

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**

KEPADA 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.**

AN. REKTOR /
KETUA SIDANG,

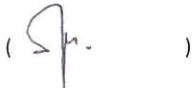










Prof. Dr. H. Iswandi Syahputra, S.Ag., M.Si.

NIP.: 19730423 200501 1 006

**** CORET YANG TIDAK DIPERLUKAN**

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

Nama Promovendus : Ghufron Hamzah ()
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. ()
Sekretaris Sidang : H. Ahmad Muttaqin, M.Ag., M.A, Ph.D. ()
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.

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

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.

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA
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'nā-cum-Magzā*

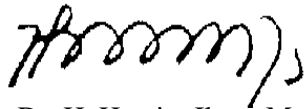
yang ditulis oleh:

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, 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:

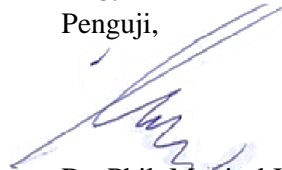
Nama : Ghufron Hamzah
NIM : 18300016034
Program : Doktor (S3)/Studi Islam
Konsentrasi : Studi Al-Qur'an dan Hadis (SQH)

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'nā-cum-Magā*

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

Penguji

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 pembedaan. *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 (*'ufiyya, ma'rūf, ihsān, aṣḥā, dan taṣadduq*) serta mempertimbangkan konteks historis pemberlakuan hukuman dari masa ke masa. *'Ufiyya* 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 taṣadduq* 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 *aṣḥā*. 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 pembedaan.

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 (*'ufiyya*, *ma'rūf*, *ihsān*, *aṣḥāḥa*, and *taṣaddaqa*) and considering the historical context of punishment from time to time. *'Ufiyya* 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 *taṣaddaqa* 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 *aṣḥāḥa*. 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 ، والرحم ، والجلد لا ينفصل عن وجود تصنيف شبه موضوعي يحافظ يفسر القرآن بشكل قانوني. -حرفياً. من ناحية أخرى ، هناك أيضاً 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 السياقية 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 الماغزا؟ 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 أيضاً دراسة أدبية عن طريق فحص الكتب والمجلات والمقالات والمحفوظات وغيرها من البيانات المتعلقة بصياغة المشكلة في هذه الدراسة. سيتم تجميع البيانات ذات الصلة ومعالجتها باستخدام طريقة وصفية تفسيرية.

هذه الدراسة تستنتج النقاط التالية. أولاً ، لا تزال 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 وديناميكياً وفقاً لتطور ديناميكيات الحياة البشرية. التفسير الثابت هو تفسير شبه موضوعي يحافظ 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 بديل 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 المستمدة 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 الاعتذار هو العنصر الأساسي الأول في حل القضايا بالعدالة التصالحية وهو الخطوة الأولى في عملية شفاء الضحايا وتمكينهم. ينعكس مبدأ التعلم الأخلاقي في المحروف والإحسان والتعدي من جانب الضحية من خلال التخلي 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 (الجر 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	zal	Z	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	ḍad	ḍ	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

متعددة	ditulis	<i>muta'addidah</i>
عدة	ditulis	<i>'iddah</i>

III. *Ta' Marbutah* di akhir kata

a. Bila dimatikan tulis *h*

حكمة	ditulis	<i>ḥikmah</i>
جزية	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 الاولياء	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-ḥiṭrah</i>
-------------	---------	------------------------

IV. Vokal Pendek

◌َ	<i>fathah</i>	ditulis	a
◌ِ	<i>Kasrah</i>	Ditulis	i
◌ُ	<i>ḍammah</i>	Ditulis	u

V. Vokal Panjang

1	FATHAH + ALIF جاهلية	ditulis ditulis	ā <i>jāhiliyah</i>
2	FATHAH + YA'MATI تنسى	ditulis ditulis	ā <i>tansā</i>
3	FATHAH + YA'MATI كريم	ditulis ditulis	ī <i>karīm</i>
4	DAMMAH + WAWU MATI فروض	ditulis ditulis	ū <i>furūd</i>

