JIPSI: Jurnal Ilmu Pendidikan dan Sains Islam Interdisipiner
Vol. 5, No. 4, November 2026, pp. 4258-4271
http://journal.amorfati.id/index.php/jipsi || ISSN 2962-9187

Interdisciplinary Scope of Science and Education, Islamic Education and Science, Integration of Science and Islam, Islamic Thought and Philosophy, Integration of Social Sciences, Humanities, and Islamic Studies, Islamic Economics and Business Studies, and Islamic Ethics in Science and Technology

Dari Retributif Menuju Pemulihan: Rekonstruksi Prinsip Restorative Justice dalam Tafsir Modern atas Ayat-Ayat Ḥudûd melalui Pendekatan Tafsir Maqâshidî

Muhammad Ramli Saldiman [a,1,*], Muhammad Adlan Nawawi [b,2], Nur Rofiah [c,3]
[*a,b,c] Universitas PTIQ Jakarta, Indonesia.
[1]rsaldiman@gmail.com; [2]adlannawawi@ptiq.ac.id; [3]nur.rofiah@uinjkt.ac.id
*Muhammad Ramli Saldiman; rsaldiman@gmail.com

ARTICLE INFO

Article history
Received:
23-08-2026
Revised:
22-09-2026
Accepted:
31-10-2026

Keywords
restorative justice, *maqâshidî* exegesis, *ḥudûd* verses, modern tafsir, *maqâshid al-syarî'ah*

Kata kunci: keadilan restoratif, tafsir *maqâshidî*, ayat-ayat *ḥudûd*, tafsir modern, *maqâshid al-syarî'ah*

ABSTRACT

This article examines the extent to which the principles of restorative justice are articulated in four modern exegetical works on the ḥudûd verses: Tafsîr al-Manâr by Muhammad Abduh and Rashid Rida, al-Taḥrîr wa al-Tanwîr by Ibn ʿAshur, The Message of the Qur'an by Muhammad Asad, and Tafsîr al-Mishbâh by M. Quraish Shihab. In contrast to classical exegesis, which tends to emphasise legal certainty in a formal-retributive manner, these works show a shift toward a more contextual and restoration-oriented reading. This qualitative-descriptive study uses a critical approach, applying content analysis and thematic-contextual analysis to four clusters of verses (ḥirâbah, sariqah, adultery, and qadzf) through four restorative principles: restoration, contextual proportionality, victim protection and social cohesion, and offender rehabilitation and reintegration. The findings show that repentance (taubah), reconciliation (ishlâh), and forgiveness (ʿafw) are embedded in the structure of the text but have not been systematically articulated by the exegetical tradition. Four hermeneutical gaps recur across the four works: victim restoration is not yet a consistent obligation, the victim is not an active hermeneutical subject, offender reintegration is not a structured goal, and contextual proportionality is not an explicit methodological commitment. To address these gaps, the article proposes a maqâshidî-restorative model of exegesis that integrates three conceptual frameworks into four operational hermeneutical principles. The model offers a more humane re-reading of the ḥudûd verses without abandoning scriptural authority, and is relevant to religious moderation and the reform of Islamic criminal law in Indonesia.

Abstrak. Artikel ini menelaah sejauh mana prinsip keadilan restoratif (*restorative justice*) terartikulasi dalam empat tafsir modern atas ayat-ayat *ḥudûd*, yakni *Tafsîr al-Manâr* karya Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha, *al-Taḥrîr wa al-Tanwîr* karya Ibn 'Asyur, *The Message of the Qur'an* karya Muhammad Asad, dan *Tafsîr al-Mishbâh* karya M. Quraish Shihab. Berbeda dari tafsir klasik yang cenderung mengedepankan kepastian hukum secara legal-formal dan retributif, keempat karya ini memperlihatkan pergeseran ke arah pembacaan yang lebih kontekstual dan berpihak pada pemulihan. Penelitian ini bersifat kualitatif-deskriptif dengan pendekatan analisis kritis, menggunakan analisis isi dan analisis tematik-kontekstual atas empat kelompok ayat (*ḥirâbah*, *sariqah*, zina, dan *qadzf*) berdasarkan empat prinsip keadilan restoratif, yaitu pemulihan, proporsionalitas kontekstual, perlindungan korban dan

kohesi sosial, serta rehabilitasi dan reintegrasi pelaku. Hasil kajian menunjukkan bahwa nilai *taubah*, *ishlâh*, dan *'afw* telah tersimpan di dalam struktur teks, tetapi belum diartikulasikan secara sistematis oleh tradisi penafsiran. Empat celah hermeneutis muncul secara konsisten: pemulihan korban belum menjadi kewajiban yang konsisten, korban belum menjadi subjek penafsiran yang aktif, reintegrasi pelaku belum menjadi tujuan yang terstruktur, dan proporsionalitas kontekstual belum menjadi komitmen metodologis yang eksplisit. Untuk menjawab celah tersebut, artikel ini menawarkan model tafsir *maqâshidî*-restoratif yang memadukan tiga kerangka konseptual ke dalam empat prinsip hermeneutis operasional. Model ini berkontribusi pada pembacaan ulang ayat-ayat *ḥudûd* yang lebih humanis tanpa melepaskan otoritas teks wahyu, serta relevan bagi agenda moderasi beragama dan pembaruan hukum pidana Islam di Indonesia.

This is an open-access article under the CC–BY-SA license.

Introduction

Perdebatan mengenai hukum pidana Islam, terutama yang menyangkut ayat-ayat *ḥudûd*, belum juga reda hingga hari ini. Ketentuan tentang hukuman bagi pencuri, pezina, dan pelaku perampokan bersenjata kerap dibaca dengan tekanan yang berat pada sisi pembalasan setimpal, suatu cara pandang yang berakar panjang dalam tradisi fikih klasik dan masih bertahan di sebagian kalangan sampai sekarang (An-Na'im, 1996, hlm. 2). Padahal, bila ditelusuri pemakaiannya di dalam Al-Qur'an, kata *ḥudûd* muncul empat belas kali dan tidak satu pun di antaranya merujuk pada *jarîmah* atau tindak pidana. Kata itu justru hadir dengan makna batas-batas yang ditetapkan Allah, misalnya dalam pembicaraan tentang puasa (QS. al-Baqarah/2: 187), perceraian (QS. al-Baqarah/2: 229–230), waris (QS. al-Nisâ'/4: 13), *zhihâr* (QS. al-Mujâdilah/58: 4), dan hak-kewajiban pascaperceraian (QS. al-Ṭalâq/65: 1), di samping dua pemakaian yang menyangkut seluruh ketentuan yang diturunkan Allah (menurut penelusuran penulis). Pergeseran makna dari batas moral-spiritual menjadi sanksi pidana yang legalistik inilah yang mempersempit ruang ijtihad kontekstual atas ayat-ayat yang sesungguhnya sarat muatan pemulihan.

Kecenderungan tersebut tampak jelas pada tafsir klasik seperti *Jâmi' al-Bayân*, *al-Jâmi' li Aḥkâm al-Qur'ân*, dan *Tafsîr al-Qur'ân al-'Aẓîm*, yang menempatkan kepastian hukum di atas pertimbangan kontekstual. Ketika menafsirkan QS. al-Mâ'idah/5: 38, misalnya, al-Qurṭubi menegaskan bahwa potong tangan bersifat wajib sebagai *kaffârah* yang tidak terhapus oleh taubat (al-Qurṭubi, 2006, hlm. 49). Menariknya, unsur restoratif seperti *taubah*, *ishlâh*, dan perlindungan korban sebenarnya sudah hadir dalam analisis tekstual mereka; hanya saja

orientasi keluaran hukumnya tetap bertumpu pada penegakan sanksi. Di situlah titik berangkat artikel ini: apakah tafsir modern berhasil mengeksplisitkan dan menata potensi restoratif yang selama ini tersembunyi, atau ia sekadar mengulang kerangka lama dengan bahasa yang lebih lunak?

