

ASPEK KEMANUSIAAN DALAM HUKUMAN QIŞAŞ

Ach. Fuad Fahmi¹, Martin Putra Perdana², Imam Kamaluddin,
Muhammad Nurhadi

¹International Islamic University of Islamabad, Pakistan.

E-mail: fuadfaehmijember@gmail.com

²Universitas Darussalam Gontor Ponorogo

E-mail: martinputra@mhs.unida.gontor.ac.id

³Universitas Darussalam Gontor Ponorogo,

E-mail: abu.hananhaikal@gmail.com

Abstract

Aspect of Humanity in Qişas punishment. This paper aims to analyze and describe the human aspects involved in qisas punishment. This literature study uses a qualitative approach by exploring the scientific treasures that are in the turots books related to qisas law. The results of this study indicate that qisas punishment, which is often assumed to be cruel punishment, actually has a significant deterrent effect on the perpetrators of murder (*al-qatlu bil qatli*). The qisash punishment basically prioritizes the values and aspects of humanity, because this law is based on the text of the al-quran, which is different from human rights (HAM) which prioritizes rationality rather than laws which are especially sourced from the al-Qur'an. Several things that prove the human aspect in qisash punishment include; the death penalty is part of qişas, but not all qişas penalties end in the death penalty. This can be seen in the human dimension in qishash; Life assurance, forgiveness of the victim's family, and achieving justice in it. Therefore, Islamic law researchers should develop their research through various perspectives, including from the point of view of the main sources of Islamic law, namely al-Qur'an and al-Hadith and related to contemporary problems without contradicting the 2 sources of Islamic law.

Keywords: Humainty, HAM, Qishash, *al-qatlu bi al-qathli*.

Abstrak

Aspek Kemanusiaan Dalam Hukuman Qīṣāṣ. Paper ini bertujuan untuk menganalisis dan menguraikan aspek kemanusiaan yang ada di dalam hukuman qisas. Kajian kepustakaan ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan menggali khazanah keilmuan yang ada di dalam kitab-kitab turots yang berkaitan dengan hukum qisas. Hasil kajian ini menunjukkan bahwa hukuman qisas yang sering diasumsikan sebagai hukuman yang kejam justru memberikan dampak jera yang signifikan terhadap pelaku pembunuhan (*al-qatlu bil qatli*). Hukuman qisash pada dasarnya lebih mengedepankan nilai dan aspek kemanusiaan, karena hukum ini berdasar dari nash al-qur'an, berbeda dengan Hak Asasi Manusia (HAM) yang lebih mengedepankan rasionalitas daripada undang-undang yang khususnya bersumber dari al-Qur'an. Beberapa hal yang membuktikan aspek kemanusiaan dalam hukuman qisash diantaranya; hukuman mati adalah bagian dari *qīṣāṣ*, namun tidak semua hukuman *qīṣāṣ* berakhir dengan hukuman mati. Hal itu bisa dilihat pada dimensi kemanusiaan yang ada di dalam qishash; Jaminan kehidupan, pema'afan dari keluarga korban, serta tercapainya suatu keadilan di dalamnya. Oleh karena itu, para peneliti hukum Islam seharusnya mengembangkan penelitiannya melalui berbagai sudut pandang, termasuk dalam dari sudut pandang sumber utama hukum Islam, yaitu al-Qur'an dan al-Hadits serta dikaitkan dengan masalah kontemporer tanpa berseberangan dengan 2 sumber hukum Islam tersebut.

Kata Kunci: Kemanusiaan, HAM, Qishash, *al-qatlu bi al-qathli*.

Pendahuluan

Hukuman qīṣāṣ¹ merupakan salah satu hukuman yang ada di dalam syariat Islam. Hukuman seperti ini sangat menarik untuk didiskusikan, dan menarik perhatian para pakar dan penggiat hukum Islam. Pelaksanaan hukumannya tak luput dijadikan sebagai simbol pelaksanaan hukum syari’ah secara paripurna.² Hukuman ini dimaknai dengan pembalasan atau memberi hukuman yang setimpal. Mirip dengan pepatah “hutang nyawa dibayar nyawa”³. Hukuman ini sudah berjalan sejak masa jahiliyyah,⁴ namun ketika turunnya al-Qur’ān mengenai qīṣāṣ, hukuman tersebut diperbaiki dan diaplikasikan dengan cara-cara yang lebih manusiawi serta membawa kemaslahatan bersama.⁵ Oleh itu, sisi kemanusiaan dalam hukuman qīṣāṣ yakni dapat melindungi jiwa manusia dan mencegah tindakan kriminal pembunuhan yang terjadi di masyarakat.

Dewasa ini, ada beberapa Negara yang masih memberlakukan hukuman mati termasuk di dalamnya qīṣāṣ dan ada pula yang menolak. Menurut Amnesty International mengatakan bahwa negara yang telah menghapuskan hukuman mati secara hukum atau praktik itu jumlahnya 142 dan bahwa dalam lima tahun terakhir ini ada 33 negara yang

¹ Hukumun ini merupakan bagian dari hukuman Islam yang merupakan suatu perangkat normatif yang mengatur hubungan horizontal-vertikal ummat Islam yang relevan dengan koridor syari’at Islam. Lihat: A. Malthuf Siroj, “Dialektika Universalitas Dan Partikularitas Hukum Islam Dalam Konteks Negara Bangsa,” *Madania* 20, no. 2 (2016): 251–52. Hukuman ini serupa dengan hukuman pidana (The Criminal Law) atau hukuman kriminal, karena mengatur kasus-kasus kejahatan yang bertalian dengan kejahatan prilaku anggota masyarakat dalam kehidupannya sehari-hari. Lihat: Fauzan Fauzan, “Tindak Pidana Korupsi Pada Pengadaan Barang Dan Jasa Di Lembaga Pemerintahan (Suatu Tinjauan Analisis Preventif),” *Jurnal Ilmiah Mizani* 1, no. 2 (2014).

² Toha Andiko, “Reinterpretasi Sanksi Pidana Islam (Studi Terhadap Pemikiran Prof. KH. Ibrahim Hosen, LML),” *Madania* 18, no. 2 (2014): 233.

³ “...dan Kami telah tetapkan terhadap mereka di dalamnya (al-taurāt) bahwasanya jiwa (dibalas) dengan jiwa, mata dengan mata, hidung dengan hidung, telinga dengan telinga, gigi dengan gigi, dan luka luka (pun) ada qishaashnya. Barangsiapa yang melepaskan (hak qīṣāṣ) nya, maka melepaskan hak itu (menjadi) penebus dosa baginya. Barangsiapa tidak memutuskan perkara menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itu adalah orang-orang yang zalim.” QS: Al-Maidah : 45

⁴ Tujuan qīṣāṣ adalah menghapus kebiasaan orang jahiliah agar tidak menuntut balas berlebihan jika keluarga mereka terbunuh, selain itu, qīṣāṣ sudah ada pada bangsa Bani Israil, namun pada waktu itu belum ada diyat, lalu Allah menurunkan Surat Al-Baqarah ayat 178, dengan turunnya ayat ini, diyat berfungsi sebagai pengganti pemaafan. Paisol Burlian, *Implementasi Konsep Hukum Qīṣāṣ di Indonesia*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2015), h. 31

⁵ *Ibid*, h. 32

melakukan eksekusi hukuman mati.⁶ Artinya hukuman mati masih diberlakukan di beberapa negara dunia, khususnya di Indonesia.

Namun, fenomena hukuman mati ini telah menuai kontroversi. Salah satunya dari kalangan pakar hukum, Cesare Beccaria⁷ menyatakan bahwa hukuman mati telah dianggap sebagai hukuman yang kejam dan tidak manusiawi. Sehingga menyebabkan hilangnya Hak Asasi Manusia (HAM) yang paling pokok yakni hak untuk hidup (*rights to life*).⁸ Oleh itu, Beccaria tidak menghendaki adannya hukuman mati. Karena tidak sesuai dengan perikemanusiaan, serta bertentangan dengan Hak Asasi Manusia.⁹

Tidak hanya Beccaria, pakar Hukum Pidana dan Ketua Komisi Hukum Nasional Indonesia Sahetapy turut menolak hukuman mati. Di dalam statemennya dia mengatakan bahwa hukuman mati bertentangan dengan *Weltanschauung Pancasila* yang notabene menjadi sumber segala sumber hukum di Indonesia.¹⁰ bahkan sarjana muslim, Abdullah An-Na’im mengatakan bahwa ketentuan hukuman mati tidak benar ditetapkan berdasarkan al-Qur’ān, akan tetapi berdasarkan tentang riwayat tentang kehidupan Nabi, serta riwayat-riwayat tentang adat budaya lokal Arab pada saat itu.¹¹ Artinya hukuman mati tidak layak untuk diterapkan. Selain tidak sesuai dengan nilai-nilai Pancasila, hukuman ini termasuk hukuman yang tidak manusiawi karena mengambil hak hidup seseorang.