VI. Vokal Rangkap

1	FATHAH + YA'MATI بينكم	ditulis ditulis	ai <i>bainakum</i>
2	FATHAH + WAWU MATI قول	ditulis ditulis	au <i>qaul</i>

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

أأنتم	ditulis	<i>a'antum</i>
اعدت	ditulis	<i>u'iddat</i>
لغن شكرتم	ditulis	<i>la'in syakartum</i>

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

القرآن	ditulis	<i>al-qur'ān</i>
القياس	ditulis	<i>al-qiyās</i>
السماء	ditulis	<i>al-Samā'</i>
الشمس	ditulis	<i>al-Syams</i>

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

ذوى الفروض	ditulis	<i>ẓawī al-furūd</i>
اهل السنة	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 mahasiswanya.
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. Fahrudin 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 sawāb....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 MA'NĀ-CUM-MAGZĀ DAN RELEVANSINYA DENGAN RESTORATIVE JUSTICE 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</i> dan <i>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 tekstualis³ 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 tekstualis 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#.Vw6bcwgdHMK.twitter>. Diakses 17 Maret 2020 jam 21.00 WIB.

³ Term tekstualis 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-Qaradāwī, *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 Ḥazm Ḥayātuhu wa 'Aṣruhu* (Kairo: Dār al-Fikr, t.t.), 226.

⁷ Abū Muḥammad 'Alī bin Aḥmad bin Sa'īd bin Ḥazm al-Andalusī, *Al-Muḥallā* (Riyāḍ: 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 sosio-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 ijtihad 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'ī 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 kedidinan. Lihat Saeed, *Interpreting the Qur'an*.

¹⁰ Muḥammad '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 gesekan dengan lingkungan sosiokultural. Lihat Muḥammad '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 ijtihad penelusuran konsep Islam *rahmatan lil 'ālamīn* dalam Al-Qur'an. Sifat *rahmah* (رِيقَةٌ تَقْتَضِي الإِحْسَانَ 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-Raḥmān bin Muḥammad 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 Aṭ-Ṭabarī (w. 310 H/923 M), Fakhruddīn Ar-Rāzī (w. 604 H/1210 M), Al-Qurṭubī (w. 671 H/1273 M), Ibn Kaṣīr (w. 774 H/1373 M), *al-Manār* yang ditulis oleh Muḥammad ‘Abduh (w. 1905 M) dan Rasyīd Riḍā (w. 1935 M). Penafsiran Aṭ-Ṭabarī (w. 310 H/923 M) terhadap ayat pidana pembunuhan, misalnya, adalah penekanan pelegitimasian hukum kisas dalam Al-Qur’an. Menurut Aṭ-Ṭabarī (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 Aṭ-Ṭabarī (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-Qurṭubī (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 Riḍā (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 *jarimah*/pidana. Penekanan pendekatan *ta’abbudī* sangat dominan, bahkan terkesan

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

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

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

¹⁸ Muḥammad Rasyid Riḍā, *Tafsīr Al-Qur’ān Al-‘Azīm 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 Syujā' (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 Aḥmad (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 Syujā' Aḥmad bin Husain Al-Aṣfahānī, *Matn al-Gāyah wa at-Taqrīb* (Dār al-Kutub al-Islāmī), 57.

²¹ Muḥammad bin Idrīs Asy-Syāfi'ī, *Al-Umm* (Kairo: Dār 'Ālamīyah, 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 Istiqra' 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 *skeptic* 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-skeptic)*, 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), Muḥammad Muṣṭafā Al-Azāmī (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 *a priori*, 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 Abdullah 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 membalas 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 Abdilllah Junaidi, "Gagasan Reaktualisasi Teori Pidana Islam dan Relevansinya bagi Pembangunan Hukum di Indonesia," *Ijtimaiyya: Jurnal Pengembangan Masyarakat Islam* 1 (2017).

³³ Okon E Etim, "Hudud Punishments in Islamic Criminal Law," *European Scientific 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), *ṣalaḥa* (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 Penyariatan Hudud,” *Media Syari'ah* 14, no. 1 (2012).

