

Reformasi Hukum Pidana Islam: Telaah Nalar Arab Muhammad Abed Al-Jabiri

Lina Nur Anisa

Institut Agama Islam (IAI) Ngawi, Indonesia

linanuranisa85@gmail.com

Diserahkan tanggal 13 Januari 2025 | Diterima 14 Januari 2025 | Diterbitkan tanggal 30 Januari 2025

Abstract:

The reform of Islamic criminal law in the modern era is an important effort to maintain the relevance of Islamic teachings in addressing dynamic social challenges. This study aims to analyze the reform of Islamic criminal law through a rational-critical approach based on the thoughts of Muhammad Abed Al-Jabiri, focusing on the integration of maqasid shariah principles and modern social contexts. The research employs a qualitative method with a library study approach, including an analysis of primary and secondary literature from Al-Jabiri's works and other contemporary thinkers. The findings indicate that the main challenges of reform include internal resistance from traditionalist groups and differences in interpretation, as well as external pressures such as negative stigma in the Western world and demands for alignment with human rights standards. The reform of Islamic criminal law holds promising prospects by emphasizing a welfare-oriented approach, the principle of substantive justice, and the active role of academics and educational institutions in supporting change.

Keywords: Islamic Criminal Law Reform, Arab Reasoning, Muhammad Abed Al-Jabiri

Abstrak:

Reformasi hukum pidana Islam di era modern merupakan upaya penting untuk menjaga relevansi ajaran Islam dalam menghadapi tantangan sosial yang dinamis. Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis reformasi hukum pidana Islam melalui pendekatan rasional-kritis berbasis pemikiran Muhammad Abed Al-Jabiri, dengan fokus pada integrasi prinsip maqasid syariah dan konteks sosial modern. Metode penelitian yang digunakan adalah kualitatif dengan studi kepustakaan, mencakup analisis literatur primer dan sekunder dari karya Al-Jabiri serta para pemikir kontemporer lainnya. Hasil penelitian menunjukkan bahwa tantangan utama reformasi meliputi resistensi internal dari kalangan tradisional dan perbedaan interpretasi, serta tekanan eksternal berupa stigma negatif di dunia Barat dan tuntutan keselarasan dengan standar hak asasi manusia. Reformasi hukum pidana Islam memiliki prospek cerah dengan mengedepankan pendekatan berbasis kemaslahatan, prinsip keadilan substantif, serta peran aktif akademisi dan institusi pendidikan dalam mendukung perubahan.

Kata Kunci: Reformasi Hukum Pidana Islam, Nalar Arab, Muhammad Abed Al-Jabiri

Copyright © 2025, Author

This is an open-access article under the [CC BY-NC-SA 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/)



PENDAHULUAN

Pendekatan terhadap hukum pidana Islam selalu menjadi diskursus penting dalam kajian hukum Islam kontemporer. Reformasi hukum pidana Islam di era modern menjadi kebutuhan mendesak seiring dengan berkembangnya pemikiran yang lebih rasional dan kontekstual dalam menginterpretasikan teks-teks keagamaan. Muhammad Abed Al-Jabiri, seorang pemikir besar dari dunia Arab, menawarkan sebuah metode kritis dalam memahami warisan keilmuan Islam melalui pendekatan epistemologis yang berfokus pada rekonstruksi nalar Arab. Kontribusi Al-Jabiri dalam menguraikan cara berpikir dunia Arab, yang ia bagi ke dalam tiga sistem nalar utama—bayanii, burhanii, dan irfanii—dapat menjadi kerangka analitis untuk menelaah bagaimana hukum pidana Islam dapat direformasi agar sesuai dengan prinsip-prinsip keadilan yang dinamis dalam masyarakat modern (Al-Jabiri, 1991).

Secara teoretis, reformasi hukum pidana Islam menghadapi tantangan epistemologis yang besar. Hukum pidana Islam klasik sering kali didasarkan pada nalar bayanii, yaitu sistem berpikir yang menekankan pada teks literal dan otoritas tradisional. Namun, konteks sosial yang terus berubah memerlukan pendekatan yang lebih burhanii, yang mengutamakan rasionalitas dan penalaran logis. Dalam hal ini, pendekatan Al-Jabiri relevan karena ia mengajukan kritik terhadap dominasi nalar bayanii dalam tradisi Islam, sekaligus menawarkan metode burhanii sebagai jalan keluar untuk mengatasi stagnasi intelektual (Al-Jabiri, 1992). Di sisi lain, pemikiran-pemikiran klasik seperti Al-Mawardi dan Al-Ghazali cenderung mempertahankan otoritas teks tanpa mempertimbangkan dinamika sosial modern (Hallaq, 2009). Oleh karena itu, diperlukan sebuah pendekatan baru yang dapat mengakomodasi perubahan sosial tanpa mengesampingkan esensi normatif dari hukum Islam.

Permasalahan yang dihadapi dalam reformasi hukum pidana Islam berkaitan dengan ketegangan antara *das sollen*—apa yang seharusnya menjadi prinsip ideal dari hukum pidana Islam—dan *das sein*—kenyataan praktik hukum yang sering kali tidak sesuai dengan nilai-nilai keadilan universal. Misalnya, hukuman hudud dalam teks-teks klasik sering kali dianggap tidak manusiawi oleh sebagian besar masyarakat modern. Sementara itu, penerapan hukuman tersebut di berbagai negara Muslim menunjukkan adanya kesenjangan antara idealisme hukum Islam dengan praktiknya di lapangan. Hal ini menunjukkan pentingnya pendekatan hermeneutik kontekstual seperti yang ditawarkan oleh Fazlur Rahman dan Al-Jabiri untuk menjembatani kesenjangan tersebut (Rahman, 1982; Al-Jabiri, 1993).

Analisis kesenjangan antara *das sollen* dan *das sein* dalam penerapan hukum pidana Islam juga menunjukkan perlunya reformasi yang berbasis pada epistemologi rasional yang dipadukan dengan konteks sosial. Di sini, kajian terhadap epistemologi nalar Arab Al-Jabiri memberikan fondasi teoritis yang kokoh untuk memahami mengapa banyak praktik hukum pidana Islam di masa kini gagal mencapai prinsip-prinsip keadilan yang diidealkan. Berbeda dengan pemikiran tradisional yang statis, pendekatan kritis Al-Jabiri memungkinkan terciptanya pembaruan hukum yang tetap berakar pada tradisi, tetapi tidak terkungkung oleh literalitas teks (Eickelman, 2002).

Kebaruan penelitian ini terletak pada penggabungan analisis kritis terhadap sistem nalar Arab dengan upaya reformasi hukum pidana Islam. Sebelumnya, kajian mengenai hukum pidana Islam lebih banyak dilakukan dalam kerangka yurisprudensi klasik tanpa mempertimbangkan kritik epistemologis. Misalnya, penelitian Hallaq (2009) banyak membahas sejarah hukum Islam, tetapi tidak menawarkan solusi reformasi berbasis

epistemologi. Di sisi lain, karya-karya Rahman (1982) lebih berfokus pada pendekatan kontekstual, tetapi belum mengeksplorasi secara mendalam aspek epistemologi nalar Arab seperti yang dilakukan Al-Jabiri. Oleh karena itu, penelitian ini memberikan kontribusi baru dengan menawarkan pendekatan sintesis antara epistemologi nalar dan reformasi hukum.

Selain itu, penelitian ini juga memiliki kebaruan dalam menjelaskan bagaimana pendekatan Al-Jabiri dapat diaplikasikan secara konkret dalam reformasi hukum pidana Islam. Sebelumnya, pendekatan Al-Jabiri lebih banyak diterapkan dalam studi filsafat dan pemikiran Arab. Penelitian ini, dengan demikian, memperluas cakupan pemikiran Al-Jabiri ke dalam bidang hukum Islam, khususnya hukum pidana. Pendekatan ini diharapkan dapat memberikan kerangka teoretis baru yang lebih relevan dengan kebutuhan masyarakat Muslim modern dalam menghadapi berbagai tantangan hukum (Al-Jabiri, 1991).

Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis reformasi hukum pidana Islam melalui pendekatan rasional-kritis berbasis pemikiran Muhammad Abed Al-Jabiri, dengan fokus pada integrasi prinsip *maqashid syariah* dan konteks sosial modern. Diharapkan hasil penelitian ini dapat menjadi pijakan bagi para pemikir dan pembuat kebijakan dalam mengembangkan sistem hukum Islam yang adil dan sesuai dengan perkembangan zaman.

METODOLOGI PENELITIAN

Metode penelitian dalam artikel ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan spesifikasi penelitian deskriptif-analitis. Penelitian kualitatif dipilih karena bertujuan memahami fenomena sosial dan gagasan secara mendalam berdasarkan konteksnya (Creswell, 2013). Jenis penelitian yang dilakukan bersifat studi kepustakaan (*library research*), yang berfokus pada pengumpulan dan analisis data dari berbagai sumber tertulis yang relevan dengan topik kajian, baik berupa buku, artikel jurnal ilmiah, maupun dokumen-dokumen akademis lainnya (Zed, 2008). Metode pendekatan yang digunakan adalah pendekatan epistemologis dan hermeneutik. Pendekatan epistemologis berfungsi untuk mengkaji sistem nalar yang dikembangkan oleh Al-Jabiri, sedangkan pendekatan hermeneutik digunakan dalam memahami teks-teks hukum Islam dengan menempatkannya dalam konteks sejarah dan sosial yang melatarbelakanginya (Patton, 2002).

Teknik pengumpulan data dilakukan melalui studi literatur, mencakup karya-karya utama Al-Jabiri seperti *The Formation of Arab Reason* dan *Critique of Arab Reason*, serta literatur pendukung dari pemikir lain seperti Fazlur Rahman dan Wael B. Hallaq, dengan proses seleksi data berdasarkan relevansi terhadap topik penelitian (Bowen, 2009). Data yang diperoleh kemudian dianalisis menggunakan metode analisis isi (*content analysis*), yang bertujuan untuk mengidentifikasi tema-tema pokok dalam pemikiran Al-Jabiri serta mengevaluasi potensi aplikasinya dalam reformasi hukum pidana Islam (Krippendorff, 2018). Analisis ini dilakukan secara tematik dengan menghubungkan sistem nalar burhanii yang diusulkan oleh Al-Jabiri dengan pendekatan kontekstual Fazlur Rahman untuk menjawab kesenjangan antara *das sollen* dan *das sein* dalam hukum pidana Islam. Metode ini memungkinkan penelitian menghasilkan model reformasi hukum pidana Islam yang berbasis pada sintesis epistemologi nalar dan kontekstualisasi hukum (Creswell, 2013; Krippendorff, 2018).

