

RESTORATIVE JUSTICE
DALAM AYAT-AYAT AL-QUR'AN TENTANG
PEMIDANAAN:
Aplikasi Hermeneutika *Ma'nā-cum-Magzā*



Oleh:
Ghufron Hamzah
NIM: 18300016034

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
DISERTASI
YOGYAKARTA

Diajukan kepada Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga
untuk Memenuhi Salah Satu Syarat guna Memperoleh
Gelar Doktor dalam Bidang Studi Islam

YOGYAKARTA
2022



STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

PERNYATAAN KEASLIAN DAN BEBAS DARI PLAGIASI

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Ghufron Hamzah
NIM : 18300016034
Program : Doktor (S3)/Studi Islam
Konsentrasi : Studi Al-Qur'an dan Hadis (SQH)

menyatakan bahwa naskah **disertasi** ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya, dan bebas dari plagiarisme. Jika di kemudian hari terbukti bukan karya saya sendiri atau melakukan plagiasi, saya siap ditindak sesuai dengan ketentuan yang berlaku.

Yogyakarta, 20 Oktober 2022

Saya yang menyatakan,



Ghufron Hamzah
NIM: 18300016034

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

PENGESAHAN

| | |
|-----------------|---|
| Judul Disertasi | : RESTORATIVE JUSTICE DALAM AYAT-AYAT AL-QUR'AN TENTANG PEMIDANAAN: Aplikasi Hermeneutika Ma'nā-cum-Magzā |
| Ditulis oleh | : Ghufron Hamzah |
| NIM | : 18300016034 |
| Program/Prodi. | : Doktor (S3) / Studi Islam |
| Konsentrasi | : Studi Al Qur'an dan Hadis |

Telah dapat diterima
Sebagai salah satu syarat guna memperoleh gelar Doktor (Dr.)
Dalam Bidang Studi Islam

Yogyakarta, 8 Desember 2022

An. Rektor/
Ketua Sidang.

Prof. Dr. H. Iswandi Syahputra, S.Ag., M.Si.

NIP.: 19730423 200501 1 006

YUDISIUM

BISMILLĀHIRRAHMĀNIRRAHĪM

DENGAN MEMPERTIMBANGKAN JAWABAN PROMOVENDUS ATAS PERTANYAAN DAN KEBERATAN PARA PENILAI DALAM UJIAN TERTUTUP (PADA TANGGAL 21 APRIL 2022), DAN SETELAH MENDENGAR JAWABAN PROMOVENDUS ATAS PERTANYAAN DAN SANGGAHAN PARA PENGUJI DALAM SIDANG UJIAN TERBUKA, MAKA KAMI MENYATAKAN, PROMOVENDUS, **GHUFRON HAMZAH** NOMOR INDUK: **18300016034** LAHIR DI **BATANG**, TANGGAL **19 MARET 1983**,

LULUS DENGAN PREDIKAT :

PUJIAN (CUM LAUDE)/SANGAT MEMUASKAN/MEMUASKAN**

KEPADА SAUDARA DIBERIKAN GELAR DOKTOR STUDI ISLAM KONSENTRASI STUDI AL-QUR'AN DAN HADIS DENGAN SEGALA HAK DAN KEWAJIBAN YANG MELEKAT ATAS GELAR TERSEBUT.

*SAUDARA MERUPAKAN DOKTOR KE-872.

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

AN. REKTOR /
KETUA SIDANG,

14. _____

Prof. Dr. H. Iswandi Syahputra, S.Ag., M.Si.

NIP.: 19730423 200501 1 006



** CORET YANG TIDAK DIPERLUKAN

**DAFTAR HADIR DEWAN PENGUJI
UJIAN TERBUKA PROMOSI DOKTOR**

Nama Promovendus : Ghufron Hamzah (S)
NIM : 18300016034)
Judul Disertasi : RESTORATIVE JUSTICE DALAM AYAT-AYAT AL-QUR'AN TENTANG
PEMIDANAAN: Aplikasi Hermeneutika Ma'nā-cum-Magzā

Ketua Sidang : Prof. Dr. H. Iswandi Syahputra, S.Ag., M.Si. (U)

Sekretaris Sidang : H. Ahmad Muttaqin, M.Ag., M.A, Ph.D. (B)

Anggota :
1. Prof. Dr. H. Syamsul Anwar, M.A. (Promotor/Penguji)
2. Prof. Dr. Phil. Sahiron, M.A. (Promotor/Penguji)
3. Dr. H. Hamim Ilyas, M.A. (Penguji)
4. Dr. Phil. Munirul Ikhwan, Lc., M.A. (Penguji)
5. Prof. Dr. H. Abdul Mustaqim, S.Ag., M.Ag. (Penguji)
6. Prof. Dr. Mahmutarom Harun al Rasyid, SH., MH. (Penguji)

Di Ujikan di Yogyakarta pada hari Senin, tanggal 12 Desember 2022

Tempat : Aula Lt. 1 Gd. Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga
Waktu : Pukul 10.00 WIB. S.d. Selesai
Hasil / Nilai (IPK) : 3.85
Predikat Kelulusan : Pujian (Cumlaude) / Sangat Memuaskan/ Memuaskan

Sekretaris Sidang,


H. Ahmad Muttaqin, M.Ag., M.A, Ph.D.
NIP.: 19720414 199903 1 002



KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA
PASCASARJANA

Jl. Marsda Adisucipto, Yogyakarta, 55281, Tel. & Faks, (0274)
557978
email: pps@uin-suka.ac.id, website: <http://pps.uin-suka.ac.id>.

PENGESAHAN PROMOTOR

Promotor :
Prof. Dr. H. Syamsul Anwar, MA

()

Promotor :
Prof. Dr. Phil. Sahiron Syamsuddin, MA

()

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

NOTA DINAS

Kepada Yth.,
Direktur Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu'alaikum wr.wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap naskah disertasi berjudul:

RESTORATIVE JUSTICE
DALAM AYAT-AYAT AL-QUR'AN TENTANG
PEMIDANAAN:
Aplikasi Hermeneutika *Ma'nā-cum-Magzā*

yang ditulis oleh:

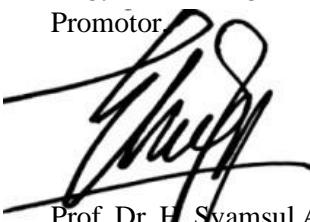
| | | |
|-------------|---|---------------------------------|
| Nama | : | Ghufron Hamzah |
| NIM | : | 18300016034 |
| Program | : | Doktor (S3)/Studi Islam |
| Konsentrasi | : | Studi Al-Qur'an dan Hadis (SQH) |

sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Tertutup pada hari Kamis tanggal 21 April 2022, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Terbuka.

Wassalamu'alaikum wr.wb.

Yogyakarta, 5 Agustus 2022

Promotor



Prof. Dr. H. Syamsul Anwar, MA

NOTA DINAS

Kepada Yth.,
Direktur Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu'alaikum wr.wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap naskah disertasi berjudul:

RESTORATIVE JUSTICE
DALAM AYAT-AYAT AL-QUR'AN TENTANG
PEMIDANAAN:
Aplikasi Hermeneutika *Ma'nā-cum-Magzā*

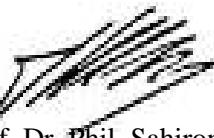
yang ditulis oleh:

| | | |
|-------------|---|---------------------------------|
| Nama | : | Ghufron Hamzah |
| NIM | : | 18300016034 |
| Program | : | Doktor (S3)/Studi Islam |
| Konsentrasi | : | Studi Al-Qur'an dan Hadis (SQH) |

sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Tertutup pada hari Kamis tanggal 21 April 2022, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Terbuka.

Wassalamu'alaikum wr.wb.

Yogyakarta, 21 Juli 2022
Promotor,


Prof. Dr. Phil. Sahiron Syamsuddin, MA

NOTA DINAS

Kepada Yth.,
Direktur Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu'alaikum wr.wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap naskah disertasi berjudul:

***RESTORATIVE JUSTICE
DALAM AYAT-AYAT AL-QUR'AN TENTANG
PEMIDANAAN:
Aplikasi Hermeneutika Ma'na-cum-Magzā***

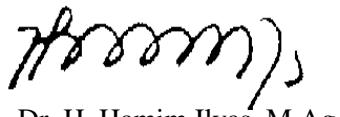
yang ditulis oleh:

| | | |
|-------------|---|---------------------------------|
| Nama | : | Ghufron Hamzah |
| NIM | : | 18300016034 |
| Program | : | Doktor (S3)/Studi Islam |
| Konsentrasi | : | Studi Al-Qur'an dan Hadis (SQH) |

sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Tertutup pada hari Kamis tanggal 21 April 2022, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Terbuka.

Wassalamu'alaikum wr.wb.

Yogyakarta, 4 Agustus 2022
Penguji,


Dr. H. Hamim Ilyas, M.Ag.

NOTA DINAS

Kepada Yth.,
Direktur Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu'alaikum wr.wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap naskah disertasi berjudul:

RESTORATIVE JUSTICE
DALAM AYAT-AYAT AL-QUR'AN TENTANG
PEMIDANAAN:
Aplikasi Hermeneutika *Ma'nā-cum-Magzā*

yang ditulis oleh:

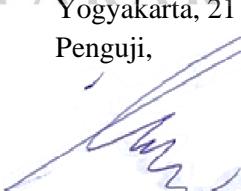
| | | |
|-------------|---|---------------------------------|
| Nama | : | Ghufron Hamzah |
| NIM | : | 18300016034 |
| Program | : | Doktor (S3)/Studi Islam |
| Konsentrasi | : | Studi Al-Qur'an dan Hadis (SQH) |

sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Tertutup pada hari Kamis tanggal 21 April 2022, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Terbuka.

Wassalamu'alaikum wr.wb.

Yogyakarta, 21 Oktober 2022

Penguji,



Dr. Phil. Munirul Ikhwan, Lc., M.A.

NOTA DINAS

Kepada Yth.,
Direktur Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu'alaikum wr.wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap naskah disertasi berjudul:

RESTORATIVE JUSTICE DALAM AYAT-AYAT AL-QUR'AN TENTANG PEMIDANAAN: Aplikasi Hermeneutika Ma'na-cum-Magzā

yang ditulis oleh:

| | | |
|-------------|---|---------------------------------|
| Nama | : | Ghufron Hamzah |
| NIM | : | 18300016034 |
| Program | : | Doktor (S3)/Studi Islam |
| Konsentrasi | : | Studi Al-Qur'an dan Hadis (SQH) |

sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Tertutup pada hari Kamis tanggal 21 April 2022, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Terbuka.

Wassalamu'alaikum wr.wb.

Yogyakarta, 30 Juli 2022

Pengaji

Prof. Dr. H. Abdul Mustaqim, S.Ag., M.Ag.

ABSTRAK

Penelitian ini fokus melakukan reinterpretasi ayat-ayat Al-Qur'an tentang pemidanaan. Munculnya stigma hukum pidana Islam yang tidak menghargai hak asasi manusia dengan adanya hukuman mati, potong tangan, rajam, dan cambuk tidak terlepas dari adanya tipologi penafsiran quasi objektivis-konservatif yang menafsirkan Al-Qur'an secara legal-literal. Di sisi lain, ada juga tipologi penafsiran subjektivis yang tidak memperhitungkan keberadaan makna otentik teks (*original meaning*), keberadaan hadis, konteks historis turunnya ayat (*asbāb an-nuzūl*), dan sejarah Nabi. Selain itu, beberapa penafsiran tokoh kontekstualis belum memberikan penekanan pada aspek prinsip *restorative justice* dalam ayat-ayat Al-Qur'an tentang pemidanaan. Untuk itu, penelitian ini fokus menjawab tiga rumusan masalah. *Pertama*, mengapa perlu reinterpretasi terhadap ayat-ayat Al-Qur'an tentang pemidanaan? *Kedua*, bagaimana reinterpretasi ayat-ayat Al-Qur'an tentang pemidanaan dengan hermeneutika *ma'nā-cum-magzā*? *Ketiga*, bagaimana relevansi prinsip-prinsip *restorative justice* dengan hasil reinterpretasi ayat-ayat Al-Qur'an tentang pemidanaan?

Penelitian ini termasuk penelitian dengan paradigma konstruktivis karena berupaya membangun paradigma penafsiran Al-Qur'an dan mengembangkan penafsiran ayat-ayat hukum pidana. Kerangka teoretis yang digunakan ialah hermeneutika *ma'nā-cum-magzā*, *restorative justice*, dan ayat hukum pidana dalam Islam. Penelitian ini termasuk penelitian yang data-datanya bersifat kualitatif. Penelitian ini bisa juga disebut dengan studi literatur dengan mengkaji buku-buku, jurnal, artikel, arsip, dan data lainnya yang terkait dengan rumusan masalah dalam penelitian ini. Data-data terkait akan dikelompokkan dan diolah dengan metode deskriptif-interpretatif.

Kajian ini menyimpulkan beberapa hal berikut. *Pertama*, ayat-ayat Al-Qur'an tentang pemidanaan masih perlu direinterpretasi karena konteks pada masa pewahyuan berbeda dengan masa sekarang. Ayat-ayat ini tidak bisa dipahami secara harfiah dan statis.

Pemahaman atau penafsiran justru harus dikembangkan secara kontekstual dan dinamis sesuai dengan perkembangan dinamika kehidupan manusia. Penafsiran yang statis merupakan penafsiran quasi objektivis-konservatif yang lebih mengedepankan *legal-oriented* tanpa mempertimbangkan visi etis universal Al-Qur'an. Di sisi lain, tipologi quasi subjektivis menihilkan keberadaan makna otentik teks (*original meaning*). Oleh karena itu, penafsiran yang menjaga relasi unsur teks, konteks, dan kontekstualisasi menjadi alternatif dalam melakukan reinterpretasi terhadap ayat-ayat Al-Qur'an tentang pemidanaan. *Kedua*, dengan menggunakan metode hermeneutika *ma'nā-cum-magzā*, prinsip-prinsip *restorative justice* yang terkandung dalam ayat-ayat Al-Qur'an tentang pembunuhan, penganiayaan, dan pencurian dapat digali. Prinsip-prinsip *restorative justice* yang digali dari ayat-ayat pidana Al-Qur'an menjadi basis utama dalam penyelesaian kasus pidana. *Ketiga*, relevansi prinsip-prinsip *restorative justice* tampak dari hasil analisis lima kata kunci ('*ufiya*, *ma'rūf*, *ihsān*, *aṣlāḥa*, dan *taṣaddaqa*) serta mempertimbangkan konteks historis pemberlakuan hukuman dari masa ke masa. '*Ufiya* sebagai permintaan maaf (*apology*) merupakan elemen kunci yang pertama dalam penyelesaian perkara dengan *restorative justice* serta menjadi langkah awal proses penyembuhan (*healing*) dan pemberdayaan (*empowerment*) bagi korban. Prinsip pembelajaran moral (*moralizing*) tercermin dari *ma'rūf*, *ihsān*, dan *taṣaddaqa* dari pihak korban dengan merelakan untuk tidak meminta haknya atau meminta sebagian saja. Adapun *ihsān* dilakukan pelaku dengan cara memberikan lebih dari kewajiban yang harus ia penuhi. Prinsip memperbaiki hubungan antarsesama (*reparation* dan *transformation*) terdapat dalam kata kunci *aṣlāḥa*. Untuk mewujudkannya, penyelesaian perkara dilakukan dengan menjangkau semua pihak yang terlibat dengan memulihkan kondisi normal antara korban, pelaku, dan lingkungan masyarakat. Penyelesaian tindak pidana melalui *restorative justice* bisa dipertimbangkan sebagai solusi penyelesaian perkara pemidanaan.

Kata kunci: ayat hukum pidana; hermeneutika *ma'nā-cum-magzā; restorative justice*

ABSTRACT

This research focuses on reinterpreting criminal verses of the Qur'an. The emergence of the stigma of Islamic criminal law that does not respect human rights in the form of death penalty, amputation, stoning, and whipping is inseparable from the existence of a quasi-objectivist-conservative typology on interpretation which interprets the Qur'an legally-literally. On the other hand, there is also a typology of subjectivist which does not take into account the existence of the authentic meaning of the text (original meaning), the existence of hadith, the historical context of the revelation of the verse (*asbāb an-nuzūl*), and the history of the Prophet. In addition, several interpretations of contextualist figures have not emphasized the principle of restorative justice in the criminal verses of the Qur'an. For this reason, this study focuses on answering three problems. First, why is it necessary to reinterpret the criminal verses of the Qur'an? Second, how is the reinterpretation of criminal verses with *ma 'nā-cum-magzā* hermeneutics? Third, how is the relevance between the principles of restorative justice with the reinterpretation of criminal verses of the Qur'an?

This can be classified as research based on a constructivist paradigm because it seeks to build a paradigm of Qur'anic interpretation and develop an interpretation of criminal verses of the Qur'an. This research uses a theoretical framework including *ma 'nā-cum-magzā* hermeneutics, restorative justice, and verses of criminal law in Islam. This study also uses qualitative data. It can be called a literature study by examining books, journals, articles, archives, and other data related to the formulation of the problem under study. The related data will be grouped and processed by using a descriptive-interpretative method.

This study concludes with the following points. First, the criminal verses still need further reinterpretation because the context at the time of revelation was different from the present context. These verses cannot be taken literally or statically. Interpretation must be developed contextually and dynamically according to the

development of the dynamics of human life. The static interpretation is a quasi-objectivist-conservative interpretation that puts forward a legal orientation without considering the universal ethical vision of the Qur'an. On the other hand, the quasi-subjectivist typology negates the existence of the original meaning of the text. Therefore, an interpretation that maintains the relationship between the elements of the text, context, and contextualization is an alternative to reinterpreting the criminal verses of the Qur'an. Second, by using the *ma'nā-cum-magzā* hermeneutics, the principles of restorative justice contained in the Qur'anic verses about murder, abuse, and theft can be explored. The principles of restorative justice extracted from the criminal verses of the Qur'an are the main basis for solving criminal cases. Third, the relevance of the principles of restorative justice can be seen from the analysis of the five keywords ('*ufiya*, *ma'rūf*, *ihsān*, *aslahā*, and *taṣaddaqā*) and considering the historical context of punishment from time to time. '*Ufiya* as an apology is the first key element in resolving cases with restorative justice and is the first step in the process of healing and empowerment for victims. The principle of moral learning (moralizing) is reflected in *ma'rūf*, *ihsān*, and *taṣaddaqā* from the victim's side by not asking for their rights or asking for just a portion. Meanwhile, *ihsān* is carried out by the actor by giving more than the obligations he must fulfill. The principle of improving interpersonal relations (reparation and transformation) is contained in the keyword *aslahā*. To make this happen, the settlement of cases is carried out by reaching out to all parties involved by restoring normal conditions between victims, perpetrators, and the community environment. The completion of criminal acts through restorative justice can be considered a solution to the settlement of criminal cases.

Keywords: Criminal Law Verses, *Ma'nā-cum-Magzā* Hermeneutics, Restorative Justice

ملخص البحث

يركز هذا البحث على إعادة تفسير آيات القرآن عن العقاب. إن ظهور وصمة العار في القانون الجنائي الإسلامي الذي لا يحترم حقوق الإنسان في شكل عقوبة الإعدام ، والبتر ، والرجم ، والجلد لا ينفصل عن وجود تصنيف شبه موضوعي محافظ يفسر القرآن بشكل قانوني. - حرفيا. من ناحية أخرى ، هناك أيضًا تصنيف للتفسير الذاتي لا يأخذ في الاعتبار وجود المعنى الحقيقي للنص (المعنى الأصلي) ، ووجود الحديث ، والسياق التاريخي لنزول الآية. - نزل) ، وتاريخ الرسول. بالإضافة إلى ذلك ، لم تؤكد العديد من تفسيرات الشخصيات السيادية على مبدأ العدالة التصالحية في آيات القرآن فيما يتعلق بالعقاب. لهذا السبب ، تركز هذه الدراسة على الإجابة على صيغ المشكلات الثلاثة. أولاً ، لماذا من الضروري إعادة تفسير آيات القرآن فيما يتعلق بالعقاب؟ ثانياً ، كيف يتم إعادة تفسير آيات القرآن عن العقاب بتأويل المعنى- كوم الماغرا؟ ثالثاً ، ما علاقة مبادئ العدالة التصالحية بنتائج إعادة تفسير آيات القرآن فيما يتعلق بالعقاب؟

يتضمن هذا البحث بحثاً بنموذج بنائي لأنه يسعى إلى بناء نموذج لتفسير القرآن وتطوير تفسير لآيات القانون الجنائي. الإطار النظري المستخدم هو *ma 'nā-cum-magzā* ، العدالة التصالحية ، وآيات القانون الجنائي في الإسلام. يشمل هذا البحث الذي تكون بياناته نوعية بطبيعتها. يمكن أن يسمى هذا البحث أيضًا دراسة أدبية عن طريق فحص الكتب والжалات والمقالات والمحفوظات وغيرها من البيانات المتعلقة بصياغة المشكلة في هذه الدراسة. سيتم تجميع البيانات ذات الصلة ومعالجتها باستخدام طريقة وصفية تفسيرية. هذه الدراسة تستفتح النقاط التالية. أولاً ، لا نزال آيات القرآن المتعلقة بالعقاب بحاجة إلى إعادة تفسير لأن السياق في وقت الوحي كان مختلفاً عن اليوم. لا يمكن أن تؤخذ هذه الآيات حرفياً وثابتاً. يجب تطوير الفهم أو التفسير سياقياً وдинاميكياً وفقاً لتطور ديناميكيات الحياة البشرية. التفسير الثابت هو تفسير شبه موضوعي محافظ يقدم توجهاً قانونياً دون النظر إلى الرؤية الأخلاقية العالمية للقرآن. من ناحية أخرى ، فإن التصنيف شبه الذاتي ينفي وجود المعنى الأصلي للنص. لذلك ، فإن التفسير الذي يحافظ على العلاقة بين عناصر النص والسياق هو بدليل في إعادة تفسير آيات القرآن المتعلقة بالعقاب. ثانياً ،

باستخدام طريقة *ma'nā-cum-magzā* ، يمكن استكشاف مبادئ العدالة التصالحية الواردة في آيات القرآن عن القتل والإيذاء والسرقة. إن مبادئ العدالة التصالحية المستمدّة من الآيات القرآنية الجنائية هي الأساس الرئيسي لحل القضايا الجنائية. ثالثاً ، يمكن رؤية أهمية مبادئ العدالة التصالحية من تحليل الكلمات الرئيسية الخمس (عفي ، معروف ، إحسان ، أصلح ، تصدق) ومراعاة السياق التاريخي للعقاب من وقت لآخر. عفي ككلمة الاعتدار هو العنصر الأساسي الأول في حل القضايا بالعدالة التصالحية وهو الخطوة الأولى في عملية شفاء الضحايا وتمكينهم. ينعكس مبدأ التعلم الأخلاقي في المحرف والإحسان والتعدي من جانب الضحية من خلال التخلّي عن عدم المطالبة بحقوقهم أو طلب جزء فقط. وفي نفس الوقت ، يقوم الممثل بتنفيذ الإحسان من خلال تقديم أكثر من الالتزامات التي يجب عليه الوفاء بها. مبدأ تحسين العلاقات الشخصية (الجبر والتحول) موجود في الكلمة الأساسية أصلح. ولتحقيق ذلك ، يتم تسوية القضايا من خلال الوصول إلى جميع الأطراف المعنية من خلال إعادة الأوضاع الطبيعية بين الضحايا والجناة وبيئة المجتمع. يمكن اعتبار إتمام الأعمال الإجرامية من خلال العدالة التصالحية حلاً لتسوية القضايا الجنائية.

