

# KONTINUITAS DAN PERUBAHAN DALAM PENETAPAN HUKUM *ḤUDŪD*: DARI *NAṢṢ* HINGGA TEKS FIKIH

Ali Sodikin

*Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta  
Jl. Marsda Adisucipto Yogyakarta  
Email: ali\_sadikin6@yahoo.com*

## Abstrak

Hukum *ḥudūd* adalah bagian dari hukum pidana Islam selain hukum *qisās* dan *ta'zīr*. Secara historis dan antropologis keberlakuan hukum ini memiliki kontinuitas dengan tradisi hukum sebelumnya. Al-Quran merespon tradisi hukum ini melalui dua model, yaitu *tahrīm* (destruktif) dan *taghyīr* (rekonstruktif). Model *tahrīm* terjadi pada kasus penetapan hukum *khamr*, sedangkan model *taghyīr* terjadi pada hukum pencurian, zina, dan *qazaf*. Al-Qur'an merekonstruksi hukum-hukum tersebut dari masa sebelumnya, sehingga keberlakuannya didasarkan pada *worldview* al-Qur'an. Nilai filosofi yang terkandung dalam hukum *ḥudūd* adalah keadilan, tanggung jawab, moralitas, kesetaraan. Semua nilai-nilai ini menjadi dasar pemberlakuan hukum, sehingga model penegakan hukumnya adalah reformatif-restoratif. Konstruksi pemikiran para ulama dalam penetapan hukum *ḥudūd* dapat dibedakan dalam dua bentuk, tekstualis dan kontekstualis. Model tekstualis terutama menyangkut penetapan bentuk hukuman bagi pelanggar *ḥudūd*. Para ulama menetapkan hukuman tersebut seperti apa adanya yang tertulis di dalam *naṣṣ*. Model kontekstualis terdapat pada rincian persyaratan dalam penerapan hukum *ḥudūd*. Ulama merumuskan syarat rukun dan berbagai prosedur yang diperlukan dalam rangka penerapan hukum *ḥudūd* melalui pengadilan. Dalam konteks ini para ulama mempertimbangkan kebutuhan masyarakat dalam hal penegakan hukum. Keragaman pendapat para ulama disebabkan adanya keragaman dalil dan fatwa yang dijadikan pegangan, di samping juga penggunaan metodologi *istinbāḥ* hukum dalam memahami *naṣṣ* tentang *ḥudūd*.

**Kata kunci:** *ḥudūd, kontinuitas, dialektika, restoratif, rehabilitatif*

## Abstract

*Ḥudūd* law is a part of Islamic criminal law besides the law of *qisās* and *ta'zīr*. Historically and anthropologically, the enforcement of this law has something to do with the continuity of pre-Islamic legal tradition. Al-Quran responds to this legal tradition through two models, namely *tahrīm* (destructive) and *taghyīr* (reconstructive). *Tahrīm* happens in the case of *khamr* (intoxicating liquor), whereas the *taghyīr* occurs on the law of theft, adultery, and *qazaf* (accused of adultery). Al-Qur'an reconstructs laws of the past, so its entry is based on the world view of the Qur'an. Philosophical values embodied in the *ḥudūd* law is justice, responsibility, morality, and equality. All these values are the basis for law enforcement, so the law enforcement model is reformative and restorative. The construction of scholars' thoughts in the determination of *ḥudūd* law can be divided into two forms, textualist and contextualist. Textualist especially concerning the establishment of a form of punishment for violators of *ḥudūd*. The scholars define such penalties as it is written in the texts. Contextualist contains in the details of the requirements in the

application of *ḥudūd* law. The jurists formulate prerequisites and various procedures required in order to implement *ḥudūd* law through the courts. In this context, the scholars consider the needs of the community in terms of law enforcement. The diversity of opinions of the jurists due to the diversity of the proposition and the fatwa is used as a legal considerations, besides using the methodology of legal reasoning in understanding the legal texts about *ḥudūd*.

**Keywords:** *ḥudūd, continuity, dialectic, restorative, rehabilitative*

### A. Pendahuluan

Hukum *ḥudūd* merupakan salah satu dari trilogi hukum pidana Islam disamping hukum *qisās* dan hukum *ta'zīr*. Pembagian ini berdasarkan hasil ijtihad para fukaha yang mendasarkan argumentasinya pada kejelasan aturan hukumnya dalam *naṣṣ* (al -Qur'an dan hadis), pihak yang berwenang menetapkan hukuman, serta kemungkinan perubahan hukumnya. Termasuk dalam kelompok hukum ini adalah tindakan mengkonsumsi minuman keras, pencurian, perampokan, perzinaan, menuduh berzina (*qazāf*), dan murtad.<sup>1</sup> Hukum *ḥudūd* dimaknai sebagai hukum yang sudah jelas aturan hukumnya dalam *naṣṣ*, khususnya tentang bentuk hukumannya.<sup>2</sup> Dari pespektif *mahkūm fīh* (objek hukum), hukum *ḥudūd* merupakan hak prerogatif *Syārī'*, karena telah ditentukan batasan hukumannya.<sup>3</sup> Manusia (korban, pelaku, termasuk negara) tidak memiliki hak pilih terhadap hukuman yang dikenakan. Dengan demikian tidak ada ruang bagi perubahan aturan hukum maupun bentuk hukumannya. Seakan-akan, hukum *ḥudūd* menjadi hukum yang tertutup bagi inovasi maupun adaptasi dalam konteks kekinian.

Konstruksi fukaha di atas menemukan persoalan ketika berhadapan dengan realitas hukum di masyarakat, khususnya umat Islam di Indonesia. Pada satu sisi, umat Islam di Indonesia menginginkan penegakan hukum Islam yang sepenuhnya, baik pada hukum perdata maupun pidana. Namun di sisi lain, terjadi kesulitan implementasi ketika

berhadapan dengan hukum pidana yang berlaku di Indonesia dan juga prinsip prinsip hak asasi manusia. Kondisi ini menuntut ijtihad saintifik-modern untuk mengkaji kembali epistemologi hukum *ḥudūd* dalam *naṣṣ* dan bagaimana para fukaha mengkonstruksinya dalam kitab fikih mereka. Pemetaan ini menjadi penting untuk melihat dinamika pemikiran, khususnya dari sisi kontinuitas dan perubahannya.

Kaji ulang (rekonstruksi) terhadap hukum *ḥudūd* di dalam *naṣṣ* diarahkan pada penjelasan tentang bentuk hukuman (seperti potong tangan, jilid, rajam, salib, dan sebagainya), prosedur penegakan hukumnya, alasan penghapusan hukuman, serta implementasinya pada masa klasik. Pembahasan dalam hal ini memerlukan pendekatan antropologis, untuk melihat dialektika *naṣṣ ḥudūd* dengan sistem sosial budaya masyarakat Arab sebagai penerima pertama al-Qur'an.<sup>4</sup> Dalam konteks antropologi, sebuah hukum tidak muncul dan berdiri sendiri, tetapi hukum adalah produk dari interaksi sosial yang dipengaruhi dan memiliki kaitan erat dengan aspek kehidupan lain, seperti politik, ekonomi, ideologi, religi, dan lain lain.<sup>5</sup> Di sisi lain, hukum juga dipelajari sebagai proses sosial yang berlangsung dalam kehidupan masyarakat.<sup>6</sup> Dari perspektif historis-antropologis, hukum *ḥudūd* memiliki akar kesejarahan dari tradisi lokal Arab, sehingga mengharuskan perlunya penelitian historis-antropologis untuk menguak makna dari simbol-simbol budaya yang diadopsi al-Qur'an dalam ayat-ayat tentang *ḥudūd*. Tujuannya

adalah menemukan *'illat* (kausa hukum) dan filosofi hukumannya. Dengan demikian akan didapat kejelasan apa dasar al-Qur'an memberlakukan hukum Arab tersebut dan bagaimana metode pemberlakuannya pada masa sekarang, terutama di wilayah luar Arab.

