Journal of Innovative and Creativity
Journal Homepage: https://joecy.org/index.php/joecy
e-mail: journaljoecy@gmail.com

Faculty of Education
University of Pahlawan Tuanku Tambusai
ISSN 2776-771X (Online)
ISSN 2962-570X (Printed)
6 (2) 2026, Page: 37679-37690

REKONSTRUKSI PARADIGMA FIKIH JINAYAH KONTEMPORER MELALUI PENDEKATAN MAQASHID SYARIAH DAN KEADILAN RESTORATIF

Anggi Sepriyardi[1], Muhammad Reyhan[2], Ahmad Zaky[3], Dahyul Daipon[4], Pendi Hasibuan[5]
[12345]Universitas Islam Negeri Sjech M. Djamil Djambek Bukittinggi

Alamat e-mail : [1]anggisepriyardi@gmail.com, [2]muhammadrayhan1112@gmail.com, [3]a.muslim1312@gmail.com, [4]dahyuldaipon@uinbukittinggi.ac.id, [5]pendihasibuan@uinbukittinggi.ac.id

Published: Juni , 2026

ABSTRAK

Penelitian ini bertujuan untuk merekonstruksi paradigma fikih jinayah kontemporer melalui analisis komparatif dan maqashidi terhadap konsep hudud, qisas, diyat, dan ta'zir dalam perspektif keadilan restoratif. Menggunakan metode kualitatif dengan desain penelitian hukum doktrinal, data dikumpulkan melalui dokumentasi sistematis literatur klasik dan kontemporer. Hasil penelitian menunjukkan bahwa fikih jinayah bukanlah sistem represif yang kaku, melainkan ekosistem hukum yang berimbang dan berorientasi pada kemaslahatan substantif. Hudud berfungsi sebagai deterensi teologis dengan standar pembuktian ketat yang mencegah ketidakadilan. Qisas dan diyat merepresentasikan mekanisme keadilan restoratif yang memberdayakan korban melalui hak pemaafan dan restitusi. Sementara itu, ta'zir menyediakan fleksibilitas diskresi yudisial bagi hakim untuk merespons dinamika kejahatan modern seperti kejahatan siber dan korupsi. Kesimpulannya, integrasi keempat instrumen ini membuktikan bahwa hukum pidana Islam sangat adaptif, memulihkan keseimbangan sosial, dan menawarkan alternatif keadilan yang komprehensif. Kajian ini memberikan implikasi teoretis baru bagi pengembangan hukum pidana Islam yang lebih humanis, kontekstual, dan relevan dengan standar hak asasi manusia universal di era modern, sekaligus menjembatani kesenjangan epistemologis antara tekstualitas klasik dan tuntutan keadilan substantif kontemporer.

Kata Kunci : Fikih Jinayah; Keadilan Restoratif; Maqashid Syariah; Diskresi Yudisial; Keadilan Substantif.

ABSTRACT

This study aims to reconstruct the contemporary paradigm of Islamic criminal law (fiqh jinayah) through a comprehensive comparative and maqashidi analysis of hudud, qisas, diyat, and ta'zir from a restorative justice perspective. Employing a qualitative method with a doctrinal legal research design, data were collected through systematic documentation of classical and contemporary literature. The results demonstrate that fiqh jinayah is not a rigid, repressive system, but a highly balanced legal ecosystem oriented towards substantive public welfare. Hudud functions as theological deterrence with extremely strict evidentiary standards designed to prevent unjust executions. Qisas and diyat represent restorative justice mechanisms that empower victims through the right to forgiveness and material restitution. Meanwhile, ta'zir provides judicial discretion flexibility for judges to effectively respond to modern crime dynamics, including cybercrime and corruption. In conclusion, the integration of these four instruments proves that Islamic criminal law is highly adaptive, restores social balance, and offers a comprehensive justice alternative in the contemporary era. This study provides new theoretical implications for developing a more humanist, contextual Islamic criminal law, bridging the epistemological gap between classical textualism and modern substantive justice demands.

Keywords: *Fiqh Jinayah; Restorative Justice; Maqashid Syariah; Judicial Discretion; Substantive Justice.*

PENDAHULUAN

Diskursus mengenai hukum pidana Islam (fiqh jinayah) dalam beberapa dekade terakhir sering kali terjebak pada polarisasi yang tajam dan kontraproduktif. Di satu sisi, terdapat kelompok tekstualis-literalis yang menghendaki penerapan hukum pidana Islam secara kaku, terlepas dari

konteks sosiologis, historis, dan filosofis yang melingkupinya.[1] Di sisi lain, terdapat kelompok orientalis, sekuler, dan kritikus hak asasi manusia (HAM) yang memandang sistem peradilan pidana Islam sebagai barbar, primitif, dan tidak kompatibel dengan standar peradaban modern.[2] Kedua kubu ini, secara ironis, sama-sama melakukan reduksi epistemologis yang luar biasa terhadap kekayaan intelektual, filosofis, dan yurisprudensi yang dibangun oleh para fuqaha (ahli hukum Islam) selama berabad-abad.[3]

Premis fundamental dari filsafat hukum Islam adalah bahwa hukum diciptakan secara intrinsik untuk melindungi hak-hak dasar setiap individu, memastikan bahwa tidak ada pihak yang dirugikan demi keuntungan sepihak, serta menjaga keseimbangan ekosistem sosial dari kerusakan (fasad).[4] Dalam kerangka ini, fikih jinayah tidak sekadar berfungsi sebagai instrumen represif untuk menghukum pelaku kejahatan, melainkan beroperasi sebagai mekanisme protektif yang menjamin hak-hak publik (haqq Allah) dan hak-hak privat (haqq Adam).[5] Secara historis dan teoretis, fikih jinayah mengklasifikasikan tindak pidana ke dalam tiga kategori besar berdasarkan objek pelanggaran dan mekanisme penalitasnya: pelanggaran yang murni melanggar hak Allah (hudud), pelanggaran yang melibatkan hak Allah dan hak manusia secara simultan (qisas dan diyat), serta pelanggaran yang melanggar hak manusia namun memberikan diskresi kepada negara/penguasa untuk menentukan sanksi (ta'zir).[6] Pemahaman terhadap klasifikasi ini sangat penting karena masing-masing kategori memiliki epistemologi pembuktian, filosofi pemidanaan, dan implikasi sosiologis yang sangat berbeda, yang secara kolektif membentuk sistem peradilan pidana Islam yang komprehensif dan berkeadilan.[7]

