

# HUKUMAN MATI DARI TRADISI ARAB MENUJU HUKUM AL-QUR'ÂN

Dede Rodin

Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang, Indonesia  
E-mail: dederodin@gmail.com

**Abstract:** The death penalty is of the Islamic law being resisted most in its implementation. This resistance appears among others as a result of the symbolic understanding on the death penalty without understanding what and why this punishment stipulated in the Qur'ân. Therefore, this article intends to answer the fundamental questions; how the concept of the death penalty in the Qur'ân. This article resulted that the death penalty is one model of inculturation of the Qur'ân to the existing tradition, with a change of paradigm regarding moral values and a more humane law, among others: (1) the principle of enforcement, from the original law “vengeance” (*vendetta, lex talionis, tha'r*) to “reply in kind”; (2) The motive for murder, of which initially involves all kinds of murder—including war—be designed killing and *hîrâbah* only; (3) The prosecution, of which the extended family into the nuclear family; (4) accountability, from the collective responsibility to individual responsibility.

**Keywords:** Death penalty; *qisâs*; *hîrâbah*; inculturation.

## Pendahuluan

Di antara hukuman yang kerap kali mendapat resistensi dan penolakan adalah hukuman mati. Terbukti, di setiap menjelang pelaksanaannya selalu terjadi polemik apakah hukuman mati masih pantas diberlakukan atau harus dihapuskan. Polemik ini umumnya berangkat dari dua asumsi dasar yang menjadi pegangan masing-masing kelompok. Kelompok yang menentang hukuman mati adalah para penganut teori rehabilitasi yang meyakini bahwa hukuman dibuat bukan untuk menghukum tetapi untuk memperbaiki. Karenanya, hukuman mati adalah tindakan tidak adil terhadap penjahat yang perlu diberi kesempatan untuk berubah dan memperbaiki dirinya.<sup>1</sup> Pada

---

<sup>1</sup> J.E. Sahetapy, *Suatu Studi Khusus Mengenai Ancaman Pidana Mati Terhadap Pembunuhan Berencana* (Jakarta: Rajawali Press, 1982), 216.

umumnya alasan kelompok ini lebih berfokus pada hak-hak terpidana dengan mengatasnamakan hak asasi manusia, yaitu pemahaman bahwa hak hidup adalah hak mutlak yang tidak dapat dirampas oleh siapapun juga termasuk negara.

Sebaliknya, kelompok yang mendukung hukuman mati pada umumnya menganut paham *utilitarisme* dan *retributivisme*. Berbeda dengan kelompok pertama, kelompok ini lebih melihat bahwa tujuan hukuman adalah untuk memberi akibat positif kepada masyarakat. Suatu tindakan dibenarkan secara moral selama konsekuensi-konsekuensinya baik untuk publik. Akibat atau hasil yang baik bagi banyak orang merupakan kriteria satu-satunya untuk membenarkan suatu tindakan meskipun apabila terpaksa mengorbankan satu atau dua orang seperti dalam pelaksanaan hukuman mati.<sup>2</sup> Bagi mereka hukuman mati tidak melanggar hak asasi manusia karena tindak pidana yang dilakukan merupakan kejahatan yang luar biasa sehingga pelakunya dapat disebut melanggar hak asasi manusia (HAM).

Hukuman mati yang dalam hukum pidana Islam sering disebut dengan *qisâs* adalah salah satu hukuman *hudûd* (yang jelas aturan dan batasannya) dalam hukum pidana Islam yang bertujuan untuk mewujudkan ketenteraman di dalam masyarakat. Secara historis, ketentuan hukuman mati dalam al-Qur'ân berkaitan dengan praktik hukum *qisâs* yang sudah menjadi tradisi masyarakat Arab. Suku-suku Arab sudah mempraktikkan hukum *qisâs* untuk menyelesaikan perkara pembunuhan yang terjadi pada mereka. Tetapi dasar implementasi hukum ini adalah kekuatan dan otoritas kolektivitas suku. *Qisâs* diartikan sebagai hukum balas dendam, sehingga ukuran atau batas hukumnya tidak stabil, tergantung pada status korban. Ketidakadilan dalam praktik hukum inilah yang kemudian direkonstruksi dan diinovasi oleh al-Qur'ân.

Dengan demikian, secara ontologis aturan hukuman mati (*qisâs*) dalam al-Qur'ân merupakan adopsi-rekonstruksi terhadap hukum lokal. Oleh karena itu, sebelum membahas bagaimana aturan hukuman mati dalam al-Qur'ân penting bagi kita untuk melihat terlebih dahulu tradisi hukuman mati (*qisâs*) yang terjadi dalam budaya Arab pra-Islam untuk kemudian dilihat bagaimana hukum itu direformasi oleh al-Qur'ân.

---

<sup>2</sup> Muhammad Tahmid Nur, "Polemik tentang Hukuman Mati dalam Perundang-undangan Nasional: Tinjauan Hukum Pidana Islam", *Al-Ahkam: Jurnal Ilmu Hukum dan Syariah*, Vol. 4, No. 1 (April 2014), 31.

## Tradisi dan Sistem Hukuman Mati Pra-Islam

Secara struktural, basis dari kesatuan masyarakat Arab ada pada suku atau kabilah. Satu suku terdiri atas beberapa klan (keluarga) yang memiliki garis hubungan darah yang sama. Prinsip yang melandasi genealogi Arab adalah bahwa setiap suku merupakan kelompok yang homogen. Mereka terdiri dari kumpulan orang yang memiliki hubungan darah yang sama dan keturunan dari garis bapak.<sup>3</sup> Setiap suku memiliki kedaulatan masing-masing. Meskipun belum mengenal sistem politik, namun setiap suku mengorganisir kelompoknya menurut aturannya sendiri. Semua aturan tidak tertulis, tetapi hanya berupa konvensi yang berlaku secara turun temurun. Aturan ini dijalankan dan dipertahankan oleh anggota kelompok. Perubahan aturan dapat terjadi apabila disetujui oleh anggota suku yang terkemuka dan oleh kepala suku.

Penyelesaian atas masalah yang terjadi antarsuku diputuskan melalui *arbiter* yang dipilih berdasarkan persetujuan suku-suku yang berselisih. Untuk menjamin imparsialitas, seorang *arbiter* biasanya berasal dari suku lain dari kalangan anggota suku yang dipercayai. Tugas *arbiter* adalah menyelesaikan masalah dan mendamaikan pihak-pihak yang berperkara. Meskipun demikian, keputusan *arbiter* bersifat tidak mutlak dan tidak final.

Pengangkatan *arbiter* ini disebabkan tidak adanya sistem pengadilan umum pada masyarakat Jâhiliyah. Di sisi lain juga karena tidak ada perundang-undangan hukum dan jabatan hakim. Penyelesaian perkara melalui arbiter hanya bersifat *ad hoc*, yakni hanya jika terjadi perselisihan. Prinsip seperti ini dipengaruhi oleh sifat orang-orang Arab (terutama orang Badui) yang menolak otoritarianisme sehingga tidak dikenal sistem peradilan yang permanen.

Ketentuan hukum yang paling penting pada masa pra-Islam adalah “balas dendam” (*vendetta, lex talionis* atau *tha'r*).<sup>4</sup> Balas dendam merupakan cara penyelesaian apabila terjadi kasus pembunuhan di antara suku-suku Arab, baik di dalam maupun di luar peperangan.

<sup>3</sup> W. Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia* (London: Darf Publishers Ltd, 1990), 40.

<sup>4</sup> Istilah *vendetta* atau *lex talionis* digunakan oleh Bassam Tibi. Lihat Bassam Tibi, *Islam and the Cultural Accommodation of Social Change*, terj. Clare Krojzl (Oxford: Westview Press, 1991), 40. Sedangkan Coulson menggunakan istilah *tha'r* untuk hukum balas dendam. Lihat Noel J. Coulson, *Hukum Islam dalam Perspektif Sejarah*, terj. Hamid Ahmad (Jakarta: P3M, 1987), 22.

Praktik ini dilakukan untuk mengendalikan keamanan antaranggota kelompok suku dan untuk memelihara perdamaian. Aturan yang kemudian dikenal istilah *qisās* ini tidak memiliki aturan khusus, tetapi pelaksanaannya berbeda-benda antara satu kasus dengan kasus lainnya.<sup>5</sup>

Perang dan permusuhan adalah kebiasaan masyarakat Jâhiliyah, terutama yang hidup di pedalaman. Di antara faktor timbulnya perang adalah konflik kepentingan, seperti perebutan lahan yang subur di wilayah padang pasir yang menjadi incaran berbagai suku untuk keperluan hidup mereka dan ternaknya. Karenanya perang bagi mereka adalah jalan hidup.<sup>6</sup> Konflik kepentingan antarsuku tidak jarang mengakibatkan terjadinya peperangan yang seringkali berlangsung cukup lama. Menurut catatan, jumlah peperangan pada masa Jâhiliyah tidak kurang dari 17.000 kali. Di antara peperangan yang pernah terjadi di kalangan suku Arab adalah perang Fijar antara suku Quraisy dan suku Kinanah di satu pihak dengan suku Hawazin di pihak lain. Selain itu ada perang Basus antara Bani Bakr dan Bani Taglib dan perang Dahis dan al-Gabra. Kedua perang tersebut berlangsung selama kurang lebih 40 tahun.<sup>7</sup>

Faktor lain penyebab terjadi konflik adalah ide kebebasan bagi orang Badui. Dalam lingkungan alam yang luar biasa ekstrem, orang Badui memiliki kebebasan untuk melakukan apapun dan untuk pergi kemanapun. Kewajiban mereka hanyalah mempertahankan dan melakukan perang secara bersama. Inilah yang membuat mereka mendirikan sub-kelompok yang terpisah dari induknya, yang memungkinkan mereka mengadakan perjanjian dengan pihak luar. Akibatnya terjadi konflik kewajiban dalam masalah perang dan kehilangan ikatan kesukuan lama.<sup>8</sup>

Ide dasar hukum balas dendam adalah penghormatan setiap suku terhadap darah kelompoknya. Darah setiap anggota suku dianggap suci, karena hubungan darah merupakan pemersatu yang mengikat mereka dalam satu kelompok suku. Di samping itu, hubungan darah juga memiliki keterkaitan dengan dewa-dewa yang mereka puja. Bagi suku-suku Arab, menjaga kehormatan dan kesuciaan darah adalah

---

<sup>5</sup> Ali Sodikin, *Hukum Qisās: Dari Tradisi Arab Menuju Hukum Islam* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2010), 34.