Di samping itu, penetapan hukum *ḥudūd* ini juga dilihat kontinuitas dan perubahannya dalam teks teks fikih. Konstruksi para fukaha terhadap hukum *ḥudūd* perlu dijelaskan melalui pembacaan metodologi yang digunakan. Keragaman pendapat dalam berbagai mazhab akan memperjelas upaya para fukaha dalam mengkontekstualisasikan aturan hukum *ḥudūd* pada masanya.<sup>7</sup> Oleh karena itu kajian historis terhadap pemikiran para fukaha menjadi penting untuk memetakan bagaimana kontinuitas dan perubahan yang terjadi dalam perumusan hukum *ḥudūd* antara satu fukaha dengan fukaha yang lain. Perbedaan pemikiran di antara para fukaha dimaknai sebagai bukti adanya ruang terbuka bagi adaptabilitas hukum *ḥudūd* dalam setiap periode kehidupan masyarakat muslim.

## B. Kronologi Pewahyuan Ayat-Ayat tentang *Ḥudūd*

Ayat-ayat yang menjadi dasar hukum pelaksanaan hukum *ḥudūd* sebagaimana diintrodusir oleh para *fukaha* dikelompokkan sesuai dengan bidang hukumnya dan disusun berdasarkan historisitas pewahyuannya. Dalam kajian ilmu-ilmu al-Qur'an, maka kronologi pewahyuan ayat-ayat tentang *ḥudūd* dijelaskan dengan menggunakan teori *makkiyyah-madaniyyah*

### a. Hukum Mengonsumsi Minuman Keras (*Khamr*)

Ketentuan hukum mengonsumsi minuman keras atau *khamr* ditetapkan secara bertahap dalam beberapa ayat, baik yang termasuk dalam periode makkiyah maupun madaniyah. Secara kronologis ayat-ayat tentang pelarangan *khamr* diturunkan dalam tiga fase; yaitu

fase Makkah pertengahan (QS. 16: 67), fase Madinah permulaan (QS. 2: 219 dan QS. 4: 43), dan fase Madinah penghabisan (QS. 5: 90-91). Pentahapan dalam pelarangan *khamr* dimulai dengan upaya membuka pikiran masyarakat Arab waktu itu untuk melihat secara obyektif minuman *khamr*, dialog dengan masyarakat Arab tentang gambaran diametris antara keuntungan dan kerugian *khamr*, pembatasan lingkup kebolehan mengonsumsi *khamr*, dan ketegasan pelarangan mengonsumsi *khamr*. Model penetapan hukum *khamr* termasuk dalam kategori *tahrīm* (destruktif), yaitu al-Qur'an yang melarang berlakunya tradisi masyarakat Arab. Meminum *khamr* dalam realitas sosial masyarakat Arab adalah kebiasaan yang melekat. Proses pelarangannya melalui serangkaian proses terapi psikologis dan sosiologis secara berkelanjutan. Dalam penetapan hukum ini terlihat dinamika penetapan hukum yang kreatif dengan mengadaptasikan pada kebutuhan hukum masyarakat.

### b. Hukum Pencurian

Secara kronologis ketentuan tentang larangan pencurian berhubungan dengan ayat tentang larangan melakukan penipuan atau perdagangan yang batil. al-Qur'an mengatur hukum pencurian selama dua fase, yaitu fase Madinah permulaan (QS. 2:188, dan QS. 4: 29) dan fase Madinah penghabisan (QS. 5: 38-39). Pada fase pertama, al-Qur'an menjelaskan larangan melakukan transaksi yang merugikan salah satu pihak. Setiap transaksi harus didasarkan pada asas kerelaan antara dua pihak. Dalam masyarakat Arab yang sudah mengenal hukum transaksi, maka penegakan aturan dalam bertransaksi menjadi prioritas utama al-Qur'an. Masyarakat Arab, khususnya di Makkah, perdagangan sudah menjadi bagian dari kehidupan orang Arab.<sup>8</sup> Pada fase kedua al-Qur'an menetapkan sanksi bagi tindak pidana pencurian secara tegas hukumannya, yaitu dipotong tangannya.

Dari segi *zāhir* teksnya, hukuman ini berlaku umum dan bersifat mutlak. Namun pada saat yang sama, Allah memberi peluang dihapuskannya hukuman tersebut jika pelaku taubat dan mereformasi perilakunya. Dengan demikian hukuman dalam ayat ini memiliki ketegasan di satu sisi, tetapi membuka keringanan atau penghapusan di sisi yang lain.

Penetapan model hukuman bagi pelaku pencurian bersifat *taghyīr* atau rekonstruktif, yaitu memodifikasi hukum sehingga berubah karakter dasarnya. Dalam tradisi hukum masyarakat Arab, hukuman potong tangan bagi pelaku pencurian sudah diakui keberadaannya.<sup>9</sup> Jika dibandingkan dengan tradisi hukum masyarakat lain, maka hukum potong tangan bagi pencuri adalah lebih ringan. Dalam Hammurabi dan Hebrew Codes disebutkan bahwa hukuman bagi pelaku pencurian adalah hukuman mati.<sup>10</sup>

Ketentuan tentang hukum potong tangan dan penerimaan taubat menunjukkan bahwa tindak pidana pencurian dalam hukum Islam dipandang sebagai perbuatan yang *immoral, illegal* dan *irreligious*.<sup>11</sup> Tindakan pencurian tidak hanya mengganggu ketertiban sosial, tetapi juga menunjukkan pembangkangan kepada Allah. Hukuman potong tangan bertujuan rehabilitatif dan reformatif, yaitu memperbaiki perilaku jahat pelaku sekaligus mengubahnya menjadi perilaku baik sehingga tidak merugikan masyarakat. Di sisi lain, taubat juga menunjukkan dimensi baru dalam penegakan hukum, yaitu *restorative justice*.<sup>12</sup>

### c. Hukum Zina

Secara historis terdapat lima ayat yang memiliki tema dan dianggap sebagai pentahapan dalam pengaturan hukuman zina. Ayat ayat tersebut diwahyukan selama empat fase, yaitu fase Makkah pertengahan (QS. 17: 32), fase Makkah Penghabisan (QS. 6: 151), fase Madinah Permulaan (QS. 4: 15-16), dan fase Madinah Pertengahan (QS. 24: 2).

Ayat pertama berbentuk himbauan yang sifatnya preventif bagi terjadinya perbuatan zina. Dalam konteks kehidupan keluarga, masyarakat Arab tidak dapat membedakan antara perkawinan dengan perzinahan. Model perkawinan *al-maqtu*<sup>13</sup> dan *al-istibda*<sup>14</sup>, secara substansial adalah perzinahan dan bukan perkawinan. Fase kedua al-Qur'an mensejajarkan perbuatan zina dengan syirik, yang artinya zina tidak hanya dipandang sebagai kejahatan sosial, tetapi juga kejahatan moral dan agama.

Pada fase ketiga al-Qur'an mengatur empat hal: (1) perbuatan zina harus dibuktikan dengan adanya empat orang saksi yang melihat perzinahan itu terjadi, (2) hukuman bagi pelaku zina perempuan adalah dikurung di dalam rumah sampai meninggal, (3) kedua pelaku zina (laki laki maupun perempuan) harus diberi hukuman, dan (4) jika pelaku bertaubat maka hapuslah hukuman bagi pelaku zina tersebut. Secara historis-antropologis ayat ini menunjukkan model *taghyīr* atau rekonstruksi Al Qur'an terhadap tradisi hukum masyarakat Arab. Laki laki atau suami dalam struktur sosial masyarakat Arab memiliki kedudukan yang dominan, sehingga dalam ayat di atas hukuman pelaku zina hanya disebutkan bagi pelaku perempuan. Hal lain yang juga diintroduksikan Al Qur'an adalah prosedur pembuktian tindak perzinahan, yaitu adanya kesaksian empat orang yang melihat secara langsung. Hal yang tidak kalah pentingnya dalam penanganan masalah penetapan hukum zina adalah munculnya taubat sebagai alasan penghapus hukuman. Fase terakhir dalam pewahyuan hukum zina mengatur hukuman zina dan pelaksanaannya. Secara tegas disebutkan bahwa hukuman bagi pezina (baik perempuan maupun laki laki) adalah dicambuk sebanyak seratus kali dan harus disaksikan oleh orang lain.