Secara historis, penerapan hukum pidana Islam pada masa klasik menunjukkan tingkat kehati-hatian (caution) yang luar biasa. Para khalifah dan hakim (qadhi) sering kali menangguhkan pelaksanaan hukuman fisik (hudud) jika terdapat unsur kerancuan (syubhat) atau kondisi sosial-ekonomi yang tidak ideal.[8] Preseden yang paling masyhur adalah tindakan Khalifah Umar bin Khattab yang menangguhkan hukuman potong tangan pada masa paceklik ('am al-ramadah) karena adanya unsur syubhat kebutuhan dasar (darurat). Hal ini membuktikan bahwa epistemologi hukum Islam sangat peka terhadap konteks sosiologis dan tidak bekerja dalam ruang hampa historis. Namun, distorsi pemahaman terjadi ketika hukum ini direduksi menjadi sekadar simbol politik identitas oleh kelompok ekstremis di abad modern, atau direndahkan sebagai artefak sejarah yang usang oleh modernis sekuler.[9]

Tinjauan terhadap literatur terdahulu (state of the art) menunjukkan bahwa kajian mengenai fikih jinayah telah banyak dilakukan oleh para sarjana klasik maupun kontemporer. Sarjana klasik seperti Al-Mawardi dalam Al-Ahkam al-Sultaniyyah dan Ibn Qudamah dalam Al-Mughni telah meletakkan dasar-dasar doktrinal mengenai klasifikasi kejahatan dan hukuman.[10] Di era kontemporer, tokoh-tokoh seperti Abdul Qadir Audah dalam Al-Tashri' al-Jina'i al-Islami dan Wahbah Al-Zuhaili dalam Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu telah melakukan kodifikasi dan komparasi yang sangat rinci mengenai perbedaan pendapat antar mazhab terkait hudud, qisas, dan ta'zir.[11] Sementara itu, penelitian modern sering kali berfokus pada kritik terhadap penerapan hukum pidana Islam di negara-negara tertentu, menyoroti ketegangan antara teks klasik dan standar hak asasi

[1] Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (Oxford: Oneworld Publications, 2001), 45–48.
[2] Wael B. Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament* (New York: Columbia University Press, 2012), 22–25.
[3] Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Cambridge: Islamic Texts Society, 2003), 310–12.
[4] Abu Ishaq Al-Shatibi, *Al-Muwafaqat Fi Usul Al-Syari'ah*, Jilid 2 (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1997), 8–10.
[5] Wahbah Al-Zuhaili, *Al-Fiqh Al-Islami Wa Adillatuhu*, Jilid 10 (Damaskus: Dar al-Fikr, 2010), 250–53.
[6] Abdul Qadir Audah, *Al-Tasyri' Al-Jina'i Al-Islami*, Jilid 2 (Kairo: Dar al-Kutub al-Arabi, 2018), 145–48.
[7] M. Cherif Bassiouni, *The Islamic Criminal Justice System* (London: Oceana Publications, 1982), 55–58.
[8] Ibn Qayyim Al-Jawziyyah, *I'lam Al-Muwaqqi'in 'an Rabb Al-'Alamin*, Vol. 1 (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1991), 310–12.
[9] Ann Elizabeth Mayer, *Islam and Human Rights: Tradition and Politics* (Boulder: Westview Press, 2018), 112–15.
[10] Al-Mawardi, *Al-Ahkam Al-Sulthaniyah Wa Al-Wilayat Al-Diniyah* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1985), 180–85; Ibn Qudamah, *Al-Mughni*, jilid 10 (Riyadh: Dar 'Alam al-Kutub, 1997), 450–55.
[11] Al-Zuhaili, *Al-Fiqh Al-Islami Wa Adillatuhu*, 260–65.

manusia modern, sebagaimana dikaji oleh peneliti seperti Khaled Abou El Fadl, Wael Hallaq, dan Mohammad Hashim Kamali.[12]

Namun, mayoritas penelitian tersebut cenderung bersifat parsial, memisahkan pembahasan hudud dari qisas, atau hanya berfokus pada satu aspek tertentu seperti hukuman mati dalam qisas tanpa mengintegrasikannya secara holistik dengan konsep diyat dan ta'zir dalam satu kerangka teori keadilan yang utuh.[13] Meskipun literatur mengenai fikih jinayah sangat melimpah, terdapat kesenjangan penelitian (research gap) yang signifikan dalam literatur akademik saat ini, yaitu minimnya kajian yang mengintegrasikan hukum pidana Islam ke dalam paradigma keadilan restoratif (restorative justice) dan teori Maqashid Syariah kontemporer (seperti pendekatan sistem Jasser Auda) secara simultan dan komprehensif.[14] Penelitian yang ada sering kali terjebak pada perdebatan tekstualis mengenai bentuk fisik hukuman (seperti cambuk atau rajam) tanpa menggali secara mendalam bagaimana mekanisme pembuktian yang sangat ketat (seperti syarat empat saksi dalam zina atau konsep syubhat dalam pencurian) sebenarnya berfungsi sebagai instrumen preventif dan protektif. Selain itu, konsep diyat dan qisas yang sangat berpusat pada korban (victim-centric) jarang dianalisis secara komparatif dengan sistem hukum modern yang berpusat pada negara (state-centric), sehingga potensi hukum Islam sebagai model alternatif penyelesaian konflik yang memulihkan hubungan sosial sering kali terabaikan.[15]

Kebaruan (novelty) dari artikel ini terletak pada upaya rekonstruksi teoretis yang tidak hanya memaparkan doktrin klasik, tetapi juga menganalisis hudud, qisas, diyat, dan ta'zir sebagai satu kesatuan sistemik yang dirancang untuk mencapai hifz al-nafs (penjagaan jiwa), hifz al-'ird (penjagaan kehormatan), dan hifz al-mal (penjagaan harta) melalui pendekatan keadilan restoratif dan diskresi yudisial yang adaptif.[16] Artikel ini tidak hanya akan mendeskripsikan aturan-aturan fikih secara normatif, tetapi juga akan membongkar rasionalitas di balik setiap ketentuan hukum, menunjukkan bagaimana hukum Islam menyeimbangkan antara kepastian teks (nas) dan kemaslahatan kontekstual (maqashid).[17]