الكلمات المفتاحية: آيات القانون الجنائي ، *ma'nā-cum-magzā* ، العدالة التصالحية.



STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Transliterasi kata-kata Arab-Latin yang dipakai dalam penyusunan **disertasi** ini berpedoman pada surat Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, Nomor 158 Tahun 1987 dan Nomor 0543b/U/1987.

I. Konsonan Tunggal

| Huruf Arab | Nama | Huruf Latin | Nama |
|------------|------|--------------------|----------------------------|
| ا | alif | Tidak dilambangkan | Tidak dilambangkan |
| ب | ba | B | be |
| ت | ta' | T | te |
| ث | ša' | š | es (dengan titik di atas) |
| ج | jim | J | je |
| ح | ħa | ħ | ħa (dengan titik di bawah) |
| خ | kha' | Kh | ka dan ha |
| د | dal | D | de |
| ذ | žal | Ž | zet (dengan titik di atas) |
| ر | ra' | R | er |
| ز | zai | Z | zet |
| س | sin | S | es |
| ش | syin | Sy | es dan ye |
| ص | šad | š | es (dengan titik di bawah) |
| ض | đad | đ | de (dengan titik di bawah) |

| | | | |
|---|--------|---|-----------------------------|
| ط | ṭa' | ṭ | te (dengan titik di bawah) |
| ظ | ẓa' | ẓ | zet (dengan titik di bawah) |
| ع | ‘ain | , | koma terbalik (di atas) |
| غ | gain | G | ge |
| ف | fa‘ | F | ef |
| ق | qaf | Q | qi |
| ك | kaf | K | ka |
| ل | lam | L | el |
| م | mim | M | em |
| ن | nun | N | en |
| و | wawu | W | we |
| ه | ha' | H | h |
| ء | hamzah | , | apostrof |
| ي | ya' | Y | Ye |

II. Konsonan Rangkap Tunggal karena *Syaddah* ditulis Rangkap

| | | |
|---------|---------|---------------------|
| ممتعددة | ditulis | <i>muta'addidah</i> |
| عدة | ditulis | <i>'iddah</i> |

III. *Ta' Marbutah* di akhir kata

- a. Bila dimatikan tulis *h*

| | | |
|----------|---------|---------------|
| حَكْمَة | ditulis | <i>hikmah</i> |
| جِزِيَّة | ditulis | <i>jizyah</i> |

(ketentuan ini tidak diperlukan kata-kata Arab yang sudah terserap ke dalam bahasa Indonesia, seperti zakat, shalat dan sebagainya, kecuali bila dikehendaki lafal aslinya)

- b. Bila diikuti kata sandang “*al*” serta bacaan kedua itu terpisah, maka ditulis *h*.

| | | |
|---------------|---------|---------------------------|
| كرامة الاولىء | ditulis | <i>karāmah al-auliyā'</i> |
|---------------|---------|---------------------------|

- c. Bila *Ta' marbūtah* hidup dengan harakat, *fathah*, *kasrah*, atau *dammah* ditulis *t*.

| | | |
|-------------|---------|------------------------|
| زكاة الفطرة | ditulis | <i>zakāt al-fitrāh</i> |
|-------------|---------|------------------------|

IV. Vokal Pendek

| | | | |
|---|---------------|---------|---|
| ُ | <i>fathah</i> | ditulis | a |
| ُ | <i>Kasrah</i> | Ditulis | i |
| ُ | <i>dammah</i> | Ditulis | u |

V. Vokal Panjang

| | | | |
|---|------------------------------|--------------------|-----------------------|
| 1 | FATHAH + ALIF جاھلیة | ditulis ditulis | ā <i>jāhiliyah</i> |
| 2 | FATHAH + YA'MATI تَسْعِي | ditulis ditulis | ā <i>tansā</i> |
| 3 | FATHAH + YA'MATI كَرِيم | ditulis ditulis | ī <i>karīm</i> |
| 4 | DAMMAH + WAWU MATI فَرُوض | ditulis ditulis | ū <i>furūd</i> |

VI. Vokal Rangkap

| | | | |
|---|-------------------------------|--------------------|-----------------------|
| 1 | FATHAH + YA' MATI بِينَكُم | ditulis ditulis | ai <i>bainakum</i> |
| 2 | FATHAH + WAWU MATI قُول | ditulis ditulis | au <i>qaul</i> |

VII. Vokal pendek yang berurutan dalam satu kata dipisahkan dengan apostrof

| | | |
|-------------------|---------|-------------------------|
| أَنْتَمْ | ditulis | <i>a 'antum</i> |
| اعْدَتْ | ditulis | <i>u 'iddat</i> |
| لَئِنْ شَكْرَتْمْ | ditulis | <i>la 'in syakartum</i> |

Kata sandang *alif lam* yang diikuti huruf *Qomariyyah* maupun *Syamsiyyah* ditulis dengan menggunakan "al"

| | | |
|-----------|---------|------------------|
| الْقُرْآن | ditulis | <i>al-qur'ān</i> |
| الْقِيَاس | ditulis | <i>al-qiyās</i> |
| السَّمَاء | ditulis | <i>al-Samā'</i> |
| الشَّمْس | ditulis | <i>al-Syams</i> |

IX. Penulisan kata-kata dalam rangkaian kalimat ditulis menurut bunyi atau pengucapannya

| | | |
|-------------------|---------|----------------------|
| ذُو الْفُرُوضْ | ditulis | <i>żawi al-furūd</i> |
| اَهْل الْسُّنْنَة | ditulis | <i>ahl al-sunnah</i> |

KATA PENGANTAR

*Hamdan wa Syukron..*Puji syukur senantiasa dipanjatkan kepada Allah swt. yang telah memberikan kesempatan bagi penulis untuk menyelesaikan tugas studi dengan merampungkan penulisan disertasi ini. Shalawat dan salam semoga tetap tercurahkan kepada Nabi Muhammad saw. yang selalu menjadi sumber ilmu dan hikmah serta figur teladan bagi kita. Dengan selesainya penulisan disertasi ini, penulis menghaturkan ucapan terima kasih *jazākumullāhu ahsana al jazā' wa jāzakumullāhu khairan katsiro* kepada:

1. Prof. Dr. Phil. Al Makin, S.Ag, MA, selaku Rektor Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta.
2. Prof. Dr. H. Abdul Mustaqim, S.Ag., M.Ag. selaku Direktur Pascasarjana Islam Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta. Beliau adalah dosen penulis sejak menempuh S1, S2, dan S3 di UIN Sunan Kalijaga, dikenal sebagai sosok yang humble dan perhatian dengan mahasiswaanya.
3. H. Ahmad Muttaqin, S.Ag., M.Ag., MA., Ph.D. selaku Wakil Direktur Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta.
4. Abah Ahmad Rafiq, M.Ag., MA, Ph.D., Ketua Program Doktor (S3), beliau dosen penulis sejak S1 sampai S3 yang menjadi inspirasi bagi penulis untuk selalu meng up-date bacaan tentang minat keilmuan dan selalu memotivasi penulis untuk segera menyelesaikan disertasi.
5. Seluruh Dosen yang telah mengajar penulis pada konsentrasi Studi Al-Qur'an dan Hadis (SQH) Program Doktor (S3); Prof. Drs. KH. Yudian Wahyudi, MA, Ph.D, Prof. Dr. H. Machasin, MA, Prof. Dr. H.M. Amin Abdullah, Prof. Dr. H. Suryadi, M.Ag (*al-marhūm*), Prof. Dr. H. Muhammad Chirzin, M.Ag, Dr. H. Hamim Ilyas, M.Ag, Prof. Dr. Phil. Sahiron Syamsuddin, MA, Dr. Phil. Munirul Ikhwan, MA, Ahmad Rofiq, MA, Ph.D, Dr. Moch. Nur Ichwan, MA, Dr. Fahruddin Faiz, M.Ag, Prof. Dr. Heddy Shri Ahimsa Putra, M.A., M.Phil., dan Prof. Dr. H. Waryono Abdul Ghafur, M.Ag.

6. Prof. Dr. H. Syamsul Anwar, M.A. dan Prof. Dr. Phil. Sahiron Syamsuddin, MA., promotor penulis yang dengan sabar, telaten, dan meluangkan waktu memberikan bimbingan dalam penulisan disertasi ini.
7. Para Penguji ujian pendahuluan dan tertutup yang telah banyak memberikan masukan perbaikan kepada penulis. Bapak Dr. H. Hamim Ilyas, M.Ag., bapak Dr. Phil. Munirul Ikhwan, Lc., M.A. dan Prof. Dr. H. Abdul Mustaqim, S.Ag., M.Ag.
8. Orang Tua dan keluarga besar penulis yang dengan doa restu dan dukungannya mampu memberikan energi positif yang sangat besar bagi penulis dalam menempuh studi program doktor di Yogyakarta.
9. Istri dan anak tercinta, tim inti, tim sukses penulis dalam menempuh studi program doktor, harus sabar karena sering ditinggal demi menyelesaikan studi, berkat dukungan penuh dan kesabarannya akhirnya selesai juga tugas studi.
10. Program 5.000 Doktor Kementerian Agama RI yang telah memfasilitasi, memberikan beasiswa studi doktoral dari awal sampai akhir.
11. Keluarga tanpa KK di Jogja, teman-teman kelas SQH 2018 khususnya direktur Rumah Pintar Promovendus (sekarang *rename* menjadi Rumah Para Doktor), Dr. Ahmad Muttaqin, M.Ag., Dr. Nur Hadi, M.Ag., Dr. H. Abdul Muiz Amir, Lc., M.Th.I, Dr. Muhammad Anshori, M.Ag, Aizul Maula, M.Ag, Dr. Faiq Ainurrofiq, Sya'roji, M.S.I, Edi Praba Susila, M.Ag., Bang Zainal Abidin, Mas Irsyad, Dr. Andi Holilulloh, M.Ag dan rekan-rekan lainnya.

Wa Allāhu a'lamu bi as șawāb....semoga bermanfaat...

Semarang, Oktober 2022
Penulis

Ghufron Hamzah, M.S.I
NIM: 18300016034

DAFTAR ISI

| | |
|--|-------|
| HALAMAN JUDUL | i |
| HALAMAN PERNYATAAN KEASLIAN DAN BEBAS PLAGIARISME | iii |
| PENGESAHAN REKTOR | iv |
| YUDISIUM | v |
| DEWAN PENGUJI | vi |
| PENGESAHAN PROMOTOR | vii |
| NOTA DINAS | viii |
| ABSTRAK | xiii |
| PEDOMAN TRANSLITERASI | xix |
| KATA PENGANTAR | xxiii |
| DAFTAR ISI | xxv |
| | |
| BAB I : PENDAHULUAN | 1 |
| A. Latar Belakang | 1 |
| B. Rumusan Masalah | 9 |
| C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian | 10 |
| D. Kajian Pustaka | 10 |
| E. Kerangka Teori | 16 |
| F. Metode Penelitian | 28 |
| G. Sistematika Pembahasan | 30 |
| | |
| BAB II: RESTORATIVE JUSTICE: KONSEP, SEJARAH, PRINSIP-PRINSIP DAN PRAKTIK | 33 |
| A. Pengertian dan Konsep | 33 |
| B. Prinsip-Prinsip Dasar <i>Restorative Justice</i> | 37 |
| C. Sejarah dan Praktik | 46 |
| D. <i>Restorative Justice</i> dan Anomali Kisas | 53 |
| | |
| BAB III: TIPOLOGI PENAFSIRAN AYAT-AYAT HUKUM PIDANA | 57 |
| A. Tipologi Tafsir Al-Qur'an | 57 |

| | | |
|--|--|------------|
| B. | Quasi Objektivis-Konservatif..... | 62 |
| 1. | Pengertian..... | 62 |
| 2. | Prinsip Penafsiran..... | 64 |
| 3. | Skema Epistemologi..... | 67 |
| a. | Sumber Penafsiran | 68 |
| b. | Metode Penafsiran..... | 69 |
| c. | Validitas Penafsiran | 72 |
| d. | Penafsiran Ayat Pidana | 75 |
| C. | Quasi Subjektivis..... | 77 |
| 1. | Pengertian..... | 77 |
| 2. | Prinsip Penafsiran..... | 78 |
| 3. | Skema Epistemologi..... | 79 |
| a. | Sumber Penafsiran | 79 |
| b. | Metode Penafsiran..... | 81 |
| c. | Validitas Penafsiran | 81 |
| d. | Penafsiran Ayat Pidana | 82 |
| D. | Quasi Objektivis-Progresif | 85 |
| 1. | Pengertian..... | 85 |
| 2. | Prinsip Penafsiran..... | 90 |
| 3. | Skema Epistemologi..... | 91 |
| a. | Sumber Penafsiran | 91 |
| b. | Metode Penafsiran..... | 93 |
| c. | Validitas Penafsiran | 94 |
| d. | Penafsiran Ayat Pidana | 96 |
| E. | Urgensi Reinterpretasi Ayat Hukum Pidana..... | 98 |
| 1. | Upaya Pengembangan Produk Tafsir | 98 |
| 2. | Upaya Pengembangan Hukum Dinamis- Humanis | 101 |
| BAB IV: ANALISIS HERMENEUTIKA <i>MA'NĀ-CUM-MAGZĀ</i> DAN RELEVANSINYA DENGAN <i>RESTORATIVE JUSTICE</i> | | 107 |
| A. | Interpretasi Ayat Hukum Pidana Pembunuhan..... | 108 |
| 1. | Makna Dasar Ayat Pidana Pembunuhan | 109 |
| 2. | Intratekstualitas Ayat Pidana Pembunuhan..... | 112 |

| | | |
|----|--|-----|
| 3. | Intertekstualitas Ayat Pidana Pembunuhan | 132 |
| 4. | Analisis Historis Ayat Pidana Pembunuhan..... | 138 |
| 5. | Signifikansi Historis Ayat Pidana Pembunuhan .. | 165 |
| | a. Hukuman Setimpal..... | 170 |
| | b. Proporsional (Tidak Melampaui Batas) | 172 |
| | c. Keseimbangan | 174 |
| | d. Penegakan Keadilan | 175 |
| 6. | Signifikansi Dinamis Ayat Pidana Pembunuhan.. | 176 |
| | a. Pemaafan (<i>apology</i>) dan Penyembuhan <i>(healing)</i> | 177 |
| | b. Pembelajaran Moral (<i>Moralizing</i>) | 181 |
| | c. Memperbaiki Hubungan Antarsesama <i>(reparation and transformation</i> | 182 |
| B. | Interpretasi Ayat Hukum Pidana Penganiayaan | 185 |
| 1. | Makna Dasar Ayat Pidana Penganiayaan..... | 186 |
| 2. | Intratekstualitas Ayat Pidana Penganiayaan..... | 187 |
| 3. | Intertekstualitas Ayat Pidana Penganiayaan..... | 195 |
| 4. | Analisis Historis Ayat Pidana Penganiayaan | 198 |
| 5. | Signifikansi Historis Ayat Pidana Penganiayaan . | 202 |
| | a. Hukuman Setimpal..... | 203 |
| | b. Proporsional (Tidak Melampaui Batas) | 203 |
| | c. Keseimbangan | 204 |
| | d. Penegakan Keadilan | 204 |
| 6. | Signifikansi Dinamis Ayat Pidana Penganiayaan | 206 |
| | a. Kedermawanan (<i>generosity</i>) | 206 |
| | b. Pemaafan (<i>apology</i>) | 207 |
| | c. Perbaikan (<i>reparation</i>) dan Perubahan <i>(transformation)</i> | 208 |
| C. | Interpretasi Ayat Hukum Pidana Pencurian | 210 |
| 1. | Makna Dasar Ayat Pidana Pencurian..... | 210 |
| 2. | Intratekstualitas Ayat Pidana Pencurian..... | 213 |
| 3. | Intertekstualitas Ayat Pidana Pencurian..... | 220 |
| 4. | Analisis Historis Ayat Pidana Pencurian..... | 224 |
| 5. | Signifikansi Historis Ayat Pidana Pencurian | 231 |
| | a. Efek Jera..... | 231 |

| | |
|--|---------|
| b. Pencegahan | 232 |
| 6. Signifikansi Dinamis Ayat Pidana Pencurian | 233 |
| D. Refleksi Teoretis Penafsiran Ayat-ayat Al-Qur'an tentang Pemidanaan..... | 234 |
| BAB V : PENUTUP | 237 |
| A. Kesimpulan..... | 237 |
| B. Saran | 239 |
| DAFTAR PUSTAKA..... | 241 |
| DAFTAR RIWAYAT HIDUP | 258 |



BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Persepsi bahwa hukum pidana Islam identik dengan hukum yang klasik, kejam, ketinggalan, dan tidak humanistik lazim muncul di kalangan orientalis. Sebagaimana yang diungkap oleh David Santillana dalam *Law and Society*, pidana *hudūd* dipandang sebagai sosok hukum yang kejam, primitif, dan identik dengan cara-cara balas dendam serta kekerasan.¹ Persepsi tersebut tampak sejalan dengan tindakan kelompok Negara Islam Irak dan Suriah (ISIS) yang merilis foto pemotongan tangan seorang laki-laki yang dituduh mencuri.

Foto tersebut memperlihatkan sekelompok orang yang berkumpul untuk melihat proses pemotongan tangan yang dilakukan oleh kelompok ISIS sebagai bentuk implementasi hukum Islam yang sudah termaktub dalam kitab suci. Lelaki yang tangannya dipotong itu ditutup matanya. Lokasi pemotongan tangan itu dilakukan di Kota Al-Bab, salah satu provinsi di Suriah, setelah salat Jumat.²

Munculnya stigma hukum pidana Islam sebagai hukum yang tidak menghargai hak asasi manusia dengan hukuman mati, potong tangan, rajam, maupun cambuk tidak lepas dari model pemahaman kelompok textualis³ terhadap Al-Qur'an maupun hadis. Pendekatan

¹ David Santillana, *Law and Society* (London: Oxford University Press, 1952).

² Berita tentang pelaksanaan hukum potong tangan oleh ISIS bisa dilihat di <https://www.suara.com/news/2014/12/21/032728/isis-potong-tangan-laki-laki-yang-mencuri>. Interpretasi textualis terhadap teks-teks syariat gencar dilakukan oleh kelompok yang mengatasnamakan dirinya pengusung negara Islam. Lihat Andrew Lebovich, "How 'Religious' Are ISIS Fighters? The Relationship between Religious Literacy and Religious Motivation," *Brookings Institute*, no. April(2016):1–5, <http://www.brookings.edu/research/papers/2016/04/how-religious-are-isis-fighters-lebovich#.Vw6bcwgHMk.twitter>. Diakses 17 Maret 2020 jam 21.00 WIB.