Secara eksplisit ayat ini memiliki kontinuitas dengan ayat yang turun sebelumnya, bukan sekedar menghapus

(*me-nasakh*) bentuk hukuman yang berlaku. Kontinuitas tersebut tampak dalam hal pengintegrasian nilai kesetaraan dalam penetapan hukuman, baik bagi pelaku kejahatan laki-laki maupun perempuan. Penyebutan *al-zāniyāt* pada permulaan ayat menunjukkan penekanan atas kesetaraan, karena berkaitan dengan upaya penegakan keadilan bagi perempuan maupun laki-laki di masyarakat Arab.

d. Hukum Menuduh Zina (*Qaḏāf*)

Keseluruhan aturan tentang *qaḏāf* terdapat dalam surah al-Nur, yang diwahyukan pada fase Madinah Pertengahan. Secara kronologis ketentuan tentang hukum *qaḏāf* dan hukumannya tercantum dalam surat an-Nur (24): ayat 4-9. Tuduhan perzinahan dibedakan menjadi dua, yaitu tuduhan laki laki kepada perempuan lain (*qaḏāf*), dan tuduhan suami kepada isterinya (*li'ān*). Terkait dengan perilaku *qaḏāf*, ayat di atas mengatur beberapa hal; *pertama*, menuduh zina harus disertai empat orang saksi. *Kedua*, hukuman pokok bagi pelaku *qaḏāf* adalah dicambuk sebanyak 80 kali. *Ketiga*, hukuman tambahannya adalah tidak diterima kesaksiannya. Ayat lain yang juga mengatur tentang *qaḏāf* adalah surat an Nur (24): ayat 23 dan 24. Ayat ini menegaskan larangan melakukan *qaḏāf* kepada perempuan baik baik. Hukuman yang terkandung dalam ayat di

atas bersifat teologis, yaitu mendapatkan penderitaan di dunia dan di akhirat. Dengan demikian di dalam ketentuan hukuman *qaḏāf* terdapat dua hak, yaitu hak Allah dan hak hamba, meskipun hak Allah dianggap lebih dominan.

Ayat ayat tentang *qaḏāf* masih mengusung tema yang fundamental, yaitu kesetaraan antara laki-laki dan perempuan serta kesetaraan antara hak suami dengan isteri. Upaya melindungi hak-hak perempuan yang dilakukan oleh al-Qur'an menunjukkan bahwa struktur sosial dalam masyarakat Arab masih bias jender. Dari aspek historis, ketentuan dalam hukum *qaḏāf* dan zina memiliki keterkaitan dengan hukum yang berlaku sebelumnya, yaitu tradisi Arab dan juga kitab Taurat. Dalam hukum Hammurabi, disebutkan bahwa jika seorang suami menuduh isterinya berzina dan isterinya membantah tuduhan tersebut, maka si isteri harus bersumpah kepada Tuhan dan dipulangkan kepada keluarganya.<sup>15</sup>

Dari paparan di atas dapat disimpulkan bahwa penetapan hukum *ḥudūd* memiliki kontinuitas dengan tradisi atau sistem hukum yang ada pada masa itu. Hal itu terlihat dalam tradisi hukum masyarakat Arab, ketentuan kitab Taurat, maupun aturan hukum dalam Hammurabi. Proses inkulturasi dalam hukum *ḥudūd* dapat digambarkan sebagai berikut:

Jenis Hukum	Model Inkulturasi	Nilai yang diinkulturasi	Paradigma berlakunya
Meminum <i>Khamr</i>	<i>Taḥrīm</i>	Religiusitas, moralitas, tanggung jawab	- Rehabilitatif – Restoratif - Perlindungan hak asasi ( <i>ḥifz al-'aql</i> )
Pencurian	<i>Taghyīr</i>	Keadilan, moralitas, religiusitas	- Rehabilitatif - Restoratif - Perlindungan hak asasi ( <i>ḥifz al-māl</i> )
Perzinahan	<i>Taghyīr</i>	Kesetaraan, moralitas, religiusitas, tanggung jawab	- Rehabilitatif – Restoratif - Perlindungan hak asasi ( <i>ḥifz an-nash</i> )
Menuduh Zina	<i>Taghyīr</i>	Tanggung jawab, moralitas, religiusitas, kesetaraan	- Rehabilitatif - Restoratif - Perlindungan hak asasi ( <i>ḥifz an-nash</i> )

### C. Praktek *Hudūd* Masa Rasulullah

Melacak implemantasi hukum *hudūd* pada masa Nabi Muhammad saw dilakukan dengan cara meneliti hadis hadis yang berhubungan dengan *hudūd*. Kitab hadis yang menjadi referensi pelacakan data adalah *kutub al-sittah*, yaitu kitab kitab hadis yang sudah diakui kredibilitasnya di kalangan umat Islam.

#### 1. Hukum bagi Peminum *Khamr*

Hukuman bagi pelaku minuman keras tidak disebut secara tegas dalam al-Qur'an, kecuali hanya sanksi teologis. Namun, dalam beberapa hadis ditemukan tentang bentuk hukuman bagi peminum *khamr*. Seperti tersebut dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Nabi menghukum peminum *khamr* dengan cara dilempari atau dipukul dengan pelepah dan sandal.<sup>16</sup> Tidak ada keterangan berapa kali Nabi memukul atau melemparinya. Namun di dalam riwayat Muslim disebutkan bahwa jumlah pukulan tersebut sebanyak empat puluh kali.<sup>17</sup> Model hukuman jilid bagi peminum *khamr* dipraktikkan oleh para khalifah empat, tetapi dengan jumlah yang berbeda. Abu Bakar menghukum peminum *khamr* dengan empat puluh kali jilid, sementara Umar bin Khattab menambahnya hingga menjadi delapan puluh kali.<sup>18</sup> Hukuman ini masih ditambah dua puluh kali lagi jika meminum *khamr* tersebut dilaksanakan pada bulan Ramadhan.<sup>19</sup>

Pelaksanaan hukuman dilakukan di depan masjid, yang bertujuan untuk menimbulkan efek jera bagi pelaku dan masyarakat. Di samping itu, masyarakat juga dilibatkan dalam pemberian hukuman. Masyarakat merupakan pihak terdampak dari adanya perilaku kriminalitas tersebut, sehingga mereka berhak untuk memberikan sanksinya. Keterlibatan masyarakat juga dipandang sebagai pernyataan tanggung jawab sosial terhadap munculnya tindak kriminal, sehingga merekapun berkewajiban mencari solusi hukumnya.

#### 2. Hukum Pencurian

Pada masa Nabi, praktek hukum potong tangan dijelaskan dalam beberapa hadis. Tindakan pencurian mendapatkan perhatian yang serius pada masa ini, terutama dalam hal penegakan hukumnya. Keseriusan itu dapat dibaca dari sebuah hadis Nabi yang menekankan pentingnya penerapan hukum potong tangan.<sup>20</sup> Ketegasan terhadap penanganan pencurian juga dilakukan dengan memberikan sanksi teologis. Nabi mengatakan bahwa pencuri tidak hanya mendapat hukuman potong tangan, tetapi Allah juga melaknat atas perbuatan kriminal tersebut.<sup>21</sup> Penekanan hukum potong tangan ini memiliki tujuan sebagai tindakan rehabilitatif bagi pelaku dan sebagai upaya preventif bagi masyarakat agar tidak meniru. Hal ini tercermin pada sebuah kasus dimana nabi memotong tangan seorang pencuri perempuan dan setelah itu pencuri tersebut bertobat.<sup>22</sup>

Kebanyakan hadis yang ada menjelaskan tentang batasan minimal pencurian yang dapat dijatuhi hukum potong tangan. Namun, terjadi perbedaan riwayat terkait dengan berapa batasan minimal tersebut, yaitu: seperempat dinar atau lebih,<sup>23</sup> hanya menyebutkan barang (perisai)<sup>24</sup>, dan seharga tiga dirham.<sup>25</sup> Dalam kasus pencurian buah buahan, pencopet, maka tidak berlaku hukum potong tangan bagi pelakunya.<sup>26</sup> Dalam hal pencurian yang berulang kali, maka hukumannya dilakukan secara silang.<sup>27</sup>