<sup>6</sup> Smith, *Kinship and Marriage*, 43.

<sup>7</sup> Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, terj. R. Cecep Lukman Yasin, dkk (Jakarta: Serambi, 2005), 33.

<sup>8</sup> Smith, *Kinship and Marriage*, 43.

tugas keagamaan.<sup>9</sup> Di samping itu, ada keyakinan di kalangan mereka bahwa korban pembunuhan, setelah meninggal dunia, akan menjadi burung malam (*ham*). Burung ini berdiri di atas makam dan menangis sambil berteriak kehausan dan meminta minum. Balas dendam pembunuhan bertujuan untuk memuaskan rasa hausnya itu.<sup>10</sup>

Atas dasar itu, maka penumpahan darah secara sengaja atau tidak, di dalam maupun di luar perang, dianggap kriminalitas yang harus dibalas. Dalam hukum primitif gurun pasir, darah harus dibalas dengan darah.<sup>11</sup> Pembalasan terhadap penghilangan nyawa tersebut dilaksanakan dengan melakukan hal yang sama terhadap pelakunya. Pembunuhan dibalas dengan pembunuhan, bahkan terkadang balasan tersebut melebihi dari yang pertama. Pihak keluarga atau suku korban berwenang menuntut balas dendam terhadap suku si pembunuh. Dalam praktiknya, kewenangan ini melibatkan seluruh anggota suku. Ini disebabkan oleh kuatnya sifat kolektivitas suku, di mana dalam lingkup kesukuan masalah individu menjadi masalah publik. Hal ini dipengaruhi oleh sifat solidaritas sosial ekonomi yang secara turun-temurun dipegang kuat oleh suku-suku Arab. Pihak yang bertanggung jawab terhadap pembunuhan adalah suku tempat asal si pelaku. Kewajiban menanggung pembalasan juga bersifat kolektif, dalam arti semua anggota suku bertanggung jawab atas pembunuhan yang dilakukan oleh salah satu anggotanya. Jika terjadi pembalasan dendam maka semua anggota suku harus siap menerimanya. Inilah wujud dari sifat kesetiakawanan mereka, di mana seorang anggota suku mendapatkan perlindungan keamanan secara kolektif dari suku tersebut.

Di dalam masyarakat Arab pra-Islam, tidak ada aturan baku dan tertulis tentang hukum balas dendam dalam kasus pembunuhan. Pelaksanaannya didasarkan pada kebiasaan umum yang diakui. Akibatnya, sering terjadi ketidakseragaman dalam pelaksanaannya. Pihak korban yang paling berwenang untuk menuntut balas memiliki hak untuk tata cara pembalasan dendam. Dalam hal ini terkadang terjadi perselisihan karena setiap kabilah cenderung menilai anggotanya secara berlebihan.<sup>12</sup> Apalagi pertimbangan yang mereka gunakan dalam menentukan balas dendam adalah status suku dan

<sup>9</sup> Robert Roberts, *The Social Laws of the Qoran* (New Delhi, Kitab Bhavan, 1977), 86.

<sup>10</sup> Mohamed Salim el-Awa, *Punishment in Islamic Law: A Comparative Study* (Indianapolis: American Trust Publications, 2000), 70.

<sup>11</sup> Hitti, *History of the Arabs*, 33.

<sup>12</sup> el-Awa, *Punishment in Islamic Law*, 70.

status korban.<sup>13</sup> Status suku dapat dilihat dari kuat lemahnya suku korban. Jika korban berasal dari suku yang kuat, maka pembalasannya bisa melebihi jumlah pembunuhan yang terjadi. Suku yang kuat memiliki posisi yang kuat juga di masyarakat. Dengan posisinya tersebut suku ini memegang dominasi kekuasaan sehingga dapat menentukan aturan yang harus diberlakukan. Sebaliknya, suku yang lemah tidak memiliki posisi tawar dan mereka harus menerima keputusan apa pun dari suku yang lebih kuat. Oleh karena itu, seringkali suku yang lemah memilih bergabung dengan suku yang kuat untuk mendapat perlindungan dan sekaligus menaikkan daya tawar politik mereka. Setiap suku yang ingin menyerang suku lainnya selalu mempertimbangan bagaimana posisi suku tersebut, apakah mendapat perlindungan dari suku yang kuat atau tidak.

Sedangkan kedudukan korban dalam suku dilihat dari status keanggotaannya; apakah anggota biasa atau tergolong pemuka suku. Pihak yang menjadi penentu posisi atau status keanggotaannya adalah kelompok suku itu sendiri. Semakin tinggi status seseorang dalam suku semakin tinggi pula nilainya. Nilai nyawa kepala suku dan keluarganya lebih tinggi daripada nilai nyawa anggota biasa. Maka ketika kepala suku atau anggota keluarganya menjadi korban pembunuhan, pembalasan yang dituntut bisa lebih dari satu nyawa. Kidakjelasan standar pembalasan inilah yang menyebabkan munculnya permusuhan di kalangan suku-suku Arab. Bahkan dasar pertimbangan subjektif tersebut seringkali memunculkan perselisihan baru. Tetapi sistem hukum balas dendam tersebut tidak menjamin berakhirnya pembunuhan. Bahkan setelah terjadi pembalasan justru muncul dendam baru akibat ketidakadilan yang dirasakan oleh salah satu suku. Akibat yang lebih lanjut adalah, terjadinya perang di kalangan suku-suku Arab. Dengan demikian, sistem balas dendam di kalangan masyarakat Arab tidak selamanya menjamin keamanan dan kedamaian. Di tengah tidak adanya standar sistem hukum yang jelas dan baku serta adanya arogansi di kalangan suku-suku Arab, maka aturan-aturan hukum yang ada, yang seharusnya menghentikan dendam, justru terkadang menimbulkan konflik baru.

Dalam masyarakat Arab pra-Islam, di samping praktik pembalasan dendam, terdapat aturan hukum tentang pembalasan pembunuhan yang disebut dengan *diyat*, yakni ganti rugi yang harus dibayar sebagai

---

<sup>13</sup> Makhrus Munajat, *Dekonstruksi Hukum Pidana Islam* (Yogyakarta: Logung Pustaka, 2004), 82.

akibat terjadinya pembunuhan. *Diyat* dipandang sebagai pengganti darah yang tertumpah.<sup>14</sup> *Diyat* baru berlaku jika pihak korban tidak menuntut balas terhadap pembunuhan tersebut. Sama dengan pembalasan pembunuhan, yang berwenang menuntut *diyat* adalah keluarga dekat korban dan secara kolektif melibatkan suku secara keseluruhan.

Pelaksanaan *diyat* juga tidak didasarkan pada aturan tertulis, tetapi menurut kesepakatan antara pihak korban dengan pihak pelaku pembunuhan. Besarnya *diyat* yang harus dibayarkan juga tidak memiliki aturan tertentu, tetapi disesuaikan dengan kesepakatan, yang umumnya didasarkan pada status sosial ekonomi korban.<sup>15</sup> Secara sosial, korban pembunuhan dibedakan; apakah dia berstatus budak atau orang merdeka. Nilai seorang budak adalah setengah dari orang merdeka sehingga *diyat* yang dibayarkannya pun rendah. Secara ekonomi, status korban pun dilihat dari asal usul klan; apakah berasal dari klan kaya atau dari klan miskin. Strata sosial ini pun mempengaruhi besaran *diyat* yang harus dibayarkan. Menurut Watt, *diyat* pada masa pra-Islam dihitung dengan menggunakan ternak, yaitu antara 100 unta atau 200 domba untuk satu nyawa.<sup>16</sup>

Dari paparan di atas dapat diambil kesimpulan bahwa hukum balas dendam dan *diyat* pada masyarakat pra-Islam bukanlah merupakan suatu *sistem hukum* tetapi lebih sebagai *tradisi hukum* masyarakat. Berdasarkan pelaksanaannya, praktik tersebut hanyalah suatu kebiasaan umum yang diakui keberadaannya. Aturannya yang tidak tertulis dan pelaksanaannya yang tidak memiliki keseragaman menyebabkan praktik ini lebih dekat kepada tradisi atau adat istiadat.

Suatu aturan dapat disebut suatu sistem hukum apabila aturan itu tersusun atas bagian-bagian yang saling berkaitan dan membentuk totalitas, saling berinteraksi dan membentuk suatu sistem. Sebagai bagian dari sistem hukum, suatu aturan harus mencakup tiga komponen, yaitu komponen struktural, komponen kultural dan komponen substantif.<sup>17</sup> Komponen struktural berupa kelembagaan yang diciptakan oleh sistem hukum dengan berbagai macam fungsinya. Struktur di sini menunjuk pada badan, kerangka kerja, dan

<sup>14</sup> Hitti, *History of the Arabs*, 33.

<sup>15</sup> Robert, *The Social Laws of the Quran*, 89.

<sup>16</sup> W. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina* (Oxford: Oxford University Press, 1966), 269.

<sup>17</sup> Satjipto Rahardjo, *Hukum dan Masyarakat* (Bandung: Angkasa, 1990), 84.

bentuk yang tetap dan permanen. Dalam dunia modern, struktur ini dapat dijabarkan dalam organisasi atau lembaga peradilan.

Komponen kultural terdiri atas nilai dan sikap yang menjadi pengikat sistem yang juga menentukan tempat sistem hukum di tengah kultur masyarakat secara keseluruhan. Muatan dari komponen ini berupa ide, gagasan, harapan, dan pendapat umum yang menjelaskan penggunaan proses hukum serta sistem hukum. Komponen ini berfungsi sebagai barometer bagi pelaksanaan sistem hukum. Sedangkan komponen substantif merupakan segi hasil dari sistem, seperti norma hukum, baik berupa peraturan, doktrin, maupun keputusan hukum. Inti dari komponen ini adalah perihal bagaimana pelaksanaan dari aturan tersebut, serta tentang bagaimana penggunaan dari hasil-hasil keputusan atau yurisprudensi dalam penegakan hukum.

