtihād sudah benar-benar berfungsi sebagai alat penggali hukum dan bahkan dipandang sebagai suatu kebutuhan yang harus dilakukan guna menyelesaikan berbagai kasus yang ketentuannya tidak secara tegas dan jelas mereka jumpai dalam al-Quran dan Sunnah.

Para sahabat seperti Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, melakukan ijtihād dan mempergunakan qiyas. Mereka mengadakan ijtihād di berbagai tempat dan menganalogikan sebagian hukum terhadap sebagian yang lain serta membanding-bandingkan penalarannya dengan penalaran yang lain. Masalah khilafiyah juga merupakan hal yang tak terhindarkan dalam kurun waktu perkembangan ijtihād, yang dengan ini memberikan sumbangan intelektual yang amat berharga bagi dunia ijtihād.

Pada masa Bani Umayyah ijtihād juga berdasarkan pada al-Quran, Sunnah, Ijma dan ra'yu, akan tetapi banyak terjadi peristiwa-peristiwa baru baik politik maupun non politik yang berpengaruh pada revolusi ijtihād. Perpecahan dan pertikaian di kalangan umat Islam sekitar permasalahan khilafah dan siapa yang berhak memegang pemerintahan yang hal ini melahirkan kelompok-kelompok seperti khawarij, syiah dan jumhur yang menentang kedua kelompok tersebut. Masing-masing kelompok tersebut berpendirian pada prinsip disiplin ilmu yang berbeda,

pokok-pokok dan kaidan-kaidah sendiri serta pendapat-pendapat subjektif mereka.

Sebab itu, kecenderungan keilmuan menjadi terpusat pada para ulama fiqh dari kelompok masing-masing dan munculnya prasangka buruk terhadap ulama fiqh dari kelompok lainnya. Akhirnya ijtima' tidak berjalan sebagaimana yang diharapkan, selain juga musyawarah tidak dapat berjalan sebagaimana pada masa sahabat. Perpecahan dibidang politik ini menjadi sebab utama yang mengakibatkan terjadinya kerancuan dalam pemikiran dan merupakan pengaruh terbesar yang mengakibatkan menjamurnya perselisihan dalam fiqh.

Pada metode pengambilan hukum, Ketiga kelompok diatas saling berbeda dalam cara pengambilan dalil-dalil dari sunnah nabi. Syiah hanya menerima hadist-hadist yang diriwayatkan oleh ahlulbait, khawarij hanya menerima hadis dari para perawi kelompok mereka. Sedang jumhur ulama menerima semua hadist shahih dengan terlebih dahulu meneliti para perawinya. Dalam periode ini belum terjadi usaha usaha pembukuan baik yang berupa sunnah maupun fiqh dan tidak pula muncul madzhab mazhab tertentu. Dari aspek pentasyriatan hukum fiqh, periode ini masih menyerupai periode sebelumnya yang berdasarkan ijtihād dengan ra'yu dan hadist, hanya saja dalam periode ini banyaknya perselisihan dan bercabangnya pendapat-pendapat.

Masa khilafah Bani Abbasiyah mencapai masa yang pantas disebut sebagai masa aktivitas atau masa kematangan dalam berfikir. Pada periode ini lahir 13 orang mujtahid yang mana pendapat-pendapat mereka dibukukan dan dipanuti banyak orang dan juga diakui oleh jumhur ulama Islam. Para ulama fiqh, jauh sebelum terjadi kasus kasus baru, telah memperisapkan perangkat hukum bagi usaha ijtihād di kemudian hari agar

masyarakat dapat menghadapi perubahan zaman dengan tetap berlandaskan syariat.

Pada fase tabiin ini dan dua atau tiga kurun generasi berikutnya yang disebut masa pembinaan dan pembukuan fiqh Islam atau masa ijtihād dan keemasan fiqh Islam, fiqh Islam mencapai puncak kejayaannya bersama dengan kemajuan dunia Islam di hampir semua bidang. Masa ini lah muncul mujtahid yang kemudian dijadikan sebagai mazhab-mazhab yang masyhurnya sekarang ini adalah empat mazhab. Sportivitas para mujtahid umumnya begitu tinggi dan sikap kebanyakan para penganut mazhab dari masing-masing mazhab fiqh yang ada ketika itu juga relatif objektif dan tetap saling menghormati satu sama lain. Namun fase ini hanya mampu bertahan selama kurang lebih dua setengah abad. Pada abad kedua ini, lahir metodologi-metodologi yang khas dari para imam mazhab. Kemudian pada abad selanjutnya, oleh murid-murid para imam mazhab dilakukannya takhrij, dan dilanjutkan tarjih pada generasi selanjutnya untuk mengkritisisasi validitas riwayat dan dirayahnya.

Puncak masa ijtihād ini berada antara abad kedua dan keempat Hijriyah, pada masa kehidupan imam mujtahid ini, daerah Islam merupakan daerah-daerah pusat kemajuan, pusat hubungan timur dan barat, pusat pengaturan politik dan pusat pengembangan. Keadaan ini ikut membantu para mujtahid dalam menyusun kitab-kitab fiqh yang mulai dilakukan pada masa itu. Setiap persoalan yang timbul oleh para mujtahid diistinbatkan hukumnya dan dimuat dalam kitab-kitabnya.⁹⁸

Ketika masa ijtihād para ulama pasca ijtihād, tidak ada lagi orang yang memiliki kemampuan tinggi dalam ber-ijtihad setelah

⁹⁸ A. Mu'in Umar, dkk. Ushul Fiqh (Qaidah- Qaidah Istinbath dan Ijtihad (Metode Penggalian Hukum Islam)). (Jakarta: IAIN Jakarta, 1986), hal. 146.

muhammad bin jarir at tabari yang memberanikan diri dalam beristinbat dan berfatwa. Bahkan mereka mengekang hak kebebasan diri mereka. Pada fase ini, dunia ijtihād mengalami kemunduran dan akibatnya fiqh Islam pun menjadi lamban dan mengalami kebekuan. Semangat ijtihād para mujtahid mengalami kelesuan dan kualitas serta kuantitas mereka semakin menurun.⁹⁹

Dalam memecahkan masalah-masalah umumnya para mujtahid enggan mengistinbathkan hukumnya langsung merujuk pada al-Quran dan Hadits melalui beberapa metode ijtihād yang seperti dicontohkan oleh para mujtahid yang terdahulu, akan tetapi lebih condong untuk mencari dan menerapkan produk-produk ijtihadiyah para mujtahid sebelumnya meskipun sebagiannya sudah tidak sesuai dengan masalah yang dihadapi ketika itu. Sikap toleransi juga sudah minim ditunjukkan antar sesama pengikut mazhab, bahkan timbulnya persaingan dan permusuhan sebagai akibat dari fanatisme mazhab yang berlebihan. Masa kemunduran fiqh Islam yang berlangsung sejak pertengahan abad keempat sampai akhir abad ke-13 hijriah ini disebut dan dijuluki sebagai ‘periode taklid dan penutupan pintu ijtihād’, tindakan ini dipandang benar pada masa itu, bahkan ada berita bahwa terdapat fuqaha yang merasa tidak keberatan pintu ijtihād ditutup rapat.

Untuk kepentingan tersebut, kata Fazlur-Rahman, yang kebenarannya masih tetap memerlukan penelitian, persyaratan-persyaratan ijtihād dibuat sedemikian rupa, sulit dan ketat, serta ditempatkan sedemikian rupa, sulit dan ketat, serta ditempatkan sedemikian tingginya hingga seolah-olah berada di luar jangkauan manusia betapapun pandai dan pintarnya. Kemampuan ijtihād mutlak seseorang ketika itu sama sekali tidak diakui, karena yang

⁹⁹ Amir Mu'allim dan Yusdani. Ijtihad Suatu, hal. 33.

diperbolehkan hanyalah ijtihād relatif, artinya mujtahid hanya boleh mengadakan penafsiran kembali terhadap hukum hukum Islam dalam batas-batas yang telah ditentukan imam mazhab yang dianutnya. Atau yang paling jauh dan merupakan point tertinggi dalam legislasi orisinal masa itu, mujtahid hanya dibenarkan melakukan studi campuran dan perbandingan tentang hukum Islam dari aliran-aliran fiqh yang berbeda. Mereka pada masa ini mengikuti imam mereka dan berlandaskan bahwa mereka harus bertanya kepada orang-orang yang pandai dan ahli berfikir seperti yang ditegaskan dalam al-Quran. Karena itu, dalam bahasa Imam Ghazali bukan disebut muqallid, namun muttabi'.

Masa taqlid yang terjadi cukup lamanya menimbulkan kesan yang sangat merugikan kepada ilmu fiqh dan ijtihād sebagai langkah istinbathnya, namun mulai abad ketiga belas terjadi lagi reformulasi dalam ilmu fiqh, yang menandai datangnya daur al-taqnin (periode perundangan), yang di dalamnya materi fiqh dituangkan dalam rumusan perundang-undangan. Hal ini terjadi sebagai respon terhadap perkembangan baru: munculnya negara-negara modern, dan berkembangnya teori negara hukum. Masa ini disebutkan sebagai: *“the period during which Islamic law was supposedly finalized by the orthodox schools of law, this situation has led to inflexibility, and Islamic law became increasingly rigid and set in its final mold. This, in the long run, had the undesired result known as the insidad bab al-Ijtihād, the closing of the gate of Ijtihād. This era later was said to have ended supposedly at the close of the thirteenth/ nineteenth century when the Islamic national states began to emerge, along with a growing consciousness of the need for law reform. This third stage of development, occurred because modern Muslim countries have*

felt unable to deal with new legal problems with the aid of classical Islamic law.

B. Islam Berkembang di Indonesia

1. Sejarah Hukum Islam di Indonesia

Sejarah perkembangan hukum Islam di Indonesia tidak dapat dipisahkan dari sejarah Islam itu sendiri. Membicarakan hukum Islam samalah artinya dengan membicarakan Islam sebagai sebuah agama. Benarlah apa yang dikatakan Oleh Joseph Sacht, tidak mungkin mempelajari Islam tanpa mempelajari hukum Islam. Ini menunjukkan bahwa hukum sebagai sebuah institusi agama memiliki kedudukan yang sangat signifikan.

Islam masuk ke Indonesia pada abad I H atau abad VII M yang dibawa oleh pedagang-pedagang Arab. Tidaklah berlebihan jika era di mana hukum Islam untuk pertama kalinya masuk ke wilayah Indonesia. Namun penting untuk dicatat Bruinesessen, penekanan pada aspek fikih sebenarnya adalah fenomena yang berkembang belakangan. Pada masa-masa yang paling awal berkembang Islam di Indonesia penekanannya tampak pada tasawuf. Kendati demikian hemat penulis pernyataan ini tidaklah berarti fikih tidak penting mengingat tasawuf yang berkembang di Indonesia adalah tasawuf Sunni yang menempatkan fikih pada posisi yang signifikan dalam struktur bangunan tasawuf sunni tersebut.¹⁰⁰

Beberapa ahli menyebut bahwa hukum Islam yang berkembang di Indonesia bercorak Syafi'iyah. Ini ditunjukkan dengan bukti-bukti sejarah di antaranya, Sultan Malikul Zahir

¹⁰⁰ Amiur Nuruddin dan Azhari Akmal Tarigan, Hukum Perdata Islam di Indonesia (Studi Kritis perkembangan hukum Islam dari Fikih, UU No 1 tahun 1974 Sampai KHI), Jakarta: PT Kharisma Putra Utama, 2001) h. 3

darii samudra Pasai adalah seorang ahli agama dan hukum Islam terkenal pada pertengahan abad ke XIV M. Menurut Ibnu Batutah seorang kelana asal Maroko yang berkunjung ke Aceh pada tahun 1345 M menyaksikan kemahiran Malikul Zahir dalam berdiskusi berkenaan dengan hukum Islam malah menurutnya Malikul Zahir dapat disebut sebagai seorang Fukaha Syafi'iyah.

Melalui kerajaan ini, hukum Islam maazhab Syafi'I disebarkan ke kerajaan-kerajaan Islam lainya di kepulauan Nusantara. Bahkan para ahli hukum dari kerajaan Malaka (1400-1500 M) sering datang ke samudra Pasai untuk mencari kata putus tentang permasalahan-permasalahan hukum yang muncul di malaka.

Selanjutnya Nuruddin ar Raniri (w. 1068 H/1658 M) yang menulis buku hukum Islam berjudul Shirat al-Mustaqim pada tahun 1628 dapat disebut sebagai tokoh Islam abad XVII. Kitab Sirat Al Mustaqim, karya-karya fikih ar raniri lainya dapat dilihat pada Jawahir al- „Ulum fi Kasf al-Ma“lum, Kaifiyyat as-sallat dan Tanbih al-awm fi Tahqiq al-kalaam fi“an Nawafil.

Tokoh yang termasuk angkatan abad XVII selain al Raniri adalah Abd al- Rauf as-Sinkili (1042-1105 H). Ia termasuk mujtahid Nusantara yang menukis karya fikih yang cukup baik berjudul, Mir“at al-Tullab fi Tasyi al-ma“rifah al-Ahkam al-Syar“iyyah li al- Malik al-Wahhab. Karya ini ditulis as- Sinkili atas pemerintahan Sultan Aceh, sayyidat al-Din dan diselesaikan pada tahun 1074/1633 M. Seperti yang diutarakan Azyumardi Azra, buku ini tampaknya ditulis dalam suasana psikologis yang mendua. Penerimaan As-Sinkili terhadap kepemimpinan wanita di Aceh di pandang bahwa ia telah mengompromikan integritas intelektualnya, bukan saja untuk menerima perintah seorang perempuan, tapi juga dengan tidak memecahkan masalah itu

secara layak. Namun demikian, ungkap Azra, kasus ini juga merupakan indikasi toleransi pribadinya.

Pada abad XVIII M, tokoh Islam dalam bidang hukum Islam adalah Syekh Arsyad al-Banjari (1710-1812 M). Ia menulis kitab dikih yang berjudul *Sabil al-Muhtadin Li tafaquh fi Amr al-Din* yang juga bercorak Syafi'iyah, dijadikan pedoman untuk menyelesaikan sengketa di kesultanan Banjar. Kitab ini sebenarnya merupakan Syarah terhadap *Kita bar-Raniri* yang berjudul *Shirat al-Mustaqim*.

Berbeda dengan kitab-kitab fikih sebelumnya yang sangat kental corak tasawufnya di samping berangkat dari realitas dan permasalahan yang langsung dihadapi oleh masyarakat, Al Banjari telah memperkenalkan corak baru penulisan fikih yang dikenal dengan fikih *iftiradi* (Fikih andaian). Wajarlah jika steenberink menilai kitab fikihnya al- Banjari tidak berangkat dari kondisi rill masyarakat. Seperti yang telah dijelaskan di awal pembahasan ini, Corak Syafi'iyah juga sangat kentara dalam kitab *Sabil al-Muhtadin*. Al Banjir juga menggunakan referensi kitab-kitab Syafi'iyah seperti Syarh Minhaj Karya Zakariya al- Anshari, *Tuhfah Karya Ibn Hajar al-Haitami* dan *Nihayah Jamal karya ar-Ramli*.

Disamping al-Banjar abad XVIII juga diwarnai dengan keberadaan Syaikh Abd al- Malik Bin Abdullah Trengganu yang hidup di Aceh pada masa Zainal Abidin bidang fikih adalah risalat an-naql yang membicarakan jumlah orang yang sah mendiirikan shalat Jum'at. Risalat *Kaifiyat an-Niyah* yang berbicara tentang Niat.

Memasuki abad XIX M tokoh yang layak diperhitungkan adalah Syaikh Nawawi al-Bantani yang lahir di Banten (Serang) (1813-1879 M). Karya fikihnya yang sangat terenal adalah *Uqud*

al- Lujain (mengenai kewajiban istri) yang merupakan kitab wajib bagi santri-santri di pesantren-pesantren. Disamping itu An-Nawawi mewarisi tradisi-tradisi ulama-ulama mazhab masa lalu dalam bentuk penulisan kitab-kitab syarah. Martin van Brunessen menginformasikan bahwa al-Bantani pernah menulis kitab komentar-komentar tentang karya penting dari tempat Keluarga “kitab fikih. Tausiyah Ibn Qasim-nya merupakan sebuah komentar atas Fath al- Qarib. Sedangkan kitab Nihayah al-Zain-nya didasarkan atas kitab Qurrah al- Ain Zainudin Al Malibari. Dia juga menulis dua kitab jenis perukunan; sullam al-Munajat adalah sebuah komentar atas kitab safinah al- Salah oleh Abdullah bin Umar al-Hadrami, dan kasyifah al- Saja atas safinah al-Najah Salim bin Abdullah bin Samir.

Tokoh abad XIX lainnya adalah Abdul Hamid Hakim seorang ulama minangkabau yang kitab-kitabnya tidak saja dipelajari di pesantren-pesantren khususnya di Minangkabau tetapi juga dipelajari di malaysia dan Thailand Selatan. Karyanya dalam bidang fikih adlaah al- Muin al- Mubin yang dicetak dalam empat jilid, sedang dalam bidang ushul al-fikihnnya adalah Mabadi“ awwaliyah, as-Sulam dan al- Bayan.

Tampak bahwa hampir setiap masa selalu saja diisi oleh ulama – ulama fikih yang bercorak Syafi’iyyah dan tasawuuf sunni. Buku-buku yang paling banyak digunakan di Indonesia seperti di pesantren dan madrasah-madrasah adalah buku-buku yang berada dalam rumpun mazhab syafi’i. Kitab Muharrar karya Rafi’i seorang ulama Syafi’iyyah (w.623/1226), Manhaj al- Tullab karya Anshari (w. 926), Iqna“ karya Syarbini (w. 977), Hasyiyah Fathu al- Qarib karya al-Bajuri (w. 1277), Muhajjab karya al- Syiraji adalah di antara kitab-kitab fikih mazhab Syafi’I yang banyak digunakan bahkan dijadikan kitab rujukan di pesantren di indonesia sampai saat ini. Corak syafi’I tidak saja terlihat dari

kitab-kitab yang ditulis dan di gunakan, tetapi tampak pada praktik keagamaan umat Islam sehari-hari masa itu.

Perkembangan hukum Islam di Indonesia pada masa-masa menjelang abad XVII, XVIII, dan XIX, baik pada tataran intelektual dalam bentuk pemikiran dan kitab-kitab jug dalam praktik-praktik keagamaan dapat dikatakan cukup baik. Dikatakan cukup baik karena hukum Islam dipraktikan oleh masyarakat dalam bentuk yang hampir bisa dikatakan sempurna, mencakup masalah muamalah, ahwal al- Syakhsiyyah (Perkawinan, perceraian dan warisan), peradilan dan tentu saja dalam masalah ibadah. Tidak itu saja, hukum Islam menjadi system hukum mandiri yang digunakan di kerajaan-kerajaan Islam nusantara. Tidaklah salah jika dikatakan pada masa itu jauh sebelum Belanda menancapkan kakiny di Indonesia, hukum Islam menjadi hukum yang positif di Nusantara.

Perkembangan hukum Islam di Indonesia pada masa penjajahan Belanda dapat dilihat ke dalam dua bentuk. Pertama, adanya toleransi pihak belanda melalui VOC yang memberikan ruang yang agak luas bagi perkembangan hukum Islam. Kedua, adanya upaya Belanda terhadap hukum Islam dengan menghadapkannya pada hukum adat. Berangkat dari kekuasaan yang dimilikinya VOC bermaksud menerapkan hukum Belanda di Indonesia, namun tetep saja tidak berhasil karena umat Islam tetap setia pada karena umat Islam tetap setia menjalankan syariatnya. Dapatlah dikatakan pada saat VOC berkuasa di Indonesia (1602—1800 M) hukum Islam dapat berkembang dan dipraktekan dapat berkembang dan dipraktikkan oleh umatnya tanpa ada hambatan apa pundari VOC. Bahkan bisa dikatakan VOC ikut membantu untuk menyusun suatu compedium yang menguatkan hukum perkawinan dan hukum kewarisan Islam dan berlaku di kalangan umat Islam.

Setelah kekuasaan VOC berakhir dan digantikan oleh Belanda, maka seperti yang terlihat nanti sikap Belanda berubah terhadap hukum Islam, kendati perubahan itu terjadi perlahan-lahan. Setidaknya perubahan sikap Belanda itu dapat dilihat dari tiga sisi: Pertama, menguasai Indonesia sebagai wilayah yang memiliki sumber daya alam yang cukup kaya. Kedua, menghilangkan pengaruh Islam dari sebagian besar orang Indonesia dengan proyek Kristenisasi. Ketiga, keinginan Belanda untuk menerapkan apa yang disebut dengan politik hukum yang sadar terhadap Indonesia. Maksudnya, Belanda ingin menata dan mengubah kehidupan hukum di Indonesia dengan hukum Belanda. Khusus yang disebut terakhir, dibawah ini akan diuraikan kebijakan Belanda terhadap hukum Islam.