#### 3. Hukum Perzinaan

Pada masa Nabi, hukum bagi pelaku zina berlaku dua jenis, yaitu hukum *jild* (cambuk) dan hukum rajam. Hukum rajam berupa hukuman dengan cara dilempari batu sampai pelaku meninggal. Bagi pelaku zina yang belum berkeluarga atau *ghair muḥṣan*, maka hukuman baginya adalah dicambuk seratus kali dan diasingkan selama satu tahun.<sup>28</sup> Sedangkan jika pelaku zina adalah berstatus sudah berkeluarga (*muḥṣan*), maka hukumannya adalah dirajam.<sup>29</sup> Pelaksanaan hukuman zina ini

tergambar dari sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Imam Muslim. Pada suatu ketika ada orang yang mengakui zina di depan Nabi. Pengakuannya tersebut diulang sampai empat kali. Setelah didatangkan empat orang saksi yang melihat kejadian tersebut, maka Nabi kemudian memerintahkan untuk dihukum rajam. Pada kasus lain, ada seorang yang mengaku zina dan meminta untuk dihukum, tetapi Nabi menyuruhnya pulang, beristigfar dan bertaubat. Pada hari berikutnya orang tersebut datang lagi dan melakukan pengakuan yang sama sampai empat kali. Nabi kemudian bertanya kepada orang tersebut apakah dia gila atau sedang mabuk. Setelah diketahui bahwa dia sehat, maka diapun dihukum rajam.<sup>30</sup> Dari keterangan hadis di atas, penetapan hukum zina dilakukan Nabi dengan mempertimbangkan alat bukti, yaitu adanya pengakuan dari pelaku, hadirnya empat orang saksi, dan kondisi kesehatan (fisik maupun psikis) dari si pelaku. Ketika ketiga syarat

tersebut terpenuhi, maka hukuman rajam dijatuhkan.<sup>31</sup>

4. Hukum *Qazaf* (menuduh berzina)

Pelaku *qazaf* dikategorikan sebagai orang *fāsiq*, hal ini karena *qazaf* termasuk dalam kategori dosa besar. Dalam kitab *Ṣahīh al-Bukhārī* disebutkan bahwa yang termasuk dosa besar adalah: syirik, sihir, membunuh, memakan riba, memakan harta anak yatim, melarikan diri saat perang, dan menuduh zina perempuan mukmin yang suci.<sup>32</sup>

Ketentuan-ketentuan hukum *ḥudūd* sebagaimana dijelaskan di dalam hadis-hadis Nabi di atas memperlihatkan bagaimana implementasi *ḥudūd* pada masa pewahyuan. Dari perspektif fungsional, maka hadis Nabi memiliki beberapa fungsi dalam hubungannya dengan Al Qur'an, baik sebagai *bayān tafsīr*, *bayān taqrīr*, dan *bayān tasyrī'*. Hubungan ayat-ayat Al Qur'an dengan Hadis dalam penetapan hukum hudud dapat digambarkan sebagai berikut:

Jenis Hukum	Pola Hubungan	Penjelasan
Mengkonsumsi <i>Khamr</i>	<i>Bayān Tasyrī'</i>	Menetapkan hukum bagi peminum <i>khamr</i> (dilempari sandal/pelepah), hal mana tidak diatur di dalam al-Qur'an
Pencurian	<i>Bayān Tafsīr</i>	Memberikan batasan ketentuan berlakunya hukum potong tangan (jika mencapai nisab: ¼ dinar atau 10 dirham, atau seharga perisai)
Perzinaan	<i>Bayān Tasyrī'</i>	Menetapkan hukum baru bagi pelaku zina yang sudah berkeluarga (hukuman rajam)
Menuduh Zina	<i>Bayān Taqrīr</i>	Menguatkan ketetapan hukum bagi pelaku sebagaimana disebutkan di dalam al-Quran

**D. Ketentuan *Ḥudūd* dalam Pemikiran Ulama**

1. Hukum Minuman Keras

Para fukaha mendefinisikan *khamr* sebagai sesuatu yang dapat menghilangkan akal atau memabukkan baik yang berasal dari perasan anggur atau bahan lain. Oleh karena itu, fukaha menetapkan bahwa segala yang

memabukkan atau memiliki sifat seperti *khamr* hukumnya juga haram. Ulama modern memasukkan obat-obatan terlarang, seperti ganja, narkoba sebagai bagian dari *khamr*. Para ulama menetapkan hukuman bagi peminum *khamr* dengan cara dicambuk sebanyak delapan puluh kali berdasarkan praktik Nabi.<sup>33</sup> Bahkan lebih dari itu, keharaman

meminum *khamr* juga berakibat pada haramnya menjual dan mengambil manfaat darinya.<sup>34</sup> Namun terjadi perbedaan pendapat di kalangan fukaha tentang jumlah hukuman jilidnya. Abu Hanifah, Malik, dan al-S|auri menetapkan delapan puluh kali cambuk, sedangkan al-Syafi'i dan Ahmad menetapkan empat puluh kali. Abu Hanifah mendasarkan hukumnya pada ketetapan Umar dan sebegini besar sahabat, sedangkan al-Syafi'i mengambil praktik Nabi sebagai alasan penetapan hukumnya.<sup>35</sup>

Penetapan hukum jilid bagi peminum *khamr* memiliki beberapa persyaratan. Seorang peminum *khamr* akan dijatuhi hukuman jika dia adalah muslim,<sup>36</sup> dewasa, berakal, dan tidak dalam keadaan dipaksa. Syarat lain adalah adanya kesengajaan untuk mabuk, sehingga jika dia tidak tahu bahwa minuman tersebut memabukkan, maka dia tidak dapat dikenakan hukuman. Di samping itu, diperlukan juga alat bukti tindakannya, yaitu atas pengakuannya sendiri atau adanya dua orang saksi yang adil.<sup>37</sup> Ulama Hanafiyah membedakan sanksi bagi peminum *khamr*, antara yang hanya sekedar minum dengan yang minum sampai mabuk. Kedua jenis pengonsumsi tersebut tetap dihukumi haram dan diberi sanksi, namun sanksi bagi yang mabuk lebih berat daripada sanksi yang sekedar meminum saja.<sup>38</sup>

## 2. Hukum Pencurian

Para fukaha mengartikan pencurian dengan beberapa batasan; *pertama*, harta yang dicuri adalah harta yang terletak pada tempat penyimpanannya, *kedua*, harta tersebut bukan milik pelaku dan juga pelaku tidak memiliki saham atau bagian dari harta tersebut.<sup>39</sup> Pendapat lain dikemukakan oleh Abdul Qadir Audah, yang menetapkan secara definitif tentang rukun *sariqah* yang meliputi empat hal: cara pencurian, jenis barang yang dicuri, status kepemilikan harta, dan memahami hukum.<sup>40</sup>

Pemberlakuan hukum potong tangan bagi pencurian juga ditetapkan syarat syaratnya. Syarat tersebut meliputi syarat bagi pelaku dan barang yang dicurinya. Pelaku yang dapat dihukum potong tangan harus seseorang yang berakal, sudah dewasa, dan sudah mengetahui berlakunya hukum potong tangan. Syarat lain adalah adanya alat bukti: yaitu pengakuan dan adanya 2 orang saksi.<sup>41</sup> Barang yang dicuri harus sudah mencapai *nis}ab*, yang dalam hal ini para ulama berbeda pendapat tentang batasan minimalnya.<sup>42</sup> Mazhab al-Zahiri tidak menentukan batasan minimal sesuai dengan keumuman surah al-Maidah ayat 38,<sup>43</sup> Abu Hanifah, Abu A'la dan sebegini ulama salaf menetapkan sepuluh dirham satu dinar,<sup>44</sup> Imam Malik menetapkan tiga dirham,<sup>45</sup> dan Imam al-Syafi'i menetapkan seperempat dinar.<sup>46</sup>