³⁶ Bahrul Fawaid, “Qīṣās; 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 dijatuhkan 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 Syaḥrūr (1938–2019). Dengan berpijak pada prinsip *ḥanifīyah* dan *istiqāmah*, Syaḥrūr membangun teori batasnya. *Ḥanifīyah* 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 Syaḥrūr, hukuman potong tangan bagi pencuri adalah batas maksimal. Artinya, sangat mungkin untuk berjihad dengan hukuman di bawahnya, tidak harus dengan potong tangan.⁴² Demikian juga hukum kisas, Syaḥrūr

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 Syaḥrūr, *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. Kusnadiningrat 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

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 Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā (1909–1985). Lihat Muhammad Anshori, "Wawasan Baru Kajian *Nāsikh-Mansūkh* (Analisis Pemikiran Maḥmūd Ṭāhā 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 penjeratan.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 kontekstualisasinya 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 enkulturasi 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 enkulturasi 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 berperkara menunjukkan bahwa hukum pidana Islam menerapkan pendekatan *restorative justice*. Posisi sultan

⁴⁹ Susan Hascall, “Restorative Justice in Islam: Should Qiṣās 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 *Qisās-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 “*Qisās: 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 *Qisās-Diyat* dalam Hukum Pidana Islam,” *Disertasi* (Universitas Diponegoro, 2015).

⁵² Fawaid, “*Qisas: 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'nā-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 Yogya* (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), Muḥammad 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 Yogya*, 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 Yogya*, 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 menyintesis 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 Fahrudin 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 melewatkan 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 (*ṣāliḥun li kulli zamān wa makān*). Lihat Ilyas, *Fikih Akbar*, viii.

⁶¹ Sahiron Syamsuddin, "Pendekatan *Ma'na-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 pembedarannya.

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-loose 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 pembedaan (*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 (*iṣlāḥ*) 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 *jarimah* atau *jinayah*.⁷³ Secara terminologi, kata *jinayah* mempunyai beberapa pengertian seperti yang diungkapkan oleh 'Abd Al-Qādir 'Audah (w. 1954 M) berikut.

جِنَايَةٌ وَ هِيَ فِعْلٌ مُحَرَّمٌ شَرْعًا سِوَاءَ وَقَعِ الْفِعْلُ عَلَى نَفْسٍ أَوْ مَالٍ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ.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*, *diyāt*, *ḥudūd*, 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 *ḥudūd* dan *ta'zīr*.

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

⁷² Michael E. McCullough, Everett L. Wortington, 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 *jarimah* dan *jinayah* 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; 'Aṭīyah Fayyād, *Jarimah 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-Kitāb al-'Arabī, t.t.), 4.

⁷⁵ Sodiqin, *Hukum Qisas*, 1.

a. *Hudūd*

Kata *hudūd* merupakan bentuk jamak dari kata *ḥadd*, yang berarti batasan atau pembatas antara dua sesuatu (*al-ḥājiz baina syai'aini*).⁷⁶ Ia juga bermakna mencegah (*al-man'ū*) supaya seseorang tidak melampauinya 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'an dengan berbagai macam konteks.⁷⁹ Akan tetapi, tidak semua berbicara tentang tindak kriminal (*jarīmah*).

Inti dari *jarīmatul ḥudūd* 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, *qazaf* (menuduh orang lain berzina tanpa ada bukti yang kuat), minum khamar (*syurb al-khamr*), pencurian (*sariqah*), perampokan (*qaṭ'ū aṭ-ṭarīq/hirābah*), 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-Muḥīṭ* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 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-'Ilmiyah, 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; Aṭ-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'ū 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.