⁶ Untuk versi lengkapnya lihat di <https://www.bbc.com/news/world-45835584>, diakses pada Senin, 28 Oktober 2019, Pukul 21.10 WIB

⁷ Cesare Beccaria menulis, “*Capital Punishment, was both inhumane and ineffective: an unacceptable weapon for a modern enlightened state to employ, and less effective than the certainty of imprisonment. Furthermore, that capital punishment was counterproductive if the purpose of law was to impart a moral conception of the duties of citizens to each other. For, if the state were to resort killing in order to enforce its will, it would legitimize the very behaviour which the law sought to repress, namely the use of deadly force to settle disputes*”. Cesare Beccaria, *On Crimes and Punishment*, dalam Todung Mulya Lubis dan Alexander Lay, *Kontroversi Hukuman Mati*, (Jakarta: Kompas, 2009), h. 11

⁸ Al-Khanif, Herlambang P. Wiratraman, Manunggal Kusuma Wardaya, *Hak Asasi Manusia (Dialektika Universalisme Vs Relativisme di Indonesia)*, (Yogyakarta: LKIS, 2017), h. 75

⁹ Raka, Tengku. “*Hukuman Mati dan Terorisme*”, diterbitkan pada tanggal 22 April 2019 dalam <https://lbhmasyarakat.org/hukuman-mati-dan-terorisme/>. Diakses pada Selasa, 1 Oktober 2019

¹⁰ Todung Mulya Lubis dan Alexander Lay, *Kontroversi Hukuman Mati*, h. 218

¹¹ Abdullahi Ahmed An-Na’im dkk., *Dekonstruksi Syari’ah (II)*, (Yogyakarta: LkiS, 1996), h. 41

Dari makalah di atas, penulis menilai akan pentingnya pembahasan ini untuk mengurai aspek kemanusiaan di dalam hukuman qisāṣ agar terhindar dari pemahaman mengenai hukuman qisāṣ yang seolahdianggap tidak humanis. Oleh itu, makalah ini mencoba mengurai aspek-aspek kemanusiaan dari disyariatkannya qishash guna menjawab ‘tuduhan’ bahwa qishash tidak manusiawi.

Pengertian Qisāṣ

Sebelum membahas mengenai qisāṣ secara mendalam, perlu kiranya penulis paparkan pengertian qisāṣ secara etimologi dan terminologi. Istilah ‘qishash’ berasal dari kata ‘*Qassa*’ yang memiliki makna sebagai berikut: Pertama, *al-Qat’u*¹² atau memotong, Kedua, ‘*al-Qawad*’¹³ atau balasan dan tebusan, dan Ketiga, *al-Musāwātu wa al-ta’ādul*”¹⁴ atau Persamaan dan keadilan. Adapun secara terminologi menurut al-Jurjāni makna qisāṣ} adalah melakukan sesuatu pada pelaku pidana seperti yang dilakukan pada korban.¹⁵ Artinya hukuman qisāṣ} adalah hukuman yang setimpal bagi pelaku agar memberikan efek jera terhadap tindakan kejahatan yang telah ia perbuat kepada korban.

Beberapa ulama’ juga turut menjelaskan istilah qisāṣ}. Di antaranya, Abdurrahman bin Muhammad al-Jaziri yang mengatakan qishash adalah menghukum pelaku tindak pidana sebagaimana kejahatan yang dia lakukan terhadap jiwa manusia.¹⁶ Selain itu, Muhammad bin Ibrahim al-Tuwajiriy mengatakan bahwa qishash adalah memperlakukan pelaku tindak pidana seperti yang telah ia lakukan. Berdasarkan pendapat ulama’ di atas bisa disimpulkan bahwa qishash merupakan hukuman yang dibebankan kepada pelaku sebagaimana apayang telah ia perbuat kepada korban.

Landasan Hukuman Qisāṣ

Qisāṣ telah disyariatkan oleh Allah SWT untuk melindungi jiwa dan menjamin kelangsungan hidup seluruh umat manusia. Oleh itu,

¹² Ibnu Manzur, *Lisan al-Arab*, Bab Qaud Juz 3, CD. Al-Maktabah al-Syamila, h.370

¹³ Ibnu Manzur al-Anshari, *Lisan al-Arab*, (Beirut: Daru shadr, 1414 H) Juz 1, h. 38

¹⁴ Fikri Ahmad 'Akkaz, *Falsafatu al-'Uqubah fi al-Fiqh al-Islami wa al-Qanun*, “Risalatu ad Dukturah, (Kairo, Jami'atu al-Azhar, 1971), h. 129

¹⁵ Ali bin Muhammad al-Husaini Al-Jurjani, *At-Ta'rifat*, (Beirut: Maktabah Lubnan, 1985), h. 183.

¹⁶ Abdurrahman Bin Muhammad al-Jaziri, *al-Fiqh ala al-Mazahib al-Arba'ah*, (Beirut: Darul Kutub al-'Ilmiyyah, 2003) Cet. 2, Juz. 5, h. 217

perlu kirannya penulis paparkan landasan hukuman *qiṣāṣ* di dalam al-Qur'an. Yaitu di surat al-Baqarah ayat 178: "Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamuqishash berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh; orangmerdeka dengan orang merdeka, hamba dengan hamba, danwanita dengan wanita. Maka barangsiapa yang mendapat suatu pemaafan dari saudaranya, hendaklah (yang memaafkan) mengikuti dengan cara yang baik, dan hendaklah (yang diberi maaf)membayar (diat) kepada yang memberi maaf dengan cara yangbaik (pula). Yang demikian itu adalah suatu keringanan dari Tuhanmu dan suatu rahmat. Barangsiapa yang melampaui batas sesudah itu, maka baginya siksa yang sangat pedih."¹⁷ Melihat ayat di atas, bisa diketahui bahwa Allah SWT tidak sembarangan menentukan hukuman syariat *qiṣāṣ*. Namun, dalam hukuman tersebut terletak sisi kemanusiaannya, yaitu dengan adannya syarat-syarat *qiṣāṣ*, gugurnya *qiṣāṣ*, dan konsekuensi bagi yang melanggar hukuman *qiṣāṣ*.

Berkaitan dengan ayat di atas ath-Thabāri menyimpulkan bahwa *qiṣāṣ* yang diwajibkan pada ayat tersebut adalah dalam pelaksanaannya, yaitu adil dalam pelaksanaannya dan tidak melampaui batas. Oleh itu, qishash hanya dijatuahkan pada pelaku saja dan tidak dilakukan pada orang lain yang tidak terlibat.¹⁸ Sehingga, bisa disimpulkan bahwa hukuman *qiṣāṣ* harus terlaksana dengan adil yaitu dengan melihat pada kriteria, persyaratan dan pelaksanaannya.

Selain di dalam al-qur'an, hukum yang berkaitan dengan *qiṣāṣ* disebutkan di dalam hadits yaitu "Dari Abu Hurairah beliau berkata, Rasulullah bersabda:...barangsiapa mendapatkan keluarganya dibunuh maka dia berhak memilih dua perkara, antara diyat dan qishash."¹⁹ Hadits ini menjelaskan bahwa keluarga korban berhak untuk memilih antara

¹⁷ Makna memiliki jaminan kelangsungan hidup dalam disyariatkan ini adalah karena bila seseorang tahu akan hukuman mati (*qiṣāṣ*) apabila ia membunuh orang lain dengan sengaja, tentulah ia akan menahan diri dari meremehkan pembunuhan serta terjerumus padanya. Ditinjau dari efek yang timbul yaitu bisa mencegah saling bunuh di antara manusia, ini adalah satu bentuk semantika Allah 'Azza wa jalla dengan menjadikan *qiṣāṣ* yang sebenarnya adalah kematian sebagai jaminan kelangsungan hidup. Hal ini dalam rangka menjaga jiwa manusia dan kelangsungan kehidupan mereka. Allah 'Azza wa jalla juga menjelaskan ayat ini ditunjukkan untuk ulul albab (orang yang berakal); karena mereka lah orang yang memandang jauh ke depan dan berlindung dari bahaya yang muncul kemudian hari. Muhammad bin 'Ali asy-Syaukani, *Fathu al-Qadir*; (Beirut: Darul Kalam al-Thayyib, 1441 H), Juz 1, h. 203

¹⁸ Muhammad Bin Jarir ath-Tabhari, *Jami'ul Bayan fii Ta'wiill Qur'an*, (Baghdad: Muassasah Risalah, 2000), Cet. 1, Juz 3, h.357

¹⁹ Hadits riwayat Bukhari, dalam *Fath Al-Bary Bi Syarh Shahih Al-Bukhari*, Al-Asqalany 1997, Jilid 14, Hadits no. 6880, h. 188.

qiṣāṣ atau memaafkan, dengan demikian qishash dilakukan dengan atas keadilan, yaitu terpenuhinya hak keluarga korban.