PEMBAHASAN

Kerangka Teoretis

Pemikiran Muhammad Abed Al-Jabiri tentang Nalar Arab

Pemikiran Muhammad Abed Al-Jabiri tentang nalar Arab menjadi salah satu tonggak penting dalam kajian epistemologi Islam modern. Al-Jabiri membagi sistem nalar Arab ke dalam tiga kategori besar, yaitu *bayani*, *burhani*, dan *irfani*. Menurutnya, nalar *bayani* adalah sistem berpikir yang bertumpu pada teks sebagai otoritas utama. Pendekatan ini mendominasi tradisi Arab klasik, di mana penafsiran atas teks keagamaan dilakukan secara literal dan normatif. Sebaliknya, *burhani* merupakan sistem berpikir rasional yang menggunakan akal sebagai instrumen utama dalam memperoleh pengetahuan. Al-Jabiri memandang *burhani* sebagai metode yang lebih unggul karena mengedepankan logika dan analisis kritis. Adapun *irfani* adalah nalar yang bersifat mistis dan intuitif, yang banyak dipengaruhi oleh tradisi sufistik dan filsafat neoplatonisme (Al-Jabiri, 1991; Krippendorff, 2018).

Dalam kritiknya terhadap tradisi Arab klasik, Al-Jabiri menunjukkan bahwa dominasi nalar *bayani* telah mengakibatkan stagnasi intelektual di dunia Islam. Tradisi berpikir yang berbasis pada teks tanpa mempertimbangkan konteks sosial dan rasionalitas menyebabkan berkembangnya budaya dogmatis yang sulit menerima perubahan. Al-Jabiri menegaskan bahwa selama berabad-abad, nalar *bayani* digunakan sebagai alat legitimasi kekuasaan politik dan agama, sehingga membatasi kebebasan berpikir dan menghambat kemajuan ilmu pengetahuan di dunia Arab (Al-Jabiri, 1992; Creswell, 2013).

Al-Jabiri mengusulkan agar tradisi Islam dihidupkan kembali dengan menempatkan nalar *burhani* sebagai metode utama. Ia berpendapat bahwa rasionalitas harus menjadi fondasi dalam memahami teks-teks keagamaan. Pendekatan ini bukan berarti menolak otoritas teks, tetapi menuntut adanya upaya kritis dalam menafsirkan teks agar sesuai dengan konteks zaman. Dalam hal ini, pemikiran Al-Jabiri sejalan dengan gagasan Fazlur Rahman tentang hermeneutika kontekstual, yang menekankan pentingnya memahami konteks historis wahyu untuk menghasilkan interpretasi yang relevan dengan kebutuhan masyarakat modern (Rahman, 1982; Patton, 2002).

Selain mengkritik dominasi *bayani*, Al-Jabiri juga memberikan perhatian pada nalar *irfani* yang ia nilai problematis dalam membangun peradaban modern. Menurut Al-Jabiri, nalar *irfani* cenderung menekankan pengalaman mistis yang bersifat subjektif, sehingga sulit menghasilkan ilmu pengetahuan yang objektif dan sistematis. Ia mengakui bahwa *irfani* memiliki nilai spiritualitas yang tinggi, tetapi menilai bahwa penggunaannya dalam ranah sosial-politik tidak tepat. Oleh karena itu, Al-Jabiri lebih menganjurkan penggunaan nalar *burhani* yang rasional dan objektif sebagai landasan untuk membangun masyarakat yang adil dan ilmiah (Al-Jabiri, 1991; Zed, 2008).

Sistem nalar *burhani* menurut Al-Jabiri memiliki akar pada tradisi filsafat Yunani, khususnya Aristoteles. Dalam pandangan Al-Jabiri, para filsuf Muslim klasik seperti Al-Farabi dan Ibnu Sina adalah contoh pemikir yang menggunakan nalar *burhani* dalam mengembangkan ilmu pengetahuan. Namun, ia menyesalkan bahwa pengaruh *bayani* yang kuat dalam tradisi Islam akhirnya membuat pemikiran rasional semacam itu tidak berkembang dengan optimal. Oleh karena itu, Al-Jabiri mengajukan proyek rekonstruksi nalar Arab dengan menjadikan *burhani* sebagai instrumen utama dalam berbagai bidang keilmuan, termasuk hukum dan politik (Eickelman, 2002; Hallaq, 2009).

Kritik Al-Jabiri terhadap tradisi Arab klasik tidak berhenti pada aspek epistemologi, tetapi juga meluas ke ranah sosial dan politik. Ia menilai bahwa tradisi intelektual Arab cenderung bersifat otoritarian karena dominasi nalar *bayani* yang digunakan untuk melegitimasi kekuasaan. Menurutnya, pemulihan rasionalitas dalam pemikiran Islam harus diiringi dengan perubahan dalam struktur sosial-politik agar tercipta ruang bagi kebebasan intelektual. Hal ini penting untuk mendorong munculnya kreativitas dan inovasi dalam berbagai bidang kehidupan (Al-Jabiri, 1992; Bowen, 2009).

Pemikiran Al-Jabiri tentang epistemologi nalar Arab menawarkan solusi konkret bagi reformasi hukum pidana Islam. Dalam konteks hukum, nalar *bayani* cenderung mengarah pada penerapan hukum secara literal tanpa mempertimbangkan keadilan sosial. Sementara itu, nalar *irfani* tidak menawarkan solusi praktis karena terlalu berfokus pada aspek spiritual. Al-Jabiri mengusulkan pendekatan berbasis *burhani*, di mana hukum dipahami sebagai instrumen untuk mencapai keadilan melalui rasionalitas dan pertimbangan kontekstual. Pendekatan ini sejalan dengan gagasan Wael B. Hallaq tentang pentingnya mereformasi hukum Islam agar lebih relevan dengan perkembangan zaman (Hallaq, 2009; Bowen, 2009).

Dengan demikian, pemikiran Al-Jabiri menjadi landasan penting dalam membangun sistem hukum Islam yang lebih rasional dan kontekstual. Proyek rekonstruksi nalar Arab yang diusulkan Al-Jabiri tidak hanya relevan dalam bidang hukum, tetapi juga dalam pendidikan, politik, dan ekonomi. Melalui pendekatan ini, diharapkan tradisi intelektual Islam dapat berkembang lebih dinamis dan memberikan kontribusi yang signifikan bagi peradaban dunia modern (Al-Jabiri, 1991; Creswell, 2013; Patton, 2002).

Relevansi Pemikiran Al-Jabiri terhadap Hukum Islam

Pemikiran Muhammad Abed Al-Jabiri tentang epistemologi nalar Arab memiliki relevansi yang signifikan terhadap hukum Islam, khususnya dalam konteks reformasi hukum pidana Islam. Al-Jabiri menekankan bahwa formulasi hukum Islam klasik tidak terlepas dari dominasi nalar *bayani*, yang berorientasi pada pendekatan tekstual dan cenderung literal. Hal ini terlihat dalam berbagai mazhab fikih klasik yang mendasarkan hukum pada teks-teks Al-Qur'an dan hadis secara ketat, tanpa banyak mempertimbangkan konteks sosial-politik saat itu. Menurut Al-Jabiri, pendekatan seperti ini mungkin relevan pada masa awal Islam ketika hukum berfungsi sebagai alat stabilisasi sosial dalam komunitas yang sedang berkembang. Namun, ketika masyarakat semakin kompleks, pendekatan yang hanya mengandalkan nalar *bayani* menjadi kurang memadai (Al-Jabiri, 1991; Hallaq, 2009).

Formulasi hukum Islam klasik dipengaruhi oleh struktur sosial dan budaya Arab saat itu. Para ulama klasik menggunakan pendekatan yang menekankan kesinambungan dengan tradisi yang ada, yang menyebabkan hukum Islam lebih bersifat normatif daripada kontekstual. Al-Jabiri mengkritik hal ini karena pendekatan normatif tersebut tidak memberikan ruang bagi perubahan sesuai dengan perkembangan zaman. Ia menilai bahwa pendekatan hukum yang semata-mata berbasis teks tidak mampu menjawab tantangan modernitas, sehingga diperlukan nalar kritis yang berbasis pada rasionalitas dan kontekstualisasi (Rahman, 1982; Bowen, 2009).

Al-Jabiri melihat adanya hubungan erat antara nalar Arab dengan formulasi hukum Islam klasik. Menurutnya, nalar *bayani* yang mendominasi tradisi Arab turut membentuk cara para ulama memahami hukum. Dalam formulasi hukum pidana Islam, misalnya, hukuman seperti rajam dan potong tangan didasarkan pada pemahaman literal terhadap teks, tanpa mempertimbangkan perubahan sosial yang terjadi sejak masa awal Islam. Ia

mengusulkan agar formulasi hukum Islam dikaji ulang dengan menggunakan nalar *burhani*, yang memungkinkan adanya interpretasi yang lebih fleksibel dan rasional tanpa mengabaikan esensi normatifnya (Al-Jabiri, 1992; Creswell, 2013).

Kebutuhan untuk mengadopsi nalar kritis dalam meninjau hukum pidana Islam semakin mendesak di tengah tuntutan masyarakat modern yang menuntut keadilan substantif, bukan sekadar keadilan prosedural. Menurut Al-Jabiri, nalar *burhani* memberikan kerangka berpikir yang mampu mengintegrasikan prinsip-prinsip normatif Islam dengan realitas sosial. Ia mencontohkan bagaimana hukum bisa dipahami sebagai instrumen keadilan yang dinamis, bukan sebagai seperangkat aturan yang kaku. Dengan mengadopsi pendekatan burhani, hukum pidana Islam dapat diinterpretasikan secara lebih kontekstual, sehingga mampu memberikan solusi atas masalah-masalah yang dihadapi masyarakat modern (Eickelman, 2002; Patton, 2002).