Para ulama menetapkan lima syarat yang harus terpenuhi dalam pelaksanaan hukum potong tangan. Kelima syarat tersebut adalah:<sup>47</sup> dewasa dan berakal sehat, tidak terdesak oleh kebutuhan, tidak ada hubungan kekerabatan antara pelaku dan korban, tidak ada unsur *syubhat* dalam kepemilikan barang yang dicuri, dan tidak terjadi pada masa peperangan. Hukum potong tangan juga tidak berlaku jika pelaku pencurian bertaubat sebelum ditangkap. Hal ini didasarkan pada ketentuan yang terkandung dalam surah Al-Maidah ayat 34 dan 39.<sup>48</sup> Namun Wahbah al-Zuhaili berbeda pendapat, bahwa taubatnya pencuri tidak dapat menghilangkan hukum potong tangan yang berlaku padanya. Pencuri juga memiliki kewajiban untuk mengembalikan harta yang dicurinya kepada pemiliknya. Taubat hanya menghapuskan hak Allah, yaitu diampuni dosanya.<sup>49</sup>

Dalam pandangan para imam mazhab, hukum potong tangan juga bisa terhapus jika ada pemaafan dari pihak korban. Imam Syafi'i, Imam Malik, Imam Ahmad, dan Abu Yusuf



berpendapat bahwa jika pemilik harta memaafkan sebelum pencuri tersebut ditangkap, maka gugurlah hukum potong tangan baginya. Bahkan menurut Abu Hanifah, jika pemilik harta menghibahkan harta yang dicuri setelah pencuri tertangkap juga menggugurkan hukum potong tangan.<sup>50</sup>

### 3. Hukum Perzinaan

Hukuman bagi pelakunya ada dua macam, yaitu cambuk seratus kali bagi pezina *ghair muḥṣān*, dan rajam bagi pelaku yang *muḥṣān*. Al-Razi berpendapat, untuk pelaku zina *muḥṣān*, hukumannya adalah dicambuk dulu seratus kali baru kemudian dirajam.<sup>51</sup> Para ulama juga memberikan tambahan hukuman bagi pezina *ghair muḥṣān*, berupa pengasingan selama satu tahun berdasarkan hadis. Ketentuan yang berbeda disampaikan oleh Khawarij yang hanya memberlakukan hukum jilid pada kasus perzinaan. Mereka tidak sepakat dengan hukum rajam, karena dasarnya adalah hadis ahad. Alasannya, hadis ahad tidak dapat menasakh ketentuan dalam al-Qur'an. Oleh karena itu, hukum jilid seratus kali berlaku untuk semua kasus perzinaan.<sup>52</sup>

Pelaku zina yang dapat dikenakan hukuman *ḥad* harus memenuhi syarat: berakal sehat, dewasa, tidak dalam keadaan terpaksa, dan mengetahui bahwa zina itu diharamkan. Dalam kaitannya dengan pezina *muḥṣān*, diperlukan syarat bagi pelakunya yaitu: *mukallaf*, merdeka, dan sudah pernah merasakan persetubuhan dalam ikatan nikah yang sah. Syarat penetapan hukum zina adalah adanya pengakuan dan hadirnya empat orang saksi laki laki. Keempat orang saksi tersebut haruslah seorang yang berakal, dewasa, muslim, merdeka, adil, laki-laki, dan melihat langsung dengan mata kepalanya sendiri.<sup>53</sup> Tujuan atau hikmah dari penerapan hukum zina ini adalah untuk melindungi kehormatan dan hak hak manusia, melindungi kesucian nasab, menjaga *'iffah* (kehormatan diri), dan menjaga kesucian masyarakat secara

umum.<sup>54</sup> Bentuk hukuman zina merupakan retribusi atau balasan atas perbuatan pelaku sekaligus kemaksiatan yang dilakukannya. Oleh karena itu hukuman bagi pelakunya wajib dilaksanakan dan tidak boleh ditinggalkan.<sup>55</sup>

### 4. Hukum Menuduh Berzina

*Qaḥaf* adalah menuduh berzina kepada seorang yang *muḥṣān* dan penuduh tidak dapat mendatangkan bukti maupun saksi.<sup>56</sup> Penetapan hukum cambuk bagi tindakan *qaḥaf* dibedakan antara penuduh (*qāḥif*) dengan tertuduh (*maqḥūf*). Syarat bagi *qāḥif* adalah berakal, dewasa, dan dalam keadaan sadar. Syarat bagi *maqḥūf* adalah dewasa, berakal, muslim, merdeka, dan terpelihara dari zina. Syarat lain yang juga harus ada adalah hadirnya empat orang saksi.<sup>57</sup> Selain mendapat hukuman jilid, pelaku tidak diterima persaksiannya dan digolongkan orang fasiq. Namun ulama berbeda pendapat jika pelaku bertaubat, apakah diterima persaksiannya ataukah tidak. Sebagian ulama berpendapat bahwa taubat dapat mengembalikan diterimanya kesaksiannya, namun sebagian ulama lain berpendapat bahwa taubat pelaku tidak mengubah hukuman atasnya. Taubat hanya menggugurkan haknya dengan Allah, dalam arti hubungan pelaku dengan tuhan.<sup>58</sup>

### E. Perubahan Paradigma dalam Penetapan Hukum *Ḥudūd*

Membaca proses penetapan hukum *ḥudūd* sejak masa pewahyuan, masa Rasulullah hingga perumusannya oleh para ulama memberikan kejelasan tentang dinamika penetapan hukum dalam sebuah masyarakat. Dinamika dimaksud mengindikasikan adanya dua hal yang saling berkaitan, yaitu kontinuitas dan perubahan. Kontinuitas dalam penetapan hukum *ḥudūd* menjelaskan perlunya melakukan pelacakan asal-usul hukum dan bagaimana dialektikanya dengan

masyarakat tempat berlakunya. Perubahan dalam penetapan hukum *ḥudūd* menunjukkan adanya upaya untuk mengadaptasikan hukum ke dalam realitas masyarakat sesuai semangat zamannya. Perkembangan sistem dan struktur sosial, kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi menjadi faktor-faktor terjadinya perubahan. Melacak kontinuitas dan perubahan dalam penetapan hukum *ḥudūd*, sejak masa pewahyuan hingga perumusannya dalam kitab fikih memerlukan pendekatan historis-antropologis.<sup>59</sup> Semua ketentuan tentang penetapan hukum dan juga bentuk hukuman yang terdapat dalam *ḥudūd* memiliki keterkaitan dengan tradisi hukum sebelumnya, terutama yang berlaku di masyarakat Arab. Dalam perspektif antropologi, proses adopsi-adaptasi-dan-integrasi antara wahyu dengan tradisi masyarakat Arab merupakan upaya yang efektif dalam pemberlakuan hukum. Keberadaan proses tersebut dapat dilihat dari bagaimana model pewahyuan penetapan hukum *ḥudūd*, yang semuanya melalui proses *tadarruj* atau bertahap. Proses gradual dalam penetapan aturan hukum ini seringkali dibaca oleh para peneliti sebagai ketidaklengkapan al-Qur'an dalam melakukan kontrol sosial. Aturan aturan hukum dalam al-Qur'an dipahami sebagai ketentuan yang bersifat *ad hoc*.<sup>60</sup>

Dari aspek bentuk hukuman, al-Qur'an memberikan hukuman yang berat, seperti potong tangan dan jilid bagi pelakunya. Beratnya hukuman ini didasari oleh cara pandang al-Qur'an yang menempatkan tindak pidana *ḥudūd* sebagai kejahatan yang berbahaya bagi masyarakat dan nilai-nilai moral. Namun demikian, beratnya hukuman di satu sisi juga diiringi dengan perilaku yang dapat menjadi alasan penghapus hukuman. Perilaku taubat dari pelaku kejahatan *ḥudūd* dapat menjadi alasan untuk tidak menetapkan hukuman baginya. Konsep taubat yang dikenalkan al-Qur'an

mengubah paradigma berlakunya hukum. Hukum bukanlah untuk memberikan pembalasan kepada pelakunya, tetapi hukum bertujuan untuk mereformasi pelakunya, dari jahat menjadi baik. Maka ketika pelaku kejahatan bertaubat berarti dia sudah kembali menjadi baik, sehingga hukuman tidak lagi perlu diberikan kepadanya.