Urgensi pertanyaan itu semakin terasa ketika dihadapkan pada data empiris. Tinjauan sistematis atas sepuluh uji acak terkendali menemukan bahwa konferensi keadilan restoratif mengurangi frekuensi pengulangan kejahatan secara moderat namun sangat hemat biaya pada pelaku yang bersedia bertemu dengan korbannya (Sherman dkk., 2015). Di Indonesia, Badan Pusat Statistik mencatat tingkat pelaporan masyarakat atas tindak kejahatan justru menurun, dari 23,31 persen pada 2021 menjadi 22,98 persen pada 2022 (Badan Pusat Statistik, 2023, hlm. 54). Angka ini menyiratkan adanya jarak antara idealitas penegakan hukum dan rasa keadilan yang dirasakan korban maupun masyarakat. Dalam konteks Indonesia yang plural dan tengah mengarusutamakan moderasi beragama (Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2019, hlm. 42), jarak semacam ini menuntut peninjauan ulang atas cara ayat-ayat *ḥudûd* dibaca dan diterapkan.

Sejumlah pemikir Muslim modern, sebut saja Fazlur Rahman, Abdullah Saeed, dan Nasr Hamid Abu Zayd, sudah lebih dahulu mengusulkan pembacaan ulang atas ayat-ayat hukum dengan mempertimbangkan semangat zaman dan nilai universal Al-Qur'an (N. H. Abu Zayd, 2006, hlm. 95; Rahman, 1982, hlm. 20; Saeed, 2006, hlm. 4). Dalam bidang tafsir, empat karya layak dicermati karena masing-masing tumbuh dari konteks yang berbeda: *Tafsîr al-Manâr* mewakili reformisme awal di Mesir kolonial, *al-Taḥrîr wa al-Tanwîr* mewakili tradisi akademis Arab yang berorientasi *maqâshid*, *The Message of the Qur'an* lahir dari pergumulan dengan wacana keadilan modern Barat, sedangkan *Tafsîr al-Mishbâh* mewakili tafsir Nusantara dalam bingkai negara demokrasi yang plural. Meski demikian, kajian yang secara khusus memetakan sejauh mana keempatnya menata prinsip keadilan restoratif masih jarang ditemukan. Penelitian Hamzah dan Syamsudin baru menyentuh ayat *qishâsh* tanpa kerangka *maqâshidî*-restoratif yang utuh (Hamzah & Syamsudin, 2022), sementara kajian Hisan dan kawan-kawan terbatas pada penyelesaian *syiqâq* dalam rumah tangga menurut tafsir Wahbah al-Zuhaili dan tidak menjadikan ayat *ḥudûd* sebagai objek utama (Hisan dkk., 2024).

Berangkat dari celah itu, artikel ini mengajukan tiga pertanyaan pokok. Pertama, di mana letak titik temu konseptual antara *maqâshid al-syarî'ah*, tafsir *maqâshidî*, dan keadilan restoratif? Kedua, bagaimana dinamika penafsiran ayat-ayat *ḥudûd* bergeser dari tafsir klasik menuju tafsir modern? Ketiga, sejauh mana prinsip keadilan restoratif teraktualisasi dalam keempat tafsir tersebut, dan model penafsiran seperti apa yang dapat dirumuskan untuk mengoptimalkan potensi restoratifnya?

Argumen utama yang dikembangkan di sini adalah bahwa tafsir modern atas ayat-ayat *ḥudûd* memperlihatkan pergeseran konsisten dari paradigma retributif-legal-formal menuju paradigma kontekstual yang lebih humanis, namun belum sampai pada taraf sistematisasi konseptual yang utuh. Artikel ini berupaya menutup kesenjangan tersebut dengan merumuskan tafsir *maqâshidî*-restoratif sebagai model pembacaan integratif, yang menempatkan pemulihan hubungan antara pelaku, korban, dan masyarakat sejajar pentingnya dengan penegakan sanksi.

Method

Penelitian ini berjenis kualitatif-deskriptif dengan pendekatan analisis kritis yang bertumpu pada telaah teks (*library research*). Data primer berupa ayat-ayat *ḥudûd* dalam empat kelompok, yaitu *ḥirâbah* (QS. al-Mâ'idah/5: 33–34), *sariqah* (QS. al-Mâ'idah/5: 38–39), zina (QS. al-Nûr/24: 2–3), dan *qadzf* (QS. al-Nûr/24: 4–5), beserta empat tafsir modern yang menjadi objek utama: *Tafsîr al-Manâr*, *al-Taḥrîr wa al-Tanwîr*, *The Message of the Qur'an*,

dan *Tafsîr al-Mishbâh*. Data sekunder mencakup empat tafsir klasik sebagai garis dasar pembanding (al-Ṭabari, al-Qurṭubi, Ibn Katsîr, dan al-Razi) serta literatur tentang *maqâshid al-syarî'ah* dan keadilan restoratif. Data dikumpulkan melalui observasi teks, lalu dipilah sesuai kebutuhan pembahasan. Analisis memadukan analisis isi dan analisis tematik-kontekstual dengan empat prinsip keadilan restoratif sebagai tolok ukur, yaitu pemulihan, proporsionalitas kontekstual, perlindungan korban dan kohesi sosial, serta rehabilitasi dan reintegrasi pelaku (disarikan dari Braithwaite, 1989, hlm. 55–68; Marshall, 1999, hlm. 5; Van Ness & Strong, 2010, hlm. 43–45; Zehr & Gohar, 2015, hlm. 40), lalu dibaca secara hermeneutis-kontekstual dalam kerangka *maqâshid* untuk merumuskan model penafsiran. Sebagai kajian tekstual, penelitian ini tidak menguji penerapan model dalam praktik peradilan, dan cakupan ayatnya terbatas pada keempat kelompok *ḥudûd* tersebut.

Results and Discussion

1. *Maqâshid al-Syarî'ah*, Tafsir *Maqâshidî*, dan Keadilan Restoratif: Tiga Kerangka yang Bertaut

Maqâshid al-syarî'ah termasuk capaian epistemologis paling penting dalam sejarah pemikiran hukum Islam. Secara kebahasaan, *maqâshid* adalah bentuk jamak dari *maqshad*, turunan dari *qashada-yaqshudu*, yang berarti tujuan, kelurusan jalan, sekaligus sikap pertengahan (Ibn Manzur, 2000, hlm. 3595). Al-Ghazali merumuskannya sebagai upaya memelihara tujuan syariat dari kerusakan sambil meraih kemaslahatan yang dikehendaki sejak semula (al-Ghazali, 1971, hlm. 159), sedangkan Ibn 'Asyur memperluas cakupannya hingga menyentuh hikmah universal yang menjadi kompas moral bagi seluruh penetapan hukum (Ibn 'Asyur, 2024, hlm. 65). Dari beragam rumusan itu terbaca satu kesepakatan mendasar: tujuan syariat adalah mewujudkan kemaslahatan manusia secara menyeluruh, yang dijabarkan melalui tiga tingkatan kebutuhan, yaitu *al-ḍarûriyyât*, *al-ḥâjiyyât*, dan *al-taḥsîniyyât*.