Pemikiran ini sejalan dengan gagasan Fazlur Rahman, yang menekankan pentingnya memahami konteks historis wahyu dalam menafsirkan hukum Islam. Rahman berpendapat bahwa hukum tidak dapat dilepaskan dari konteks sosial tempat ia lahir. Oleh karena itu, hukum pidana Islam harus ditinjau ulang agar relevan dengan kondisi sosial modern. Al-Jabiri mendukung gagasan ini dengan menambahkan elemen epistemologi, di mana nalar kritis menjadi alat utama dalam menafsirkan teks-teks hukum. Dengan cara ini, hukum Islam tidak hanya akan relevan secara sosial tetapi juga akan mencerminkan prinsip-prinsip rasionalitas yang universal (Rahman, 1982; Zed, 2008).

Lebih jauh, Al-Jabiri menilai bahwa penerapan hukum pidana Islam secara literal sering kali mengabaikan tujuan utama dari hukum itu sendiri, yaitu menjaga kemaslahatan umum (*maqashid syariah*). Dalam pandangan Al-Jabiri, pendekatan yang terlalu literal terhadap hukum hanya akan menghasilkan keadilan formal, tetapi tidak memberikan keadilan substantif yang diharapkan oleh masyarakat. Ia mengusulkan agar penafsiran hukum didasarkan pada prinsip kemaslahatan dan rasionalitas, yang memungkinkan adanya pembaruan hukum sesuai dengan kebutuhan masyarakat tanpa meninggalkan akar normatifnya (Al-Jabiri, 1991; Bowen, 2009).

Penerapan nalar kritis dalam hukum pidana Islam juga memiliki dampak penting bagi upaya rekonstruksi sosial di dunia Muslim. Al-Jabiri percaya bahwa reformasi hukum tidak hanya berdampak pada aspek yuridis, tetapi juga pada budaya intelektual masyarakat. Dengan mengadopsi nalar *burhani*, masyarakat Muslim akan terdorong untuk lebih kritis dalam memahami ajaran agama, sehingga tercipta ruang bagi inovasi dan kreativitas. Hal ini penting dalam membangun peradaban yang maju, di mana hukum tidak hanya dipandang sebagai aturan kaku tetapi sebagai sarana mencapai keadilan sosial yang lebih luas (Krippendorff, 2018; Hallaq, 2009).

Secara keseluruhan, relevansi pemikiran Al-Jabiri terhadap hukum Islam terletak pada kemampuannya menawarkan pendekatan baru yang lebih rasional dan kontekstual. Pendekatan ini tidak hanya dapat menjawab tantangan modernitas, tetapi juga memberikan ruang bagi terjadinya reformasi hukum pidana Islam yang lebih adil dan manusiawi. Dengan menjadikan nalar kritis sebagai alat utama dalam menafsirkan hukum, diharapkan hukum Islam dapat terus berkembang dan memberikan kontribusi positif bagi peradaban global (Al-Jabiri, 1992; Creswell, 2013).

Hukum Pidana Islam dalam Tradisi Klasik

Konsep Dasar Hukum Pidana Islam

Hukum pidana Islam memiliki tiga kategori utama, yaitu *hudud*, *qisas*, dan *ta'zir*. *Hudud* adalah hukuman yang telah ditetapkan oleh Allah dalam Al-Qur'an dan hadis dengan sifatnya yang tetap dan tidak dapat diubah oleh otoritas manusia. Hukuman dalam kategori ini mencakup delik-delik tertentu seperti zina, pencurian, perampokan, minum minuman keras, dan murtad. Hukuman untuk delik-delik tersebut bersifat spesifik, seperti cambuk, potong tangan, atau rajam. *Qisas* merupakan hukuman yang bersifat timbal balik, khususnya dalam kasus pembunuhan atau penganiayaan. Dalam *qisas*, keluarga korban berhak menuntut hukuman setimpal, tetapi mereka juga dapat memaafkan pelaku dengan menerima kompensasi berupa *diyat* (tebusan) (Hallaq, 2009; Rahman, 1982; Peters, 2005; Kamali, 2014; An-Na'im, 2008). Sementara itu, *ta'zir* adalah hukuman yang diserahkan kepada otoritas penguasa untuk menetapkan sesuai dengan tingkat kejahatan dan kondisi sosial. Hukuman ini bersifat fleksibel dan bergantung pada kebijakan hakim atau pemimpin.

Dasar teologis hukum pidana Islam bersumber dari Al-Qur'an, hadis, *ijma'*, dan *qiyas*. Dalam perspektif teologis, hukum pidana Islam bertujuan untuk menjaga lima hal pokok dalam kehidupan manusia yang dikenal dengan istilah *maqashid syariah*, yaitu menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Dengan kata lain, hukum pidana Islam bukan hanya bertujuan menghukum pelaku kejahatan, tetapi juga melindungi kepentingan umum dan mencegah terjadinya kerusakan dalam masyarakat. Misalnya, hukuman *hudud* seperti potong tangan bagi pencuri dimaksudkan untuk melindungi harta benda masyarakat dan mencegah tindakan pencurian di masa depan (Kamali, 1998; Zed, 2008; Weiss, 1998; Bassiouni, 2014).

Selain dasar teologis, hukum pidana Islam juga memiliki dasar sosiologis yang berakar pada realitas sosial masyarakat Arab pada masa awal Islam. Pada masa itu, masyarakat Arab hidup dalam kondisi sosial yang keras dengan tingkat kriminalitas yang tinggi, seperti perampokan dan pembunuhan antar suku. Oleh karena itu, hukum pidana Islam dirancang dengan hukuman yang tegas untuk menciptakan efek jera dan menjaga stabilitas sosial. Konteks sosiologis ini penting dipahami karena penerapan hukum pidana dalam masyarakat modern membutuhkan penyesuaian terhadap perubahan kondisi sosial yang telah berbeda jauh dibandingkan dengan masa awal Islam (Rahman, 1982; Bowen, 2009; Peters, 2005; An-Na'im, 2008).

Meskipun hukum pidana Islam memiliki dasar yang kuat dari teks-teks keagamaan, ada perbedaan pendapat di kalangan ulama terkait interpretasi dan penerapannya. Beberapa ulama klasik memandang bahwa hukum *hudud* harus diterapkan secara ketat tanpa memperhatikan perubahan sosial. Namun, ulama kontemporer seperti Fazlur Rahman dan Wael B. Hallaq menekankan pentingnya memahami konteks sosial dalam menafsirkan hukum pidana Islam. Menurut mereka, penerapan hukum pidana harus mempertimbangkan aspek keadilan substantif, bukan hanya keadilan formal yang bersifat tekstual (Rahman, 1982; Hallaq, 2009; Bassiouni, 2014).

Pendekatan kontekstual terhadap hukum pidana Islam bertujuan untuk menghindari penerapan hukum yang kaku dan tidak relevan dengan kondisi masyarakat modern. Dalam hal ini, hukum *ta'zir* menjadi instrumen penting yang memungkinkan terjadinya pembaruan hukum sesuai dengan kebutuhan zaman. Hukum *ta'zir* memberikan fleksibilitas bagi hakim untuk menjatuhkan hukuman yang sesuai dengan tingkat kejahatan dan kondisi sosial pelaku. Dengan demikian, hukum *ta'zir* mencerminkan prinsip adaptabilitas dalam hukum pidana Islam yang sangat relevan dengan tuntutan modernitas (Kamali, 1998; Bowen, 2009; Weiss, 1998).

Selain fleksibilitas dalam *ta'zir*, hukum pidana Islam juga memiliki prinsip pemaafan dalam *qisas*. Dalam kasus pembunuhan, keluarga korban memiliki hak untuk memaafkan pelaku dan menerima tebusan berupa *diyat*. Prinsip pemaafan ini menunjukkan sisi humanis dari hukum pidana Islam, yang tidak hanya menekankan pada hukuman, tetapi juga pada rekonsiliasi sosial. Dalam konteks modern, prinsip ini dapat menjadi landasan untuk mengembangkan sistem restoratif dalam penegakan hukum, yang bertujuan memulihkan hubungan sosial daripada sekadar menghukum pelaku (Hallaq, 2009; Patton, 2002; Bassiouni, 2014).

Namun, penerapan hukum pidana Islam di berbagai negara Muslim sering kali menimbulkan kontroversi. Beberapa negara menerapkan hukum *hudud* secara literal tanpa memperhatikan

konteks sosial, sehingga memunculkan kritik dari kalangan intelektual Muslim. Kritik ini berfokus pada ketidaksesuaian antara tujuan utama hukum Islam, yaitu menjaga kemaslahatan umum, dengan penerapan hukum yang dianggap tidak adil secara sosial. Oleh karena itu, perlu adanya pendekatan reformasi hukum yang mengedepankan prinsip-prinsip *maqashid syariah* dan mempertimbangkan realitas sosial masyarakat (Rahman, 1982; Creswell, 2013; Weiss, 1998; Peters, 2005; An-Na'im, 2008).

Dengan demikian, konsep dasar hukum pidana Islam yang terdiri dari *hudud*, *qisas*, dan *ta'zir* tidak hanya harus dipahami secara tekstual, tetapi juga dalam konteks sosial dan tujuan utama dari hukum itu sendiri. Pemahaman ini penting untuk menjembatani kesenjangan antara teks hukum dengan realitas sosial yang terus berkembang. Melalui pendekatan kontekstual dan adaptif, hukum pidana Islam dapat relevan dan memberikan kontribusi positif dalam menciptakan keadilan sosial di masyarakat modern (Kamali, 1998; Hallaq, 2009; Bowen, 2009; Bassiouni, 2014; Peters, 2005).

Kritik terhadap Penerapan Hukum Pidana Islam di Era Klasik

Penerapan hukum pidana Islam di era klasik, terutama pada masa Nabi Muhammad dan Khulafaur Rasyidin, memiliki konteks sosial dan politik yang berbeda dengan situasi saat ini. Pada masa Nabi, hukum Islam diterapkan dalam masyarakat yang relatif homogen dengan struktur sosial sederhana, di mana penegakan hukum bertujuan menjaga stabilitas sosial dan mencegah tindakan kriminal yang dapat merusak tatanan masyarakat. Kontekstualisasi hukum pada masa itu dilakukan langsung oleh Nabi Muhammad yang berperan sebagai pemimpin agama sekaligus kepala negara, sehingga beliau memiliki otoritas penuh dalam menafsirkan dan menyesuaikan hukum dengan situasi yang dihadapi (Hallaq, 2009; Peters, 2005). Namun, setelah wafatnya Nabi, penerapan hukum mulai menghadapi tantangan baru karena tidak adanya figur dengan otoritas setara Nabi yang dapat menyesuaikan hukum sesuai konteks yang berkembang.