- a. *Receptie in Complexu*, Teori ini digagas oleh Salomon Keyzer yang belakangan dikuatkan oleh Chiristian Van den Berg (1845-1927). Maksud teori ini, hukum mengikut agama yang dianut seseorang. Jika orang itu memeluk agama, hukum Islamlah yang berlaku baginya. Dengan kata lain, teori ini menyebut bagi rakyat pribumi yang berlaku bagi mereka adalah hukum agamanya. Namun penting untuk dicatat, hukum Islam yang berlaku tetap saja dalam masalah hukum keluarga, perkawinan dan warisan. Kendatipun terbatas pada pelaksanaan hukum keluarga, hukum Islam telah teraplikasikan dalam kehidupan masyarakat Islam walaupun masih dalam lingkup yang sangat terbatas yaitu hukum keluarga saja. Menarik untuk dicermati, ternyata pemerintah Belanda memberikan perhatian yang serius terhadap perjalanan hukum Islam. Ini terlihat dari Intruksi-intruksi yang diterbitkannya kepada bupati dan sultan-sultan berkenaan dengan pelaksanaan hukum Islam tersebut. Sebagai contoh tersebut. Sebagai

contoh beberapa hal dapat disebut di bawah ini; Melalui Stbl. No 22 pasal 13 diperintahkan kepada Bupati untuk memperhatikan soal-soal agama Islam dan untuk menjaga supaya pemuka agama dapat melakukan tugas mereka sesuai dengan adat kebiasaan orang Jawa seperti dalam soal perkawinan, pembagian pusaka dan yang sejenis. Dari penjelasan di atas tampaklah pada dasarnya pemerintah Hindia Belanda memberikan perhatian yang serius terhadap pelaksanaan hukum Islam. Hal ini menunjukkan bahwa perhatian pemerintah Hindia Belanda tersebut harus dimaknakan sebagai pengawasan terhadap perjalanan hukum Islam sendiri. Terkesan masih ada kecurigaan-kecurigaan terhadap pelaksanaan hukum Islam. Ini semakin tampak melalui Intruksi-intruksi yang dikeluarkan kepada Bupati, penghulu dan sultan itu harus dipahami sebagai kontrol pemerintah Hindia Belanda dengan menggunakan kekuatan dari Rakyat sendiri terhadap perjalanan hukum Islam.

- b. Teori Receptie, Teori ini dikembangkan oleh sarjana terkemuka Belanda yang disebut sebagai Islamolog Christian Snouck Hurgronjr (1857-1936) yang selanjutnya dikembangkan dan disistematiskan secara ilmiah oleh C. Van Vollenhoven dan Ter Harr Bzn. Ada dua alasan yang menyebabkan teori ini muncul. Menurut Daud Ali, teori ini muncul adalah karena hasil penelitian yang dilakukan oleh Hurgronje di Aceh. Menurutnya yang berlaku dan berpengaruh bagi orang Aceh yang nota bene umat Islam bukanlah hukum Islam dan hukum Islam baru memiliki kekuatan hukum kalau telah benar benar di terima oleh hukum Adat. Sedangkan menurut Ichtiyanto, teori ini muncul karena Hurgronje Khawatir terhadap

pengaruh Pan Islamisme yang dipelopori oleh Sayid Jamaludin al- Afghani di Indonesia. Baginya Jika umat Islam mengamalkan ajaran agamanya terutama system hukumnya secara menyeluruh, maka umat Islam akan menjadi kuat dan sulit dipengaruhi tepatnya dijajah oleh Belanda.

Secara umum Islam yang disarankan oleh Hurgronje di dasarkan masalah ritual keagamaan, atau aspek ibadah Islam, rakyat Indonesia harus dibiarkan bebas menjalankannya. Logika dibalik kebijakan ini adalah membiarkan munculnya keyakinan dalam pikiran banyak orang bahwa pemerintah kolonial belanda tidak ikut campur tangan dalam masalah keimanan mereka. Ini merupakan wilayah yang peka bagi kaum muslim karena hal itu menyentuh nilai-nilai keagamaan mereka yang paling dalam. Dengan berbuat demikian pemerintah akan berhasil merebut hati kaum muslim, menjinakan mereka dan sejalan dengan itu akan mengurangi jika tidak menghilangkan sama sekali pengaruh perlawanan — kaum muslim fanatik “terhadap pemerintah kolonial.

Sehubungan dengan lembaga-lembaga sosial Islam, atau aspek muamalat dalam Islam, seperti perkawinan, warisan, wakaf dan hubungan sosial lain, pemerintah harus berupaya mempertahankan dan, menghormati keberadaanya. Meskipun demikian, pemerintah harus berusaha menarik sebanyak mungkin perhatian orang-orang Indonesia terhadap berbagai keuntungan yang dapat diraih dari kebudayaan Barat. Hal itu dilakukan dengan harapan agar mereka bersedia menggantikan lembaga-lembaga sosial Islam diatas dengan lembaga-lembaga di Barat.

Paling penting adalah bahwa dalam masalah-masalah politik, pemerintah dinasihatkan untuk tidak menoleransi

kegiatan apa pun yang dilakukan oleh kaum muslim yang dapat menyebarkan seruan-seruan panatik islamisme atau menyebabkan perlawanan politik menentang pemerintah colonial Belanda. Pemerintah harus melakukan control ketat terhadap penyebaran gagasan-gagasan apa pun yg dapat untuk menentang pemerintah colonial Belanda. Pemangkasan gagasan seperti ini akan memencilkan pengaruh aspek-aspek Islam yang bersifat politis, yang menjadi ancaman terhadap pemerintah colonial Belanda. Lagi-lagi dalam hqal ini Hurgronje menekankan penting kebijakan asosiasi kaum muslim dengan peradaban Barat. Dan agar asosiasi ini berjalan dengan baik dan tujuannya tercapai, pendidikan model Barat harus dianut terbuka bagi rakyat pribumi. sebenarnya Hurgronje terpengaruh dengan kebangkitan Islam di Timur tengah yang dipelopori oleh Jamaudin al-Afghani dan Abduh. Pengaruh gagasan dan pemikiran kedua tokoh inilah sebenarnya yang ditakutkannya karena dapat memengaruhi kesadaran umat Islam Indonesia.

2. Harmonisasi Hukum Pidana Islam dan Hukum Pidana Indonesia

Kontribusi dari Hukum Islam dalam rangka pembinaan dan pembangunan Hukum Nasional di Indonesia sangat besar, di mana setiap produk perundang-undangan yang dibuat oleh badan Legislatif dipengaruhi oleh nilai-nilai dan prinsip-prinsip hukum Islam. Namun, terdapat kendala dan problematika utama terkait proses integrasi hukum Islam ke dalam hukum nasional. Integrasi tersebut melibatkan tantangan seperti harmonisasi dengan hukum positif yang ada, kesepakatan antara berbagai pihak yang memiliki kepentingan yang beragam, serta perlunya pemahaman yang mendalam terhadap hukum Islam dan konteks sosial Indonesia. Dalam mengatasi kendala ini, diperlukan upaya yang terus-menerus dalam membangun kesepahaman, dialog, dan

kerjasama antara berbagai pihak untuk mencapai keadilan dan kebermanfaatan yang lebih besar dalam sistem hukum nasional.

Hukum Islam tidak hanya mempengaruhi bidang kehidupan agama dan ibadah, tetapi juga mencakup aspek sosial, ekonomi, politik, dan hukum pidana. Nilai-nilai etika, keadilan, kebersamaan, dan keseimbangan yang terdapat dalam Hukum Islam memberikan panduan dalam menyusun regulasi hukum yang berlaku bagi seluruh masyarakat Indonesia. Dengan demikian, beberapa undang-undang Indonesia, seperti UU Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, UU Nomor 13 Tahun 2008 tentang Penyelenggaraan Ibadah Haji, UU Nomor 23 Tahun 2011 tentang Zakat, dan UU Nomor 41 Tahun 2004 tentang Wakaf, mengakomodasi prinsip-prinsip agama. Regulasi ini mencerminkan eksistensi dari hukum Islam yang berpengaruh dalam kehidupan masyarakat dalam berbangsa dan bernegara di Indonesia. Selain itu, Kompilasi Hukum Islam (KHI) juga menjadi wadah pembukuan aturan hukum Islam yang mengatur berbagai aspek kehidupan, seperti perkawinan, kewarisan, dan perwakafan. Semua ini menunjukkan adanya upaya untuk memadukan hukum Islam dengan sistem hukum nasional di Indonesia.

Sejalan dengan itu, dalam beberapa periode terakhir, kehendak masyarakat Islam di Indonesia telah menjadi kekuatan utama dalam menciptakan produk hukum Islam. Partisipasi dan aspirasi umat Muslim menjadi faktor penting dalam proses pembentukan undang-undang dan kebijakan yang mengakomodasi nilai-nilai dan prinsip-prinsip hukum Islam. Produk-produk hukum Islam yang dihasilkan.

Pemerintah Indonesia juga mengakui pentingnya Hukum Islam dalam sistem hokum nasional. Hal ini tercermin dalam pengakuan terhadap lembaga-lembaga hukum Islam, seperti

Pengadilan Agama dan lembaga pendidikan hukum Islam. Undang-undang dan peraturan perundang-undangan nasional juga mengintegrasikan prinsip-prinsip Hukum Islam dalam banyak aspek kehidupan, seperti perkawinan, waris, ekonomi syariah, dan penyelesaian sengketa. Pemerintah Hindia Belanda juga mengakui beberapa hukum agama dalam praktik hukum, seperti pembentukan peradilan agama Islam dan kantor urusan agama untuk umat Islam. Dalam konteks Pancasila, sistem hukum nasional Indonesia yang religius dapat dilihat sebagai pengejawantahan Pancasila sebagai dasar filsafat negara. Meskipun Pancasila dianggap sebagai dasar filsafat negara, bukan ideologi negara, karena demokrasi menghormati keragaman ideologi. Oleh karena itu, sistem hukum nasional Indonesia yang religius didasarkan pada Pancasila sebagai landasan filsafat negara yang memperbolehkan keanekaragaman ideology.

Indonesia mengakui dan menerapkan hukum Islam karena mengandung nilai-nilai universal yang berlaku untuk semua orang. Dalam situasi seperti ini, perubahan aturan tentang perzinahan, yang mencakup pasangan yang belum menikah, dapat dilakukan untuk mencapai tujuan hukum Islam untuk menjaga akal, jiwa, keturunan, dan harta. Pancasila dan UUD 1945 memberikan legitimasi hukum Islam sebagai sumber hukum pidana nasional, yang memiliki kekuatan hukum yang mengikat dalam substansi, budaya, dan struktur hukum.

Namun, penting untuk dicatat bahwa peran Hukum Islam dalam sistem hukum nasional Indonesia juga dipengaruhi oleh prinsip-prinsip konstitusional negara yang menjamin kebebasan beragama dan perlindungan terhadap hak-hak semua warga negara. Oleh karena itu, Hukum Islam diimplementasikan secara sejalan dengan prinsip-prinsip konstitusional dan dalam

kerangka kesepakatan nasional yang melibatkan berbagai pemangku kepentingan.

Untuk melakukan transformasi hukum Islam di Indonesia, umat Islam perlu terus mengembangkan model pembumian hukum Islam dengan mempelajari pengalaman sejarah bangsa Indonesia dan bangsa-bangsa lain. Proses transformasi harus mempertimbangkan keragaman masyarakat Indonesia yang terdiri dari berbagai etnis, budaya, dan madzhab. Selain proses formalisasi, transformasi juga memerlukan proses internalisasi di mana hukum Islam menjadi bagian dari kesadaran etik dan moral masyarakat Muslim. Untuk melakukan transformasi hukum Islam secara formal dalam perundang-undangan publik, umat Islam perlu memperbaharui pemahaman tentang syuro (musyawarah) dan ijma (konsensus). Syuro dan ijma harus dipahami sebagai mekanisme transfer kekuasaan ijtihad dari individu ke institusi legislatif permanen yang mewakili madzhab-madzhab. Namun, untuk mencapai hal ini, umat Islam perlu menghilangkan sifat otoritarian dalam penafsiran hukum dan memperbaharui pemahaman tentang hukum Islam agar sesuai dengan perkembangan masyarakat saat ini.

Sejak masuknya agama Islam ke nusantara pada abad ke 7 Masehi, Hukum Islam telah menjadi hukum yang hidup dalam masyarakat Indonesia. Meskipun mengalami tantangan, penerimaan Hukum Islam sebagai hukum yang berlaku di masyarakat terus berkembang. Pada masa pemerintahan VOC, meskipun diberlakukan hukum Belanda, masyarakat masih menggunakan Hukum Islam dalam menyelesaikan sengketa, yang diakui oleh pemerintah VOC. Namun, setelah VOC, hukum Islam menghadapi upaya paksaan untuk mereduksi pengaruhnya, seperti melalui Staatsblad 1937 Nomor 116 yang mengatur waris dan kewenangan Peradilan Agama.

Integrasi Hukum Islam dengan Hukum Nasional dihadapkan pada beberapa tantangan dan hambatan yang perlu diatasi untuk mencapai harmonisasi yang efektif di Indonesia. Salah satu tantangan utama adalah keragaman interpretasi Hukum Islam. Hukum Islam memiliki beragam madzhab dan interpretasi yang dapat menghasilkan perbedaan pendekatan dalam menerapkan prinsip-prinsip Hukum Islam. Oleh karena itu, diperlukan kesepakatan bersama dan dialog antara ulama, cendekiawan, dan pemangku kepentingan lainnya dalam mencapai interpretasi yang dapat diterima secara luas oleh seluruh komunitas Muslim di Indonesia. Sebagaimana bahwa hambatan internal dalam mengadopsi dan memformalkan hukum pidana Islam di Indonesia terjadi karena perbedaan pandangan di kalangan umat Islam, baik ahli maupun praktisi. Beberapa berpendapat bahwa hukum pidana Islam sebaiknya tetap menjadi bagian internal umat Islam secara pribadi, tanpa diadopsi menjadi hukum negara. Pandangan ini mencerminkan perbedaan persepsi terhadap peran hukum pidana Islam dalam masyarakat Indonesia.

Dalam konteks negara yang berdasarkan hukum seperti ini, nilai-nilai Islam seringkali tersisihkan oleh pertarungan kepentingan politik dan kekuasaan oleh para pembuat hukum. Dalam proses pembentukan peraturan perundang-undangan, aspek-aspek yang berasal dari perintah dan larangan Tuhan dalam kitab suci sering kali tidak digunakan atau diabaikan. Sehingga, kekuasaan manusia tampaknya lebih dominan dari pada kekuasaan Tuhan dalam menentukan arah hukum yang berlaku.

Selain itu, integrasi Hukum Islam juga harus selaras dengan prinsip-prinsip konstitusional yang melindungi kebebasan beragama dan menjamin keadilan bagi semua warga negara.

Proses harmonisasi Hukum Islam dengan konstitusi membutuhkan pemikiran yang cermat untuk menemukan keseimbangan yang tepat antara nilai-nilai Islam dan nilai-nilai yang dijunjung tinggi dalam sistem hukum nasional. Hal ini memerlukan peran aktif dari para pakar hukum, ulama, dan pemangku kepentingan lainnya untuk mencapai konsensus yang menghormati kedua prinsip tersebut. Salah satu dari tiga sumber hukum nasional Indonesia adalah hukum Islam. Selain itu, Pancasila, dasar positivisasi hukum Islam, memungkinkan hukum Islam untuk menjadi bagian dari sumber hukum nasional. Pasal 28 E (1), ayat (2), dan Pasal 29 Undang-Undang Dasar 1945 menyatakan hal ini.

Terdapat beberapa tantangan dalam pembentukan hukum nasional di Indonesia. Pertama, jumlah undang-undang yang dihasilkan masih sangat sedikit, sering kali tidak mencerminkan kepentingan rakyat secara luas, dan lebih berorientasi pada kelompok pengusaha atau kepentingan politik masa depan. Kedua, mutu undang-undang yang dihasilkan sering kali dipertanyakan dan berakhir dengan pengujian konstitusional di Mahkamah Konstitusi. Ketiga, sering terjadi inkonsistensi dan konflik antara berbagai peraturan perundang-undangan. Keempat, rendahnya kuantitas dan kualitas undang-undang memberi peluang penyalahgunaan diskresi. Kelima, adanya gagasan untuk menggunakan Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-Undang (Perppu) sebagai alat untuk mencapai kepentingan politik. Tantangan-tantangan ini dapat diatasi dengan kesadaran dan keinginan para pembuat undang-undang untuk memperhatikan kepentingan rakyat, meningkatkan kualitas undang-undang, melakukan harmonisasi dan sinkronisasi peraturan perundang-undangan, menghindari

perilaku koruptif, serta menerapkan moderasi dan penengahan pendapat keagamaan dalam konteks bangsa yang majemuk.

Selain tantangan interpretasi dan harmonisasi, hambatan praktis juga dapat timbul dalam implementasi Hukum Islam dalam sistem hukum nasional. Diperlukan upaya dalam menyusun regulasi hukum yang mengakomodasi prinsip-prinsip Hukum Islam secara jelas dan memastikan penegakan hukum yang efektif. Pelatihan yang memadai bagi aparat penegak hukum dan sistem peradilan juga diperlukan untuk memastikan pemahaman yang baik tentang Hukum Islam dan kemampuan dalam mengadili kasus-kasus yang berkaitan dengan Hukum Islam. Tantangan dalam pembangunan hukum nasional yang religius dapat dilihat secara umum dari rendahnya kuantitas dan kualitas pembentukan hukum, serta adanya penegakan dan pelayanan hukum yang koruptif yang mengabaikan prinsip etika dan moral sebagai nilai religious.

Adapun, tantangan dalam upaya legislasi hukum Islam di Indonesia meliputi tantangan struktural, substansial, dan kultural. Secara struktural, terjadi perdebatan di kalangan muslim mengenai pendekatan yang tepat untuk aktualisasi hukum Islam. Tantangan substansial terkait dengan kompleksitas dan kontroversi substansi hukum Islam, yang mencakup aspek kaku dan sikap militansi yang ditunjukkan oleh kelompok garis keras.

Tantangan kultural terkait dengan keberagaman masyarakat Indonesia dan resistensi dari kelompok non-muslim yang menganggap legislasi hukum Islam akan mengabaikan persatuan dan kesatuan. Selain itu, politik kehendak dan kesadaran masyarakat Islam yang rendah terhadap aktualisasi hukum Islam juga menjadi tantangan. Bagi kelompok kultural, penegakan hukum Islam harus mempertimbangkan realitas kemajemukan masyarakat Indonesia.

BAB 6

NILAI DAN TEORI HUKUM DALAM PIDANA ISLAM

A. Pembaharuan Hukum Pidana Islam

Secara garis besarnya, hukum Islam meliputi empat bidang, yaitu: pertama, bidang ibadah, yakni merupakan penataan hubungan antara manusia dengan Allah swt. Kedua, bidang munakahat, merupakan penataan hubungan antara manusia dengan lingkungan keluarga. Ketiga, bidang muamalah, merupakan penataan hubungan antara manusia dengan pergaulan hidup masyarakat.¹⁰¹ Sedangkan menurut A. Jazuli, hukum Islam meliputi: bidang ibadah, bidang ahwal al-Syakhsiyyah (perkawinan, kewarisan, wasiat, dan wakaf), bidang muamalah (dalam arti sempit), bidang jinayah, bidang aqdhiyyah (peradilan), dan bidang siyasah (dusturiyah, maliyah, dan dauliyah).

Pembidangan hukum Islam tersebut, sejalan dengan perkembangan pranata sosial, sebagai norma yang berfungsi untuk memenuhi kebutuhan manusia dalam kehidupan individual dan kolektif. Oleh karena itu, semakin beragam kehidupan manusia dan semakin beragam pranata sosial, maka semakin

¹⁰¹ Ali Yafi, Fikih Sosial (Cet. I; Bandung: Mizan, 1995), h. 132.

berkembang pula pemikiran ulama dan pembedaan hukum Islam pun mengalami perkembangan. Hal itu menunjukkan, terdapat korelasi positif antara perkembangan pranata sosial dengan pemikiran ulama secara sistematis. Atau sebaliknya, penyebarluasan produk pemikiran ulama yang mengacu kepada firman Allah melahirkan berbagai pranata social.

Hukum Islam yang termaktub di dalam ayat-ayat ahkam, hadis-hadis ahkam, dan terutama di dalam kitab-kitab fikih dipahami terus mengalami perkembangan. Dalam proses pengembangan, hukum Islam mengalami internalisasi ke dalam berbagai pranata sosial yang tersedia di dalam masyarakat. Terjadi proses alokasi hukum Islam dalam dimensi syari'ah ke dalam pranata sosial, menjadi landasan dan memberi makna serta arah dalam kehidupan masyarakat Islam Indonesia. Hasil dari proses pengembangan hukum Islam yang terjadi dalam rentan waktu berabad-abad, berkembang berbagai pranata sosial yang bercorak keislaman.

Pranata-pranata sosial dapat dilihat dalam dua sudut pandang, yaitu: pertama, ia merupakan aktualisasi hukum Islam yang tertumpu kepada interaksi sosial yang mempola setelah mengalami pergumulan dengan kaedah-kaedah local dianut oleh masyarakat Indonesia yang majemuk. Dalam pergumulan itu, terjadi adaptasi dan modifikasi antara hukum Islam dan kaedah lokal. Dengan perkataan lain bahwa proses sosialisasi dan institusionalisasi hukum Islam terjadi dalam hubungan timbal balik dengan kaedah-kaedah lokal yang dianut. Selain itu, terjadi interpenasi hukum Barat terutama sejak masa penjajahan Belanda.

Kedua, pranata-pranata sosial merupakan perwujudan interaksi sosial di dalam masyarakat Islam untuk memenuhi kebutuhan hidup mereka. Interaksi sosial itu berpatokan dan mengacu kepada keyakinan (kesepakatan tentang benar dan

salah), nilai (kesepakatan tentang baik dan buruk), dan kaedah (kesepakatan tentang yang mesti dilakukandan yang mestitidak dilakukan), yang dianut oleh mereka. Ia merupakan perwujudan amal shaleh sebagai ekspresi keimanan dalam interaksi social.

Dalam kehidupan masyarakat Islam Indonesia dewasa ini, dikenal berbagai pranata sosial yang bercorak keislaman. Pranata-pranata sosial meiputi berbagai bidang kehidupan, yang senantiasa mngalami perkembangan dari waktu ke waktu. Ada pranata yang amat dekat dengan keyakinan yang dianut, sehingga memiliki tingkat kepekaan yang sangat tinggi, seperti pranata peribadatan, pranata kekerabatan, dan pranata pendidikan.