Ketiga tingkatan yang dirumuskan al-Syathibi itu hierarkis sekaligus saling melengkapi (al-Syathibi, 2004, hlm. 220). *Al-ḍarûriyyât* ditandai oleh dampak ketiadaannya yang menimbulkan kehancuran total, *al-ḥâjiyyât* oleh kesulitan yang signifikan tetapi tidak fatal, dan *al-taḥsîniyyât* oleh berkurangnya kesempurnaan tanpa mengancam keberlangsungan hidup. Kejelasan kriteria ini penting bagi pembacaan restoratif, sebab ia memungkinkan penilaian bertingkat: apakah suatu kejahatan benar-benar mengancam eksistensi sehingga menuntut sanksi tegas, ataukah masih tersisa ruang bagi penyelesaian melalui jalur pemulihan tanpa mengorbankan tujuan penjagaan yang lebih besar.

Instrumen lain yang tidak kalah penting adalah pembedaan antara *al-ḥifẓ min jânib al-wujûd*, yaitu perlindungan konstruktif berupa upaya aktif membangun kelima unsur pokok, dan *al-ḥifẓ min jânib al-'adam*, yaitu perlindungan preventif berupa upaya mencegah kerusakan melalui larangan dan sanksi (Auda, 2008, hlm. 22–23). Selama ini pembacaan ayat *ḥudûd* cenderung berhenti pada dimensi preventif saja, sehingga sanksi dipahami sebatas alat penjeraan. Ketimpangan inilah yang menjadi argumen sentral bagi perlunya pembacaan restoratif: bila *taubah* dan *ishlâh* dipahami sebagai kewajiban pemulihan material dan relasional, keduanya justru mengoperasikan *al-ḥifẓ min jânib al-wujûd* yang selama ini kurang tergarap.

Tafsir *maqâshidî* lahir sebagai jembatan metodologis antara kesetiaan pada teks wahyu dan kepekaan terhadap konteks. Washfi Asyur Abu Zayd memaknainya sebagai corak penafsiran yang menyingkap makna rasional dan tujuan di balik ayat demi mewujudkan kemaslahatan manusia (W. A. Abu Zayd, 2003, hlm. 7). Abdul Mustaqim melengkapi rumusan itu dengan menegaskan landasan epistemologis gandanya, yaitu *maqâshid al-syarî'ah* dan *maqâshid al-Qur'ân*, yang berelasi secara hierarkis-integratif (Mustaqim, 2019,

hlm. 17, 33–41). Secara operasional, tafsir *maqâshidî* dapat dipahami pada tiga level: sebagai falsafah yang memuat nilai *insâniyyah*, *al-'adâlah*, *al-musâwah*, dan *al-taḥrîr*; sebagai metodologi yang menyediakan perangkat hierarki *maqâshid* dan mekanisme *al-ḥifẓ*; serta sebagai produk penafsiran yang dihasilkan.

Di sisi lain, keadilan restoratif merupakan paradigma peradilan pidana yang menekankan pemulihan hubungan antara pelaku, korban, dan masyarakat, alih-alih semata menjatuhkan hukuman. Istilah ini pertama kali dipakai Albert Eglash pada 1977 ketika ia membedakan keadilan retributif yang berbasis hukuman, distributif yang berbasis terapi bagi pelaku, dan restoratif yang berbasis restitusi (Eglash, 1977, hlm. 91–97; Van Ness & Strong, 2010, hlm. 21–22). Howard Zehr kemudian merumuskannya sebagai proses yang melibatkan semua pihak berkepentingan untuk bersama-sama mengidentifikasi dan menangani kerugian, kebutuhan, serta kewajiban (Zehr & Gohar, 2015, hlm. 40). Tiga prinsip dasarnya adalah bahwa kejahatan merupakan pelanggaran terhadap hubungan antarmanusia dan bukan sekadar pelanggaran norma negara, bahwa fokus keadilan terletak pada kebutuhan korban serta tanggung jawab pelaku dan peran masyarakat, dan bahwa tujuan akhirnya adalah penyembuhan, bukan pembalasan. Tony Marshall menambahkan prinsip keempat berupa fleksibilitas praktik dan orientasi pencegahan ke depan (Marshall, 1999, hlm. 5).

Pertautan ketiga kerangka ini bukan kebetulan terminologis, melainkan konvergensi struktural. Nilai *al-raḥmah* sejalan dengan kepedulian restoratif pada kondisi manusia di balik kejahatan, sehingga sanksi dibaca sebagai sarana dan bukan tujuan akhir. Nilai *al-'adl*, yakni memberikan kepada setiap pemilik hak akan haknya, bertemu dengan keadilan yang responsif terhadap kebutuhan semua pihak, sehingga hak korban menjadi variabel penentu dan bukan pelengkap. *Al-Iṣlâḥ*, perbaikan nyata atas perbuatan, keadaan, dan pribadi, berpadanan dengan komponen reparatif keadilan restoratif, sehingga taubat menuntut pemulihan yang terukur dan bukan penyesalan batin semata. Adapun *al-'afw* yang terkondisi pada pengakuan dan komitmen berpadanan dengan pengampunan otentik dalam proses mediasi (Braithwaite, 1989, hlm. 54–68; Marshall, 1999, hlm. 5). Keadilan restoratif, dengan demikian, bukan konsep asing yang dipaksakan masuk ke dalam tradisi Islam; ia menemukan padanan substantifnya dalam nilai syariat yang telah lama dikenal, hanya saja belum dirangkai menjadi satu kerangka hermeneutis yang utuh.

2. Dari Tekstualitas ke Kontekstualitas: Dinamika Penafsiran Ayat-Ayat *Ḥudûd*

Sebelum menelaah tafsir modern, perlu dipahami lebih dahulu bagaimana tradisi klasik membangun kerangka pemaknaan ayat-ayat *ḥudûd*. Penelusuran ini bukan untuk menggugat, melainkan untuk menyediakan garis dasar yang memperlihatkan sejauh mana inovasi mufasir modern benar-benar merupakan lompatan konseptual. Titik tolaknya adalah ayat *ḥirâbah* berikut.

إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ۚ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا ۖ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٣٣﴾ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ ۖ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٣٤﴾

"Sesungguhnya balasan bagi orang-orang yang memerangi Allah dan Rasul-Nya serta membuat kerusakan di bumi hanyalah dibunuh, disalib, dipotong tangan dan kaki mereka secara silang, atau diasingkan dari tempat kediamannya. Yang demikian itu kehinaan bagi mereka di dunia, dan di

akhirat mereka mendapat azab yang besar. Kecuali orang-orang yang bertobat sebelum kamu dapat menguasai mereka; maka ketahuilah bahwa Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang." (QS. al-Mâ'idah/5: 33–34)

Al-Ṭabari dalam *Jâmi' al-Bayân* menafsirkan ayat ini melalui jalur *riwâyah* dan, di antara dua arus penafsiran tentang kata *aw*, condong pada pendapat bahwa kata itu menunjukkan gradasi sanksi sesuai jenis kejahatan, bukan kebebasan hakim memilih begitu saja (al-Ṭabari, 2010, hlm. 504–506). Pembacaan itu sudah meletakkan benih prinsip proporsionalitas yang kelak dikembangkan lebih sistematis oleh mufasir modern, meski al-Ṭabari sendiri tidak menempatkan korban sebagai subjek aktif dalam proses peradilan. Al-Qurṭubi melangkah lebih jauh dengan mengaitkan hukuman *sariqah* pada tujuan *ḥifẓ al-mâl* dan membahas panjang lebar kewajiban pelaku mengganti harta korban, sebuah elaborasi yang bersinggungan langsung dengan prinsip pemulihan meski tetap berada dalam kerangka fikih normatif (al-Qurṭubi, 2006, hlm. 450). Ibn Katsîr, dengan nada yang relatif berimbang, mencatat perdebatan ulama mengenai gugurnya sebagian hukuman *ḥirâbah* akibat pertobatan, tetapi tidak menyusunnya menjadi prinsip pemulihan yang berlaku luas (Ibn Katsir, 1999, Juz 3, hlm. 102).