Pada masa Khulafaur Rasyidin, hukum pidana Islam tetap diterapkan dengan mempertimbangkan konteks sosial. Misalnya, pada masa Khalifah Umar bin Khattab, beliau menunda penerapan hukuman potong tangan bagi pencuri selama masa kelaparan. Keputusan ini diambil berdasarkan pertimbangan situasi darurat yang memengaruhi kondisi sosial masyarakat saat itu. Hal ini menunjukkan bahwa hukum Islam bersifat fleksibel dan dapat disesuaikan dengan konteks sosial untuk menjaga keadilan substantif (*maqashid syariah*) (Kamali, 1998; Rahman, 1982). Namun, setelah masa Khulafaur Rasyidin, penerapan hukum pidana mulai mengarah pada rigiditas karena dominasi pendekatan tekstual yang mengabaikan konteks sosial.

Problem utama dalam adaptasi hukum klasik di era modern adalah perbedaan yang sangat besar antara konteks sosial masa lalu dan masa kini. Masyarakat modern memiliki struktur sosial yang jauh lebih kompleks, dengan sistem hukum yang lebih terorganisasi dan bertumpu pada konsep keadilan universal serta hak asasi manusia. Hukum pidana Islam klasik yang dikodifikasikan oleh para ulama pada abad pertengahan tidak sepenuhnya relevan dengan kondisi sosial modern karena ia dirancang untuk masyarakat yang homogen secara budaya dan agama. Oleh karena itu, penerapan literal hukum klasik tanpa mempertimbangkan konteks sosial dan perkembangan zaman sering kali menimbulkan ketidakadilan dan melahirkan kritik dari berbagai kalangan, baik dari dalam maupun luar dunia Islam (An-Na'im, 2008; Bassiouni, 2014).

Para pemikir kontemporer seperti Fazlur Rahman dan Wael B. Hallaq mengajukan kritik terhadap penerapan hukum pidana Islam yang rigid di era modern. Rahman menekankan perlunya reinterpretasi hukum Islam dengan pendekatan kontekstual yang mempertimbangkan latar belakang sosial dan tujuan utama dari hukum tersebut. Menurut Rahman, penerapan hukum yang terlalu literal hanya akan menghasilkan keadilan formal yang mengabaikan esensi keadilan substantif. Hallaq, di sisi lain, menyoroti problem institusionalisasi hukum Islam di era modern, di mana hukum Islam yang awalnya bersifat fleksibel dan berbasis pada interpretasi ijtihad berubah menjadi kaku karena pengaruh kolonialisme dan modernisasi hukum (Rahman, 1982; Hallaq, 2009).

Kritik lain terhadap penerapan hukum pidana Islam di era klasik adalah absennya upaya kodifikasi yang sistematis pada masa awal Islam. Hukum pidana Islam pada masa itu berkembang melalui proses ijtihad para ulama yang didasarkan pada teks-teks Al-Qur'an dan hadis serta realitas sosial yang dihadapi. Namun, karena tidak adanya sistem hukum tertulis yang baku, interpretasi hukum sering kali bervariasi antara satu wilayah dengan wilayah lain. Akibatnya, hukum pidana Islam menjadi terfragmentasi dan sulit diadaptasi secara seragam di berbagai wilayah dunia Muslim (Peters, 2005; Weiss, 1998).

Tantangan lain yang dihadapi dalam adaptasi hukum pidana Islam di era modern adalah munculnya sistem hukum nasional yang mengadopsi prinsip-prinsip hukum Barat. Sebagian besar negara Muslim saat ini memiliki sistem hukum sekuler yang terpisah dari hukum agama. Penerapan hukum pidana Islam sering kali terbatas pada wilayah hukum keluarga atau diterapkan secara parsial di negara-negara tertentu. Hal ini menimbulkan problem dualisme hukum, di mana hukum pidana Islam tidak sepenuhnya diakui sebagai sistem hukum yang sah secara nasional, sehingga menyebabkan kebingungan dalam pelaksanaannya (Bassiouni, 2014; An-Na'im, 2008).

Dalam upaya mengatasi problem adaptasi hukum pidana Islam di era modern, para pemikir kontemporer seperti Mohammad Hashim Kamali mengusulkan pendekatan reformasi hukum yang berbasis pada prinsip *maqashid syariah*. Pendekatan ini menekankan pentingnya menjaga tujuan utama dari hukum Islam, yaitu kemaslahatan umum, dengan cara menyesuaikan penerapan hukum sesuai dengan konteks sosial modern. Kamali juga menekankan pentingnya peran ijtihad dalam menginterpretasikan hukum agar tetap relevan dengan perkembangan zaman (Kamali, 2014; Weiss, 1998).

Secara keseluruhan, kritik terhadap penerapan hukum pidana Islam di era klasik menunjukkan perlunya pendekatan yang lebih fleksibel dan kontekstual dalam menafsirkan hukum. Adaptasi hukum klasik ke dalam konteks modern membutuhkan pemahaman yang mendalam terhadap tujuan utama dari hukum Islam serta kesadaran akan perubahan sosial yang terus berlangsung. Dengan pendekatan yang berbasis pada keadilan substantif dan kemaslahatan umum, hukum pidana Islam dapat terus relevan dan memberikan solusi yang adil bagi masyarakat modern (Rahman, 1982; Kamali, 2014; An-Na'im, 2008).

Reformasi Hukum Pidana Islam Berdasarkan Telaah Al-Jabiri

Analisis Al-Jabiri terhadap Tradisi Hukum Islam

Muhammad Abed Al-Jabiri dikenal sebagai salah satu pemikir kontemporer yang memberikan kritik tajam terhadap stagnasi intelektual dalam tradisi hukum Islam. Menurut Al-Jabiri, stagnasi tersebut terjadi karena dominasi nalar *bayani* dalam formulasi hukum Islam klasik. Nalar *bayani* adalah metode berpikir yang berorientasi pada teks dan cenderung literal dalam menafsirkan ajaran agama. Dominasi nalar ini membuat fiqh klasik berkembang dengan menitikberatkan pada kepatuhan literal terhadap teks-teks suci, tanpa banyak memperhatikan konteks sosial yang terus berubah. Al-Jabiri berpendapat bahwa metode *bayani* yang dipakai para fuqaha (ahli hukum Islam) pada masa klasik menyebabkan hukum Islam menjadi rigid dan kurang mampu beradaptasi dengan perkembangan zaman (Al-Jabiri, 1991; Hallaq, 2009).

Al-Jabiri menilai bahwa tradisi fiqh klasik perlu dikritisi karena pendekatan tekstual yang dominan sering kali mengabaikan aspek rasionalitas dan tujuan utama dari hukum Islam. Dalam pandangannya, hukum Islam seharusnya tidak hanya dilihat sebagai aturan-aturan kaku yang berasal dari teks, tetapi juga sebagai instrumen untuk mencapai keadilan sosial dan kemaslahatan umum. Oleh karena itu, ia mengusulkan penggunaan nalar *burhanii*, yaitu metode berpikir yang berbasis pada rasionalitas dan logika, sebagai alternatif untuk mengatasi stagnasi dalam tradisi fiqh klasik. Menurut Al-Jabiri, nalar *burhanii* memungkinkan terjadinya reinterpretasi hukum yang lebih sesuai dengan konteks sosial modern tanpa mengabaikan esensi nilai-nilai Islam (Kamali, 1998; Rahman, 1982).

Salah satu kritik utama Al-Jabiri terhadap tradisi fiqh klasik adalah kegagalan para ulama dalam membedakan antara syariat sebagai nilai ilahiyah yang bersifat absolut dan fiqh sebagai hasil interpretasi manusia yang bersifat relatif. Syariat merujuk pada prinsip-prinsip dasar dalam Al-Qur'an dan hadis yang bertujuan menjaga keadilan, kemaslahatan, dan keharmonisan sosial. Sementara itu, fiqh adalah upaya manusia untuk menginterpretasikan syariat dalam bentuk hukum-hukum praktis yang diterapkan dalam kehidupan sehari-hari. Al-Jabiri menegaskan bahwa fiqh bersifat dinamis dan harus selalu disesuaikan dengan perkembangan sosial, ekonomi, dan politik masyarakat (Al-Jabiri, 1992; Peters, 2005).

Dalam pandangan Al-Jabiri, banyak ulama klasik yang menganggap fiqh sebagai representasi mutlak dari syariat, sehingga menolak segala bentuk perubahan dan pembaruan hukum. Hal ini, menurutnya, merupakan kesalahan epistemologis yang menyebabkan hukum Islam kehilangan relevansinya di berbagai belahan dunia Muslim. Ia mengajukan konsep diferensiasi antara syariat dan fiqh sebagai solusi untuk membuka ruang bagi ijtihad baru yang lebih kontekstual. Dengan membedakan syariat sebagai nilai yang tetap dan fiqh sebagai hasil interpretasi manusia yang dapat berubah, hukum Islam dapat dikembangkan agar tetap relevan dengan tuntutan zaman (Rahman, 1982; Weiss, 1998).

Al-Jabiri juga menyoroti pentingnya reformasi hukum Islam melalui pendekatan kritis terhadap kitab-kitab fiqh klasik. Ia berpendapat bahwa kitab-kitab fiqh yang dikodifikasikan pada abad pertengahan tidak boleh dijadikan sumber hukum yang final dan absolut. Sebaliknya, kitab-kitab tersebut harus dipandang sebagai karya-karya historis yang merefleksikan pemahaman ulama terhadap konteks sosial pada zamannya. Oleh karena itu, ijtihad harus terus dilakukan untuk menghasilkan hukum yang lebih relevan dengan kondisi masyarakat saat ini. Dalam hal ini, Al-Jabiri sejalan dengan pemikiran Fazlur Rahman yang menekankan pentingnya kontekstualisasi hukum Islam berdasarkan prinsip-prinsip *maqashid syariah* (Rahman, 1982; An-Na'im, 2008).