Dalam penetapan hukum *ḥudūd* Al-Qur'an mengenalkan pendekatan restorasi (*restorative justice*), yaitu penyelesaian konflik yang berbasis pada pemulihan kondisi sosial. Pendekatan ini dilakukan dengan melibatkan semua unsur (pelaku, korban, dan masyarakat) dalam penegakan hukum. Dalam kejahatan minuman keras misalnya, Nabi melibatkan masyarakat dalam pemberian hukuman. Dalam kasus pencurian, jika ada pemaafan dari orang yang barangnya dicuri maka pelaku dapat dibebaskan. Dalam kasus zina, penetapan empat orang saksi menunjukkan kehati-hatian dalam penetapan hukum ini. Masyarakat harus saling menghormati kehormatan orang lain, karena kalau mereka menuduh tanpa bukti dapat dikenakan *qazaf*.

Jika semua bangunan hukum hudud dilihat secara komprehensif, maka aturan penetapan hukum *ḥudūd* dalam al-Qur'an dan hadis memiliki sifat terbuka. Bentuk bentuk hukuman yang sudah ditetapkan bukanlah sesuatu yang final, tetapi berposisi sebagai simbol untuk menjadi alat kontrol sosial bagi masyarakat sehingga mereka patuh kepada hukum yang berlaku. Keterbukaan ini menunjukkan adanya upaya adopsi-adaptasi-integrasi aturan hukum dalam Islam ke dalam tradisi hukum masyarakat Arab. Pada beberapa kasus Nabi selalu mengingatkan agar menghindari pelaksanaan hukum *ḥudūd*, kecuali setelah didapatkan bukti bukti yang kuat serta *iqrār* atau pengakuan dari pelakunya.

Kontinuitas dan perubahan dalam penetapan berlakunya hukum *ḥudūd* terjadi pada masa setelah Rasulullah,

khususnya ketika kitab-kitab hukum Islam (fikih) mulai ditulis oleh para ulama. Kontinuitas ini terlihat dari dalil-dalil hukum yang digunakan oleh para ulama dalam mensistematisasikan aturan hukum *ḥudūd*. Para ulama dalam menyusun aturan hukum *ḥudūd* mendasarkan pada ketentuan-ketentuan yang terdapat dalam al-Qur'an dan hadis. Bentuk hukuman, prosedur penetapan hukuman, dan alasan penghapusan hukuman semua merupakan kontinuitas dari ketentuan *naṣṣ* sebelumnya. Disamping aspek kontinuitas, para ulama fikih juga melakukan perubahan terhadap penetapan hukum *ḥudūd*. Perubahan dimaksud lebih menuju ke arah detilisasi aturan yang belum ada ketetapan hukumnya dalam *naṣṣ*. Detil atau rincian hukum tersebut merupakan bentuk interpretasi para ulama dalam meng-*istinbāṭ*-kan hukum dari al-Quran dan hadis.

Berdasarkan penjelasan di atas, dapat disimpulkan bahwa dalam penetapan hukum *ḥudūd* pendapat para ulama dapat dibagi dalam dua model. *Pertama*, model tekstualis, yaitu dalam hal penetapan bentuk hukuman yang berlaku bagi pelanggar hukum *ḥudūd*. Semua bentuk hukuman dalam *ḥudūd* ditetapkan berdasarkan teks *naṣṣ*, baik al-Qur'an maupun hadis. Para ulama tidak melihat pada kontinuitas bentuk hukuman tersebut dengan masa sebelumnya. Bagi para ulama, bentuk hukuman tersebut adalah hak Allah (*ḥudūd Allah*) sehingga manusia, termasuk negara, tidak berhak untuk mengubahnya. Penerapan bentuk hukuman merupakan bentuk ketaatan kepada *Syāri'* yang sifatnya mutlak. Dalam perspektif antropologi hukum, ketetapan bentuk hukuman *ḥudūd* sebagaimana dirumuskan oleh para ulama menunjukkan adanya upaya menjadikan hukum sebagai korpus yang tertutup. Para ulama tidak mempertimbangkan bagaimana proses penetapan hukum tersebut pada masa pewahyuan, dan juga bagaimana keragaman hadis-hadis

Rasulullah. Pewahyuan hukum *ḥudūd* secara bertahap semestinya dipertimbangkan sebagai upaya adaptasi hukum dalam kerangka penegakan hukum sesuai dengan konteksnya. Keragaman hadis-hadis Rasulullah juga semestinya dilihat konteksnya sehingga ditemukan alasan keragaman tersebut. Dalam kenyataannya, para ulama hanya mengambil salah satu dari hadis tersebut sebagai dasar penetapan hukum, bukan melihat hadis-hadis tersebut secara bersama-sama. Demikian juga pengambilan *qaul ṣaḥābi*, terutama pendapat para Khulafaur Rasyidin, yang kemudian dijadikan pijakan dalam penetapan hukum. Dalam konteks metodologi penetapan hukum Islam, prosedur *istinbāṭ* tersebut memang suatu keharusan, sebagaimana disepakati oleh para ulama. Penetapan hukum haruslah mendasarkan pada ketentuan dalam al-Qur'an, Hadis, Ijma' dan berbagai metode yang dirumuskan para ulama.

Para ulama memandang hukum *ḥudūd* dalam perspektif *retributive-rehabilitative* bukan *reformative-restorative* sebagaimana terkandung dalam ketetapan *naṣṣ*. Hukum *ḥudūd* diposisikan sebagai alat untuk mencegah terulangnya perbuatan pidana tersebut, baik bagi pelakunya maupun masyarakat. Di samping itu hukuman juga bertujuan untuk menjamin kemaslahatan dan ketenteraman umum. Hukuman juga memiliki kemaslahatan, yaitu penjamin keselamatan jiwa, harta benda, nama baik, kemerdekaan, dan kehormatan. Setiap pelaku kejahatan harus mendapatkan hukuman tersebut, sebagai balasan atas tindak kejahatan mereka. Aspek pembalasan inilah yang dominan mewarnai pemikiran ulama dalam penetapan hukum *ḥudūd*.

*Kedua*, model kontekstualis, yaitu pemikiran ulama yang terkait dengan rincian atau detilisasi penetapan hukum *ḥudūd*. Para ulama memberikan ketentuan-ketentuan yang aplikatif terkait dengan penerapan hukum *ḥudūd*,

sehingga memudahkan bagi penegak hukum dalam penetapan hukumnya. Dalam penyusunan rincian ini, ulama mempertimbangkan kebutuhan masyarakat dan perubahan situasi sosial. Masa hidup para ulama adalah ketika negara Islam secara administratif tertata secara sistematis, sehingga pemikiran mereka adalah dalam rangka memenuhi tuntutan zamannya. Hal penting yang harus dilihat dari perincian ini adalah sifat kerelativannya. Bahwa pemikiran para ulama tersebut adalah sesuatu yang terbuka bagi perubahan dan perbedaan. Umat Islam sudah seharusnya mengupayakan kontinuitas dan perubahan dalam perumusan hukum *hudūd*, sebagaimana dilakukan para ulama terdahulu. Konteks kehidupan sosial, budaya, politik, ekonomi, hukum, dan yang lain harus menjadi dasar perimbangan dalam penyusunan rumusan hukum hudud. Upaya ini adalah dalam kerangka menjada relevansi dan adaptabilitas hukum Islam agar selalu *up*

**Catatan Akhir:**

<sup>1</sup> Wahbah al-Zuhāīfī, *al-‘Uqūbah al-Syar’iyyah wa Asbābuhā* (Dābi: Dār al Qalam li an-Nasyr wa al-Tauzī’, 1987), hlm. 22. Di antara keenam jenis tindakan *hudūd* di atas, empat di antaranya disebutkan secara tegas hukumannya, sedangkan dua lainnya tidak disebutkan secara tegas. Keempat perbuatan tersebut adalah: *sariqah* dengan hukuman potong tangan (QS. 5: 38), *harabah* dengan hukuman dibunuh atau disalib atau dipotong tangan dan kaki secara bersilang (QS. 5: 33), zina dengan hukuman jilid/cambuk seratus kali (14:2), dan *qazaf* dengan hukuman dijilid 80 kali (QS. 24: 4). *Sukr* dan murtad hanya dijelaskan sanksi teologisnya, yaitu celaan terhadap perbuatan tersebut.