Fakhr al-Din al-Razi dalam *Mafâtîḥ al-Ghayb* menempuh jalan berbeda dengan membangun argumen rasional-filosofis tentang hikmah di balik setiap sanksi. Pada ayat *ḥirâbah*, ia menjelaskan bahwa penggabungan hukuman mati dan penyaliban bagi pelaku yang sekaligus membunuh dan merampas harta dimaksudkan agar peristiwa itu tersiar dan berfungsi mencegah kejahatan serupa, sementara bagi pelaku yang sekadar menakut-nakuti syariat mencukupkan dengan sanksi paling ringan berupa pengusiran (al-Razi, t.t., Juz 11, hlm. 223). Al-Razi karena itu tidak berhenti pada kesesuaian antara berat kejahatan dan berat sanksi; ia mempertanyakan mengapa jenis sanksi tertentu yang dipilih dan tujuan apa yang hendak dicapai. Orientasi teleologis semacam ini menjadi cikal bakal penting bagi pendekatan *maqâshidî* yang lebih matang di kemudian hari.

Dibaca bersama-sama, keempat mufasir klasik itu memperlihatkan pola yang konsisten. Sanksi *ḥudûd* diposisikan sebagai respons atas pelanggaran terhadap tatanan Allah yang bersifat publik, bukan atas kerugian individual korban; dalam istilah teori hukum modern, orientasi seperti ini dapat disebut berpusat pada negara. Proporsionalitas yang mereka kembangkan pun terbatas pada dimensi tekstual-historis, seperti perdebatan *niṣâb* dan gradasi sanksi *ḥirâbah*, yang dibahas dalam kerangka *khilâf* fikih ketimbang kontekstualisasi sosial-ekonomi yang dinamis. Suara korban nyaris tidak hadir sebagai variabel yang menentukan jalannya proses hukum, kecuali secara tidak langsung melalui pembahasan ganti rugi oleh al-Qurṭubi (al-Raysuni, 2005, hlm. 16).

Tafsir modern menampilkan wajah yang berbeda. *Tafsîr al-Manâr*, buah sinergi Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha, menempatkan *ḥudûd* dalam kerangka perlindungan masyarakat dan pencegahan kejahatan yang lebih luas, bukan sebagai instrumen kekerasan yang berdiri sendiri. Ketika menafsirkan ayat 33, Ridha memaknai ulang *muḥârabah* sebagai pelanggaran dan perampasan yang mengancam keamanan kolektif, tidak terbatas pada pertempuran fisik, sehingga cakupan pelaku *ḥirâbah* menjadi jauh lebih luas daripada sekadar penyamun bersenjata (Ridha, 1414 H, hlm. 292–305). Yang paling orisinal dari *al-Manâr* adalah keberaniannya mengaitkan hikmah hukum dengan realitas politik zamannya, ketika Ridha mengontraskan prinsip proporsionalitas *ḥirâbah* dengan tragedi Dinshaway pada 1906, saat pengadilan militer Inggris menghukum petani Mesir jauh melampaui kadar kesalahan mereka. Mengenai klausa taubat pada ayat 34, *al-Manâr* menegaskan bahwa hak Allah berupa sanksi gugur, tetapi hak manusia atas harta yang dirampas tetap harus dipenuhi; Ridha bahkan menilai taubat tidak sah tanpa pengembalian harta kepada pemiliknya, penekanan yang secara implisit mendekati prinsip restitusi korban.

Al-Taḥrîr wa al-Tanwîr karya Ibn 'Asyur mewakili tradisi tafsir akademis yang secara terbuka berpijak pada kerangka *maqâshid*. Sebagai perumus utama teori *maqâshid al-syarî'ah* modern, ia konsisten mengaitkan setiap ketentuan *ḥudûd* dengan hikmah *tasyrî'iyyah* dan tujuan penjagaan lima unsur pokok, sehingga penafsirannya bercorak filosofis dan sistematis. Pada ayat 34, ia mengajukan argumen rehabilitatif yang kuat: taubat menggugurkan sanksi *ḥirâbah* karena keadaan pelaku telah berpindah dari kerusakan menuju kebaikan sehingga tidak tersisa hikmah dalam menghukumnya. Namun logika yang sama ia tolak untuk *sariqah*, dan taubat dalam QS. al-Mâ'idah/5: 39 ia konstruksi semata sebagai urusan vertikal antara hamba dan Tuhan (Ibn 'Asyur, 2021, Juz 6, hlm. 177–188). Dimensi horizontalnya, yakni pemulihan hubungan antara pelaku dan korban, belum dibangun secara aktif.

The Message of the Qur'an karya Muhammad Asad tumbuh dari pergumulan langsung antara epistemologi hukum Islam dan wacana keadilan modern Barat. Asad menafsirkan ayat-ayat *ḥudûd* secara kontekstual dan humanis, dengan menekankan syarat pembuktian yang ketat, terutama pada ayat zina dan *qadzf*, sebagai mekanisme pencegah penjatuhan hukuman yang gegabah. Kontribusinya yang paling sistematis adalah doktrin kondisionalitas *ḥadd*: masyarakat atau negara yang belum menjamin keamanan sosial bagi seluruh warganya tidak berhak menerapkan sanksi pidana secara penuh. Kendati demikian, ia secara eksplisit mendefinisikan tujuan sanksi sebagai penjeraan, dan penekanannya lebih besar pada aspek sistemik dibanding pemulihan individual korban (Asad, 1980, hlm. 151–152).

Tafsîr al-Mishbâh karya M. Quraish Shihab, sebagai wakil tafsir Nusantara era modern, menonjol karena secara terbuka memadukan rehabilitasi pelaku dan kemaslahatan sosial. Ketika menafsirkan ayat tentang zina, Shihab menegaskan bahwa hukuman fisik bukan satu-satunya jalan keluar dan harus mempertimbangkan aspek rehabilitasi, serta bahwa hukuman dapat gugur melalui penyesalan yang tulus (Shihab, 2002, Vol. 9, hlm. 283–284). Pada ayat *sariqah*, ia menyertakan pengembalian harta curian kepada pemiliknya sebagai komponen taubat yang tidak dapat dihilangkan dan, bila barangnya tidak dapat dikembalikan, meminta kerelaan pemiliknya, sebuah mekanisme yang membuka ruang dialog antara pelaku dan korban (Shihab, 2002, Vol. 3, hlm. 91–100). Ia juga paling kaya dalam proporsionalitas kontekstual, melalui konversi nilai *niṣâb* ke konteks modern dan rujukan pada kebijakan 'Umar ibn al-Khaththab yang tidak menjatuhkan hukuman potong tangan di masa paceklik (Shihab, 2002, Vol. 3, hlm. 95–102). Perbandingan orientasi kedua kelompok tafsir tersebut dapat dilihat pada Tabel 1.

