

**PENAFSIRAN AYAT-AYAT TENTANG KISAS
PERSPEKTIF IBNU KATSIR DAN FAZLUR RAHMAN**

TESIS

Diajukan kepada Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua
untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag.)



Disusun Oleh:
PADIL AKBAR
NIM: 212510025

**PROGRAM STUDI MAGISTER ILMU AL-QUR`AN DAN TAFSIR
KONSENTRASI ILMU TAFSIR
PASCASARJANA UNIVERSITAS PTIQ JAKARTA
2024 M./1445 H.**

ABSTRAK

Tesis ini mengkaji tentang konsep kisas (balasan setimpal) dalam Al-Qur'an, dilihat dari perspektif dua tokoh tafsir terkemuka: Ibnu Katsir (tokoh tafsir klasik) dan Fazlur Rahman (tokoh tafsir kontemporer). Penelitian ini bertujuan untuk memahami persamaan dan perbedaan penafsiran mereka terhadap ayat-ayat Al-Qur'an tentang kisas.

Penelitian ini menggunakan metode *tafsir maudhu'i* (tematik) dengan pendekatan analitik-komparatif. Data penelitian berupa ayat-ayat Al-Qur'an terkait Kisas yang ditafsirkan oleh Ibnu Katsir dalam kitab Tafsir Ibnu Katsir dan Fazlur Rahman dalam metode pemikiran double movementnya.

Penelitian ini dilatarbelakangi oleh adanya fenomena pro dan kontra di tengah masyarakat mengenai hukuman kisas (balasan setimpal). Penelitian ini dimaksudkan untuk menjawab pertanyaan mengenai hukum dan penafsiran kisas dalam Al-Qur'an, juga menjelaskan analisis komparatif penafsiran Ibnu Katsir dan Fazlur Rahman tentang ayat-ayat kisas, serta mengetahui secara teks dan konteks ayat-ayat tentang hukum kisas dengan menggunakan metode double movement menganalisis komparatif penafsiran Ibnu Katsir dan Fazlur Rahman.

Sebagaimana yang kita ketahui bahwa kisas dalam Islam merupakan sistem hokum pembalasan yang setimpal atas kejahatan terhadap tubuh manusia. Hukuman ini dijalankan dengan cara memberikan sanksi yang sama dengan kejahatan yang dilakukan, seperti dibunuh bagi pelaku pembunuhan. Di sisi lain, Hak Asasi Manusia (HAM) menekankan pada perlindungan hak dan martabat setiap individu, termasuk hak untuk hidup dan bebas dari penyiksaan. Kendati demikian dari pendapat kedua tokoh mengenai perspektif kisas ini, penulis lebih condong pro terhadap pemikiran Ibnu Katsir, karena yang penulis perhatikan dari beberapa data kasus tentang pembunuhan, jika penegakan hukumnya menggunakan syari'at islam secara tekstual, dampak yang terjadi cukup signifikan, yang akhirnya kasus pembunuhan didaerah atau Negara tersebut menurun dsrastis.

Dalam Tesis ini juga akan di bahas sejarah yang melatar belakangi pemikiran Ibnu Katsir dan Fazlur Rahman. Jenis penelitian ini adalah penelitian kualitatif kajian tematik, dengan pendekatan studi kepustakaan (*library research*) yang menghimpun data-data yang berkaitan denagan judul dan pembahasan dalam tesis ini.

Hasil penelitian ini diharapkan dapat memberikan gambaran tentang interpretasi Kisas dalam khazanah tafsir Islam. Diharapkan pula dapat memunculkan pemahaman yang lebih komprehensif dan kontekstual terkait penerapan Kisas di era modern.

Kata Kunci: Kisas, Tafsir, Ibnu Katsir, Fazlur Rahman, Ham & Al-Quran.

ABSTRACT

This thesis examines the concept of kisas (reply in kind) in the Al-Qur'an, seen from the perspective of two prominent exegetical figures: Ibnu Katsir (classical exegetical figure) and Fazlur Rahman (contemporary exegetical figure). This research aims to understand the similarities and differences in their interpretations of Al-Qur'an verses regarding kisas.

This research uses the Maudhu'i (thematic) interpretation method with a comparative-analytic approach. The research data is in the form of Al-Qur'an verses related to Kisas which were interpreted by Ibnu Katsir in the book Tafsir Ibnu Katsir and Fazlur Rahman in his double movement thinking method.