Ada pula pranata sosial yang agak jauh dari keyakinan, sehingga relatif luwes dan netral, seperti pranata ekonomi dan pranata keilmuan, sehingga poses adaptasiya relativf longgar dan labelnya sebagai hukum Islam bersifat luwes. Selanjutnya pranata-pranata sosial mengalami konkretisasi dalam struktur masyarakat, dalam bentuk berbagai organisasi sosial sebagai wahana untuk memenuhi kebutuhan hidup secara kolektif dan terencana. Kenyataan itu menunjukkan bahwa di dalam masyarakat terjadi penyerapan produk teknologi sosial (pengorganisasian masyarakat) mutakhir, dan dapat dijadikan saluran untuk mengaktualisasikan hukum Islam di dalam kehidupan nyata.

Dengan demikian, pembantuan hukum Islam sebagai aktualisasi perintah Allah mempunyai beragam bentuk dan mencakup beragam pranata sosial. Oleh karena itu, pembaharuan hukum Islam di Indoneisa terpola pada internalisasi hukum Islam ke dalam pranata-pranata sosial atau sebaliknya pranata sosial terinternalisasi ke dalam hukum Islam. Pada konteks ini tampak relasi yang saling mendukung antara hukum Islam dan pranata sosial.

Pembaharuan hukum Islam di Indonesia meliputi empat kategori, yaitu:

1. Fikih
2. Fatwa
3. Putusan Hakim (Yurisprudensi)
4. Perundang-undangan

Salah satu wujud hukum Islam yang sistimatis dan rinci adalah fikih. Secara garis besarnya fikih meliputi empat bidang, yaitu: pertama, ibadah merupakan penataan hubungan antara manusia dengan Tuhan. Kedua, bidang munakahat yang merupakan penataan hubungan antar manusia dengan lingkungan keluarga. Ketiga, bidang muamalah, merupakan penataan hubungan antar manusia dalam pergaulan kemasyarakatan. Keempat, bidang jinayah merupakan penataan pengamanan dalam suatu tata tertib pergaulan yang menjadi keselamatan dan ketentraman dalam hidup bermasyarakat.

Fikih sebagai produk pemikiran hukum Islam, baru berkembang pada masa sahabat sepeninggal Rasulullah. Hal itu disebabkan oleh karena pada masa kenabian karena setiap persoalan yang ada dengan mudah dapat diselesaikan oleh Nabi sendiri melalui wahyu dan sabda-sabdanya. Muncul dan berkembangnya kajian-kajian fikih disebabkan oleh munculnya persoalan-persoalan akibat semakin meluasnya wilayah Islam dan semakin besarnya jumlah umat Islam dengan latar belakang etnis dan kultur yang berbeda. Oleh karena masalah-masalah yang muncul itu belum pernah dialami oleh Rasulullah dan tidak terdapat nash secara jelas dan tegas tentang hal itu, maka para sahabat dan generasi berikutnya dituntut untuk berpikir dalam menyelesaikan masalah-masalah yang ada.

Sekaitan dengan hal tersebut fikih sebagai produk pemikiran hukum Islam di Indonesia, karakteristiknya sangat kental dengan kepribadian Arab. Hal itu disebabkan oleh karena jaringan intelektual para fuqaha Indonesia terlalu Arab *oriented*. Kondisi seperti ini berlangsung hingga paro pertama abad ke-20. Pada konteks ini, Hasbi ash-Shiddieqy mengatakan bahwa terdapat bagian-bagian fikih kaum muslimin Indonesia yang didasarkan pada 'urf timur tengah yang tidak sesuai dengan rasa kesadaran hukum masyarakat Indonesia yang melembaga dalam hukum adat. Atas dasar itulah sehingga fikih kurang mendapat sambutan hangat dari masyarakat Indonesia, karena dianggap kurang sesuai dengan kepribadian bangsa Indonesia.¹⁰²

Keterasingan fikih itu sebagaimana yang disinyalir oleh Hasbi ash-Shiddiqy tersebut antara lain juga disebabkan oleh pandangan fikih yang terlalu formalistik. Kecenderungan fikih yang demikian menjadikan sebagai paradigma kebenaran ortodoks, dimana semua realitas tunduk pada kebenaran fikih. Penekanan yang terlalu berlebihan pada formalisme dan kecenderungan melakukan teologisasi fikih, menyebabkan fikih Indonesia seolah-olah menjauhi diri dari realitas sosial dan kultur masyarakat yang menjadi obyeknya.

Oleh karena itu, sudah saatnya dipikirkan upaya untuk menggeser paradigma fikih ortodoksi kepada paradigma fikih berwawasan sosial-budaya, yaitu melakukan pembaharuan fikih yang ramah dengan kultur dan budaya bangsa Indonesia dengan tetap berpegang pada prinsip-prinsip universal hukum Islam, yaitu memelihara agama, akal, jiwa, kehormatan, dan harta. Jika

¹⁰² Hasbi ash-Shiddiqy, *Syari'at Islam Menjawab Tantangan Zaman* (Jakarta: Bulan Bintang, 1966), h. 41-

paradigma pertama memperlihatkan hitam putih Islam memandang realitas, maka yang kedua memperlihatkan watak yang bernuansa kultural. Kiranya gagasan Gus Dur tentang pribumisasi Islam patut mendapat sambutan dan kajian lebih jauh dalam upaya pembaharuan fikih sebagai produk pemikiran hukum Islam yang berwawasan budaya yang mempertimbangkan kearifan-kearifan lokal.

Fatwa adalah hasil ijtihad seorang mufti sehubungan dengan peristiwa hukum yang diajukan kepadanya. Produk pemikiran hukum Islam dalam kategori fatwa, diantara cirinya adalah bersifat kasuistik, karena merupakan respon atau jawaban atas pertanyaan yang diajukan oleh peminta fatwa. Berbeda dengan putusan pengadilan, fatwa tidak mempunyai daya ikat dan daya paksa, dalam arti bahwa yang meminta fatwa tidak harus mengikuti isi atau hukum yang diberikan kepadanya. Demikian pula masyarakat luas tidak harus terikat dengan fatwa tersebut, karena fatwa seorang ulama di suatu tempat bisa berbeda dengan fatwa ulama lain ditempat yang sama. Biasanya fatwa cenderung bersifat dinamis karena merupakan respon terhadap perkembangan baru yang sedang dialami oleh orang belum tentu dinamis, akan tetapi sikap responnya itu yang sekurang-kurangnya dapat dikatakan dinamis. Meskipun fatwa itu dikeluarkan secara kasuistik, namun sejumlah fatwa dari ulama besar atau lembaga keagamaan dan hukum telah dibukukan, akan tetapi sistematikanya tetap berbeda dengan fikih.

Dalam sejarah, pelaksanaan pemberian fatwa dimulai sejak agama Islam meluaskan wilayah pengaruhnya pada abad ke-7 dan ke-8. Kaum muslimin menghadapi berbagai persoalan-persoalan baru dengan cepat. Bagi mereka yang tinggal di kota-kota besar, umumnya mereka menyelesaikan persoalan-persoalan yang dihadapi melalui lembaga peradilan atau hakim-hakim yang dapat

menyelesaikan persoalan. Akan tetapi bagi mereka yang tinggal jauh dari kota-kota besar, biasanya dalam menyelesaikan persoalannya cukup bertanya atau meminta fatwa kepada orang yang dianggap pintar.¹⁰³

Di Indonesia, pembaharuan hukum Islam dalam kategori fatwa dilakukan oleh organisasi-organisasi kemasyarakatan seperti NU, Muhammadiyah, dan persis. Masing-masing organisasi mempunyai lembaga khusus yang melakukan pembaharuan hukum Islam dalam bentuk fatwa. Dalam lingkungan NU adalah dilakukan oleh Majelis Syuriah dan Majelis Ahlu al-Hall wa al-'Aqdi, di lingkungan MUI oleh Komisi fatwa, di Muhammadiyah oleh majelis Tarjih dan persis oleh Dewan Hisbah. Pembaharuan hukum Islam melalui organisasi ini memiliki kegunaan praktis terutama bagi yang membutuhkannya, baik oleh pemerintah maupun oleh para pemimpin dan anggota masyarakat, pada gilirannya fatwa dapat menjadi acuan dalam penerapan hukum Islam.¹⁰⁴

Dalam kepustakaan hukum anglo saxon, perkataan *yurisprudence* mengandung arti yang lebih luas dari perkataan *yurisprudensi* dalam hukum Eropa Kontinental. Di dalam kepustakaan anglo saxon, *yurisprudensi* selain bermakna hukum (dalam putusan) hakim, juga bermakna filsafat hukum dalam ilmu hukum. Sedangkan dalam kepustakaan Eropa Kontinental dan dalam kepustakaan Hukum Indonesia, yang disebut *yurisprudensi* adalah kumpulan keputusan Mahkamah Agung (dan Pengadilan Tinggi) mengenai perkara tertentu berdasarkan pertimbangan (kebijaksanaan) hakim sendiri yang diikuti sebagai

¹⁰³ M. Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama*, h. 2.

¹⁰⁴ Cik Hasan Bisri, *Menggagas Fikih Sosial*, h. 130-131

pedoman oleh hakim lain dalam memutus perkara yang sama atau hampir sama.¹⁰⁵

Dalam konteks tersebut, yurisprudensi sebagai produk pemikiran hukum Islam dapat dikatakan dinamis karena merupakan respon terhadap perkara-perkara nyata yang dihadapi masyarakat. Yurisprudensi memang tidak meliputi semua aspek pemikiran hukum Islam sebagaimana halnya dengan fikih, akan tetapi dari segi kekuatan ia lebih mengikat terutama bagi pihak-pihak yang berperkara.

Peraturan perundang-undangan sebagai salah satu wujud pemikiran hukum Islam, seperti halnya dengan yurisprudensi atau putusan pengadilan ia bersifat mengikat. Bahkan daya ikatnya lebih luas dalam masyarakat, karena tidak hanya pada pihak-pihak tertentu, akan tetapi juga seluruh masyarakat yang ada di wilayah hukumnya. Unsur-unsur yang terlibat dalam dalam perumusan perundang-undangan tidak terbatas pada golongan ulama (fuqaha) saja, akan tetapi juga melibatkan unsur-unsur lain dalam masyarakat seperti cendikiawan, politisi, dan lain-lain. Masa berlakunya suatu UU berlangsung sampai adanya peraturan Perundang-undangan yang baru yang menggantikannya.¹⁰⁶

Di antara produk pemikiran hukum Islam produk pemikiran hukum Islam yang telah diakomodasi dalam kategori peraturan Perundang-undangan antara lain; UU no 1 tahun 1974 tentang perkawinan, Inpres no 1 tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam yang mengatur tentang kewarisan, perkawinan, perwakafan, hibah, shadaqah, wasiat, dan lain-lain. Sebagai produk pemikiran hukum Islam, UU memberikan sanksi terhadap

¹⁰⁵ M. Daud Ali, *Hukum Islam dan Peradilan Agama: Kumpulan Tulisan* (Jakarta: Rajawali Pers, 1997), h.358

¹⁰⁶ Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama*, h. 3.

orang melakukan pelanggaran. Sebagaimana produk kolektif, UU memiliki daya ikat yang lebih luas dalam keputusan pengadilan. Dalam hal ini yang terpenting harus dimiliki oleh UU sebagai produk pemikiran hukum Islam adalah kualitas yang tinggi dan dapat mencerminkan realitas hukum yang tumbuh dan berkembang dalam masyarakat.

B. Nilai Hukum Pidana Islam Dalam Pembaharuan Hukum Pidana Nasional

Secara sosiologis, Kompilasi Hukum Islam (KHI) telah berfungsi sebagai kitab hukum, pedoman normatif, serta produk hukum mandiri yang bersifat ijtihadi dan mencerminkan konsensus umat Islam di Indonesia. Menurut Cik Hasan Bisri, KHI merupakan bentuk akomodasi terhadap beragam mazhab fikih klasik. Namun demikian, tidak bisa dipungkiri bahwa isi hukum dalam KHI masih sangat dipengaruhi oleh mazhab Syafi'i. Hal ini terlihat dari 38 kitab rujukan mu'tabar yang digunakan dalam penyusunan KHI, mayoritasnya merupakan karya para ulama dari mazhab Syafi'i.

Jika ditinjau dari segi materi hukumnya, KHI cenderung mengadopsi gaya bahasa hukum yang umum digunakan dalam sistem perundang-undangan Indonesia. Isi ketentuan dalam KHI cenderung bersifat general, contohnya dalam kasus larangan pernikahan karena hubungan sesusuan. Dalam Pasal 39 ayat a sampai d KHI, hanya dicantumkan larangan secara umum terkait hal tersebut. Berbeda dengan kitab fikih klasik, khususnya pemikiran para ulama mazhab, yang memberikan penjabaran lebih rinci mengenai syarat-syarat dan jumlah penyusuan yang dapat menimbulkan larangan menikah.

Jika ditelaah lebih mendalam, isi dari Kompilasi Hukum Islam (KHI) masih menunjukkan keterkaitan yang erat dengan pemikiran fikih dari mazhab-mazhab Timur Tengah. Bahkan, dominasi pengaruh tersebut tampak jelas dari proses penyusunannya yang melibatkan studi banding ke wilayah Timur Tengah. Keterpengaruhannya terhadap mazhab fikih ini terlihat dari beberapa ketentuan hukum dalam KHI, seperti di antaranya:

1. Persyaratan mengenai saksi dalam akad nikah.
2. Pembolehan wasiat yang diberikan kepada ahli waris.

Salah satu unsur penting dalam akad nikah adalah kehadiran saksi, sebagaimana ditegaskan dalam hadis yang diriwayatkan oleh Ibnu Abbas, bahwa sebuah pernikahan tidak sah tanpa adanya wali dan dua orang saksi yang adil. Mayoritas ulama dari mazhab Syafi'i, Maliki, dan Hambali sepakat bahwa saksi dalam pernikahan harus terdiri dari dua pria, atau satu pria disertai dua wanita. Mereka juga menekankan pentingnya sifat adil dalam diri para saksi. Sebaliknya, mazhab Hanafi dan kelompok Imamiyah memperbolehkan kesaksian dari perempuan atau kombinasi satu pria dan satu wanita, tanpa mensyaratkan adanya keadilan secara khusus dari saksi tersebut.¹⁰⁷ Dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) pasal 24 ayat 1 dan 2 dijelaskan mengenai peran dan jumlah saksi dalam pernikahan, yakni: 1) kehadiran saksi merupakan bagian dari rukun akad nikah, dan 2) setiap pernikahan harus disaksikan oleh dua orang saksi. Selanjutnya, pasal 25 mengatur kriteria saksi, yaitu harus seorang laki-laki beragama Islam, adil, berakal sehat, telah dewasa (balig), tidak mengalami gangguan ingatan, serta tidak tuli. Ketentuan ini

¹⁰⁷ Muhammad Jawad al-Mughniyah, *Al-Fiqh 'Ala Mazahib al-Khamsah*, diterjemahkan oleh Alif Muhammad dengan judul *Fikih Lima Mazhab*, Juz II; Jakarta: Basrie Pers, 1994), h. 26

selaras dengan pandangan yang dianut oleh mazhab Maliki, Syafi'i, dan Hanbali.

Dalam pasal 195 ayat (3) Kompilasi Hukum Islam (KHI) dijelaskan bahwa wasiat yang ditujukan kepada ahli waris dapat dilaksanakan jika mendapat persetujuan dari ahli waris lainnya. Ketentuan ini tampaknya merujuk pada pandangan jumhur ulama yang menyatakan bahwa ahli waris diperbolehkan menerima wasiat asalkan disetujui oleh ahli waris yang lain, meskipun ada di antara mereka yang tidak menyetujui. Meskipun KHI masih dipengaruhi secara kuat oleh mazhab fikih dari Timur Tengah, tidak dapat disangkal bahwa terdapat juga unsur pembaruan yang dilakukan oleh para ulama Indonesia melalui sejumlah ketentuan hukum yang termuat di dalamnya. Pembaruan ini menjadi langkah awal dalam pengembangan hukum Islam di Indonesia dan membuka peluang bagi perubahan lebih lanjut dalam materi hukum di lingkungan Peradilan Agama.

Pembaruan terhadap Kompilasi Hukum Islam tercermin dalam konsideran Instruksi Presiden yang menegaskan bahwa KHI bersifat dinamis dan dapat disesuaikan dengan perkembangan zaman serta kebutuhan hukum masyarakat Muslim Indonesia.¹⁰⁸ Beberapa muatan dalam Kompilasi Hukum Islam mencerminkan bentuk pembaruan terhadap hukum Islam yang terdapat dalam fikih klasik, antara lain mencakup ketentuan mengenai harta bersama dalam perkawinan, pencatatan pernikahan, ta'lik talak, wasiat wajibah, sertifikasi wakaf, serta ketentuan-ketentuan lainnya.

Tiga dari beberapa hal yang telah mengalami pembaharuan hukum dalam KHI, yaitu: ta'lik talak, harta bersama dalam

¹⁰⁸ Mohammad Daud Ali, *Hukum Islam dan Peradilan Agama: Kumpulan Tulisan*, h.376

perkawinan, dan wasiat wajibah. Pertama tentang ta'lik, KHI membenarkan cara lain bagi seorang istri untuk dapat bercerai dari suaminya, yaitu melalui institusi ta'lik talak. Meskipun cara perceraian yang paling umum dilakukan dalam ikatan perkawinan orang-orang Islam Indonesia adalah melalui institusi talak. Dalam KHI pasal 45 disebutkan bahwa kedua calon mempelai dapat mengadakan perjanjian perkawinan dalam bentuk: Ta'lik talak dan Perjanjian lain yang tidak bertentangan dengan hukum Islam.¹⁰⁹

Pembaharuan terhadap hukum Islam tersebut dilakukan mengingat, di Indonesia, merupakan hal yang biasa bagi suami muslim untuk mengucapkan ta'lik talak pada saat memulai suatu perkawinan, dimana ia mengajukan syarat bahwa, jika ia menyakiti istrinya atau tidak menghiraukannya selama jangka waktu tertentu, maka pengaduan istri terhadap Pengadilan Agama akan menyebabkan si istri tersebut tercerai. Penelitian terhadap institusi ta'lik talak ini membuktikan adanya integrasi antara elemen-elemen yang berasal dari hukum adat dan hukum Islam. Walaupun pengaruh hukum Islam dalam hal ini lebih dominan, namun peran hukum adat dalam rangka menjadikan ta'lik talak sebagai alat yang efektif bagi istri untuk mengakhiri perkawinannya tampak sangat jelas. Elemen yang diambil dari hukum adat yang secara jelas berperan di sini adalah pengakuan atas hak istri untuk mengajukan perceraian, suatu bentuk yang sudah lama ada dalam hukum perkawinan Islam di Indonesia.

Kedua, dalam harta bersama dalam perkawinan Adapun dalam KHI diatur dalam bab XIII pasal (85-97). Dalam bab tersebut tidak ada disebut mengenai terjadinya harta bersama,

¹⁰⁹ H. Abdurrahman, *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Akademika Pressindo, 1992), h. 72.

sebagaimana diatur dalam pasal 35 Undang-Undang No.1 Tahun 1974.¹¹⁰ Akan tetapi, dalam pasal 1 huruf f disebutkan harta kekayaan dalam perkawinan atau syirkah adalah harta yang diperoleh baik sendiri-sendiri atau bersama suami istri selama dalam ikatan perkawinan berlangsung dan selanjutnya disebut harta bersama, tanpa mempersoalkan terdaftar atas nama siapapun.¹¹¹ Pasal-pasal selanjutnya dari kompilasi memberikan pengaturan cukup rinci mengenai masalah harta bersama ini.

Dalam hukum Islam, harta bersama suami istri pada dasarnya tidak dikenal, karena hal ini tidak dibicarakan secara khusus dalam kitab fikih. Namun konsep harta bersama dalam perkawinan ini meruakan produk hukum adat yang tereduksi dari nilai-nilai lokal sebagai bentuk keseimbangan hak antara suami istri dalam kehidupan perkawinan. Mengenai klaim terhadap harta benda tersebut, maka kedua partner dalam ikatan perkawinan tersebut dipandang sebagai dua pihak yang mempunyai hak-hak yang sama di bawah hukum, karena “memelihara rumah tangga sejak dahulu dipandang sebagai tugas yang harus dipikul bersama secara seimbang oleh kedua belah pihak”.¹¹² Hingga kemudian, harta bersama yang diperoleh selama perkawinan, oleh karenanya, dimiliki secara bersama oleh keduanya.

Ketiga, Persoalan wasiat wajibah dalam KHI dapat ditemukan dalam bab V pasal 194- 209.¹¹³ Aturan mengenai wasiyat wajibah yang ada dalam KHI merupakan reformasi hukum, pemberian bagian harta warisan sebanyak 1/3 bagi anak

¹¹⁰ H.M.A. Tihami dan Sohari Sahrani, Fikih Munakahat: Kajian Fikih Nikah Lengkap (Jakarta: Rajawali Pers, 2009), h. 180

¹¹¹ H. Abdurrahman, Kompilasi Hukum Islam di Indonesia, h. 74.

¹¹² Ratno Lukito, Pergumulan Antara Hukum Islam Dan Adat Di Indonesia, h. 82

¹¹³ H. Abdurrahman, Kompilasi Hukum Islam di Indonesia, h. 81.

angkat dan orang tua angkat sebagai bentuk penyesuaian ketentuan hukum berdasar atas kebiasaan masyarakat di Indoneisa.