Tabel 1. Perbandingan Tradisi Tafsir Klasik dan Modern dalam Prinsip-Prinsip Keadilan Restoratif

Aspek	Tafsir Klasik (al-Ṭabari, al-Qurṭubi, Ibn Katsîr, al-Razi)	Tafsir Modern	Yang Paling Maju
Pemulihan	Tidak dikembangkan sebagai kewajiban hukum	Berkembang pada dua dari empat tafsir (*al-Manâr* dan *al-Mishbâh*)	*Al-Manâr* dan *al-Mishbâh*
Proporsionalitas kontekstual	Tekstual-historis; terbatas pada perdebatan *niṣâb*	Beragam: dari spasial hingga struktural-sosiologis	Asad dan *al-Mishbâh*
Otoritas korban	Kolektif, belum individual; korban sebagai alasan sanksi	Masih mayoritas kolektif; pengecualian pada *qadzf*	*Al-Mishbâh* (*qadzf* dan mekanisme dialog)
Rehabilitasi	Benih *taubah* ada; tidak terstruktur secara prosedural	Lebih kaya secara normatif; paradoks pada Ibn 'Asyur	*Al-Mishbâh* dan *al-Manâr*
Reintegrasi komunal	Absen sebagai prosedur; ada dalam nilai (*syûrâ*, *ishlâh*)	Absen sebagai prosedur di semua tafsir	Belum ada yang memadai secara prosedural

Sumber: olahan penulis atas keempat tafsir klasik dan keempat tafsir modern yang dikaji.

3. Prinsip Keadilan Restoratif dalam Empat Tafsir Modern: Konvergensi dan Celah Hermeneutis

Kecenderungan restoratif keempat mufasir modern tampak semakin jelas pada ayat zina dan *qadzf*, terutama melalui penekanan mereka pada syarat pembuktian. Ayat *qadzf* yang menjadi rujukan utama berbunyi sebagai berikut.

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا ۚ

وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿٤﴾ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَٰلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٥﴾

> *"Dan orang-orang yang menuduh perempuan-perempuan yang baik berbuat zina dan mereka tidak mendatangkan empat orang saksi, maka deralah mereka delapan puluh kali, dan janganlah kamu terima kesaksian mereka untuk selama-lamanya. Mereka itulah orang-orang yang fasik. Kecuali mereka yang bertobat setelah itu dan memperbaiki diri, maka sungguh Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang." (QS. al-Nûr/24: 4–5)*

Muhammad Asad menegaskan bahwa syarat empat saksi yang harus menyaksikan langsung perbuatan zina, bukan sekadar situasi yang memungkinkan terjadinya hubungan seksual, secara praktis nyaris mustahil dipenuhi. Tujuan sesungguhnya dari ketentuan itu adalah menutup ruang bagi tuduhan sembarangan dari pihak ketiga, bukan mempermudah penjatuhan sanksi. Asad juga menolak penafsiran yang memaknai ayat berikutnya sebagai larangan menikahi mantan pelaku zina, dengan alasan bahwa kejahatan yang telah ditebus melalui sanksi dianggap selesai dan tidak boleh terus-menerus diungkit masyarakat. Posisi ini secara substantif menegaskan prinsip penerimaan kembali pelaku ke tengah komunitasnya. Pada ayat *qadzf*, ia menekankan bahwa asas *muḥshanât* berarti setiap orang harus dianggap tidak bercacat moral sampai terbukti sebaliknya, sehingga *qadzf* pada hakikatnya merupakan mekanisme perlindungan kehormatan yang berpihak pada korban tuduhan (Asad, 1980, hlm. 729–734). Shihab, di sisi lain, menegaskan bahwa syarat pembuktian zina begitu ketat sehingga sanksinya nyaris hanya dapat dijatuhkan melalui pengakuan pelaku sendiri, dan bahwa Nabi pun berusaha menghalangi pengakuan tersebut demi tujuan mendidik dan membersihkan jiwa pelaku (Shihab, 2002, Vol. 9, hlm. 283–284).

Dari pembacaan atas keempat tafsir modern terlihat tiga bentuk konvergensi. Pertama, seluruh mufasir menempatkan tujuan syariat sebagai kerangka penafsiran dan tidak lagi berhenti pada legalitas formal. Kedua, keempatnya mengakui peran klausa taubat dalam gugurnya sanksi, terutama pada ayat *ḥirâbah*, meski dengan penekanan yang berbeda. Ketiga, seluruhnya menunjukkan kesadaran akan konteks sosial-historis sebagai variabel yang memengaruhi keluasan penerapan hukum, sebagaimana tampak pada perluasan makna *muḥârabah* oleh *al-Manâr* maupun penekanan syarat pembuktian oleh Asad.

Namun pemetaan yang lebih cermat juga mengungkap empat celah hermeneutis yang konsisten muncul pada keempatnya, sebagaimana dirangkum pada Tabel 2. Celah pertama menyangkut pemulihan korban sebagai kewajiban teologis yang konsisten. *Al-Manâr* dan *al-Mishbâh* memang menjadikan pengembalian harta sebagai syarat sahnya taubat, tetapi keduanya berhenti pada ganti rugi material; hanya *al-Mishbâh* yang menyentuh dimensi relasional melalui permintaan kerelaan pemilik harta. *Al-Taḥrîr wa al-Tanwîr* mengonstruksi taubat sebagai urusan vertikal, sedangkan *The Message of the Qur'an* menekankan penjeraan ketimbang pemulihan korban (Asad, 1980, hlm. 152; Ibn 'Asyur, 2021, Juz 6, hlm. 187–188; Ridha, 1414 H, hlm. 315–319; Shihab, 2002, Vol. 3, hlm. 99–100).

Celah kedua berkaitan dengan posisi korban sebagai subjek penafsiran yang aktif. Ibn ʼAsyur bahkan menyatakan sanksi *ḥirâbah* sebagai hak masyarakat, sehingga tetap berlaku sekalipun seluruh korban memaafkan pelaku (Ibn ʼAsyur, 2021, Juz 6, hlm. 177–188). Pengakuan terhadap otoritas korban hanya muncul terbatas pada kasus *qadzf* melalui kategorisasi *ḥaqq al-ʼabd*, tanpa berkembang menjadi prinsip yang berlaku lintas kelompok ayat.

Celah ketiga adalah tidak adanya reintegrasi pelaku sebagai tujuan yang terstruktur. Tak satu pun dari keempat tafsir menjelaskan bagaimana masyarakat dipersiapkan menerima kembali pelaku yang telah bertobat, atau bagaimana relasi pelaku dan korban dipulihkan setelah sanksi dijalani; orientasi rehabilitatif pada *al-Manâr* dan *al-Mishbâh* berhenti pada pengakuan normatif, dan deklarasi Asad bahwa kejahatan yang telah ditebus harus dianggap selesai belum menjadi proses sosial yang terstruktur. Celah keempat adalah minimnya proporsionalitas temporal dan kontekstual yang eksplisit. *Al-Mishbâh* paling dekat dengan prinsip ini melalui rujukannya pada kebijakan ʼUmar yang menangguhkan hukuman potong tangan di masa paceklik, sedangkan Asad membangun doktrin kondisionalitas *ḥadd* yang paling sistematis; keduanya belum mengembangkannya menjadi komitmen metodologis yang dapat diterapkan pada konteks kontemporer lain.