الْعُقُوبَةُ الْمَشْرُوعَةُ عَلَى مَعْصِيَةٍ أَوْ جِنَايَةٍ لَأَحَدٍ فِيهَا وَلَا كَفَّارَةَ سِوَاءِ أَكَاثِبِ الْجِنَايَةِ عَلَى حَقِّ اللَّهِ تَعَالَى... أَمْ عَلَى 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 عَلَى جَرَائِمٍ أَوْ ذُنُوبٍ لَمْ تُشْرَعْ فِيهَا عُقُوبَاتٌ مُقَدَّرَةٌ... وَهِيَ عُقُوبَةٌ تَتَنَوَّعُ حَسَبَ اقْتِضَاءِ الْمَصْلَحَةِ الْعَامَّةِ.⁸⁵

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

⁸² Fairūzabādī, *Al-Qāmūs al-Muḥīṭ*, 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-'Āshimah 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 Aḥmad bin Fāris bin Zakariyā, *Maqāyīs al-Lughah* (Kairo: Dār al-Ḥadīṣ, 1429 H/2008 M), 669. Kata takzir dengan makna mendidik (*ta'dīb*) juga disebutkan oleh Aḥmad bin Muḥammad Al-Fayūmī, *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 (*qāḍī*). 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 *ḥad*. 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.

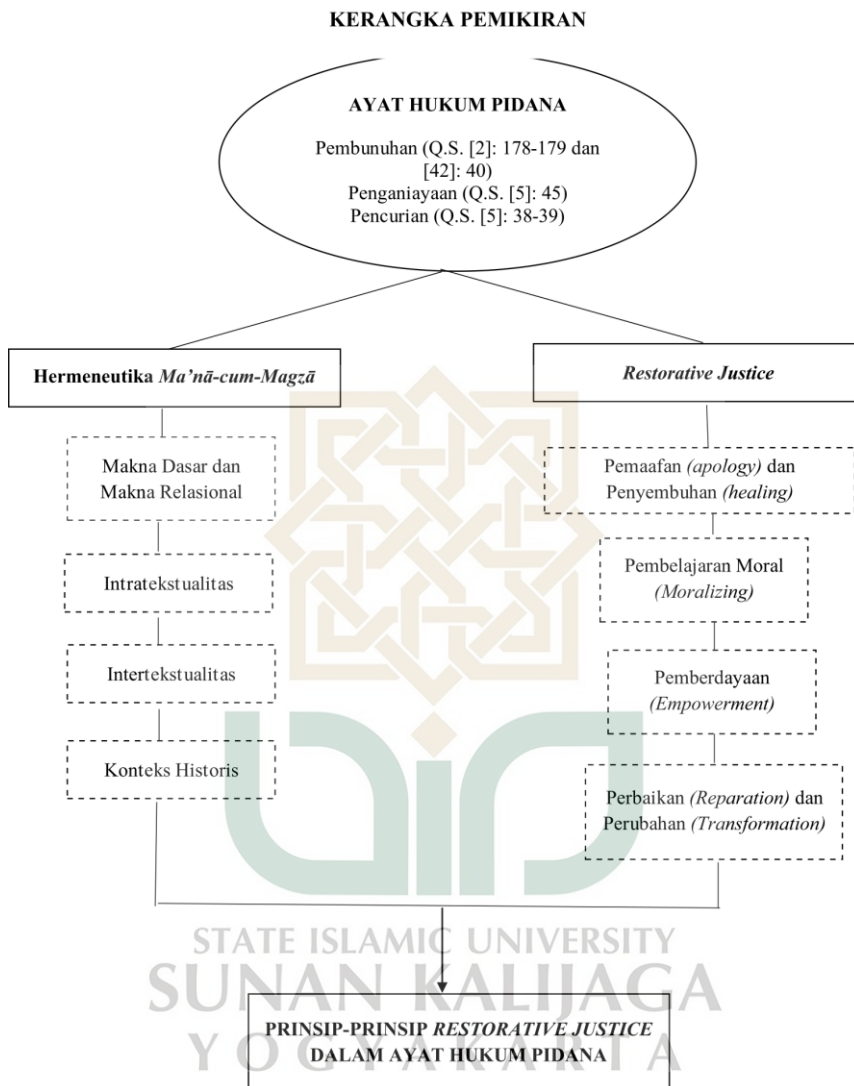
⁸⁷ Az-Zuhailī, *Al-Fiqh al-Islāmī*, vol. 6, 197. Hal ini juga dikutip oleh Muhammad Nurul Irfan, *Tindak Pidana Korupsi di Indonesia dalam Perspektif Fiqih Jinayah* (Jakarta: Badan Litbang Departemen Agama RI, 2009), 153–154; Nurul Irfan dan Masyrofah, *Fiqh Jinayah* (Jakarta: Amzah, 2013), 16–17.