<sup>2</sup> Muhammad Abu Zahrah, *al-Jarīmah wa al-‘Uqūbah fī al-Fiqh al-Islāmī* (Beirut: Dār al-Fikr al ‘Arabī, 1980), II: 83.

<sup>3</sup> Muhammad Abū Ḥasan, *Aḥkām al Jarīmah wa al-‘Uqūbah fī al-Syarī’ah al Islāmīyah, Dirāsah Muqāranah* (Zarqa-Ardān: Maktabah al Manār, 2007), hlm. 171.

<sup>4</sup> Model dialektika antara wahyu AL Qur’an dengan tradisi Arab ini terbagi dalam tiga

*to date* dan memenuhi kebutuhan hukum masyarakat.

**F. Penutup**

Penggunaan pendekatan antropologi hukum memiliki kemanfaatan dalam menelusuri bagaimana proses penetapan hukum, termasuk di dalamnya hukum-hukum dalam al-Qur’an. Proses *tadarruj* dalam penetapan hukum dalam al-Qur’an harus dibaca secara antropologis. Penggunaan pendekatan ini berfungsi untuk menemukan dinamika dan dialektika hukum dengan masyarakat, sehingga efektivitas penegakan hukum dapat tercapai. Hukuman hudud harus dipandang secara dinamis, sebagai hasil dialektika antara al-Qur’an dengan tradisi hukum yang hidup di masyarakat saat itu. Oleh karena itu perlu dilakukan upaya kontekstualisasi terhadap hukum pidana Islam, agar transformasi dan implementasinya sejajar dengan hukum perdata Islam.

bentuk, yaitu: *taḥmīl* (*adoptif komplementer*), *taghīr* (*rekonstruktif*), dan *tahrīm* (*destruktif*). Selengkapnya lihat dalam Ali Sodiqin, *Antropologi Al-Qur’an, Model Dialektika Wahyu dan Budaya* (Yogyakarta: Ar-ruz Media, 2008).

<sup>5</sup> Pospisil L., *Anthropology of Law, A Comparative Theory* (London: Harper & Row Publisher, 1971), hlm. x.

<sup>6</sup> Sally F Moore, *Law As Process, An Anthropological Approach* (London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1978).

<sup>7</sup> Perbedaan para ulama tersebut misalnya dalam hal penetapan batas minimal pencurian, lihat dalam Muḥammad Ibn Abdullah Ibnu ‘Arabī, *Aḥkām al-Qur’ān* (Beirut: Dār al-Fikr, 1984), II: 107 dan Imāduddin Abi al-Fidāi Isma’il ad-Damsyiqī Ibnu Kāsir, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm* (Kairo: Muassasah Qurṭūbah, 2000), III: 107-108. Perbedaan lain dalam hal pemaafan sebagai alasan penghapus hukuman potong tangan, pemberlakuan hukum jilid dan rajam dalam kasus zina, lihat dalam Wahbah al-Zuhāīfī, *Tafsīr al-Munīr fī al-‘Aqīdah wa al-Syarī’ah wa al-Manḥāj* (Beirut: Dār al-Fikr al-Ma’āṣir, 1998), XVIII: 126.

<sup>8</sup> Suku Quraisy yang mendominasi perdagangan di Mekkah, memiliki suatu tradisi yang dapat dikatakan perkotaan-perdagangan (*mercantile-urban*). Lihat dalam Bassam Tibi,

*Islam and the Cultural Accommodation of Sosial Change*, translated by Clare Krojzl (Oxford: Westview Press, 1990), hlm. 17.

<sup>9</sup> Hukum potong tangan sudah ada sejak masa Nabi Musa. Lihat dalam Ibn ‘Arabi, *Ahkam al-Qur’an*, vol. 2, hlm. 120. Dalam catatan Ibnu Kasir, pada masa jahiliyah Suku Quraisy sudah menerapkan hukum potong tangan bagi seorang pencuri laki laki bernama Maula bani Mulyah bin Amr. Dia berasal dari Bani Khaza’ah yang tertangkap mencuri kain penutup Ka’bah. Lihat Ibn Kasir, *Tafsir al-Qur’an al-‘Azim*, III: 107.

<sup>10</sup> Roberts Robert, *Social Law of the Koran* (New Delhi: Adam Publisher, 1977), hlm. 93.

<sup>11</sup> Mustafa Kara, *Philosophy of Punishment in Islamic Law* (Michigan: University Microfilm International, 1983), hlm. 133.

<sup>12</sup> Pendekatan restorasi adalah suatu alternatif penyelesaian masalah pidana dengan penekanan pada pemulihan masalah/konflik dan pengembalian keseimbangan dalam masyarakat. Tindak pidana dipandang sebagai suatu konflik yang terjadi dalam hubungan sosial masyarakat yang harus diselesaikan dan dipulihkan oleh semua pihak secara bersama sama. Mark M. Lanier dan Stuart Henry, *Essential Criminology*, Second Edition (Colorado, USA: Westview, 2004), hlm. 332

<sup>13</sup> Yaitu perkawinan antara anak laki-laki dengan ibu tirinya karena bapaknya meninggal dunia. Ibu tiri ini menjadi harta warisan bagi anak-anak suaminya. Perkawinan jenis ini tanpa mas kawin dan tanpa akad).

<sup>14</sup> Yaitu seorang laki-laki menyuruh istrinya supaya disetubuhi oleh laki-laki yang dipilihnya.

<sup>15</sup> Robert, *Social Law of the Koran*, hlm. 36

<sup>16</sup> Abī Abdillāh Muḥammad Ibn Ismāil Ibn Ibrāhīm Ibn al-Mughīrah al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Al-Qāhirah: Al-Maktabah at-Taūfiqiyah, 2004), hadis no. 6773.

<sup>17</sup> Abī al-Husein Muslim Ibn Ḥajjaj al-Qusayri an Naisaburi, *Ṣaḥīḥ Muslim* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1998), hadis no. 1706.

<sup>18</sup> Muslim, hadis no. 1706, lihat juga Abī Dawūd Sulaiman Ibn Asy’as al-Sijistāni, *Sunān Abī Dawūd*, (Beirut: Dār Ibn Hazm, 2000) hadis no. 4480.

<sup>19</sup> Ibn ‘Arabi, *Aḥkām al-Qur’ān*, III: hlm. 335

<sup>20</sup> Lihat Sahih Muslim, hadis no 1688, Bukhari hadis no. 6787, lihat juga dalam Abī Abdillāh Muḥammad Ibn Yazīd al-Qazwīnī, *Sunān Ibn Mājah* (Beirut: Dār al-Ma’rifah, 2000), hadis no. 2547.

<sup>21</sup> Al-Bukhārī, hadis no. 6783, Muslim, hadis no. 1687, Ibnu Majah, hadis no. 2583

<sup>22</sup> Al-Bukhārī, hadis no. 6800. Lihat juga dalam al-Zuhāili, *Tafsīr al-Munīr*, VI: 179.

<sup>23</sup> Abū Dawūd, hadis no. 4383.

<sup>24</sup> Al-Bukhārī, hadis no. 6792

<sup>25</sup> Abū Dawūd, hadis no. 4385, Ibnu Mājah, hadis no. 2584

<sup>26</sup> Abū Dawūd, hadis no. 4389 dan 4393.

<sup>27</sup> Ibn ‘Arabi, *Aḥkām al-Qur’ān*, II: 118. Lihat juga dalam al-Zuhāili, *Tafsīr al-Munīr*, VI: 180.

<sup>28</sup> Al-Bukhārī, hadis no. 6831.

<sup>29</sup> Muslim, hadis no. 1690. Dasar hukum rajam disebutkan dalam Abū Dawūd, hadis no. 4418.

<sup>30</sup> Lihat dalam Muslim, hadis no. 1692 dan 1695.

<sup>31</sup> Abū Dawūd, hadis no. 4437

<sup>32</sup> Al-Bukhārī, hadis no. 6857.

<sup>33</sup> Abū Zahrah, *Al-Jarīmah wa al-‘Uqūbah*, hlm. 92.