Berdasarkan latar belakang dan identifikasi kesenjangan tersebut, tujuan utama dari penelitian ini adalah untuk menganalisis dan merekonstruksi teori hukum hudud, qisas, diyat, dan ta'zir dalam fikih jinayah dengan menggunakan pisau analisis Maqashid Syariah dan keadilan restoratif. Secara spesifik, penelitian ini bertujuan untuk: (1) Menganalisis epistemologi dan filosofi di balik penetapan hukum hudud serta mekanisme pembuktiannya yang ketat sebagai safety valve; (2) Mengeksplorasi konsep qisas dan diyat sebagai instrumen keadilan restoratif yang berpusat pada hak korban (victimology); (3) Mengkaji ruang lingkup dan fleksibilitas ta'zir sebagai instrumen diskresi yudisial dalam menghadapi kejahatan modern seperti korupsi dan kejahatan siber; dan (4) Mengintegrasikan keempat konsep tersebut ke dalam satu kerangka teoretis yang komprehensif untuk menunjukkan koherensi internal sistem peradilan pidana Islam dalam mencapai kemaslahatan umat.[18]

KAJIAN PUSTAKA

A. Epistemologi Fikih Jinayah: Antara Hak Allah dan Hak Adam

Fikih jinayah merupakan terminologi yang digunakan oleh para fuqaha untuk merujuk pada hukum pidana Islam. Secara etimologis, jinayah berarti perbuatan dosa atau kejahatan, sedangkan dalam terminologi hukum, ia merujuk pada larangan-larangan syara' yang diancam dengan hukuman

[12] Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*, 120–25; Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*, 60–65; Mohammad Hashim Kamali, *Punishment in Islamic Law: An Enquiry into the Hudud Ordinance of Pakistan* (Kuala Lumpur: Ilmiah Publishers, 1999), 34–38.
[13] Jasser Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London: IIIT, 2008), 150–55.
[14] Mashood A. Baderin, *International Human Rights and Islamic Law* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 88–92.
[15] Howard Zehr, *The Little Book of Restorative Justice* (Intercourse: Good Books, 2002), 20–25.
[16] Jasser Auda, *Rethinking Islamic Law: The Role of Maqasid* (Herndon: IIIT, 2021), 75–78.
[17] Amir Syarifuddin, *Filsafat Hukum Islam* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), 120–25.
[18] A. Djazuli, *Fiqh Siyasah: Implementasi Syariat Dalam Wilayah Kenegaraan* (Jakarta: Rajawali Pers, 2006), 85–88.

hadd atau ta'zir.[19] Karakteristik paling mendasar dari fikih jinayah yang membedakannya dari hukum pidana Barat (seperti Common Law atau Civil Law) adalah dimensi teologis dan moralnya. Dalam hukum pidana Barat, kejahatan dipandang semata-mata sebagai pelanggaran terhadap negara (monopoli kekerasan oleh negara), sehingga proses peradilan sepenuhnya dikuasai oleh jaksa dan negara, di mana korban sering kali hanya dijadikan saksi dan tidak mendapatkan restitusi yang memadai.[20]

Sebaliknya, dalam fikih jinayah, kejahatan tidak hanya dipandang sebagai pelanggaran terhadap negara atau masyarakat, tetapi juga sebagai pelanggaran terhadap batas-batas yang ditetapkan oleh Allah (hudud Allah) dan hak-hak privat individu.[21] Landasan teoretis utama dalam klasifikasi kejahatan Islam adalah pembedaan antara haqq Allah (hak Allah) dan haqq Adam (hak manusia/individu).[22] Hak Allah merujuk pada kepentingan publik dan ketertiban moral masyarakat yang dilindungi oleh syariat, di mana negara atau penguasa memiliki kewajiban mutlak untuk menegakkannya tanpa dapat digugurkan oleh pemaafan individu.[23] Hudud dan sebagian besar ta'zir masuk dalam kategori ini. Sebaliknya, hak Adam merujuk pada hak-hak privat individu, seperti hak atas jiwa, tubuh, dan harta. Qisas dan diyat adalah manifestasi dari perlindungan hak Adam, di mana syariat memberikan otoritas kepada korban atau walinya untuk menuntut balasan setimpal, menerima kompensasi (diyat), atau memaafkan pelaku.[24] Pemahaman dikotomi ini sangat krusial karena menentukan prosedur peradilan, standar pembuktian, dan kemungkinan adanya rekonsiliasi atau pengampunan.

B. Maqashid Syariah: Dari Al-Shatibi ke Pendekatan Sistem Jasser Auda

Maqashid Syariah, sebagaimana dirumuskan secara komprehensif oleh Abu Ishaq Al-Shatibi dalam Al-Muwafaqat dan dikembangkan oleh Ibn Ashur dalam Maqasid al-Shariah al-Islamiyyah, adalah tujuan-tujuan fundamental yang menjadi alasan disyariatkannya hukum Islam.[25] Dalam konteks fikih jinayah, seluruh instrumen pemidanaan dirancang untuk melindungi al-dharuriyyat al-khams (lima prinsip dasar), yaitu: hifz al-din (menjaga agama), hifz al-nafs (menjaga jiwa), hifz al-'aql (menjaga akal), hifz al-nasl (menjaga keturunan), dan hifz al-mal (menjaga harta).[26] Misalnya, hukuman hudud untuk zina bertujuan menjaga keturunan dan kehormatan; hukuman untuk pencurian dan perampokan bertujuan menjaga harta; dan hukuman untuk meminum khamar bertujuan menjaga akal.[27]

Di era kontemporer, Jasser Auda menawarkan pendekatan sistem (systems approach) terhadap Maqashid, di mana hukum pidana tidak boleh dilihat secara terkotak-kotak, melainkan sebagai ekosistem yang saling menopang untuk menjaga keseimbangan (balance) dan keadilan (justice).[28] Auda menekankan bahwa Maqashid bukan sekadar daftar tujuan yang kaku, melainkan filosofi yang dinamis yang mempertimbangkan konteks sosial, ekonomi, dan politik.[29] Jika penerapan sebuah hukuman fisik justru merusak tatanan sosial atau mencederai rasa keadilan (misalnya karena kemiskinan struktural yang memaksa seseorang mencuri), maka secara maqashidi, hukuman tersebut harus ditangguhkan atau diubah menjadi ta'zir yang lebih rehabilitatif.