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 turunya 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.



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 kelemahan dan kelebihan masing-masing sehingga dapat menjadi landasan digunakannya metode penafsiran hermeneutika *ma'nā-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'nā* 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.



STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

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-objektifis-konservatif yang lebih mengedepankan *legal-oriented* tanpa mempertimbangkan visi etis universal Al-Qur'an. Di satu sisi, tipologi quasi-subjektifis 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*, *aşlahā*, dan *taşadduqa*) 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 *aşlahā*. 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 kesukumannya. 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-Fattāh bin ‘Abd al-Ganī al-Qādī, *Asbāb al-Nuzūl ‘an al-Ṣaḥābah wa al-Mufasssirīn*. 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-Muṭṭlaq, *Fiqh al-Sunnah al-Muyassar*. Riyāḍ: Dār Kunūz Isybīliyyā, cet-I, 1432 H/2011 M.
- Abū Mu’āz, Ṭāriq bin ‘Iwādullāh bin Muḥammad, *Taẓhīb Taqrīb al-Taẓhīb*. Riyāḍ: Maktabah al-Rusyd, cet-I, 1431 H/2010 M.
- Abu Muslim, “The Harmony Taste Of bakar Batu Tradition On Papua Land”, *Heritagae 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-Baḥr al-Muḥīt fī Uṣūl al-Fiqh*. ditahqīq oleh Muḥammad 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 Ḥayātuhu wa ‘Aṣruhu*. Kairo: Dār al-Fikr, n.d.