³ Term textualis digunakan oleh Abdullah Saeed untuk menyebut interpretasi yang mengabaikan atau menolak konteks sosiohistoris Al-Qur'an

legal-literal dalam penafsiran ayat-ayat etika-hukum sering dianggap sebagai makna benar atas teks Al-Qur'an dengan klaim bahwa teks bersifat tertutup karena maknanya telah ditentukan secara tegas. Hal inilah yang kemudian melahirkan otoritarianisme dalam penafsiran.⁴ Pemahaman literal atas teks-teks agama dan kurangnya pemahaman yang benar serta mendalam terhadap esensi ajaran agama Islam menurut Yusuf Al-Qardhawi adalah faktor utama munculnya ekstremisme dalam beragama.⁵

Lahirnya fikih mazhab *Az-Zāhirī*,⁶ misalnya, merupakan hasil dari pendekatan tekstualisme yang sangat ketat. Contohnya adalah hukuman bagi seorang yang melakukan pencurian. Menurut mazhab ini, pencuri tersebut wajib dipotong tangannya berdasarkan nas Q.S. Al-Maidah [5]: 38 secara mutlak.⁷

Hukum Islam memang bersumber dari dan didasarkan pada Al-Qur'an dan sunah Nabi sehingga memiliki dimensi sakral. Akan tetapi, pada waktu yang sama, hukum Islam juga merupakan hasil formulasi para fukaha sehingga memiliki dimensi profan yang dominan.⁸

Berangkat dari persoalan di atas, penafsir atau pembaca Al-Qur'an perlu melihat kembali nas-nas tentang hukum pidana Islam

dalam tafsir. Dengan sudut pandang standar linguistik semata, ayat-ayat etika-hukum harus diikuti pada zaman modern tanpa memedulikan kondisi yang telah berubah. Lihat Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (London: Routledge, 2006), 50.

⁴ Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name Islamic Law Authority and Women* (London: Oneworld Publications, 2014), 303.

⁵ Yūsuf Al-Qaraḍāwī, *Aṣ-Ṣaḥwah al-Islāmīyah baina al-Juhūd wa at-Taṭarruf* (Kairo: Dar Al-Syuruq, 2001).

⁶ Mazhab *Az-Zāhirī* diprakarsai oleh Dāwud *Az-Zāhirī* (w. 270 H/883 M). Kelompoknya dikenal dengan nama *Az-Zāhirīyah* dan tidak membenarkan adanya penakwilan atau pengertian metaforis dalam teks-teks keagamaan, kecuali apabila pengertian yang ditetapkan itu telah populer di kalangan orang-orang Arab pada masa turunnya Al-Qur'an, serta terdapat petunjuk yang jelas yang mendukung pengalihan makna atau penakwilan tersebut. Lihat Muḥammad Abū Zahrah, *Ibn Hazm Hayātuhu wa 'Aṣruhu* (Kairo: Dār al-Fikr, t.t.), 226.

⁷ Abū Muḥammad 'Alī bin Ahmad bin Sa'īd bin Hazm al-Andalusī, *Al-Muḥallā* (Riyād: Bait al-Afkār ad-Dauliyah, 2003), 2184.

⁸ Yudian Wahyudi, *Maqasid Syari'ah dalam Pergumulan Politik: Berfilsafat Hukum Islam dari Harvard ke Sunan Kalijaga* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2007), 24.

tidak semata-mata *ta‘abbudī*, tetapi dengan pendekatan *ta‘aqqulī*. Upaya kontekstualisasi terhadap ayat-ayat tentang hukum bermula dari pemahaman historis bahwa ayat etika hukum⁹ tersebut ditujukan kepada manusia pada ruang dan waktu tertentu, khususnya umat Islam Hijaz awal abad ke-1 H/7 M.¹⁰ Ketika ajaran etika hukum ini diterapkan kepada generasi umat Islam berikutnya yang konteks sosi-historis dan pengalamannya jauh berbeda dengan umat Islam Hijaz abad ke-7, beberapa pertimbangan harus diberikan agar tetap ada relevansi ajaran etika hukum dengan lingkungan yang baru.

Pencarian makna relevan terhadap ayat-ayat tersebut merupakan ijihad untuk menelusuri konsep Islam *rahmatan lil ‘ālamīn* dalam Al-Qur'an. Paradigma Al-Qur'an sebagai kitab rahmat telah dirumuskan oleh Hamim Ilyas dengan penjabaran yang sistematis sehingga koheren antara pangkal landasan dan turunannya. Pangkalnya adalah Ketuhanan Yang Maha Rahman dan Rahim. Dasar paradigmatisnya adalah agama rahmat bagi seluruh alam. Adapun turunannya adalah keserbarahmatan dalam seluruh lembaga sosial (politik, hukum, dan

⁹ Penggunaan istilah etika hukum sebagaimana kategorisasi yang dibuat oleh Abdullah Saeed. Saeed membuat klasifikasi jenis teks dalam Al-Qur'an menurut *content*-nya menjadi empat. a). Ayat-ayat teologis mencakup teks yang berhubungan dengan sesuatu yang gaib, yaitu ayat-ayat tentang Tuhan, tercakup di dalamnya sifat dan perbuatan Tuhan. Kemudian, selain tentang Tuhan, misalnya Arasy, surga, neraka, malaikat, dan *lauh mahfuz*. b) Ayat-ayat kisah adalah ayat-ayat yang berorientasi historis atau *al-waqā'i fi at-tārīkh*. c) Ayat-ayat perumpamaan. dan d) Ayat-ayat *ethico legal*. Ayat-ayat inilah yang mendapat perhatian lebih dalam penafsiran Abdullah Saeed karena menurutnya ayat-ayat inilah yang "paling tidak siap" ketika dihadapkan dengan realitas, padahal pada saat yang bersamaan ayat-ayat inilah yang paling banyak mengisi kehidupan sehari-hari sebagian besar umat Islam. Oleh karena itu, perlu adanya reinterpretasi terhadap ayat-ayat tersebut agar sesuai dengan kondisi kekinian dan kedisinian. Lihat Saeed, *Interpreting the Qur'an*.

¹⁰ Muhammad ‘Ābid Al-Jābirī (1938–2010) menyatakan pentingnya mempertimbangkan secara mendalam realitas yang menyertai munculnya pemikiran, baik dalam pengertian perangkat berpikir maupun produk pemikiran. Hal tersebut disebabkan kemunculan suatu pemikiran merupakan produk pergesekan dengan lingkungan sosiokultural. Lihat Muhammad ‘Ābid Al-Jābirī, *Takwin Al-‘Aql Al-‘Arabi, Formasi Nalar Arab*, terj. Imam Khoiri (Yogyakarta: IRCiSoD, 2014), 24.

lain-lain) yang menunjukkan ajaran autentik Al-Qur'an yang kompatibel (*ṣāliḥun li kulli zamān wa makān*).¹¹

Upaya reinterpretasi dengan menggali prinsip-prinsip *restorative justice* (sebagai *magzā*) dalam ayat-ayat hukum pidana Islam merupakan ijтиhad penelusuran konsep Islam *rahmatan lil 'ālamīn* dalam Al-Qur'an. Sifat *rahmah* (رَقْةٌ تَقْتَضِيُ الْإِحْسَانَ إِلَى الْمَرْحُومِ) tersebut diaktualisasikan dalam hadirnya kelembutan (*riqqah*) dan memberikan kebaikan yang nyata (*iḥsān*). Kebaikan itu harus memenuhi kebutuhan. Dalam konteks penelitian ayat pidana Islam ini, kebutuhan tersebut meliputi kebutuhan korban, masyarakat terdampak, bahkan pelaku tindak pidana.¹²

Al-Qur'an yang tertulis dalam mushaf merupakan fenomena linguistik. Pernyataan Ibn Khaldūn (w. 808 H/1406 M) tersebut berangkat dari diturunkannya Al-Qur'an dengan bahasa Arab sehingga kemampuan berbahasa Arab menjadi salah satu syarat dalam memahami Al-Qur'an. Bahasa menjadi salah satu fenomena kajian yang sarat dengan multiinterpretasi.¹³

Menurut Quraish Shihab, makin sering seorang mufasir membaca Al-Qur'an akan makin banyak makna pesan ditemukan dan juga makin jelas maksudnya. Dengan meminjam analogi yang dibuat 'Abdullāh Darrāz, Shihab menggambarkan, "Ayat-ayat Al-Qur'an bagaikan intan. Setiap sudutnya memancarkan cahaya yang berbeda dengan apa yang terpancar dari sudut lainnya. Tidak mustahil jika seseorang mempersilakan orang lain memandangnya dari sudut lainnya, orang itu akan melihat lebih banyak dibanding apa yang dilihatnya."¹⁴

Interpretasi terhadap ayat-ayat hukum pidana dalam Al-Qur'an sudah dilakukan oleh para mufasir, baik yang telah dikaji dalam kitab-

¹¹ Hamim Ilyas, *Fikih Akbar* (Tangerang: Pustaka Alvabet, 2018), viii.

¹² *Ibid.*, 83.

¹³ Lihat lebih lengkap dalam Abū Zaid 'Abd Ar-Rahmān bin Muhammad bin Muḥammad bin Khaldūn, *Muqaddimah Ibn Khaldūn* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2009), 347–349.

¹⁴ Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, ed. ke-1 (Jakarta: Lentera Hati, 2000), xv.

kitab tafsir klasik maupun kontemporer. Di antara kitab tersebut adalah tafsir At-Tabarī (w. 310 H/923 M), Fakhruddīn Ar-Rāzī (w. 604 H/1210 M), Al-Qurtubī (w. 671 H/1273 M), Ibn Kaṣīr (w. 774 H/1373 M), *al-Manār* yang ditulis oleh Muhammad ‘Abduh (w. 1905 M) dan Rasyīd Ridā (w. 1935 M). Penafsiran At-Tabarī (w. 310 H/923 M) terhadap ayat pidana pembunuhan, misalnya, adalah penekanan pelegitimasi hukum kisas dalam Al-Qur’ān. Menurut At-Tabarī (w. 310 H/923 M), hukum kisas adalah wajib dan apa yang diwajibkan harus dilakukan tanpa ada pilihan.¹⁵ Fakhruddīn Ar-Rāzī (w. 604 H/1210 M) sependapat dengan penafsiran At-Tabarī (w. 310 H/923 M) bahwa kewajiban pelaksanaan hukuman tersebut sama tingkatannya dengan kewajiban salat dan puasa.¹⁶

Penafsiran yang menitikberatkan pada pelaksanaan hukuman juga disampaikan Al-Qurtubī (w. 671 H/1273 M) dan Ibn Kaṣīr (w. 774 H/1373 M), yaitu seorang pembunuh akan dijatuhi hukuman kisas tanpa memandang siapa yang dibunuhnya, berangkat dari Surah Al-Maidah [5]: 45 bahwa jiwa dibalas dengan jiwa.¹⁷ Mufasir kontemporer pun, seperti Rasyīd Ridā (w. 1935 M), membaca ayat kisas tersebut dari sudut pandang penegakan hukum.¹⁸ Dengan demikian, penerapan kisas diharapkan dapat menghentikan atau meminimalisasi tindak pembunuhan.¹⁹

Formulasi hukum yang dihasilkan dari ijtihad para ulama fikih pun terlihat bersifat literalis dalam memahami aturan-aturan yang terdapat dalam nas terkait hukuman *jarīmah*/pidana. Penekanan pendekatan *ta’abbudī* sangat dominan, bahkan terkesan

¹⁵ Abū Ja‘far Muḥammad Ibn Jarīr At-Tabarī, *Jāmi‘ al-Bayān fī Ta’wīl Al-Qur’ān*, cet. ke-2 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1999), 111.

¹⁶ Fakhruddīn Muḥammad Ibn ‘Umar Ibn Ḥusain Ibn Ḥasan Ibn ‘Alī At-Tamīmī Al-Bakrī Ar-Rāzī, *At-Tafsīr al-Kabīr au Mafātiḥ al-Gaib*, vol. 5. (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2000), 41.

¹⁷ Abū ‘Abdillāh Muḥammad Ibn Aḥmad Al-Anṣārī Al-Qurtubī, *Al-Jāmi‘ li Aḥkām Al-Qur’ān*, vol. 1. (Beirut: Dar Iḥyā’ at-Turas al-‘Arabī, 1967), 247–248. Lihat juga ‘Imāduddīn Abū al-Fidā’ Ismā‘īl ad-Dimasyqī Ibnu Kaṣīr, *Tafsīr Al-Qur’ān Al-‘Aẓīm*, vol. 2 (Kairo: Muassasah Qurtubah, 2000), 162.

¹⁸ Muḥammad Rasyid Ridā, *Tafsīr Al-Qur’ān Al-‘Aẓīm Al-Ma’rūf bi Tafsīr Al-Manār*, vol. 2 (Beirut: Dār Iḥyā’ at-Turās al-‘Arabī, 2002), 111.

¹⁹ Abū Zahrah, *Al-’Uqūbah* (Kairo: Dār al-Fikr, 1946), 301.

mengesampingkan pendekatan *ta‘aqqulī*. Abū Syūjā‘ (1137–1197 M/533–593 H) dalam kitab *Matn al-Gāyah wa at-Taqrīb*, misalnya, mengatakan bahwa hukuman potong tangan diberlakukan, meskipun pelaku baru pertama kali melakukan tindak pencurian. Jika berulang, tangan dan kaki pelaku akan dipotong lagi secara silang. Bahkan, untuk pencurian yang keempat, hukumannya ditambah dengan cara tangan yang sudah terpotong dimasukkan dalam minyak mendidih.²⁰

Imam Syāfi‘ī (w. 204 H/820 M) dalam kitab *Al-Umm* juga menjelaskan pemberlakuan hukuman potong tangan bagi pencuri dan menempatkan hukuman penjara setelah pelaku beberapa kali mengulangi perbuatannya.²¹ Formulasi penerapan hukum potong tangan oleh para fukaha berangkat dari pemahaman bahwa pencurian itu merupakan *jarīmatul hudūd* yang berkaitan dengan hak Allah Swt. Bahkan, menurut Imam Syāfi‘ī (w. 204 H/820 M) dan Imam Ahmad (w. 241 H/855 M), hukuman potong tangan dan ganti rugi dapat dilaksanakan bersama-sama. Alasannya, dalam pencurian terdapat dua hak yang dilanggar, yaitu hak Allah dan hak manusia.²²

Menurut Al-Madanī, fungsi dari hukum Islam adalah sebagai kolektor konstruktif terhadap adat. Sebagian adat ada yang diterima dan sebagian yang lain ada yang dikoreksi.²³ Joseph Schacht (1902–1969)²⁴ mengatakan, “Hukum pidana Islam merupakan perpaduan dua

²⁰ Al-Qādī Abū Syūjā‘ Ahmad bin Husain Al-Asfahānī, *Matn al-Gāyah wa at-Taqrīb* (Dār al-Kutub al-Islāmī), 57.

²¹ Muhammad bin Idrīs Asy-Syāfi‘ī, *Al-Umm* (Kairo: Dār ‘Ālamiyah, 2018), 378.

²² Djazuli A, *Fiqih Jinayah: Upaya Menanggulangi Kejahatan dalam Islam* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997), 84. Lihat juga Muslich Ahmad Wardi, *Hukum Pidana Islam* (Jakarta: Sinar Grafika, 2005), 81.

²³ Duksi Ibrahim, *Metode Penetapan Hukum Islam: Membongkar Konsep Istiqrā’ Ma’nawi As-Syatibi* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2013), 104–105.

²⁴ Menurut Herbert Berg, Joseph Schacht termasuk sarjana Barat atau orientalis yang skeptis terhadap hadis Nabi saw. Dari sekian banyak sarjana Barat atau orientalis, Herbert Berg melakukan klasifikasi atau tipologi pemikiran hadis kontemporer menjadi tiga kelompok. *Pertama*, kelompok *skeptik* diwakili oleh Ignaz Goldziher (22 Juli 1850–13 November 1921), Joseph Schacht (15 Maret 1902–1 Agustus 1969), Eckart Stetter, Michael Cook, dan Norman Calder (1950–1998). Mereka berpendapat bahwa hadis dan *isnād* masih diragukan sebagai fakta sejarah. *Kedua*, kelompok *sanguine (non-skeptik)*, di antaranya

unsur secara berdampingan tanpa menjadikan satu kesatuan ilmu yang universal. Unsur utama adalah ide-ide Arab kuno, seperti konsepsi balas dendam, klasifikasi kejahatan, serta penerapan hukuman ala primitif sehingga terasa sebagai sebuah dogma yang menakutkan, kejam, dan kolot. Unsur pertama dimodifikasi dengan ajaran-ajaran Al-Qur'an, sedangkan unsur yang kedua adalah murni dari Al-Qur'an.²⁵ Anderson bahkan berpendapat lebih tegas lagi bahwa sejak awal pembentukan hukum Islam, kriteria adat lokal justru cukup dominan untuk mengalahkan praktik hukum yang dikabarkan Nabi sendiri.²⁶

Pendapat Joseph Schacht (1902–1969) dan Anderson di atas menurut penulis perlu diluruskan. Memang Islam memandang kebudayaan sebagai sesuatu yang muncul mengiringi dinamisasi kehidupan manusia. Namun, perlu dilihat bahwa ada tiga pola relasi antara agama dan kebudayaan atau adat dalam Islam.²⁷ Pertama adalah *iqrār*, yaitu Islam memperbolehkan suatu tradisi dan kebudayaan yang berlaku di masyarakat karena tidak bertentangan dengan agama, misalnya konsep '*aqilat*'²⁸ dalam *jinayat*.

adalah Nabia Abbot (1897–1981), Fuad Sezgin (1924–2018), Muhammad Muştafa Al-Azamî (1930–2017). Mereka berkeyakinan bahwa hadis merupakan fakta sejarah yang perlu diyakini kebenarannya. Ketiga, kelompok *middle ground*. Mereka berpandangan bahwa tidak perlu meyakini dan meragukan hadis secara *apriori*, tetapi mereka mengabaikan asumsi awal tentang kualitas hadis. Di antara sarjana Barat yang masuk kategori *middle ground* adalah G.H.A Juynboll (1935–2010), Fazlur Rahman (1919–1988), Gregor Scholer (1944–?), Harald Motzki (1948–2019), Horovitz, J. Robson, N.J. Coulson, dan Uri Rubin (1944–?). Herbert Berg, *The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period* (London-New York: Routledge, 2000), 49–50.

²⁵ Joseph Schacht, "The Law," dalam *Unity and Variety in Muslim Civilization* (Chicago: Chicago University Press, 1955), 67.

²⁶ Dedi Supriyadi, *Sejarah Hukum Islam: Dari Kawasan Jazirah Arab Sampai Indonesia* (Bandung: Pustaka Setia, 2010), 49.

²⁷ Ahmad Amin, *Fajr Islam* (Kairo: Kalimat, t.t.), 263.

²⁸ 'Aqilat adalah diat yang ditanggung oleh keluarga atau suku pelaku pembunuhan dalam kasus pembunuhan semi sengaja atau tersalah. Konsep ini telah diterapkan oleh suku-suku jahiliah sebelum Nabi Muhammad saw. diutus sebagai rasul. Lantas Islam menyetujui/mengadopsi konsep ini sebagai salah satu

Pola hubungan kedua adalah *inkār/ ilgā'*, yaitu Islam menolak atau mengharamkan suatu tradisi yang berlaku di masyarakat karena jelas bertentangan dengan nilai-nilai dasar agama dan tidak dapat dikompromikan, seperti kebiasaan orang Arab yang membunuh anak jika lahir perempuan sebelum Islam turun. Pola ketiga adalah *ta'dīl*, yaitu Islam menerima suatu tradisi yang sudah berjalan lama di masyarakat dan memberikan beberapa perubahan mendasar supaya praktik tradisi tersebut tidak berseberangan dengan agama, seperti praktik kisas-diat yang menggantikan konsep *tsa'r*.²⁹

Upaya reinterpretasi terhadap ayat tentang hukum pidana Islam perlu dilakukan dengan sudut pandang yang berangkat dari beberapa paradigma. *Pertama*, pentingnya ijtihad untuk menghadirkan keserbarahmatan Allah dalam penafsiran Al-Qur'an. Sifat rahmat harus menghadirkan *ihsān* berupa kebaikan yang nyata dan memenuhi kebutuhan.³⁰

Dalam konteks penelitian ini, kebutuhan tersebut meliputi kebutuhan korban, masyarakat terdampak, bahkan pelaku tindak pidana. *Kedua*, pemulihan yang lebih berorientasi kepada korban (*victim oriented*) yang tidak hanya memfokuskan pada pemidanaan bagi pelaku (*offender oriented*). Beberapa penelitian terdahulu dalam interpretasi ayat-ayat pidana menitikberatkan pada pemidanaan terhadap pelaku, misalnya A.M Ismatulloh,³¹ Abdillah Junaidi,³² Etim E Okon,³³ Dedy Sumardi,³⁴ dan Muhammad Syahrial Razali

hukum. Khalil Abdul Karim, *al-Judzur at-Tārikhiyyat al-Islamiyyat* (Kairo: Sina, 1990), 86 dan 88.

²⁹ *Tsa'r* berarti darah korban atau tuntutan untuk membalsas darah korban. Masyarakat Arab waktu itu menerapkan aturan dasar, yakni nyawa balas nyawa, luka balas luka, yang disebut dengan istilah *tsa'r*.

³⁰ Ilyas, *Fikih Akbar*, 83.

³¹ Ismatullah A M, "Penafsiran M. Hasbi Ash-Shiddieqi Terhadap Ayat-Ayat Hukum Dalam Tafsir An-Nur," *Mazahib* 13, no. 2 (2014).

³² Abdillah Junaidi, "Gagasan Reaktualisasi Teori Pidana Islam dan Relevansinya bagi Pembangunan Hukum di Indonesia," *Ijtima'iyya: Jurnal Pengembangan Masyarakat Islam* 1 (2017).

³³ Okon E Etim, "Hudud Punishments in Islamic Criminal Law," *European Scintific Journal* 10, no. 14 (2014).

³⁴ Sumardi Dedy, "Hudud dan HAM: Artikulasi Penggolongan Hudud Abdullah Ahmed An-Na'im," *Miqot* 35, no. 2 (2011).