Ketiga komponen tersebut tidak semuanya terdapat dalam praktik pembalasan dendam dan *diyāt* dalam masyarakat Arab pra-Islam. Secara struktural tidak terdapat lembaga peradilan tetap yang memiliki otoritas untuk menyelesaikan konflik dalam masyarakat. Suku-suku di Arab tidak memiliki kesatuan politik sehingga kesatuan hukum pun tidak ada. Setiap suku memiliki aturan masing-masing yang mengikat anggotanya. Pelaksanaan dan penegakan aturan itu kemudian menjadi tanggung jawab dan wewenang suku tersebut, sedangkan keberadaan *arbiter* hanya sebagai mediator dan bukan sebagai hakim. Di samping itu, karena arbiter bukan sebagai pemutus perkara maka keputusannya tidak bersifat final dan mengikat bagi *arbiter* lain untuk menggunakannya.

Secara kultural, tradisi balas dendam dan *diyāt* mencerminkan gagasan dan harapan masyarakat Arab atas penegakan keadilan. Fungsi utama tradisi ini adalah untuk mengendalikan keamanan dan menciptakan perdamaian. Ide dasar tersebut kemudian dituangkan dalam suatu pranata yang diakui keberadaannya, yaitu tradisi balas dendam dan *diyāt*. Akan tetapi pelaksanaannya tidak dapat menjadi tolok ukur dalam proses hukum sebagai akibat tidak adanya lembaga peradilan yang mapan dan tidak adanya aturan tertulis yang baku yang dapat dijadikan sebagai pedoman.

Dengan demikian dapat dikatakan bahwa meskipun tradisi balas dendam memiliki komponen kultural dalam sistem hukum, namun implementasinya tidak efektif. Tidak adanya standar baku yang disepakati berlakunya oleh suku-suku Arab berakibat pada adanya kecenderungan bahwa pelaksanaannya sangat dipengaruhi oleh

kekuatan politik kesukuan. Di samping itu, karena tidak adanya otoritas yang diakui kekuasaannya, maka derajat supremasi hukum dalam tradisi ini menjadi sangat lemah. Suku yang kuat dapat memaksakan kehendaknya dalam keputusan hukum. Hal-hal tersebut menyebabkan aturan yang ada menjadi kontra-produktif ketika dijalankan. Aturan pembalasan yang diharapkan dapat menghentikan dendam di antara pihak yang bertikai pada akhirnya justru menciptakan dendam baru di antara mereka.<sup>18</sup>

Dari sisi substansi, tradisi balas dendam juga memiliki norma, aturan, doktrin, dan keputusan hukum—meskipun semuanya tidak tertulis—yang keberadaannya diakui oleh masyarakat. Masalah yang muncul adalah inkonsistensi masyarakat dalam memahami, menerjemahkan dan menerapkan doktrin tersebut. Sistem demokrasi ala suku-suku Arab yang terlalu longgar ikut menyebabkan aturan dalam tradisi balas dendam sekadar norma tanpa implementasi. Kekuasaanlah yang kemudian menerjemahkan dan menerapkan doktrin tersebut menjadi sebuah keputusan hukum, yang dalam pelaksanaannya kemudian diserahkan kepada *arbiter*.<sup>19</sup>

Dalam sistem hukum modern, suatu tradisi masyarakat dapat dijadikan sebagai sumber hukum. Sistem hukum Anglo-Saxon (*common law*)<sup>20</sup> misalnya, mengakui kebiasaan (*custom*) sebagai aturan yang memiliki hukum, selain yuriprudensi, *statute law*, dan *reason* (akal sehat).<sup>21</sup> Implikasinya adalah para hakim diharuskan menjadikan kebiasaan tersebut sebagai salah satu bahan pertimbangan hukum ketika hakim hendak mengambil keputusan. Dengan cara yang demikian, tradisi balas dendam secara substantif seharusnya menjadi sumber hukum dalam kasus pembunuhan. Tetapi karena praktiknya yang tidak seragam, maka sangat sulit untuk menjadikannya sebagai acuan (yurisprudensi). Di samping itu juga, tidak adanya otoritas yang berwenang menegakkan aturan hukumnya. Faktor-faktor inilah yang menyebabkan tradisi balas dendam tidak pernah berlaku efektif untuk

---

<sup>18</sup> Sodikin, *Hukum Qiyās*, 42-43.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 43.

<sup>20</sup> Selain sistem Anglo-Saxon (*common law*) juga dikenal sistem hukum Eropa Continental (*civil law*). Sistem hukum yang terakhir menekankan pada kodifikasi hukum, dalam arti kekuatan mengikat dari suatu hukum akan diperolehnya bila hukum tersebut sudah berbentuk undang-undang. Lihat Soeroso, *Perbandingan Hukum Perdata* (Jakarta: Sinar Grafika, 1993), 113-116.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 104-108.

mewujudkan semangat awalnya sebagai pengendali keamanan dan ketertiban sosial.

### **Hukuman Mati dalam al-Qur'ân**

Al-Qur'ân mengakui adanya hukuman mati untuk beberapa kasus kejahatan, seperti kasus pembunuhan (*al-qatlâ*) yang lebih populer dengan istilah *qisâs* dan kasus *hirâbah*. Sedangkan *hadîth* Nabi menyebutkan beberapa kejahatan yang dapat dijatuhi hukuman mati, yaitu pembunuhan, perzinahan, *riddah* dan homoseksual. Karena kajian dalam tulisan ini terfokus pada kajian al-Qur'ân, maka hukuman mati yang akan dibahas dalam kajian ini hanya kedua jenis kejahatan sebagaimana yang disebutkan al-Qur'ân, yakni *qisâs* dan *hirâbah*.

#### **1. Qisâs**

Kata *qisâs* berasal dari kata *qasṣ yaqṣṣ qisâs* yang secara etimologi berarti “mengikuti” (*al-tatabbu'* sebagaimana disebutkan dalam Q.S. al-Kahf [18]: 64 dan Q.S. al-Qaṣaṣ [28]: 11. Selain itu, secara bahasa kata *qisâs* juga bermakna “persamaan” (*al-tasâwî, al-tamâthul*). Sedangkan secara istilah *qisâs* biasanya digunakan untuk menyebut bentuk hukuman dalam kasus pembunuhan. Dari sini, tampak hubungan makna istilah *qisâs* dengan makna kebahasaan, yakni apa yang dilakukan terhadap pelaku kejahatan pada hakikatnya hanya mengikuti cara dan akibat perlakuannya terhadap si korban. Pembalasan itu merupakan bentuk pembalasan yang sama dengan tindakan pelaku. Jadi, *qisâs* adalah hukuman yang serupa yang dikenakan kepada pelaku tindakan pidana, yakni nyawa dengan nyawa, atau anggota badan dengan anggota badan, fisik dengan fisik.<sup>22</sup> Dengan demikian, bentuk *qisâs* tidak hanya hukuman mati, tetapi bisa bentuk lain yang sesuai dengan perbuatan pelaku.

Dari kata *qasṣ* juga lahir juga kata *qisṣah* (kisah) yang berarti cerita, karena ketika seorang berkisah ia pada hakikatnya mengikuti jejak orang yang dikisahkannya tahap demi tahap sesuai kronologi kejadiannya. Ia tidak boleh menyimpang dari cerita dan perjalanan hidup orang yang diceritakan. Berikut ini akan dijelaskan kronologi ayat-ayat *qisâs* dan pembunuhan dalam al-Qur'ân untuk mengetahui lebih jauh bagaimana proses pewahyuan ayat-ayat tersebut sekaligus untuk mengetahui bagaimana proses pemberlakuan hukuman mati (*qisâs*) dalam kasus kejahatan pembunuhan.

<sup>22</sup> Muḥammad Abû Zahrah, *al-Jarîmah wa al-'Uqûbah fî Fiqh al-Islâm* (Beirut: Dâr al-Fikr al-'Arabî, t.th), 76.

Ayat-ayat al-Qur’ân Makkîyah tentang *qisâs* dan pembunuhan adalah Q.S. al-Isrâ’ [17]: 33 dan al-Shûrâ [42]: 40. Berikut ini akan dijelaskan kandungan kedua ayat dimaksud.

وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوَلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا

“Dan janganlah kalian membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya), melainkan dengan suatu (alasan) yang benar. Dan barangsiapa dibunuh secara zalim, maka sesungguhnya Kami telah memberi kekuasaan kepada ahli warisnya, tetapi janganlah ahli waris itu melampaui batas dalam membunuh. Sesungguhnya ia adalah orang yang mendapat pertolongan”.

Ayat tersebut adalah ayat pertama yang mengatur masalah pembunuhan.<sup>23</sup> Sebab turunnya adalah, bahwa orang Arab Jâhilîyah apabila ada anggota sukunya yang dibunuh mereka membalas dengan membunuh orang lain yang derajatnya lebih tinggi. Namun, jika mereka membunuh orang yang derajatnya lebih tinggi dari suku lain, mereka menggantinya dengan kalangan orang biasa. Oleh karena itu, ayat turun untuk mengoreksi praktik pembalasan yang dilakukan terhadap orang yang bukan pembunuh.<sup>24</sup> Secara historis, ayat ini terkait dengan penganiayaan dan pembunuhan yang dilakukan oleh orang musyrik Makkah terhadap sahabat-sahabat Nabi.

Ada tiga hal pokok yang dikandung ayat ini, yaitu: *pertama*, larangan membunuh tanpa alasan yang benar. Pembunuhan hanya boleh dilakukan terhadap orang yang melakukan pelanggaran, dan hukumannya adalah dibunuh. *Kedua*, adanya kewenangan bagi ahli waris untuk menuntut balas. Keluarga korban adalah pihak yang berwenang dalam menuntut balas dalam kasus pembunuhan. Hal ini berbeda dari praktik pra-Islam yang memberikan kewenangan penuntutan kepada suku terbunuh secara kolektif, termasuk dalam hal pembayaran *diyât*. Dalam masyarakat kesukuan Arab, kewenangan ini berada dalam institusi ‘*aqîlah*, yaitu keturunan dari garis laki-laki atau ‘*asabah*. Secara struktural mereka terdiri dari ‘*asirah*, *fasîlah*, *fakbâh*, ‘*atn*, ‘*amrah*, *qabîlah* dan *shu‘ab*.<sup>25</sup> Ketika al-Qur’ân memberikan kewenangan

<sup>23</sup> Jalâl al-Dîn al-Suyûfî, *al-Durr al-Mantbûr fî al-Tafsîr bi al-Ma‘thûr*, Vol. 5 (Beirut: Dâr al-Fîkr, t.th.), 282.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 282-283.