- Ad-Dāmaghānī, Muhammad, *Qāmūs al-Qur'ān aw Iṣlāḥ al-Wujūh wa an Nazāir fi al Qur'ān al-Karīm*. Beirut: Dār al-'Ilm lil Malāyīn, 1980.
- Afif, Afthonul, *Pemaafan, Rekonsiliasi dan Restorative Justice*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015.
- Al-Fuḍailāt, Jabar Maḥmūd, *Suqūṭ al-'Uqūbāt*, jilid II, juz-IV. Oman: Dar 'Amar, 1987.
- Al-Humaid, 'Abdullāh bin Sālim, *al-Tasyrī al-Jināi 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 fi 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 Hākīm, *Al Mustadrak 'alā al-Ṣaḥīhain*, j-IV. Beirut: Dār al Kutub al 'Ilmīyah, 2002.
- Al-Qaraḍāwi, Yūsuf, *Al-Ṣaḥwah al-Islāmīyah Baina al-Juhūd wa al-Taṭarruf*. Kairo: Dar Al-Syuruq, 2001.
- Al-Suyuti, Jalaluddin, *Ad-Dūr al-Mansūr fi at-Tafsīr bi al-Ma'sūr*, Juz IX. Kairo: Markaz lil buhus wa ad Dirasat al-'Arabiyah wa al-Islamiyyah, 2003.
- Al-Tirmidzi, *Sunan Tirmidzi*. Beirut: Dar al Fikr, 2005.
- Ālūsī, Abū al-Faḍal Syihāb al-Dīn Maḥmūd, *Rūḥ al-Ma'ānī fi Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm wa al-Sab'i al-Masānī*. ditaḥqīq oleh 'Alī 'Abd al-Bārī 'Aṭīyah, 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 Muḥammad bin Aḥmad bin Zakariyā, *Fath al-Wahhāb bi Syarḥ Manhaj al-Ṭullāb*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, cet-VI, 2008.
- Anshori, Muhammad “Sunnah dan Kedudukan Muhammad dalam Pandangan Muḥammad 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-Waḍ’ī*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabi, t.th.
- az-Zarqani, Muhammad ‘Abd al-‘Azim, *Manāhil al-‘Irfān fī ‘Ulum al-Qur’an*. Beirut: Dār Ihyā at-Turats al-‘Arabi, t.t.
- Ba’albaki, Munir, *al-Maurid*. Dar al-‘Ilm li al-Malayan, 1973.
- Baali, Fuad, *Ibn Khaldun dan Pola Pemikiran Islam*. trj. Mansurudin dan Ahmadie Thaha, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2003.
- Bagawī, Abū Muḥammad Ḥusain bin Mas’ūd al-Farrā’ al-Bagawī, *Ma’ālim al-Tanzīl*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, cet-I, 1424 H/2004 M.
- Bahūtī, Manṣūr bin Yūnus, *Ḥawāsyī al-Iqnā’*. ditaḥqīq 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 Muḥammad 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, *Ṭabaqāt al-Mufasssīrīn*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, cet-I, 1403 H./1983 M.
- Eglash, 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.
- Fadhlorrahman 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'liq oleh Syaikh Abū al-Wafā Naṣr al-Hūrāinī al-Miṣrī al-Syāfī'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 'Īsā 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'āt, 1425 H./2004 M.
- Fayyūmī, Aḥmad bin Muḥammad, *Al-Miṣbāḥ 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, Eight 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-Wasīṭ fī al-Maḏhab*. ditaḥqīq oleh Abū 'Amr al-Ḥusainī bin 'Umar bin 'Abd al-Raḥīm, 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-Miṣrīyah al-'Āmmāh 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.
- Ḥumaid, ‘Abdullāh bin Sālim, *al-Tasyrī’ 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-Raḥmān bin Abū Ḥātim Muḥammad bin Idrīs al-Taimī al-Rāzī, *al-Tafsīr bi al-Ma’sūr*. ditaḥqīq oleh Aḥmad Fathī ‘Abd al-Raḥmān 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*. ditaḥqīq oleh Muḥammad ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, cet-II, 1429 H/2008 M.
- Ibn al-Aṣīr, Abū al-Ḥasan ‘Alī bin Muḥammad bin al-Aṣīr al-Jazarī, *Usd al-Gābah fī Ma’rifah al-Ṣaḥābah*. ditaḥqīq oleh Khālīd Ṭartūsī, Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1427 H/2006 M.
- Ibn al-Jauzī, Jamāl al-Dīn Abū al-Faraj ‘Abd al-Raḥmān bin ‘Alī bin Muḥammad bin al-Jauzī, *Taḥkīrah al-Arīb fī Tafsīr al-Garīb: Garīb al-Qur’ān*. ditaḥqīq oleh Tāriq Fathī al-Sayyid, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, cet-I, 1425H/2004 M.
- _____ *Zād al-Masīr fī ‘Ilm Tafsīr*. ditaḥqīq 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-‘Ibād*. ditaḥqīq 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-Lughah*. ditaḥqīq 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-Iṣābah fī Tamyīz al-Ṣaḥābah*. ditaḥqīq oleh ‘Ādil Aḥmad ‘Abd al-Maujūd dan ‘Alī Muḥammad Mu’awwaḍ, 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*, Riyāḍ: 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-‘Azīm*. ditaḥqīq 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-Aṣbahānī, *Rijāl Ṣaḥīḥ Muslim*. ditaḥqīq oleh Yaḥyā al-Laiṣī, Beirut: Dār al-Ma’rifah, cet-I, 1407 H/1987 M.
- Ibn Qānī’, Abū al-Ḥusain ‘Abd al-Bāqī bin Qānī’, *Mu’jam al-Ṣaḥābah*. ditaḥqīq oleh Abū ‘Abd al-Raḥmān Ṣalāḥ bin Sālim al-Miṣrāfī, Ṣuday-Kardam: Maktab al-Garbā’ al-Asariyah, t.th.
- Ibn Qutaibah, Abū Muḥammad ‘Abdullāh bin Muṣlim bin Qutaibah al-Dīnawarī, *Tafsīr Garīb al-Qur’ān*. ditaḥqīq 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*. ditaḥqīq 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’an”, 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, Muḥammad 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-Ṣabāḥ, 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-Wāḍih 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-Uṣūliyyīn*. Kairo: Dār al-Salām, 1430 H./2009 M.
- Kafrawi, Shalahudin "Methods of Interpreting teh Qur'an: A Comparasion of Sayyid Quṭb and Bint al-Shāṭi'", dalam *Islamic Studies*. Vol. 37, No. 1, 1998.
- Kalābāzī, Abū Naṣr Aḥmad bin Muḥammad bin al-Ḥusain, *Rijāl Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. ditaḥqīq oleh Yaḥyā 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'an*. ditaḥqīq oleh 'Īsā Syihātah 'Īsā, 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'an*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, cet-I, 1422 H/2001 M.
- Maḥmūd, Muṣṭafā, *Min Asrār al-Qur'an*. 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 Aḥmad bin 'Abd al-'Azīz, *Fath al-Mu'in bi Syarḥ Qurrah al-'Ain bi Muhimmāt al-Dīn*. ditaḥqīq oleh Bassām 'Abd al-Waḥhāb 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*. ditahqīq oleh Majdī Bāsallūm, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 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: IRCiSoD, Cet-I, 2019.
- Muḥammad, Khālid, *Rijāl Haula al-Rasūl*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, cet-III, 1427 H/2006 M.
- Mujāhid, Abū al-Ḥajjāj Mujāhid bin Jabar al-Qurasyī al-Makhzūmī, *Tafsīr Mujāhid*. ditahqīq oleh Abū Muḥammad al-Asyūfī, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, cet-I, 1426 H/2005 M.
- Mustaqīm, Abdul, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LKiS, cet-I, 2011.
- _____, *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur’an: 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, Muḥy al-Dīn Abū Zakariyā Yaḥyā bin Syaraf al-Nawawī, *Tahzīb al-Asmā’ wa al-Lugāt*. ditahqīq oleh Muṣṭafā ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, cet-I, 1428 H/2007 M.
- Noldeke, Theodor, *Tarikh Al-Qur’an*. 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 Sulityawati, *Pelaksanaan Hukuman Mati: Pespektif Hak Asasi Manusia dan Hukum Pidana di Indonesia*. Yogyakarta; Ghalia Ilmu, 2015.
- Qarnī, 'Ā'id, *al-Tafsīr al-Muyassar*. Riyād: Maktabah al-'Abīkān, cet-II, 1428 H/2007 M.
- Qāsimī, Muḥammad Jamāl al-Dīn, *Maḥāsīn al-Ta'wīl*. ditaḥqīq oleh Muḥammad Bāsil 'Uyūn al-Sūd, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, cet-II, 1424 H./2003 M.
- Qaṭṭān, Mannā' Khalīl, *Mabāḥiṣ fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Riyād: Mansyūrāt al-'Aṣr al-Ḥadīṣ, 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*. ditaḥqīq 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 Muḥammad bin Aḥmad al-Anṣārī, *Gāyah al-Bayān Syarḥ Zubad Ibn Ruslān*. ditaḥqīq 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, *Mafātīḥ 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*. ditaḥqīq 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 Qoran*. London: Curzon Press Ltd, 1971.
- Rohmah, Lailatu “Hermeneutiika Al-Qur’an: 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 Iṣtilāḥan*. Beirut: Dar al-Fikr, 1993.
- Sa’dī, ‘Abd al-Raḥmān bin Nāṣir, *Taisīr al-Karīm al-Raḥmān 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*. ditaḥqīq oleh Sayyid