Ibrahim.³⁵ Ketiga, dalam ayat-ayat pidana terdapat lima kata kunci, yakni *'afā* (pemaafan), *ṣalaha* (rekonsiliasi), *taṣadaqa*, *ma'rūf*, dan *iḥsān*, yang relevan dengan prinsip dasar keadilan restoratif (*restorative justice*).³⁶

Guna menangkap *ma'nā isyārī* (makna simbolis) tentang keadilan restoratif (*restorative justice*) dalam ayat-ayat hukum pidana, penafsiran perlu diupayakan berdasarkan pola pikir kekinian. Oleh karena itu, bagi penulis, upaya pemahaman kembali dengan melakukan reinterpretasi menggunakan metode penafsiran yang kontekstual merupakan suatu keharusan.

Salah satu metode tersebut adalah hermeneutika *ma'nā-cum-magzā*, sebuah metode tafsir hasil sintesis antara hermeneutika subjektivis dan objektivis menjadi subjektivis-cum-objektivis. Hermeneutika “moderat” inilah yang kemudian oleh Sahiron Syamsudin dikonsepsikan dengan penyusunan kriteria dan langkah-langkah operasionalnya sehingga mudah untuk diimplementasikan sebagai sebuah perspektif baru metode tafsir hermeneutika *ma'nā-cum-magzā*.³⁷

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan pemaparan latar belakang di atas, penelitian ini memfokuskan kajian pada tiga rumusan masalah berikut.

1. Mengapa perlu reinterpretasi terhadap ayat-ayat Al-Qur'an tentang pemidanaan?
2. Bagaimana reinterpretasi ayat-ayat Al-Qur'an tentang pemidanaan dengan hermeneutika *ma'nā-cum-magzā*?
3. Apa relevansi prinsip-prinsip *restorative justice* dengan hasil reinterpretasi ayat-ayat Al-Qur'an tentang pemidanaan menggunakan hermeneutika *ma'nā-cum-magzā*?

³⁵ Ibrahim Muhammad Syahrial Razali, “Al-Qur'an dan Keadilan Islam dalam Pensyariatan Hudud,” *Media Syari'ah* 14, no. 1 (2012).

³⁶ Bahrul Fawaid, “Qisāṣ ; Reorientasi Pemahaman dan Praktik dalam Perspektif Restorative Justice,” *Disertasi* (Universitas Islam Negeri Walisongo, 2019).

³⁷ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an* (Yogyakarta: Nawesea Press, 2017), 140–143.

C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

Berdasarkan rumusan masalah di atas, ada tiga tujuan utama penelitian ini. *Pertama* adalah untuk menganalisis urgensi reinterpretasi terhadap ayat-ayat Al-Qur'an tentang pemidanaan. *Kedua* adalah untuk melakukan reinterpretasi ayat-ayat Al-Qur'an tentang pemidanaan dengan menggunakan hermeneutika *ma'nā-cum-magzā*. *Ketiga* adalah untuk menemukan prinsip-prinsip *restorative justice* dalam penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an tentang pemidanaan.

Secara teoretis, dengan mengintegrasikan hermeneutika dan *'ulūm Al-Qur'ān*, penelitian ini membangun teori *restorative justice* dengan berdasarkan dari penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an tentang pemidanaan. Adapun secara praktis adalah memberikan pertimbangan dalam peradilan Islam dengan mengedepankan penyelesaian perkara pidana melalui *restorative justice* berdasarkan temuan prinsip-prinsip *restorative justice* dalam ayat-ayat Al-Qur'an tentang pemidanaan.

D. Kajian Pustaka

Penelitian-penelitian terdahulu yang membahas penafsiran ayat-ayat hukum pidana telah banyak dilakukan, tetapi penggunaan hermeneutika *ma'nā-cum-magzā* untuk melahirkan penafsiran ayat-ayat hukum pidana yang tidak hanya memfokuskan pada pelaku belum ditemukan. Kajian ini berusaha melihat sisi lain dari ayat hukum pidana tersebut yang tidak hanya melihat aspek pemidanaan terhadap pelaku pidana, tetapi juga pendekatan penyelesaian yang juga memperhatikan korban dan masyarakat yang terdampak melalui penyelesaian *restorative justice*.

Tinjauan pustaka dimulai dengan pemaparan penelitian-penelitian terdahulu tentang penafsiran ayat-ayat hukum pidana. Tujuannya adalah supaya bisa diketahui posisi kajian ini terhadap penelitian-penelitian sebelumnya. Karya-karya dalam bidang *restorative justice* dan karya-karya terkait hukum pidana dalam Al-Qur'an perlu dijelaskan supaya lebih jelas peta penelitian.

1. Penafsiran Ayat Hukum Pidana

Penelitian tentang ayat-ayat hukum pidana sebagai upaya reinterpretasi terhadap teks sudah dilakukan oleh beberapa mufasir

progresif. Fazlur Rahman (1919–1988) dengan teori *double movement* menggunakan metode kritik sejarah dalam memahami ayat-ayat pidana *hudūd*. Metode ini terdiri dari tiga langkah utama: *pertama*, pendekatan historis untuk menemukan makna teks-teks Al-Qur'an dalam bentangan dakwah Nabi; *kedua*, membedakan antara ketetapan legal dan sasaran serta tujuan Al-Qur'an; *ketiga*, memahami dan menetapkan sasaran Al-Qur'an dengan memperhatikan secara penuh latar belakang sosiologisnya.³⁸ Dengan pemahaman melalui metode tersebut, Rahman mengharuskan perubahan bentuk pidana potong tangan dalam kasus tindak pidana pencurian.³⁹ Ibrahim Hossen (1917–2001) juga menawarkan penafsiran yang sama melalui teori *zawājir* (pencegahan, penjeraan) bahwa hukuman dalam pidana Islam yang dijatuhan terhadap pelaku tindak pidana tidak harus sama persis bentuk hukumannya dengan apa yang secara tekstual tertulis dalam Al-Qur'an dan hadis.⁴⁰

Penafsiran kontekstual terhadap ayat-ayat hukum pidana juga dilakukan oleh Muḥammad Syahrūr (1938–2019). Dengan berpijak pada prinsip *ḥanīfiyah* dan *istiqāmah*, Syahrūr membangun teori batasnya. *Ḥanīfiyah* adalah sebagai garis di mana hukum harus sesuai dengan kondisi masyarakat yang ada dan *istiqāmah* adalah sebagai aturan Allah yang tidak bisa diubah.⁴¹ Menurut Syahrūr, hukuman potong tangan bagi pencuri adalah batas maksimal. Artinya, sangat mungkin untuk berijtihad dengan hukuman di bawahnya, tidak harus dengan potong tangan.⁴² Demikian juga hukum kisas, Syahrūr

³⁸ Amal Taufik Adnan, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi Atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman* (Bandung: Mizan, 1994), 189–220.

³⁹ Fazlur Rahman, “The Concept of Hadd in Islamic Law,” *Islamic Studies Journal* 4, no. 3 (1965): 137.

⁴⁰ Ibrahim Hossen, *Pembaruan Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Putra Harapan, 1990), 126–128.

⁴¹ Muḥammad Syahrūr, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin (Yogyakarta: eLSAQ press, 2007), 18.

⁴² Wael B Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories (Sejarah Teori Hukum Islam; Pengantar untuk Ushul Al-Fiqh Madzhab Sunni)*, terj. E. Kusnadiningsrat dan Abdul Haris (Jakarta: Rajawali Pers, 2000), 366–369.

berusaha meniadakan pemberlakuan hukum kisas.⁴³ Menurutnya, peristiwa yang terjadi antara abad ketujuh dan abad kedua puluh akan sangat berbeda dilihat segi kultural, sosial, ekonomi, dan dari berbagai segi mana pun.

Reinterpretasi terhadap ayat-ayat pidana juga digagas oleh Abdullah Ahmed an-Na'im (1946–?).⁴⁴ Menurutnya, syariat bukanlah keseluruhan Islam itu sendiri, melainkan hanya interpretasi terhadap teks dasarnya sebagaimana dipahami dalam konteks historis tertentu. Dengan demikian, syariat yang telah disusun oleh para ahli hukum perintis dapat direkonstruksi pada aspek-aspek tertentu, misalnya reinterpretasi teks-teks hukum pidana syariat, dengan catatan tetap berdasarkan pada sumber dasar Islam yang sama dan sepenuhnya sesuai dengan pesan moral dan agama.⁴⁵ Penafsiran ayat pidana pencurian, misalnya, menurut Quraish Shihab (1944–sekarang) tidak begitu saja diterapkan kepada setiap pelaku pencurian. Ada konteks tertentu yang kemudian hukuman potong tangan bisa diberlakukan.⁴⁶

Reinterpretasi ayat pidana selanjutnya dengan formulasi ideal-moral sesuai hierarki nilai yang digagas oleh Abdullah Saeed (1964–sekarang) menghasilkan penafsiran bahwa hukuman bagi pelaku tindak pidana dapat menggunakan cara lain, tidak harus kisas atau potong tangan, karena pada prinsipnya tujuan universal Al-Qur'an

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA

⁴³ Nursyamsudin, “Metodologi Hukum Muhammad Shahrur: Tafsir *Hadd* Pencurian dalam QS. Al-Mā'idah (5): 38,” *Mahkamah: Jurnal Kajian Hukum Islam* 1, no. 2 (2016): 226.

⁴⁴ Ahmad An-Naim termasuk pemikir muslim progresif karena ide-idenya dinilai baru dalam kajian Islam, terutama sekali dalam membela hak-hak kaum minoritas. Ia banyak dipengaruhi oleh gurunya ketika berada di Sudan, yaitu Mahmūd Muḥammad Tāhā (1909–1985). Lihat Muhammad Anshori, “Wawasan Baru Kajian *Nāsikh-Mansūkh* (Analisis Pemikiran Mahmūd Tāhā dan Abdullahi Ahmed An-Naim),” *At-Tibyan: Jurnal Ilmu Alqur'an dan Tafsir* 4, no. 2 (Desember 2019): 246–267.

⁴⁵ Abdullah Ahmed An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law* (New York: Syracuse University Press, 1996), xiv.

⁴⁶ Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, 91.

berupa preventif terhadap tindak kejahatan. Jadi, titik tekannya adalah penjeraan.⁴⁷

Beberapa penafsiran yang telah dilakukan oleh para mufasir di atas merupakan bentuk reinterpretasi terhadap ayat-ayat pidana yang termaktub dalam Al-Qur'an. Akan tetapi, hasil kontekstualisasi masih terfokus pada pelaku tindak pidana. Kajian ini berusaha melakukan kontekstualisasi yang tidak hanya terfokus pada pelaku saja, tetapi juga korban tindak pidana dan masyarakat yang terdampak tindak pidana tersebut dengan mengintegrasikan prinsip-prinsip *restorative justice* sebagai bentuk signifikansi dari proses kontekstualisasi.

2. Penelitian terkait Hukum Pidana Islam dan *Restorative Justice*

Penelitian yang membahas tentang hukum pidana Islam di antaranya adalah disertasi Ali Sodiqin⁴⁸ yang mengkaji tentang bagaimana proses berlangsungnya enkulturasinya Al-Qur'an dalam tradisi kisas, mulai dari dasar alasan, tahapan, sampai respons masyarakat terhadap proses adopsi dan rekonstruksi kisas. Penelitian ini juga membahas bagaimana implikasi dari hasil enkulturasinya Al-Qur'an terhadap kedudukan hukum kisas. Pendekatan yang digunakan dalam penelitian Ali Sodiqin adalah historis-antropologis. Lebih lanjut, penelitiannya berusaha mengaplikasikan secara praktis dalam bentuk transformasi kisas dalam sistem hukum modern. *Research gap* dengan penelitian ini adalah perspektif *restorative justice* yang belum dibahas dalam disertasi Ali Sodiqin.

Penelitian yang terkait dengan hukum pidana Islam dan *restorative justice* di antaranya dilakukan oleh Susan C. Hascall dengan judul "Restorative Justice in Islam: Should Qisas Be

⁴⁷ Abdullah Saeed, *Paradigma, Prinsip dan Metode Penafsiran Kontekstualis Atas Al Qur'an Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*, terj. Lien Iffah Naf'atu Fina dan Ari Henri (Yogyakarta: Lembaga Ladang Kata, 2017), 265–266.

⁴⁸ Ali Sodiqin, *Hukum Qisas: Dari Tradisi Arab Menuju Hukum Islam* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2010).

Considered a Form of Restorative Justice?" Penelitian ini membandingkan elemen-elemen yang ada dalam konsep pergerakan *restorative justice* modern dengan nilai-nilai yang ada dalam kisas. Hukum kisas dapat dipertimbangkan sebagai bentuk hukuman dalam paradigma *restorative justice* dan membahas tawaran kontribusi kisas, baik dalam pemahaman sarjana klasik maupun kontemporer. Tujuannya adalah untuk melakukan pembaruan sistem hukum pidana di negara-negara Barat yang sesuai dengan paham *restorative justice*.⁴⁹

Usulan penerapan *restorative justice* dalam penyelesaian tindak pidana juga disampaikan oleh Ali Sodiqin.⁵⁰ Dalam pembahasannya, Sodiqin mengusulkan agar pendekatan *retributive justice* yang dianut oleh hukum pidana Indonesia perlu direformasi dan digantikan dengan *restorative justice*. Pendekatan restorasi adalah suatu alternatif penyelesaian masalah pidana dengan penekanan pada pemulihan masalah/konflik dan pengembalian keseimbangan dalam masyarakat. Pendekatan ini juga telah diterapkan di berbagai negara, baik yang menganut sistem hukum pidana *civil law* (Prancis, Jerman, Belanda) maupun yang menerapkan sistem hukum pidana *common law* (Amerika Serikat, Kanada, Australia). Pendekatan ini pada prinsipnya sudah dipraktikkan dalam hukum pidana Islam, yaitu dalam hukum kisas.

Kisas merupakan hukum yang berlaku dalam tindak pidana pembunuhan. Penerapannya melibatkan semua pihak, yaitu korban, pelaku, dan masyarakat. Keluarga korban memiliki hak untuk menentukan hukuman, apakah kisas (dibunuh), diat (membayar denda), atau memaafkan. Adanya tiga alternatif hukuman dan keterlibatan pihak-pihak yang beperkara menunjukkan bahwa hukum pidana Islam menerapkan pendekatan *restorative justice*. Posisi sultan

⁴⁹ Susan Hascall, "Restorative Justice in Islam: Should *Qisās* Be Considered a Form of Restorative Justice?" *Berkeley Journal of Middle Eastern & Islamic Law* 4, no. 1 (2011): 35–78.

⁵⁰ Ali Sodiqin, "Restorative Justice dalam Tindak Pidana Pembunuhan: Perspektif Hukum Pidana Indonesia Dan Hukum Pidana Islam," *Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum* 49, no. 1 (2015): 63–99.

adalah sebagai mediator sekaligus pengawas bagi penegakan hukum kisas tersebut. Penyelesaian dengan pendekatan ini mampu menyelesaikan kejahatan dengan membangun kembali hubungan setelah terjadi tindak pidana.

Penelitian lainnya adalah “Pendekatan *Restorative Justice* dalam Pembangunan Hukum Pidana Nasional Berbasis Ketentuan *Qisāṣ-Diyat* dalam Hukum Pidana Islam” yang merupakan disertasi Achmad Irwan Hamzani pada tahun 2015 di Program Doktor Ilmu Hukum Universitas Diponegoro, Semarang.⁵¹ Penelitian ini membahas bagaimana seharusnya posisi hukum pidana Islam dalam pembangunan hukum pidana nasional sebagai sumber materiel yang disandingkan dengan sumber lain, bagaimana kontribusi ketentuan kisas-diat dalam hukum pidana Islam terhadap pembangunan hukum pidana nasional, dan bagaimana konstruksi pendekatan *restorative justice* dalam pembangunan hukum pidana nasional berbasis ketentuan kisas-diat.

Penelitian ini mempunyai kesamaan tema dengan disertasi Achmad Irwan Hamzani, yakni pembahasan mengenai keterkaitan antara kisas dan *restorative justice*, tetapi penelitian ini tidak hanya membahas kasus pidana berupa kisas saja. Kaitannya sebagai bahan pembaruan hukum pidana Indonesia, ada penelitian Bahrul Fawaid dengan judul disertasinya “*Qisāṣ: Reorientasi Pemahaman dan Praktik dalam Perspektif Restorative Justice*”.⁵² Sehubungan dengan unsur kebaruannya, pada disertasi Hamzani, pembahasan mengenai kisas masih merupakan ketentuan umum dan belum mencoba untuk menggali nilai-nilai yang ada dalam kisas dan mencari corak baru mengenai kisas.

Paradigma konstruktivisme yang ditawarkan masih sebatas penguatan terhadap konsep kisas-diat agar menjadi salah satu bahan pembangunan hukum pidana Indonesia. Selain itu, contoh kasus yang ada dalam disertasi Hamzani semuanya adalah kasus-kasus

⁵¹ Achmad Irwan Hamzani, “Pendekatan *Restorative Justice* dalam Pembangunan Hukum Pidana Nasional Berbasis Ketentuan *Qisāṣ-Diyat* dalam Hukum Pidana Islam,” *Disertasi* (Universitas Diponegoro, 2015).

⁵² Fawaid, “*Qisāṣ: Reorientasi Pemahaman*.”

kecelakaan, bukan kasus-kasus pembunuhan murni, yang tentu saja menurut klasifikasi pembunuhan sanksinya bukan kisas. Dalam penelitian sosio-legal, pemilihan data di lapangan sebagai data utama cum pendukung sangat penting.

Sementara itu, Bahrul Fawaid mengisinya dengan nilai-nilai dalam kisas dan relevansinya dalam perspektif *restorative justice* serta reorientasi kisas dan relevansinya dengan *restorative justice* yang dapat dijadikan sebagai kontribusi terhadap pembaruan hukum pidana Indonesia. Relevansinya dengan *restorative justice*, munculnya pengaturan tindak pidana pembunuhan yang akomodatif dan efektif.

Karya-karya di atas memberikan gambaran dan penjelasan cukup luas tentang *restorative justice* dan hukum pidana Islam. Beberapa karya telah berusaha mengaktualkan nilai-nilai *restorative justice* pada konteks realitas problem dalam hukum pidana Islam. Hanya saja, belum ada yang menyentuh pada bagaimana konstruksi dan reorientasi *restorative justice* sebagai paradigma hukum pidana Islam yang digali dari ayat-ayat hukum pidana dengan metode hermeneutika *ma'na-cum-magzā*.

E. Kerangka Teori

Pada subbagian ini, ada beberapa istilah yang perlu dijelaskan untuk memandu dan mempertegas arah penelitian. Istilah-istilah tersebut dikutip dari teori-teori yang sesuai sebagai sebuah sintesis yang digunakan dalam kerangka pemikiran penelitian ini.

1. Hermeneutika *Ma'na-cum-Magzā*

Dalam kata pengantar di buku *Hermeneutika Al-Qur'an Mazhab Jogja*, Amin Abdullah menyatakan bahwa problem yang bersifat metodologis atau epistemologis dari 'ulūm Al-Qur'ān adalah ketertutupannya terhadap kontribusi metodologis ilmu-ilmu modern, terutama ilmu sosial (*social sciences*), humaniora, dan filsafat ilmu dalam diskursus penafsiran Al-Qur'an.⁵³

⁵³ Sahiron Syamsuddin (dkk.), *Hermeneutika Al-Qur'an Mazhab Yogyakarta* (Yogyakarta: Islamika, 2003), xix. Lihat pula Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), 93–94.

Selama ini, ilmu-ilmu tersebut hanya dipandang sebagai ilmu bantu (bukan suatu hal yang signifikan dan menentukan).⁵⁴ Menurut Kaelan, perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi membawa pengaruh yang cukup besar terhadap upaya mengkaji Al-Qur'an.⁵⁵ Terlebih lagi, kontribusi metodologis ilmu linguistik modern, semiotik dan hermeneutik sangat berperan dalam pengembangan diskursus studi Al-Qur'an.⁵⁶

Menurut Amin Abdullah, menginterkoneksi *Islamic studies* dengan *religious studies* kontemporer dengan memanfaatkan kerangka teori dan metodologi yang digunakan oleh ilmu-ilmu sosial dan humaniora merupakan sebuah keniscayaan. Hal ini sebagaimana yang telah dilakukan oleh Naṣr Ḥāmid Abū Zaid (1943–2010), Muhammad Syaḥrūr (1938–2019), Muhammad Arkoun (1928–2010), Muhammad ‘Ābid Al-Jābirī (1935–2010), dan Fazlur Rahman (1919–1988).

Hermeneutika *ma'nā-cum-magzā* lahir dari pemikiran hermeneutika Naṣr Ḥāmid (1943–2010) yang masih belum *easy-applied* sehingga dijabarkan oleh Sahiron Syamsudin. Dia tetap mempertahankan fungsi-fungsi utama *tools* metode hermeneutika beraliran subjektivis-cum-objektivis tersebut.

Proyek hermeneutika *ma'nā-cum-magzā* yang dikembangkan oleh Sahiron Syamsuddin berangkat dari asumsi bahwa hermeneutika dapat diaplikasikan ke dalam ilmu tafsir, bahkan dapat memperkuat metode penafsiran Al-Qur'an. Ia berargumen bahwa, *pertama*, secara terminologi, hermeneutika (dalam arti ilmu tentang “seni menafsirkan”) dan ilmu tafsir pada dasarnya tidak berbeda. Keduanya mengajarkan bagaimana memahami dan menafsirkan teks secara

⁵⁴ Hendar Riyandi, *Tafsir Emansipatoris; Arah Baru Studi Tafsir Al-Qur'an* (Bandung: Pustaka Setia, 2005), 227.