<sup>34</sup> Al-Zuhāilī, *Tafsīr al-Munīr*, VII: hlm. 45.

<sup>35</sup> Zahrah, *Al-Jarīmah wa al-‘Uqūbah*, hlm. 166.

<sup>36</sup> Sayyid Sabiq tidak mensyaratkan muslim dan merdeka dalam pelaksanaan hukuman bagi pelaku peminum *khamr*. Lihat Sayyid Sabiq, *Fikih Sunnah*, terj. Mohammad Nabhan Husein, Jilid 9 (Bandung: PT Al Maarif, 1984), hlm. 83.

<sup>37</sup> Al-Zuhāilī, *al-‘Uqūbah al-Syar’iyyah*, hlm. 102-103.

<sup>38</sup> Al-Zuhāilī, *al-Fiqh al-Islāmi wa Adillatuhu* (Beirut: Dār al-Fikr, 1997), VII: 5487

<sup>39</sup> Oleh karena itu, berdasarkan definisi ini tidak dihukum potong tangan jika pencurian dilakukan oleh anggota keluarga terhadap harta keluarganya. Lihat Ibn ‘Arabi, *Aḥkām al-Qur’ān*, II: 110.

<sup>40</sup> Abdul Qadir Audah, *Criminal Law of Islam*, translated by S. Zakir Aijaz (New Delhi: Kitab Bhavan, 2005), III: 518.

<sup>41</sup> Al-Zuhāilī, *Tafsīr al-Munīr*, VI: 181

<sup>42</sup> Ibn ‘Arabi, *Aḥkām al-Qur’ān*, II: 107.

<sup>43</sup> Ibn Kasīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azim*, III: 107

<sup>44</sup> *Ibid.*, hlm. 108.

<sup>45</sup> Abi Ja’far Muḥammad Ibn Jarīr al-Ṭābary, *Jamī’ al-Bayān fī Ta’wīl al-Qur’ān*, cet. 2, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1999), IV: 521.

<sup>46</sup> *Ibid.*, hlm. 521.

<sup>47</sup> Selengkapnya lihat dalam Ṣafīh Ḥamdān, *Ḥad al-Muttaḥam fī Majlis al-Qāda* (Riyad: Masafi, 1984), hlm. 81, sebagaimana

dikutip oleh M. Nurul Irfan dan Masyrofah, *Fiqh Jinayah* (Jakarta: Amzah, 2013), hlm. 113-114.

<sup>48</sup> Ibn ‘Arabī, *Aḥkām al-Qur’ān*, II: 115. Lihat juga dalam al-Ṭābarī, *Tafsīr al-Ṭābarī*, IV: 522.

<sup>49</sup> Al-Zuḥaili, *Tafsīr al-Munīr*, VI: 178. Lihat juga Ibnu Kaṣīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-Azīm*, III: 110.

<sup>50</sup> Al-Zuḥaili, *Tafsīr al-Munīr*, VI: 178.

<sup>51</sup> *Ibid.*, III: 333.

<sup>52</sup> Al-Zuḥaili, *Tafsīr al-Munīr*, XVIII: 126

<sup>53</sup> *Ibid.*, XVIII: 128.

<sup>54</sup> Al-Zuḥaili, *Tafsīr al-Munīr*, XVIII: 129.

<sup>55</sup> Al-Ṭābarī, *Tafsīr al-Ṭābarī*, VIII: 337.

<sup>56</sup> M. Nurul Irfan, *Fiqh Jinayah*, hlm. 41-42.

<sup>57</sup> Al-Zuḥaili, *Tafsīr al-Munīr*, XVIII: 142-148.

<sup>58</sup> Al-Ṭābarī, *Tafsīr al-Ṭābarī*, VIII: 350-355.

<sup>59</sup> Pendekatan ini dipergunakan untuk melihat secara kronologis dan holistik di mana agama tidak dapat dilihat secara otonom yang tidak terpengaruh oleh praktik-praktik sosial lainnya. Agama dan praktik sosial akan dilihat secara bersama-sama. Lihat dalam Peter Connolly (ed.), *Aneka Pendekatan Studi Agama*, terj. Imam Khoiri (Yogyakarta: LKiS, 1999), hlm. 34.

<sup>60</sup> Kara, *Philosophy of Punishment*, hlm. 133.

## DAFTAR PUSTAKA

- Audah, Abdul Qadir. *Criminal Law of Islam*, vol. 1, translated by: S. Zakir Aijaz. New Delhi: Kitab Bhavan, 2005.
- Al-Bukhārī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Ismā‘īl ibn Ibrāhīm ibn Mughīrah. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Al-Qāhirah: Al-Maktabah al-Taufiqiyah, 2004.
- Connolly, Peter (ed.). *Aneka Pendekatan Studi Agama*, terj. Imam Khoiri. Yogyakarta: LKiS, 1999.
- Ḥamdan, Ṣāliḥ. *Ḥad al-Muttaḥām fī Majlis al-Qaḍā*. Riyadh: Maṣāfi, 2004.
- Ḥasan, Muḥammad Abū. *Aḥkām al-Jarīmah wa al-‘Uqūbah fī asy-Sarī’at al-Islāmiyah*, *Dirāsah*

*Muqāranah*. Zarqa-Ardān: Maktabah al-Manār, 2007.

Ibn ‘Arabī, Muḥammad Ibn ‘Abdullāh. *Aḥkām al-Qur’ān*, Juz 2 dan 3. Beirut: Dār al-Fikr, 1984.

Ibn Kaṣīr, Imāduddīn Abī al-Fidāi Isma‘īl ad-Damsyiqī. *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, Juz 3. Kairo: Muassasah Qurṭūbah, 2000.

Irfan, M. Nurul dan Masyrofah. *Fiqh Jinayah*. Jakarta; Amzah, 2013.

Kara, Mustafa. *Philosophy of Punishment in Islamic Law*. Michigan: University Microfilm International, 1983.

Lanier, Mark M. dan Stuart Henry. *Essential Criminology*, Second Edition. Colorado, USA: Westview, 2004.

Moore, Sally. *Law As Process, An Anthropological Approach*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1978.

Al-Naisāburī, Abī al-Husein Muslim Ibn Hajjāj al-Qusayri. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1998.

Pospisil L. *Anthropology of Law, A Comparative Theory*. London: Harper & Row Publisher, 1971.

Al-Qazwinī, Abī Abdillah Muḥammad Ibn Yazīd. *Sunān Ibn Mājah*. Beirut: Dār al-Ma’rifah, 2000.

Sabiq, Sayid. *Fikih Sunnah*, terj. Mohammad Nabhan Husein, Jilid 9. Bandung: PT Al Maarif, 1984.

Al-Sijistānī, Abū Dawūd Sulaimān Ibn Asy’as. *Sunān Abī Dawūd*. Beirut: Dār Ibn Hazm, 2000.

Sodiqin, Ali. *Antropologi Al Qur’an, Model Dialektika Wahyu dan Budaya*. Yogyakarta: Ar-ruz Media, 2008.

Al-Ṭābarī, Abī Ja’far Muḥammad Ibn Jarīr. *Jamī’ al-Bayān fī Ta’wīl al-Qur’ān*, vol. 4. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1999.

- Roberts, Robert. *Social Law of the Koran*. New Delhi: Adam Publisher, 1977.
- Tibi, Bassam. *Islam and the Cultural Accommodation of Sosial Change*, translated by Clare Krojzl. Oxford: Westview Press, 1990.
- Zahrah, Muḥammad Abū. *Al-Jarīmah wa al-‘Uqūbah fī al-fiqh al-Islāmī*, Vol. 2. Beirut: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1980.
- Al-Zuḥaiḥī, Waḥbah. *Al-‘Uqūbah al-Syar’iyyah wa Asbābuha*. Dābi: Dār al-Qalam li al-Nasyr wa al-Tauzī’, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Al-Fiqh al-Islāmi wa Adillatuhu.*, Juz VII. Beirut: Dār al-Fikr, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Tafsīr al-Munīr fī al-‘Aqīdah wa al-Syarī’ah wa al-Manhāj*, vol. 6. Beirut: Dār al-Fikr al-Ma’āshir, 1998.