Tabel 2. Komparasi Empat Tafsir Modern pada Empat Prinsip Keadilan Restoratif

Tafsir	Pemulihan	Proporsionalitas kontekstual	Perlindungan korban dan kohesi sosial	Rehabilitasi dan reintegrasi
Al-Manâr	Terpenuhi; ganti rugi diwajibkan, bukan hanya hukuman	Sebagian; kuat di satu tempat dan waktu, lemah di tempat lain	Bersifat pencegahan massal; korban belum dilibatkan	Ada arahan dan contoh, tetapi belum tersusun rapi
Al-Taḥrîr wa al-Tanwîr	Tidak terpenuhi; hanya berfokus pada taubat tanpa pemulihan nyata	Sebagian; ada celah hukum karena ketidakjelasan bukti	Meminggirkan suara korban dalam *ḥirâbah*	Terbatas pada *ḥirâbah*; tidak konsisten pada *sariqah*
The Message of the Qur'an	Tidak terpenuhi; berfokus pada penjeraan	Terpenuhi dan paling sistematis (kondisionalitas *ḥadd*)	Pencegahan struktural; tidak merespons korban secara pribadi	Dinyatakan secara teori, tetapi tanpa langkah praktis
Al-Mishbâh	Terpenuhi secara eksplisit; ada dialog untuk proses pemulihan	Paling kaya dan fleksibel sesuai konteks dan waktu	Cukup memadai; korban diakui dan dilibatkan	Terpenuhi; ada proses nyata untuk kembali ke masyarakat

Sumber: olahan penulis atas keempat tafsir modern yang dikaji.

Pembacaan atas ayat *qadzf* memperlihatkan satu anomali yang justru memperkuat argumen bagi perluasan prinsip kedua di atas. Keempat mufasir modern sepakat bahwa *ḥadd qadzf* merupakan *ḥaqq al-ʼabd* yang dapat gugur melalui pemaafan korban tuduhan zina palsu, dan pengakuan ini secara implisit menempatkan suara korban sebagai variabel yang menentukan jalannya proses hukum (Ibn ʼAsyur, 2021, Juz 18, hlm. 155–165; Shihab, 2002, Vol. 9, hlm. 295–305). Pertanyaan yang muncul kemudian cukup mendasar: jika Islam mengakui otoritas korban dalam kejahatan terhadap kehormatan, mengapa prinsip yang sama tidak diperluas pada kejahatan terhadap harta dan jiwa? Argumen konvensional yang membedakan *qadzf* sebagai kejahatan privat dan *ḥirâbah* sebagai kejahatan publik tidak sepenuhnya memuaskan, mengingat *sariqah* pun menimbulkan kerugian individual yang nyata dan terukur bagi korbannya (Peters, 2005, hlm. 54). Perluasan logika *qadzf* ke ranah kejahatan harta dan jiwa, yang didukung argumen *maqâshid* sekaligus teori keadilan

restoratif tentang pentingnya suara korban, merupakan salah satu agenda paling bermakna yang dapat dikembangkan dari kajian ini.

Pada dimensi kohesi sosial, seluruh tafsir yang dikaji, klasik maupun modern, sepakat bahwa sanksi *ḥudûd* memiliki fungsi komunal yang melampaui penghukuman individual. Namun fungsi komunal yang mereka maksud berbeda mendasar dari yang dituju keadilan restoratif. Sanksi umumnya masih berperan sebagai alat penjeraan yang menjaga ketertiban umum, sehingga kohesi yang dihasilkan lahir dari rasa takut, bukan dari rekonsiliasi dan pemulihan relasi yang retak antara pelaku, korban, dan komunitas (Ibn 'Asyur, 2021, Juz 6, hlm. 186). Keempat celah tersebut bukan sekadar kekurangan teknis, melainkan cerminan pilihan paradigma yang belum sepenuhnya menempatkan pemulihan relasi sejajar pentingnya dengan penegakan sanksi. Nilai restoratif memang hadir dalam keempat tafsir, tetapi kehadirannya parsial, tersebar, dan belum terangkai dalam satu kerangka yang koheren. Kondisi inilah yang menjadi pembenaran metodologis bagi model penafsiran yang secara sengaja memadukan tiga kerangka konseptual sekaligus.

4. Tafsir *Maqâshidî*-Restoratif: Tawaran Model Penafsiran Ayat-Ayat *Ḥudûd*

Menjawab keempat celah di atas, artikel ini mengajukan model tafsir *maqâshidî*-restoratif yang bertumpu pada tiga lapis fondasi teoretis. Lapisan pertama adalah kerangka tafsir *maqâshidî* pada tiga level ontologisnya: nilai *insâniyyah*, *al-'adâlah*, *al-musâwah*, dan *al-taḥrîr* menjadi landasan aksiologis; hierarki *ḍarûriyyât*, *ḥâjiyyât*, dan *taḥsîniyyât* beserta pembedaan kedua bentuk *al-ḥifẓ* berfungsi sebagai perangkat interpretatif; sedangkan pada level produk, hasil penafsiran diuji kembali terhadap tujuan yang hendak dicapai (Auda, 2008, hlm. 22–23).

Lapisan kedua adalah konvergensi antara empat nilai fundamental Islam dan prinsip operasional keadilan restoratif sebagaimana diuraikan pada bagian pertama. Konvergensi ini bukan argumen apologetik yang menyamakan dua paradigma berbeda asal-usul, melainkan identifikasi atas titik temu substantif yang dapat menjadi fondasi dialog produktif antara epistemologi hukum Islam dan wacana keadilan kontemporer. Kata *ishlâh* sendiri disebut sebanyak 180 kali dalam Al-Qur'an (Damis dkk., 2026), dan menurut al-Aṣfahânî mencakup perbaikan yang bersifat transitif, yakni berdampak keluar kepada perbuatan, keadaan, sekaligus orang lain, sehingga secara leksikal ia tidak berhenti pada ruang batin (al-Aṣfahânî, 1412 H, hlm. 480–481).

Lapisan ketiga adalah argumen bahwa pendekatan restoratif justru lebih efektif melindungi *al-ḍarûriyyât al-khams*, karena ia mengoperasikan dimensi *al-ḥifẓ min jânib al-wujûd* yang selama ini kurang tergarap. Ilustrasinya dapat dilihat pada ayat *sariqah* berikut.

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٣٨﴾ فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٣٩﴾

> *"Adapun laki-laki maupun perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya sebagai balasan atas perbuatan yang mereka lakukan dan sebagai siksaan dari Allah. Dan Allah Mahaperkasa lagi Mahabijaksana. Tetapi barangsiapa bertobat setelah melakukan kezaliman itu dan memperbaiki diri, maka sungguh Allah menerima tobatnya. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang." (QS. al-Mâ'idah/5: 38–39)*

Ketika sanksi pada ayat 38 dipahami semata sebagai alat penjeraan, ia hanya mengoperasikan *ḥifẓ al-mâl* pada dimensi preventifnya. Namun ketika kata *aṣlaḥa* pada ayat 39 dibaca sebagai kewajiban pemulihan material kepada korban, ketentuan yang sama sekaligus mengoperasikan *ḥifẓ al-mâl* pada dimensi konstruktifnya. Pembacaan yang utuh,

menurut model ini, harus menjalankan kedua dimensi *al-ḥifẓ* secara bersamaan, bukan memilih salah satu dan meninggalkan yang lain.