<sup>25</sup> ‘*Asirah* adalah sebutan untuk saudara laki-laki, *fasîlah* adalah anak laki-laki paman, *fakbâh* adalah anak dari kakeknya kakek, sedangkan ‘*atn*, ‘*amrah*, *qabîlah* dan *shu‘ab*

untuk menuntut balas kepada keluarga korban, ini berarti mengeliminir kewenangan kolektif. Menurut Watt, Nabi sebenarnya berusaha mengeliminir sistem kesukuan dari sistem keamanan sosial, tetapi sistem pertalian darah begitu kuat sehingga beliau tetap memakainya.<sup>26</sup> Dengan kata lain, al-Qur'ân secara tidak langsung mengenalkan konsep keluarga sebagai satuan terkecil dalam masyarakat yang memiliki sejumlah hak dan tanggung jawab sosial. Ini juga berarti penghapusan dominasi kesukuan dan penguatan individu.

*Ketiga*, prinsip keseimbangan dalam pembalasan. Suatu pembalasan atas tindak kejahatan dilaksanakan sesuai dengan perbuatan yang dilakukan, tidak boleh melampaui batas atau melebihi. Artinya harus ada prinsip keseimbangan dalam hukuman terhadap tindakan kriminalitas, sebagaimana dinyatakan Allah dalam Q.S. al-Shûrâ [42]: 40 yang menjadi ayat Makkîyah kedua terkait dengan *qisâs*:

وَجَزَاءٌ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةً مِّثْلُهَا ۗ فَمَنْ عَمَّا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ ۗ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ  
الظَّالِمِينَ

“Dan balasan suatu kejahatan adalah kejahatan yang serupa, maka barang siapa memaafkan dan berbuat baik maka pahalanya atas (tanggungan) Allah. Sesungguhnya Dia tidak menyukai orang-orang yang zalim.”

Secara mendasar, ayat di atas menjelaskan tentang keseimbangan dalam hukuman. Dengan kata lain, suatu pembalasan atas tindakan kejahatan dilaksanakan sesuai dengan perbuatan yang diterima dan tidak boleh melebihi. Penuntutan balas dibolehkan selama berdasarkan prinsip keseimbangan. Prinsip keseimbangan dalam pembalasan juga dijelaskan dalam Q.S. al-Hajj [22]: 60. Dalam kasus pembunuhan, penuntutan balas harus seimbang, baik dalam hal kuantitas maupun kualitas. Keseimbangan kuantitas berarti pembalasan sesuai dengan jumlah korban pembunuhan, sedangkan keseimbangan kualitas berarti kesesuaiannya dengan status terbunuh.

Sementara itu ayat-ayat al-Qur'ân Madaniyah yang terkait dengan *qisâs* dan pembunuhan adalah Q.S. al-Baqarah [22]: 178, al-Nisâ' [4]: 92, 93, dan al-Mâ'idah [5]: 45. Q.S. al-Baqarah [22]: 178 adalah ayat al-

---

adalah keturunan laki-laki dari kakek generasi keempat, keduabelas, ketigabelas dan keempatbelas. Lihat Sayed Sikandar Haneef, *Homicide in Islam, Legal Structure and Evidence Requirements* (Kuala Lumpur: AS. Noorden, 2000), 153.

<sup>26</sup> Watt, *Muhammad at Medina*, 267.

Qur'ân yang berbicara tentang hukuman pembunuhan yang turun pada fase awal di Madinah.

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

“Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kalian *qisâs* berkenaan dengan orang yang dibunuh. Orang merdeka dengan orang merdeka, hamba sahaya dengan hamba sahaya, perempuan dengan perempuan. Tetapi barangsiapa memperoleh maaf dari saudaranya, hendaklah dia mengikutinya dengan baik, dan membayar *diyât* (tebusan) kepadanya dengan baik (pula). Yang demikian itu adalah keringanan dan rahmat dari Tuhanmu. Barangsiapa melampaui batas setelah itu, maka ia akan mendapat azab yang sangat pedih”.

Berdasarkan konteksnya, ayat ini turun untuk menyelesaikan konflik antara suku-suku Arab yang terlibat dalam peperangan. Sikap arogan di antara suku-suku yang ada menyebabkan lamanya perang di antara mereka. Untuk menghentikan peperangan antarsuku dan tercapainya kedamaian, selanjutnya masing-masing pihak menghitung jumlah korban. Penghitungan tersebut untuk menghentikan jumlah pembalasan yang harus dilaksanakan. Melalui ayat ini, al-Qur'ân memberikan ketentuan tentang tata cara pembalasan pembunuhan yaitu atas dasar kesepadanan kuantitas korban. Pembalasan juga hanya dikenakan kepada pelaku dan jumlahnya sesuai dengan jumlah korban. Di samping itu, al-Qur'ân sangat menganjurkan jalan damai berupa pemaafan dan pembayaran *diyât*.<sup>27</sup>

Ada beberapa hal pokok yang terkandung di dalam ayat ini, yaitu: *pertama*, ayat ini menjadi legalitas adanya ketetapan bagi pemberlakuan *qisâs* bagi kaum mukmin dan menjadi salah satu ajaran yang harus dilaksanakan. Hal ini terlihat dari penggunaan kata *kutib* yang berarti diwajibkan. Ayat ini ditujukan kepada kaum Mukmin, sekalipun pelaksana hukuman tersebut adalah wewenang pemerintah, untuk memberi kesan bahwa masyarakat secara keseluruhan akan merasakan dampak jika hukuman ini tidak diterapkan. Di sisi lain, mereka pun

<sup>27</sup> Sodikin, *Hukum Qisâs*, 57.

dituntut untuk membantu aparat penegak hukum dalam melaksanakan hukuman tersebut.

*Kedua*, asas kesepadan dan keseimbangan dalam hukum *qisās*, baik secara kuantitas maupun kualitas. Hal ini dimaksudkan untuk mengeliminir praktik balas dendam pada masa pra-Islam yang tidak memiliki dasar yang jelas. Ayat di atas menegaskan perlunya persamaan antara si pembunuh dan yang dibunuh. Oleh karenanya setiap suku hanya boleh menuntut balas sesuai dengan jumlah dan status korban dari pihaknya. Satu nyawa hanya boleh dibalas dengan satu nyawa, orang merdeka dibalas dengan orang merdeka, hamba sahaya dibalas dengan hamba sahaya, dan wanita dibalas dengan wanita. Hal ini berbeda dari apa yang terjadi di masa *Jāhilīyah*.

Meskipun dalam ayat tersebut telah diinkulturasi nilai kewajaran dan kesepadan dalam pembalasan, namun ketentuan itu tidak serta merta dilaksanakan oleh masyarakat Arab. Pada awalnya, sulit bagi mereka untuk melaksanakan ketentuan tersebut. Ketika terjadi pembunuhan, yang muncul dalam keinginan mereka adalah melakukan pembalasan yang lebih kejam. Kenyataan ini terjadi dalam perang Uhud, di mana paman Nabi, *Ḥamzah b. ‘Abd al-Muṭalib*, dan sejumlah sahabat lain gugur dalam perang tersebut. Melihat hal itu, kaum Muslim bermaksud membunuh 70 orang kafir Makkah sebagai ganti nyawa mereka. Peristiwa inilah yang menyebabkan turunnya Q.S. *al-Nahl* [16]: 126.

*Ketiga*, alternatif hukuman. Selain menuntut *qisās*, ayat di atas menganjurkan kepada keluarga korban untuk memberikan maaf kepada pelaku pembunuhan atau pemberian maaf yang disertai dengan tuntutan *diyāt*. Pemaafan sebagai wujud perdamaian kedua belah pihak pun harus diikuti dengan etika yang baik, di mana alternatif dan etika pembalasan ini menunjukkan masuknya nilai-nilai moral dalam konflik kriminal. Pemberiaan maaf menumbuhkan kesamaan derajat di antara anggota masyarakat, sebuah konsep yang tidak ditemukan dalam sistem pra-Islam. Konsep pemberian maaf dalam kasus pembunuhan jelas-jelas bertentangan dengan realitas yang berkembang di masyarakat. Hal ini berakibat pada adanya hambatan dalam implementasinya. Keluarga korban tidak dengan mudah memaafkan pelaku pembunuhan. Pilihan pertama yang mereka ajukan adalah menuntut balas dengan pembunuhan. Ini pernah terjadi ketika Nabi Muhammad sampai tiga kali menyuruh keluarga korban untuk memberi maaf tetapi ditolak oleh keluarga

korban. Upaya mentransformasikan konsep pemberian maaf ini juga sering dilakukan Nabi. Dalam setiap kasus pembunuhan yang diajukan kepada Nabi, beliau pertama-tama selalu menganjurkan untuk memberi maaf dan penyelesaian dengan cara *qisâs* ditawarkan Nabi sebagai pilihan terakhir.

*Diyat* sebagai pengganti *qisâs* diberlakukan berdasarkan permintaan keluarga korban. Al-Qur'ân tidak menjelaskan secara detil mengenai aturan dan besaran *diyat*, namun ḥadîth Nabi menyebut besaran *diyat* sebesar 100 ekor unta.<sup>28</sup>

Ketentuan *diyat* yang ditegaskan dalam ayat di atas merupakan aturan baru yang diinkulturasikan al-Qur'ân.<sup>29</sup> Di dalam Taurat terdapat hukum *qisâs* dan pemaafan tetapi tidak ada ketentuan *diyat*. Sedangkan dalam Injil mereka diperintahkan untuk memaafkan.<sup>30</sup> Sementara Islam menganjurkan keluarga korban untuk mengampuni pelaku pembunuhan, apabila pelaku tidak dikenal sebagai orang jahat. Hal ini menunjukkan bahwa kasus-kasus kriminal hendaknya diselesaikan dengan jalan damai sehingga tidak meninggalkan perasaan balas dendam bagi pihak-pihak yang berperkara.