Kriteria Hukuman Qiṣāṣ

Perlu diketahui bahwa proses menuju terlaksananya hukuman qiṣāṣ tidak mudah, namun harus melalui beberapa tahap, salah satunya adalah adanya kriteria hukuman ini. Kriteria tersebut meliputi orang yang terbunuh (*qatil*), korban pembunuhan (*qatil*), tindakan pembunuhan (*qatil*), dan wali atau kerabat korban.²⁰ Oleh itu, tidak akan terlaksana suatu hukuman qiṣāṣ jika belum terpenuhi kriteria tersebut di atas.

Untuk lebih memahami secara detail mengenai kriteria qiṣāṣ, penulis akan memaparkan penjelasannya sebagai berikut. Pertama, Kriteria pembunuhan. Orang yang membunuh dalam qiṣāṣ disyariatkan sebagai orang yang mukallaf, bāligh, dan berakal²¹. Ini berarti jika anak kecil, orang yang gila yang permanen melakukan pembunuhan tidak dikenai qiṣāṣ. Kedua, Kriteria korban pembunuhan, yaitu mereka yang terpelihara darahnya (*ma'shum ad-damm*)²². Ketiga, Kriteria Tindakan Pembunuhan, yaitu adanya faktor kesengajaan melakukan tindakan yang dapat menyebabkan pembunuhan, baik secara *mubasyir* maupun *mutasabbib*.²³ Dan keempat, Kriteria Wali Korban, yaitu harus diketahui identitasnya (*ma'lūm*) sehingga wali korban tidak atau belum diketahui maka qiṣāṣ belum bisa dilaksanakan. Selain itu, hukuman qiṣāṣ tidak hanya melihat pada kriteria, namun ada beberapa syarat-syarat pelaksanaan yang harus dipenuhi.

²⁰ Pada umumnya, ketika menyebutkan syarat-syarat qiṣāṣ, para fuqaha tidak membaginya seperti yang penulis sebutkan. Pembagian seperti ini dapat ditemukan pada al-Qawaanin al-Fiqhiyah yang merupakan kitab fiqh Malikiyah, kemudian untuk mempermudah pengklasifikasian tampaknya metode ini juga diikuti oleh penulis buku perbandingan madzhab kontempemperor seperti Wahbah az-Zuhaili dalam *al-Fiqh al-Islami Wa Adillatuhu*. Lihat Wahbah az-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, (Damaskus: Daar al-Fikr, 1985, cet. 2), jld. 6, h. 264-274.

²¹ Syarat ini merupakan syarat yang disepakati oleh seluruh fuqaha empat madzhab. Al-Asy-Syarbini Muhamad bin Muhammad al-Khathib, al-Iqnaa' Fi Hallai Alfaaz Abi Syuja', ed. Ali Muhammad Mu'awwadah dan Adil Ahmad Abdul Maujud, (Beirut: Daar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2004, cet. 3), jld. 2, h. 400

²² Ath- Thahthawi, *Hasyiyah ath-Thahtawi 'Ala ad-Durr al-Muhtaar*, (tp, tt)..., jld. 4, h. 258.

²³ Az-Zuhaili, *Al-Fiqh Al-Islami Wa Adillatuhu* ..., jld. 6, h. 273.

Syarat-syarat pelaksanaan qīṣāṣ

Tidak hanya sebatas kriteria, namun pelaksanaan qīṣāṣ harus memenuhi syarat-syarat pelaksanakan sebagai berikut; *Pertama*, wali korban merupakan mukallaf dalam artian sudah bīlīgh dan berakal.²⁴ Maka jika wali tersebut masih kecil atau gila, pembunuhan ditahan terlebih dahulu hingga wali korban tersebut bīlīgh²⁵—jika anak kecil- dan berakal dan sembuh dari gila jika sebelumnya ia gila. *Kedua*, semua wali korban sepakat untuk menuntut qīṣāṣ.²⁶ Artinya, jika sebagian wali menuntut qīṣāṣ sedang sebagian lagi tidak, maka qīṣāṣ tidak dapat dilakukan. Untuk itu wali berhak untuk meminta diyat. *Ketiga*, qīṣāṣ tersebut tidak sampai membunuh jiwa yang tidak ikut bertanggung jawab. Karena itu, jika yang dijatuhi qīṣāṣ adalah wanita hamil maka pelaksanaan qīṣāṣ dilaksanakan setelah ia melahirkan dan selesai menyapah anaknya. *Keempat*, qīṣāṣ dilaksanakan dengan kehadiran sultan atau orang yang mewakilinya dengan tujuan agar tidak ada terjadi tindakan yang berlebihan. Dan *kelima*, menggunakan alat tajam saat melakukan qishash.²⁷ Sebagaimana sabda Rasulullah saw, “Qiṣāṣ tidak dilaksanakan kecuali dengan pedang.”²⁸ Oleh itu, hukuman dalam qīṣāṣ tidak bisa dilakukan sembarangan tanpa adanya syarat-syarat dalam pelaksanaannya.²⁹

²⁴ Ibnu Qudamah, *al-Mughni Fi Syarh Mukhtashar al-Khiraqi*, ed: Abdullah bin Abdul Muhsin at-Turki dan Abdul Fattah Muhammad, (Riyadh: Daar 'Aalam al-Kutub, 1998, cet.3), h. 459.

²⁵ Syamsuddin Ahmad bin Qadur, *Takmilah Syarh Fath al-Qadir*, ed. Abdurrazzaq Ghalib al-Mahdi, (Beirut: Daar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003),..., jld. 10, h. 247.

²⁶ Ibnu Qudamah, op cit ..., jld. 459.

²⁷ Abu Bakr Jabir al-Jazairi, *Ensiklopedi Muslim*, penerj: Fadhli Bahri, (Jakarta: Darul Falah, 2003, cet. 6), h. 678-9.

²⁸ Teks aslinya (لَا قُدْرَةَ لِلْمُسِيفِ) HR. Ibnu Majah dari an-Nu'man bin Basyir dan Abi Bakrah. Lihat Muhammad bin Yazid Ibnu Majah, *Sunan Ibnu Majah, Kitab: Diyaat*, Bab: Laa Qawada illa Bis-Saif, ed. Muhammad Fuad Abdul Baqi, (Beirut: Daar al-Fikr, tt), jld. 2, h. 889, no.2668. hadits ini didhaifkan oleh Al-Albani. Lihat Muhammad Nashiruddin al-Albani, *Irwa' al-Ghalil Fi Takhrij Ahadits Mannar as-Sabil*, (Beirut: al-Maktab al-Islami, tt), jld. 7, h. 285.

²⁹ Saat pelaksanaan qishash, keluarga korban dianjurkan untuk hadir karena kehadiran keluarga korban disini bertujuan memastikan untuk kali terakhir apakah mereka mau memaafkan terpidana atau tidak. Dari sini, adalah sangat memungkinkan pada detik-detik terakhir sebelum pelaksanaannya, eksekusi batal dilaksanakan sebab keluarga korban memaafkan terpidana.

Aspek Kemanusiaan Dalam Hukuman Qisās

Sebelum membahas mengenai aspek kemanusiaan dalam qisās, penulis akan memaparkan terlebih dahulu mengenai apa itu kemanusiaan, bagaimana kemanusiaan dalam perspektif Barat, dan apa itu kemanusiaan dalam perspektif Islam.

1. Kemanusiaan Dalam Pandangan Barat Dan Islam

Kemanusiaan merupakan sifat-sifat yang dimiliki oleh manusia itu sendiri.³⁰ sifat tersebut yang senantiasa dapat mencegah manusia untuk melakukan tindakan yang merusak moral. Hal ini menjadikan manusia mudah dalam berinteraksi, serta mewujudkan nilai-nilai keadilan, keamanan, dan ketentraman di suatu masyarakat. Oleh itu, adanya konsep kemanusiaan untuk menjunjung tinggi nilai keadilan sesama manusia, agar dapat hidup dengan tenram dan damai di dalam suatu masyarakat.