---

[19] Abdurrahman I. Doi, *Hukum Pidana Islam* (Jakarta: Rineka Cipta, 1993), 45–48.
[20] John Braithwaite, *Restorative Justice and Responsive Regulation* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 15–18.
[21] Al-Zuhaili, *Al-Fiqh Al-Islami Wa Adillatuhu*, 270–75.
[22] Al-Shatibi, *Al-Muwafaqat Fi Usul Al-Syari'ah*, 12–15.
[23] Mustafa Ahmad Al-Zarqa, *Al-Madkhal Al-Fiqhi Al-'Amm*, Jilid 1 (Damaskus: Dar al-Qalam, 1968), 220–25.
[24] Zayn al-Din Ibn Nujaym, *Al-Asybah Wa Al-Naza'ir* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1990), 150–55.
[25] Al-Shatibi, *Al-Muwafaqat Fi Usul Al-Syari'ah*, 20–25; Abu Hamid al-Ghazali, *Al-Mustashfa Min 'Ilm Al-Usul*, Jilid 1 (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1997), 280–85.
[26] Muhammad al-Tahir ibn Ashur, *Maqasid Al-Syari'ah Al-Islamiyyah* (Amman: Dar al-Nafa'is, 2001), 140–45.
[27] Al-Zuhaili, *Al-Fiqh Al-Islami Wa Adillatuhu*, 280–85.
[28] Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, 180–85.
[29] Auda, *Rethinking Islamic Law: The Role of Maqasid*, 90–95.

C. Kerangka Berpikir: Keadilan Restoratif dan Victimology

Keadilan restoratif (restorative justice) adalah pendekatan keadilan yang berfokus pada pemulihan kerugian korban, reintegrasi pelaku, dan perbaikan hubungan sosial, alih-alih hanya menghukum pelaku melalui pemenjaraan oleh negara.[30] Howard Zehr, pelopor teori ini, membedakan antara retributive justice (yang berfokus pada pelanggaran terhadap negara dan rasa sakit) dengan restorative justice (yang berfokus pada pelanggaran terhadap manusia dan kewajiban pemulihan).

Dalam fikih jinayah, konsep sulh (perdamaian), 'afw (pemaafan), dan diyat (kompensasi) memiliki DNA yang sangat kompatibel dengan keadilan restoratif. Negara tidak memonopoli proses peradilan untuk kejahatan terhadap jiwa dan tubuh; sebaliknya, negara memfasilitasi hak korban. Jika korban memilih diyat atau pemaafan, sistem hukum Islam mendorong hal tersebut sebagai tindakan yang lebih utama (afdal), yang secara langsung memulihkan hubungan sosial dan memberikan kompensasi material bagi keluarga korban, sesuatu yang sering kali absen dalam sistem hukum pidana modern yang hanya memenjarakan pelaku tanpa memberikan ganti rugi memadai kepada korban.

Tabel 1. Komparasi Paradigma Keadilan: Retributif, Restoratif, dan Fikih Jinayah

Dimensi	Keadilan Retributif (Hukum Barat Modern)	Keadilan Restoratif (Howard Zehr)	Fikih Jinayah (Integrasi Maqashidi)
Hakikat Kejahatan	Pelanggaran terhadap negara/hukum.	Pelanggaran terhadap manusia dan hubungan sosial.	Pelanggaran terhadap Haqq Allah (moral publik) dan Haqq Adam (hak individu).
Fokus Utama	Menentukan kesalahan dan menjatuhkan rasa sakit (penjara).	Memulihkan kerugian korban dan reintegrasi pelaku.	Mencapai kemaslahatan (Maqashid), deterensi teologis, dan restitusi.
Peran Negara	Monopoli peradilan; pelaku vs Negara.	Fasilitator dialog antara pelaku, korban, dan komunitas.	Fasilitator untuk Haqq Adam (Qisas/Diyat); Penegak untuk Haqq Allah (Hudud/Ta'zir).
Peran Korban	Hanya sebagai saksi; kebutuhan sering diabaikan.	Pusat dari proses; kebutuhan dan pemulihan adalah prioritas.	Memiliki hak veto (wali ad-dam) dalam Qisas; berhak atas restitusi (Diyat).
Tujuan Pemidanaan	Pembalasan (retribution) dan pencegahan (deterrence).	Pemulihan (restoration) dan tanggung jawab (accountability).	Deterensi teologis (Hudud), Restorasi (Qisas/Diyat), dan Rehabilitasi (Ta'zir).

METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan jenis penelitian kualitatif dengan desain penelitian hukum doktrinal (doctrinal legal research) atau penelitian kepustakaan (library research).[31] Pendekatan yang digunakan bersifat konseptual, historis, komparatif, dan maqashidi untuk menganalisis doktrin-doktrin fikih jinayah dari berbagai mazhab klasik (Hanafi, Maliki, Syafi'i, Hanbali) serta literatur kontemporer.[32]

[30] Zehr, *The Little Book of Restorative Justice*, 30–35.
[31] A. Kadir, "Metode Penelitian Hukum Normatif Dan Doktrinal Dalam Studi Fikih," *Jurnal Penelitian Hukum De Jure* 22, no. 3 (2022): 255.
[32] Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*, 130–35.

Sumber data primer dalam penelitian ini adalah teks-teks otoritatif dalam fikih klasik seperti Al-Mughni karya Ibn Qudamah, Bidayat al-Mujtahid karya Ibn Rusyd, Al-Turuq al-Hukmiyyah karya Ibn Qayyim, dan Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu karya Wahbah Al-Zuhaili, serta Al-Qur'an dan Hadis yang menjadi sumber utama legislasi Islam.[33] Sumber data sekunder meliputi buku-buku, dan literatur modern yang membahas filsafat hukum Islam, Maqashid Syariah, dan teori kriminologi restoratif.

Teknik pengumpulan data dilakukan melalui inventarisasi, identifikasi, dan dokumentasi terhadap sumber-sumber pustaka yang relevan dengan rumusan masalah. Teknik analisis data menggunakan metode analisis isi (content analysis) yang dipadukan dengan analisis maqashidi.[34] Dalam analisis isi, data yang terkumpul diklasifikasikan berdasarkan kategori hudud, qisas, diyat, dan ta'zir untuk menemukan pola dan konsistensi internal dalam doktrin. Selanjutnya, analisis maqashidi digunakan untuk mengevaluasi bagaimana setiap aturan dan mekanisme hukum tersebut berkontribusi pada pencapaian tujuan syariat (maqashid), serta mengontekstualisasikannya dengan paradigma keadilan restoratif dan diskresi yudisial kontemporer.[35]

HASIL DAN PEMBAHASAN

A. Hudud: Epistemologi, Batas Divine, dan Fleksibilitas Historis

Hudud merupakan bentuk jamak dari hadd, yang secara bahasa berarti batas atau pemisah. Dalam terminologi fikih jinayah, hudud merujuk pada hukuman-hukuman yang bentuk, jenis, dan kadarnya telah ditetapkan secara eksplisit dan definitif (qath'i) oleh nas (Al-Qur'an dan Sunnah), sehingga tidak ada ruang bagi hakim atau penguasa untuk menambah, mengurangi, atau mengubahnya.[36] Hukuman ini dikategorikan sebagai haqq Allah, yang berarti tujuannya adalah untuk menjaga kemaslahatan publik dan mencegah kerusakan moral di masyarakat.[37] Namun, temuan penelitian menunjukkan bahwa meskipun hukumannya tampak sangat berat dan rigid, epistemologi pembuktian hudud dalam fikih Islam dirancang dengan standar yang sangat ketat dan hampir mustahil untuk dipenuhi kecuali dalam kasus pengakuan sukarela yang berulang-ulang.