*Qisâs* berstatus sebagai hukum asal, yaitu diberlakukan sejak semula, sedangkan *diyat* adalah hukum kedua yang berlaku jika keluarga korban memaafkan pelaku pembunuhan. Hal ini menunjukkan bahwa al-Qur'ân tetap menggunakan hukum yang berasal dari tradisi pra-Islam. Namun pada saat yang sama, al-Qur'ân menganjurkan untuk melakukan perdamaian dalam menyelesaikan kasus-kasus pembunuhan.

*Keempat*, etika pembalasan. Jika keluarga korban memaafkan dan menuntut *diyat* maka kedua belah pihak harus menaati kesepakatan tersebut. Keluarga korban yang sudah menerima *diyat* tidak boleh menuntut hukuman lain, demikian pula pelaku pembunuhan harus membayarkan *diyat* dengan kerelaan sebagaimana telah disepakati dan tidak boleh menunda-nunda pembayarannya. Perdamaian yang telah

<sup>28</sup> Sunan Abi Dâwud, ḥadîth no. 3938, kitâb “al-Diyât”, bâb “al-Diyât kam hiya”.

<sup>29</sup> Inkulturasi adalah proses pembudayaan nilai-nilai baru ke dalam suatu masyarakat yang sudah memiliki kebudayaan. Nilai-nilai tersebut ditransformasikan melalui adat istiadat sebagai salah satu medianya.

<sup>30</sup> Abû Fidâ' Ismâ'il b. 'Umar b. Kathîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-Azîm*, al-muḥaqqiq Muḥammad Ḥusayn Shams al-Dîn, Vol. 1 (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1419 H), 59.

dicapai harus dapat mengakhiri balas dendam di antara kedua belah pihak.

Ayat berikutnya yang terkait dengan pembunuhan adalah Q.S. al-Nisā' [4]: 92-93:

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا حَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا حَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ  
 مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ  
 مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ  
 إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامًا شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ  
 وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا \* وَمَنْ يَقتُلَ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا  
 وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا

“Dan tidak layak bagi seorang mukmin membunuh mukmin (yang lain), kecuali karena tersalah (tidak sengaja), dan barangsiapa membunuh seorang mukmin karena tersalah (hendaklah) ia memerdekakan seorang hamba sahaya yang beriman serta membayar *diyāt* yang diserahkan kepada keluarganya (si terbunuh itu), kecuali jika mereka (keluarga terbunuh) bersedekah. Jika ia (si terbunuh) dari kaum yang memusuhimu, padahal ia mukmin, maka (hendaklah si pembunuh) memerdekakan hamba sahaya yang mukmin. Dan jika ia (si terbunuh) dari kaum (kafir) yang ada perjanjian (damai) antara mereka dengan kalian, maka (hendaklah si pembunuh) membayar *diyāt* yang diserahkan kepada keluarganya (si terbunuh) serta memerdekakan hamba sahaya yang mukmin. Barangsiapa yang tidak memperolehnya, maka hendaklah ia (si pembunuh) berpuasa dua bulan berturut-turut sebagai cara taubat kepada Allah. Dan adalah Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana. Dan barangsiapa yang membunuh seorang mukmin dengan sengaja, maka balasannya ialah jahannam. Ia kekal di dalamnya dan Allah murka kepadanya, dan mengutuknya serta menyediakan azab yang besar baginya”.

Ayat tersebut turun dalam kondisi di mana Nabi dan kaum Muslim masih menghadapi ancaman, tekanan dan intimidasi dari kaum musyrik Makkah. Karena itu banyak orang, dengan alasan keamanan, masuk Islam dengan diam-diam agar tidak diketahui status keislamannya. Di samping itu, ancaman juga datang dari kaum munafik.

Ayat di atas menjelaskan aturan-aturan khusus tentang pembalasan pembunuhan yang terjadi di dalam situasi khusus, yang meliputi pembunuhan terhadap Muslim yang dilakukan dengan tidak sengaja, pembunuhan terhadap Muslim yang berasal dari kelompok non-Muslim, dan pembunuhan terhadap non-Muslim yang memiliki perjanjian damai dengan umat Islam. Dalam ayat ini, al-Qur'ân mengintegrasikan aturan pengecualian sekaligus batasan dalam pelaksanaan hukum *qisâs*. Pengecualian ini mengandung aspek politis, terutama dalam rangka memperkuat posisi umat Islam di Madinah. Di samping itu, al-Qur'ân juga menegaskan perbedaan hukuman antara pembunuhan yang dilakukan dengan sengaja dan yang tidak sengaja. Dengan demikian ayat ini menyempurnakan aturan *qisâs* yang sudah diwahyukan sebelumnya.

Pada masa pra-Islam, pembunuhan merupakan penyebab perang antarsuku sehingga menyebabkan ketidakamanan dan mengganggu ketertiban sosial. Karena itu, dalam rangka mengurangi tingkat kejahatan dalam masyarakat, dalam ayat itu Allah melarang kaum mukmin membunuh kaum mukmin yang lain. Di samping itu, ayat itu juga mengatur sanksi hukum bagi tindak pembunuhan yang dilakukan dengan tidak sengaja. Maka, secara implisit, ayat ini membatasi pelaksanaan hukuman mati hanya pada pembunuhan yang disengaja. Sedangkan pembunuhan yang tidak sengaja sanksinya adalah membayar *diyât* atau ganti rugi kepada keluarga korban.

Ayat tersebut juga merinci sanksi hukum dan status korban terbunuh. Al-Qur'ân membedakan jenis hukuman berdasarkan aspek teologis dan domisili korban. Jika yang terbunuh adalah orang mukmin maka sanksinya adalah memerdekakan hamba sahaya mukmin dan membayar *diyât* kepada keluarga korban. Jika korbannya adalah seorang mukmin yang berdomisili di daerah yang memusuhi Islam, maka sanksinya adalah memerdekakan hamba sahaya mukmin saja. Tetapi jika korbannya adalah kaum kafir yang terikat perjanjian damai dengan kaum Muslim (*dhimmi*) maka sanksinya adalah membayar *diyât* dan memerdekakan hamba sahaya mukmin. Jika tidak mampu membayar *diyât* atau memerdekakan hamba sahaya, maka si pembunuh harus membayar *kaffârah* (sanksi teologis), yakni puasa dua bulan berturut-turut. Menurut M. Rashîd Riḍâ, *kaffârah* ini adalah hak

Allah atas hamba-Nya yang berbuat kejahatan sebagai cara untuk menebus dosa atas kesalahan yang dilakukannya.<sup>31</sup>

Perbedaan status agama dan domisili menjadi sebab perbedaan sanksi hukuman. Kategori korban dari pihak mukmin juga dibedakan antara yang tinggal di daerah kaum yang memusuhi atau tidak. Pembunuhan terhadap kafir yang tidak memusuhi (*dhimmi*) juga ada sanksinya. Sedangkan pembunuhan terhadap kaum kafir yang memusuhi Islam tidak ada sanksi hukumnya, bahkan diperintahkan untuk membunuh mereka sebagaimana disebutkan dalam banyak ayat al-Qur'an (Q.S. al-Baqarah [2]: 191, 193; al-Nisâ' [4]: 76, 89, 91; al-Tawbah [9]: 5, 36, Muḥammad [47]: 4)

Jika pada ayat-ayat sebelumnya al-Qur'an menjelaskan sanksi pembunuhan dari aspek sosiologis, maka pada ayat ini al-Qur'an menjelaskan sanksi teologisnya. Pembunuh yang sengaja melakukan pembunuhan akan menerima siksa di neraka yang berat dan kekal. Hal ini menunjukkan bahwa beratnya siksaan bagi pelaku seimbang dengan beratnya efek sosiologis yang ditimbulkan oleh tindakannya. Dengan kata lain, pembunuhan tidak hanya merupakan kejahatan kemanusiaan tetapi juga termasuk kejahatan keagamaan.

Sedangkan ayat *qisâs* yang turun pada fase akhir di Madinah adalah Q.S. al-Mâ'idah [4]: 45:

وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ  
بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصًا فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَن لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ  
هُمُ الظَّالِمُونَ

“Dan Kami telah tetapkan bagi mereka di dalamnya (Taurat) bahwa nyawa (dibalas) dengan nyawa, mata dengan mata, hidung dengan hidung, telinga dengan telinga, gigi dengan gigi, dan luka-luka (pun) ada *qisâs*-nya (balasan yang sama). Barangsiapa melepaskan (hak *qisâs*)nya, maka itu (menjadi) penebus dosa baginya. Barangsiapa tidak memutuskan perkara menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itulah orang-orang zalim”.

Ketentuan hukum *qisâs* dalam al-Qur'an diberlakukan bagi umat Islam di Madinah pada waktu itu. Pada saat yang sama di Madinah juga terdapat penganut Yahudi yang memiliki aturan hukum tersendiri. Ketika terjadi kasus pembunuhan di antara kelompok

<sup>31</sup> Muḥammad Rashîd Riḍâ, *Tafsîr al-Qur'an al-Azîm: Tafsîr al-Manâr*, Vol. 5 (Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turâth al-'Arabî, 2002), 281.