- Kasrawī Ḥasan, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, cet-I, 1425 H./2004 M.
- Ṣābiq, Sayyid, *Fiqh al-Sunnah*. Beirut: Dār al-Fikr, cet-IV, 1403 H/1983 M.
- Ṣābūnī, Muḥammad ‘Alī, *Rawā’i al-Bayān: Tafṣīr Āyāt al-Aḥkām 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-Islāmīyah, 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.
- Ṣāliḥ bin ‘Abdullāh dan Khaṭīb al-Ḥaram, *Nadrah ‘al Na’īm fī Makārim Akhlāq al-Rasūl*. Jeddah: Dār al-Wasīlah, t.th.
- Samarqandī, Abū al-Lais Naṣr bin Muḥammad bin Ibrāhīm al-Samarqandī, *Baḥr al-‘Ulūm*. ditaḥqīq oleh ‘Alī Muḥammad Mu’awwad dan ‘Ādil Aḥmad ‘Abd al-Maujūd, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, cet-I, 1427 H/2006 M.
- Ṣan’ānī, Muḥammad bin Ismā’īl, *Subul al-Salām al-Mūṣilah ilā Bulūg al-Marām*. ditaḥqīq oleh Muḥammad Ṣubḥī Ḥasan Ḥallāq, Riyāḍ: Dār Ibn al-Jauzī, 1428.
- Shihab, M. Quraish, *Kaidah Tafṣīr: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat Al-Qur’an*. Jakarta: Lentera Hati, cet-III, 1436 H/2015 M.
- _____, *Tafṣīr al-Mishbāh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur’an*. Ciputat: Lentera Hati, 1432 H/2011 M.
- Shofiyullah Mz, *Epistemologi Ushul Fikih Al-Syafi’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.
- Siswosobroto, 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 Willaimson, “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.
- Suyūfī, Jalāl al-Dīn Abū al-Faḍal ‘Abd al-Rahmān bin Abū Bakar, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. ditaḥqīq oleh Muḥammad Sālim Hāsyim, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, cet-IV, 1433 H./2012 M.
- _____ *al-Durr al-Mansūr fī al-Tafsīr al-Ma’sūr*. Beirut: Dār al-Fikr, cet-I, 1403 H/1983 M.
- _____ *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl*. Riyāḍ: Maktabah al-Riyāḍ 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.
- Syaḥrūr, Muḥammad, *al-Kitāb wa al-Qur’ān: Qirā’ah Mu’āṣirah*. Damaskus: al-Ahāli li al-Nasyr wa al-Tauzī’, t.th.
- Syairāzī, Abū Ishāq Ibrāhīm bin ‘Alī bin Yūsuf, *al-Muḥazzab fī Fiqh al-Imām al-Syāfi’*. ditaḥqīq 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-Garnāfī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*. ditahqīq oleh 'Abdullāh Darāz, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, cet-VII, 1426 H/2005 M.