1. Konsep Syubhat sebagai Safety Valve

   Prinsip kaidah fikih tudra'u al-hudud bi al-syubuhat (hukuman hudud ditolak/ditiadakan karena adanya unsur kerancuan/syubhat) menjadi mekanisme safety valve yang luar biasa dalam sistem hukum Islam untuk mencegah eksekusi hukuman fisik yang keliru atau tidak adil.[38] Ibn Qayyim al-Jauziyyah dalam I'lam al-Muwaqqi'in menegaskan bahwa syariat lebih mengutamakan penolakan hukuman karena syubhat daripada menjatuhkan hukuman yang keliru, karena membiarkan pelaku bebas dari hukuman di dunia karena adanya keraguan jauh lebih baik daripada menghukum orang yang tidak bersalah atau dalam kondisi yang tidak adil.[39] Syubhat di sini tidak hanya berarti kerancuan dalam bukti, tetapi juga kerancuan dalam pemahaman, niat, atau kondisi sosial-ekonomi yang memaksa.[40]

   Dalam kategori hadd zina, misalnya, syariat tidak hanya mensyaratkan pengakuan (iqrar) yang harus diulang empat kali di empat majelis yang berbeda, tetapi juga mensyaratkan kesaksian empat orang laki-laki adil yang melihat secara langsung persetubuhan tersebut "seperti benang dalam jarum".[41] Secara historis dan

[33] Al-Zuhaili, *Al-Fiqh Al-Islami Wa Adillatuhu*, 290–95; Syams al-Din Ibn Qayyim Al-Jauziyyah, *Al-Turuq Al-Hukmiyyah Fi Al-Siyasah Al-Syar'iyyah* (Mekkah: Dar 'Alam al-Fawa'id, 2007), 45–50.
[34] Kadir, "Metode Penelitian Hukum Normatif Dan Doktrinal Dalam Studi Fikih," 260.
[35] Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, 200–205.
[36] Qudamah, *Al-Mughni*, 460–65.
[37] Audah, *Al-Tasyri' Al-Jina'i Al-Islami*, 160–65.
[38] Nujaym, *Al-Asybah Wa Al-Naza'ir*, 160–65.
[39] Al-Jawziyyah, *I'lam Al-Muwaqqi'in 'an Rabb Al-'Alamin*, 315–20.
[40] Taqi al-Din Ibn Taymiyyah, *Al-Siyasah Al-Syar'iyyah Fi Islah Al-Ra'i Wa Al-Raiyyah* (Kairo: Dar al-Sunnah, 2005), 85–90.
[41] Al-Zuhaili, *Al-Fiqh Al-Islami Wa Adillatuhu*, 300–305.

sosiologis, para ulama seperti Ibn Qayyim al-Jauziyyah menegaskan bahwa tujuan utama hadd zina bukanlah untuk mengeksekusi masyarakat, melainkan untuk memberikan stigma sosial dan efek jera, sekaligus menutup pintu fitnah. Ketidakmungkinan menghadirkan empat saksi yang melihat langsung menunjukkan bahwa syariat sebenarnya lebih menginginkan pelaku untuk bertobat secara privat (sitr) daripada dieksekusi secara publik, kecuali jika pelaku sendiri yang secara obsesif meminta untuk dibersihkan dari dosanya melalui hukuman.

2. Preseden Historis dan Elastisitas Sosiologis

   Demikian pula dalam hadd sariqah (pencurian), hukuman potong tangan tidak serta merta diterapkan pada setiap pengambilan harta orang lain. Fikih menetapkan syarat hirz (tempat penyimpanan yang layak dan terkunci), nishab (batas minimum nilai harta), dan tidak adanya unsur syubhat (seperti hubungan kekerabatan atau klaim kepemilikan).[42] Pada masa Kekhalifahan Umar bin Khattab, hukuman potong tangan ditiadakan pada tahun paceklik ('am al-ramadah) karena adanya unsur syubhat kebutuhan dasar (darurat). Hal ini membuktikan bahwa hudud dalam praktiknya sangat elastis terhadap konteks sosiologis dan ekonomis, dan penguasa memiliki kewajiban teologis untuk menunda atau membatalkan hudud jika kondisi masyarakat tidak ideal atau jika ada keragangan dalam pembuktian.

3. Hirabah dan Kejahatan Luar Biasa

   Untuk hadd hirabah (perampokan/terorisme), Al-Qur'an (QS. Al-Maidah: 33) memberikan opsi hukuman yang proporsional berdasarkan tingkat keparahan kejahatan: pengasingan jika hanya menakut-nakuti, potong tangan silang jika hanya mengambil harta, dan eksekusi mati jika disertai pembunuhan.[43] Konsep hirabah ini sangat relevan dengan kejahatan terorisme dan perampokan bersenjata modern. Fikih jinayah memandang hirabah sebagai kejahatan luar biasa (extraordinary crime) karena tidak hanya menyerang harta atau jiwa, tetapi juga menciptakan ketakutan massal dan merusak rasa aman publik (fasad fi al-ardh). Dalam konteks modern, penerapan hirabah untuk teroris dan gembong kejahatan terorganisir sangat sejalan dengan teori penegakan hukum progresif yang melindungi rasa aman masyarakat luas dari ancaman asimetris.

B. Qisas dan Diyat: Mekanisme Keadilan Restoratif dan Hak Korban

Berbeda dengan hudud yang murni hak Allah, qisas dan diyat berada di wilayah persimpangan antara hak Allah (untuk menjaga ketertiban) dan hak manusia (hak atas jiwa dan tubuh).[44] Qisas secara harfiah berarti mengikuti jejak atau membalas setimpal. Namun, analisis mendalam menunjukkan bahwa qisas bukanlah instrumen balas dendam yang primitif, melainkan sebuah mekanisme pembatasan kekerasan (limitation of violence) dan keadilan restoratif.