Yahudi, maka hukum yang digunakan untuk menyelesaikannya adalah apa yang terkandung dalam kitab suci mereka, Taurat. Karena itu ayat di atas menyebutkan bahwa praktik *qisās* terdapat dalam Taurat. Asas dasar pelaksanaannya adalah keseimbangan antara kejahatan dengan hukuman yang diberikan. Di samping itu terdapat ketentuan bahwa mereka yang melepaskan hak *qisās*-nya (memafkan pelaku) dianggap sebagai sedekah. Penyebutan kembali hukum Taurat dalam al-Qur'ân tentang *qisās* menunjukkan bahwa hukum ini bukan hal yang baru dan juga mengindikasikan adanya paralelisme ketentuan wahyu antara al-Qur'ân dan kitab suci sebelumnya. Paralelisme ini dapat dianggap sebagai penyempurnaan terhadap risalah yang terdapat dalam Taurat. Di samping itu, penyebutan *qisās* dalam Taurat juga merupakan upaya mendialogkan aturan ini ke dalam masyarakat. Masyarakat Arab dan Yahudi sudah menjalankan tradisi *qisās* tetapi mereka sering menyelewengkannya. Al-Qur'ân kemudian membenahi aturan ini dengan melegitimasi kembali sebagai aturan yang harus dipatuhi.<sup>32</sup>

Ayat di atas selain menyinggung *qisās* karena pembunuhan juga menjelaskan tentang *qisās* yang bukan karena pembunuhan, seperti pemotongan anggota badan, melukai, dan menghilangkan fungsi anggota tubuh, dan lain-lain. Karena itu, para ulama membagi *qisās* menjadi dua, *qisās al-nafs* (*qisās* pembunuhan) dan *qisās dîn al-nafs* (*qisās* non-pembunuhan). Jika penghilangan nyawa balasannya adalah penghilangan nyawa, maka melukai pun balasannya adalah melukai. Pembalasan dilakukan sesuai dengan kualitas kejahatan yang telah terjadi. Implementasi dari keseimbangan ini bersifat khusus dalam kejahatan individual di antara dua manusia. Tujuannya adalah sebagai terapi penyembuh terhadap konflik keluarga atau suku.<sup>33</sup>

Dari ayat-ayat al-Qur'ân tentang pembunuhan dan hukuman mati (*qisās*) yang telah dipaparkan di atas, dapat dilihat bagaimana respons al-Qur'ân terhadap tradisi *qisās*. Al-Qur'ân memberikan batasan yang konkret dalam pemberlakuan hukuman mati dan hal tersebut tidak terdapat dalam tradisi sebelumnya. Secara umum, pewahyuan ayat-ayat hukuman mati dan *qisās* merupakan upaya al-Qur'ân dalam mereformasi kebudayaan masyarakat Arab. Inkulturasi aturan *qisās*

<sup>32</sup> Sodikin, *Hukum Qisās*, 71.

<sup>33</sup> Muhammad Shahrur, *Tirani Islam: Geneologi Masyarakat dan Negara*, terj. Saifuddin Zuhri Qudsy dkk. (Yogyakarta: LKiS, 2003), 367.

bertujuan untuk memberikan perlindungan terhadap kehidupan manusia dengan cara menghilangkan aspek balas dendam dalam suku-suku Arab. Melalui ayat-ayat tersebut, al-Qur'ân mengintegrasikan sejumlah nilai baru ke dalam tradisi *qisâs* yang sudah ada.

Ada beberapa aspek perubahan yang dilakukan al-Qur'ân terhadap tradisi *qisâs*. *Pertama*, menyangkut asas pemberlakuannya. Ketika memperkenalkan hukum *qisâs*, al-Qur'ân mengubah paradigma Jâhiliyah dalam pelaksanaan tradisi ini. Pembalasan pembunuhan tetap dilaksanakan sebagai “imbalan” atas kejahatan yang terjadi, tetapi asas pemberlakuannya diubah dari balas dendam menjadi balas yang setimpal. Tujuan dari penerapan hukum *qisâs* bukan sekadar membalas kejahatan tetapi untuk melindungi kehidupan. Dampak dari penerapan asas ini berkurangnya perselisihan dan penghargaan atas hak hidup manusia. Hal ini sesuai dengan misi al-Qur'ân yang ingin menegakkan prinsip egalitarianisme di kalangan masyarakat Arab yang terdiri dari berbagai suku. Di samping itu, asas keseimbangan ini juga menekankan prinsip moralitas dalam penegakan hukum al-Qur'ân, dengan membersihkan masyarakat dari sebab-sebab kriminalitas dan mendidik setiap individu untuk hidup secara mulia.

*Kedua*, menyangkut motif dari suatu pembunuhan yang kemudian melahirkan berbagai jenis pembunuhan. Kuat tidaknya unsur motif ini berpengaruh pada tingkatan sanksi hukuman yang harus diterapkan. Hal ini dilakukan untuk menciptakan keadilan dalam penetapan hukuman. Dalam tradisi masyarakat pra-Islam, semua jenis pembunuhan—termasuk peperangan—diselesaikan dengan hukum *qisâs*, tanpa membedakan antara pembunuhan yang disengaja dan tidak disengaja. Kenyataan ini menunjukkan ketidakmauan dan ketidakmampuan masyarakat untuk melihat motif pembunuhan sebagai bukti dalam penerapan hukuman. Loyalitas terhadap suku membuat setiap anggota melakukan pembelaan secara membabi buta. Tindakan apapun yang merugikan atau mengganggu sukunya akan dihadapi dengan kekuatan. Sifat keras kepala menyebabkan mereka tidak mau berpikir keras. Harga diri adalah segala-galanya sehingga dalam berbagai kesempatan mereka selalu membanggakan sukunya.<sup>34</sup>

---

<sup>34</sup> Menurut Aḥmad Amîn, sifat membanggakan diri ini sesuai dengan arti kata “Jâhiliyah” yaitu kurang akal, besar kepala, fanatik dan membangga-banggakan diri. Lihat Aḥmad Amîn, *Fajr al-Islâm* (Kairo: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyah al-Namr, 1975), 60-70.

Sementara itu al-Qur'ân melakukan perubahan bahwa pembunuhan yang dapat dijatuhi hukuman mati (*qisâs*) adalah pembunuhan yang disengaja, yaitu pembunuhan yang sejak awal motifnya memang membunuh. Unsur kesengajaan ini dipandang sebagai penguat berlakunya *qisâs*, karena si pembunuh tidak menghargai kehidupan korbannya. Sedangkan pembunuhan yang tidak sengaja, di mana tidak ada motif untuk melakukan pembunuhan, maka sanksinya adalah membayar *diyât* kepada keluarga korban. Di samping itu ia juga harus membayar *kaffârah*, yaitu memerdekakan budak atau berpuasa dua bulan berturut-turut (Q.S. al-Nisâ' [4]: 92). Perubahan yang dilakukan al-Qur'ân dalam aspek ini adalah penciptaan hukum yang berkeadilan dalam masyarakat. Singkatnya, penetapan hukuman bagi pelaku tindak kejahatan harus mempertimbangkan motif kejahatannya.

Al-Qur'ân juga memasukkan aspek teologis dalam hukum *qisâs* melalui ancaman ukhrawi berupa siksa neraka dan ketentuan *kaffârah*. Siksa neraka merupakan ancaman bagi pembunuhan yang sengaja, sedangkan *kaffârah* adalah hukuman tambahan bagi pembunuhan yang tidak disengaja. Kedua jenis sanksi ini merupakan hal baru yang ditransformasikan al-Qur'ân ke dalam tradisi *qisâs* lama. Nilai yang terkandung di dalamnya adalah nilai moral dan religius yang ditujukan untuk mengubah dan memperbaiki perilaku pelaku kejahatan.

*Ketiga*, terkait penuntutan. Pada masa pra-Islam, kewenangan penuntutan balas dendam menjadi hak keluarga terdekat yang dalam konsep masyarakat kesukuan dapat disamakan dengan *extended family*. Pada masa itu, ikatan suku seperti ikatan keluarga, karena suku terbentuk dari beberapa klan yang memiliki kesamaan ikatan darah, sehingga keluarga pada saat itu adalah keluarga suku. Setiap orang yang diakui sebagai anggota suku akan mendapat perlindungan dari seluruh anggota suku. Bahkan orang luar pun dapat meminta perlindungan suku dengan cara menjadi anggota suku. Cara menjadi anggota suku bisa melalui adopsi (pengangkatan anak), *istijârah* (orang asing yang meminta proteksi), dan melalui perjanjian (*hijf*).<sup>35</sup>

Ketika terjadi pembunuhan, maka kepala suku berhak menuntut balas. Penuntutan ini juga melibatkan suku secara kolektif, terutama dalam hal penetapan pembalasannya. Jika pembalasan dianggap tidak adil bagi salah satu pihak, maka perselisihan pun segera terjadi. Konflik semacam ini bukan antara keluarga korban dengan

<sup>35</sup> Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, 48-60.

pembunuh, tetapi konflik antara suku korban dengan suku pembunuh. Inilah yang menyebabkan perang antarsuku di Arab sering terjadi.

Untuk itulah, al-Qur'ân meluruskan persoalan ini. Hukum, di samping harus berasaskan keadilan juga harus mampu menyelesaikan konflik. Maka aturan tentang penuntutan harus ditetapkan, termasuk siapa yang berhak melakukannya. Dalam hal ini, al-Qur'ân tetap memandang bahwa keluarga korban sebagai pihak yang mempunyai wewenang untuk menuntut. Karena merekalah yang paling merasakan dampak dari pembunuhan yang terjadi. Tetapi al-Qur'ân mengubah konsep keluarga dari *extended family* menjadi *nuclear family* (keluarga inti). Keekerabatan tidak lagi didasarkan pada kesukuan meskipun tetap mengakui ikatan darah. Konsep keluarga dipersempit sebagaimana dalam hukum waris. Al-Qur'ân menguatkan unit keluarga sebagai komunitas terkecil yang memiliki kemandirian. Keluarga korban berarti ahli waris korban, yaitu orang-orang yang memiliki hubungan darah terdekat. Mereka terdiri dari bapak, ibu, suami/istri, dan anak-anak. Ketentuan ini menggantikan sistem kesukuan yang mendasarkan pada kolektivitas tindakan, termasuk dalam hak dan kewajiban.<sup>36</sup>

Konsep *nuclear family* diterapkan tidak hanya dalam persoalan *qisâs* tetapi juga dalam penataan keluarga, seperti perkawinan, perceraian, pengasuhan anak dan kewarisan. Dalam masalah penuntutan balas, konsep ini dapat meminimalisir terjadinya konflik yang lebih luas antara pihak-pihak yang berperkara. Di sisi lain, konsep ini dapat menghilangkan sikap arogansi kesukuan. Kolektivitas suku secara pelan-pelan mulai dihapus hak-haknya dan digantikan oleh keluarga. Perlindungan seseorang tidak lagi di tangan suku karena sudah terbentuk komunitas “*ummah*”. Hubungan terdekat seseorang bukan dengan sukunya tetapi dengan keluarga dekatnya. Jika terjadi sesuatu dengan dirinya, maka keluarganya menjadi pihak pertama yang paling berwenang mengajukan tuntutan.