Dalam konteks Barat, Kemanusiaan adalah kebajikan yang terkait dengan etika dasar altruisme yang berasal dari kondisi manusia. hal itu melambangkan cinta dan kasih sayang manusia terhadap satu sama lain. Kemanusiaan berbeda dari sekadar keadilan karena ada tingkat altruisme terhadap individu yang termasuk dalam kemanusiaan lebih daripada keadilan yang ditemukan dalam keadilan.³¹ Berbeda dengan Islām, Barat mendefinisikan nilai-nilai kemanusiaan tanpa didasari nilai-nilai agama. Bahkan, mengalami trauma dengan ritual keagamaan.

Sejak dulu, Barat sudah mengalami trauma panjang dengan yang namannya agama,³² sehingga mereka mendefinisikan kemanusiaan menurut rasio mereka sendiri.³³ Menurut Barat, kemanusiaan merupakan

³⁰ Lihat di Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI)

³¹ Christopher Peterson, Martin E.P Seligman, *Character Strengths and Virtues: A Handbook and Classification*, (Washington, DC: Oxford University Press, 2004, h. 34

³² Trauma terhadap agama oleh sehingga memunculkan paham sekularisme yang berusaha memisahkan urusan agama dari urusat privat manusia itu sendiri. Adian Husaini, *Mengapa Barat Menjadi Sekuler-Liberal?*, (Ponorogo: Center for Islamic and Occidental Studies (CIOS), 2015), h. 18-19

³³ Definisi kemanusiaan atau humanisme di Barat muncul pada tahun 1808. Aslinya bahasa Italia "Umanista", yang berarti guru atau murid sastra klasik. Tapi cikal bakalnya dapat dilacak dari Yunani kuno, Romawi dan Renaissance abad ke-14. Semangat mengkaji filsafat, seni, sastra klasik sangat tinggi. Keyakinan mereka pada kekuatan individu dan kemampuan manusia untuk menentukan kebenaran cukup kuat. Hamid Fahmy Zarkasyi, *Misykat; Refleksi tentang Westernisasi, Liberalisasi, dan Islam*, (Jakarta: Insists, 2018), Cet. 4, h. 51

gerakan sekularisasi dan desakralisasi manusia pada abad ke-18 pada akhirnya memudarkan segi spiritual dan menafikan simbol-simbol religius selain itu, ia menghargai kebebasan dan nilai-nilai kodrat manusia.³⁴ intinya kemanusiaan dalam pandangan Barat memisahkan nilai-nilai kemanusiaan dengan agama, oleh itu pemahaman mereka sangat bertentangan dengan konsep kemanusiaan yang ada di dalam Islām.

Berkaitan dengan konsep kemanusiaan, Islām bertolak belakang dengan konsep kemanusiaan yang ada di Barat. Di dalam Islām, konsep kemanusiaan dipusatkan kepada Tuhan, kitab suci al-Qur'an, serta di dalamnya terdapat nilai-nilai kemanusiaan³⁵. Konsep ini bukan hanya untuk umat Islām saja, namun bersifat universal, untuk seluruh umat manusia. Artinya konsep kemanusiaan di dalam pandangan Islam bersumber dari Tuhan, kitab suci al-Qur'ān, dan di dalamnya mengandung nilai-nilai kemanusiaan yang universal.

Terdapat beberapa hal yang mendasar antara konsep HAM Islam dan HAM dalam konsep Barat, seperti yang diterima oleh instrumen-instrumen internasional. HAM dalam konsep Islam dilandaskan pada asumsi bahwa aktifitas manusia sebagai khalifah di muka bumi. Sedangkan Barat, bagaimanapun percaya bahwa pola tingkah laku hanya ditentukan oleh hukum-hukum negara atau sejumlah otoritas yang mencukupi untuk tercapainya aturan-aturan publik yang aman.³⁶ Oleh itu, HAM dalam pandangan Barat dan Islām memiliki perbedaan yang sangat signifikan, sehingga antara satu dengan yang lain mengalami kontradiksi paradigma.

Menurut Alwi Shihab, HAM dalam persepektif Barat, itu mendudukkan manusia dalam satu setting dimana hubungannya manusia dengan Tuhan sama sekali tidak disebut.³⁷ HAM dalam perspektif Barat lebih mengutamakan hak dari pada kewajiban, karena itu, HAM dalam konsep Barat lebih terkesan individualistik. Dalam hal ini, aplikasi hak oleh seseorang kurang memperhatikan kewajiban memelihara hak-

³⁴ Budi Hardiman, *Humanisme dan Sesudahnya*, (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2012), h. 12

³⁵ Marcel A. Boisard, *Humanisme Dalam Islam*, terj. Rasjidi, (Jakarta: Bulan Bintang, 1980), h. 93

³⁶ M.I. Patwari dalam Tahir Mahmood (ed.), *Human Rights in Islamic Law*, (New Delhi: Jamia Nagar, 1993), h. 62.

³⁷ Alwi Shihab, *Islam Inklusif Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*, (Bandung: Mizan, 1998), h. 197.

hak orang lain. Artinya, HAM yang dimiliki sangat problematis dan bertentangan dengan nilai-nilai Islām.

Sedangkan Timur (Islām), memaknai konsep HAM lebih bersifat *theosentrism* (segala sesuatu berpusat kepada Tuhan). Artinya, Islām lebih berpihak pada hak Tuhan dari pada hak-hak pribadi. Manusia dalam hal ini dilihat hanya sebagai makhluk yang dititipi hak-hak dasar dari Tuhan, bukan sebagai pemilik mutlak. Artinya, manusia wajib memelihara sesuai dengan aturan Tuhan. Penggunaan hak tersebut tidak boleh kontradiktif dengan kehendak Tuhan.³⁸

HAM dalam konsep Timur (Islām) jelas berorientasi theosentrism, sehingga larangan dan perintah lebih dilandaskan atas ajaran Islam yang berakar dari al-Qur'ān dan Hadīts. Disini al-Qur'an menjadi transformasi dari kualitas kesadaran manusia. Manusia di perintah untuk hidup dan bekerja di dunia ini dengan kesadaran penuh bahwa ia harus menunjukkan kepatuhannya kepada keinginan Allah. Mengakui hak-hak dari manusia adalah sebuah kewajiban dalam bentuk kepatuhan kepada Allah.³⁹

Untuk meninjau lebih dalam bahwa hukuman qīṣāṣ tidak bertentangan dengan nilai-nilai kemanusiaan, maka bisa dilihat dari beberapa aspek yaitu; Jaminan kehidupan dalam qīṣāṣ, pemaafan dalam qīṣāṣ, dan keadilan dalam qīṣāṣ. Dari aspek-aspek inilah akan ditemukan titik temu di mana hukuman qīṣāṣ memiliki nilai kemanusiaan, dapat menjamin kelangsungan hidup seluruh umat manusia, dan dapat mencegah tindakan pembunuhan.

1. Jaminan Kehidupan Dalam Qīṣāṣ

Hukuman qīṣāṣ dapat menjamin kelangsungan hidup manusia. Karena Allah mensyariatkan qīṣāṣ untuk menjaga darah dan jiwa manusia serta menghilangkan dendam dan fitnah di antara umat manusia.⁴⁰ Dengan diberlakunya qīṣāṣ, maka jiwa seseorang terlindungi karena orang yang akan membunuhnya. Dengan mengetahui ancaman hukuman mati, akan mengurungkan niatnya. Di samping itu, si calon pelakunya

³⁸ Ahmad Kosasih, *HAM dalam Persepektif Islam: Menyikapi Persamaan dan Perbedaan antara Islam dan Barat*, (Jakarta: Salemba Diniyah, 2003), hal. 37.

³⁹ Wahyu M.S, *Wawasan Ilmu Sosial Dasar*, (Surabaya: Usaha Nasional, 1986), h. 106.