Lebih lanjut, Al-Jabiri menilai bahwa pembaruan hukum Islam tidak hanya membutuhkan reinterpretasi teks-teks agama, tetapi juga reformasi institusional. Menurutnya, tradisi hukum Islam klasik berkembang dalam konteks masyarakat feodal, di mana para ulama memiliki otoritas penuh dalam menentukan hukum. Namun, dalam masyarakat modern yang lebih kompleks, otoritas hukum harus melibatkan berbagai pemangku kepentingan, termasuk pemerintah dan lembaga-lembaga sosial lainnya. Dengan demikian, reformasi hukum Islam tidak dapat dilakukan secara individual oleh ulama, tetapi harus melibatkan proses kolektif yang bersifat institusional (Bassiouni, 2014; An-Na'im, 2008).

Al-Jabiri juga mengajukan kritik terhadap pendekatan normatif yang hanya berfokus pada teks-teks hukum tanpa mempertimbangkan tujuan dari hukum itu sendiri. Ia menekankan bahwa hukum Islam harus difungsikan sebagai instrumen untuk mencapai keadilan, bukan sebagai alat untuk menunjukkan ketaatan formal terhadap aturan-aturan agama. Oleh karena itu, ia mengajak para ulama dan intelektual Muslim untuk mengadopsi pendekatan yang lebih pragmatis dan berorientasi pada hasil, dengan menekankan pentingnya menjaga kemaslahatan masyarakat sebagai tujuan utama dari hukum Islam (Kamali, 2014; Peters, 2005).

Secara keseluruhan, analisis Al-Jabiri terhadap tradisi hukum Islam menyoroti perlunya reformasi epistemologis dalam memahami dan mengembangkan hukum Islam. Dengan membedakan antara syariat sebagai prinsip dasar dan fiqh sebagai produk interpretasi manusia, ia membuka ruang bagi munculnya interpretasi baru yang lebih kontekstual dan relevan dengan dinamika sosial. Reformasi ini penting untuk mengatasi stagnasi intelektual yang telah lama menghambat perkembangan hukum Islam, sehingga dapat memberikan solusi yang lebih adil dan adaptif bagi masyarakat Muslim modern (Al-Jabiri, 1991; Rahman, 1982; Weiss, 1998).

Paradigma Baru Reformasi Hukum Pidana Islam

Paradigma baru dalam reformasi hukum pidana Islam menuntut adanya pendekatan yang lebih rasional dan kritis dalam merumuskan dan menafsirkan hukum. Dalam pandangan

kontemporer, banyak pemikir Muslim yang menilai bahwa penerapan hukum pidana Islam di masa lalu sering kali tidak mempertimbangkan dinamika sosial dan perubahan zaman. Oleh karena itu, pendekatan literal yang dominan di kalangan ulama klasik perlu diganti dengan pendekatan berbasis rasionalitas dan konteks. Muhammad Abed Al-Jabiri adalah salah satu tokoh yang mengusulkan pentingnya menggunakan nalar *burhanii*, yaitu metode berpikir kritis-rasional yang mengedepankan logika dan analisis. Menurut Al-Jabiri, dengan mengadopsi pendekatan ini, hukum Islam dapat lebih adaptif terhadap perkembangan sosial dan tetap relevan dengan kebutuhan masyarakat modern (Al-Jabiri, 1991; Hallaq, 2009).

Pendekatan rasional-kritis yang diusulkan oleh Al-Jabiri menitikberatkan pada proses ijtihad yang tidak hanya berorientasi pada teks, tetapi juga mempertimbangkan realitas sosial dan tujuan utama dari hukum itu sendiri. Ijtihad yang dilakukan harus mampu menghasilkan hukum yang tidak hanya adil secara formal, tetapi juga substantif. Dengan cara ini, hukum pidana Islam dapat berfungsi sebagai instrumen keadilan yang dinamis dan kontekstual. Dalam hal ini, pemikiran Al-Jabiri sejalan dengan gagasan Fazlur Rahman yang menekankan perlunya reinterpretasi teks-teks agama berdasarkan konteks sosial-historis. Rahman berpendapat bahwa hukum Islam harus diformulasikan ulang agar sesuai dengan semangat keadilan dan kemaslahatan yang menjadi tujuan utamanya (Rahman, 1982; Kamali, 1998).

Peran *maqashid syariah* atau tujuan syariat dalam reformasi hukum pidana Islam juga menjadi elemen kunci dalam paradigma baru ini. Konsep *maqashid syariah* pertama kali diperkenalkan secara sistematis oleh Imam Al-Ghazali dan dikembangkan lebih lanjut oleh para ulama seperti Al-Shatibi. *Maqashid syariah* bertujuan untuk menjaga lima hal pokok dalam kehidupan manusia, yaitu agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Dalam konteks hukum pidana Islam, *maqashid syariah* berfungsi sebagai pedoman untuk menentukan apakah sebuah hukum benar-benar membawa manfaat dan mencegah kerusakan bagi masyarakat. Oleh karena itu, reformasi hukum pidana Islam harus bertumpu pada prinsip-prinsip ini agar hukum yang dihasilkan tidak hanya berorientasi pada hukuman, tetapi juga pada penciptaan keadilan sosial (Kamali, 2014; Weiss, 1998).

Dalam kerangka *maqashid syariah*, hukuman-hukuman seperti *hudud*, *qisas*, dan *ta'zir* harus ditinjau kembali berdasarkan prinsip kemaslahatan. Misalnya, hukuman potong tangan bagi pencuri mungkin relevan pada masa awal Islam karena kondisi sosial saat itu, tetapi dalam masyarakat modern yang memiliki sistem ekonomi dan jaminan sosial yang lebih kompleks, hukuman semacam itu perlu dikaji ulang. Dengan mempertimbangkan *maqashid syariah*, hukuman dapat diganti dengan sanksi yang lebih sesuai dengan konteks sosial saat ini, seperti hukuman penjara atau denda yang proporsional (Peters, 2005; Bassiouni, 2014). Hal ini sejalan dengan prinsip Islam yang menekankan pada keadilan dan mencegah terjadinya kezaliman.

Reformasi berbasis *maqashid syariah* juga memberikan ruang bagi penerapan hukum restoratif dalam hukum pidana Islam. Prinsip hukum restoratif menekankan pada pemulihan hubungan sosial antara korban dan pelaku kejahatan, bukan sekadar menghukum pelaku. Dalam kasus *qisas*, misalnya, keluarga korban memiliki hak untuk memaafkan pelaku dan menerima kompensasi berupa *diyat* sebagai bentuk penyelesaian damai. Pendekatan ini menunjukkan fleksibilitas hukum pidana Islam dan relevansinya dengan prinsip keadilan restoratif yang berkembang dalam sistem hukum modern (Weiss, 1998; Hallaq, 2009).

Adopsi pendekatan rasional-kritis dan *maqashid syariah* tidak hanya bertujuan untuk mereformasi hukum pidana Islam, tetapi juga untuk mengembalikan esensi hukum Islam sebagai instrumen keadilan yang universal. Menurut An-Na'im, reformasi hukum pidana Islam tidak dapat dilakukan hanya dengan mengubah teks-teks hukum, tetapi juga membutuhkan perubahan paradigma di kalangan ulama dan masyarakat Muslim. Ia menekankan bahwa hukum Islam harus menjadi bagian dari sistem hukum nasional yang mengakomodasi prinsip-prinsip keadilan dan hak asasi manusia, sehingga dapat diterapkan secara lebih efektif dan adil (An-Na'im, 2008; Kamali, 2014).

Pendekatan baru ini juga mengusulkan perlunya pembaruan institusi hukum Islam. Al-Jabiri menekankan pentingnya peran lembaga-lembaga negara dalam proses reformasi hukum, terutama dalam mengakomodasi hasil ijtihad yang lebih kontekstual. Reformasi hukum pidana Islam tidak bisa hanya mengandalkan ulama secara individual, tetapi harus melibatkan institusi-institusi hukum yang memiliki otoritas untuk membuat kebijakan yang berdasarkan pada prinsip keadilan dan kemaslahatan umum. Dengan demikian, reformasi hukum pidana Islam dapat dilakukan secara sistematis dan terstruktur, sesuai dengan kebutuhan masyarakat modern (Bassiouni, 2014; An-Na'im, 2008).

Paradigma baru reformasi hukum pidana Islam ini memberikan peluang bagi dunia Muslim untuk menciptakan sistem hukum yang lebih adaptif, adil, dan relevan dengan perkembangan zaman. Dengan mengadopsi pendekatan rasional-kritis serta menjadikan *maqashid syariah* sebagai pedoman utama, hukum pidana Islam dapat terus berkembang dan memberikan kontribusi nyata dalam menciptakan keadilan sosial di masyarakat modern. Reformasi ini bukan hanya sebuah opsi, tetapi merupakan kebutuhan mendesak untuk menjawab tantangan zaman dan menjaga relevansi hukum Islam sebagai sistem hukum yang hidup dan dinamis (Rahman, 1982; Weiss, 1998; Peters, 2005).

Contoh Penerapan Reformasi

Salah satu contoh utama dalam penerapan reformasi hukum pidana Islam adalah reinterpretasi hukuman *hudud* berdasarkan konteks sosial modern. *Hudud* merupakan hukuman yang dianggap memiliki batasan tetap karena telah ditetapkan oleh teks-teks Al-Qur'an dan hadis. Namun, para pemikir kontemporer seperti Fazlur Rahman dan Wael B. Hallaq berpendapat bahwa hukuman *hudud* tidak boleh dipahami secara literal dan harus ditinjau kembali dalam kerangka tujuan syariat (*maqashid syariah*), yaitu menjaga keadilan dan kemaslahatan umum. Misalnya, hukuman potong tangan bagi pencuri yang disebutkan dalam Al-Qur'an (QS. Al-Maidah: 38) dirancang untuk memberikan efek jera pada masyarakat dengan tingkat kriminalitas tinggi dan tanpa adanya sistem jaminan sosial. Dalam masyarakat modern, di mana sistem ekonomi dan perlindungan sosial lebih berkembang, hukuman tersebut bisa diganti dengan hukuman penjara atau denda yang lebih manusiawi dan tetap memenuhi prinsip keadilan (Rahman, 1982; Kamali, 1998).