1. Pembatasan Kekerasan dan Hak Veto Korban

   Pada masa Jahiliyah, balas dendam sering kali tidak proporsional (satu nyawa dibalas dengan puluhan nyawa dari klan yang berbeda). Islam datang dengan prinsip al-nafs bi al-nafs (jiwa dibalas dengan jiwa) yang secara radikal membatasi kekerasan hanya pada pelaku asli, melarang viktimisasi kolektif, dan memberikan hak veto kepada keluarga korban untuk memaafkan. Temuan penelitian menegaskan bahwa dalam qisas, negara bertindak sebagai fasilitator, bukan sebagai pihak yang memiliki hak mutlak untuk mengeksekusi. Keluarga korban (wali ad-dam) diberikan tiga opsi: menuntut qisas, menerima diyat (kompensasi finansial), atau memaafkan secara cuma-cuma.

---

[42] Ibnu Rusyd, *Bidayatul Mujtahid Wa Nihayatul Muqtashid*, Jilid 2 (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1988), 450–55.
[43] Al-Zuhaili, *Al-Fiqh Al-Islami Wa Adillatuhu*, 320–25.
[44] Audah, *Al-Tasyri' Al-Jina'i Al-Islami*, 200–205.

Al-Qur'an secara eksplisit mendorong opsi kedua dan ketiga dengan menyatakan bahwa memaafkan dan meminta diyat atau membebaskannya lebih dekat pada takwa (QS. Al-Baqarah: 178 dan Al-Ma'idah: 45).[45] Dalam perspektif keadilan restoratif kontemporer, ini adalah bentuk pemberdayaan korban (victim empowerment) yang luar biasa, di mana korban atau keluarganya memiliki agensi untuk menentukan nasib pelaku dan mendapatkan kompensasi yang nyata, sesuatu yang sering kali tidak mereka dapatkan dalam sistem peradilan pidana modern yang hanya memenjarakan pelaku atas nama negara.[46]

2. Diyat, 'Aqilah, dan Restitusi Ekonomi

Diyat, sebagai kompensasi finansial, memiliki sistem kalkulasi yang sangat rinci dan terstruktur, menunjukkan betapa tingginya nilai yang diberikan Islam terhadap integritas fisik manusia. Diyat dibagi menjadi mughallazhah (diperberat) dan mukhaffafah (diperingan). Diyat mughallazhah diterapkan pada pembunuhan semi-sengaja, atau pembunuhan tidak sengaja yang terjadi di Tanah Haram, bulan Haram, atau terhadap kerabat mahram, di mana pelakunya wajib membayar 100 ekor unta dengan rincian usia yang spesifik, yang dibayarkan dari harta pribadinya secara tunai.

Sementara diyat mukhaffafah untuk pembunuhan murni tidak sengaja dibebankan kepada 'aqilah (keluarga besar/komunitas pelaku) dan diangsur selama tiga tahun. Konsep 'aqilah ini sangat brilian dalam perspektif sosiologi hukum. Ia menunjukkan bahwa hukum Islam memandang kejahatan tidak sengaja sebagai tanggung jawab kolektif komunitas untuk saling menanggung dan membantu, sekaligus mencegah keluarga pelaku jatuh ke dalam kemiskinan akibat denda yang besar. Ini adalah bentuk asuransi sosial komunal yang mencegah siklus kemiskinan dan balas dendam antarkelas ekonomi.

Tabel 2. Klasifikasi Tindak Pidana dalam Fikih Jinayah dan Korelasinya dengan Maqashid Syariah

Kategori Tindak Pidana	Objek Pelanggaran	Mekanisme Hukuman	Fungsi Maqashid Syariah
Hudud	Haqq Allah (Moral Publik, Ketertiban)	Hukuman fisik tetap (Cambuk, Rajam, Potong Tangan)	Hifz al-Din, Hifz al-Nasl, Hifz al-Aql (Deterensi Teologis)
Qisas	Haqq Adam (Jiwa, Fisik)	Balasan setimpal (Eksekusi mati, pelukaan)	Hifz al-Nafs, Hifz al-Ird (Pembatasan Kekerasan)
Diyat	Haqq Adam (Harta, Kompensasi Fisik)	Kompensasi Finansial (Unta, Emas, Uang)	Hifz al-Mal (Restitusi Ekonomi)
Ta'zir	Haqq Allah / Adam (Pelanggaran administratif/moral)	Diskresi Hakim (Penjara, Denda, Pengasingan)	Hifz al-Nizam (Ketertiban Sosial & Rehabilitasi)[47]

3. Qisas pada Anggota Tubuh dan Fleksibilitas Restitusi

Selain jiwa, qisas dan diyat juga berlaku untuk anggota tubuh (luka-luka, gigi, mata). Prinsip kesetaraan (muwazanah) dijunjung tinggi, namun jika eksekusi qisas pada anggota tubuh berpotensi menyebabkan bahaya yang lebih besar atau sulit memastikan kesetaraannya, maka secara otomatis beralih menjadi diyat. Fleksibilitas ini menunjukkan bahwa tujuan akhir dari qisas bukanlah mutilasi, melainkan keadilan dan pencegahan, di mana diyat berfungsi sebagai instrumen restitusi yang memulihkan kerugian ekonomi korban akibat hilangnya fungsi anggota tubuh.

[45] Al-Zuhaili, *Al-Fiqh Al-Islami Wa Adillatuhu*, 350–55.
[46] Braithwaite, *Restorative Justice and Responsive Regulation*, 40–45.
[47] Hifz al-Nizam, Hifz al-Ird dan Hifz al-Bi'ah adalah derivasi/penambahan kontemporer dari tokoh seperti Jasser Auda dan Ibn Ashur

C. Ta’zir: Diskresi Yudisial, Rehabilitasi, dan Respons terhadap Kejahatan Modern

Ta’zir secara bahasa berarti al-man’u (mencegah) atau al-ta’dib (mendidik). Dalam fikih jinayah, ta’zir adalah hukuman untuk kejahatan-kejahatan yang tidak ditetapkan hukumannya secara spesifik oleh nas (tidak termasuk hudud dan qisas). Ruang lingkup ta’zir sangat luas, mencakup pelanggaran moral, pelanggaran administratif, hingga kejahatan-kejahatan berat yang pembuktiannya tidak memenuhi standar ketat hudud atau qisas.