Dalam fikih klasik tidak ditemukan adanya bagian untuk anak angkat dan orang tua angkat, tapi yang ada hanyalah ketentuan untuk memberikan kepada keluarga dekat. Namun kemudian masalah muncul untuk menentukan kerabat dekat yang mana yang akan menerima wasiat tersebut. Untuk menjawab hal ini, maka interpretasi (ijtihad) sangat diperlukan. Sesuai dengan hukum adat, umum terjadi dalam keluarga Indonesia untuk mengadopsi seorang anak laki-laki atau perempuan, untuk kemudian dimasukkan dalam lingkungan keluarga mereka. Sehingga, oleh para ahli hukum Islam Indonesia merasa berkewajiban untuk menjembatani kesenjangan lembaga adopsi ini, maka para ahli hukum Islam Indonesia berusaha untuk mengakomodasi sistem nilai yang ada dalam kedua hukum dengan jalan mengambil dari institusi wasiat wajibah yang berasal dari hukum Islam sebagai sarana untuk fasilitas nilai moral yang ada dibalik paktek adopsi dalam hukum adat.

Ketiga bentuk pembaharuan hukum tersebut di atas, menggambarkan bahwa antara adat kebiasaan yang terjadi di masyarakat dan hukum Islam dapat selalu terjadi kesesuaian antara keduanya. Hal tersebut merupakan sebuah keniscayaan dalam perkembangan hukum di Indonesia untuk tetap melakukan pembaharuan terhadap hukum yang berlaku di masyarakat terlebih lagi terhadap hukum keluarga, Kompilasi Hukum Islam, yang dijadikan sebagai pedoman dalam kehidupan keluarga muslim di Indonesia.

C. Teori Maqasid Al-Syari'ah

Dalam ilmu ushul fiqh, pembahasan tentang maqashid al-syari'ah bertujuan untuk memahami maksud dan tujuan dari syariat, yaitu tujuan yang terkandung dalam hukum Islam. Tujuan hukum Islam ini menjadi salah satu elemen krusial dalam proses penetapan hukum Islam yang dilakukan melalui ijtihad.¹¹⁴

Secara etimologis, istilah *maqashid* merupakan bentuk idafah atau gabungan dari dua kata, yaitu *maqashid* dan *al-syari'ah*. Kata *maqashid* sendiri adalah bentuk jamak dari *maqsad*, yang merupakan *masdar mimi* dari kata kerja *qasada*. Kata kerja ini memiliki bentuk *qasada-yaqsidu-qasdan-wa maqsadan*, dengan makna *al-qasdu* atau *al-maqsadu* yang secara umum berarti sama. Di antara makna dari *al-qasdu* adalah keteguhan (al-i'timad), kecenderungan atau maksud menuju sesuatu (al-'ammu), serta mendekati atau mengarahkan diri pada suatu hal.

Kata *Maqashid* bentuk mejemuk atau jamak dari *maqsud* yang berarti tujuan atau kesengajaan.¹¹⁵ Kata *maqsud-maqashid* pada ilmu Nahwu diutarakan melalui dengan *maf'ul bih* (baca: objek), oleh karena itu kata ini bisa dimaknai dengan "tujuan" ataupun "beberapa tujuan." Kata *asy-Syari'ah*, adalah wujud subyek dari akar kata *syara'a* yang maknanya ialah "jalan menuju sumber air sebagai sumber kehidupan".¹¹⁶ Juga ada ulama

¹¹⁴Al-Youbi, *Maqashid al-Syari'ah walaqatuha bi al-adillah al-Syar'iyah*, (Riyadh: Daar Ibn al-Jauzi, 2008), h. 44. Lihat Buku Zamakhsyari, *Teori-Teori Hukum Islam, Dalam Fiqih dan Ushul Fiqih*, Op. Cit, h. 1.

¹¹⁵ Asafari Jaya Bakri, *Konsep Maqashid al-Syari'ah Menurut Asy-Syatibi*, (Jakarta : Raja Grafindo Persada, Cet. 1, 1996), h. 60. Beliau mengutip dari kitab *Lisān al-'Arab* karya Ibnu Manzūr al-Afriqi. Lihat: Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, (London: McDonald & Evan Ltd., 1980), h. 767

¹¹⁶Ibn Mansur al-Afriqi, *Lisan al-'Arab* (Beirut: Dar ash-Shadr, t.th), Jld. VIII. h. 175

yang memaknainya dengan, jalan yang lurus.¹¹⁷ Hal ini didapat dalam firman Allah SWT,¹¹⁸ *kemudian kami jadikan kamu berada di atas suatu syariat (peraturan) dari urusan (agama itu), maka ikutilah syariat itu dan janganlah kamu ikuti hawa nafsu orang-orang yang tidak mengetahui.*

Di dalam Alquran sendiri Allah swt. Mengatakan sejumlah perkataan “syari’ah” diantaranya adalah: *Kemudian Kami jadikan kamu berada di atas suatu syariat (peraturan) dari urusan (agama itu), Maka ikutilah syariat itu dan janganlah kamu ikuti hawa nafsu orang-orang yang tidak mengetahui.*¹¹⁹ *Dia telah mensyari’atkan bagi kamu tentang agama apa yang telah diwasiatkan-Nya kepada Nuh dan apa yang telah Kami wahyukan kepadamu dan apa yang telah Kami wasiatkan kepada Ibrahim, Musa dan Isa yaitu: Tegakkanlah agama dan janganlah kamu berpecah belah tentangnya.*¹²⁰

Berdasarkan 2 (dua) ayat tersebut, dapat diambil kesimpulan bahwa ‘syariat’ sama/serupa dengan ‘agama’, akan tetapi pada perkembangan saat ini berlangsung reduksi/pemotongan muatan makna Syari’at. Aqidah contohnya, keluar dari definisi Syariat.

Dalam makna bahasa, kata syariah adalah suatu ketentuan yang ditetapkan Allah Swt yang menjadikan agar manusia akan mengarahkan segala aspek kehidupannya menuju kehendak/kemauan Tuhan guna hidup bahagia di dunia serta akhirat. Demikian juga pengertian syariah menurut Manna al-

¹¹⁷Rasyad Hasan Khalil dan Abdul Fattah Abdullah el-Basyumi, *As-Sami Fi Tarikh at-Tasyri’ al-Islami*, (Beirut: Darul Fikr, 2003), h. 8

¹¹⁸Qur’an.Surah al-Jatsiah ayat 18.

¹¹⁹ Departemen Agama RI, *Alqur’an Dan Terjemahannya*, Surah Al-Jatsiyah ayat 18

¹²⁰Departemen Agama RI, *Alqur’an Dan Terjemahannya*, Surah Al-Syura ayat 13.

Qathan ialah seluruh ketetapan Allah yang disyariat pada hambanya mencakup akidah, ibadah, akhlak, begitupun muamalah.¹²¹

Syariat menurut Manna' Khalil Al-Qathan mengatakan adalah sebagai sumber, seperti sumber air yang dimanfaatkan teruntuk minum, kemudian dimanfaatkan oleh bangsa Arab sebagai pengertian *al-syirath al-mustaqim* (jalan yang lurus) yang demikian tersebut sembat tempat keluarnya air ialah sumber kehidupan serta keselamatan jasmani, demikian jua arah dari jalan yang lurus yang menunjukkan manusia-manusia pada suatu tindakan yang menyebabkan hal baik (kebaikan), serta segala kehidupan manusia baik jiwa dan akal nya termasuk dalam syariat.¹²²

Sementara Syaltut mengatakan bahwa yang dimaksud dengan syari'at adalah :¹²³ *"Aturan-aturan yang disyariatkan oleh Allah atau dasar peraturannya yang di syariatkan oleh Allah agar manusia mengambil dengannya di dalam berhubungan dengan Tuhannya, berhubungan dengan sesama muslim, berhubungan dengan sesama manusia, berhubungan dengan keadaan dan juga kehidupan"*.

Dari beberapa penjelasan diatas dapat disimpulkan bahwa kata *syari'ah* adalah bermakna peraturan, agama dan tata cara ibadah. Syariah mencakup segalasegihidup manusia, melingkup aspek hubungan manusia dengan Allah Swt, manusia satu dengan manusia lainnya serta manusia dengan alam semesta.

¹²¹Juhaya S. Praja, *Filsafat, Op. Cit*, h. 10

¹²²Manna' Khalil Al-Qatan, *At-Tasyri' Wa Al-Fiqhi fi Al-Islam Tarikhan wa Manhajan*, (Mesir: Maktabah Wahbah, 2001), h. 13.

¹²³Mahmud S, *Al Islamu Al'aqidatu Was Syari'atu*, (Jakarta: Darul Kutub, 1986) h. 6

Syariah sebagai kaedah hukum yang mengatur segala aspek hidup manusia selaku individu/peroroangan dan juga selaku makhluk sosial. Sebagai individu manusia itu mesti taat, tunduk, dan patuh kepada Allah swt. sifat dan perilaku taat dan tunduk patuhitu diimplementasikan melalui menjalankan ibadah yang tutunan yang sudah ditetapkan/diatur pada beberapa norma yang disebut dengan syariah.

Selain dari itu, sebagai makhluk sosial syariah menentukan hubungan antara manusia dengan dirinya sendiri guna menciptakan karakteristik individu/diri yang saleh serta menampilkan rupa diri yang sempurna. Syariah mengatur hubungan interaksi antara satu individu dengan individu lainnya. Syariah juga menentukan hubungan individu/manusia terhadap alam dan juga lingkungan.

Pengertian syariah diatas menunjukkan bahwa syariat ini mencakup seluruh syariat *samawi* yang diturunkan untuk manusia lewa para nabi yang hadir di tengah-tengah mereka. Penggunaan istilah umum ini kemudian dikhususkan oleh para ulama dengan tambahkan kata Islam sehingga menjadi syariat Islam, yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW., Sebab, syariat Islam adalah penutup semua syariat *samawi*. Ia juga merupakan intisari syariat-syariat sebelumnya yang telah disempurnakan bentuk dan isinya sehingga merupakan syariat yang paripurna bagi manusia di berbagai waktu dan tempat. Atas dasar ini, syariat didefinisikan sebagai kumpulan hukum yang ditetapkan Allah bagi seluruh umat manusia kepada Nabi Muhammad melalui perintah Allah dan sunnah nabawiyah.¹²⁴

¹²⁴ Nashr Faridh Washil dan Abdul Aziz Azzam, *Qawa'id Fiqhfiyah*, (Malang: Amzah, 2018), h. 203

Namun, perlu diperhatikan bahwa ada perbedaan besar antara syariat dan *tasyri'*. *Tasyri'* adalah upaya menetapkan dan membuat undang-undang dan peraturan-peraturan yang dibutuhkan manusia untuk mengatur kehidupan dan eksistensi mereka. Dari sisi pelaku atau sumbernya, penetapan hukum dapat berasal dari manusia dan dari Allah. Sebab, sifat alamiah kehidupan duniawi tidak mungkin terlepas dari peraturan-peraturan hukum. Peraturan-peraturan inilah yang mengatur kepentingan tiap individu dalam hidupnya dan merupakan hukum alam fundamental yang dalam keadaan apapun tidak akan dapat dihindari. Apabila sumber penetapan hukum (legislator) adalah Allah, maka peraturan perundang-undangan disebut sebagai *tasyri' 'ilāhī* (*divine law*), sedangkan jika sumbernya dari manusia, maka ia disebut sebagai *tasyri' wadh'i* (hukum positif), yaitu penetapan hukum buatan manusia. Apapun bentuknya, peraturan perundang-undangan (ketetapan hukum) tidak terealisasi kecuali dalam sebuah tatanan sosial melalui konsensus masyarakat. Dan tidak ada tatanan sosial kecuali terdapat peraturan hukum sistematis di dalamnya. Kedua hukum (Hukum Tuhan dan Hukum Positif) sama-sama bertujuan untuk mengatur ikatan-ikatan sosial di antara individu masyarakat agar terwujud keadilan dan ketertiban sosial di antara mereka.¹²⁵

Tasyri' dalam Islam bersifat universal dan menyeluruh. Ia tidak hanya diberlakukan bagi individu namun berlaku untuk setiap orang. *Tasyri'* Islam mencakup setiap individu dalam hal ibadah dan hubungannya kepada Tuhannya, dan inilah yang menjadi fokus di dalam bagian ibadah pada fikih Islam. Hal demikian tidak ditemukan di dalam perundangan konvensional. *Tasyri'* Islam juga mencakup setiap personal dalam hal perilaku khusus dan juga umum, dan ini mencakup istilah halal-haram atau

¹²⁵*Ibid*, h. 191-192

larangan dan *ibahah*. *Tasyri'* Islam juga mencakup setiap masyarakat dalam hal hubungan materi dan bisnis, tindakan barter (barang) dan (pengambilan) manfaat, wilayah *nafsi* diri dan harta serta lainnya. Inilah yang dimasa sekarang disebut dengan *al-Ahwal al-Syakhsyah*. *Tasyri'* Islam juga berkaitan dengan tindakan kriminal dan hukumnya yang ditetapkan secara syariat, seperti hukuman *hudud*, *qisas* dan *ta'zir*. Hal-hal inilah yang terdapat di dalam *at-at-Tasyri' al-Jinai*. *Tasyri'* Islam juga mencakup berbagai hal yang berkaitan dengan pemerintahan dan warga negara yang terdapat di dalam pemerintahan tersebut, kewajiban warga negara terhadap penguasa dan harmonisasi hubungan antara keduanya yang sangat diperhatikan di dalam berbagai buku-buku politik Islam. Dimana permasalahan ini sekarang dikenal dengan *at-Tasyri' al-Dusturi*, *al-Idari* atau *al-Mali*.¹²⁶

Tasyri' Islam juga melingkupi beberapa hal yang berhubungan terkait hubungan antar Negara dalam keadaan damai maupun perang, antara kaum muslim dengan non muslim, yang pembahasan ini dibahas di dalam buku-buku tentang tata cara perang atau jihad. Dalam pembahasan fikih, permasalahan ini dibahas di dalam *al-Qanun al-Dauli*.¹²⁷

Dari pemaparan diatas kita dapat melihat bahwa tidak ada ruang lingkup kehidupan yang tidak dimasuki oleh *Tasyri'* Islam, baik dalam hal-hal yang berkaitan dengan perintah, anjuran, larangan atau yang bersifat pilihan. Kemudian, mengenai *maqasid al-syari'ah* Al-Imam Ghazali memberikan definisi tentang *maqasid*

¹²⁶Yusuf al-Qarḍawi, *al-Khaṣaiṣ al-'Amah Li al-Islam*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1989), h. 111

¹²⁷*Ibid*, h. 111

al-syari'ah dengan menyatakan: ¹²⁸*Tujuan dari syariah itu dijadikan dasar untuk bertahan hidup, mencegah berbagai faktor kerusakan dan mendorong terjadinya kesejahteraan.*

Sedangkan Abdul Wahab Khallaf mendefinisikan *maqashid al-syari'ah* dengan menyatakan:¹²⁹

"Tujuan umum dari maqashid syariah itu adalah ketika Allah menetapkan berbagai hukum-Nya adalah bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan manusia dengan terpenuhinya kebutuhan-kebutuhan dārūriyah, haajiyyah dan juga tahsiniyyah mereka".

Menurut asy-Syathibi: ¹³⁰ *"Sesungguhnya syariat ini bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan manusia di dunia dan di akhirat."* Dalam ungkapan yang lain asy-Syathibi menyatakan, *Maqashid al-Syari'ah* adalah; *"Hukum-hukum dari Allah disyari'atkan untuk kemaslahatan hamba."* Selain dari itu Imam Asy-Syatibi juga menegaskan bahwa : *"Salah satu dari pembagian masalah adalah maqashid dharuriyah yang didalamnya terdapat 5 hal pokok, diantaranya adalah : agama (al-din), jiwa (al-nafs), akal (al-aql), keturunan (al-nasl) dan harta kekayaan (al-mal)".*¹³¹ Jadi, dari beberapa defenisi yang diuraikan tersebut, dapat ditarik kesimpulan tentang *Maqashid al-Syari'ah* sebagai ketentuan Allah yang dibuat bertujuan untuk memenuhi seluruh

¹²⁸ Al-Ghazali, *Sifa al-Galil, Tahqiq Hamdi Ubaid al-Kabisi*, (Baghdad: Mathba'ah al-Irsad, 1971), h. 159

¹²⁹ Abdul Wahab Khallaf, *Ilmu Uşul Fiqh*, (Kuwait: Dar al-Qalam li al-Naşr wa al-Tawzi', 1990), h. 197.

¹³⁰ Asy-Syatibi, *Muwwafaqat*, Jilid I, (Kairo: Mustafa Muhammad, t.th.), h. 21.

¹³¹ Asy-Syathibi, *Muwwafaqat*, Jilid 2, (Kairo: Mustafa Muhammad, t.th.), h. 8.

ketentuan/ketetapan Allah yang disyariatkan/diwajibkan pada seluruh manusia.

Hukum syariah yang ditetapkan bukan tidak punya maksud, syariah memiliki alasan dan juga tujuan pemberlakuannya. Salah satu tujuannya adalah untuk membangun dan menjaga kemaslahatan umat manusia. Karena, syariah diturunkan untuk mewujudkan kemaslahatan bagi ummat manusia di dunia serta akhirat pada kehidupan serta pasca kematian serta masa lalu serta masa depannya. Ketiadaan ilmu mengenai syariah dan berbagai tujuan pensyariatannya akan mengarahkan manusia mengabaikan aturan/hukum yang telah ditetapkan Allah Swt.

Kemaslahatan yang akan diperoleh oleh Syariah memiliki komprehensif serta menyeluruh. Maksudnya, kemaslahatan ini bukan bersifat personal akan tetapi mencakup seluruh manusia secara keseluruhan. Dan juga kemaslahatan tersebut sah tidak hanya pada waktu khusus/tertentu saja, akan tetapi berlaku selama masa serta waktu masa hidup manusia.

Para ulama lainnya juga turut andil dalam mengemukakan maksud dari *Maqashid al-Syari'ah*, beberapa diantaranya yakni;

1. Ibnu al-Qayyim al-Jauziyah (w. 748 H/1374 M) yang menjelaskan bahwa syariah itu mengandung berbagai hikmah dan mashlahah untuk kehidupan manusia baik di dunia maupun di akhirat kelak. Kalaupun terdapat perubahan/pergantian hukum yang diberlakukan berlandaskan perubahan zaman/masa dan tempat ialah demi terjaminnya syariah bisa memunculkan kemaslahatan terhadap insan (manusia).¹³²

¹³²Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, *I'lam al-Muwaqqi'in*, Jld. 3, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996), h. 37.

2. Al-'Izz bin Abdul Salām (w. 660 H/1209 M) mengemukakan sesuatu yang berkaitan dengan syariah ini, beliau berpendapat bahwa segala yang terkandung dalam syariah adalah nilai mashlahah yang bertujuan menolak kejahatan atau menarik kebaikan.¹³³ Dalam bukunya ini, Al-'Izz bin Abdul Salam mengemukakan bahwa *maslahah* mempunyai 2 (dua) dua arti; *pertama*, kenikmatan serta kebahagiaan. Hal tersebut disebut sebagai pengertian hakiki, serta yang *kedua*, hal-hal yang membawa kepada perwujudan kenikmatan serta kebahagiaan. Hal itu dimaknai sebagai kiasan (*majazi*).¹³⁴
3. Kemudian Al-Khadimi juga berpendapat tentang *Maqashid* yang menurut anggapan beliau adalah selaku asas Islam yang 5 (lima) yakni memelihara agama, jiwa, akal, keturunan serta harta.¹³⁵
4. Ibnu 'Asyur seorang ulama dari Tunisia juga mengkaji mengenai *maqashid* ini di dalam buku-nya yang berjudul *Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyyah*. Mengenai *maqashid* ini, ia berpendapat bahwa *maqashid* itu adalah segala hal yang berkaitan dengan hal-hal yang bisa diamati pada hukum yang dijadikan syariat, bukan saja sebagian, akan tetapi secara keseluruhan, menurut pandangan beliau *maqashid* dapat dibagi menjadi 2 (dua) bagian yaitu; *maqashid* umum serta *maqashid* khusus. *Maqashid* umum bisa diamati melalui sejumlah hukum yang mengikut sertakan seluruh manusia secara umum, sedang *maqasid*

¹³³Al-Izz bin Abdul Salam, *Qawaid al-Aḥkam fi Masalih al-Anam*, Jld. 1, (Beirut: Dar al-kutub al-Ilmiyyah, 1999), h. 9

¹³⁴*Ibid*, h. 12

¹³⁵Nuruddin Mukhtar al-Khadimi, *al-Ijtihad al-Maqasidi*, (Qatar: Dar al-Muassasah), 1998), h. 50.

khusus metode yang dilaksanakan oleh syariah demi mewujudkan kebutuhan/kepentingan orang banyak (umum) dengan perbuatan seseorang.¹³⁶

Sedangkan Wahbah al-Zuhaili mengemukakan bahwa *maqashid al-syari'ah* bermakna sejumlah nilai serta tujuan syara' yang terkandung pada seluruh ataupun sebagian terbesar dari hukumnya. Nilai dan sasaran tersebut dilihat selaku sasaran serta gaib, yang ditentukan oleh al-Syari' dalam setiap ketentuan/ketetapan hukum.¹³⁷ Adapun yang dijadikan pembahasan pokok *maqashid al-syari'ah* ialah hikmah serta *illat* ditetapkannya salah satu hukum. Oleh karena itu, secara terminologi *maqashid al-syari'ah* bisa dimaknai dengan "sasaran-sasaran ajaran Islam" ataupun bisa juga dimengerti selaku kehendak/tujuan Sang Pembuat syari'at (Allah Swt.) dalam menggariskan/menetapkan ajaran syari'at Islam.