*Keempat*, terkait persoalan pertanggungjawaban. Sesuai dengan sistem kolektivitas kesukuan, maka sesuatu yang terjadi atas anggota suku menjadi tanggungjawab bersama. Demikian juga dengan tanggung jawab terhadap pembunuhan yang dilakukan oleh anggota dari kolektivitas tersebut. Setiap anggota harus siap menghadapi pembalasan dendam dari pihak suku korban. Al-Qur'ân mengubah pertanggungjawaban kolektif tersebut secara mendasar dengan

---

<sup>36</sup> Sodikin, *Hukum Qisâs*, 88.

mentransformasikan hak-hak individu yang melekat pada setiap orang. Setiap orang memiliki hak yang melekat pada dirinya sejak dia lahir. Hak tersebut meliputi hak yang berhubungan dengan statusnya sebagai makhluk Allah dan kedudukannya sebagai anggota masyarakat.

Sebagai makhluk Allah, setiap orang memiliki hak dan kesempatan yang sama dalam beribadah. Kewajiban-kewajiban keagamaan berlaku sama untuk semua orang tanpa memandang status sosialnya. Demikian juga, pelanggaran menjadi tanggung jawab pelaku secara pribadi. Hukuman hanya diberikan kepada pelaku kejahatan, bukan kepada orang lain. Pertanggungjawaban ini bersifat pribadi bukan kolektif. Dalam arti, dia hanya menanggung akibat dari perbuatannya sendiri. Al-Qur'ân memformulasikan pertanggungjawaban individu dalam setiap perbuatan yang dilakukannya (Q.S. al-Baqarah [2]: 286; al-Muddaththir [74]: 38 dan al-Isrâ' [17]: 15).

Berdasarkan prinsip ini, maka orang yang dikenai hukuman adalah pihak yang melakukan pelanggaran. Pelaku pembunuhan adalah pihak yang bertanggung jawab jika terjadi penuntutan hukum *qisâs*. Kedudukannya tidak dapat digantikan oleh orang lain. Melalui aturan ini, al-Qur'ân berusaha mengurangi pengaruh negatif dari adanya kewajiban kolektif anggota suku.<sup>37</sup>

Keempat aspek tersebut memperlihatkan adanya perubahan fundamental yang diformulasikan oleh al-Qur'ân dalam tradisi *qisâs* masyarakat pra-Islam dengan memodifikasi dan mentransformasikan nilai-nilai moral dan hukum yang lebih manusiawi. Meskipun al-Qur'ân tetap mengadopsi tradisi *qisâs* pra-Islam, tetapi al-Qur'ân mengubah sistem dan aturan pelaksanaannya yang meliputi asas pelaksanaan, motif dan jenis pembunuhan, kewenangan penuntutan, dan masalah pertanggungjawaban. Secara simbolik, pranata hukum ini tetap diakui, tetapi secara substansial diubah pelaksanaannya. Substansi dari *qisâs* adalah terpeliharanya ketertiban dan keamanan sosial.

Hukum *qisâs* dalam al-Qur'ân diterapkan dalam babakan sejarah transisi. Ayat-ayat yang berhubungan dengan masalah *qisâs* memiliki kondisi-kondisi objektif dalam penerapannya. Secara kontekstual, ayat-ayat tentang *qisâs* berlaku ketika terjadi peperangan antara klan (suku). Hukum *qisâs* menjadi media terakhir dalam penuntutan balas

<sup>37</sup> Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Umat Islam*, terj. Gufron A. Mas'adi (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1999), 43.

terhadap kasus pembunuhan. Dengan demikian, penerapan hukum *qisās* memiliki alasan kultural dan struktural. Secara kultural, aturan dalam *qisās* dapat mengubah sikap mental dan budaya orang Arab yang suka perang. Fanatisme suku (*‘aṣabîyah*) dan arogansi suku-suku yang kuat dapat diminimalisir. Prinsip egaliter yang dibangun atas dasar konsep tauhid ini dapat mengubah cara pandang masyarakat terhadap sesamanya. Secara struktural, masyarakat Arab diajarkan untuk menegakkan keadilan melalui prosedur yang benar. Tidak adanya otoritas dalam masyarakat kesukuan mengakibatkan terjadinya *over protective* terhadap masing-masing anggota. Penegakan hukum hanya didasarkan pada pandangan subjektif suku dengan cara memaksakan kehendaknya melalui *arbiter*. Tidak adanya aturan tertulis dan prosedur yang tegas mengakibatkan hukuman tidak dapat mengakhiri konflik, tetapi justru menimbulkan konflik baru.<sup>38</sup>

Meskipun perubahan dalam tradisi *qisās-diyat* ini tidak bersifat radikal, tetapi memiliki dampak revolusioner terhadap penciptaan ketertiban sosial. Hal ini didukung oleh tegaknya konsep “*ummah*” yang didasarkan pada ikatan persaudaraan (*mu’ākehah*) komunitas Islam di Madinah berdasarkan loyalitas keagamaan, menggantikan sistem “kesukuan” yang didasarkan pada konfederasi suku-suku yang diikat oleh kepentingan politik semata<sup>39</sup> Dengan adanya ikatan keagamaan ini, Islam di Madinah menjadi institusi politik sekaligus institusi agama. Konsep *ummah* juga menghapus pertanggungjawaban yang berdasarkan *lex talionis* (hukum pembalasan) dan menggantinya dengan *lex divine* (hukum Tuhan).<sup>40</sup>

## 2. *Hirābah*

Secara bahasa, kata *hirābah* berasal dari kata *al-ḥarb* yang berarti “merampok”. Istilah ini juga seringkali disebut pengacau keamanan

---

<sup>38</sup> Sodikin, *Hukum Qisās*, 84.

<sup>39</sup> Terbentuknya umat tidak lepas dari kondisi agama monoteisme lain, Yahudi dan Nasrani, yang mengalami kemunduran. Agama Yahudi merupakan agama bangsa, sehingga sulit tersiar pada bangsa lain. Sedangkan agama Nasrani terpecah ke dalam sekte-sekte seperti Nestorian, Monophysit dan Ebion. Lihat Djaka Soetapa, *Ummah Komunitas Religius, Sosial dan Politis dalam Al-Qur’ān* (Yogyakarta: Duta Wacana University Press, 1991), 69. Bagi masyarakat Arab, yang sulit menerima kepercayaan dari luar, Islam menjadi pilihan yang menarik, di samping karena kesederhanaan dogmanya, juga karena Islam lahir dari masyarakat Arab sendiri.

<sup>40</sup> Sodikin, *Hukum Qisās*, 81.

atau pembegalan (*qaṭ' al-tarîq*).<sup>41</sup> Secara istilah, para ulama fiqh berbeda-beda dalam mendefinisikan *hirâbah* sekalipun pada intinya sama. Menurut Hanafi, *hirâbah* adalah “keluar untuk mengambil harta dengan jalan kekerasan yang realisasinya menakut-nakuti orang yang lewat di jalan atau mengambil harta, atau membunuh orang”. Shâfi‘iyah mendefinisikan *hirâbah* dengan “keluar untuk mengambil harta, atau membunuh, atau menakut-nakuti, dengan cara kekerasan, dengan berpegang kepada kekuatan, dan jauh dari pertolongan (bantuan)”. Menurut Imam Malik, *hirâbah* adalah “mengambil harta dengan tipuan (taktik), baik menggunakan kekuatan atau tidak”. Menurut Zâhiriyyah, *muhârib* adalah orang yang melakukan tindak kekerasan dan mengintimidasi orang yang lewat, serta melakukan perusakan di muka bumi.<sup>42</sup>

Hukuman *hirâbah* didasarkan pada firman Allah:

إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَذُوا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ \* إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِن قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَفُوٌّ رَّحِيمٌ

“Hukuman bagi orang-orang yang memerangi Allah dan Rasul-Nya dan membuat kerusakan di bumi, adalah dibunuh atau disalib, atau dipotong tangan dan kaki mereka secara silang, atau diasingkan dari tempat kediamannya. Yang demikian itu kehinaan bagi mereka di dunia, dan di akhirat mereka mendapat azab yang besar. Kecuali orang-orang yang bertobat sebelum kamu dapat menguasai mereka; maka ketahuilah, bahwa Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang”.

Menurut Ibn Kathîr (1302-1373 M), kata *hirâbah* berarti tindakan perlawanan. Karenanya, kufur, perampokan/pembegalan, teror termasuk pidana *hirâbah*. Sedangkan *ifsâd* berarti segala macam perbuatan yang merusak dan mengganggu ketenteraman di bumi, sebagaimana diterangkan dalam Q.S. al-Baqarah [2]: 205.<sup>43</sup> Sikap dan

<sup>41</sup> Wizârat al-Awqâf wa al-Shu‘ûn al-Islâmiyyah, *al-Mawsû‘ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah*, Vol. 17 (Kuwait: Dâr al-Salâsil, 1427 H), 153.

<sup>42</sup> Wahbah al-Zuhaylî, *al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuh*, Vol. 7 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1997), 5462.