Reinterpretasi hukuman *hudud* ini sejalan dengan gagasan Muhammad Hashim Kamali yang menekankan bahwa penerapan hukum pidana Islam harus mempertimbangkan konteks sosial dan kemaslahatan. Kamali mengusulkan bahwa hukuman *hudud* bisa digantikan dengan hukuman yang memiliki tujuan serupa, tetapi lebih sesuai dengan kondisi sosial modern. Pendekatan ini memungkinkan terjadinya reformasi hukum tanpa menghilangkan esensi normatif dari syariat. Dalam konteks ini, penggunaan metode ijtihad yang berbasis pada nalar rasional-kritis sangat diperlukan untuk memastikan bahwa hukum Islam tetap relevan dan adil di era modern (Kamali, 2014; Peters, 2005).

Pendekatan lain yang diusulkan dalam reformasi hukum pidana Islam adalah pergeseran dari pendekatan retributif ke pendekatan rehabilitatif. Pendekatan retributif menekankan pada pembalasan terhadap pelaku kejahatan, sebagaimana yang berlaku dalam *hudud* dan *qisas*. Namun, pendekatan ini sering kali tidak mampu memberikan solusi jangka panjang terhadap masalah sosial yang melatarbelakangi kejahatan. Sebaliknya, pendekatan rehabilitatif bertujuan untuk memperbaiki pelaku kejahatan agar dapat kembali ke masyarakat sebagai individu yang produktif. Dalam sistem hukum modern, pendekatan rehabilitatif telah terbukti lebih efektif dalam mengurangi tingkat residivisme atau pengulangan tindak kriminal dibandingkan dengan pendekatan retributif semata (Weiss, 1998; Bassiouni, 2014).

Pendekatan rehabilitatif ini dapat diterapkan dalam berbagai bentuk, seperti program pendidikan, pelatihan keterampilan, dan konseling bagi pelaku kejahatan. Dalam kasus pencurian, misalnya, alih-alih menerapkan hukuman potong tangan, pelaku bisa diberikan hukuman kerja

sosial atau pelatihan keterampilan yang memungkinkan mereka mendapatkan pekerjaan dan penghasilan yang sah. Dengan cara ini, hukuman tidak hanya berfungsi sebagai alat pembalasan, tetapi juga sebagai sarana untuk mencegah kejahatan di masa depan dengan mengatasi akar permasalahan sosial yang menyebabkan terjadinya kejahatan (Rahman, 1982; An-Na'im, 2008).

Pendekatan restoratif juga menjadi elemen penting dalam reformasi hukum pidana Islam. Pendekatan ini menekankan pada pemulihan hubungan sosial antara korban dan pelaku kejahatan. Dalam kasus *qisas*, misalnya, keluarga korban memiliki hak untuk memaafkan pelaku dengan menerima kompensasi berupa *diyat*. Pendekatan ini tidak hanya mendorong terciptanya perdamaian sosial, tetapi juga mengurangi potensi konflik yang lebih besar di masa depan. Dengan mengadopsi pendekatan restoratif, hukum pidana Islam dapat menciptakan sistem keadilan yang lebih inklusif dan harmonis, di mana tujuan utama hukum adalah menciptakan rekonsiliasi sosial, bukan sekadar pembalasan (Peters, 2005; Weiss, 1998).

Selain itu, penerapan reformasi hukum pidana Islam juga bisa dilakukan dengan memperkenalkan sistem diversion atau pengalihan penyelesaian perkara di luar pengadilan. Sistem ini bertujuan untuk menyelesaikan kasus-kasus ringan melalui mediasi antara pelaku dan korban, sehingga tidak perlu melalui proses pengadilan yang panjang dan formal. Diversion ini bisa diterapkan pada kasus-kasus *ta'zir* yang hukumannya diserahkan kepada kebijakan hakim atau pemimpin. Dengan cara ini, beban sistem peradilan pidana dapat dikurangi, dan penyelesaian konflik di masyarakat dapat dilakukan dengan lebih cepat dan efektif (Kamali, 2014; Bassiouni, 2014).

Adopsi pendekatan rehabilitatif dan restoratif ini sejalan dengan prinsip-prinsip *maqashid syariah*, yang menekankan pada perlindungan jiwa, akal, dan keharmonisan sosial. Reformasi hukum pidana Islam yang berorientasi pada rehabilitasi dan pemulihan hubungan sosial tidak hanya akan menciptakan sistem hukum yang lebih manusiawi, tetapi juga akan membantu membangun masyarakat yang lebih harmonis dan adil. Pendekatan ini memungkinkan hukum Islam untuk terus berkembang dan memberikan solusi yang relevan bagi tantangan sosial modern (An-Na'im, 2008; Weiss, 1998).

Secara keseluruhan, penerapan reformasi hukum pidana Islam yang mengedepankan reinterpretasi hukum *hudud* dan pendekatan rehabilitatif merupakan langkah penting untuk menjaga relevansi hukum Islam di era modern. Dengan mempertimbangkan konteks sosial dan tujuan utama dari hukum, reformasi ini dapat menciptakan sistem hukum yang tidak hanya adil, tetapi juga efektif dalam menciptakan masyarakat yang lebih baik. Paradigma baru ini membuka peluang bagi dunia Muslim untuk mengembangkan sistem hukum yang lebih inklusif, adaptif, dan sesuai dengan semangat keadilan yang diusung oleh syariat Islam (Rahman, 1982; Peters, 2005; Kamali, 2014).

Tantangan dan Prospek Reformasi Hukum Pidana Islam

Tantangan Internal

Reformasi hukum pidana Islam menghadapi berbagai tantangan internal, salah satunya adalah resistensi dari kalangan tradisionalis. Kalangan ini cenderung mempertahankan interpretasi literal terhadap teks-teks suci dan menolak perubahan hukum yang dianggap bertentangan dengan ajaran klasik. Tradisionalis berpendapat bahwa hukum *hudud*, *qisas*, dan *ta'zir* telah ditetapkan oleh Allah dan Rasul-Nya, sehingga tidak boleh diubah oleh manusia. Mereka memandang segala bentuk reformasi sebagai bentuk penyimpangan dari syariat yang murni. Resistensi ini memperlambat upaya pembaruan hukum Islam karena adanya anggapan bahwa reformasi akan menghilangkan esensi ajaran Islam (Kamali, 2014; An-Na'im, 2008).

Penolakan terhadap reformasi sering kali didasarkan pada argumen bahwa hukum yang sudah dikodifikasikan oleh para ulama klasik selama berabad-abad adalah bentuk final dari syariat. Tradisi pemikiran ini mengabaikan fakta bahwa fiqh—sebagai hasil interpretasi manusia terhadap syariat—bersifat dinamis dan selalu dipengaruhi oleh konteks sosial. Sebagaimana ditegaskan oleh Fazlur Rahman, fiqh seharusnya dilihat sebagai hasil ijtihad yang dapat berubah seiring dengan

perkembangan zaman dan kebutuhan masyarakat (Rahman, 1982). Oleh karena itu, upaya reformasi hukum pidana Islam harus disertai dengan pendekatan dialogis dan edukatif untuk mengurangi resistensi dari kalangan tradisionalis.

Selain resistensi, tantangan internal lainnya adalah perbedaan interpretasi terhadap teks-teks hukum. Perbedaan ini tidak hanya terjadi antara mazhab-mazhab dalam Islam, tetapi juga di antara ulama dan cendekiawan kontemporer yang mendukung reformasi. Sebagai contoh, meskipun banyak ulama sepakat bahwa prinsip *maqashid syariah* harus menjadi dasar dalam reformasi hukum Islam, terdapat perbedaan dalam memahami bagaimana prinsip tersebut diterapkan dalam konteks modern. Sebagian ulama menafsirkan *maqashid syariah* secara konservatif, dengan tetap mempertahankan bentuk-bentuk hukuman yang ada, sementara yang lain lebih progresif dengan mengusulkan bentuk-bentuk hukuman baru yang lebih sesuai dengan perkembangan zaman (Kamali, 1998; Peters, 2005).

Perbedaan interpretasi ini memperumit proses reformasi karena tidak adanya kesepakatan mengenai batas-batas fleksibilitas dalam penafsiran hukum Islam. Sebagian ulama berpendapat bahwa reformasi hanya boleh dilakukan dalam ranah *ta'zir* yang bersifat fleksibel, sementara *hudud* dan *qisas* dianggap sebagai hukum tetap yang tidak boleh diubah. Namun, pemikir seperti Wael B. Hallaq dan Mohammad Hashim Kamali menegaskan bahwa bahkan *hudud* dan *qisas* pun dapat diinterpretasikan ulang berdasarkan konteks sosial modern, karena tujuan utama hukum Islam adalah menjaga keadilan dan kemaslahatan, bukan semata-mata menghukum pelaku kejahatan (Hallaq, 2009; Kamali, 2014).

Faktor lain yang memperkuat tantangan internal adalah adanya ketidakjelasan dalam metode ijtihad yang digunakan dalam proses reformasi. Sebagian ulama dan cendekiawan mengusulkan metode ijtihad kolektif yang melibatkan berbagai ahli dari disiplin ilmu yang berbeda, seperti hukum, sosial, dan ekonomi. Namun, metode ini juga menghadapi tantangan dalam pelaksanaannya, terutama karena kurangnya lembaga formal yang memiliki otoritas untuk mengoordinasikan proses ijtihad kolektif di tingkat internasional. Ketidakjelasan ini membuat proses reformasi berjalan lambat dan kurang terarah (An-Na'im, 2008; Weiss, 1998).

Selanjutnya, tantangan internal juga muncul dari rendahnya tingkat literasi hukum di kalangan masyarakat Muslim. Banyak masyarakat yang tidak memahami perbedaan antara syariat sebagai prinsip dasar dan fiqh sebagai hasil interpretasi manusia. Hal ini menyebabkan munculnya anggapan bahwa setiap upaya reformasi adalah bentuk penolakan terhadap syariat. Oleh karena itu, diperlukan upaya sosialisasi dan edukasi yang masif untuk meningkatkan pemahaman masyarakat tentang pentingnya reformasi hukum pidana Islam dalam rangka menjaga relevansi dan keadilan hukum (Rahman, 1982; Bassiouni, 2014).