Maqashid al-Syari'ah memiliki berbagai pengertian yang dikehendaki oleh syara' dalam segala macam baik besar maupun kecil terhadap kasus hukumnya. Atau terdapat rahasia yang dimaksud dari *Syar'i* (pemegang otoritas syari'at, Allah serta Rasul-Nya). Ilmu tentang *maqashid al-syari'ah* ini adalah kepentingan untuk seluruh lapisan ini (manusia). Untuk seorang mujtahid, *maqashid al-syari'ah* tentu saja sangat diperlukan guna mengerti makna dariseluruh teks syari'at, demikian pula dengan melaksanakan *istinbat*, *tarjih*, ataupun *qiyas*. Untuk orang awam, ilmu tentang *maqashid al-syari'ah* tentu sangat berguna. Sebab, dengan mengerti manfaat dari pensyari'atan hukum, seorang manusia hendaknya lebih menguasai secara menyeluruh untuk menerima serta melakukan pengaturan syari'at itu. Tidak sedikit

¹³⁶Muhammad Tahir Bin 'Asyur, *Maqasid al-Syariah al-Islamiyah*, (Amman: Dar al-Nafa'is, 2001), h. 190-194.

¹³⁷Wahbah az-Zuhaili, *Uşûl al-Fiqh al-Islâm, Op. Cit.*, h. 1017

teks Alquran dan sunnah yang mempertegas bahwa Allah membuat alam serta seluruh pelengkapanya (termasuk tata aturan syari'at) tidak untuk hal yang percuma, melainkan beserta sasaran serta harapan tertentu. Allah Swt. Berfirman:

أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ

"Maka apakah kamu mengira, bahwa sesungguhnya Kami menciptakan kamu secara main-main (saja), dan bahwa kamu tidak akan dikembalikan kepada Kami?."138

Istilah *maqashid al-Syari'ah* dikenal secara umum dari Abu Ishak al-Syatibi yang tercantum pada bukunya *"Muwaffaqat"* seperti ungkapan berikut:¹³⁹ *"Sesungguhnya syariat diturunkan untuk mewujudkan maksud Allah dalam mewujudkan kemashlahatan baik dalam bentuk diniyah dan duniawiyah secara bersama-sama."* Pada kalangan mazhab fiqh *maqashid* memiliki peran yang sangat signifikan dalam berbagai kajian, terkhusus dalam merumuskan hal-hal yang berbagai teori baru pada khazanah cara penelusuran hukum Islam. Di kalangan Madzhab Hanafi misalnya, urgensi *maqashid asy-Syari'ah* dapat dilihat melalui diterapkannya system *istihsan*, yang tidak dibatasi pada esensi/kandungan syariat yang diutarakan oleh teks serta *qiyas*.¹⁴⁰

Kalau madzhab Hanafi memiliki pandangan tertentu, maka madzhab Maliki juga mempunyai pandangan tersendiri berkaitan dengan *Maqashid asy-Syari'ah* ini dapat dilihat dari teknik *istinbath* beliau yang tidak berhenti pada pada teks al-Quran,

¹³⁸Depatemen Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an Dan Terjemahnya* (Edisi Terbaru), Surah. Al-Mukminun ayat 115

¹³⁹Asafari Jaya Bakri, *Konsep..., Op. Cit*, h. 64

¹⁴⁰ Abdullah bin Bayyah, *'Alaqah Maqâshidasy-Syari'ahbiUshulal-Fiqh*, (London: Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 2006), h. 45

Hadits, Ijma' serta *Qiyas*. Para ulama Madzhab Maliki, *maqashid* memperoleh bagian lebih independen, yakni pada pengamplikasian teknik/metode *masalih al-mursalah*.¹⁴¹ Dikalangan Madzhab Hambali, pandangan *maqasid* terlihat dalam teknik 'upaya prefentif' (*sadd al-dzari'ah*).¹⁴² Usaha tersebut serupa Mazhab Hanafi serta Maliki yang tidak cukupnya diri pada hakikat syari'ah dalam tulisan tetapi jua memberi inti Syariah selaku suatu acuan/landasan dalam menetapkan hukum mereduksi seluruh peluang untuk membawa pada pelanggaran esensi syariah pada teks/tulisan. Berbeda halnya dengan para pengikut madzhab Zhahiri sedikit berbeda, beliau beranggapan bahwa esensi/inti syariat berkedudukan pada ungkapan teks secara '*zawahir al-nusus*' (eksplisit).¹⁴³

Kemudian pengikut Mazhab Syafi'i beranggapan bahwa terdapat 2 (dua) teknik yang diterapkan/diimplikasikan oleh Hanafiyah serta Malikiyah (*istihsan* dan *masalih al-mursalah*), hal demikian tidak dapat dijadikan teknik/metode untuk menggali hukum dari teks. Sehingga, esensi/inti syariat hanya beredar pada teks normatif; al-Qur'an, Hadits, Ijma' serta dalam metode *qiyas*.¹⁴⁴

Sebagaimana yang telah dikemukakan dalam pembahasan masalah, bahwa para peneliti mengenai ijtihad di dalam pernyataan al-Syafi'i akan menemukan bahwa di kalam al-Syafi'i mencakup suatu masalah yang sesuai dengan jenis *taṣarufatasy-Syar'i*, selama kesesuaian ini tidak diketahui kecuali dari nash-nash syariat tersebut. Imam al-Syafi'i senantiasa berusaha menjadikan rujukan seorang mujtahid adalah *naṣ syar'i*, dimana ia

¹⁴¹*Ibid*

¹⁴²*Ibid*

¹⁴³*Ibid*, h. 43

¹⁴⁴*Ibid*

harus mengambil (menyimpulkan) suatu hukum dari lafaz *naş* tersebut ataupun dari sisi logisnya dengan melalui *qiyas*.¹⁴⁵

Jadi menurut Imam al-Syafi'i *maşlahah mursalah* terintegrasi ke dalam masalah *qiyas*, karena *maşlahah mursalah* sebagaimana yang kita ketahui merupakan suatu *maşlahah* yang berada dalam jenis yang diakui syariat tanpa adanya dalil tertentu. Konsep *maqashid al-Syari'ah* bukanlah sesuatu yang baru akan tetapi sebenarnya telah dimulai dari masa Al-Juwaini (478 H/1085 M) yang terkenal dengan Imam Haramain dan oleh Abu Hamid al-Gazali (w. 505 H/1111 M), dua ulama mazhab Syafi'i yang kemudian disusun secara sistimatis (sebagaimana disebutkan sekilas sebelumnya) oleh seorang ahli ushul fikih bermazhab Maliki dari negeri Andalusia, yaitu Imam asy-Syathibi (w. 790 H). Sebagaimana yang telah disebutkan diatas, konsep ini ditulis pada kitab karangannya yang dikenal, *al-Muwafaqat fi Usul al-Ahkam*, khususnya pada jilid kedua, yang beliau namakan kitab *al-Maqasid*.

Karya al-Juwayni, *al-Burhan fi Uşul al-Fiqh* merupakan buku Uşul Fikih pertama yang mempopulerkan teori “tingkatan-tingkatan keniscayaan’, dengan cara yang mirip dengan teori ‘tingkatan-tingkatan keniscayaan’ yang familiar di masa sekarang ini. beliau menyarankan 5 (lima) tingkatan *Maqashid*, yaitu :

- a. *Darurat* (keniscayaan).
- b. *Al-hajah al-'ammah* (kebutuhan publik).
- c. *Al-maklumat* (perilaku moral).
- d. *Al-manubat* (anjaran-anjaran), serta,

¹⁴⁵Husain Hamid Hassan, *Nazhariyyatu*, h. 311

- e. *Al-ismah* (kemaksuman) yaitu penjagaan keimanan, jiwa, akal, anggota keluarga atau keturunan dan juga harta.¹⁴⁶

Karya al-Juwayni lainnya, *Giyas al-Umam* juga telah memberikan kontribusi penting terhadap teori makasid ini, meskipun buku ini utamanya berkenaan dengan isu-isu politik. Dalam karyanya ini, al-Juwaynī membuat asumsi hipotesis, bahwa para ulama fikih dan mazhab pada akhirnya akan lenyap di muka bumi, dan dia menyarankan bahwa satu-satunya cara untuk menyelamatkan Islam adalah dengan merekonstruksidari bahwa ke atas dengan memanfaatkan prinsip fundamental/esensial yang menjadi acuan pijakan untuk sekalian hukum islam, sekali lalu wadah berkumpulnya/bertemunya segala hukum itu. Menurutnya, teori *maqashid* ini tidak terikat oleh tendensi dan pendapat yang berbeda-beda menyangkut persoalan interpretasi.¹⁴⁷ Contoh-contoh dari *maqashid* ini menurutnya adalah rekonstruksi dalam kemudahan dalam hukum-hukum taharah, menghilangkan beban orang miskin dalam zakat, dan unsur suka sama suka dalam hukum dagang.¹⁴⁸

Murid al-Juwayni Abū Hamid al-Gazali mengembangkan teori sang guru lebih mendalam dalam bukunya *al-Mustasfa*. Dia menguraikan tentang “kebutuhan-kebutuhan” yang disarankan oleh sang guru yaitu berkaitan dengan; agama (keimanan), jiwa, akal, keturunan dan harta. Al-Gazali juga melahirkan istilah *hifz* terhadap sejumlah kebutuhan ini.¹⁴⁹

Al-Izz Ibn ‘Abd al-Salam juga telah menulis dua buku tentang *maqasid* yang berkaitan dengan hikmah-hikmah sebagai

¹⁴⁶ Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*, (Bandung: PT Mirzan Pustaka, 2008), h. 18-19

¹⁴⁷*Ibid*

¹⁴⁸*Ibid*

¹⁴⁹*Ibid*

wujud dari hukum Islam, yaitu *maqashid al-ṣalah dan maqashid al-ṣaum*. Akan tetapi, kontribusi signifikannya terhadap perkembangan teori *maqashid* adalah bukunya tentang kemaslahatan yang diberi judul *Qawā'id al-Aḥkām fī Masālih al-Anām*. Di samping investigasinya yang ekstensif tentang konsep *masalah* dan *mafsadah*, al-'Izz juga menghubungkan validitas hukum-hukum dengan maqasidnya.¹⁵⁰ Menurut beliau, sebuah *maṣlaḥah* tergantung dengan sasaran akhir dari pengaruh yang terjadi/ditimbulkan. Hal tersebut utama untuk dimengerti, karena kadang-kadang orang kerap keliru/salah saat memberi nilainya. Mana yang dikiranya sebuah *maṣlaḥah* itu ialah *mafsadah*.¹⁵¹

Kemudian, dalam memelihara dan mewujudkan kelima unsur di atas, maka ulama ushul fiqh mengkategorikan dijadikan 3 tingkat sebagai penetapan hukumnya sesuai kualitas kebutuhannya, yaitu;

- 1) Kebutuhan *Daruriyat* adalah unsur yang paling utama dalam menentukan segala kehidupan manusia guna melindungi kelima unsur di atas, manakala tingkatan ini tidak ada, maka dapat dipastikan celakalah kehidupan manusia itu baik di dunia maupun akhirat.¹⁵² *Daruriyat boleh dikatakan sebagai kemaslahatan yang paling esensial bagi kehidupan manusia, oleh karenanya tingkatan ini wajib ada dan sebagai syarat yang absolut guna terwujudnya kehidupan itu sendiri, baik yang bersifat ukhrawi maupun duniawi. Sehingga, bila daruriyat tersebut tidak terbukti/terwujud, tentu kehidupan manusia akan*

¹⁵⁰*Ibid*

¹⁵¹Al-Izz bin Abdul Salam, *Qawā'id al-Aḥkām fī Masālih al-Anām*, h. 12

¹⁵²T.M. Hasby Ash-Shiddiqy, *Falsafah Hukum Islam*, (Surabaya: Bulan Bintang, 2001), h. 187.

punah.¹⁵³ Sehingga *Daruriyat* menunjukkan kebutuhan yang paling mendasar atau primer yang harus selalu ada pada kehidupan manusia yaitu agama, jiwa, akal, keturunan serta harta/kekayaan. *Daruriyah* pada syariat adalah satu hal yang amat bersifat dasar (*asasi*) bila dibandingkan terhadap *haajiyyah* serta *tahsiniyyah*. Bila *daruriyah* tidak dapat terpenuhi, hingga akan menimbulkan akibat rusak/cacatnya *haajiyyah* serta juga *tahsiniyyah*. Namun, apabila *haajiyyah* dan juga *tahsiniyyah* tidak dapat dipenuhi, hingga tidak akan menyebabkan rusak/cacatnya *daruriyah*.¹⁵⁴

- 2) Kebutuhan *Haajiyyat*. Kebutuhan *Haajiyyah* sebagai kebutuhan dalam rangka perwujudan perlindungan yang diperlukan untuk melestarikan 5 (lima) unsur tersebut, namun ukuran kebutuhannya masih ada dibawah kebutuhan *Daruriyat* yaitu seluruh perihal yang selaku kebutuhan manusia agar hidup bahagia serta sejahtera, dunia maupun akhirat serta terhindar dari beraneka ragamkesusahan. Bila kebutuhan tersebut tiada diperoleh, kehidupan manusia sudah barang terntu menanggung kesulitan/kepayahan walaupun tiada menyebabkan punah.¹⁵⁵ Dengan kata lain tiada terjaganya kebutuhan/kepentingan *haajiyyah* ini tidak hendak mengakibatkan ancaman terhadap eksistensi lima unsur tadi, namun akan mengalami kesulitan dan kesempitan.

¹⁵³ Hamka Haq, *Asy-Syathibi: Aspek Teologi Konsep Mashlahah Dalam Kitab al-Muwafaqat*, (Surabaya: Erlangga, 2007) h. 103.

¹⁵⁴ Ika Yunia dan Abdul Kadir Riyadi, *Prinsip Dasar Ekonomi Islam: Perspektif Maqasid al-Syari'ah*, (Jakarta: Kencana Prenada Media, 2014), h. 66; Lihat juga secara umum Mhd. Syahnan, *Modernization of Islamic Law of Contract*, (Jakarta: Badan Litbang & Diklat Departemen Agama RI, 2009).

¹⁵⁵ *Ibid*

Memang apabila sisi *haajiyyah* ini tidak dapat diwujudkan, maka kehancuran yang ditimbulkannya tiada mengganggu kepentingan umum. *Haajiyyah* juga dimengerti dengan kondisi dimana bialasatu kebutuhan/kepentingan bisa didapati/dipenuhi, hingga akan dapat meningkat nilai kehidupan manusia, contoh dari *haajiyyah* ini adalah orang sakit atau orang dalam perjalanan diperbolehkan untuk tidak berpuasa dengan hukum *rukshoh* (ditangguhkan), namun bila mampu boleh untuk dilaksanakan. Hal itu dapat meningkatkan efisiensi, efektivitas serta tamahan nilai (value added) kepada aktifitas manusia. *Haajiyyah* pula dimengerti dengan proses memenuhi kebutuhan sekunder atau berperan melengkapi serta mendukung kehidupan manusia.¹⁵⁶

- 3) Kebutuhan *Tahsiiniyyah* dimaksud demi terwujudnya serta terpeliharanya segala hal yang mendukung usaha peningkatan mutu/kualitas dari lima unsur tersebut, kebutuhan ini sebagai kebutuhan hidup komplementer dan sekunder guna membuat sempurna serta meningkatkan kesejahteraan hidup manusia, misalnya masalah agama manusia dikehendaki melakukan penyucian/bersuci serta menghindari sesuatu hal yang kotor/najis, atau masalah yang berkaitan dengan jiwa, maka manusia diikat dengan tata krama (sopan santun), makan dan minum sesuai kebutuhan (jangan berlebihan). Jadi seandainya kemaslahatan *tahsiniyyah* ini tidak dipenuhi, menyebabkan kemaslahatan hidup manusia tidak sempurna dan kurang nikmat walaupun tidak menimbulkan kesengsaraan/kebinasaan hidup.¹⁵⁷ Dengan kata lain, ia

¹⁵⁶Ika Yunia dan Abdul Kadir, *Prinsip Dasar Ekonomi Islam.....*, h. 68

¹⁵⁷*Ibid*, h. 103-104

merupakan tingkat kebutuhan *tersier*, yang bila tidak dipenuhi tidak memberi ancaman keberadaan *daruriyah* serta tidak juga menyebabkan kepayahan/kesulitan. Ini merupakan tahapan terakhir dari *maqashid*. Seseorang jika telah menginjak keadaan terakhir ini, memiliki pengertian sudah menggapai kondisi di mana dia dapat melengkapi/memenuhi keperluan yang dapat menaikkan tingkatan kelegaan pada kehidupannya. Walaupun peluangnya besar tidak meningkatkan efisiensi, efektivitas, dan nilai tambah bagi aktifitas manusia.¹⁵⁸

Pemeliharaan dan perlindungan yang ditujukan dalam konsep *maqashid syariah* itu ditujukan pada lima hal sebagai unsur yang tidak boleh hilang, yaitu :

1. Memelihara Agama (*hifz ad-din*)¹⁵⁹

Agama bukanlah buatan manusia atau produk manusia, manusia tentu bukanlah makhluk yang dapat menciptakan agama yang benar meskipun dengan kemampuan akalanya, karena agama yang benar itu hanyalah bersumber dari wahyu yang datangnya dari Allah Swt, sedangkan melindungi/memelihara agama, menurut kebutuhannya, bisa dibedakan kedalam 3 (tiga) kategori tingkatan :

- a. Memelihara agama pada tingkat *Daruriyat* yakni merupakan peringkat primer untuk memelihara dan melaksanakan kewajiban agama itu sendiri seperti melaksanakan shalat lima waktu, berpuasa pada bulan suci

¹⁵⁸Ika Yunia dan Abdul Kadir, *Prinsip Dasar Ekonomi Islam.....*, h. 68

¹⁵⁹Asy-Syathibi, *Muwawafakat*, Jilid 2, (Saudi: Wazarah Suuni Islamiyah wal Auqof, tt), 7.

ramadhan. Seandainya hal ini tidak diperdulikan, hingga akan terancam keberadaan agama itu;

- b. Memelihara agama pada peringkat *Haajiyyat* yakni menjalankan kepentingan agama itu untuk mempermudah agar agama tetap terlaksana, seperti shalat, puasa ketika masih diperjalanan dengan cara sholatnya dijama' qasar atau qasar, sedangkan puasanya bisa di rukhshoh (keringanan). Jika ketetapan tersebut tiada dilakukan maka tiada menimbulkan ancaman keberadaan/eksistensi agama, tetapi hanya kita membuat sulit orang yang untuk melaksanakannya.
- c. Memelihara agama pada tingkat *Tahsiinaat* yakni melaksanakan tuntunan agama dan mengikutinya demi menghargai/menjunjung tingkat harkat dari manusia itu sendiri, dan juga memenuhi perwujudan kepatuhan terhadap kewajiban terhadap Allah Swt (Tuhan), contohnya membersihkan badan, memilih pakaian-pakaian yang terbaik ketika sholat dan mencari tempat yang baik.¹⁶⁰

2. Memelihara jiwa (*hifz al-nafs*)¹⁶¹

Jiwa adalah unsur yang kedua yang wajib dipelihara, namun dilihat dari kepentingannya jiwa ini dapat dibedakan tingkatannya, yaitu :

- a. Memelihara jiwa dalam keadaan *Daruriyat* (primer), pada tingkat ini pemeliharaan jiwa termasuk dalam suatu kebutuhan primer seperti makan dan minum guna sebagai

¹⁶⁰Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), h. 128.

¹⁶¹Asy-Syathibi, *Muwafakat*, Jilid 2, *Op. Cit*, h. 8.

untuk memenuhi kebutuhan pokok dari tubuh manusia guna mempertahankan hidup.

- b. Memelihara jiwa dalam tingkat *Haajiyyat* (sekunder), pada tingkat ini pemeliharaan jiwa dianggap masuk sebagai kebutuhan sekunder seperti dibolehkannya orang sakit untuk tidak berpuasa di bulan ramadhon dengan syarat harus diganti pada hari-hari lain yang dapat dilakukan.
- c. Memelihara jiwa dalam tingkat *Tahsiinaat* (tersier) pada tingkat ini berlaku syariat umum baik perintah Allah maupun larangannya seperti ditetapkan makan dan minum agar tidak berlebihan.¹⁶²

3. Memelihara akal, (*hifz al-'aql*)¹⁶³

Memelihara akal dari sisi kebutuhannya diberi perbedaan 3 (tiga), taraf :

- a. Memelihara akal dalam tingkat *Daruriyat*, contohnya: dilarang (diharamkannya) meminum khamar (minuman keras) sebab mengancam presensi akal.
- b. Memelihara akal dalam tingkat *Haajiyyat*, contohnya: saran untuk memperoleh/menentukan ilmu.
- c. Memelihara akal dalam tingkat *Tahsinat*, contohnya: menghindari khayalan serta mendengar satu hal yang tidak bermanfaat.

4. Memelihara keturunan (*hifz al-nasb*)¹⁶⁴

¹⁶²Fathurrahman Djamil, *Op. Cit*, h. 129.

¹⁶³Asy-Syathibi, *Muwwafakat*, Jilid 2, *Op. Cit*, h, 10.

¹⁶⁴Asy-Syathibi, *Muwwafakat*, Jilid 2, *Ibid*, h, 13.

Memelihara keturunan dari sisi tingkat kepentingannya bisa digolongkan terdiri dari 3 (tiga), taraf;

- a. Memelihara keturunan padataraf *Daruriyat*, contohnya: dianjurkan menikah serta pelarangan terhadap perzinahan.
- b. Memelihara keturunan pada taraf *Haajiyat*, contohnya: penyebutan mas kawin (mahar) saat proses akad nikah
- c. Memelihara keturunan pada taraf *Tahsinat*, contohnya: disyaratkan khitbah serta walimah pada pernikahan.¹⁶⁵

5. Memelihara harta (*hifz al-mal*)¹⁶⁶

Pemeliharaan harta dapat dibagi menjadi tiga tingkatan:

- a. Pemeliharaan Harta pada Tingkat Daruriyat: Ini terkait dengan syariat yang mengatur kepemilikan harta dan melarang pengambilannya dengan cara yang tidak sah atau haram. Jika aturan ini diabaikan, maka akan mengancam keberadaan harta tersebut.
- b. Pemeliharaan Harta pada Tingkat Haajiyat: Ini berkaitan dengan syariat yang mengatur praktik jual beli, seperti jual beli salam. Meskipun pengabaian sistem ini tidak mengancam keberadaan harta, namun dapat menyulitkan mereka yang membutuhkan modal usaha.
- c. Pemeliharaan Harta pada Tingkat Tahsinat: Ini berkaitan dengan aturan yang mendorong individu untuk menghindari sifat menipu dan memperdaya.¹⁶⁷

Abdul Wahab al-Khallaf menegaskan bahwa ilmu mengenai Maqashid al-Syari'ah dapat berfungsi sebagai alat untuk

¹⁶⁵Fathurrahman Djamil, *Op. Cit*, h. 130.