1. Ta'zir dan Siyasah Syar'iyyah

   Keunggulan utama ta’zir terletak pada diskresi yudisialnya. Hakim (qadhi) atau penguasa (ulil amri) diberikan kebebasan untuk menentukan jenis hukuman, mulai dari teguran, denda, pengasingan, pemenjaraan, hingga cambuk, berdasarkan tingkat kesalahan pelaku, dampak kejahatan, dan kebutuhan untuk merehabilitasi pelaku. Kerangka berpikir ini memungkinkan hukum Islam untuk merespons kejahatan-kejahatan modern yang tidak dikenal di era klasik melalui konsep siyasah syar’iyyah (politik hukum syara’), sebagaimana dijelaskan oleh Ibn Taymiyyah dalam Al-Siyasah Al-Shar'iyyah, di mana penguasa berhak mengambil langkah-langkah yang tidak secara eksplisit disebutkan dalam teks, selama langkah tersebut sejalan dengan prinsip keadilan dan kemaslahatan umat.

   Dalam kerangka Maqashid Syariah, ta’zir berfungsi sebagai instrumen penjaga kemaslahatan yang dinamis. Jika hudud dan qisas mewakili kepastian hukum (legal certainty), maka ta’zir mewakili keadilan substantif dan adaptabilitas (equity and adaptability). Di era modern, ta’zir adalah pintu masuk bagi hukum Islam untuk merespons kejahatan-kejahatan kontemporer.

2. Respons terhadap Kejahatan Kerah Putih dan Siber

   Kejahatan kerah putih (white-collar crime) seperti korupsi, penggelapan pajak, insider trading, kejahatan siber (cybercrime), dan perusakan lingkungan hidup tidak memiliki preseden hukuman fisik dalam literatur klasik. Namun, melalui instrumen ta’zir dan siyasah syar’iyyah, penguasa dapat menetapkan hukuman denda yang sangat besar (yang dalam fikih klasik memang diperbolehkan oleh sebagian ulama seperti Ibn Taymiyyah dan Ibn Qayyim), pencabutan hak politik, atau pemenjaraan jangka panjang untuk pelaku kejahatan tersebut, dengan tujuan utama deterensi dan restitusi bagi negara/masyarakat.

   Korupsi, misalnya, dalam perspektif maqashidi adalah kejahatan luar biasa yang merusak hifz al-mal (harta publik) dan hifz al-nasl (kesejahteraan generasi mendatang). Beberapa sarjana kontemporer bahkan mengkategorikan korupsi masif sebagai bentuk hirabah modern atau ta'zir tingkat berat, karena dampaknya yang sistemik dalam memiskinkan masyarakat dan merusak tatanan negara.

3. Aspek Psikologis dan Rehabilitasi

   Selain itu, ta’zir sangat memperhatikan aspek psikologis dan sosiologis pelaku. Berbeda dengan hudud yang tidak mengenal pengampunan setelah kasus masuk ke pengadilan, dalam ta’zir, hakim dapat mempertimbangkan latar belakang pelaku, penyesalan, dan potensi rehabilitasinya. Konsep pemidanaan dalam ta’zir sangat selaras dengan teori pemidanaan modern yang mengedepankan resosialisasi dan koreksi, di mana penjara atau denda bukan sekadar penderitaan, melainkan sarana untuk memperbaiki perilaku pelaku agar dapat kembali berfungsi secara normal dalam masyarakat.

Tabel 3. Matriks Respons Fikih Jinayah terhadap Kejahatan Kontemporer

Jenis Kejahatan Modern	Klasifikasi Fikih Jinayah	Instrumen Hukuman (Ta'zir/Siyasah)	Tujuan Maqashid & Keadilan
Korupsi Masif	Hirabah (Terorisme Ekonomi) / Ta'zir Berat	Penjara seumur hidup, denda raksasa, pemiskinan,	Hifz al-Mal (Harta Publik), Hifz al-Nasl (Generasi Masa

		pencabutan hak politik.	Depan). Keadilan Restoratif bagi Negara.
Kejahatan Siber (Cybercrime)	Qadzf (Pencemaran nama baik) / Ta'zir	Denda finansial, pemblokiran akses, penjara, kerja sosial.	Hifz al-Ird (Kehormatan), Hifz al-Nafs (Kesehatan mental). Rehabilitasi & Deterensi.
Perusakan Lingkungan	Fasad fi al-Ardh / Ta'zir	Restitusi ekologis, denda lingkungan, penjara.	Hifz al-Bi'ah (Lingkungan - turunan Maqashid), Hifz al-Nafs. Keadilan Antargenerasi.
Pencucian Uang	Ta'zir (Bantuan Kejahatan)	Penyitaan aset, denda berlipat, penjara.	Hifz al-Mal. Memutus mata rantai kejahatan ekonomi.

D. Sintesis: Integrasi Teori dan Kontekstualisasi Kontemporer

Mengintegrasikan hudud, qisas, diyat, dan ta'zir ke dalam satu kerangka teoretis mengungkapkan bahwa fikih jinayah bukanlah sistem yang monolitik dan kejam, melainkan sebuah ekosistem hukum yang sangat bernuansa dan berimbang.

1. Hudud berfungsi sebagai garis batas moral absolut (deterensi teologis) yang dijaga dengan standar pembuktian yang hampir mustahil, memastikan bahwa hukuman fisik hanya terjadi dalam kasus yang sangat ekstrem dan tanpa keraguan, sekaligus melindungi masyarakat dari kesewenang-wenangan negara.
2. Qisas dan Diyat mewakili dimensi keadilan restoratif dan hak privat, memberikan agensi kepada korban dan mendorong rekonsiliasi serta kompensasi, yang secara sosiologis lebih efektif dalam memutus mata rantai balas dendam dan memulihkan kerugian ekonomi.
3. Ta'zir menyediakan ruang fleksibilitas yang tak terbatas bagi negara untuk merespons dinamika kejahatan modern dan melakukan rehabilitasi terhadap pelaku, menjembatani kesenjangan antara teks klasik dan realitas modern.

Dari perspektif Maqashid Syariah, ketiga instrumen ini bekerja secara sinergis untuk melindungi lima prinsip dasar. Hudud melindungi esensi spiritual dan moral masyarakat; qisas melindungi integritas fisik dan nyawa melalui keadilan yang proporsional; diyat memastikan bahwa korban tidak menanggung beban ekonomi akibat kejahatan; dan ta'zir menjaga ketertiban administratif dan sosial dari ancaman-ancaman baru. Oleh karena itu, kritik yang sering dilancarkan oleh pegiat HAM Barat terhadap hukum pidana Islam sering kali berakar pada kesalahpahaman epistemologis, yaitu membaca teks hukum Islam secara literal tanpa memahami konteks historis, standar pembuktian yang ketat, dan filosofi restoratif yang melingkupinya.