Syinqīfī, Muḥammad al-Amīn, *Muḥakkirah Uṣūl al-Fiqh 'alā Raudah al-Nāzir*. 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.

Ṭanṭāwī Jauharī al-Miṣrī, *al-Jawāhir fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*. ditahqīq 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 Theare 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 Nāsiḥ, *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 Muḥammad, *al-Qiyam al-Darūrīyah wa Maqāṣid al-Tasyrī' al-Islāmī*. Mesir: al-Hai'ah al-Miṣrīyah al-‘Ammāh li al-Kitāb, 1989.
- Van Ness, Daniel W., *An Overview of Restorative justice Around the World*. Bangkok: t.p., 2005.
- Wadud, Amina, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text From a Woman's Perspective*, 2nd ed. New York: Oxford University Press, 1999.
- Wāḥidī, Abū al-Ḥasan ‘Alī bin Aḥmad bin Muḥammad bin ‘Alī al-Wāḥidī al-Nīsābūrī, *Asbāb 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’an: Early Modern and Contemporary”, dalam Jane D. McAuliffe (ed), *Encyclopedia of the Qur’an*. 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, Agustus 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 Ishāq Ibrāhīm bin al-Sirrī, *Ma’ānī al-Qur’an 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*. ditaḥqīq oleh ‘Ādil Ahmad ‘Abd al-Maujūd dan ‘Alī Muḥammad Mu’awwaḍ, 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*. ditaḥqīq 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*. ditaḥqīq 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.

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

_____, *al-Wajīz fī Fiqh al-Islāmī*. Damasqu: 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.