<sup>43</sup> Ibn Kathîr, *Tafsîr al-Qur‘ân al-Azîm*, Vol. 3, 90.

tindakan memusuhi dan menentang pemerintahan Islam juga dikategorikan *ḥirābah*. Bahkan menurut al-Bukhārī, ayat *ḥirābah* (Q.S. al-Mā'idah [5]: 33) turun berkenaan dengan orang-orang kafir dan pelaku *riddah*.<sup>44</sup>

Menurut al-Ṭabāṭabā'ī (1903-1981 M), kata *ḥirābah* memiliki makna hakiki dan metafor (*majāzī*). Secara metafora, *ḥirābah* dapat diartikan sebagai tindak perlawanan kepada Allah dan Rasul dalam pengertian yang luas. Perlawanan itu tidak saja bersifat fisik seperti membunuh, merampok dan meneror, tetapi juga bersifat mental seperti mengingkari nikmat dan kufur kepada Allah. Sementara kata *ifsād* adalah tindak kelaliman di muka bumi seperti penguasaan harta atau wilayah orang lain.<sup>45</sup>

Dari penjelasan di atas, maka pengertian *ḥirābah* sebagai pencurian besar (*al-sariqah al-kubrā*) sebagaimana didefinisikan dalam kitab-kitab fiqh klasik, tidak harus dibatasi pada kejahatan pembegalan, perampokan atau pemberontakan,<sup>46</sup> tetapi juga dapat dikembangkan sesuai dengan perkembangan tindak kriminal pada setiap zaman. Yang penting, tindak pidana kejahatan itu memenuhi dua unsur pokok; yakni memerangi Allah dan Rasul-Nya (*yuhāribūn Allāh wa Rasūlah*) dan membuat kerusakan di muka bumi (*ya'sawn fī al-arḍ fasādan*). Sebab, seperti dinyatakan para ahli tafsir, sesuai dengan kaidah sastra Arab, pengertian memerangi Allah dan Rasul-Nya adalah memerangi orang-orang yang dikasihi Allah dan Rasul-Nya atau orang-orang yang tidak berdosa.

Ada dua bentuk hukuman bagi pelaku *ḥirābah* yang disebutkan ayat tersebut; hukuman duniawi dan ukhrawi. Bentuk hukuman duniawi terdiri dari hukuman mati, salib, potong tangan dan kaki secara bersilang dan pengasingan (penjara). Sedangkan hukuman ukhrawi berupa azab yang pedih di neraka.

Dalam kasus pembunuhan biasa yang disengaja, al-Qur'ān menetapkan adanya hukuman mati (*qisās*) bagi pembunuh. Tetapi keputusan tersebut diserahkan kepada keluarga korban, apakah mau memaafkannya sama sekali atau memaafkannya dengan menuntut *dīyat* atau menuntut penguasa untuk membunuhnya. Ini tidak sama

---

<sup>44</sup> Ibn Hajar al-'Asqalānī, *Fath al-Bārī: Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, taḥqīq Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, Vol. 12 (Beirut: Dār al-Ma'rīfah, 1379 H), 109.

<sup>45</sup> Muḥammad al-Ḥusayn al-Ṭabāṭabā'ī, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Vol. 3 (Beirut: Mu'assasat al-Ālamī li al-Maṭba'ah, 1973), 78.

<sup>46</sup> Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah*, Vol. 3 (Beirut: Dār al-Fikr, 1977), 98.

dengan kasus *hirâbah* yang meresahkan masyarakat, di mana dalam kasus ini al-Qur'ân tidak memberi pilihan, tetapi secara tegas menyatakan bahwa mereka bisa dibunuh. Artinya, hukum bunuh di sini tidak bisa digugurkan dengan pemberian maaf oleh korban, karena ini bukan *qisâs*. Itulah sebabnya dalam ayat di atas, al-Qur'ân menggunakan kata *yūqattalû* yang berarti “dibunuh secara pasti”, bukan *yūqtalû* yang berarti “dibunuh”.

Namun demikian, jika ditelaah secara mendalam, ayat ini menyebutkan hukuman duniawi dari mulai yang terberat hingga teringan. Jadi, ayat ini mengisyaratkan bahwa tuntutan yang harus dijatuhkan oleh jaksa terhadap pelaku *hirâbah* adalah tuntutan yang paling berat, yakni hukuman mati. Jika dalam perkembangan penyelidikan tidak terdapat bukti yang cukup kuat dan meyakinkan, maka hakim dibolehkan untuk mengurangi tuntutan hukuman menjadi hukuman salib, atau potong tangan dan kaki secara bersilang atau diasingkan (dipenjara). Dengan demikian, al-Qur'ân sangat membenci tindakan *hirâbah* dan karenanya meletakkan hukuman mati pada deretan pertama. Sementara hukuman ukhrawi adalah siksaan yang sangat besar. Kata '*adhâb azîm* (siksa yang besar) pada ayat di atas disebutkan dalam bentuk *indevinîit* (*nakirah*). Menurut kaidah tafsir, kata yang disebutkan secara *nakirah* mengandung makna keragaman dan kedahsyatan.<sup>47</sup>

## Penutup

Dari sejumlah ayat al-Qur'ân yang berbicara tentang hukuman mati, terlihat bahwa hukuman mati merupakan salah satu model inkulturasi al-Qur'ân terhadap tradisi yang sudah berlaku pada masyarakat Arab pra-Islam. Kendati demikian, al-Qur'ân melakukan sejumlah perubahan paradigma terhadap tradisi tersebut dengan memasukkan nilai-nilai moral dan hukum yang lebih manusiawi. Perubahan paradigma itu, setidaknya meliputi empat aspek. *Pertama*, asas pemberlakuannya, dari yang semula sebagai hukum “balas dendam” diubah menjadi “balas yang setimpal”. *Kedua*, menyangkut motif dari suatu pembunuhan, di mana sebelumnya semua jenis pembunuhan—termasuk peperangan—dapat dihukum mati diubah menjadi pembunuhan yang disengaja dan *hirâbah* saja yang dapat dihukum mati. *Ketiga*, terkait penuntutan di mana sebelumnya yang

<sup>47</sup> Khâlid b. 'Abd al-Rahmân al-'Akk, *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawâ'idub* (Beirut: Dâr al-Nafâ'is, 1986), 79.

berhak menuntut adalah keluarga secara umum (*extended family*) bahkan anggota suku diubah menjadi *nuclear family* (keluarga inti). *Keempat*, terkait pertanggungjawaban yang sebelumnya bersifat kolektif, diubah menjadi pertanggungjawaban individual (pelaku kejahatan).

### Daftar Rujukan

- ‘Akk (al), Khâlid b. ‘Abd al-Raḥmân. *Uṣûl al-Tafsîr wa Qawâ'iduh*. Beirut: Dâr al-Nafâ'is, 1986.
- Amîn, Aḥmad. *Fajr al-Islâm*. Kairo: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣrîyah al-Namr, 1975.
- ‘Asqalânî (al), Ibn Ḥajar. *Fatḥh al-Bârî: Sharḥ Ṣaḥîḥ al-Bukhârî*, taḥqîq Muḥammad Fu'âd ‘Abd al-Bâqî, Vol. 12. Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1379 H.
- Coulson, Noel J. *Hukum Islam dalam Perspektif Sejarah*, terj. Hamid Ahmad. Jakarta: P3M, 1987.
- el-Awa, Mohamed Salim. *Punishment in Islamic Law: A Comparative Study*. Indianapolis: American Trust Publications, 2000.
- Haneef, Sayed Sikandar. *Homicide in Islam, Legal Structure and Evidence Requirements*. Kuala Lumpur: AS. Noorden, 2000.
- Hitti, Philip K. *History of the Arabs*, terj. R. Cecep Lukman Yasin, dkk. Jakarta: Serambi, 2005.
- Islâmîyah (al), Wizârat al-Awqâf wa al-Shu'ûn. *al-Mamsû'ah al-Fiqhîyah al-Kuwaitîyah*, Vol. 17. Kuwait: Dâr al-Salâsil, 1427 H.
- Kathîr, Abû Fidâ' Ismâ'il b. ‘Umar b. *Tafsîr al-Qur'ân al-Aẓîm*, al-muḥaqqiq Muḥammad Ḥusayn Shams al-Dîn, Vol. 1. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1419 H.
- Lapidus, Ira M. *Sejarah Sosial Umat Islam*, terj. Gufron A. Mas'adi. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1999.
- Munajat, Makhruh. *Dekonstruksi Hukum Pidana Islam*. Yogyakarta: Logung Pustaka, 2004.
- Nur, Muhammad Tahmid. “Polemik tentang Hukuman Mati dalam Perundang-undangan Nasional: Tinjauan Hukum Pidana Islam”, *Al-Abkam: Jurnal Ilmu Hukum dan Syariah*, Vol. 4, No. 1, April 2014.
- Rahardjo, Satjipto. *Hukum dan Masyarakat*. Bandung: Angkasa, 1990.
- Riḍâ, Muḥammad Rashîd. *Tafsîr al-Qur'ân al-Aẓîm: Tafsîr al-Manâr*, Vol. 5. Beirut: Dâr Iḥyâ' al-Turâth al-'Arabî, 2002.
- Roberts, Robert. *The Social Laws of the Qoran*. New Delhi, Kitab Bhavan, 1977.

- Sâbiq, Sayyid. *Fiqh al-Sunnah*, Vol. 3. Beirut: Dâr al-Fikr, 1977.
- Sahetapy, J.E. *Suatu Studi Khusus Mengenai Ancaman Pidana Mati Terhadap Pembunuhan Berencana*. Jakarta: Rajawali Press, 1982.
- Shahrur, Muhammad. *Tirani Islam: Geneologi Masyarakat dan Negara*, terj. Saifuddin Zuhri Qudsy dkk. Yogyakarta: LKiS, 2003.
- Smith, W. Robertson. *Kinship and Marriage in Early Arabia*. London: Darf Publishers Ltd, 1990.
- Sodikin, Ali. *Hukum Qisâs: Dari Tradisi Arab Menuju Hukum Islam*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2010.
- Soeroso. *Perbandingan Hukum Perdata*. Jakarta: Sinar Grafika, 1993.
- Suyûfî (al), Jalâl al-Dîn. *al-Durr al-Manthûr fî al-Tafsîr bi al-Ma'thûr*, Vol. 5. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Ṭabâṭabâi (al), Muḥammad al-Ḥusayn. *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur'ân*, Vol. 3. Beirut: Mu'assasat al-Âlamî li al-Maṭba'ah, 1973.
- Tibi, Bassam. *Islam and the Cultural Accomodation of Social Change*, terj. Clare Krojzl. Oxford: Westview Press, 1991.
- Watt, W. Montgomery. *Muhammad at Medina*. Oxford: Oxford University Press, 1966.
- Zahrah, Muḥammad Abû. *al-Jarîmah wa al-Uqûbah fî Fiqh al-Islâm*. Beirut: Dâr al-Fikr al-'Arabî, t.th.
- Zuhaylî (al), Wahbah. *al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuh*, Vol. 7. Beirut: Dâr al-Fikr, 1997.