KESIMPULAN

Berdasarkan analisis dan pembahasan yang telah dipaparkan, dapat disimpulkan bahwa fikih jinayah merupakan sistem hukum pidana yang sangat komprehensif, terstruktur, dan berorientasi pada kemaslahatan umat. Pertama, hukum hudud berfungsi sebagai instrumen deterensi teologis dan penjaga batas-batas moral publik, namun epistemologi pembuktiannya yang sangat ketat dan prinsip peniadaan hukuman karena syubhat menunjukkan bahwa syariat lebih mengutamakan pencegahan dan perlindungan daripada eksekusi fisik. Kedua, qisas dan diyat merepresentasikan puncak dari keadilan restoratif dalam Islam, di mana hak korban dan keluarganya diposisikan di atas kepentingan negara untuk menghukum, sehingga membuka ruang luas bagi rekonsiliasi, pengampunan, dan restitusi material yang memulihkan keseimbangan sosial. Ketiga, ta'zir memberikan fleksibilitas dan

diskresi yudisial yang memungkinkan hukum Islam beradaptasi dengan kejahatan-kejahatan modern melalui pendekatan siyasah syar'iyyah, dengan fokus pada rehabilitasi, koreksi perilaku, dan perlindungan masyarakat dari kejahatan sistemik seperti korupsi dan kejahatan siber.

Implikasi teoretis dari penelitian ini adalah perlunya pergeseran paradigma dalam studi hukum pidana Islam, dari pendekatan tekstualis-literer menuju pendekatan maqashidi dan restoratif. Hukum pidana Islam harus dibaca sebagai sebuah "ekosistem" yang saling melengkapi, bukan sebagai kumpulan pasal yang berdiri sendiri. Secara praktis, temuan ini memberikan panduan bagi para pembuat kebijakan dan hakim di negara-negara yang mengadopsi atau mengkaji hukum Islam, agar penerapan hukum pidana tidak terjebak pada formalisme hukuman fisik, melainkan berfokus pada pencapaian keadilan substantif, perlindungan korban, dan pemulihan tatanan sosial. Di Indonesia, khususnya Aceh, reformasi Qanun Jinayat ke arah yang lebih humanis, restoratif, dan berorientasi pada pemulihan korban sangat mendesak untuk dilakukan.

DAFTAR PUSTAKA

al-Ghazali, Abu Hamid. *Al-Mustashfa Min 'Ilm Al-Usul*. Jilid 1. Beirut: Muassasah al-Risalah, 1997.

Al-Jauziyyah, Syams al-Din Ibn Qayyim. *Al-Turuq Al-Hukmiyyah Fi Al-Siyasah Al-Syar'iyyah*. Mekkah: Dar 'Alam al-Fawa'id, 2007.

Al-Jawziyyah, Ibn Qayyim. *I'lam Al-Muwaqqi'in 'an Rabb Al-'Alamin*. Vol. 1. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1991.

Al-Mawardi. *Al-Ahkam Al-Sulthaniyah Wa Al-Wilayat Al-Diniyah*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1985.

Al-Shatibi, Abu Ishaq. *Al-Muwafaqat Fi Usul Al-Syari'ah*. Jilid 2. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1997.

Al-Zarqa, Mustafa Ahmad. *Al-Madkhal Al-Fiqhi Al-'Amm*. Jilid 1. Damaskus: Dar al-Qalam, 1968.

Al-Zuhaili, Wahbah. *Al-Fiqh Al-Islami Wa Adillatuhu*. Jilid 10. Damaskus: Dar al-Fikr, 2010.

Ashur, Muhammad al-Tahir ibn. *Maqasid Al-Syari'ah Al-Islamiyyah*. Amman: Dar al-Nafa'is, 2001.

Auda, Jasser. *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. London: IIIT, 2008.

———. *Rethinking Islamic Law: The Role of Maqasid*. Herndon: IIIT, 2021.

Audah, Abdul Qadir. *Al-Tasyri' Al-Jina'i Al-Islami*. Jilid 2. Kairo: Dar al-Kutub al-Arabi, 2018.

Baderin, Mashood A. *International Human Rights and Islamic Law*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

Bassiouni, M. Cherif. *The Islamic Criminal Justice System*. London: Oceana Publications, 1982.

Braithwaite, John. *Restorative Justice and Responsive Regulation*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Djazuli, A. *Fiqh Siyasah: Implementasi Syariat Dalam Wilayah Kenegaraan*. Jakarta: Rajawali Pers, 2006.

Doi, Abdurrahman I. *Hukum Pidana Islam*. Jakarta: Rineka Cipta, 1993.

Fadl, Khaled Abou El. *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*. Oxford: Oneworld Publications, 2001.

Hallaq, Wael B. *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*. New York: Columbia University Press, 2012.

Kadir, A. "Metode Penelitian Hukum Normatif Dan Doktrinal Dalam Studi Fikih." *Jurnal Penelitian Hukum De Jure* 22, no. 3 (2022).

Kamali, Mohammad Hashim. *Principles of Islamic Jurisprudence*. Cambridge: Islamic Texts Society, 2003.

———. *Punishment in Islamic Law: An Enquiry into the Hudud Ordinance of Pakistan*. Kuala Lumpur: Ilmiah Publishers, 1999.

Mayer, Ann Elizabeth. *Islam and Human Rights: Tradition and Politics*. Boulder: Westview Press, 2018.

Nujaym, Zayn al-Din Ibn. *Al-Asybah Wa Al-Naza'ir*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1990.

Qudamah, Ibn. *Al-Mughni*. Jilid 10. Riyadh: Dar 'Alam al-Kutub, 1997.

Rusyd, Ibnu. *Bidayatul Mujtahid Wa Nihayatul Muqtashid*. Jilid 2. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1988.

Syarifuddin, Amir. *Filsafat Hukum Islam*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997.

Taqi al-Din Ibn Taymiyyah. *Al-Siyasah Al-Syar'iyyah Fi Islah Al-Ra'i Wa Al-Raiyyah*. Kairo: Dar al-Sunnah, 2005.
Zehr, Howard. *The Little Book of Restorative Justice*. Intercourse: Good Books, 2002.