⁴⁰ Ali ash-Shabuni, *Rawā'i' al-Bayān Tafsīr Ayāt al-Ahkām min al-Qur'ān*, (Damaskus: Maktabah al-Ghazali, tth.), I, h.175

juga akan terlindungi jiwannya karena mengurungkan niatnya untuk membunuh. Oleh sebab itu, dalam ayat “*walakum fi al-qiṣāṣ hayātun...*” terkandung makna kehidupan yang sangat luas, yaitu bagi orang yang akan dibunuh, pembunuh, keturunan-keturunannya serta masyarakat secara luas. Ayat “*walakum fi al-qiṣāṣ hayātun...*” juga terkandung makna tujuan pemidanaan, yakni demi terciptanya kemaslahatan. *qiṣāṣ* bukan bertujuan untuk melakukan penyiksaan terhadap pelaku. Dengan demikian Allah tidak berfirman “*walakum fi al-qiṣāṣ intiqāmūn...*” (dan di dalam *qiṣāṣ* terdapat (makna) penyiksaan bagimu).⁴¹

Berkaitan dengan hal di atas, al-Qurtubi menjelaskan bahwa di dalam ayat *walakum fil al-qiṣāṣ hayātun*⁴²terdapat jaminan kelangsungan hidup mengenai hukuman *qiṣāṣ*. Kandungan makna ayat ini menurutnya untuk menghindari tindakan pembunuhan antara satu dengan yang lain. Di dalam tafsirnya, Suffan dari As-Suddi dari Abu Malik mengatakan bahwa jika hukuman *qiṣāṣ* ditegakkan⁴³, maka orang yang ingin membunuh orang lain akan berpikir berulang kali untuk melakukannya, khawatir jika ia nanti di-*qiṣāṣ*, maka kedua orang tersebut yang ingin dibunuh dan yang ingin membunuh) dapat terselamatkan nyawannya.⁴⁴ Oleh itu efek jera dalam hukuman *qiṣāṣ* ini menjadi salah satu tujuan utama, agar jiwa manusia di dunia ini terlindungi dari pelaku pembunuhan.

Selain al-Qurtubi, Ibnu katsir juga menjelaskan ayat di atas bahwa Firman-Nya *Walakum al-qiṣāṣ hayātun* “*Dan di dalam qiṣāṣ ada (jaminan*

⁴¹ *Ibid.*, h. 176

⁴² Ayat ini telah membuat hukuman *qiṣāṣ* menjadi hukuman yang berakibatkebalikannya, yaitu kehidupan. Pada ayat ini kata “hidup” dinakirahkan, tujuannya adalah untuk menunjukkan bahwa dalam hukuman ini ada semacam makna hidup yangagung yang tidak cukup hanya dirangkai dengan kata-kata. Untuk sekedar contohnya:sebelumnya, hukuman pembalasan dilakukan kepada beberapa orang, padahal yangdibunuh sebelumnya hanya satu orang saja. Atau, hukuman itu dijatuhkan kepadaselain pembunuhan, lalu terjadilah fitnah, atau pertikaian yang lebih mengeruhkan suasana.untuk ini, disyariatkanlah hukuman qishash yang sangat adil dan penuh rahmat.

⁴³ Pada masa jahiliyyah dahulu, jika terjadi suatu pembunuhan, maka kabilah dari yang terbunuh dan yang membunuh akan saling melindungi anggota kabilahnnya masing-masing, lalu setelah itu mereka bertikai dan saling membunuh. Kemudian pertikaian itu akan memakan lebih banyak korban lagi. Oleh karena itu, ketika *qiṣāṣ* ini disyariatkan maka mereka tidak perlu lagi bertikai, karena mereka telah merasa puas dengan hukuman tersebut. Dengan demikian betapa banyak nyawa yang dapat terselamatkan.

⁴⁴ Abu Abdillah Muhammad Bin Ahmad al-Qurtubi, *al-Jami' Li Ahkamil-l-Qur'an*, (Kairo: Darul Kutub al-Mashriyyah, 1964), Cet. II, Juz 2, h. 256

kelangsungan) hidup bagimu. Abu al-Aliyah mengatakan, Allah Ta’ala telah menetapkan suatu jaminan kelangsungan hidup dalam qisāṣ. Berapa banyak orang yang bermaksud membunuh lalu menahan diri karena takut akan dihukum mati. Artinya, hukuman ini membawa dampak positif dalam menjamin kelangsungan hidup manusia dan secara perlahan akan menghapus tindakan kriminal yang terjadi di masyarakat, khususnya pembunuhan.⁴⁵

Mengenai tujuan qisāṣ juga turut disebutkan dalam tafsir al-Azhar⁴⁶ Buya Hamka yang mengatakan bahwa hukuman qisāṣ adalah nyawa dibayar nyawa, artinya hukuman ini merupakan salah satu efek jera untuk menjamin kehidupan di masyarakat. Karena orang yang akan membunuh akan berfikir terlebih dahulu, sebab diapun akan menerima resiko dari hukuman itu yaitu dibunuh. Oleh itu, jika hukuman qisāṣ diterapkan, maka kehidupan di masyarakat pun akan aman dan damai serta dapat membendung tindakan kriminal yang semenana-mena atau penindasan dari kaum kuat kepada kaum lemah.⁴⁷ Dari pendapat para mufassir di atas, dapat disimpulkan bahwa Allah SWT mensyariatkan hukuman qisāṣ untuk menjaga dan melindungi jiwa manusia (*hifzū al-nafs*) dari tindakan pelaku pembunuhan.

Selain dapat menjamin kehidupan manusia, tujuan diturunkannya ayat qisāṣ juga diturunkan untuk orang-orang berakal “ulu al-albāb”. Menurut tafsir thabari dikatakan bahwa orang-orang yang berakal. Allah mengkhususkan orang-orang yang berakal karena mereka lah yang hanya dapat menyerap dan memahami hukum-hukum Allah., diakhiri dengan ayat “la’allakum tattaqun” yang berarti agar kalian takut dengan qisāṣ, lalu berhenti membunuh⁴⁸. Demikian bahwa hukuman qisāṣ menjadi parameter ketaqwaaan seseorang, khususnya bagi ulu al-albāb (orang-orang yang berakal).

Qisāṣ merupakan hukuman mati, namun tidak semua hukuman qisāṣ berakhir dengan hukuman mati, perbedaannya dengan hukuman mati yang diterapkan oleh Barat bahwa hukuman tersebut berasal dari

⁴⁵ Abu al-Fida’ Ismail Bin Katsir al-Qursiyi, *Tafsiru-l-Qur'anil Adzim*, (Damaskus: Darut Tayyibah, 1999) Juz 1 h. 492

⁴⁶ Tafsir al-Qur'an surat al-Baqarah ayat 179.

⁴⁷ Haji Abdul Malik Karim Amrullah (HAMKA), *Tafsir Al-Azhar*, (Singapura: Pustaka Nasional, 1990) Jilid I h.407-408

⁴⁸ Muhammad Bin Jarir ath-Tabhari, *Jami'ul Bayan fii Ta'wiilil Qur'an*, (Baghdad: Muassasah Risalah, 2000), Cet. 1, Juz 3, h. 383-384

persepsi atau buatan manusia. Sedangkan qīṣāṣ adalah hukuman yang berasal dari Tuhan, dan tertulis di dalam kitab suci al-Qur’ān. Selain itu, banyak negara yang menolak hukuman mati, karena dianggap tidak manusiawi, namun ada beberapa pakar hukum yang justru menyetujui hukuman mati tersebut.

Para pakar yang menyetujui hukuman mati yaitu, Gerber dan Johnson dalam Johnson dalam bukunya “*The Top Ten Death Penalty Myths*” justru mendukung adanya hukuman mati untuk memberikan efek jera bagi pelaku. Di dalam buku yang mereka tulis dikatakan bahwa klaim hukuman mati sebagai produk hukum yang memperkuat kembali ikatan sosial, memiliki prospek penggetaran, manfaat politik serta dapat membalaskan dendam (retaliasi) korban.⁴⁹ Oleh itu, dari argumen di atas bahwa hukuman mati masih layak diaplikasikan untuk mengurangi tindakan kriminal pembunuhan yang terjadi di masyarakat.

Selain pakar hukum di atas, *International Covenant on Civil and Political Rights* (ICCPR) turut mempertahankan hukuman mati. Hal itu tertulis di dalam pasal 6 ICCPR bahwa tidak ada larangan hukuman mati, akan tetapi memberikan batasan dalam penerapannya.⁵⁰ Dalam ketentuan tersebut, dinyatakan bahwa bagi negara yang belum menghapuskan pidana mati, masih dapat menerapkan hukuman mati tetapi hanya dapat diperlakukan terhadap kejahatan yang paling serius (*most serious crime*) dan hukuman dijatuahkan oleh suatu pengadilan yang berwenang.