¹⁶⁶Asy-Syathibi, *Muwawafakat*, Jilid 2, *Op. Cit*, h, 14.

¹⁶⁷*Ibid*, h. 131

memahami teks-teks Alquran dan Hadis, menyelesaikan konflik antara dalil yang bertentangan, serta sebagai dasar untuk menetapkan hukum dalam kasus-kasus yang tidak dijelaskan secara eksplisit dalam Alquran dan Hadis melalui kajian bahasa.¹⁶⁸

Imam al-Ghazali, seorang ahli fiqh dari mazhab al-Syafi'i, menyatakan bahwa untuk mencapai tujuan syariat, perlu diupayakan pemanfaatan yang memberikan kebaikan dan penghindaran dari kemudarat. Menurutnya, suatu kemaslahatan harus sejalan dengan tujuan syariat, meskipun itu bertentangan dengan keinginan manusia. Sebagai contoh, pada masa jahiliyah, wanita tidak mendapatkan hak waris karena dianggap tidak sesuai dengan kemaslahatan dan budaya mereka pada waktu itu. Namun, hal ini jelas keliru karena ukuran kemaslahatan seharusnya mengacu pada kehendak syariat, bukan keinginan manusia.¹⁶⁹

Salah satu terminologi dalam kajian *maqashid al-syari'ah* adalah berkaitan erat dengan *Mashlahah*.¹⁷⁰ Dalam kajian bahasa, Mashlahah merupakan bentuk kata tunggal yang berhubungan dengan istilah al-masalih, yang juga bisa diartikan sebagai salih, yang berarti "mendatangkan kebaikan." Kadang-kadang, mashlahah dianggap setara dengan istilah al-islah, yang berarti 'mencari kebaikan'. Namun, kata mashlahah atau istilah istislah seringkali diikuti oleh kata al-munasib, yang bermakna 'sesuatu yang cocok, sesuai, atau efisien'. Berdasarkan makna-makna tersebut, dapat dipahami bahwa kemanfaatan dari suatu hal akan menghasilkan kebaikan. Dalam konteks studi ushul al-fiqh,

¹⁶⁸Satria Effendi M. Zein, *Ushul Fiqih*, (Jakarta: Prenada Media, 2005), h. 237.

¹⁶⁹ Zamakhsyari, *Teori-Teori Hukum Islam, Dalam Fiqih dan Ushul Fiqih* (Bandung: Cita Pustaka Media Peritis, 2013), h. 37.

¹⁷⁰*Ibid*, h. 2.

mashlahah digunakan sebagai istilah teknis yang mengacu pada berbagai manfaat yang diinginkan oleh syariat untuk mencapai tujuan menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta (kekayaan), serta menghindari hal-hal yang dapat mengancam kelima hal tersebut.¹⁷¹

Terkait dengan konsep mashlahah, Jalaluddin Abdurrahman dalam karyanya *al-Maṣālih al-Mursalah* memberikan penjelasan dari dua sudut pandang. Secara etimologis (bahasa), mashlahah diartikan sebagai sesuatu yang mengandung nilai kemanfaatan bagi kelangsungan hidup manusia. Sedangkan secara terminologis, ia menjelaskan bahwa mashlahah adalah segala sesuatu yang membawa manfaat bagi manusia, yang dapat dicapai melalui dua pendekatan: dengan cara meraihnya atau menghindarinya. Sebagai contoh, menjauhkan diri dari sistem perbudakan dianggap sebagai bentuk mashlahah karena mampu mencegah bahaya yang dapat menimpa sekelompok orang.¹⁷²

Mayoritas ulama memiliki pandangan yang serupa mengenai tujuan dari hukum Islam, yakni bahwa hukum tersebut bertujuan untuk membawa kemaslahatan bagi seluruh umat manusia. Hal serupa juga disampaikan oleh Ibnu Qayyim, yang menegaskan bahwa tujuan utama dari syariat Islam adalah untuk mewujudkan kebaikan dan kemaslahatan bagi umat manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Ia menambahkan bahwa setiap hukum, baik yang bersumber dari Allah maupun hasil ijtihad manusia, harus mengandung unsur keadilan, kasih sayang, kebijaksanaan, dan kemaslahatan. Apabila suatu hukum

¹⁷¹ H.M.Hasbi Umar, *Nalar Fiqh Kontemporer*, Cet. I (Jakarta: Gaung Persada Press, 2007), h. 112.

¹⁷² Jalaluddin Abdurrahman, *al-Maṣālih al-Mursalah*, (Mesir: Maṭba'ah al-Sa'adah, 1983), h. 12-13

menyimpang dari nilai-nilai tersebut, maka hukum itu belum dapat dikategorikan sebagai hukum Islam yang sejati.¹⁷³

Imam Asy-Syatibi, seorang pakar Ushul Fiqih dari mazhab Maliki, menyatakan bahwa seluruh kewajiban yang dilakukan manusia bertujuan untuk menciptakan kemaslahatan bagi para hamba Allah. Setiap hukum yang ditetapkan oleh Allah Swt pasti memiliki maksud tertentu yang sesuai dengan prinsip-prinsip syariat, yaitu untuk melindungi dan menjaga lima aspek utama kehidupan. Dengan menjaga kelima aspek ini, seorang mukallaf akan memperoleh kebaikan di dunia dan akhirat. Kelima aspek pokok tersebut mencakup Agama, Jiwa, Akal, Keturunan, dan Harta. Hukum dalam Islam harus memiliki tujuan yang jelas; jika tidak, maka hukum tersebut bisa saja membebani manusia dengan hal yang tidak mampu dilaksanakan, atau yang dikenal dengan istilah *taklif ma la yutaq*.¹⁷⁴ Yusuf Hamid al-'Alim menjelaskan bahwa maksud dari suatu tindakan yang didasarkan pada ketentuan syariat adalah untuk mendorong tercapainya tujuan yang telah ditetapkan oleh syariat dalam penetapan hukum, yaitu demi meraih kebahagiaan, baik di dunia maupun di akhirat.¹⁷⁵

Terdapat karakteristik tertentu dalam *masalah* yang dikenal dengan istilah *dawabith al-mashlahah*, yang terbagi ke dalam dua bagian utama. Pertama, *masalah* tersebut harus bersifat mutlak atau objektif, artinya tidak boleh bersifat relatif atau subyektif yang hanya mengikuti keinginan atau hawa nafsu.

¹⁷³Wahbah az-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Jld. II, (Damaskus: Daar al-Fikr, 2004), h. 1017

¹⁷⁴Abu Ishaq Asy- Syatiby, *al-Muwafaqat fi Ushul al- Syari'ah*, Jld. I, (Beirut: Daar al-Kutub al-Islamiyyah, tt), h. 150.

¹⁷⁵Yusuf Hamid 'Alim, *al-Maqāshid al-'Ammah Lissyariah al-Islāmiyyah*, (Riyadh: Ma'had Ali al-Fikr al-Islāmī, 1994), h. 133-134

Kedua, *maslahah* harus bersifat menyeluruh atau universal (*kulliyah*), di mana sifat keumuman tersebut tidak boleh bertentangan atau merugikan bagian-bagian kecilnya (*juz'iyat*).¹⁷⁶

Sebagaimana dikenal luas dalam kajian Ushul Fiqh, maslahat jika ditinjau dari ada atau tidaknya dalil syar'i dibagi menjadi tiga jenis:¹⁷⁷

- a. *Maslahah mu'tabarah*, yaitu maslahat yang memiliki landasan dari nash syariat, baik berupa ayat Alquran maupun hadis Nabi. Contohnya adalah perintah mendirikan salat, berpuasa di bulan Ramadan, membayar zakat, menunaikan haji, menerapkan hukuman qishash, serta berbakti kepada orang tua. Seluruh kewajiban tersebut memiliki dasar dari teks-teks syar'i, sehingga dikategorikan sebagai *maslahah mu'tabarah*. Dikatakan demikian karena jenis maslahat ini telah diakui oleh pembuat syariat. Dalam pandangan para ahli ushul, kategori ini termasuk dalam ruang lingkup qiyas, karena qiyas mensyaratkan adanya dalil yang sahih secara bentuk dan jenis menurut syariat.
- b. *Maslahah Mulghah* adalah bentuk maslahat yang tidak diakui keberadaannya dalam hukum syariat, baik oleh Alquran maupun hadis. Artinya, sesuatu yang oleh akal manusia dianggap mengandung manfaat, namun ternyata bertentangan dengan ketentuan syariat. Para ulama sering mencontohkan hal ini, misalnya dengan pendapat seorang

¹⁷⁶Muhammad Khalid Mas'ud, *Shatibi's of Islamic Law*, (Islamabad: Islamic Research Institute, 1995), h. 157-159

¹⁷⁷Husain Hamid Hassan, *Nazhariyyatu al-maslahah fi al-Fiqh al-Islami*, (Kairo, Daru al-Nahḍah al-Arabiyyah, 1971), h. 15-17

mufti¹⁷⁸ yang membolehkan pelaksanaan puasa dua bulan berturut-turut, tetapi memberikan kelonggaran kepada seorang pemimpin di Spanyol untuk melakukan hubungan seksual dengan istrinya di siang hari pada bulan Ramadan. Pendapat semacam itu dinilai bertentangan dengan hadis Nabi yang menegaskan bahwa sanksi atas pelanggaran tersebut harus dijalankan secara berturut-turut. Contoh lainnya adalah praktik riba atau konsumsi minuman keras.¹⁷⁹ Meskipun sebagian orang menganggap keduanya bermanfaat, Alquran secara tegas menolaknya karena mudaratnya jauh lebih besar dibanding manfaatnya. Maka, jenis maslahat ini digolongkan sebagai *maslahah mulghah*.

- c. *Maslahah Mursalah* adalah bentuk maslahat yang tidak secara eksplisit diperintahkan maupun dilarang dalam nash, baik dari Alquran maupun hadis. Artinya, maslahat ini tidak memiliki dasar dalil secara langsung, namun juga tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip syariat. Oleh karena tidak terdapat ketentuan yang mendukung maupun menolaknya secara khusus, maka disebut sebagai *maslahah al-mursalah*. Contoh penerapannya antara lain: pengumpulan mushaf Alquran pada masa pemerintahan Abu Bakar, pembangunan penjara pada masa Umar bin Khattab, dan pembentukan lembaga peradilan. Di era modern, bentuk *maslahah mursalah* dapat berupa pendirian rumah sakit, institusi pendidikan, dan berbagai fasilitas sosial lainnya.

¹⁷⁸Nama mufti ini adalah Yahya ibn Yahya Al-Laits (Ahli fiqh Maliki di Andalusia), dan kisah ini sangat masyhur dijadikan contoh dalam kategori *maṣlahah mulghah*.

¹⁷⁹Agustianto, *Maqashid Syariah Dalam Ekonomi Dan Keuangan Syariah*, (Jakarta: Ttp, tt).h. 87

Dari ketiga jenis maslahat tersebut, *masalah mursalah* merupakan yang paling dikenal dan memiliki urgensi tinggi di era modern, khususnya dalam konteks pengembangan studi hukum Islam. Sebab, banyak persoalan kontemporer yang tidak pernah terjadi atau dibahas secara langsung di masa Rasulullah Saw, para sahabat, tabi'in, maupun para imam klasik. Oleh karena itu, *masalah mursalah* menjadi pendekatan yang relevan untuk menjawab tantangan hukum yang muncul di zaman sekarang.

Menurut as-Syathibi, keberadaan *masalah mursalah* memiliki urgensi yang sangat penting. Oleh karena itu, penguatan metode ijtihad dengan pendekatan *masalah mursalah* menjadi sangat krusial dalam merumuskan hukum yang selaras dengan tujuan syariat (maqashid syari'ah). Ia menjelaskan bahwa *masalah mursalah* dapat dikembangkan melalui metode *as-sukut 'an syar'iyah al-a'mal ma'a qiyam al-ma'na al-muqtada lah* (yaitu sikap diam syariat terhadap suatu perbuatan yang sebenarnya memiliki dampak positif), atau melalui metode *as-sukut 'an sya'i liannah la da'iyah lah* (diam karena tidak adanya urgensi atau kebutuhan terhadap aturan khusus dalam suatu perkara).¹⁸⁰

Dalam mazhab asy-Syafi'i, Imam al-Syafi'i tidak mengakui masalah al-mursalah sebagai salah satu sumber hukum yang digunakan untuk menarik kesimpulan hukum. Sebab, menurutnya, dalam Ushul Fiqh, dasar yang digunakan untuk berijtihad adalah Ijma' dan hadits yang sahih dari Alquran dan Sunnah. Dari kedua sumber tersebut, pemahaman hukum diperoleh, dan seorang mujtahid harus merujuk pada keduanya dalam mengambil kesimpulan hukum. Jika teks tersebut menunjukkan suatu hukum, maka dapat dijadikan dasar. Namun, jika logika dari keduanya mengarah pada suatu hukum, maka

¹⁸⁰Asy-Syatibi, *al-Muwafaqat.....*, Op. Cit, h. 39

ijtihad dapat digunakan untuk mengambil keputusan. Menurut beliau, ijtihad sejalan dengan qiyas.¹⁸¹

Jika kita memahami istilah masalah mursalah dalam pengertian yang lebih luas, dapat disimpulkan bahwa masalah yang disetujui oleh syara' menunjukkan bahwa Imam al-Syafi'i tidak menolak masalah al-mursalah sebagai dasar atau acuan dalam menetapkan hukum Islam.¹⁸² Dalam literatur lain, terdapat pendapat yang menyatakan bahwa Imam al-Syafi'i menolak masalah mursalah sebagai dasar dalam menetapkan hukum Islam. Hal ini dikarenakan dalam bukunya al-Risalah, Imam al-Syafi'i tidak menerima istihsan sebagai dasar atau acuan untuk menetapkan hukum Islam.¹⁸³ Pendapat tersebut dibantah oleh Imam Haramain dan muridnya, Imam al-Ghazali, dengan menyajikan berbagai hasil ijtihad Imam al-Syafi'i yang didasarkan pada masalah mursalah.¹⁸⁴

Sama halnya dengan yang dikemukakan oleh Husain Hamid Hassan,¹⁸⁵ para ahli tentang ijtihad dalam pemikiran al-Syafi'i akan menemukan bahwa dalam pandangannya terdapat masalah yang sesuai dengan jenis tasarufat asy-Syar'i, selama kesesuaian ini hanya dapat dipahami melalui nash-nash syariat. Menurutnya, al-Syafi'i selalu berupaya menjadikan nash syar'i sebagai rujukan utama bagi seorang mujtahid, di mana ia harus menyimpulkan hukum dari lafaz nash tersebut atau dari sisi logisnya melalui qiyas. Dari sini dapat disimpulkan bahwa menurut Imam al-Syafi'i, masalah mursalah terintegrasi dalam masalah qiyas, karena masalah mursalah adalah masalah yang

¹⁸¹Husain Hamid Hassan, *Nazhariyyatu, Op. Cit.* h. 311

¹⁸² Lahmuddin Nasution, *Pembaharuan Hukum Islam dalam Mazhab Syafi'i*, (Bandung: Rosda Karya, 2001), h. 135

¹⁸³Ibid, h. 111-112

¹⁸⁴Agustianto, *Maqashid Syariah, Op. Cit.* h. 97

¹⁸⁵Husain Hamid Hassan, *Nazhariyyatu, Loc. Cit.* h. 311

diakui syariat meskipun tidak ada dalil eksplisit yang mendukungnya.

Salah satu bukti bahwa Syafi'i menggunakan masalah al-Mulaimah sebagai metode dalam penarikan hukum terhadap nash syariat adalah pengakuan dari para pengkaji Ushul dari kalangan Syafi'iyah yang menisbatkan pernyataan qiyas kepada beliau. Mereka mengklasifikasikan jenis masalah yang diakui oleh syariat sebagai salah satu bentuk hukum masalah yang diterima oleh Syari' dan menafsirkannya sesuai dengan kehendak Syariat sebagai cabangnya. Dengan demikian, masalah al-Mulaimah dalam pemikiran Syafi'i termasuk dalam pengertian qiyas. Para pengkaji ini memberikan contoh penerapan jenis masalah tersebut dengan menerapkan hukuman bagi peminum had qadzif, yang dianggap sebagai analogi dengan khulwah antara pria dan wanita asing.¹⁸⁶

Al-Amidi, setelah membahas tiga kategori masalah—yang diakui, yang dibatalkan, dan yang tidak disebutkan pengakuan maupun pembatalannya dalam nash tertentu—kemudian membagi masalah yang diakui oleh syariat ke dalam beberapa kategori. Salah satunya adalah al-mulaim al-mursal. Ia menyatakan, "Bagian ketiga adalah jenis masalah yang diakui oleh syariah dalam kategori hukum, bukan yang lainnya, contohnya pengakuan terhadap jenis kesulitan dalam bentuk keringanan."¹⁸⁷

Begitu pula dengan al-Baidhawi dan al-Asnawi. Setelah mengklasifikasikan masalah menjadi tiga kategori seperti yang dijelaskan oleh al-Amidi, mereka menyebutkan klasifikasi

¹⁸⁶*Ibid*, h. 328

¹⁸⁷Al-Amidi, *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, (Kairo: al-Ma'arif: t.t), Jld. 4, h. 455

masalah mursalah sebagai bentuk maslahat yang diakui oleh syariah, yang disepakati dan dibagi menjadi beberapa bagian, salah satunya adalah mulaim al-mursal. Mereka menyatakan, "Keempat, (maslahat) yang diakui oleh syariah dalam jenis hukum, sebagaimana yang disampaikan oleh Ali ra., mengenai peminum khamar."¹⁸⁸

Ibnu Subki dalam karya "Jami'u al-Jawami'" menyatakan bahwa bentuk maslahat yang diterima oleh syariah, yang termasuk dalam kategori masalah mu'tabarah, masuk dalam pembahasan hukum qiyas.¹⁸⁹ Para ahli dari mazhab Syafi'i sepakat bahwa Imam al-Syafi'i adalah salah satu imam yang memanfaatkan qiyas sebagai salah satu landasan hukum, dan qiyas ini dianggap sebagai bentuk maslahat yang diakui oleh syariah.¹⁹⁰ Sementara itu, Imam al-Ghazali dengan tegas menyatakan bahwa ia menerima penggunaan masalah mursalah, dengan ketentuan bahwa masalah tersebut harus memenuhi syarat sebagai daruriyyat (kebutuhan pokok dalam hidup), qath'i (pasti), dan kulli (menyeluruh) secara komulatif.¹⁹¹

Imam Al-Ghazali, seperti yang dijelaskan oleh Agustianto, telah memberikan batasan operasional terhadap mashlahah mursalah yang dapat dijadikan dasar atau acuan dalam menetapkan hukum Islam. Agar mashlahah mursalah dapat diterima, terdapat beberapa syarat yang harus dipenuhi, di antaranya:¹⁹²

¹⁸⁸Husain Hamid Hassan, *Nazhariyyatu*, h. 329

¹⁸⁹*Ibid*, h.330

¹⁹⁰*Ibid*

¹⁹¹Agustianto, *Maqashid Syariah, Op. Cit*, h. 93

¹⁹²*Ibid*, h. 92

- a. Mashlahah tersebut harus memberikan manfaat yang sejalan dengan tujuan penetapan hukum Islam, yaitu untuk menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, serta harta kekayaan.
- b. Mashlahah yang dimaksud tidak boleh bertentangan dengan Alquran, as-Sunnah, dan ijma'.
- c. Mashlahah tersebut harus memiliki derajat yang sesuai, baik sebagai daruriyah (kebutuhan primer) maupun hajiyah (kebutuhan sekunder), yang setara dengan daruriyah.
- d. Mashlahah yang bermanfaat tersebut harus memiliki status qath'i (pasti) atau zhani (dugaan kuat) yang hampir mencapai qath'i.
- e. Dalam beberapa kasus tertentu, mashlahah harus memenuhi kriteria qath'iyah (pasti), daruriyah (primer), dan kulliyah (keseluruhan).

Berdasarkan syarat-syarat operasional yang diajukan oleh Imam Al-Ghazali, dapat disimpulkan bahwa beliau tidak menganggap mashlahah mursalah sebagai dalil atau kaidah hukum yang berdiri sendiri dan independen, terpisah dari Alquran, as-Sunnah, dan ijma'. Imam Al-Ghazali memandang mashlahah mursalah sebagai metode atau cara untuk menggali hukum, bukan sebagai sumber atau acuan hukum Islam yang independen.¹⁹³

Dalam kaitannya dengan studi ini, teori maqashid al-syari'ah ditambahkan sebagai teori pendukung (middle theory) yang dikemukakan oleh Imam Asy-Syathibi. Menurutnya, seorang pemimpin atau hakim yang membuat aturan atau keputusan harus mampu melindungi dan menjaga lima aspek, yaitu: agama,

¹⁹³*Ibid*, h. 93

jiwa, akal, keturunan, dan harta. Dengan terjaganya kelima aspek tersebut, kebahagiaan dunia dan akhirat akan tercapai, baik bagi pelaku poliandri maupun korban yang dirugikan. Oleh karena itu, dianggap perlu untuk menerapkan hukuman pidana langsung kepada pelaku yang terlibat dalam pernikahan poliandri, serta kepada semua pihak yang turut berperan di dalamnya.