⁵⁵ Kaelan MS, “Kajian Makna Al-Qur'an (Suatu Pendekatan Analitika Bahasa,” dalam *Hermeneutika Al-Qur'an Mazhab Yogyakarta*, ed. Sahiron Syamsuddin (Yogyakarta: Islamika, 2003), 65.

⁵⁶ Hilman Latif, “Kritisisme Tekstual dan Intertekstualitas dalam Interpretasi Teks Al-Qur'an,” dalam *Hermeneutika Al-Qur'an Mazhab Yogyakarta*, ed. Sahiron Syamsuddin (Yogyakarta: Islamika, 2003), 85.

benar dan cermat. *Kedua*, yang membedakan antara keduanya adalah sejarah kemunculan, ruang lingkup, dan objek pembahasannya.

Menurut Sahiron, hermeneutika mencakup seluruh objek penelitian dalam ilmu sosial dan humaniora (termasuk di dalamnya bahasa dan teks), sementara ilmu tafsir hanya berkaitan dengan teks. Dengan demikian, menurutnya, teks sebagai objek inilah yang mempersatukan antara hermeneutika dan ilmu tafsir. *Ketiga*, meski objek utama ilmu tafsir adalah Al-Qur'an dan objek utama hermeneutika adalah Bibel, keduanya (Al-Qur'an dan Bibel) sama-sama mengomunikasikan pesan *Ilahi* kepada manusia dengan bahasa manusia sehingga dapat diteliti baik melalui hermeneutika maupun ilmu tafsir.⁵⁷

Hermeneutika *ma'nā-cum-magzā* hadir sebagai metode tafsir yang mengelaborasi antara ilmu-ilmu Al-Qur'an klasik (*'ulūm Al-Qur'ān*) dan metode tafsir modern (*hermeneutika*). Diakui atau tidak, ilmu-ilmu Al-Qur'an klasik lebih banyak fokus pada pemahaman tekstual-literal dan seolah-olah masih terkungkung oleh pemahaman pada saat wahyu diturunkan. Inilah kelemahan dari kitab-kitab tafsir klasik dengan tidak adanya dialektika antara teks-konteks dan kontekstualisasi.⁵⁸ Hermeneutika *ma'nā-cum-magzā* diharapkan dapat menyempurnakan kelemahan tersebut.⁵⁹

Paradigma dalam metode ini adalah, *pertama*, Al-Qur'an sebagai rahmat untuk seluruh manusia dan alam semesta.⁶⁰ *Kedua*,

⁵⁷ Dalam upaya menyintesiskan hermeneutika dengan ilmu tafsir, menurut Sahiron Syamsuddin, teori hermeneutika yang *applicable* adalah teori hermeneutika Gracia dan Gadamer. Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an* (Yogyakarta: Nawasea Press, 2009), 72–73 dan 76.

⁵⁸ Fahruddin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an: Tema-Tema Kontroversial* (Yogyakarta: eLSAQ, 2005), 19.

⁵⁹ Sebagaimana disampaikan dalam perkuliahan *Hermeneutika Islam* oleh Sahiron Syamsudin pada konsentrasi Program Doktor UIN Sunan Kalijaga pada hari Rabu, 13 Maret 2019.

⁶⁰ Paradigma Al-Qur'an sebagai kitab rahmat dirumuskan oleh Hamim Ilyas, adanya penjabaran yang sistematis sehingga koheren antara pangkal landasan, yaitu Ketuhanan Yang Maha *rahmān* dan *rahīm*. Dasar paradigmatisnya adalah agama rahmat bagi seluruh alam dan turunan berupa keserbarahmatan dalam seluruh lembaga sosial (politik, hukum, dan lain-lain)

pesan Al-Qur'an itu universal. *Ketiga*, Al-Qur'an perlu penafsiran, reaktualisasi, dan implementasi. *Keempat*, tidak ada pertentangan antara wahyu dan akal. *Kelima*, tidak ada *nāsikh*, tetapi setiap ayat (atau kumpulan ayat) memiliki konteksnya sendiri.⁶¹

Rekonstruksi metode penafsiran yang ditawarkan Sahiron dengan hermeneutika *ma'nā-cum-magzā* menjadi metode pembacaan alternatif untuk menyeimbangkan antara makna asal (*ilāhiyah*) dan pesan utama (*insāniyah*). Pesan utama teks Al-Qur'an tersebut yang kemudian oleh Sahiron menjadi perhatian dalam membaca pesan Tuhan dengan memberikan perhatian pada signifikansi fenomenal dan signifikansi ideal.⁶²

Signifikansi fenomenal adalah pesan utama yang dipahami dan diaplikasikan secara kontekstual dimulai pada masa Nabi (baca: signifikansi fenomenal historis) hingga ayat Al-Qur'an dipahami dan diaplikasikan pada masa tertentu (baca: signifikansi fenomenal dinamis).⁶³ Signifikansi fenomenal dinamis penting untuk dilacak untuk mengungkap hubungan perubahan dan perkembangan signifikansi fenomenal dari masa ke masa sehingga penafsir tidak akan melakukan lompatan jauh yang bisa melewatkkan sumber penafsiran yang sangat berperan dalam merumuskan signifikansi untuk masa penafsir.

Secara operasional, hermeneutika *ma'nā-cum-magzā* melewati dua langkah utama. *Pertama*, mengungkap esensi makna ayat dibalik teks dengan menggunakan pendekatan tekstual literal melalui alat bantu *'ulūm Al-Qur'ān*, mulai dari pendekatan makna kebahasaan klasik (ilmu *nahwu*, *ṣaraf*, *balāghah*, dan sejenisnya) dan pendekatan

menunjukkan ajaran autentik Al-Qur'an yang kompatibel (*ṣālihun li kulli zamān wa makān*). Lihat Ilyas, *Fikih Akbar*, viii.

⁶¹ Sahiron Syamsuddin, "Pendekatan *Ma'nā-cum-Maghza* dalam Penafsiran Al-Qur'an," *Power Point* disampaikan dalam perkuliahan "Hermeneutika Al-Qur'an" di kelas Program Doktor Konsentrasi Studi Al-Qur'an dan Hadis, Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Tanggal 13 Maret 2019.

⁶² Lihat Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, 140.

⁶³ *Ibid.*

makna kebahasaan modern (semantik dan sejenisnya), pendekatan historis mikro (ilmu *asbāb an-nuzūl*) dan makro (situasi bangsa Arab dan sekitarnya), pendekatan intratekstualitas (ilmu *al-munāsabah*), hingga pendekatan intertekstualitas (membandingkan teks-teks di luar Al-Qur'an, seperti hadis, syair Arab jahili, dan teks-teks yang relevan lainnya).⁶⁴

Kedua, mengungkap makna *magzā* (signifikansi) atau *maqṣad* (*maqāṣid*) dari ayat Al-Qur'an. Untuk mengungkap *magzā*, diperlukan pengamatan dan penalaran yang cermat berdasarkan ekspresi kebahasaan yang diungkap melalui pendekatan literal (*linguistic*) dan ekspresi melalui pendekatan historis mikro dan makro. Selanjutnya, rumusan dari keduanya ditarik pada masa ayat Al-Qur'an ditafsirkan untuk didialogkan berdasarkan konteks kekinian (kontekstualisasi).⁶⁵

Setelah membaca bangunan hermeneutika *ma'nā-cum-magzā*, kajian ini berupaya membangun *magzā* dengan menggunakan teori *restorative justice* sebagai penghubungnya. Karena dalam hermeneutika *ma'nā-cum-magzā* belum konkret penghubung antara *ma'nā* dan *magzā*, teori *restorative justice* digunakan sebagai penghubung keduanya. Dipilihnya teori *restorative justice* karena kajian ini adalah ayat-ayat hukum sehingga teori hukum *restorative justice* dipertimbangkan dan dipilih dalam penelitian ini.

2. *Restorative Justice*

Restorative justice merupakan teori keadilan yang menekankan kepada pemulihan rasa sakit yang disebabkan oleh tindak kejahatan melalui proses-proses yang inklusif dan kooperatif. Secara filosofis, upaya pencarian keadilan yang memberdayakan semua pihak yang berkepentingan dalam *restorative justice* tidak dilakukan dengan cara melihat ke belakang, yaitu tindak kejahatan yang telah terjadi sebagai dasar pemberiarannya.

Upaya yang dilakukan adalah melihat ke depan, yakni bagaimana agar tindak kejahatan tidak terjadi lagi. Selain itu, upaya restorasi, pemulihan keadaan pelaku, korban, dan masyarakat agar

⁶⁴ *Ibid.*, 140–143.

⁶⁵ *Ibid.*, 140–143.

dapat kembali baik seperti sebelum terjadi konflik mutlak dilakukan. *Restorative justice* menitikberatkan pada adanya partisipasi langsung pelaku, korban, dan masyarakat dalam proses penyelesaian perkara pidana.⁶⁶

Penyelesaian tindak pidana dengan pemidanaan pelaku kejahatan tidak selamanya menyelesaikan masalah. Pelaku pembunuhan memang sudah dihukum, tetapi konflik antara pihak pelaku dan pihak korban belum tentu hilang. Tidak menutup kemungkinan malah akan terjadi praktik balas-membalas (*resiprokal*) yang tidak terkontrol di masyarakat.

Hukum pidana di beberapa negara, termasuk di Indonesia, masih didominasi corak filosofi *retributive justice* yang menganggap bahwa hukuman proporsional adalah jawaban terbaik bagi suatu tindak pidana.⁶⁷ *Retributive justice* adalah teori keadilan yang lebih berorientasi terhadap pelaku tindak pidana. Landasan filosofis yang digunakan adalah asas bahwa orang yang telah melukai orang lain harus diganjar luka yang serupa dengan luka yang telah ditimbulkan.

Korban dalam *retributive justice* menjadi pihak yang terlupakan karena agenda utama dalam corak keadilan ini yang cenderung mencari siapa yang harus disalahkan dalam sebuah tindak pidana dan hukuman apa yang pantas diberikan. Selain itu, hak-hak korban untuk mendapatkan keadilan dianggap sudah terwakili oleh negara dan dianggap sudah adil apabila pelaku diberi hukuman yang setimpal dengan kejahatannya.

Penyelesaian perkara dengan pemidanaan (*retributive justice*) tersebut masih bersifat *win-lose solution*, belum *win-win solution*, sehingga berpotensi menimbulkan permasalahan baru lagi. Perubahan paradigma penyelesaian perkara agar tercapai *win-win solution* dipandang penting, mengingat dalam penyelesaian sebuah tindak pidana, ada beberapa isu yang perlu diperhatikan, di antaranya perlindungan korban kejahatan, efektivitas dan efisiensi sistem

⁶⁶ Jonlar Purba, *Penegakan Hukum terhadap Tindak Pidana Bermotif Ringan dengan Restorative Justice* (Jakarta: Jala Permata Aksara, 2017), 55.

⁶⁷ Herlina Apong, “Restorative Justice,” *Jurnal Kriminologi Indonesia* 3, no. 3 (2004): 26.

peradilan pidana, serta upaya pemenuhan rasa keadilan bagi semua pihak.⁶⁸ Inilah yang kemudian melatarbelakangi perlunya pergeseran paradigma dari pemidanaan (*retributive justice*) menuju *restorative justice*.⁶⁹

Fokus perhatian keadilan restoratif (*restorative justice*) ada pada pemulihan dan perdamaian kembali antara korban, pelaku kejahatan, dan masyarakat. Untuk mencapai tujuan tersebut, proses rekonsiliasi (*islāh*) yang ditempuh oleh *restorative justice* adalah melibatkan semua pihak, yaitu korban, keluarga korban, masyarakat, dan pelaku kejahatan.⁷⁰ Dalam hal ini, unsur utama dari *restorative justice* adalah kerelaan dan partisipasi korban, pelaku, dan masyarakat dalam melakukan perbaikan atas tindak pidana yang terjadi. Sikap rela tentu dimulai dari adanya pemaafan. Pemaafan juga secara sosial dijadikan instrumen untuk menghalangi keinginan seseorang membalas dendam.⁷¹

Pemaafan dan kerelaan menjadi unsur utama pembentuk rekonsiliasi. McCullough mengemukakan bahwa memaafkan dapat dijadikan seperangkat motivasi untuk mengubah seseorang untuk tidak membalas dendam dan meredakan dorongan kebencian terhadap

⁶⁸ Gabbay Zvi D, “Justifying Restorative Justice: A Theoretical Justification for the Use of Restorative Justice Practices,” *Journal of Dispute Resolution* 2005 (2005): 351–355.

⁶⁹ Konsep *restorative justice* merupakan konsep penyelesaian kasus tindak pidana yang dipengaruhi oleh kaum Abolisionis, yaitu gerakan yang mengusung penolakan terhadap sarana koersif yang berupa sarana penal dan diganti dengan sarana reparatif. Meskipun dalam perkembangannya terdapat juga kaum Abolisionis yang radikal, mereka menuntut penggantian (*replace*) dari sistem dan teori yang sudah ada, tidak berbicara tentang perbaikan dan pembaharuan (*repair* dan *replace*) sebagaimana yang terdapat dalam tujuan *restorative justice*. Lihat Muladi, *Kapita Selekta Hukum Pidana*, dikutip oleh Solehudin, *Sistem Sanksi dalam Hukum Pidana: Ide Dasar Double Track System dan Implementasinya* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004), 64 dan 127.

⁷⁰ Yoachim Agus Tridiatno, *Keadilan Restoratif*, ed. ke-5 (Yogyakarta: Cahaya Atma Pustaka, 2015), 41.

⁷¹ Jeanne S Zechmeister dan Catherine Romero, “Victim and Offender Accounts of Interpersonal Conflict: Autobiographical Narratives of Forgiveness and Unforgiveness,” *Journal of Personality and Social Psychology* 82, no. 4 (2002): 675–686.

pihak yang menyakiti serta meningkatkan dorongan untuk konsiliasi hubungan dengan pihak yang menyakiti.⁷²

3. Ayat Hukum Pidana dalam Islam

Ayat-ayat hukum pidana adalah ayat Al-Qur'an yang mengandung ketetapan hukum Islam sebagai *guide line* yang menjadi asal-usul legislasi yang mengatur tentang hukum-hukum kriminalitas. Tindakan kriminal tersebut dikenal dengan istilah *jarīmah* atau *jināyah*.⁷³ Secara terminologi, kata *jināyah* mempunyai beberapa pengertian seperti yang diungkapkan oleh 'Abd Al-Qādir 'Audah (w. 1954 M) berikut.

جَنَائِيْهُ وَ هِيَ فِعْلُ مُحَرَّمٍ شَرْعًا سَوَاءً وَقَعَ الْفِعْلُ عَلَى نَفْسٍ أَوْ مَالٍ أَوْ عِيْرٍ ذَالِكَ.⁷⁴

“Perbuatan yang diharamkan (dilarang untuk dilakukan) oleh syarak, baik perbuatan itu mengenai jiwa, harta benda, maupun lainnya.”

Dalam pemikiran para ulama fikih (*fukaha*), kategori *fikih jinayah* dibagi menjadi empat, yaitu *qisās*, *diyat*, *hudūd*, dan *ta'zīr*. Pembagian tersebut didasarkan pada jenis perbuatan dan jelas tidaknya jenis hukumannya di dalam Al-Qur'an maupun hadis.⁷⁵ Dalam hal ini, istilah yang perlu juga untuk dijelaskan adalah *hudūd* dan *ta'zīr*.

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

⁷² Michael E. McCullough, Everett L. Worthington, dan Kenneth C. Rachal, “Interpersonal Forgiving in Close Relationships,” *Journal of Personality and Social Psychology* 73, no. 2 (1997): 321–336.

⁷³ Beberapa literatur fikih atau hukum Islam menyebutkan bahwa istilah *jarīmah* dan *jināyah* memiliki makna yang sama. Lihat 'Abdullāh bin Sālim Al-Ḥumaid, *At-Tasyrī' al-Jinā'ī al-Islāmī* (Riyadh: Dār Ṭawīq li an-Nasyr wa at-Tauzī', 1424 H/2003 M), 13; 'Atīyah Fayyād, *Jarīmah Gasli al-Amwāl fī al-Fiqh al-Islāmī: Dirāsah Fiqhīyah Muqāranah* (Mesir: Dār an-Nasyr li al-Jāmi'āt, 1425 H/2004 M), 13.

⁷⁴ 'Abd al-Qādir 'Audah, *At-Tasyrī' Al-Jinā'ī Al-Islāmī*, jilid II, (Beirut: Dār al-Kitab al-'Arabī, t.t.), 4.

⁷⁵ Sodiqin, *Hukum Qisas*, 1.

a. *Hudūd*

Kata *hudūd* merupakan bentuk jamak dari kata *hadd*, yang berarti batasan atau pembatas antara dua sesuatu (*al-hājiz baina syai’aini*).⁷⁶ Ia juga bermakna mencegah (*al-man’u*) supaya seseorang tidak melampaunya atau melakukan sesuatu yang menyebabkan sebuah hukuman.⁷⁷ Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, *hudud* diartikan dengan “hukum yang sudah ditentukan bentuk dan kadarnya oleh Allah, seperti hukum potong tangan”.⁷⁸ Kata *hudūd* terulang sebanyak 13 kali dalam Al-Qur’ān dengan berbagai macam konteks.⁷⁹ Akan tetapi, tidak semua berbicara tentang tindak kriminal (*jarīmah*).

Inti dari *jarīmatul hudūd* adalah tindak kejahatan yang dilakukan oleh seseorang yang menyebabkan orang bersangkutan kena had. Dalam Islam, di antara jenis had adalah rajam, jilid atau dera, potong tangan, penjara seumur hidup, eksekusi bunuh, pengasingan atau deportasi, dan salib.⁸⁰ Ada tujuh jenis tindak pidana *hudūd* dalam Islam, yaitu zina, *qażaf* (menuduh orang lain berzina tanpa ada bukti yang kuat), minum khamar (*syurb al-khamr*), pencurian (*sariqah*), perampukan (*qat’u at-ṭarīq/ḥirābah*), dan pemberontakan (*al-bagy*).⁸¹

b. *Ta’zīr*

Ta’zīr merupakan bentuk masdar dari kata ‘azzara-yu ‘azziru—ta’zīr, yang berarti mencegah, melarang, dan menolak

⁷⁶ Majduddīn Muḥammad bin Ya‘qūb Fairūzābādī, *Al-Qāmūs al-Muḥīt* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1430 H/2009 M), 299.

⁷⁷ Wahbah Az-Zuhailī, *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, vol. 7 (Beirut: Dār al-Fikr, 1428 H./2007 M), 5274; Abū al-Ḥasan’ Alī bin Muḥammad bin ‘Alī Al-Jurjānī (w. 816 H.), *At-Ta’rīfāt* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 2009), 88.

⁷⁸ W.J.S. Poerwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, ed. ke-3 (Jakarta: Balai Pustaka, 1999), 425–426; Az-Zuhailī, *Al-Fiqh al-Islāmī*, vol. 7, 5274.

⁷⁹ Lihat Q.S. Al-Baqarah [2]: 187, 229 (diulang sebanyak 4 kali), 230 (2 kali); Q.S. An-Nisa’ [4]: 13, 14; Q.S. At-Taubah [9]: 97, 112; Q.S. Al-Mujādalah [58]: 4; At-Ṭalāq [65]: 1 (2 kali).

⁸⁰ Zainuddin Ali, *Hukum Pidana Islam* (Jakarta: Sinar Grafika, 2007), 10.

⁸¹ Az-Zuhailī, *Al-Fiqh al-Islāmī*, vol. 7, 5275; Mardani, *Hukum Pidana Islam*, 10.

(*al-man ‘u wa ar-radd*),⁸² bisa juga bermakna mencela (*taubīkh*), mengagungkan (*tauqīr*, *ta ‘zīm*), pertolongan (*nuṣrah*), dan mendidik (*ta ‘dīb*).⁸³ Takzir diartikan dengan mencegah dan menolak karena ia bisa mencegah pelaku kejahatan untuk tidak mengulangi perbuatannya. Adapun diartikan mendidik karena bertujuan untuk mendidik dan memperbaiki perbuatan pelaku supaya menyadari dan menghentikan tindak kriminal yang dilakukannya. Secara istilah, takzir didefinisikan sebagai berikut.

الْعَقُوبَةُ الْمَشْرُوَعَةُ عَلَىٰ مَعْصِيَةٍ أَوْ جِنَائِيَّةٍ لَا حَدَّ فِيهَا وَلَا كَفَارَةٌ سَوَاءٌ أَكَانَتِ
الْجِنَائِيَّةُ عَلَىٰ حَقِّ اللَّهِ تَعَالَىٰ... أَمْ عَلَىٰ حَقِّ الْعِبَادِ.⁸⁴

“Hukuman yang disyariatkan karena perbuatan maksiat atau kriminal yang tidak ada hukuman tertentu dan kafarat di dalamnya, baik menyangkut hak Allah ataupun hak hamba”.