Dari tiga lapis fondasi tersebut dirumuskan empat prinsip hermeneutis yang bersifat operasional. Prinsip pertama, integrasi sanksi dan pemulihan sebagai satu kesatuan tekstual, berpijak pada sifat *al-'afw* dalam Al-Qur'an yang selalu terkondisi pada pengakuan dan pertanggungjawaban, sehingga pemulihan bukan alternatif dari sanksi melainkan bagian dari struktur pemaafan itu sendiri. Prinsip kedua, korban sebagai subjek hermeneutis yang aktif, berpijak pada makna *al-'adl* sebagai memberikan kepada setiap pemilik hak akan haknya. Prinsip ketiga, *taubah* dan *ishlâh* sebagai komponen sistemik dan bukan sekadar penyesalan batin, berpijak pada makna *ishlâh* yang berdampak keluar kepada perbuatan, keadaan, dan orang lain. Prinsip keempat, konteks sosial sebagai variabel hermeneutis yang sah, berpijak pada misi kerasulan yang bersifat universal.

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ

"Dan Kami tidak mengutus engkau (Muhammad) melainkan untuk menjadi rahmat bagi seluruh alam." (QS. al-Anbiyâ'/21: 107)

Ayat tersebut menuntut pembacaan yang responsif terhadap kondisi sosial-ekonomi yang melatarbelakangi kejahatan. Kaidah serupa tersirat pada ayat lain yang menempatkan pemaafan dan perbaikan sebagai jalan yang lebih utama daripada pembalasan.

وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا ۖ فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ ۚ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ

"Dan balasan suatu kejahatan adalah kejahatan yang setimpal. Tetapi barangsiapa memaafkan dan berbuat baik, maka pahalanya ditanggung oleh Allah. Sungguh, Dia tidak menyukai orang-orang zalim." (QS. al-Syûrâ/42: 40)

Ayat ini penting karena menempatkan pemaafan dan *ishlâh* bukan sebagai pengecualian yang longgar, melainkan sebagai pilihan yang memperoleh jaminan pahala langsung dari Allah. Susunan redaksinya menunjukkan bahwa kesetimpalan merupakan batas maksimal yang tidak boleh dilampaui, sementara pemulihan adalah jalan yang lebih dianjurkan. Cara kerja model ini dapat dipahami melalui alur analisis yang dirangkum pada Tabel 3.

Tabel 3. Alur Tafsir *Maqâshidî*-Restoratif dalam Membaca Ayat-Ayat *Ḥudûd*

No	Elemen tekstual dan *maqâshid*	Dimensi *al-ḥifẓ*	Prinsip hermeneutis
1	Sanksi dan klausa *taubah*/*ishlâh* dalam satu unit tekstual berpasangan	*Min jânib al-wujûd*: memulihkan relasi dan kerugian yang sudah terjadi (konstruktif)	P1: sanksi dan pemulihan adalah satu kesatuan tekstual yang tidak dapat dipisahkan
2	Kategorisasi *ḥaqq al-'abd* dan *ḥaqq Allâh*; *ratio legis* ayat yang berpusat pada korban	*Min jânib al-wujûd*: memastikan hak korban individual terpenuhi secara konkret	P2: korban sebagai subjek hermeneutis aktif, bukan objek pasif perlindungan kolektif
3	Variasi mekanisme *taubah* dan *ishlâh* pada setiap kelompok ayat *ḥudûd*	*Min jânib al-wujûd*: reintegrasi pelaku ke dalam komunitas secara terstruktur	P3: *taubah-ishlâh* sebagai komponen sistemik, bukan klausul spiritual marginal
4	Konteks *nuzûl*, syarat pembuktian, dan kondisi sosial-ekonomi pelaku	*Min jânib al-'adam* dan *al-wujûd*: keseimbangan preventif dan konstruktif	P4: konteks sosial sebagai variabel hermeneutis yang menentukan validitas penerapan

Sumber: olahan penulis.

Sebagai ilustrasi, pada ayat *sariqah* model ini tidak berhenti pada pertanyaan teknis mengenai *niṣâb* dan syarat *ḥirz*, melainkan menempatkan klausa ayat 39 sebagai inti hermeneutis yang setara dengan ketentuan sanksi pada ayat 38. Kata *aṣlaḥa* dibaca bukan sekadar penyesalan batin, melainkan perbaikan nyata yang mencakup pengembalian hak milik korban. Demikian pula pada ayat *ḥirâbah*, klausa *illâ alladzîna tâbû min qabli an taqdirû 'alayhim* dibaca sebagai ungkapan paling tegas dari prinsip bahwa transformasi sukarela pelaku berkedudukan lebih tinggi daripada eksekusi koersif.

Penerapan serupa relevan bagi ayat zina dan *qadzf*. Pada ayat zina, syarat pembuktian yang sangat ketat dapat dibaca melalui prinsip keempat sebagai mekanisme yang memang dirancang untuk mempersempit ruang penerapan sanksi hingga pada kasus yang benar-benar tidak terbantahkan, sekaligus membuka ruang bagi penyelesaian nonlitigasi berupa perbaikan moral dan keimanan sebagaimana ditekankan *al-Manâr* (Ridha, 1414 H, hlm. 381). Pada ayat *qadzf*, pengakuan keempat mufasir bahwa *ḥadd qadzf* merupakan hak korban yang dapat gugur melalui pemaafannya menjadi titik tolak paling kuat bagi penerapan prinsip kedua, dan model ini mendorong agar logika tersebut dipertimbangkan secara analogis, dengan kehati-hatian metodologis yang memadai, pada ayat *ḥudûd* lain yang juga menimbulkan kerugian individual yang konkret.

Perlu ditegaskan bahwa model ini tidak dimaksudkan untuk membatalkan ketentuan sanksi dalam ayat-ayat *ḥudûd*, melainkan mengembalikan sanksi pada kedudukannya yang proporsional di dalam arsitektur *maqâshid* yang lebih luas, yaitu sebagai satu instrumen di antara instrumen lain seperti *taubah*, *ishlâh*, *'afw*, dan restitusi, yang bersama-sama diarahkan untuk mewujudkan kemaslahatan manusia. Dengan begitu, model ini berbeda dari tafsir bercorak ideologis yang menolak segala perubahan penerapan hukum tanpa mempertimbangkan dimensi restoratif yang inheren dalam teks.

Conclusion

Kajian ini menunjukkan bahwa *maqâshid al-syarî'ah*, tafsir *maqâshidî*, dan keadilan restoratif memiliki titik temu substantif yang bersifat struktural, bukan sekadar kesamaan retoris: nilai *ishlâh*, *'afw*, dan kemaslahatan berkonvergensi secara konseptual dengan prinsip operasional keadilan restoratif kontemporer. Dinamika penafsiran ayat *ḥudûd* dari tafsir klasik menuju tafsir modern memperlihatkan pergeseran paradigma yang nyata, yakni dari pendekatan legal-formal-retributif menuju pendekatan kontekstual yang lebih humanis dan berorientasi pemulihan, dengan keempat mufasir modern sepakat menempatkan *maqâshid* sebagai kerangka penafsiran meski dengan derajat keterbukaan yang berbeda.