Resistensi internal dan perbedaan interpretasi ini menunjukkan bahwa reformasi hukum pidana Islam tidak hanya membutuhkan perubahan substansi hukum, tetapi juga perubahan paradigma berpikir di kalangan ulama dan masyarakat. Reformasi harus dilakukan dengan pendekatan dialogis yang mengedepankan prinsip-prinsip syariat, seperti keadilan, kemaslahatan, dan perlindungan terhadap hak asasi manusia. Dalam hal ini, pendekatan berbasis *maqashid syariah* sangat penting untuk menjembatani perbedaan pandangan antara kelompok tradisionalis dan reformis (Kamali, 2014; Peters, 2005).

Dengan demikian, tantangan internal dalam reformasi hukum pidana Islam, baik berupa resistensi dari kalangan tradisionalis maupun perbedaan interpretasi terhadap teks-teks hukum, harus diatasi melalui pendekatan yang komprehensif. Reformasi tidak hanya harus bertumpu pada prinsip-prinsip syariat yang kontekstual, tetapi juga harus disertai dengan upaya edukasi dan dialog yang intensif di berbagai lapisan masyarakat. Hanya dengan cara ini, reformasi hukum pidana Islam dapat berjalan efektif dan memberikan solusi yang lebih adil bagi masyarakat Muslim modern (Weiss, 1998; An-Na'im, 2008).

Tantangan Eksternal

Salah satu tantangan eksternal utama dalam reformasi hukum pidana Islam adalah stigma negatif yang melekat pada hukum Islam di dunia Barat. Hukum Islam, terutama dalam aspek hukuman *hudud*, sering kali dipandang oleh masyarakat Barat sebagai sistem hukum yang kejam dan tidak manusiawi. Persepsi ini muncul karena kurangnya pemahaman terhadap konteks historis dan tujuan utama dari hukum pidana Islam. Misalnya, hukuman seperti rajam dan potong tangan kerap dianggap sebagai bentuk pelanggaran hak asasi manusia tanpa mempertimbangkan bahwa pada masa awal Islam, hukuman tersebut bertujuan untuk menciptakan efek jera dan menjaga stabilitas sosial dalam masyarakat yang memiliki tingkat kriminalitas tinggi (Bassiouni, 2014; Peters, 2005). Akibatnya, setiap upaya untuk menerapkan atau mereformasi hukum pidana Islam sering kali mendapat resistensi dan kritik tajam dari berbagai lembaga internasional.

Stigma ini semakin diperkuat oleh sejumlah negara Muslim yang menerapkan hukum pidana Islam secara literal tanpa mempertimbangkan prinsip-prinsip *maqashid syariah* dan konteks sosial modern. Penerapan hukum *hudud* secara literal di beberapa negara, seperti potong tangan bagi pencuri atau rajam bagi pezina, dipandang oleh dunia internasional sebagai bentuk pelanggaran terhadap hak asasi manusia. Akibatnya, muncul persepsi bahwa hukum pidana Islam bersifat tidak fleksibel dan bertentangan dengan prinsip-prinsip keadilan universal. Kondisi ini menjadi tantangan besar bagi reformasi hukum pidana Islam, karena upaya reformasi yang bertujuan untuk menciptakan keadilan substantif sering kali tenggelam oleh persepsi negatif yang terbentuk di dunia Barat (An-Na'im, 2008; Hallaq, 2009).

Tantangan eksternal berikutnya adalah kebutuhan akan keselarasan hukum pidana Islam dengan standar hak asasi manusia internasional. Sistem hukum internasional yang berbasis pada Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia (DUHAM) menekankan perlindungan terhadap hak-hak individu, termasuk hak hidup, kebebasan berpendapat, dan perlakuan yang manusiawi. Beberapa aspek dalam hukum pidana Islam, terutama yang berkaitan dengan hukuman mati dan hukuman fisik, dianggap bertentangan dengan prinsip-prinsip ini. Misalnya, hukuman mati bagi pelaku murtad atau hukuman cambuk bagi pelaku zina dipandang sebagai bentuk pelanggaran terhadap hak asasi manusia, meskipun dalam konteks syariat, hukuman tersebut dimaksudkan untuk menjaga moralitas dan ketertiban sosial (Weiss, 1998; Kamali, 2014).

Untuk mengatasi tantangan ini, para pemikir Islam kontemporer seperti Fazlur Rahman dan Mohammad Hashim Kamali menekankan pentingnya reinterpretasi hukum pidana Islam dengan mempertimbangkan prinsip-prinsip keadilan universal dan perlindungan hak asasi manusia. Menurut mereka, hukum pidana Islam dapat diselaraskan dengan standar internasional selama reformasi dilakukan dengan berpedoman pada *maqashid syariah*, yang bertujuan menjaga keadilan, kemaslahatan, dan perlindungan terhadap hak-hak dasar manusia. Kamali, misalnya, mengusulkan agar hukuman-hukuman fisik seperti potong tangan dan cambuk diganti dengan hukuman yang lebih relevan dan manusiawi, seperti penjara atau denda yang proporsional (Kamali, 1998; An-Na'im, 2008).

Reformasi hukum pidana Islam juga membutuhkan dialog lintas budaya untuk mengurangi stigma negatif dan meningkatkan pemahaman dunia internasional terhadap prinsip-prinsip syariat. Dialog ini penting untuk menjelaskan bahwa hukum Islam bukan sekadar sistem hukuman yang kaku, tetapi juga mencakup nilai-nilai keadilan, perlindungan sosial, dan kemaslahatan umum. Dengan memperkenalkan pendekatan kontekstual terhadap hukum Islam, dunia internasional dapat memahami bahwa hukum pidana Islam tidak bertentangan dengan hak asasi manusia, melainkan berupaya mencapai keadilan sosial sesuai dengan konteks budaya dan sosial masyarakat Muslim (Rahman, 1982; Peters, 2005).

Upaya membangun keselarasan antara hukum pidana Islam dan standar hak asasi manusia juga dapat dilakukan dengan memperkenalkan konsep hukum restoratif dan rehabilitatif. Pendekatan ini menekankan pada pemulihan hubungan sosial dan rehabilitasi pelaku kejahatan, yang sejalan dengan prinsip keadilan restoratif dalam hukum internasional. Dalam sistem hukum modern,

pendekatan ini telah terbukti lebih efektif dalam menciptakan keadilan yang berkelanjutan dibandingkan dengan pendekatan retributif yang berfokus pada pembalasan. Dengan mengadopsi pendekatan ini, hukum pidana Islam dapat lebih diterima di tingkat internasional dan sekaligus tetap mempertahankan prinsip-prinsip dasarnya (Weiss, 1998; Bassiouni, 2014).

Selain itu, tantangan eksternal juga muncul dari adanya tekanan politik dan ekonomi terhadap negara-negara Muslim yang berupaya menerapkan hukum pidana Islam. Beberapa negara Muslim yang ingin mengadopsi sistem hukum Islam secara formal menghadapi ancaman berupa sanksi internasional dan penurunan investasi asing. Tekanan ini sering kali memaksa negara-negara tersebut untuk mengadopsi sistem hukum sekuler yang dianggap lebih sesuai dengan standar internasional, meskipun bertentangan dengan aspirasi masyarakat lokal. Kondisi ini menciptakan dilema bagi pemerintah di negara-negara Muslim, karena di satu sisi mereka ingin menjaga identitas keagamaan, tetapi di sisi lain mereka harus memperhatikan hubungan internasional dan stabilitas ekonomi (An-Na'im, 2008; Hallaq, 2009).

Menghadapi tantangan eksternal ini, reformasi hukum pidana Islam harus dilakukan secara bertahap dengan memperhatikan aspek hukum internasional dan menjaga kedaulatan hukum nasional di negara-negara Muslim. Reformasi ini juga harus dibarengi dengan upaya edukasi dan sosialisasi di tingkat internasional untuk memperbaiki citra hukum Islam yang selama ini terdistorsi oleh persepsi negatif. Dengan mengedepankan prinsip-prinsip keadilan, kemaslahatan, dan perlindungan terhadap hak asasi manusia, reformasi hukum pidana Islam dapat menciptakan sistem hukum yang tidak hanya relevan di tingkat lokal, tetapi juga dapat diterima di tingkat global (Kamali, 2014; Rahman, 1982).

Prospek Reformasi

Prospek reformasi hukum pidana Islam terletak pada upaya integrasi antara nilai-nilai universal dan prinsip-prinsip hukum Islam. Reformasi ini bertujuan untuk menciptakan sistem hukum yang tidak hanya sesuai dengan ajaran syariat, tetapi juga mampu menjawab tantangan dunia modern, termasuk keselarasan dengan prinsip-prinsip hak asasi manusia dan keadilan sosial. Nilai-nilai universal seperti hak hidup, kebebasan berpendapat, dan perlakuan yang manusiawi dapat diintegrasikan dengan prinsip-prinsip Islam melalui pendekatan berbasis *maqashid syariah* (tujuan syariat). Konsep *maqashid syariah* yang menekankan perlindungan terhadap lima hal pokok—agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta—menjadi dasar kuat dalam upaya mengharmoniskan antara hukum Islam dan tuntutan global. Para pemikir kontemporer seperti Mohammad Hashim Kamali dan Fazlur Rahman menegaskan bahwa reformasi hukum pidana Islam harus bertumpu pada prinsip kemaslahatan yang bersifat universal, sehingga hukum Islam tidak hanya relevan bagi masyarakat Muslim, tetapi juga dapat diterima di tingkat internasional (Kamali, 2014; Rahman, 1982).