Pandangan yang berbeda yang dikemukakan oleh ahli maupun tokoh yang mendukung eksistensi pidana mati yaitu Barda Namawi Arief salah satu pakar hukum pidana nasional secara eksplisit dalam sebuah bukunya menyatakan bahwa pidana mati masih perlu dipertahankan dalam konteks pembaharuan KUHP Nasional. Melalui pendapatnya yang menyatakan: “bahwa walaupun dipertahankan pidana mati terutama didasarkan sebagai upaya perlindungan masyarakat (jadi

⁴⁹ Rudolph J. Gerber and John M. Johnson, *The Top Ten Death Penalty Myths*, (United States of America: Praeger Publishers, 2007), h. 165

⁵⁰ Nasution, Adnan Buyung dan A. Patra M.Zein. *Instrumen Internasional Pokok Hak Asasi Manusia*. Yayasan Obor Indonesia LBHI Kelompok Kerja Ake Arif. Jakarta.2006. Hal. 158 Pasal 6 ayat (2) “Di negara-negara yang belum menghapuskan hukuman mati, putusan hukuman mati hanya dapat dijatuahkan terhadap kejahatan yang paling berat sesuai dengan hukuman yang berlaku pada saat dilakukannya tersebut, dan tidak bertentangan dengan ketentuan konvenan ini dan konvensi tentang pencegahan dan penghukuman kejahatan Genosid”.

lebih menitikberatkan atau berorientasi pada kepentingan masyarakat), namun dalam penerapannya diharapkan bersifat selektif, hati-hati dan berorientasi juga pada perlidungan atau kepentingan individu (pelaku tindak pidana)”.⁵¹

Melihat fenomena di atas, dapat disimpulkan bahwa hukuman qishash termasuk di dalamnya hukuman mati di dalamnya tidak bertentangan dengan nilai-nilai Hak Asasi Manusia (HAM). Namun adanya hukuman ini dapat mengurangi angka kriminalitas kejahatan serta dapat memberikan efek jera kepada pelaku tindakan pembunuhan. Berbeda dengan hukuman mati, qisāṣ justru lebih memiliki aspek kemanusiaan, yaitu adanya pemaafan dari wali korban akan menyebabkan gugurnya qisāṣ bagi pelaku.

2. Pema’afan dalam Qisāṣ

Bersamaan dengan ditetapkannya pidana qisāṣ bagi pelaku pembunuhan, Allah SWT mensyari’atkan pemaafan kepada pelaku. Hal ini berarti qisāṣ bukanlah pidana yang bersifat mutlak, namun sebaliknya bersifat relatif dengan bergantung pada pemaafan dari pihak keluarga korban. Dengan demikian syari’at Islām sangat memperhatikan eksistensi pihak keluarga korban sebagai pemutus ada tidaknya qisāṣ. Jika qisāṣ dimaafkan maka pelaku diwajibkan untuk membayar diyat sebagai bentuk ganti rugi atas kematian korban. Pembayaran diyat sebagai ganti rugi ini memiliki makna yang sangat baik, karena kebutuhan ekonomi keluarga korban tidak lepas dari perhatian oleh syari’at Islām. Pentingnya diyat ini sangat dirasakan apabila korban adalah orang yang bertanggungjawab atas nafkah keluarga.⁵²

Mengenai diyat telah disyariatkan oleh Allah SWT di dalam al-Qur’ān yang artinya “Maka barang siapa yang mendapat suatu pemaafan dari saudaranya, hendaklah (yang memaafkan) mengikuti dengan cara yang baik, dan hendaklah (yang dimaafkan) membayar (diyat) kepada yang memberi maaf dengan cara yang baik (pula).”⁵³ Oleh itu, seorang pelaku tidak akan menerima sangsi qisāṣ jika wali korban memaafkan perbuatannya, dan

⁵¹ Barda Nawawi Arief, *Bunga Rampai Kebijakan Hukum Pidana*, (Bandung: PT Citra Aditya Bakti, 2005), h. 89

⁵² Ahmad Bahiej, “Memahami Keadilan Hukum Tuhan dalam Qishash dan Diyat” *Asy-Syi’rah*, Vol. 39, No. I, 2005, h. 17

⁵³ QS: Al-Baqarah: 178

hukuman pelaku diganti pembayaran diyat kepada wali korban. Tentu, hukuman *qiṣāṣ* semacam ini telah mencerminkan nilai-nilai kemanusiaan dan tidak akan ditemukan di dalam agama manapun kecuali Islām.

Berkaitan dengan ayat di atas, ath-Thabari menjelaskan di dalam tafsirnya bahwa barang siapa yang membunuh dengan sengaja, lalu dimaafkan dan diambil diyat darinya, maka kepada pemilik diyat hendaknya bersikap yang baik dan pembayar diyat juga bersikap baik. Artinya, bagi pelaku yang dimaafkan dan ahli waris yang memaafkan sebaiknya mengikuti apa yang telah ditetapkan oleh Allah dan tidak boleh melanggar batas-batas yang telah ditentukanNya.⁵⁴

Tidak diperkenankan wali korban yang menerima diyat melanggar hukum yang sudah Allah tetapkan dalam naṣ al-Qur’ān. Rasulullah SAW bersabda, Barang siapa yang menambah atau meminta tambah unta-unta diyat, maka ia berperilaku jahiliyyah⁵⁵. Hadits ini menjelaskan bahwa tidak dibolehkannya seorang ahli waris yang diberi kesempatan untuk menerima diyat untuk meminta jumlah diyat lebih atau di luar batas kemampuan pelaku. Hendaknya meminta diyat sesuai dengan kemampuan pelaku dalam membayarnya.

Berkaitan dengan penjelasan di atas bisa disimpulkan bahwa diyat merupakan solusi untuk menyelesaikan hukuman *qiṣāṣ* yang tidak lagi dijatuhan untuk pelaku pidana pembunuhan. Diyat dilaksanakan untuk memberikan sebuah maslahah, khususnya bagi keluarga korban dan pelaku. Hal itu bertujuan untuk mewujudkan ukhuwwah serta menghindari rasa ‘dendam’ antara keduannya.

Terkait pema’afan di dalam *qiṣāṣ*, tidak hanya tertulis di dalam naṣ al-qur’ān saja, namun juga terdapat di dalam sistem peradilan global, termasuk dalam sistem peradilan anak di Indonesia. sistem tersebut dinamakan *restorative justice*. Di dalam sistem *restorative justice*, terjadinya suatu tindak pidana lebih diasumsikan sebagai kejahatan dalam kontek hukum privat (lebih bersifat individualis) dan mengatur hubungan antar individu. Di mana masing-masing pihak dari korban, pelaku dan berbagai pihak yang terlibat dipersilahkan untuk menyelesaikan perkara atau perselisihan yang terjadi di antara mereka, sehingga bukan domain

⁵⁴ Muhammad Bin Jarir ath-Tabbārī, *Jami’ul Bayan fii Ta’wiil Qur’ān*, (Baghdad: Muassasah Risalah, 2000), Cet. 1, Juz 3 hal. 3

⁵⁵ Hadits aslinya مَنْ زَادَ أَوْ ازْدَادَ بَعِيرًا يُسْعَى فِي أَبْلَى الدُّنْيَا، فَمَنْ أَفْرَجَ الْجَاهِلَةَ

Muhammad Bin Abdullah al Arabi, *Ahkāmul Qur’ān*, (Beirut: Dārul Kutub Al Ilmiyyah, 2003) Juz 1, h. 96

wilayah (hukum) publik.⁵⁶

Restorative justice sudah diterapkan sejak dulu di dalam Islām, yaitu di dalam konsep qīṣāṣ. *Restorative justice* sebuah bentuk pendekatan untuk memecahkan masalah yang melibatkan korban, pelaku, jaringan sosial mereka, masyarakat dan lembaga peradilan.⁵⁷ Sistem ini dapat mempermudah keluarga korban dan pelaku untuk melakukan mediasi guna menyelesaikan permasalahan mereka. Dalam hal ini, negara menjadi mediator sekaligus fasilitator dalam menuntaskan perkara. Selain itu, proses restoratif ini dimaksudkan untuk mempermudah pelaku untuk bertanggung jawab atas perbuatannya.

Pada hakikatnya, teori *restorative justice* ini sudah lama diaplikasikan sebagai sebuah sistem di pelbagai substansi hukum adat atau *living law* maupun *divine law (lex devina)*.⁵⁸ Sistem tersebut diaplikasikan untuk menyelesaikan sengketa antara korban, pelaku, dan anggota masyarakat yang terkena dampak dari kejadian yang terjadi di masyarakat. Dan hal itu dilakukan dengan cara mediasi agar dapat mewujudkan keamanan dan kedamaian di masyarakat. Oleh itu, meski dalam kontek qīṣāṣ istilah *restorative justice* tidak pernah digunakan sebagai istilah teknis dalam qishash hukum pidana Islām, namun secara hukum, sistem ini sudah lama eksis dalam konsep qīṣāṣ sebagai peraturan, ketentuan dan prinsip yang bersumber dari al-Qur'ān dan berbagai hadits Nabi.