Definisi lain menyebutkan:

عُقُوبَةٌ تَأْدِيبٌ عَلَىٰ جَرَائِمَ أَوْ ذُنُوبٍ لَمْ تُشْرَعْ فِيهَا عُقُوبَاتٌ مُقَدَّرَةٌ... وَهِيَ
عُقُوبَةٌ تَتَنَوَّعُ حَسْبَ اقْتِضَاءِ الْمَصْلَحَةِ الْعَامَّةِ.⁸⁵

Takzir biasanya dikaitkan dengan tindakan kriminal sehingga disebut dengan *jarīmah* yang hukumannya diserahkan

⁸² Fairūzābādī, *Al-Qāmūs al-Muhiṭ*, 463. Jabar Maḥmūd Al-Fuḍailāt, *Suqūt al-‘Uqūbāt fī al-Fiqh al-Islāmī*, jilid II, juz IV (Yodania: Dār ‘Ammār li an-Nasyr wa at-Tauzī, 1408 H/1987 M), 142–143; Bakar bin ‘Abdullah Abū Zaid, *Al-Hudūd wa at-Ta‘zīrāt ‘ind Ibn al-Qayyim: Dirāsah Muqāranah* (Riyadh: Dār al-‘Āsimah li an-Nasyr wa at-Tauzī, 1415 H), 21; Az-Zuhailī, *Al-Fiqh al-Islāmī*, vol. 7, 5591; Al-Ḥumaid, *At-Tasyrī al-Jinā‘ī al-Islāmī*, 146.

⁸³ Al-Fuḍailāt, *Suqūt al-‘Uqūbāt*, jilid II, juz IV, 143; Abū Al-Ḥusain Ahmād bin Fāris bin Zakariyā, *Maqāyīs al-Lugah* (Kairo: Dār al-Ḥadīṣ, 1429 H/2008 M), 669. Kata takzir dengan makna mendidik (*ta ‘dīb*) juga disebutkan oleh Ahmād bin Muḥammad Al-Fayyūmī, *Al-Miṣbāḥ al-Munīr* (Kairo: Dār al-Gadd al-Jadīd, 1428 H/2007 M), 235.

⁸⁴ Az-Zuhailī, *Al-Fiqh al-Islāmī*, vol. 7, 5591.

⁸⁵ Al-Ḥumaid, *At-Tasyrī al-Jinā‘ī al-Islāmī*, 146.

kepada hakim (*qādī*). Hakim diberi kebebasan untuk memilih hukuman yang sesuai dengan bentuk *jarimah* takzir dan keadaan bagi pelaku. Aplikasi hukum takzir dilakukan karena tidak ditemukan hukuman bagi pelaku tindakan kriminal dalam Al-Qur'an dan hadis secara jelas.

Oleh karena itu, kata takzir bisa digunakan untuk hukuman yang tidak memiliki batas tertentu sebagaimana *had*. Ada empat tujuan diberlakukan takzir. *Pertama* adalah preventif: mencegah orang lain supaya tidak melakukan tindak pidana. *Kedua* adalah represif: membuat pelaku jera sehingga tidak mengulangi perbuatannya. *Ketiga* adalah kuratif: berusaha memperbaiki sikap pelaku supaya menjadi lebih baik. *Keempat* adalah edukatif: memberi pengajaran dan pendidikan sehingga diharapkan bisa memperbaiki pola hidup pelaku ke arah yang lebih baik.⁸⁶

Berdasarkan hak yang dilanggar, jarimah takzir dibagi menjadi dua.⁸⁷ *Pertama*, jarimah takzir menyangkut hak Allah. Dalam hal ini, semua perbuatan yang berkaitan dengan kepentingan umum apabila dilanggar maka pelakunya ditakzir. Misalnya, ada yang menimbun bahan makanan pokok; melakukan kerusakan di muka bumi; melakukan penyelundupan; dan lain-lain.

Kedua, jarimah takzir menyangkut hak individu. Hal ini berkaitan dengan perbuatan yang mengakibatkan kerugian pada orang tertentu, bukan orang banyak. Misalnya adalah kasus pencemaran nama baik, penghinaan, penipuan, dan memukul orang lain.

Berangkat dari asumsi bahwa nilai-nilai takzir juga termuat dalam *restorative justice*, penelitian ini fokus menggali

⁸⁶ M. Nurul Irfan, *Hukum Pidana Islam*, cet. ke-1 (Jakarta: Amzah, 2016), 94.

⁸⁷ Az-Zuhailī, *Al-Fiqh al-Islāmī*, vol. 6, 197. Hal ini juga dikutip oleh Muhammad Nurul Irfan, *Tindak Pidana Korupsi di Indonesia dalam Perspektif Fiqih Jinayah* (Jakarta: Badan Litbang Departemen Agama RI, 2009), 153–154; Nurul Irfan dan Masyrofah, *Fiqh Jinayah* (Jakarta: Amzah, 2013), 16–17.

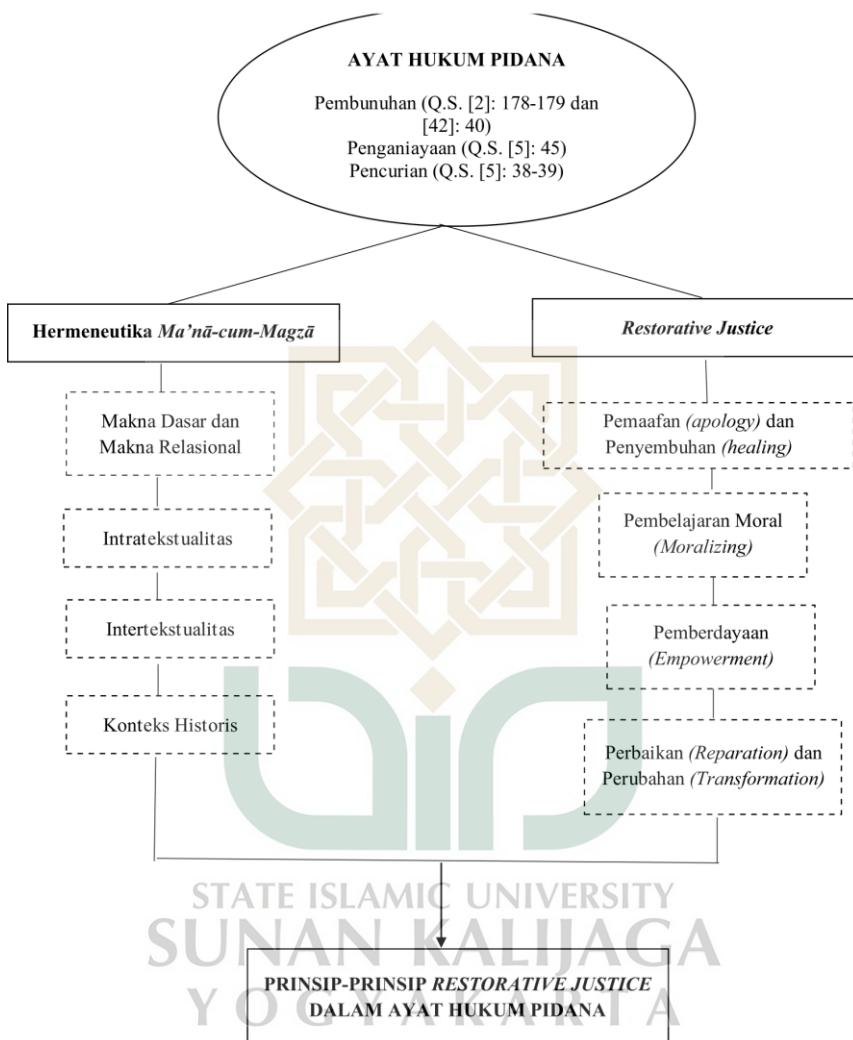
prinsip-prinsip *restorative justice* pada ayat-ayat hukum pidana kisas dan *hudūd*. Kisas yang berkaitan dengan bentuk perbuatan-perbuatan salah terhadap jiwa seseorang atau anggota tubuh seseorang, seperti hukum pidana atas pembunuhan (Q.S. Al-Baqarah [2]: 178–179 dan Asy-Syūrā [42]: 40), melukai, memotong anggota tubuh, dan menghilangkan manfaat anggota badan seperti *pancaindra* (Q.S. Al-Maidah [5]: 45).⁸⁸ Adapun *hudūd* dibatasi pada ayat-ayat pencurian (Q.S. Al-Maidah [5]: 38–39). Kedua jenis tindak pidana Islam ini dipilih karena, *pertama*, dalam perkara tindak pidananya terdapat dua pihak, yaitu korban dan pelaku, sedangkan rekonsiliasi bisa dilakukan apabila terdapat dua belah pihak yang diupayakan untuk berdamai. *Kedua*, asal-usul legislasi penerapan hukumnya secara eksplisit terdapat dalam Al-Qur'an.

Adapun pemilihan ayat-ayat tentang pidana pembunuhan, penganiayaan dan pencurian didasarkan pada beberapa pertimbangan. *Pertama*, ayat-ayat tersebut menjadi landasan hukum kasus pidana dimaksud. *Kedua*, secara kronologis turunnya ayat maupun pembahasan ayat terdapat kesesuaian. *Ketiga*, terdapat kata-kata kunci dalam ayat-ayat tersebut yang penulis gunakan sebagai fondasi membangun relevansi dengan prinsip-prinsip *restorative justice*.

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

⁸⁸ Sulaiman Rasjid, *Fiqh Islam*, cet. ke-72 (Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2016), 429.

KERANGKA PEMIKIRAN



F. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Dalam penelitian sosial, penelitian ini termasuk penelitian dengan paradigma konstruktivis karena berupaya membangun paradigma penafsiran Al-Qur'an dan mengembangkan penafsiran ayat-ayat hukum pidana. Penelitian ini termasuk penelitian yang data-

datanya bersifat kualitatif. Penelitian ini bisa juga disebut dengan studi literatur dengan mengkaji buku-buku, jurnal, artikel, arsip, majalah, dan data lainnya yang terkait dengan rumusan masalah dalam penelitian ini.

2. Sumber Data

Penelitian ini berusaha untuk mencari prinsip-prinsip *restorative justice* dalam ayat-ayat hukum pidana Islam dalam Al-Qur'an sehingga sumber data primer penelitian ini adalah ayat-ayat hukum pidana Islam. Dalam penelitian ini, ayat hukum pidana yang menjadi objek penelitian adalah ayat pembunuhan (Q.S. Al-Baqarah [2]: 178–179 dan Asy-Syūrā [42]: 40), melukai, memotong anggota tubuh, dan menghilangkan manfaat anggota badan seperti pancaindra (Q.S. Al-Maidah [5]: 45) dan ayat-ayat pencurian (Q.S. Al-Maidah [5]: 38–39). Sumber data sekunder dalam penelitian ini adalah kitab-kitab leksikon Arab, kitab-kitab tafsir, buku-buku sejarah Arab dan Islam untuk melihat konteks mikro maupun makro ayat.

3. Metode Pengumpulan Data

Metode pengumpulan data yang digunakan dalam penelitian ini adalah dokumentasi. Dokumentasi dilakukan dengan mengumpulkan berbagai literatur yang terkait. Data-data bisa didapatkan baik *offline* di perpustakaan maupun secara *online* atau dalam jejaring. Pengumpulan ini dilakukan dengan beberapa langkah, yaitu (1) mengumpulkan data-data yang berkaitan dengan ayat-ayat hukum pidana pembunuhan (Q.S. Al-Baqarah [2]: 178–179 dan Asy-Syūrā [42]: 40), melukai, memotong anggota tubuh, dan menghilangkan manfaat anggota badan seperti pancaindra (Q.S. Al-Maidah [5]: 45) dan ayat-ayat pencurian (Q.S. Al-Maidah [5]: 38–39), data tentang aspek linguistik, tentang kajian historis, dan penafsirannya; (2) mendeskripsikan data-data tersebut dalam bentuk transkrip; (3) menganalisis hubungan data-data yang telah dideskripsikan; (4) memberi kesimpulan dari hasil analisis data. Tanpa analisis data, jawaban-jawaban dari rumusan masalah tidak akan terjawab dan hasil penelitian tidak akan tercapai.

4. Metode Analisis Data

Data-data terkait akan dikelompokkan dan diolah dengan metode deskriptif-interpretatif. Metode deskriptif merupakan prosedur pemecahan masalah yang diselidiki dengan menggambarkan atau melukiskan data sebagaimana adanya. Setelah melakukan pendekatan deskriptif terhadap data apa adanya tersebut, dilanjutkan dengan melakukan analisis *interpretative* terhadap data yang ditemukan.

Langkah pertama yang dilakukan adalah menjelaskan data-data yang terkait dengan ayat-ayat hukum pidana dalam Al-Qur'an. Selanjutnya dilakukan penelusuran tentang penafsiran ayat-ayat hukum pidana tersebut. Kemudian, data yang ada diorganisasi dan dijelaskan berdasarkan tipologi penafsirannya.

Langkah selanjutnya, hermeneutika *ma'nā-cum-magzā* digunakan untuk menemukan prinsip-prinsip *restorative justice* dalam ayat-ayat hukum pidana melalui kesesuaian prinsip-prinsip *restorative justice* dengan data yang diperoleh dari penafsiran. Untuk itu, penulis melakukan penelaahan dengan metode *content analysis* pada ayat-ayat pidana (Q.S. Al-Baqarah [2]: 178–179; Q.S. Asy-Syūrā [42]: 40; Q.S. Al-Maidah [5]: 45; Q.S. Al-Maidah [5]: 38–39) dengan konstruksi *restorative justice* yang dibangun dari ayat-ayat hukum pidana tersebut sebagai reorientasi penafsiran ayat-ayat hukum pidana Islam.

G. Sistematika Pembahasan

Supaya penelitian ini terstruktur, bisa dipahami dengan mudah, dan untuk menjaga alur pembahasan secara sistematis, perlu dideskripsikan sistematika pembahasannya. Secara umum, sistematika pembahasan dalam sebuah penelitian ilmiah terdiri dari tiga poin, yaitu pendahuluan, isi, dan penutup. Adapun perinciannya adalah sebagai berikut.

Bab I merupakan pendahuluan yang membuka seluruh bab pembahasan yang berisi tentang latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan dan kegunaan penelitian, kajian pustaka, kerangka teori, metode penelitian, dan sistematika pembahasan.

BAB II menjelaskan teori *restorative justice* yang dimulai dari pengertian, konsep, prinsip, sejarah, dan praktiknya, serta urgensi

penerapan *restorative justice* dalam penyelesaian tindak pidana. Pemaparan teori ini sebagai bahan analisis pada bab empat untuk menggali prinsip-prinsip *restorative* tersebut dalam ayat-ayat hukum pidana (pembunuhan, penganiayaan, dan pencurian).

Bab III menjelaskan tipologi penafsiran ayat-ayat hukum pidana, mulai dari aliran quasi-objektivis-konservatif, quasi-subjektivis, dan quasi-objektivis-progresif, serta faktor-faktor yang memengaruhi reinterpretasi terhadap ayat-ayat tersebut. Bab ketiga ini merupakan pembahasan yang menjadi pengantar bagi pembahasan selanjutnya. Dengan memaparkan masing-masing tipologi penafsiran tersebut akan diketahui kelebihan dan kelebihan masing-masing sehingga dapat menjadi landasan digunakannya metode penafsiran hermeneutika *ma'na-cum-magzā* dalam reinterpretasi.

Bab IV menganalisis penggunaan metode hermeneutika *ma'na-cum-magzā*. Dalam hal ini, terlebih dahulu dijelaskan analisis linguistik yang terdiri dari makna dasar ayat, makna relasional, kajian intratekstualitas, kajian intertekstualitas, dan analisis konteks historis. Tujuannya adalah untuk menangkap *ma'na* dari ayat-ayat pidana pembunuhan, penganiayaan, dan pencurian. Sementara itu, analisis konteks historis bertujuan untuk melihat konteks mikro maupun makro ketika ayat-ayat hukum pidana diturunkan sebagai bahan analisis untuk menemukan signifikansi historis dan signifikansi dinamis. Selanjutnya, dianalisis prinsip-prinsip *restorative justice* sebagai bagian dari *magzā* ayat-ayat hukum pidana pembunuhan, penganiayaan, dan pencurian. Sebelum menjelaskan prinsip-prinsip *restorative justice* dari ketiga ayat hukum pidana tersebut, terlebih dahulu dijelaskan signifikansi historis, baik pada masa Nabi maupun sahabat. Kemudian dilanjutkan dengan signifikansi fenomenal dinamis dengan mengungkap prinsip-prinsip *restorative justice* dari ketiga ayat hukum pidana tersebut.

Bab V merupakan penutup. Pada bagian ini dijelaskan tentang kesimpulan hasil penelitian dan saran atau rekomendasi bagi penelitian lebih lanjut.



BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan analisis yang penulis lakukan pada bab-bab sebelumnya, penelitian ini menyimpulkan sebagai berikut.

1. Ayat-ayat hukum pidana masih perlu direinterpretasi karena konteks pada masa pewahyuan berbeda dengan masa sekarang. Ayat-ayat hukum pidana tidak bisa dipahami secara harfiah dan statis. Pemahaman atau penafsiran harus dikembangkan secara kontekstual dan dinamis sesuai dengan perkembangan dinamika kehidupan manusia. Penafsiran yang statis merupakan penafsiran quasi-objektivis-konservatif yang lebih mengedepankan *legal-oriented* tanpa mempertimbangkan visi etis universal Al-Qur'an. Di satu sisi, tipologi quasi-subjektivis menihilkan keberadaan makna autentik teks (*original meaning*). Oleh karena itu, penafsiran yang menjaga relasi unsur teks, konteks, dan kontekstualisasi menjadi alternatif dalam melakukan reinterpretasi terhadap ayat-ayat hukum pidana Islam.
2. Secara operasional, reinterpretasi ayat-ayat hukum pidana Islam dengan metode hermeneutika *ma'nā-cum-magzā* dimulai dengan pencarian *ma'nā* ayat melalui pendekatan linguistik (pencarian makna dasar, makna relasional dengan ilmu semantik, kajian intratekstualitas, serta intertekstualitas), dan pendekatan historis. Setelah dilakukan penelusuran *ma'nā*, proses penafsiran kemudian dilanjutkan dengan pencarian *magzā*. Upaya pencarian *magzā* ini tidak lepas dari pijakan hasil penelusuran *ma'nā* dan penggunaan teori *restorative justice* sebagai *cum* antara *ma'nā* dan *magzā*. Dengan demikian, nilai-nilai *restorative justice* yang terkandung dalam ayat-ayat hukum pidana Islam dapat digali, seperti ayat pidana terkait pembunuhan dalam Surah Al-Baqarah [2]: 178–179 serta Asy-Syūrā [42]: 40, ayat pidana melukai atau penganiayaan dalam Surah Al-Maidah [5]: 45, dan ayat pidana pencurian dalam

Surah Al-Maidah [5]: 38 dan 39. Selama ini, ayat-ayat tersebut digunakan sebagai dasar pemidanaan. Melalui metode penafsiran hermeneutika *ma'nā-cum-magzā*, penafsir menghadirkan perspektif lain berupa orientasi penyelesaian kasus pidana dengan *restorative justice*. Hal ini berdasarkan temuan prinsip-prinsip *restorative justice* yang digali dari ayat-ayat pidana sebagai objek material penelitian. Temuan tersebut berupa relevansi kata-kata kunci dalam ayat-ayat hukum pidana dan analisis konteks historisnya dengan prinsip-prinsip *restorative justice*.

3. Relevansi prinsip-prinsip *restorative justice* tampak dari hasil analisis lima istilah kunci ('*ufiya*, *ma'rūf*, *ihsān*, *aslahā*, dan *taṣaddaqā*) serta mempertimbangkan konteks historis pemberlakuan hukuman dari masa ke masa. Orientasi ayat-ayat hukum pidana sejatinya bukan semata pemidanaan. Hal tersebut dapat dilihat dari signifikansi historis dari ayat-ayat hukum pidana berupa hukuman setimpal, proporsional (tidak melebihi batas), keseimbangan, dan penegakan keadilan. Sementara itu, relevansinya dengan prinsip-prinsip *restorative justice* dapat diurai mulai dari kata '*ufiya* sebagai permintaan maaf (*apology*) merupakan elemen kunci yang pertama penyelesaian perkara dengan *restorative justice* dan menjadi langkah awal proses penyembuhan (*healing*) dan pemberdayaan (*empowerment*) bagi korban. Prinsip pembelajaran moral (*moralizing*) tercermin dari *ma'rūf* dan *ihsān*. *Ma'rūf* dari pihak korban adalah dengan merelakan untuk tidak meminta haknya atau meminta sebagian saja dan *ihsān* yang dilakukan pelaku adalah dengan cara memberikan lebih dari kewajiban yang harus ia penuhi. Prinsip memperbaiki hubungan antarsesama (*reparation* dan *transformation*) terdapat dalam kata kunci *aslahā*. Untuk mewujudkannya, penyelesaian perkara dilakukan dengan menjangkau semua pihak yang terlibat, memulihkan kondisi normal antara korban, pelaku, dan lingkungan masyarakat. Penyelesaian tindak pidana pembunuhan melalui *restorative justice* bisa dipertimbangkan sebagai pengganti pemidanaan

pelaku. Hal tersebut berdasarkan argumentasi bahwa tujuan pemberlakuan kisas pada masa ayat itu turun, yaitu terciptanya kebaikan antarsesama suku yang sebelumnya saling membunuh untuk menunjukkan eksistensi dan superioritas kesukuannya. Dengan konteks saat ini dengan kondisi yang jauh berbeda, untuk menciptakan kebaikan dalam masyarakat tidak lagi dengan pemberlakuan kisas, tetapi dengan alternatif penyelesaian perkara yang lebih tepat, sesuai dengan kebutuhan.