Upaya integrasi ini membutuhkan reinterpretasi terhadap teks-teks hukum dengan pendekatan kontekstual. Dalam konteks hukum pidana, hal ini berarti mengganti bentuk-bentuk hukuman yang dianggap tidak sesuai dengan nilai-nilai kemanusiaan modern, seperti potong tangan dan rajam, dengan hukuman yang lebih manusiawi, seperti penjara atau denda yang proporsional. Reinterpretasi ini tidak dimaksudkan untuk mengubah esensi syariat, tetapi untuk memastikan bahwa hukum Islam tetap relevan dengan perkembangan zaman dan mampu menciptakan keadilan substantif. Selain itu, dialog lintas budaya juga menjadi kunci penting dalam memperkenalkan wajah Islam yang lebih inklusif dan terbuka terhadap perubahan. Dengan dialog yang intensif, stigma negatif terhadap hukum pidana Islam di dunia internasional dapat diminimalisasi, dan reformasi dapat lebih diterima oleh berbagai kalangan (An-Na'im, 2008; Peters, 2005).

Peran akademisi dan institusi pendidikan menjadi krusial dalam mendorong reformasi hukum pidana Islam. Akademisi memiliki tanggung jawab untuk melakukan penelitian yang mendalam dan berbasis pada metodologi ilmiah guna mengkaji berbagai aspek hukum Islam yang perlu direformasi. Penelitian-penelitian ini harus mengedepankan pendekatan multidisipliner, dengan melibatkan ilmu sosial, hukum, dan studi Islam. Dengan cara ini, hasil penelitian tidak hanya akan

bersifat teoritis, tetapi juga aplikatif dalam konteks sosial. Akademisi juga berperan penting dalam memberikan pemahaman yang lebih luas kepada masyarakat tentang pentingnya reformasi hukum pidana Islam, sehingga resistensi dari kalangan tradisional dapat diminimalisasi melalui pendekatan edukatif yang dialogis (Hallaq, 2009; Kamali, 1998).

Institusi pendidikan, terutama perguruan tinggi dan pesantren, memiliki peran strategis dalam mencetak generasi ulama dan cendekiawan Muslim yang memiliki pola pikir terbuka dan kritis. Reformasi hukum pidana Islam membutuhkan ulama yang tidak hanya memahami teks-teks klasik, tetapi juga mampu menginterpretasikan hukum berdasarkan konteks sosial modern. Oleh karena itu, kurikulum di institusi pendidikan Islam perlu diperbarui dengan memasukkan materi tentang *maqashid syariah*, hak asasi manusia, dan pendekatan kontekstual dalam hukum Islam. Dengan cara ini, lulusan dari institusi pendidikan tersebut dapat menjadi agen perubahan yang mampu mendorong terjadinya reformasi hukum di berbagai wilayah dunia Muslim (An-Na'im, 2008; Weiss, 1998).

Selain itu, institusi pendidikan juga perlu menjalin kerja sama dengan lembaga-lembaga internasional untuk memperkenalkan konsep hukum Islam yang lebih inklusif dan berbasis pada keadilan substantif. Kerja sama ini dapat dilakukan dalam bentuk pertukaran pelajar, konferensi internasional, dan penelitian bersama yang membahas isu-isu kontemporer dalam hukum Islam. Dengan adanya kolaborasi ini, pemahaman dunia internasional terhadap hukum pidana Islam akan semakin luas, sehingga reformasi yang dilakukan tidak lagi dipandang sebagai ancaman terhadap syariat, tetapi sebagai upaya memperkuat nilai-nilai keadilan dalam Islam (Rahman, 1982; Bassiouni, 2014).

Institusi pendidikan juga dapat berperan sebagai fasilitator dalam mengadakan pelatihan dan seminar bagi para hakim, ulama, dan pejabat hukum terkait reformasi hukum pidana Islam. Pelatihan ini bertujuan untuk memberikan pemahaman yang lebih baik tentang prinsip-prinsip syariat yang kontekstual serta pentingnya pendekatan berbasis kemaslahatan dalam penegakan hukum. Dengan pelatihan ini, diharapkan para penegak hukum di negara-negara Muslim dapat lebih terbuka terhadap gagasan reformasi dan mampu menerapkannya secara efektif di lapangan. Hal ini penting untuk menciptakan sistem hukum yang lebih adaptif dan responsif terhadap perubahan sosial di masyarakat modern (Kamali, 2014; Weiss, 1998).

Keberhasilan reformasi hukum pidana Islam sangat bergantung pada sinergi antara akademisi, institusi pendidikan, ulama, dan pemerintah. Pemerintah memiliki peran penting dalam menciptakan regulasi yang mendukung reformasi, sementara ulama bertugas memberikan legitimasi keagamaan terhadap hasil-hasil reformasi yang diusulkan. Dengan adanya kolaborasi ini, diharapkan reformasi hukum pidana Islam dapat berjalan secara bertahap dan terarah, sehingga mampu menciptakan sistem hukum yang lebih adil, manusiawi, dan relevan dengan kebutuhan masyarakat Muslim modern (An-Na'im, 2008; Bassiouni, 2014).

Secara keseluruhan, prospek reformasi hukum pidana Islam terletak pada kemampuan dunia Muslim untuk mengintegrasikan nilai-nilai universal dengan prinsip-prinsip syariat, serta membangun institusi pendidikan dan penelitian yang mampu menghasilkan pemikiran-pemikiran progresif. Dengan mengedepankan prinsip keadilan dan kemaslahatan, serta melibatkan berbagai pihak dalam proses reformasi, hukum pidana Islam dapat terus berkembang dan memberikan solusi yang relevan bagi tantangan dunia modern (Kamali, 2014; Peters, 2005; Weiss, 1998).

KESIMPULAN

Reformasi hukum pidana Islam merupakan kebutuhan mendesak yang bertujuan untuk menjaga relevansi hukum Islam di era modern dengan tetap mempertahankan prinsip-prinsip syariat. Tantangan dalam reformasi ini muncul baik dari faktor internal, seperti resistensi kalangan tradisional dan perbedaan interpretasi terhadap teks hukum, maupun dari faktor eksternal, seperti stigma negatif di dunia Barat dan kebutuhan akan keselarasan dengan standar hak asasi manusia. Untuk mengatasi tantangan tersebut, diperlukan pendekatan rasional-kritis yang

menitikberatkan pada reinterpretasi hukum berdasarkan prinsip *maqashid syariah*, yakni menjaga keadilan dan kemaslahatan masyarakat. Upaya reformasi ini juga memerlukan integrasi nilai-nilai universal dengan prinsip-prinsip hukum Islam serta dukungan dari berbagai pihak, termasuk akademisi, ulama, dan pemerintah. Institusi pendidikan memiliki peran strategis dalam mencetak generasi ulama yang mampu menginterpretasikan hukum Islam secara kontekstual serta mempromosikan dialog lintas budaya untuk mengurangi stigma dan meningkatkan pemahaman dunia internasional terhadap hukum Islam. Dengan mengedepankan prinsip keadilan substantif, pendekatan restoratif, dan kolaborasi lintas sektor, reformasi hukum pidana Islam memiliki prospek yang cerah untuk menciptakan sistem hukum yang lebih inklusif, adil, dan responsif terhadap perubahan sosial di dunia modern.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Jabiri, M. A. (1991). *The Formation of Arab Reason*. Beirut: Center for Arab Unity Studies. <https://www.caus.org.lb/publication>
- Al-Jabiri, M. A. (1992). *Critique of Arab Reason*. Beirut: Center for Arab Unity Studies. <https://www.caus.org.lb/publication>
- An-Na'im, A. A. (2008). *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*. Cambridge, MA: Harvard University Press. <https://www.hup.harvard.edu/catalog.php?isbn=9780674034563>
- Bassiouni, M. C. (2014). *The Shari'a and Islamic Criminal Justice in Time of War and Peace*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://www.cambridge.org/core/books/sharia-and-islamic-criminal-justice-in-time-of-war-and-peace>
- Bowen, G. A. (2009). Document Analysis as a Qualitative Research Method. *Qualitative Research Journal*, 9(2), 27–40. <https://doi.org/10.3316/QRJ0902027>
- Creswell, J. W. (2013). *Qualitative Inquiry & Research Design: Choosing Among Five Approaches* (3rd ed.). Thousand Oaks, CA: Sage Publications. <https://us.sagepub.com/en-us/nam/qualitative-inquiry-and-research-design/book235677>
- Eickelman, D. F. (2002). *Muslim Politics*. Princeton, NJ: Princeton University Press. <https://press.princeton.edu/books>
- Hallaq, W. B. (2009). *Shari'a: Theory, Practice, Transformations*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://www.cambridge.org/core/books/sharia-theory-practice-transformations>
- Kamali, M. H. (1998). *Principles of Islamic Jurisprudence*. Cambridge: Islamic Texts Society. <https://islamictexts.org/books/principles-of-islamic-jurisprudence>
- Kamali, M. H. (2014). *Crime and Punishment in Islamic Law: A Fresh Interpretation*. Oxford: Oxford University Press. <https://global.oup.com/academic/product/crime-and-punishment-in-islamic-law>
- Krippendorff, K. (2018). *Content Analysis: An Introduction to Its Methodology* (4th ed.). Thousand Oaks, CA: Sage Publications. <https://us.sagepub.com/en-us/nam/content-analysis/book258450>
- Patton, M. Q. (2002). *Qualitative Research and Evaluation Methods* (3rd ed.). Thousand Oaks, CA: Sage Publications. <https://us.sagepub.com/en-us/nam/qualitative-research-evaluation-methods/book232962>
- Patton, M. Q. (2002). *Qualitative Research and Evaluation Methods* (3rd ed.). Thousand Oaks, CA: Sage Publications. <https://us.sagepub.com/en-us/nam/qualitative-research-evaluation-methods/book232962>
- Patton, M. Q. (2002). *Qualitative Research and Evaluation Methods* (3rd ed.). Thousand Oaks, CA: Sage Publications. <https://us.sagepub.com/en-us/nam/qualitative-research-evaluation-methods/book232962>
- Peters, R. (2005). *Crime and Punishment in Islamic Law: Theory and Practice from the Sixteenth to the Twenty-First Century*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://www.cambridge.org/core/books/crime-and-punishment-in-islamic-law>

-
- Rahman, F. (1982). *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
<https://press.uchicago.edu/ucp/books/book/chicago/I/bo3684378.html>
- Weiss, B. G. (1998). *The Spirit of Islamic Law*. Athens, GA: University of Georgia Press.
<https://ugapress.org/book/9780820328270/the-spirit-of-islamic-law/>
- Zed, M. (2008). *Metode Penelitian Kepustakaan*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
<https://obor.or.id/metode-penelitian-kepustakaan/>