D. Teori Keadilan

Dalam bahasa Indonesia, keadilan berasal dari kata "adil" yang diserap dari bahasa Arab, yaitu al-Adlu ('Adl), yang berarti "tidak condong pada satu pihak, tidak berpihak pada salah satu pihak, atau menyamakan satu dengan yang lainnya, baik dalam hal nilai maupun ukuran".¹⁹⁴ Kata "adil" bisa juga diartikan "berpihak/berpegang terhadap kebenaran".¹⁹⁵ Pada bahasa Inggris disebut dengan "*Justice*".

"Adl" itu sendiri mengandung arti untuk menetapkan sesuatu yang berkaitan dengan hukum secara benar.¹⁹⁶ Keadilan juga dapat diartikan sebagai sikap yang selalu sejalan dengan prinsip yang konsisten dan tidak berubah, bukan berdasarkan standar yang berbeda atau ganda. Dengan adanya kesetaraan inilah, makna "adl" tercermin, di mana pelaksana keadilan tidak memihak pada salah satu pihak yang sedang berselisih, meskipun ada hubungan antara pihak-pihak tersebut. Oleh karena itu, seseorang dapat dikatakan adil jika dia berpihak pada kebenaran, karena yang baik dan benar adalah hak semua orang. Dalam hal ini, dia bertindak sesuai

¹⁹⁴Raghib al-Isfahani, *Mufradaat alfadzil Qur'an* (Beirut: Daar al-Ma'rifah, 2005), h. 168.

¹⁹⁵Al-Thahanawi, *Mu'jam al-Istihlaahat al-Ulum wa al-Funun* (Beirut: Daar al-Ma'rifaah, 2005), h. 479.

¹⁹⁶Ali al-Jurjani, *al-Ta'riifaat* (Beirut: Daar al-Kitab al-Arabi, 1985), h. 173.

dengan apa yang seharusnya dilakukan dan tidak sewenang-wenang.¹⁹⁷

Kata "adl" juga mengandung makna "berada di posisi tengah dan seimbang," seperti yang dijelaskan oleh Rasyid Ridha. Menurutnya, keadilan adalah melaksanakan tugas atau perintah sesuai dengan hukum yang berlaku, bukan hanya memutuskan suatu perkara atau menetapkan hukum, tetapi berlandaskan pada prinsip-prinsip yang telah ditentukan dalam agama.¹⁹⁸ Menurut Sayyid Quthub, dasar dari persamaan adalah segala hal yang diatur oleh ajaran Tuhan demi kepentingan umat manusia, sehingga keadilan menjadi hak yang berlaku bagi setiap individu.¹⁹⁹

Selain arti kata 'adl yang berarti "sama," keadilan juga dapat dipahami sebagai "seimbang," seperti yang tercantum dalam Al-Qur'an, yaitu dalam firman Allah: ²⁰⁰ *"Yang telah menciptakanmu, menyempurnakan bentukmu, dan menjadikan tubuhmu seimbang."* Makna "seimbang" ini menggambarkan keyakinan bahwa Allah, yang Maha Bijaksana dan Maha Mengetahui, menciptakan serta mengatur segala sesuatu dengan ukuran, kadar, dan waktu tertentu untuk mencapai tujuan tertentu.²⁰¹

¹⁹⁷Zamakhshari, *Teori-Teori Hukum Islam* (Bandung, Citapustaka Media Perintis, 2013), h. 94; Lihat juga Mhd. Syahnun, "The Image of the Prophet and the Systematization of Ushul al-Fiqh: A Study of al-Shafi'i's Risalah", dalam *MIQOT: Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman*, No. 103, 1998, hlm. 44-50.

¹⁹⁸M. Rasyid Ridha, *Tafsir al-Manar*, (Kairo: Maktabah al-Manar, 1980), jilid 3, h. 241.

¹⁹⁹Sayyid Quthub, *Al-Adalah al-Ijtima'iyah Fi al-Islam*, (Beirut: Daar al-Syuruuq, 1993), h. 27.

²⁰⁰Depatemen Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an Dan Terjemahnya (Edisi Terbaru)*, Surah Al-Infitar ayat 7.

²⁰¹Zamakhshari, *Teori-Teori Hukum Islam*, Op. Cit, h. 98.

Berbeda dengan pandangan lainnya, Socrates berpendapat bahwa inti dari hukum adalah keadilan, dan hukum yang baik akan mengarah pada pencapaian keadilan. Hukum berfungsi untuk melayani kepentingan masyarakat, serta mengarahkan pada norma hidup yang sejalan dengan harapan hidup bersama, yaitu keadilan.²⁰² Penerapan teori keadilan dalam analisis penelitian ini didasari oleh adanya konsep pertanggungjawaban pidana bagi pihak-pihak yang terlibat. Namun, pertanggungjawaban itu sendiri bukanlah tujuan akhir, melainkan merupakan indikator berfungsinya hukum. Baik dalam perspektif sejarah (historis) maupun teori utilitarian (kemanfaatan), perlindungan hukum pada akhirnya akan mengarah pada tercapainya keadilan bagi individu sebagai tujuan utama.²⁰³

Sebagaimana dikutip dari Sofyan Hadi,²⁰⁴ Socrates sebagai tokoh utama dalam mazhab hukum alam menyatakan bahwa hukum adalah sistem kebajikan yang mendasari keadilan bagi semua. Hukum tidak diciptakan untuk melayani kepentingan pribadi penguasa atau mempermudah naluri hedonisme. Sebaliknya, hukum merupakan aturan yang objektif untuk mencapai kebajikan dan keadilan bagi seluruh masyarakat. Berdasarkan pandangannya, Socrates memandang hukum sebagai moralitas yang objektif, yang terjalin dalam kehidupan bersama. Oleh karena itu, dalam pandangannya, hubungan antara hukum dan moral sangatlah erat. Di sisi lain, Plato juga berpendapat bahwa hukum berfungsi untuk

²⁰²K. Bertens, *Sejarah Filsafat Yunani*(Yogyakarta: Kanisius, 1999), h. 21.

²⁰³Munir Fuady, *Dinamika Teori Hukum*(Bogor: Ghalia Indonesia, 2010), h. 87.

²⁰⁴ Sofyan Hadi, *Kekuatan Mengikat Hukum Dalam Perspektif Mazhab Hukum Alam Dan Mazhab Positivisme Hukum*, Jurnal Legality, Vol.25, No.1, Maret 2017-Agustus 2017, h. 88-89

menciptakan keadilan dalam kondisi yang tidak adil. Sejalan dengan pandangan tersebut, Aristoteles menyatakan bahwa hukum adalah alat yang diperlukan untuk membimbing manusia menuju tindakan yang moral dan logis.

Aristoteles juga menekankan pentingnya moralitas dalam tindakan hukum, sebagaimana yang disampaikan oleh Socrates. Hukum seharusnya menjadi panduan bagi manusia untuk bertindak sesuai dengan nilai moral yang rasional dan logis, yang mendorong mereka untuk bertindak dengan keadilan. Keadilan hukum sejajar dengan keadilan secara umum. Dalam pandangan mazhab hukum alam, hukum dianggap sebagai alat untuk mewujudkan keadilan, dan sebaliknya, keadilan yang dimaksud adalah kejujuran (*vivere*), tidak menyakiti orang lain (*alterum non laedere*), dan memberikan setiap orang hak sesuai dengan bagiannya (*suum quique tribuere*), yaitu memberikan apa yang menjadi haknya.

Menurut Achmad Ali, keadilan dan hukum ibarat sebuah hotel berbintang lima yang memberikan perlakuan yang sama kepada setiap orang tanpa terkecuali, baik bagi tamu yang miskin maupun yang kaya, selama mereka mampu membayar biaya. Oleh karena itu, ketika kita membahas keadilan, kita sebenarnya sedang membicarakan segala hal yang berkaitan dengan hukum. Hukum dibuat tidak hanya untuk memberikan kepastian, sebagaimana dijelaskan dalam teori legalistik, tetapi juga untuk memberikan manfaat menurut teori utilitarian, dan tentu saja, untuk menegakkan keadilan sesuai dengan pandangan etis.²⁰⁵

²⁰⁵Achmad Ali, *Menguak Teori Hukum dan Teori Peradilan*, Op. Cit, h. 212; Mhd. Syahnan, Abd. Mukhsin, "Islamic Law of Procedure: An Analysis of Kitâb al-Qâdhî ila al-Qâdhî in Islamic Legal Literature," dalam *Islamijah: Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. 1, No. 1 (2020), h. 97-106.

Menurut John Rawls²⁰⁶ keadilan adalah "kebajikan utama dalam lembaga sosial, sebagaimana kebenaran adalah kebajikan dalam sistem pemikiran. Sebuah teori, sekadar elegan dan efisien, harus ditolak atau direvisi jika tidak sesuai dengan kebenaran. Demikian pula, hukum dan institusi, meskipun seefisien dan sebaik apapun, harus diubah atau dihapus jika tidak mencerminkan keadilan." Keadilan dan kebenaran, sebagai prinsip dasar dalam kehidupan manusia, tidak bisa ditawar-tawar.²⁰⁷ Rawls berpendapat bahwa skala keadilan harus diterapkan secara tegas dan diwujudkan untuk seluruh rakyat, tanpa mengorbankan kepentingan atau kebutuhan kelompok lain dalam masyarakat.

Menurut John Rawls, pada prinsip pertama, keadilan menuntut kesetaraan, karena setiap warga dalam suatu masyarakat yang adil memiliki hak dasar yang setara (*equal liberty*). Sementara itu, pada prinsip kedua, yang berkaitan dengan distribusi kekayaan dan pendapatan, kesetaraan dalam jumlah bukanlah hal yang mutlak, namun yang lebih penting adalah bahwa distribusi tersebut harus memberikan manfaat bagi seluruh anggota masyarakat dengan memberikan kesempatan yang setara (*equal opportunity*).²⁰⁸ Teori keadilan yang diajukan oleh John Rawls sejatinya sejalan dengan

²⁰⁶John Rawls, *A Theory Of Justice*, Original Edition, (Harvard University Press Cambridge, Massachusetts London, England, 1971), h. 3. Bandingkan dengan pendapat dari Munir Fuady yang menyebutkan bahwa keadilan adalah suatu nilai (*value*) untuk menciptakan suatu hubungan yang ideal di antara manusia sebagai individual, sebagai anggota masyarakat, dan sebagai bagian dari alam, dengan memberikan kepada manusia tersebut yang menjadi hak dan kebebasannya yang sesuai dengan prestasinya dan membebaskan sesuai kewajibannya menurut hukum dan moral, yang bila perlu harus dipaksakan berlakunya oleh negara dengan memperlakukan secara sama terhadap hal yang sama dan memperlakukan secara berbeda terhadap hal yang berbeda.

²⁰⁷*Ibid*, h. 4.

²⁰⁸*Ibid*, h. 61.

pandangan Aristoteles, khususnya mengenai konsep keadilan distributif dan keadilan kumulatif. Selain itu, menurut Aristoteles²⁰⁹ ukuran keadilan dapat dilihat dari dua hal:

1. Seseorang tidak boleh menentang hukum atau aturan yang berlaku, sehingga keadilan berarti "sesuai hukum" (*lawful*), yaitu hukum yang harus ditaati dan tidak dapat dilanggar.
2. Seseorang tidak boleh menerima lebih dari apa yang menjadi haknya, yang berarti keadilan tercermin dalam adanya kesetaraan hak (*equal*).

Aristoteles mendefinisikan keadilan sebagai tindakan memberikan setiap orang sesuai dengan bagiannya, atau dalam istilah Latin "sum quique tribuere." Menurutnya, keadilan hukum harus dipahami sebagai prinsip kesetaraan. Ia membedakan dua jenis kesetaraan: pertama, kesetaraan numerik yang mendasari prinsip "setiap orang sama di depan hukum," dan kedua, kesetaraan proposional yang mendasari prinsip "memberikan kepada setiap orang apa yang menjadi haknya." Selain itu, Aristoteles juga membagi konsep keadilan menjadi dua jenis, yaitu keadilan distributif (yang sejalan dengan keadilan proposional) dan keadilan korektif (yang berkaitan dengan pembetulan ketidakadilan atau kesalahan).²¹⁰

Madjid Khadduri menjelaskan bahwa istilah '*adl*' merupakan kata benda yang bersifat umum, yang berasal dari akar kata "*adala*". Kata dasar ini memiliki beberapa makna,

²⁰⁹ Aristoteles, *Etichs*. Terjemahan ke dalam bahasa Inggris (JAK Thomson, Harmonds-worth, Middlesex (England : Penguin Books Ltd, 1970), h. 140.

²¹⁰Sofyan Hadi, *Op. Cit*, h. 91

antara lain: pertama, bermakna meluruskan; kedua, berarti menjauh atau menghindar; ketiga, menunjukkan kesetaraan atau kesepadanan; dan keempat, merujuk pada keseimbangan atau kesetaraan nilai. Dengan demikian, istilah *'adl'* atau *'idl'* mencakup berbagai makna yang berkaitan erat dengan konsep keadilan dalam berbagai aspek.²¹¹ Penerapan keadilan dalam kehidupan bermasyarakat mencakup berbagai dimensi, seperti keadilan dalam ranah politik, teologi, filsafat, etika, hukum, hubungan antarbangsa, serta dalam konteks sosial.

Majid Khadduri juga mengemukakan bahwa secara harfiah, istilah *'adl'* dalam bahasa Arab klasik mencerminkan perpaduan antara nilai-nilai moral dan sosial, yang mencakup keadilan, keseimbangan, kesederhanaan, dan keterbukaan. Dalam konteks keadilan Ilahi, nilai-nilai tersebut secara logis berpadu menjadi satu kesatuan yang merepresentasikan bentuk paling sempurna dari kebajikan dan kebaikan.²¹²

Menurut pandangan Majid, konsep keadilan dapat dipahami dalam tiga aspek utama. Pertama, keadilan berkaitan dengan kepatuhan terhadap aturan hukum yang ditetapkan oleh pemerintah, yang mencerminkan aspek moral. Kedua, keadilan juga mencakup norma-norma sosial yang hidup dalam masyarakat, seperti adat, budaya, dan kebiasaan, yang mencerminkan nilai-nilai etika. Ketiga, keadilan menyangkut hukum syariat yang bersumber dari Allah Swt, yang merupakan bentuk tertinggi dari nilai akhlak. Ketiga unsur ini saling melengkapi dan menuntut kepatuhan dari setiap individu. Siapa pun yang melanggar akan dianggap telah

²¹¹Majid Khadduri, *Teologi Keadilan Perspektif Islam*, (Surabaya: Risalah Gusti, 1999), h. 8

²¹²Majid Khadduri, *The Islamic Conception of Justice*, (Baltimore: John Hopkins Univ. Press, 1984), h. 8

menyimpang dari moralitas, etika, dan akhlak. Dari keseluruhan teori keadilan yang dikemukakan Majid tersebut, keadilan legal dan sosial tampaknya paling relevan dengan pembahasan dalam kajian ini.²¹³

Sebagai negara dengan mayoritas penduduk beragama Islam, masyarakat Indonesia menjadikan Alqur'an²¹⁴ dan Hadis,²¹⁵ sebagai dua sumber hukum utama. Kedua sumber tersebut tidak hanya menjadi pedoman hidup bagi umat Islam, tetapi juga mengandung nilai-nilai universal yang dapat diterapkan oleh seluruh umat manusia. Sejak abad ke-6, Al-Qur'an dan Hadis telah menyampaikan peringatan dan ajaran tentang pentingnya keadilan. Dalam ajaran Islam, keadilan tidak bisa dipisahkan dari keimanan, karena keduanya merupakan kunci keselamatan bagi umat Islam, baik di dunia maupun di akhirat.

Dalam ajaran Islam, keadilan tidak hanya diperuntukkan bagi sesama Muslim, melainkan berlaku secara universal kepada seluruh umat manusia. Hal ini menunjukkan bahwa

²¹³Keadilan legal (*Justitia legalis*) adalah keadilan yang ditentukan oleh undang-undang dimana objeknya adalah masyarakat, sedangkan keadilan sosial itu adalah perlakuan hukum yang tidak membedakan antara golongan atas maupun golongan bawah, semua berhak mendapatkan hukum yang adil dan setara sama yang lainnya.

²¹⁴Al-Qur'an adalah kitab suci agama Islam yang mengatur secara tegas tentang keadilan, yakni sebagaimana Firman Allah SWT, dalam Q.S Al-Maidah : 8, dan Q.S An-Nahl : 90.

²¹⁵Hadis adalah setiap perbuatan, perkataan dan diamnya Rasulullah Muhammad Salallahu 'Alaihi Wassalam, yang bersabda :

إِذَا حَكَمْتُمْ فَأَعِدُّوْا

Artinya: Apabila kalian memutuskan hukum maka bersikaplah adil!" (Dinyatakanhasan oleh al-Albani dalam *ash-Shahihah* [no. 469]); Lihat juga Mhd. Syahnan, Mhd. Syahnan, *Contemporary Islamic Legal Discourse* (Medan: IAIN Press, 2010), hal. 81-85.

keadilan dan iman merupakan dua hal yang saling berkaitan dan tidak dapat dipisahkan. Sebagaimana ditegaskan dalam firman Allah Swt yang menyatakan bahwa:²¹⁶ *"Wahai orang-orang yang beriman, jadilah kalian pribadi yang senantiasa menegakkan kebenaran karena Allah dan menjadi saksi yang jujur serta adil. Jangan biarkan rasa benci terhadap suatu kelompok membuat kalian bersikap tidak adil. Berlaku adillah, karena keadilan lebih dekat kepada ketakwaan. Dan bertakwalah kepada Allah, sebab Allah Maha Mengetahui segala sesuatu yang kalian lakukan."*

Menetapkan hukum dengan adil pada dasarnya bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan bagi umat manusia. Suatu hukum hanya dapat dianggap membawa manfaat apabila di dalamnya terkandung prinsip-prinsip keadilan. Hal ini sejalan dengan pendapat Ibnu Taymiyyah yang mengaitkan makna tersebut dengan Surah Al-Maidah ayat 8, di mana beliau menyatakan bahwa:²¹⁷ *"Hai para pemimpin umat Islam, Allah telah memerintahkan kalian untuk menjalankan kepemimpinan dengan penuh tanggung jawab dan amanah. Letakkan segala sesuatu pada tempat dan haknya, dan jangan mengambil sesuatu kecuali telah mendapat izin dari Allah. Hindarilah segala bentuk kezaliman, karena keadilan adalah prinsip utama yang wajib ditegakkan dalam memutuskan perkara di tengah masyarakat. Seluruh ketentuan ini merupakan perintah dari Allah yang terdapat dalam Al-Qur'an dan Sunnah. Maka, jangan sekali-kali melanggarnya, karena hal itu termasuk perbuatan dosa."*

²¹⁶Depatemen Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an Dan Terjemahnya (Edisi Terbaru)*, (Semarang: CV Asy-Syifa', 1999), Surah Almaidah ayat 8.

²¹⁷Ibnu Taimiyyah, *Majmu' al-Fatawa*, Jilid 7, (Riyadh: Daar Ibnu al-jauzi, 1997), h. 136.

Menurut pandangan Ibnu Taimiyyah, agar para pemimpin — termasuk pembuat undang-undang dan hakim di pengadilan — tetap berlaku adil, maka penting untuk memahami bahwa seorang pemimpin yang adil mampu menjaga keberlangsungan sebuah negara, meskipun ia bukan seorang Muslim. Sebaliknya, jika seorang pemimpin bertindak zalim atau sewenang-wenang, maka hal tersebut justru dapat meruntuhkan negara, meskipun pemimpin tersebut beragama Islam. Dengan kata lain, keadilan merupakan pilar utama dalam keberlangsungan sebuah pemerintahan atau kerajaan, bahkan jika dipimpin oleh orang kafir. Sebaliknya, ketidakadilan bisa menghancurkan suatu negara, meski pemimpinnya seorang Muslim.²¹⁸

²¹⁸*Ibid*, h. 253.

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Alim, Y. H. (1994). *Al-maqāṣid al-‘āmmah liṣṣyari’ah al-Islāmiyyah*. Riyadh: Ma’had ‘Ālī al-Fikr al-Islāmī.
- A. Djazuli. (2015). *Fiqh jinayah: Upaya menanggulangi kejahatan dalam Islam*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.
- A. Hanafi. (1967). *Asas-asas hukum pidana Islam* (Cet. Ke-1). Jakarta: Bulan Bintang.
- A. Mu’in Umar, dkk. (1986). *Ushul Fiqh: Qaidah-qaidah istinbath dan ijthad (metode penggalan hukum Islam)*. Jakarta: IAIN Jakarta.
- Abd al-Qadir ‘Awdah. (1997). *Al-Tasyri’ al-Jina’i al-Islami muqaranah bi al-qanun al-wad’i* (Jilid I). Beirut: Mua’assasah al-Risalah.
- Abd al-Rahman, M. (2009). *Introduction to Islamic criminal law* (hlm. 45–107). Kairo: Dar al-Turath.
- Abd. Aziz Dahlan (Ed.). (1996). *Ensiklopedi hukum Islam* (Jilid II). Jakarta: PT. Ikhtiar Van Hoeve.
- Abd. Qadir Audah. (1949). *Al-Tasyri’ al-Jina’i al-Islami*. Iskandariah: Dar Nasyr al-Tsaqafiyyah.
- Abdul Salam, A. I. b. (1999). *Qawaid al-Aḥkam fi Masaliḥ al-Anam* (Vol. 1). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Abdul Wahab Khallaf. (1990). *‘Ilmu Uṣul Fiqh*. Kuwait: Dar al-Qalam li al-Naṣr wa al-Tawzī’.
- Abdullah bin Bayyah. (2006). *‘Alaqah Maqāshid al-Syarī’ah bi Uṣūl al-Fiqh*. London: Al-Furqan Islamic Heritage Foundation.
- Abdullah, M. A. (n.d.). *Soal jawab hudud: Undang-undang Allah yang adil*. Penerbit Telaga Biru.
- Abdullah, S. (1996). *Dinamika qiyās dan pembaharuan hukum Islam*. Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya.