Berbeda dengan qīṣāṣ, hukuman mati yang selama ini berjalan di negara-negara Barat, bahkan di Indonesia tidak mengenal *al-afwu* atau pema'afan dari wali korban sebagaimana yang sudah ada dalam hukuman qīṣāṣ. Hukuman mati bagi seorang pelaku pembunuhan akan langsung dieksekusi sesuai dengan hukum yang tertulis di setiap negara yang menerapkan hukuman mati. Maka dari itu, hukuman yang ada di dalam qishash jauh lebih memperhatikan aspek kemanusiaan dari pada hukuman mati yang selama ini diterapkan.

3. Keadilan dalam Qīṣāṣ

Keadilan Allah sangat tampak dalam syari'at Islām tentang qīṣāṣ. Pemidanaan akibat pembunuhan sebagaimana disebutkan dalam ayat-

⁵⁶ Muhammad Rusydianta, *Konsep Qisas Dan Berbagai Prinsip Hukum (Pidana Islam yang Terkandung Di Dalamnya*, (Ponorogo: UNIDA Gontor Press, 2019), h.354

⁵⁷ *Ibid*, h. 356

⁵⁸ *Ibid*, h. 358

ayat al-Qur'ān yang menunjukkan kekayaan hikmah yang terkandung di dalamnya. Menurut al-Jurjawi hikmah adannya hukuman qīṣāṣ adalah keberlangsungan hidup manusia di dunia, tindakan preventif agar manusia tidak saling membunuh yang akan mengakibatkan kekacauan di masyarakat, serta menegakkan keadilan di tengah-tengah masyarakat.⁵⁹

Berkaitan dengan keadilan, Aristoteles membedakan keadilan menjadi keadilan distributif dan keadilan komutatif. Keadilan distributif adalah keadilan yang menuntut bahwa setiap orang mendapat apa yang menjadi haknya, jadi sifatnya proporsional. Sedangkan keadilan komutatif menyangkut mengenai masalah penentuan hak yang adil di antara beberapa manusia pribadi yang setara, baik diantara manusia pribadi fisik maupun antara pribadi non fisik.⁶⁰ Artinya, segala sesuatu dikatakan adil apabila setiap individu mendapatkan hak yang sama termasuk kaitannya dengan hukuman.

Melihat pemaparan di atas, bisa disimpulkan bahwa hikmah dari diberlakukannya hukuman qīṣāṣ adalah untuk menegakkan keadilan dan hukuman yang setimpal bagi pelaku pembunuhan. Oleh itu, jika seorang pelaku pembunuhan tidak diadili, maka dia akan mengulangi perbuatannya dan dapat membahayakan keamanan masyarakat di sekitarnya. Selain itu, hukuman tersebut dapat memberikan efek jera bagi pelaku untuk tidak mudah menghilangkan nyawa manusia.⁶¹

Wahbah az-Zuhaili mengatakan bahwa sebelum Islām, balasan bagi pembunuh yang berlaku pada masa Arab (Jahiliyyah) adalah dibunuh ketika seorang hama dibunuh maka mereka meminta ganti bunuh orang merdeka dan ketika seorang wanita dibunuh maka mereka meminta ganti bunuh laki-laki. Islam datang dengan menetapkan keadilan dan persamaan dalam qīṣāṣ.⁶²

Hukuman qīṣāṣ akan menyebabkan orang mengurungkan niatnya untuk melakukan tindak pidana, sehingga bisa dijadikan sebagai alat prevensi umum maupun prevensi khusus sekaligus pembelajaran bagi khalayak akan arti pentingnya menjaga hak-hak sesama dan tidak

⁵⁹ 'Ali ash-Shabuni, *Rawā'i' al-Bayān Tafsīr Ayāt al-Ahkām min al-Qur'ān*, h. 396

⁶⁰ Bahder Johan Nasution, "Kajian Filosofis Tentang Konsep Keadilan Dari Pemikiran Klasik Sampai Pemikiran Modern". Yustisia, Vol. 3, No. 2, 2014, h. 121

⁶¹ Ali Ahmad al-Juhawi, *Hikmatu al-Tasri' wa Falsafatuhu*, (Beirut: Daru al-Fikr, 2003) Jld. 2, h. 203

⁶² Wahbah az-Zuhaily, *Tafsir al-Munir*, (Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'ashir, t.t.), h. 105.

melanggarnya.⁶³ Masyarakat menginginkan keadilan, di mana bagi seorang pembunuh sepantasnya dibunuh pula. Ini terbukti dengan adannya idiom di dalam masyarakat mengatakan “hutang budi dibayar budi dan hutang nyawa dibayar nyawa”.⁶⁴

Pentingnya pelaksanaan qīṣāṣ juga didasarkan untuk menghindari reaksi masyarakat yang bersifat balas-dendam, emosional, sewenang-wenang, dan tak terkendali. Artinya, qisas dimaksudkan untuk memberikan saluran emosi masyarakat. Oleh karena itu, untuk menghindari emosi balas dendam pribadi atau masyarakat yang tidak rasional, dipandang lebih bijaksana apaapabila qisas tetap diberlakukan. Masyarakat menginginkan keadilan, di mana bagi seorang pembunuh sepantasnya dibunuh dan bagi penganiaya sepantasnya dianiaya pula. Imam asy-Syafi'i dan Imam Malik mengatakan, bahwa barangsiapa membunuh orang lain dengan batu maka ia dibunuh dengan batu, apabila ia membunuh dengan parang maka pelaku juga dibunuh dengan parang.⁶⁵ Dengan demikian, hukum qīṣāṣ yang ditetapkan al-Qur'an bertujuan untuk mencegah permusuhan di antara sesama manusia.⁶⁶

Dari pemaparan diatas bisa disimpulkan bahwa di dalam qīṣāṣ terdapat nilai-nilai keadilan. Yaitu keadilan dalam terlaksannya hukum Islām untuk memberikan kemahlahatan dan keamanan. Hal itu bertujuan untuk mengurangi tindakan kriminal pembunuhan, selain itu juga dapat menghilangkan kekhawatiran masyarakat dari pelaku kejahatan.

Penutup

Hukuman mati mungkin secara umum dianggap kejam dan tidak berprikemanusiaan. Bahkan, menurut beberapa pakar hukuman ini telah melanggar Hak Asasi Manusia (HAM). Mereka yang menolak hukuman ini hanya berfokus pada kondisi pelaku kejahatan yang akan dihukum mati, namun tidak memperhatikan kondisi keluarga korban pembunuhan yang tinggal orang yang dicintainya. Sehingga ada ketimpangan yang terjadi di dalam HAM itu sendiri, bahkan tidak ada aspek kemanusiaan dan keadilan di dalamnya. Berbeda dengan hukuman qīṣāṣ yang sifatnya teosentris, yaitu hukum yang berasal dari Tuhan, Allah

⁶³ Abdurrahman Madjrie dan Fauzan al-Anshari, *Qisas; Pembalasan Yang Hak*, h. 21

⁶⁴ R. Tresna, *Azas-Azas Hukum Pidana* (Jakarta: PT. Tiara, 1959), h. 27

⁶⁵ Ibnu Rusyd, *Bidāyat al-Mujtahid*, (Jakarta: Pustaka Aman, t.t.), h. 66

⁶⁶ Umar Shihab, *Kontekstualitas al-Qur'an Kajian Tematik atas Ayat-Ayat Hukum dalam alQur'an*, (Jakarta: Penamadhani, 2005), h. 437

SWT menjelaskannya di dalam al-Qur'ān surat al-Baqarah ayat 178-179.

Keadilan di dalam qisāṣ dapat diimplementasikan saat pelaku dan keluarga korban masing-masing mendapatkan hak dalam hukuman ini. Bagi pelaku hak untuk menerima resiko atas perbuatan yang telah diperbuat. Dan bagi kelurga korban hak untuk menuntut perbuatan pelaku. Sisi kemanusiaannya, hukuman mati adalah bagian dari qisāṣ, namun tidak semua hukuman qisāṣ berakhir dengan hukuman mati. Hal itu bisa dilihat pada dimensi kemanusiaan yang ada di dalam qishash; Jaminan kehidupan, pema'afan dari keluarga korban, serta tercapainya suatu keadilan di dalamnya.