Meskipun nilai-nilai restoratif telah lama tersimpan dalam tradisi penafsiran Islam, artikulasinya masih parsial dan belum tersistematisasi. Empat celah yang teridentifikasi, yaitu pemulihan korban yang belum menjadi kewajiban yang konsisten, korban yang belum menjadi subjek penafsiran aktif, reintegrasi pelaku yang belum terstruktur, dan proporsionalitas kontekstual yang belum eksplisit sebagai komitmen metodologis, menjadi dasar bagi model tafsir *maqâshidî*-restoratif yang ditawarkan. Model tersebut memadukan tiga lapis fondasi teoretis ke dalam empat prinsip hermeneutis operasional yang dapat diterapkan pada seluruh kelompok ayat *ḥudûd*, tanpa membatalkan ketentuan sanksi dan tanpa melepaskan otoritas teks wahyu.

Kontribusi artikel ini terletak pada perumusan model yang memadukan tiga kerangka konseptual secara sistematis, berbeda dari kajian sebelumnya yang umumnya terbatas pada satu kelompok ayat atau satu kerangka saja. Keterbatasannya perlu diakui secara terbuka. Korpus dibatasi pada empat kelompok ayat dan empat tafsir modern, sehingga ayat *qishâsh*-diyat dan *syurb al-khamr* belum tercakup; sebagai kajian tekstual, validitas operasional model juga masih memerlukan uji melalui studi kasus peradilan dan kajian

kebijakan; dan perluasan logika *qadzf* ke ranah kejahatan harta dan jiwa masih berupa argumen awal yang memerlukan elaborasi ushul fikih lebih mendalam.

Implikasi praktis temuan ini menyentuh tiga kelompok pemangku kepentingan. Bagi akademisi tafsir, model ini membuka ruang kajian lanjutan pada ayat-ayat hukum lain sekaligus mempertajam operasionalisasi metodologisnya. Bagi lembaga fatwa, model ini dapat menjadi rujukan alternatif yang lebih humanis dalam perumusan fatwa hukum pidana Islam, sejalan dengan agenda moderasi beragama di Indonesia. Bagi pengambil kebijakan, nilai restoratif dalam pembacaan *maqâshidî* atas ayat-ayat *ḥudûd* dapat menjadi landasan bagi kebijakan pidana yang lebih adil, menghormati hak asasi manusia, dan berorientasi pada pemulihan alih-alih semata pada penghukuman.

References

Abu Zayd, N. H. (2006). *Reformation of Islamic thought: A critical historical analysis*. Amsterdam University Press.

Abu Zayd, W. A. (2003). *al-Tafsîr al-maqâshidî li suwar al-Qur'ân al-karîm*. Dar al-'Ulum.

An-Na'im, A. A. (1996). *Toward an Islamic reformation: Civil liberties, human rights, and international law*. Syracuse University Press.

Asad, M. (1980). *The message of the Qur'an*. Dar al-Andalus.

Al-Aṣfahânî, al-Ḥ. ibn M. al-R. (1412 H). *al-Mufradât fî gharîb al-Qur'ân* (S. 'A. Dawudi, Ed.). Dar al-Qalam.

Auda, J. (2008). *Maqasid al-shariah as philosophy of Islamic law: A systems approach*. International Institute of Islamic Thought.

Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI. (2019). *Moderasi beragama*. Kementerian Agama RI.

Badan Pusat Statistik. (2023). *Statistik kriminal 2023*. BPS.

Braithwaite, J. (1989). *Crime, shame and reintegration*. Cambridge University Press.

Damis, R., dkk. (2026). Islah dalam Al-Qur'an: Kajian tematik. *Jurnal Sains, Sosial, dan Studi Agama, 2*(1), 105–119.

Eglash, A. (1977). Beyond restitution: Creative restitution. Dalam J. Hudson & B. Galaway (Ed.), *Restitution in criminal justice* (hlm. 91–97). Lexington Books.

Al-Ghazali, M. ibn M. (1971). *Syifâ' al-ghalîl fî bayân al-syabah wa al-mukhîl wa masâlik al-ta'lîl*. Al-Irsyad.

Hamzah, & Syamsudin. (2022). Restorative justice dalam tafsir QS Al-Baqarah: 178. *Jurnal Smart, 8*(2), 287–300.

Hisan, K., dkk. (2024). Penerapan keadilan restoratif sebagai penyelesaian syiqomah dalam rumah tangga dalam QS. An-Nisa ayat 34 dan 35 menurut pandangan Wahbah az-Zuhaili dalam kitab Tafsir al-Munir. *Jurnal Educatio, 10*(1), 798–807.

Ibn 'Asyur, M. al-T. (2021). *Tafsîr al-Taḥrîr wa al-Tanwîr* (Juz 6 & 18). Dar Ibn Hazm.

Ibn 'Asyur, M. al-T. (2024). *Maqâshid al-syarî'ah al-islâmiyyah*. Dar Ibn Hazm.

Ibn Katsir, I. ibn 'U. (1999). *Tafsîr al-Qur'ân al-'Aẓîm* (Juz 3). Dar Thayyibah.

Ibn Manzur, M. ibn M. J. al-D. (2000). *Lisân al-'Arab*. Dar Sadir.

Marshall, T. F. (1999). *Restorative justice: An overview*. Home Office Research Development and Statistics Directorate.

Mustaqim, A. (2019, 16 Desember). *Argumentasi keniscayaan tafsir maqashidi sebagai basis moderasi Islam* [Pidato pengukuhan Guru Besar dalam bidang Ulumul Qur'an]. UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta.

Peters, R. (2005). *Crime and punishment in Islamic law: Theory and practice from the sixteenth to the twenty-first century*. Cambridge University Press.

Al-Qurṭubi, A. 'A. M. ibn A. (2006). *al-Jâmi' li aḥkâm al-Qur'ân* ('A. al-M. al-Turki, Ed.; Juz 7). Mu'assasat al-Risalah.

Rahman, F. (1982). *Islam and modernity: Transformation of an intellectual tradition*. University of Chicago Press.

Al-Raysuni, A. (2005). *Imam al-Shatibi's theory of the higher objectives and intents of Islamic law*. International Institute of Islamic Thought.

Al-Razi, F. al-D. (t.t.). *Mafâtîḥ al-ghayb* (Juz 11). Dar al-Fikr.

Ridha, M. R. (1414 H). *Tafsîr al-Qur'ân al-hakîm (Tafsîr al-Manâr)* (Juz 6). Dar al-Ma'rifah.

Saeed, A. (2006). *Interpreting the Qur'an: Towards a contemporary approach*. Routledge.

Sherman, L. W., Strang, H., Mayo-Wilson, E., Woods, D. J., & Ariel, B. (2015). Are restorative justice conferences effective in reducing repeat offending? Findings from a Campbell systematic review. *Journal of Quantitative Criminology, 31*(1), 1–24. https://doi.org/10.1007/s10940-014-9222-9

Shihab, M. Q. (2002). *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, kesan, dan keserasian Al-Qur'an* (Vol. 3 & 9). Lentera Hati.

Al-Syathibi, I. ibn M. (2004). *al-Muwâfaqât fî uṣûl al-syarî'ah*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Ṭabari, M. ibn J. (2010). *Jâmi' al-bayân 'an ta'wîl ây al-Qur'ân* (Jilid 4). Dar al-Hadits.

Van Ness, D. W., & Strong, K. H. (2010). *Restoring justice: An introduction to restorative justice* (4th ed.). LexisNexis.

Zehr, H., & Gohar, A. (2015). *The little book of restorative justice*. Good Books.