- Abdurrahman Idoi. (2009). *Tindak pidana dalam syariat Islam*. Jakarta: Rajawali Press.
- Abdurrahman, H. (1992). *Kompilasi hukum Islam di Indonesia*. Akademika Pressindo.
- Abdurrahman. (1979). *Aneka masalah hukum dalam pembangunan di Indonesia*. Bandung: Alumni.
- Abi Muhammad Abdullah bin Ahmad bin Muhammad Ibn Qudamah. (t.t.). *Al-Mughni*. Riyad: Maktabah al-Riyadi al-Haditsah.
- Abu Ishaq Asy-Syatiby. (t.t.). *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah* (Jilid I). Beirut: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
- Achmad Ali. (2020). *Menguak teori hukum dan teori peradilan* (h. 212). Dalam M. Syahnan & A. Mukhsin, *Islamic law of procedure: An analysis of Kitâb al-Qâdhî ila al-Qâdhî in Islamic legal literature, Islamijah: Journal of Islamic Social Sciences*, 1(1), 212.
- Agustianto. (t.t.). *Maqashid Syariah dalam ekonomi dan keuangan Syariah*. Jakarta: Ttp.
- Ahmad Ropei. (2021). Kaidah niat dan penentuan kesengajaan pembunuhan dalam Islam. *Ahkam*, 9(1).
- Ahmad Wardi Muslich. (2004). *Pengantar dan asas hukum pidana Islam: Fikih jinayah*. Jakarta: Sinar Grafika.
- Ahmad Wardi Muslich. (2005). *Hukum pidana Islam*. Jakarta: Sinar Grafika.
- Ahmad Warson Munawwir. (1997). *Kamus Al-Munawir* (Cet. XIV). Surabaya: Pustaka Progressif.
- Al-'Asyqar, U. S. (1991). *Tārīkh al-fiqh al-Islāmī*. Amman: Dār al-Nafā'is.
- Al-Amidi. (t.t.). *Al-Ihkam fi Uṣul al-Ahkam*. Kairo: al-Ma'arif.
- Al-Ghazali. (1971). *Ṣifa al-Galil* (Tahqiq Hamdi Ubaid al-Kabisi). Baghdad: Mathba'ah al-Irṣad.
- Ali al-Jurjani. (1985). *Al-Ta'riifaa*. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.

- Ali Yafi. (1995). *Fikih sosial* (Cet. I). Bandung: Mizan.
- Ali, M. D. (1997). *Hukum Islam dan peradilan agama: Kumpulan tulisan*. Rajawali Pers.
- al-Isfahani, R. (2005). *Mufradāt alfāẓ al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Ma'rifah.
- al-Khadimi, N. M. (1998). *al-Ijtihād al-maqāṣidī*. Qatar: Dār al-Muassasah.
- al-Qarḍawi, Y. (1989). *Al-khaṣā'is al-'āmmah li al-Islām*. Kairo: Maktabah Wahbah.
- Al-Qur'an. (n.d.). *Surah Al-Ma'idah (5:33); Al-Baqarah (2:178); An-Nisa (4:92); Al-Jatsiyah (45:18); Al-Syura (42:13); Al-Mukminun (23:115); Al-Infitar (82:7)*. Departemen Agama RI (Terj.).
- Al-Raysuni, A. (2005). *Al-Wahda al-Islamiyya wa al-Fiqh al-Islami*. Beirut: Dar al-Ilm.
- Al-Sayid Sabiq. (t.t.). *Fiqh al-Sunnah* (Jilid II). Al-Qahirah: Dar al-Kitab al-Islamy – Dar al-Hadis.
- Al-Sayyid Sabiq. (n.d.). *Fiqh Al-Sunnah* (Vol. 2). Dar al-Kitab al-Islamy–Dar al-Hadis.
- Al-Syaukani. (n.d.). *Nail al-Authar* (Vol. 8).
- Al-Thahanawi. (2005). *Mu'jam al-Isthilahaat al-Ulum wa al-Funun*. Beirut: Daar al-Ma'rifaah.
- Al-Tirmizi. (n.d.). *Jāmi' at-Tirmizi* (No. Hadis 1454). Beliau berkata, "Hadis ini hadis hasan gharib ṣaḥīḥ."
- Alwi, H. (2009). *Kamus besar bahasa Indonesia* (Edisi ke-3). Balai Pustaka.
- Al-Youbi. (2008). *Maqashid al-Syari'ah walaqatuha bi al-adillah al-Syar'iyah*. Riyadh: Daar Ibn al-Jauzi.
- Al-Zuhaili, W. (1984). *Fiqh Islam wa adillatuhu*. Lebanon: Dar al-Fikri.
- Al-Zuhaili, W. (2007). *Fiqh al-Islam wa Adillatuhu*. Damaskus: Dar al-Fikr.

- Amir Mu'allim & YUSDANI. (n.d.). *Ijtihad suatu*.
- Amiur Nuruddin & Tarigan, A. A. (2001). *Hukum perdata Islam di Indonesia: Studi kritis perkembangan hukum Islam dari Fikih, UU No 1 tahun 1974 sampai KHI*. Jakarta: PT Kharisma Putra Utama.
- Andi Hamzah. (1986). *Kampus hukum* (Cet. I). Jakarta: Ghalia Indonesia.
- Andi Hamzah. (1986). *Kamus hukum*. Jakarta: Ghalia Indonesia.
- Anwar, M. (1997). *Beberapa ketentuan umum dalam Buku I KUHP* (Cet. 2). Alumni.
- Apriyani, R. (2019). Sistem sanksi dalam hukum Islam. *Journal of Islamic Law Studies (JILS)*, 2(2).
- Aristoteles. (1970). *Ethics* (J. A. K. Thomson, Trans.). Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books Ltd.
- Asafari Jaya Bakri. (1996). *Konsep Maqashid al-Syari'ah menurut Asy-Syatibi*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Ash-Shiddiqy, T. M. H. (2001). *Falsafah hukum Islam*. Surabaya: Bulan Bintang.
- Asy-Syathibi. (n.d.). *Muwwafaqat* (Vol. 1–2). Kairo: Mustafa Muhammad / Saudi: Wazarah Suuni Islamiyah wal Auqof.
- Atho Mudzhar. (n.d.). *Fatwa-fatwa Majelis Ulama*.
- Audah, A. Q. (1992). *At-Tasyri' al-Jina'i al-Islamy*. Beirut: Mu'assasah al-Risalah.
- Awdah, A. (n.d.). *Al-Tasyri' al-Jina'i al-Islami* (pp. 262–267). Hawwa, S. (n.d.). *Al-Islam* (Vol. 4). Beirut: Dar al-Qalam.
- Al-'Awwa, M. S. (1979). *Fi Usul al-Nizam al-Jinai al-Islami*. Kairo: Dar al-Ma'arif.
- Awdah, A. Q. (1997). *At-Tasyri' al-Jina'i al-Islam* (Juz II, Cet. 3). Al-Qahirah.
- Az-Zuhaili, W. (2004). *Uṣūl al-fiqh al-Islāmī* (Jld. II). Damaskus: Dār al-Fikr.
- Bertens, K. (1999). *Sejarah filsafat Yunani*. Kanisius.

- Besse Muqita Rijal Mentari. (2020). Saksi pidana pembunuhan dalam Kitab Undang-Undang Hukum Pidana dengan hukum Islam. *Al-Ishlah*, 23(1).
- Bisri, C. H. (n.d.). *Menggagas fikih sosial*.
- Bugha, M. (1986). *Al-Wafi syarh al-arba'ah al-Nawawiyah*. Dar Ibn Katsir. (Hadis diriwayatkan oleh Ibn Majah dan Al-Baihaqi).
- Departemen Agama Republik Indonesia. (n.d.). *Al-Qur'an dan terjemahannya* (Edisi terbaru).
- Departemen Pendidikan Nasional. (2013). *Kamus besar bahasa Indonesia* (Edisi keempat). PT Gramedia Pustaka Utama.
- Djamil, F. (1997). *Filsafat hukum Islam*. Logos Wacana Ilmu.
- Djubaedah, N. (2010). *Perzinaan dalam peraturan perundang-undangan di Indonesia ditinjau dari hukum Islam*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group.
- Faisal, A. (2014). *Pembuktian dalam hukum pidana Islam*. Surabaya: Alvabet.
- Faisal, A. (2014). *Pemikiran hukum pidana Islam*. Jakarta: Rajawali Press.
- Faisal, A. (2015). *Hukum pidana Islam dan proses peradilan*. Jakarta: Rajawali Press.
- Faisal, R. (2014). *Tanggung jawab individu dalam hukum pidana Islam*. UII Press.
- Faisal, R. (2015). *Prinsip-prinsip hukum pidana Islam*. UII Press.
- Faisal. (2014). *Pemikiran hukum pidana Islam*. Alvabet.
- Faisal. (2015). *Prinsip-prinsip hukum pidana Islam*. Pustaka Ilmu.
- Faridh Washil, N., & Azzam, A. A. (2018). *Qawā'id fiqhiyyah*. Malang: Amzah.
- Fuady, M. (2010). *Dinamika teori hukum*. Ghalia Indonesia.
- Hadi, S. (2017). Kekuatan mengikat hukum dalam perspektif mazhab hukum alam dan mazhab positivisme hukum. *Jurnal Legality*, 25(1), Maret–Agustus.
- Hakim, R. (n.d.). *Hukum pidana Islam*, Op. Cit, hlm. 117.

- Hamdillah Versache. (2012, April). *Perkembangan hukum Islam pada masa ...* [Blog post]. <https://hamdillahversache.blogspot.com/2012/04/perkeembangan-hukum-islam-pada-masa.html>
- Hamzah, A. (1986). *Kamus hukum*. Jakarta: Ghalia Indonesia.
- Haq, H. (2007). *Asy-Syathibi: Aspek teologi konsep mashlahah dalam kitab al-Muwafaqat*. Erlangga.
- Hasballah, T. M., & Jauhari, I. (2004). *Kapita selekta hukum pidana Islam*. Pustaka Bangsa Press.
- Hasbi ash-Shiddiqy. (1966). *Syari'at Islam menjawab tantangan zaman*. Bulan Bintang.
- Hassan, H. H. (1971). *Nazhariyyatu al-maṣlahah fi al-Fiqh al-Islamī*. Daru al-Nahḍah al-Arabiyyah.
- Husein, A. (2013). *Hukum pidana Islam dan hak asasi manusia*. Remaja Rosdakarya.
- Husein, A. (2013). *Hukum pidana Islam*. Pustaka Pelajar.
- Husein, M. (2010). *Hukum pidana nasional*. PT Remaja Rosdakarya.
- Husein, M. (2013). *Hukum pidana Islam*. Kencana.
- Husein, R. (2013). *Hukum pidana Islam*. RajaGrafindo Persada.
- Huzaimah, T. Y. (2001). *Fiqh perempuan kontemporer*. Al-Mawardi Prima.
- Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah. (1996). *I'lam al-Muwaqqi'in* (Jld. 3). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn Mansur al-Afriqi. (t.t.). *Lisan al-'Arab* (Jld. 8). Dar ash-Shadr.
- Ibnu Manzur. (1980). *Lisān al-'Arab* (dalam Hans Wehr, *A dictionary of modern written Arabic*). McDonald & Evan Ltd.
- Ibnu Rusyd. (t.t.). *Bidayatul mujtahid* (Jilid 2, Cet. ke-3). Al-Haramain.
- Ibnu Taimiyyah. (1997). *Majmu' al-Fatawa* (Jilid 7). Daar Ibnu al-Jauzi.

- Imaning, Y. (2013). Pembunuhan dalam perspektif hukum Islam. *Nurnani: Jurnal Kajian Syariah dan Masyarakat*, 13(2).
- Ismatullah, D. (2011). *Sejarah sosial hukum Islam*. Bandung: Pustaka Setia.
- Izat, N. M. (1984). *Jara'im al-Ird Qanun al Uqubat al Misri*. Dar al Arabia lil Mausu'at.
- Jaih, M. (2000). *Sejarah dan perkembangan hukum Islam*. PT Remaja Rosdakarya.
- Jalaluddin, A. (1983). *Al-Maṣāliḥ al-Mursalah*. Maṭba'ah al-Sa'adah.
- Jasser, A. (2008). *Membumikan hukum Islam melalui Maqasid Syariah*. PT Mirzan Pustaka.
- Junaidi, A. (2016a). *Perbandingan proses peradilan hukum pidana Islam dan nasional*. Pustaka Pelajar.
- Junaidi, A. (2016b). *Perbandingan proses peradilan hukum pidana Islam dan nasional*. UGM Press.
- Junaidi, A. (2016c). *Perbandingan proses peradilan hukum pidana Islam dan nasional*. Pustaka Ilmu.
- Junaidi, A. (2017). *Proses pembuktian dalam hukum pidana Islam dan nasional*. Kencana.
- Khadduri, M. (1984). *The Islamic conception of justice*. John Hopkins University Press.
- Khadduri, M. (1999). *Teologi keadilan perspektif Islam*. Risalah Gusti.
- Khalil al-Qattan, M. (2001). *At-Tasyri' wa al-fiqhi fi al-Islam tarikh wa manhaj*. Maktabah Wahbah.
- Khalil, R. H., & el-Basyumi, A. F. A. (2003). *As-Sāmī fī tārīkh at-tasyri' al-Islāmī*. Beirut: Dār al-Fikr.
- Lukito, R. (n.d.). *Pergumulan antara hukum Islam dan adat di Indonesia*.
- Majelis Ulama Indonesia. (n.d.). *Fatwa-fatwa Majelis Ulama* (disunting oleh M. Atho Mudzhar).

- Majma' al-Lughah al-'Arabiyah. (1973). *Al-Mu'jam al-Wasith* (Cet. II, Jilid II). Dar al-Ma'arif.
- Manar, R. (1980). *Tafsir al-Manar* (Jilid 3). Maktabah al-Manar.
- Mas'ud, M. K. (1995). *Shatibi's of Islamic law*. Islamic Research Institute.
- Maswandi, & Sitompul, A. (2021). *Nikah poliandri dalam perspektif pidana Islam dan hukum positif Indonesia*. Mazda Media.
- Mohammad, A. M. (1994). *Fikih lima mazhab* (Terj. dari *Al-Fiqh 'ala Mazahib al-Khamsah* karya Muhammad Jawad al-Mughniyah, Juz II). Basrie Pers.
- Mughniyah, M. J. (1994). *Al-Fiqh 'ala Mazahib al-Khamsah* (diterjemahkan oleh Alif Muhammad). Basrie Pers.
- Muhammad, R. (2007). *Hukum acara pidana kontemporer* (hlm. 17). Bandung: Citra Aditya Bakti. Dikutip dalam Wibowo, A. T. (2019). *Implementasi asas praduga tak bersalah (presumption of innocence) pada pemeriksaan tindak pidana terorisme* (Skripsi, Universitas Islam Indonesia).
- Munir, H. (2009). *Hukum pidana Islam*. Rajawali Pers.
- Munir, I. (2009). *Sistem hukum pidana nasional*. PT Refika Aditama.
- Munir, M. (2009). *Hukum pidana Islam: Konsep dan implementasi dalam sistem hukum Indonesia*. Kencana.
- Munir, Z. (2009). *Pembalasan dan pengampunan dalam hukum pidana Islam*. Sinar Grafika.
- Nang Djubaedah. (2010). *Perzinaan dalam peraturan perundang-undangan di Indonesia ditinjau dari hukum Islam*. Kencana Prenada Media Group.
- Nasution, L. (2001). *Pembaharuan hukum Islam dalam mazhab Syafi'i*. Rosda Karya.
- Nasution, M. (2012). *Konsep kejahatan dalam hukum pidana Islam* (hlm. 52–55). Bandung: Alfabeta.

- Nasution, R. (2012). *Filosofi hukum pidana Islam* (hlm. 142–145). Jakarta: Kencana.
- Nasution. (2012). *Hukum pidana Islam: Teori dan praktik* (hlm. 61–65, 142–145, 149–151). Bandung: Mandiri Press.
- Nurhasan. (2017). Keberadaan asas praduga tak bersalah pada proses peradilan pidana. *Jurnal Ilmiah Universitas Batanghari Jambi*, 17(3).
- Pengadilan Agama Selatpanjang. (n.d.). *Asas hukum dan waktu berlakunya hukum*. <https://www.pa-selatpanjang.go.id/id/artikel-pa-slp/2026-asas-hukum-dan-waktu-berlakunya-hukum.html> (Diakses 5 Januari 2024)
- Praja, J. S. (n.d.). *Filsafat*. [Catatan: Gunakan tahun terbit jika diketahui].
- Quthub, S. (1993). *Al-‘adālah al-ijtimā‘iyyah fī al-Islām*. Beirut: Dār al-Syurūq.
- Rawls, J. (1971). *A theory of justice* (Original edition). Harvard University Press.
- Ridha, M. R. (1980). *Tafsir al-Manar* (Jilid 3). Maktabah al-Manar.
- S, M. (1986). *Al-Islamu al-‘Aqidatu was Syari’atu*. Darul Kutub.
- Sabiq, S. (n.d.). *Fiqh al-Sunnah* (Jilid II). t.tp: Dār al-Kitāb al-Islāmī – Dār al-Ḥadīs.
- Sabiq, S. (n.d.). *Fiqh al-Sunnah* (Jilid IX). Beirut: Dār al-Fikr.
- Suparni, N. (2007). *Eksistensi pidana denda dalam sistem pidana dan pemidanaan* (Cet. 2). Jakarta: Sinar Grafika.
- Syahnan, M. (2009). *Modernization of Islamic law of contract*. Badan Litbang & Diklat Departemen Agama RI.
- Tahir bin ‘Asyur, M. (2001). *Maqasid al-Syariah al-Islamiyah*. Dar al-Nafa’is.
- Teguh, M. (2005). *Metodologi penelitian ekonomi*. Rajawali Pers.
- Tihami, H. M. A., & Sahrani, S. (2009). *Fikih munakahat: Kajian fikih nikah lengkap*. Rajawali Pers.

- Tongat. (2008). *Dasar-dasar hukum pidana Indonesia dalam perspektif pembaharuan*. Malang: UMM Press.
- Umar, H. M. H. (2007). *Nalar fiqh kontemporer* (Cet. 1). Gaung Persada Press.
- Yayasan Penafsir Al-Qur'an. (1974). *Al-Qur'an dan terjemahannya 30 Juz*. Jakarta: PT Bumi Restu.
- Yunia, I., & Riyadi, A. K. (2014). *Prinsip dasar ekonomi Islam: Perspektif Maqasid al-Syari'ah*. Kencana Prenada Media.
- Zamakhsyari. (2013). *Teori-teori hukum Islam dalam fiqh dan ushul fiqh*. Bandung: Cita Pustaka Media Perintis.
- Zamakhsyari. (2013). *Teori-teori hukum Islam*. Bandung: Cita Pustaka Media Perintis.
- Zein, S. E. M. (2005). *Uşûl fiqh*. Jakarta: Prenada Media.

BIODATA PENULIS



Prof. Dr. H. Maswandi, SH., M.Hum., CPM. Lahir di Medan 23 Mei 1963. Aktif sebagai Guru Besar dan Dosen Tetap Fakultas Hukum Universitas Medan Area sejak tahun 1990 sampai saat sekarang ini. Penulis menyelesaikan pendidikan S-1 Ilmu Hukum di Universitas Medan Area, S-2 Ilmu Hukum Universitas Sumatera Utara dan S-3 Ilmu Hukum Islam di Universitas Islam Negeri Sumatera Utara (UINSU). Penulis juga merupakan seorang Advokat dan Konsultan Hukum serta aktif sebagai Saksi Ahli Hukum Pidana dan Hukum Pidana Islam, selain dari itu Penulis juga sebagai Mediator non Hakim yang bersertifikat secara professional (CPM).

HUKUM PIDANA ISLAM (Figh Jinayah)

Buku Hukum Pidana Islam ini merupakan jendela pembuka yang membawa pembaca menjelajahi dunia hukum dari perspektif syariat, dengan bahasa yang mudah dipahami dan pendekatan yang mendalam namun tetap aplikatif. Dimulai dengan pengenalan konsep dasar hukum pidana Islam, buku ini mengajak pembaca memahami apa yang dimaksud dengan tindak pidana dalam Islam dan bagaimana sumber-sumber hukum seperti Al-Qur'an, Hadis, ijma', dan qiyas menjadi fondasi utama dalam menentukan batasan-batasan hukum.

Tak hanya memaparkan bentuk, unsur, serta gabungan tindak pidana, buku ini juga membahas bagaimana pidana dapat dihapus dan bagaimana prinsip pertanggungjawaban diberlakukan dalam sistem hukum Islam. Disajikan pula pembahasan tentang perkembangan hukum Islam dari masa ke masa, serta nilai-nilai dan teori yang melandasinya, menjadikan buku ini tidak hanya informatif, tetapi juga reflektif. Cocok untuk mahasiswa, akademisi, maupun siapa saja yang ingin memahami hukum pidana Islam secara komprehensif dan kontekstual dalam kehidupan masa kini.


CV. Angkasa Media Literasi



No.024/RAU/2024

IKAPI
IKATAN HUKUMETIS INDONESIA

ISBN 978-623-10-9074-4



9

786231

090744

✉ angkasamedia1@gmail.com

🌐 www.angkasamedia.id

📷 [angkasamediaofficial_](https://www.instagram.com/angkasamediaofficial_)