Daftar Pustaka

Buku

- Abdurrahman Madjrie dan Fauzan al-Anshari. *Qisas; Pembalasan Yang Hak* Abu Abdullah Muhammad bin Umar, Fakhruddin ar-Razi. 2000.
- Mafaatiih al-Ghaib.* Beirut: Daar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ahmad Al-Qurthubi, Abu Abdillah Muhammad bin. 1985. *alJami' li Akhakam al-Qur'an.* Beirut: Daar Ihyaa' at-Turaats al-'Arabi.
- Ahmad al-Qurtubi, Abu Abdillah Muhammad Bin. 1964. *alJami' Li akhaki al-Qur'an.* Kairo: Darul Kutub al-Mashriyyah.
- Akkaz, Fikri Ahmad. 1971. *Falsafatu al-'Uqubah fi al-Fiqh al-Islami wa al-Qanun," Risalatu ad Dukturah.* Kairo: Jami'atu al-Azhar.
- al-Albani, Muhammad Nashiruddin. *Iruwa' al-Ghalil Fi Takhrij Ahadits Mannar as-Sabil.* Beirut: al-Maktab al-Islami, tt.
- Al-Anshari, Ibnu Manzur. 1414. *Lisan al-Arab.* Beirut: Daru shadr
- Al-Baihaqi, Ahmad Bin Al-Husain. 2003. *Al Sunan al Kubra.* Beirut, Darul Kutub al-Ilmiyyah.
- Al-Gharnathi, Abul Qasim Muhammad bin Ahmad, tt. *Al-Qawaanin al-Fiqhiyyah Fi Talkhis Madzhab al-Malikiyah.*
- Al-Ghunaimi, Abdul Ghani, tt. *Al-Lubaab fi Syarh al-Kitaab,* Beirut: al-Maktabah al- Ilmiyah.
- Ali asy-Syaukani, Muhammad bin. 1441. *Fathu alQadir.* Beirut: Darul Kalam al-Thayyib.
- Al-Jurjani, Ali bin Muhammad al-Husaini, 1985. *At-Ta'rifat,* Beirut: Maktabah Lubnan.

- Al-Khanif, Herlambang P. Wiratraman, Manunggal Kusuma Wardaya. 2017. *Hak Asasi Manusia (Dialektika Universalisme Vs Relativisme di Indonesia)*. Yogyakarta: LKIS.
- An-Na'im, Abdullah Ahmed dkk. 1996. *Dekonstruksi Syari'ah (II)*. Yogyakarta: LkiS,
- Arief, Barda Nawawi. 2005. *Bunga Rampai Kebijakan Hukum Pidana*. Bandung: PT Citra Aditya Bakti.
- Ar-Razi, Abu Abdullah Muhammad bin Umar, 2000. *Mafaatih al-Ghaib*, Beirut: Daar al- Kutub al-'Ilmiyah.
- ash-Shabuni, 'Ali. *Rawā'i' al-Bayān Tafsīr Ayāt al-Ahkām min al-Qur'ān*. Damaskus: Maktabah al-Ghazali, tth.
- Asy-Syarbini, Muhamad bin Muhammad al-Khathib, 2004 *al-Iqnaa' Fi Hallai Alfaaz Abi Syujaa'*, Ali Muhammad Mu'awwadh dan Adil Ahmad Abdul Maujud (Ed.), Beirut: Daar al-Kutub al-'Ilmiyah.
- Ath-Thabari, Muhammad bin Jarir. 2000. *jami' al-Bayan fi Ta'wil Ayy al-Qur'an*, ed. Ahmad Syakir. Beirut: Muassasah ar-Risalah.
- Ath-Thahthawi, tt. *Hasyiyah ath-Thahtawi 'Ala ad-Durr al-Muhtaar*.
- Az-Zuhaili, Wahbah, 1985. *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, Damaskus: Daar al-Fikr.
- az-Zuhaili, Wahbah. 1985. *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*. Damaskus: Daar al-Fikr.
- az-Zuhaily, Wahbah. *Tafsir al-Munir*. Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'ashir, t.t.
- Boisard, Marcel A. 1980. *Humanisme Dalam Islam*. terj. Rasjidi. Jakarta: Bulan Bintang.
- Burlian, Paisol. 2015. *Implementasi Konsep Hukum Qishash di Indonesia*. Jakarta: Sinar Grafika.
- Christopher Peterson, Martin E.P Seligman. 2004. *Character Strengths and Virtues: A Handbook and Classification*. Washington, DC: Oxford University Press.
- Hardiman, Budi. 2012. *Humanisme dan Sesudahnya*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia.
- Husaini, Adian. 2015. *Mengapa Barat Menjadi Sekuler-Liberal?*. Ponorogo: Center for Islamic and Occidental Studies (CIOS).
- Ibnu Qadur, Syamsuddin Ahmad, 2003 *Takmilah Syarh Fath al-Qadir*, Abdurrazzaq Ghalib al-Mahdi (Ed.), Beirut: Daar al-Kutub al-'Ilmiyah.

- Jabir al-Jazairi, Abu Bakr. 2003. *Ensiklopedi Muslim*, penerj: Fadhl Bahri. Jakarta: Darul Falah.
- Karim Amrullah, Haji Abdul Malik. 1990. *Tafsir Al-Azhar*. Singapura: Pustaka Nasional.
- Katsir al-Qursiyi, Abu al-Fida' Ismail Bin. 1999. *Tafsiru-l-Qur'anil Adzim*. Damaskus: Darut Tayyibah.
- Kronenwetter, Michael. 2001. *Capital Punishment*. California: ABD-CLIO.
- M.I. Patwari dalam Tahir Mahmood (ed.). 1993. *Human Rights in Islamic Law*. NewDelhi: Jamia Nagar.
- Musthafa Hasan, Drs. Beni Ahmad Saebani. 2013. *Hukum Pidana Islam (Fiqih Jinayah)*. Bandung: Pustaka Setia.
- Nasution, Adnan Buyung dan A. Patra M.Zein. 2006. *Instrumen Internasional Pokok Hak Asasi Manusia*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia LBHI Kelompok Kerja Ake Arif.
- R. Tresna. 1959. *Azas-Azas Hukum Pidana*. Jakarta: PT. Tiara.
- Rudolph J. Gerber and John M. Johnson. 2007. *The Top Ten Death Penalty Myths*. United States of America: Praeger Publishers.
- Rusyd, Ibnu. *Bidāyat al-Mujtahid*. Jakarta: Pustaka Aman, t.t.
- Rusydianta, Muhammad. 2019. *Konsep Qisas Dan Berbagai Prinsip Hukum (Pidana) Islam yang Terkandung Di Dalamnya*. Ponorogo: UNIDA Gontor Press.
- Shihab, Alwi. 1998. *Islam Inklusif Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*. Bandung: Mizan
- Shihab, Umar. 2005. *Kontekstualitas al-Qur'an Kajian Tematik atas Ayat-Ayat Hukum dalam al-Qur'an*. Jakarta: Penamadhani.
- Tim Visi Yustisia. 2014. *KUHP (Kitab Undang-Undang Hukum Pidana) & KUHAP (Kitab Undang-Undang Hukum Acara Pidana)*. Jakarta: Visimedia.
- Todung Mulya Lubis, Alexander Lay. 2009. *Kontroversi Hukuman Mati*. Jakarta: PT Kompas Media Nusantara.
- Zarkasyi, Hamid Fahmy. 2018. *Misykat; Refleksi tentang Westernisasi, Liberalisasi, dan Islam*. Jakarta: Insists.

Jurnal

- Andiko, Toha. "Reinterpretasi Sanksi Pidana Islam (Studi Terhadap Pemikiran Prof. KH. Ibrahim Hosen, LML)." *Madania* 18, no. 2 (2014).

- Bahiej, Ahmad. 2005. *Memahami Keadilan Hukum Tuhan dalam Qishash dan Diyat*. Asy-Syi'rah, Vol. 39, No. I.
- Fauzan Fauzan. "Tindak Pidana Korupsi Pada Pengadaan Barang Dan Jasa Di Lembaga Pemerintahan (Suatu Tinjauan Analisis Preventif)." *Jurnal Ilmiah Mizani* 1, no. 2 (2014).
- Nasution, Bahder Johan. 2014. *Kajian Filosofis Tentang Konsep Keadilan Dari Pemikiran Klasik Sampai Pemikiran Modern*. Yustisia, Vol. 3, No. 2.
- Siroj, A. Malthuf. "Dialektika Universalitas Dan Partikularitas Hukum IslamDalam Konteks Negara Bangsa." *Madania* 20, no. 2 (2016).
- Nasution, Bahder Johan. 2014. *Kajian Filosofis Tentang Konsep Keadilan Dari Pemikiran Klasik Sampai Pemikiran Modern*. Yustisia, Vol. 3, No. 2.

Internet

Raka, Tengku. "Hukuman Mati dan Terorisme", diterbitkan pada tanggal 22 April 2019 dalam <https://lbhmasyarakat.org/hukuman-mati-dan-terorisme/>. Diakses pada Selasa, 1 Oktober 201