Reinterpretasi terhadap ayat hukum pidana dalam Al-Qur'an ini bukan berarti ingin mengubah hukum yang tertulis dalam teks Al-Qur'an, tetapi sebagai upaya memahami kembali teks secara kontekstual dengan tidak mengubah roh syariat karena tujuan hukum Islam adalah untuk mewujudkan kemaslahatan dan kebaikan hidup yang hakiki bagi manusia, baik secara individual maupun sosial.

B. Saran

Sebuah penelitian tidak terlepas dari kekurangan atau kelemahan, baik dari sisi isi maupun metodologi. Oleh karena itu, ada beberapa saran atau rekomendasi yang bisa ditindaklanjuti untuk penelitian selanjutnya.

1. Perlu upaya pemahaman komprehensif terhadap ayat-ayat hukum pidana dengan menggunakan teori-teori modern sebagai upaya pengembangan penafsiran yang kontekstual dan dinamis. Hal ini bisa memberi kontribusi bagi penyelesaian hukum pidana yang lebih mampu menjawab kebutuhan. Oleh karena itu, orang-orang yang terlibat dalam dunia peradilan perlu mempertimbangkan prinsip-prinsip *restorative justice* dalam ayat-ayat hukum pidana.
2. Penulis hanya meneliti tiga kategori ayat dalam penelitian ini, yaitu ayat hukum pidana pembunuhan dalam Surah Al-Baqarah [2]: 178–179 serta Asy-Syūrā [42]: 40, ayat pidana melukai atau penganiayaan dalam Surah Al-Maidah [5]: 45, dan ayat pidana pencurian dalam Surah Al-Maidah [5]: 38–39. Ini menunjukkan

bahwa masih ada ayat hukum pidana yang perlu diteliti bagi para pemerhati kajian tafsir dan hukum Islam.



DAFTAR PUSTAKA

- Abd al-‘Azīz, Amīr, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*. Kairo: Dār al-Salām, cet-I, 1418 H/1997 M.
- Abd al-Fattāḥ bin ‘Abd al-Ganī al-Qādī, *Asbāb al-Nuzūl ‘an al-Ṣahābah wa al-Mufassirīn*. Kairo: Dār al-Salām li al-Ṭibā’ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī’ wa al-Tarjamah, cet-IV, 1433 H./2012 M.
- Abd al-Razzāq bin Hammām al-Ṣan’ānī, *Tafsīr ‘Abd al-Razzāq*. ditahqīq oleh Maḥmūd Muḥammad ‘Abduh, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, cet-I, 1419/1999 M.
- Abdullāh bin Muḥammad al-Muṭlaq, *Fiqh al-Sunnah al-Muyassar*. Riyād: Dār Kunūz Isybīliyā, cet-I, 1432 H/2011 M.
- Abū Mu’āz, Ṭāriq bin ‘Iwaḍullāh bin Muḥammad, *Tažīb Taqrīb al-Tahzīb*. Riyād: Maktabah al-Rusyd, cet-I, 1431 H/2010 M.
- Abu Muslim, “The Harmony Taste Of bakar Batu Tradition On Papua Land”, *Heritages Of Nusantara International Journal Of Religious Literature And Heritage*. Vol. 8 No. 1 June 2019.
- Abū Syahbah, Muḥammad, *al-Madkhal li Dirāsah al-Qur’ān al-Karīm*. Kairo: Maktabah al-Sunnah, cet-I, 1412 H/1992 M.
- Abū Zahrah, Muḥammad, *Uṣūl al-Fiqh*. Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, t.th.
- _____, *al-Uqūbah*. Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1946.
- _____, *al-Bahr al-Muhiṭ fī Uṣūl al-Fiqh*. ditahqīq oleh Muhamad Tāmir, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, cet-III, 1434 H/2013 M.
- Abū Zaid, Naṣr Ḥāmid, *Kritik Wacana Agama*. trj. Khoiron Nahdiyyin. Yogyakarta; LKiS, cet-I, 2003.
- _____, *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006.
- Abū Zahrah, Muḥammad, *Ibn Ḥazm Hayātuhu wa 'Aṣruhu*. Kairo: Dār al-Fikr, n.d.

- Ad-Dāmaghānī, Muhammad, *Qāmūs al-Qur’ān aw Islāh al-Wujūh wa an Naẓāir fī al-Qur’ān al-Karīm*. Beirut: Dār al-‘Ilm lil Malāyīn, 1980.
- Afif, Afthonul, *Pemaafan, Rekonsilisasi dan Restorative Justice*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015.
- Al-Fudailāt, Jabar Maḥmūd, *Suqūt al-‘Uqūbāt*, jilid II, juz-IV. Oman: Dar ‘Amar, 1987.
- Al-Humaid, ‘Abdullāh bin Sālim, *al-Tasyrī al-Jināt al-Islāmī*. Riyadh: Dār Tawīq li al-Nasyr wa al-Tauzī, 2003.
- Aliflanya Arisandy Maghfiah, dkk, ‘Sulh’ in Islamic Criminal Law as the Form of Restributive Justice: A New Framework in Indonesian Criminal Law”, dalam Scientific Cooperations 2nd International Conference on Social Sciences. 2-3 April, 2016, Istanbul-Turkey.
- ‘Alī, Jawwād, *al-Mufaṣṣal fī Tārīkh al-‘Arab Qabla al-Islām*, j-III. Bagdad: Dār al-Sāqī, 1993.
- Ali, Zainuddin, *Hukum Pidana Islam*. Jakarta: Sinar Grafika, 2007.
- al Naisābūrī, al Ḥākim, *Al Mustadrak ‘alā al-Ṣahīhain*, j-IV. Beirut: Dār al Kutub al-‘Ilmīyah, 2002.
- Al-Qaraḍāwi, Yūsuf, *Al-Ṣahwah al-Islāmīyah Bainā al-Juhūd wa al-Tatarruf*. Kairo: Dar Al-Syuruq, 2001.
- Al-Suyuti, Jalaluddin, *Ad-Dūr al-Mansūr fī at-Tafsīr bi al-Ma’sūr*, Juz IX. Kairo: Markaz lil buhūs wa ad Dirasat al-‘Arabiyyah wa al-Islamiyyah, 2003.
- Al-Tirmidzi, *Sunan Tirmidzi*. Beirut: Dar al Fikr, 2005.
- Ālūsī, Abū al-Faḍal Syihāb al-Dīn Maḥmūd, *Rūh al-Ma’ānī fī Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm wa al-Sab’i al-Maṣānī*. dītaḥqīq oleh ‘Alī ‘Abd al-Bārī ‘Atīyah, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, cet-I, 1430 H/2009 M.
- al Zuhaily, Wahbah, *al Tafsīr al Munīr*, Juz II. Damaskus: Dar al Fikr, 2009.
- Amin, Ahmad, *Fajr Islam*. Kairo: Kalimat, tt.
- Amin, Kamaruddin, *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadis*. Jakarta: Hikmah, 2009.

- Anṣārī, Zakariyā bin Muhammad bin Aḥmad bin Zakariyā, *Fath al-Wahhāb bi Syarḥ Manhaj al-Tullāb*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, cet-VI, 2008.
- Anshori, Muhammad “Sunnah dan Kedudukan Muhammad dalam Pandangan Muhammad Syaḥrūr”, *Jurnal Ilmu Ushuluddin*. Vol. 17, No. 2, Juli-Desember, 2018.
- Anwar, Rosihan, *Ulum Al-Qur'an*. Bandung: CV Pustaka Setia, 2012.
- Anwar, Syamsul, *Studi Hukum Islam Kontemporer*. Yogyakarta: UAD Press, 2020.
- AS Hornby, *Oxford Advanced Learner's Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, cet-V, 1995.
- Ashilah, Bitra Mouren, “Perbandingan Hukuman Mati Di Negara Common Law (Amerika Serikat), Civil Law (Indonesia), Dan Islamic Law (Saudi Arabia)”, *Jurnal Ilmu Sosial dan Pendidikan*, Volume 4, Nomor 4, November 2020.
- Audah, ‘Abd al-Qādir, *al-Tasyrī’ al-Jinā’ī al-Islāmī Muqāranan bi al-Qānūn al-Wadī’ī*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arrabī, t.th.
- az-Zarqani, Muhammad ‘Abd al-‘Azim, *Manāhil al-‘Irfān fī ‘Ulum al-Qur’ān*. Beirut: Dār Ihyā at-Turats al-‘Arabi, t.t.
- Ba’albaki, Munir, *al-Maurid*. Dar al-‘Ilm li al-Malayin, 1973.
- Baali, Fuad, *Ibn Khaldun dan Pola Pemikiran Islam*. trj. Mansurudin dan Ahmadie Thaha, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2003.
- Bagawī, Abū Muhammad Husain bin Mas’ūd al-Farrā’ al-Bagawī, *Ma’ālim al-Tanzīl*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, cet-I, 1424 H/2004 M.
- Bahūtī, Mansūr bin Yūnus, *Hawāsyī’ al-Iqnā’*. ditahqīq oleh Nāṣir bin Su’ūd bin ‘Abdullāh al-Salāmah, Riyāḍ: Maktabah al-Rusyd, cet-I, 1425 H/2004 M.
- Baidan, Nashruddin, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, cet-II, 2011.
- Baiḍāwī, Nāṣir al-Dīn Abū Sa’īd ‘Abdullāh bin ‘Umar bin Muhammad al-Syairāzī, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, cet-III, 1427 H./2006 M.

- Bakri, Hendry, “Resolusi Konflik melalui Pendekatan Kearifan Lokal Pela Gandong di Kota Ambon”, *The Politics*. vol. 1, No. 1, 2015.
- Bondan, Gandjar L, *Reparasi dan Kompensasi Korban dalam Restorative Justice*. kerjasama antara Lembaga Perlindungan Saksi dan Korban dengan Departemen Kriminologi FISIP UI, Jakarta, 2011.
- Braithwaite, John, *Restorative Justice and Responsive Regulation*. New York: Oxford University Press, 2002.
- Carrabine, Eamonn, et.al., *Criminology A Social Introduction*. New York: Routledge, 2009.
- Chirzin, Muhammad, *Fenomena Al-Qur'an Diskusi Pemikiran Ulil Abshar Abdalla, Luthfi Assyaukani, dan Abd Moqsith Ghazali Tentang Metodologi Studi Al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2018.
- Cris Cunnean, “Reviving Restorative Justice Traditions?”, dalam Gerry Jhonstone & Daniel W. Van Ness (Ed.), *Handbook of Restorative Justice*. Cullompton, Devon: Willan Publishing, 2007.
- Dāwūdī, Syams al-Dīn Muḥammad bin ‘Alī bin Aḥmad al-Dāwūdī, *Tabaqāt al-Mufassirīn*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, cet-I, 1403 H./1983 M.
- Egash, Albert, *Beyond Restitution: Creative Restitution*. dalam J. Hudson dan B. Galaway, eds. *Restitution in Criminal Justice*, Lexington, Massachusset, USA, 1977.
- Eisa Al-Akoub, “Izutsu’s Study of the Qur'an from an Arab Perspective”, *Journal of Qur'anic Studies*. Vol. 14, No. 1. 2012.
- Everett L. Worthington Jr., “Initial Questions about the Art and Science of Forgiving, “ dalam Everett L. Worthington (Ed.), *Handbook of Forgiveness*. New York: Routledge, 2005.
- Fadhlurrahman dan Yusuf Hanafiah, “Paradigma Fresh Ijtihad Dalam Hukum Islam; Epistemologi Berfikir Kaum Kontemporer,” *Kalimah*, Vol. 18 No. 2, 2020.

- Fairūzābādī, Majd al-Dīn Muḥammad bin Ya'qūb, *Al-Qāmūs al-Muḥīṭ*. diberi kata pengantar dan dita'līq oleh Syaikh Abū al-Wafā Naṣr al-Hūrainī al-Miṣrī al-Syāfi'ī, edisi baru, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, cet-II, 1430 H/2009 M.
- Fanani, Muhyar *Metode Studi Islam: Aplikasi Sosiologi Pengetahuan sebagai Cara Pandang*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Farrā', Abū Zakariyā Yaḥyā bin Ziyād, *Ma'ānī al-Qur'an*. ditaḥqīq oleh Ḥasan Syihātah, Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1403 H/1983 M.
- Fayyād, 'Aṭīyah, *Jarīmah Gasli al-Amwāl fī al-Fiqh al-Islāmī: Dirāsah Fiqhīyah Muqāranah*, Mesir: Dār al-Nasyr li al-Jāmi'at, 1425 H./2004 M.
- Fayyūmī, Aḥmad bin Muḥammad, *Al-Miṣbāh al-Munīr*. ditaḥqīq oleh Aḥmad Jār, Kairo: Dār al-Gadd al-Jadīd, cet-I, 1428 H/2007 M.
- Gadamer, Hans-Georg, *Philosophical Hermeneutics*. trj. David E. Linge, London: University of California Press, 1977.
- Garner, Bryan A., ed., *Black's Law Dictionary, Eighth Edition*. United State of America: West a Thomson Business, 2004.
- Gavriellides, Theo, *Restorative Practices: From the Early Societies to the 1970s*. ttp: t.p., 2011.
- Gazālī, Abū Ḥamid Muḥammad bin Muḥammad bin Muḥammad, *al-Wasiṭ fī al-Mažhab*. ditaḥqīq oleh Abū 'Amr al-Ḥusainī bin 'Umar bin 'Abd al-Rahīm, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, cet-I, 1422 H/2001 M.
- Gerry Johnstone dan Daniel W. Van Ness, "The Meaning of Restorative Justice," dalam Gerry Johnstone dan Daniel W. Van Ness (Ed.), *Handbook of Restorative Justice*. Cullompton, Devon: Willan Publishing, 2007.
- Ḥanafī, Ḥasan, *Min al-Naql ilā al-'Aql: 'Ulūm al-Qur'ān*. Mesir: al-Hai'ah al-Miṣriyah al-'Āmmah li al-Kitāb, 2014.
- Handcock, Percy, *The Code of Hammurabi*. New York: The Macmillan Company, 1920.
- Hilālī, Abū Usāmah Salīm bin 'Īd, *Ṣaḥīḥ Qaṣaṣ al-Anbiyā'*. Kuwait: Girās, 1430 H/2009 M.

Hirsch, *Validity in Interpretation*. New Haven/London: Yale University Press, 1967.

Howard Zehr, & Ali Gohar, *the Little Book of Restorative Justice*. USA: Good Books, 2003.

Hudson, Barbara A. *Understanding Justice: An Introduction to Ideas, Perspectives and Controversies in Modern Penal Theory*. Philadelphia: Open University Press, 2003.

Ḩumайд, ‘Abdullāh bin Sālim, *al-Tasyrī’ ī al-Jinā’ ī al-Islāmī*, Riyadh: Dār Ṭawīq li al-Nasyr wa al-Tauzī’, 1424 H./2003 M.

Hutauruk, Rofinus Hotmaulana, *Penanggulangan Kejahatan Korporasi Melalui Pendekatan Restoratif*. Jakarta: Sinar Grafika, 2014.

Ibn Abī Ḥātim, ‘Abd al-Rahmān bin Abū Ḥātim Muḥammad bin Idrīs al-Taimī al-Rāzī, *al-Tafsīr bi al-Ma’sūr*. dītaḥqīq oleh Aḥmad Fathī ‘Abd al-Rahmān Ḥijāzī, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, cet-I, 1427 H/2006 M.

Ibn al-‘Arabī, Abū Bakar Muḥammad bin ‘Abdullāh, *Aḥkām al-Qur’ān*. dītaḥqīq oleh Muḥammad ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, cet-II, 1429 H/2008 M.

Ibn al-Asīr, Abū al-Ḥasan ‘Alī bin Muḥammad bin al-Asīr al-Jazarī, *Usd al-Ğābah fī Ma’rifah al-Şahābah*. dītaḥqīq oleh Khālid Tarṭūsī, Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1427 H/2006 M.

Ibn al-Jauzī, Jamāl al-Dīn Abū al-Faraj ‘Abd al-Rahmān bin ‘Alī bin Muḥammad bin al-Jauzī, *Tażkirah al-Arīb fī Tafsīr al-Garīb: Garīb al-Qur’ān*. dītaḥqīq oleh Tāriq Fathī al-Sayyid, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, cet-I, 1425H/2004 M.

_____ *Zād al-Masīr fī ‘Ilm Tafsīr*. dītaḥqīq oleh Aḥmad Syams al-Dīn, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, cet-II, 1422 H/2002 M.

Ibn al-Qayyim, Syams al-Dīn Abū ‘Abdullāh Muḥammad bin Abū Bakar bin Qayyim al-Jauzīyah al-Dimasyqī, *Zād al-Ma’ād fī Hady Khair al-İbād*. dītaḥqīq oleh Muṣṭafā ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, cet-II, 1427 H/2006 M.

Ibnu ‘Asyur, *Al Taḥrīr wa Al Tanwīr*, juz XV. Tunis: Al Dar al Tunisiyyah, 1984.

Ibn Fāris, Abū al-Ḥusain Aḥmad bin Fāris bin Zakariyā, *Maqāyīs al-Lugah*. ditahqīq oleh Anas Muḥammad al-Syāmī, Kairo: Dār al-Ḥadīṣ, 1429 H/2008 M.

Ibn Ḥajar, Syihāb al-Dīn Abū al-Faḍal Aḥmad bin ‘Alī bin Muḥammad bin Ḥajar al-‘Asqalānī, *Al-Īṣābah fī Tamyīz al-Sahābah*. ditahqīq oleh ‘Ādil Aḥmad ‘Abd al-Maujūd dan ‘Alī Muḥammad Mu’awwad, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, cet-IV, 2010.

Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad ‘Alī bin Aḥmad bin Sa’īd bin Ḥazm al-Andalusī, *Al-Muḥallā*, Riyād: Bait al-Afkār al-Dauliyah, 2003

Ibn Kaṣīr, Abū al-Fidā’ Ismā’īl bin ‘Umar bin Kaṣīr al-Qurasyī al-Dimasyqī, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*. ditahqīq oleh Muṣṭafā Muḥammad, dkk, Kairo: al-Fārūq al-Ḥadīṣah li al-Ṭibā’ah wa al-Nasyr, cet-I, 421 H./2000 M.

Ibn Khaldūn, Abū Zaid ‘Abd al-Raḥmān bin Muḥammad bin Muḥammad bin Khaldūn, *Muqaddimah Ibn Khaldūn*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2009.

Ibn Manjawaih, Abū Bakar Aḥmad bin ‘Alī bin Manjawaih al-Asbahānī, *Rijāl Sahīh Muslim*. ditahqīq oleh Yaḥyā al-Laiṣī, Beirut: Dār al-Ma’rifah, cet-I, 1407 H/1987 M.

Ibn Qāni’, Abū al-Ḥusain ‘Abd al-Bāqī bin Qāni’, *Mu’jam al-Sahābah*. ditahqīq oleh Abū ‘Abd al-Raḥmān Ṣalāḥ bin Sālim al-Miṣrātī, Şuday-Kardam: Maktab al-Garbā’ al-Asarīyah, t.th.

Ibn Qutaibah, Abū Muḥammad ‘Abdullāh bin Muslim bin Qutaibah al-Dīnawarī, *Tafsīr Garib al-Qur’ān*. ditahqīq oleh al-Sayyid Aḥmad Saqar, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1428 H./2007 M.

Ibn Taimīyah, Abū al-‘Abbās Aḥmad bin ‘Abd al-Ḥalīm bin Taimīyah al-Ḥarrānī, *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr*. ditahqīq oleh Muḥammad al-‘Azāzī, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, cet-I, 1438 H/2017 M.

Ikhwan, Munirul, “Drama Ilahi: Sebuah Upaya dalam Membaca Kronologi Wahyu Al-Qur’ān”, jurnal *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith*. Volume 10, Nomor 2, Desember 2020.

- Ilyas, Hamim, *Fikih Akbar*, Tangerang: Pustaka Alvabet, 2018.
- Irfan, M. Nurul, *Hukum Pidana Islam*, Jakarta: Amzah, cet-I, 2016.
- Irsyadunnas, *Hermeneutika Feminis Dalam Pemikiran Tokoh Islam Kontemporer*. Yogyakarta: Kaukaba, cet-I, 2014.
- Ismail, Faisal, *Islam: Transformasi Sosial dan Kontinuitas Sejarah*. Yogyakarta: Tiara Wacana, cet-I, 2001.
- Ismā'īl, Muhammad Bakar, *Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Kairo: Dār al-Manār, cet-I, 1411 H/1991 M.
- Itr, Nūruddīn, *'Ulūm al-Qur'ān al-Karīm*. Damaskus: Maṭba'ah al-Šabāḥ, cet-I, 1414 H/1993 M.
- Ivo Aertsen dkk, *Restorative justice and The Active Victim: Exploring the Concept of Empowerment*, TEMIDA Journal. Maret 2011, str 5-19, ISSN : 1450-6637 DOI 10.2298/TEM1101005A Pregledni Rad, 8.
- Izutsu, Toshihiko, *Relasi Tuhan dan Manusia, Pendekatan Semantik terhadap Al-Qur'an*. trj. Agus Fakhri Husein, dkk, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003.
- Jābirī, Muḥammad 'Ābid, *Fahmu al-Qur'ān al-Karīm al-Tafsīr al-Wādīh Ḥasba Tartīb al-Nuzūl*. Maroko: al-Dār al-Baida', 2009.
- James Zion & R. Yazzi, "Navajo Restorative Justice: The Law of Equality and Justice," dalam B. Gallaway & J. Hudson (eds.), *Restorative Justice: International Perspectives*. Monsey, NY: Criminal Justice Press, 1996.
- James Zion, "The Use of Custom and Legal Tradition in the Modern Justice Setting," *Contemporary Justice Review*. 1 : 1, 1998.
- Jazeri, Mohamad, *Semantik: Teori Memahami Makna Bahasa*. Tulung Agung: STAIN Tulung Agung Press, cet-I, 2013.
- Jhon Braithwaite, "Restorative Justice: Assesing Optimistic and Pessimistic Account," dalam M. Tonry (Ed.), *Crime and Justice: A Review of Research*. Vol. 25, Chicago, IL: Chicago University Press, 1999.
- Jurjānī, Abū al-Ḥasan'Alī bin Muḥammad bin 'Alī, *al-Ta'rīfāt*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2009.

- K. Daly and Immarigeon K, “The Past, present, and future of restorative justice: some critical reflections,” *The Contemporary Justice Review*. 1, 1998.
- Kafrāwī, As’ad ‘Abd al-Ganī al-Sayyid, *al-Istidlāl ‘ind al-Uṣūlīyīn*. Kairo: Dār al-Salām, 1430 H./2009 M.
- Kafrawi, Shalahudin “Methods of Interpreting the Qur’ān: A Comparasion of Sayyid Quṭb and Bint al-Shāṭī’”, dalam *Islamic Studies*. Vol. 37, No. 1, 1998.
- Kalābāzī, Abū Naṣr Ahmad bin Muḥammad bin al-Ḥusain, *Rijāl Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. ditahqīq oleh Yahyā al-Laiṣī, Beirut: Dār al-Ma’rifah, cet-I, 1407 H/1987 M.
- Kamali, Mohammad Hashim, *Principles of Islamic Jurisprudence*. edisi revisi, Cambridge: The Islamic Texts Society, 1991.
- _____, *Crime and Punishment in Islamic Law: A Fresh Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- Karim, Khalil Abdul, *al-Judzur al-Tārikhiyyat al-Islamiyyat*. Kairo: Sina, 1990.
- Khuḍari Bik, Muhammad, *Tārīkh Tasyrī’ al-Islāmī*. Beirut: Dar al-Fikr, 1995.
- Kisā’ī, ‘Alī bin Ḥamzah, *Ma’ānī al-Qur’ān*. ditahqīq oleh ‘Isā Syihātah ‘Isā, Kairo: Dār Qubā’ li al-Ṭibā’ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī’, 1998.
- Kiyā al-Harrāsī, ‘Imād al-Dīn Abū al-Ḥasan ‘Alī bin Muḥammad bin ‘Alī al-Ṭabarī, *Aḥkām al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, cet-I, 1422 H/2001 M.
- Mahmūd, Muṣṭafā, *Min Asrār al-Qur’ān*. Mesir: Dār al-Qalam, t.th.
- Mahmutarom, *Rekonstruksi Konsep Keadilan: Studi Tentang Perlindungan Korban Tindak Pidana Terhadap Nyawa Menurut Hukum Islam, Konstruksi Masyarakat dan Instrumen Internasional*. Semarang: Badan Penerbit Universitas Diponegoro, 2016.
- Malībārī, Zainuddīn Ahmad bin ‘Abd al-‘Azīz, *Fath al-Mu’īn bi Syarḥ Qurrah al-‘Ain bi Muḥīmmāt al-Dīn*. ditahqīq oleh Bassām ‘Abd al-Wahhāb al-Jābī, Beirut: Dār Ibn Ḥazm li al-Ṭibā’ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī’, cet-I, 1424 H./2004 M.

- Manan, Bagir, *Hakim dan Pemidanaan*. Varia Peradilan No. 249 Agustus 2006.
- Marāgī, Ahmad Muṣṭafā, *Tafsīr al-Marāgī*. Mesir: Maktabah al-Bābī al-Ḥalabī, cet-I, 1365 H/1946 M.
- Marlina, “Pengembangan Konsep Diversi dan Restorative Justice dalam Sistem Peradilan Anak di Indonesia (Suatu Studi di Kota Medan)”, *Disertasi*. Sumatera Utara: Universitas Sumatera Utara, 2006.
- Māturīdī, Abū Mansūr Muḥammad bin Muḥammad bin Maḥmūd, *Ta’wīlāt Ahl al-Sunnah/Tafsīr al-Māturīdī*. dīyahqīq oleh Majdī Bāsallūm, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, cet-I, 1426 H./2005 M.
- Muhammad, Husein, *Mengaji Pluralisme kepada Mahaguru Pencerahan*. Bandung: Mizan, cet-I, 2012.
- _____, *Islam Tradisional yang Terus Bergerak: Dinamika NU, Pesantren, Tradisi, dan Realitas Zamannya*. Yogyakarta: IRCCiSoD, Cet-I, 2019.
- Muhammad, Khālid, *Rijāl Ḥaula al-Rasūl*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, cet-III, 1427 H/2006 M.
- Mujāhid, Abū al-Hajjāj Mujāhid bin Jabar al-Qurasyī al-Makhzūmī, *Tafsīr Mujāhid*. dīyahqīq oleh Abū Muḥammad al-Asyūṭī, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, cet-I, 1426 H/2005 M.
- Mustaqim, Abdul, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LKiS, cet-I, 2011.
- _____, *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur’ān: Studi Aliran-Aliran Tafsir dari Periode Klasik, Pertengahan hingga Modern-Kontemporer*. Yogyakarta: Idea Press, cet-II, 2016.
- Nasution, Khoiruddin, *Pengantar Studi Islam*. Jakarta: Rajawali Pers, cet-II, 2018.
- Nawawī, Muhy al-Dīn Abū Zakariyā Yahyā bin Syaraf al-Nawawī, *Tahzīb al-Asmā’ wa al-Lugāt*. dīyahqīq oleh Muṣṭafā ‘Abd al-Qādir ‘Atā, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, cet-I, 1428 H/2007 M.
- Noldeke, Theodor, *Tarikh Al-Qur’ān*. New York: Dar Nasr Jurij almaz, 2000.

- Nugroho, Muhammad Aji, "Hermeneutika al-Qur'an Hasan Hanafi: Merefleksikan Teks pada Realitas Sosial dalam Konteks Kekinian", dalam *Millati, Journal of Islamic Studies and Humanities*. Vol. 1, No. 2, 2016.
- Partin, Harry B. "Semantic of the Qur'ān: A Consideration of Izutsu's Studies", *History of Religions*. Vol. 9, No. 4, 1970.
- Pasaribu, Endang, "Hukuman Mati, Alkitab dan HAM", JURNAL KADESI: *Jurnal Teologi dan Pendidikan Agama Kristen* Vol. 1 No. 1, Juli 2021.
- Prayitno, Kuat Puji, "Restorative Justice untuk Peradilan Indonesia (Perspektif Yuridis Filosofis dalam Penegakan Hukum In Concreto)," *Jurnal Dinamika Hukum*. vol. 12, no. 3. 2012.
- Purba, Jonlar, *Penegakan Hukum Terhadap Tindak Pidana Bermotif Ringan dengan Restorative Justice*. Jakarta: Jala Permata Aksara, 2017.
- Purba, Nelvitian dan Sulistyawati, *Pelaksanaan Hukuman Mati: Pespektif Hak Asasi Manusia dan Hukum Pidana di Indonesia*. Yogyakarta; Ghalia Ilmu, 2015.
- Qarnī, 'Ā'īd, *al-Tafsīr al-Muyassar*. Riyād: Maktabah al-'Abīkān, cet-II, 1428 H/2007 M.
- Qāsimī, Muḥammad Jamāl al-Dīn, *Mahāsin al-Ta'wīl*. dītaḥqīq oleh Muḥammad Bāsil 'Uyūn al-Sūd, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, cet-II, 1424 H./2003 M.
- Qattān, Mānnā' Khalīl, *Mabāhiṣ fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Riyād: Mansyūrāt al-'Aṣr al-Hadīṣ, 1411 H/1990 M.
- Qodir, Zuly, *Islam Liberal: Varian-Varian Liberalisme Islam di Indonesia 1991-2002*. Yogyakarta: LKiS, cet-I, 2012.
- Qurṭubī, Abū 'Abdillāh Muḥammad bin Aḥmad al-Anṣārī al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*. dītaḥqīq oleh Sālim Muṣṭafā al-Badrī, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, cet-IV, 1435H/2014 M.
- Quthb, Sayyid, *Di Bawah Naungan Al-Qur'an (Surah Al-Fatihah – Al-Baqarah)* Jilid I, Jakarta: Gema Insani, 2008.

- Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- _____, *Islam*. Chicago: The University of Chicago Press, 1979.
- Ramlī, Syamsuddīn Muhammad bin Aḥmad al-Anṣārī, *Gāyah al-Bayān Syarḥ Zubad Ibn Ruslān*. ditahqīq oleh Aḥmad ‘Abd al-Salām Syāhīn, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, cet-I, 1414 H/1994 M.
- Rasjid, Sulaiman, *Fiqh Islam*. Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2016.
- Rāzī, Fakhruddīn Muḥammad bin ‘Umar bin Ḥusain bin Ḥasan bin ‘Alī al-Tamīmī al-Bakrī al-Rāzī, *Mafātiḥ al-Gaib*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, cet-I, 1430 H/2009 M.
- Richards, Kelly May, *Rewriting History: Towards A Genealogy of Restorative Justice*. Tesis, College of Health and Science University of Western Sydney, 2006.
- Riḍā, Muḥammad Rasyīd, *Tafsīr al-Manār*. ditahqīq oleh Ibrāhīm Syamsuddīn, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, cet-II, 1426 H/2005 M.
- Riza Zahriyal Falah dan Irzum Farihah, “Pemikiran Teologi Hassan Hanafi”, dalam *Fikrah: Jurnal Ilmu Aqidah dan Studi Keagamaan*. Vol. 3, No. 1, 2015.
- Robert, Robert, *The Social Laws of The Quran*. London: Curzon Press Ltd, 1971.
- Rohmah, Lailatu “Hermeneutiika Al-Qur’ān: Studi atas Metode Penafsiran Nasr Hamid Abu Zaid”, dalam *Hikmah*. Vol. 12, No. 2, 2016.
- Sa’adi Abū Jilb, *Al-Qamūs al-Fiqh Lugatan wa Iṣṭilāḥan*. Beirut: Dar al-Fikr, 1993.
- Sa’dī, ‘Abd al-Rahmān bin Nāṣir, *Taisīr al-Karīm al-Rahmān fī Tafsīr Kalām al-Mannān*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm li al-Ṭibā’ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī, cet-I, 1424 H./2003 M.
- Ša’labī, Abū Ishāq Aḥmad bin Muḥammad bin Ibrāhīm al-Ša’labī, *al-Kasyf wa al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’ān*. ditahqīq oleh Sayyid

- Kasrawī Ḥasan, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, cet-I, 1425 H./2004 M.
- Sābiq, Sayyid, *Fiqh al-Sunnah*. Beirut: Dār al-Fikr, cet-IV, 1403 H./1983 M.
- Şābūnī, Muḥammad ‘Alī, *Rawā’i al-Bayān: Tafsīr Āyāt al-Āhkām min al-Qur’ān*. Damaskus: Maktabah al-Gazālī, cet-III, 1400 H./1980 M.
- _____, *al-Tibyān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Jakarta: Dār al-Kutub al-Islāmiyah, cet-I, 1424 H./2003 M.
- Saeed, Abdullah, *Interpreting the Qur'an: Toward a Contemporary Approach*. London and New York: Routledge, cet-I, 2006.
- _____, *Islamic Thought An Introduction*. New York: Routledge, 2006.
- Şāliḥ bin ‘Abdullāh dan Khaṭīb al-Haram, *Nadrah ‘al Na’īm fī Makārim Akhlāq al-Rasūl*. Jeddah: Dār al-Wasīlah, t.th.
- Samarqandī, Abū al-Laiṣ Naṣr bin Muḥammad bin Ibrāhīm al-Samarqandī, *Bahr al-‘Ulūm*. dīyahqīq oleh ‘Alī Muḥammad Mu’awwad dan ‘Ādil Aḥmad ‘Abd al-Maujūd, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, cet-I, 1427 H./2006 M.
- Şan’ānī, Muḥammad bin Ismā’īl, *Subul al-Salām al-Mūsīlah ilā Bulūg al-Marām*. dīyahqīq oleh Muḥammad Șubḥī Ḥasan Ḥallāq, Riyāḍ: Dār Ibn al-Jauzī, 1428.
- Shihab, M. Quraish, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat Al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati, cet-III, 1436 H./2015 M.
- _____, *Tafsīr al-Mishbāh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*. Ciputat: Lentera Hati, 1432 H./2011 M.
- Shofiyullah Mz, *Epistemologi Ushul Fikih Al-Syafī'i*. Yogyakarta: Cakrawala Media, cet-I, 2010.
- Sibā’ī, Muṣṭafā, *al-Sunnah wa Makānatuhā fī al-Tasyrī’ al-Islāmī*. Mesir: Dār al-Qaumīyah li al-Ṭibā’ah wa al-Nasyr, t.th.
- Siswosoebroto, Koesriani, *Pendekatan Baru dalam Kriminologi*. Jakarta: Universitas Trisakti, 2009.

- Sodiqin, Ali, "Restorative Justice dalam Tindak Pidana Pembunuhan: Perspektif Hukum Pidana Indonesia dan Hukum Pidana Islam", *Asy-Syir'ah: Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum*. Vol. 49, No. 1, Juni 2015.
- Sodiqin, Ali, *Hukum Qisas: Dari Tradisi Arab Menuju Hukum Islam*. Yogyakarta: Tiara Wacana, cet-I, 2010.
- Sofyan A. P. Kau, *Tafsir Hukum Tema-tema Kontroversial*. Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2013.
- Soroush, Abdul Karim, *Reason, Freedom, and Democracy in Islam: Essential Writings of Abdolkarim Soroush*. trj dan ed, Mahmoud Sadri dan Ahmad Sadri, Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Steven J. Sandage & Ian Williamson, "Forgiveness in Cultural Context," dalam Everett L. Worthington, Jr. (ed.), *Handbook of Forgiveness*. New York: Routledge, 2005.
- Sugiyono, Sugeng, *Lisān dan Kalām: Kajian Semantik Al-Qur'an*. Yogyakarta: Suka Press, 2009.
- Suyūtī, Jalāl al-Dīn Abū al-Faḍal ‘Abd al-Rahmān bin Abū Bakar, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. ditahqīq oleh Muhammad Sālim Hāsyim, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, cet-IV, 1433 H./2012 M.
- _____ *al-Durr al-Manṣūr fī al-Tafsīr al-Ma’sūr*. Beirut: Dār al-Fikr, cet-I, 1403 H/1983 M.
- _____ *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl*. Riyād: Maktabah al-Riyād al-Ḥadīṣah, t.th. edisi bahasa Indonesia, *Sebab Turunnya Ayat Al-Qur'an*. trj. Tim Abdul Hayyie, Jakarta: Gema Insani Press, 1430 H/2009 M.
- Syafrudin, *Paradigma Tafsir Tekstual dan Kontekstual*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Syahrūr, Muhammad, *al-Kitāb wa al-Qur’ān: Qirā’ah Mu’āṣirah*. Damaskus: al-Aḥālī li al-Nasyr wa al-Tauzī, t.th.
- Syairāzī, Abū Ishāq Ibrāhīm bin ‘Alī bin Yūsuf, *al-Muhażżab fī Fiqh al-Imām al-Syāfi’ī*. ditahqīq oleh Zakarīyā ‘Umairāt, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, cet-II, 1429 H/2008 M.

Syamsuddin, Sahiron, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*. edisi revisi dan perluasan, Yogyakarta: Newesea Press, cet-II, 2017.

_____(ed), *Pendekatan Ma'nā Cum Maghzā atas Al-Qur'an dan Hadis: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan di Era Kontemporer*. Yogyakarta: Lembaga Ladang Kata, cet-I, 2020.

Syarifuddin, "Konsep Teologi Hasan Hanafi", dalam *Jurnal Substantia*. Vol. 14, No. 2012.

Syātibī, Abū Ishāq Ibrāhīm bin Mūsā al-Lakhmī al-Garnātī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*. ditaḥqīq oleh 'Abdullāh Darāz, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, cet-VII, 1426 H/2005 M.

Syinqīṭī, Muḥammad al-Amīn, *Mużakkirah Uṣūl al-Fiqh 'alā Rauḍah al-Nāżir*. Mesir: Dār al-Yaqīn li al-Nasyr wa al-Tauzī', cet-I, 1419 H./1999 M.

Ṭabarī, Abū Ja'far Muḥammad bin Jarīr, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, cet-IV, 1426 H/2005 M.

Tanṭawī Jauharī al-Miṣrī, *al-Jawāhir fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*. ditaḥqīq oleh Muḥammad 'Abd al-Salām Syāhīn, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, cet-I, 1425 H/2004 M.

Thornton, Peter, "Monomane, Yūgen, and Gender in Izutsu and Sotoba Komachi", *Asian Theatre Journal*. Vol. 20, No. 2, 2003.

Tridianto, Yoachim Agus, *Keadilan Restorative*. Yogyakarta: Cahaya Atma Pustaka, 2015.

Tyler, Tom R., "Restorative Justice and Procedural Justice: Dealing with Rule Breaking", *Journal of Social Issues*. vol. 62. 2. 2006.

Ulwān, 'Abdullāh Nāṣīḥ, *Al-Islām Syarī'ah al-Zamān wa Makān*. Kairo: Dār al-Salām li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī' wa al-Tarjamah, t.th.

- Ulwān, Fahmī Muhammad, *al-Qiyam al-Darūrīyah wa Maqāṣid al-Tasyrī’ al-Islāmī*. Mesir: al-Hai’ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmāh li al-Kitāb, 1989.
- Van Ness, Daniel W., *An Overview of Restorative justice Around the World*. Bangkok: t.p., 2005.
- Wadud, Amina, *Qur’ān and Woman: Rereading the Sacred Text From a Woman’s Perspective*, 2nd ed. New York: Oxford University Press, 1999.
- Wāhidī, Abū al-Hasan ‘Alī bin Aḥmad bin Muḥammad bin ‘Alī al-Wāhidī al-Nīsābūrī, *Aṣbāb al-Nuzūl*. ditahqīq oleh Muḥammad ‘Abdul Qādir Syāhīn, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, cet-III, 2011.
- Wahyudi, Yudian, *Maqasid Syari’ah dalam Pergumulan Politik: Berfilsafat Hukum Islam dari Harvard ke Sunan Kalijaga*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2007.
- Waluyo, Bambang, *Penyelesaian Perkara Pidana : Penerapan Keadilan Restoratif dan Transformatif*. Jakarta: Sinar Grafika, 2020.
- Wehr, Hans, *A Dictionary of Modern Written Arabic: Arabic English*. ed. J. Milton Cowan, Beirut: Librairie Du Liban-London: Macdonald & Evans Ltd, 1974.
- Wielandt, Rotraud, “Exegesis of the Qur’ān: Early Modern and Contemporary”, dalam Jane D. McAuliffe (ed), *Encyclopedia of the Qur’ān*. Vol. 2 Leiden: E.J. Brill, 2002.
- Yunus, Yutirsa, “Analisis Konsep Restorative Justice Melalui Sistem Diversi Dalam Sistem Peradilan Pidana Anak Di Indonesia”, dalam *Jurnal Rechtsvinding*. Volume 2 Nomor 2, Agutsus 2013.
- Yusuf, Kadar M., *Tafsir Ayat Ahkam: Tafsir Tematik Ayat Hukum*. Jakarta: Amzah, cet-I, 2011.
- Zada, Hamami, *Islam Radikal, Pergerakan Ormas-Ormas Islam Garis Keras di Indonesia*. Jakarta: Teraju, 2002.
- Zajjāj, Abū Iṣhāq Ibrāhīm bin al-Sirrī, *Ma’ānī al-Qur’ān wa I’rābuhu*. ditahqīq oleh ‘Abd al-Jalīl ‘Abdah Syalabī, Kairo: Dār al-Ḥadīṣ, 1426 H/2005 M.

Zamakhsyarī, Abū al-Qāsim Maḥmūd bin ‘Umar, *al-Kasysyāf ‘an Ḥaqā’iq Gawāmiḍ al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta’wīl*. ditahqīq oleh ‘Ādil Ahmad ‘Abd al-Maujūd dan ‘Alī Muḥammad Mu’awwad, Riyāḍ: Maktabah al-‘Abīkān, cet-I, 1418 H/1998 M.

Zarkasyī, Abū ‘Abdillāh Badruddīn Muḥammad bin Bahādir bin ‘Abdullāh al-Zarkasyī, *Al-Burhān fī Ulūm al-Qur’ān*. ditahqīq oleh Muṣṭafā ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, cet-I, 1428 H/2007 M.

Zarqānī, Muḥammad ‘Abd al-‘Azīm, *Manāhil al-Irfān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. ditahqīq oleh Aḥmad Syamsuddīn, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, cet-III, 2010.

Zehr, Howard, *The Little Book of Restorative Justice*. New York: Good Book, 2002.

Zuḥailī, Wahbah, *al-Tafsīr al-Munīr fī al-‘Aqīdah wa al-Syarī’ah*. Beirut: Dār al-Fikr, 1432 H/2014 M.

_____, *al-Wajīz fī Fiqh al-Islāmī*. Damasqus: Dār al-Fikr, cet-II, 1427 H/2004 M.

Zuhdi, Muhammad Harfin, *Fundamentalisme dan Upaya Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an dan Hadis*. Jurnal Religia Vol. 13, No., April 2010.