This research is motivated by the existence of a phenomenon of pros and cons in society regarding the punishment of kisas (retribution in kind). This research is intended to answer questions regarding the law and interpretation of kisas in the Al-Qur'an, as well as explaining a comparative analysis of Ibn Kathir and Fazlur Rahman's interpretation of kisas verses, as well as knowing the text and context of verses about kisas law using the double method. movement comparative analysis of the interpretations of Ibn Kathir and Fazlur Rahman.

As we know, kisas in Islam is a legal system of equitable retribution for crimes against the human body. This punishment is carried out by providing the same sanctions as the crime committed, such as being killed for the perpetrator of the murder. On the other hand, Human Rights (HAM) emphasizes protecting the rights and dignity of every individual, including the right to life and freedom from torture. However, from the opinions of the two figures regarding this kisas perspective, the author is more inclined to support Ibn Katsir's thoughts, because what the author has noticed from several case data regarding murder, if law enforcement uses Islamic sharia textually, the impact that occurs is quite significant, which in the end Murder cases in the region or country have decreased drastically.

This thesis will also discuss the history behind the thoughts of Ibnu Katsir and Fazlur Rahman. This type of research is qualitative thematic research, with a library research approach that collects data related to the title and discussion in this thesis.

It is hoped that the results of this research will provide an overview of the interpretation of Kisas in the treasury of Islamic interpretation. It is also hoped that it will provide a more comprehensive and contextual understanding regarding the application of Kisas in the modern era.

Keywords: Kisas, Tafsir, Ibnu Kathir, Fazlur Rahman, Ham & Al-Quran.

خالصة

تتناول هذه الأطروحة مفهوم القشاش في القرآن من وجهة نظر شخصيتين تفسيريتين بارزتين: ابن كثير (شخصية تفسيرية كلاسيكية) وفضل الرحمن (شخصية تفسيرية معاصرة). ويهدف هذا البحث إلى التعرف على أوجه التشابه والاختلاف في تفسيراتهم لأيات القرآن الكريم المتعلقة بالقشاش.

يستخدم هذا البحث طريقة التفسير المودهوي (الموضوعي) مع المنهج التحليلي المقارن. بيانات البحث هي على شكل آيات قرآنية متعلقة بالقشاش فسرهما ابن كثير في كتاب تفسير ابن كثير وفضل الرحمن بأسلوبه في تفكير الحركة المزدوجة. الدافع وراء هذا البحث هو وجود ظاهرة الإيجابيات والسلبيات في المجتمع فيما يتعلق بعقوبة القشاش (المكافأة العينية). يهدف هذا البحث إلى الإجابة على الأسئلة المتعلقة بقانون وتفسير القشاش في القرآن، وكذلك شرح تحليل مقارن لتفسير ابن كثير وفضل الرحمن لأيات القشاش، وكذلك معرفة نص وسياق القرآن. آيات عن قانون القشاش بالطريقة المزدوجة. حركة التحليل المقارن لتفسير ابن كثير وفضل الرحمن. كما نعلم، القشاش في الإسلام هو نظام القصاص العادل للجرائم المرتكبة ضد جسم الإنسان. ويتم تنفيذ هذه العقوبة من خلال النص على نفس العقوبات المقررة للجريمة المرتكبة، مثل القتل لمرتكب جريمة القتل. ومن ناحية أخرى، تؤكد حقوق الإنسان (HAM) على حماية حقوق وكرامة كل فرد، بما في ذلك الحق في الحياة وعدم التعرض للتعذيب.

في هذه الأطروحة، سيتم أيضًا مناقشة التاريخ وراء أفكار ابن كثير وفضل الرحمن. هذا النوع من البحث هو بحث موضوعي نوعي، مع منهج البحث المكتبي الذي يجمع البيانات المتعلقة بالعنوان والمناقشة في هذه الأطروحة.

ومن المؤمل أن تقدم نتائج هذا البحث لمحة عامة عن تفسير القشاش في خزنة التفسير الإسلامي. ومن المأمول أيضًا أن يوفر فهمًا أكثر شمولاً وسياقًا فيما يتعلق بتطبيق القشاش في العصر الحديث.

الكلمات المفتاحية: قشاش، تفسير، ابن كثير، فضل الرحمن، حم والقرآن

SURAT PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Padil Akbar
Nomor Induk Mahasiswa : 212510025
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir
Judul Tesis : Ayat-ayat Tentang Kisas Dalam Perspektif Ibnu Katsir Dan Fazlur Rahman

Menyatakan bahwa:

1. Tesis ini adalah murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya akan mencantumkan sumbernya sesuai dengan ketentuan yang berlaku
2. Apabila dikemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan Tesis ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan Universitas PTIQ dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta 10 Juni 2024
Yang membuat pernyataan



Padil Akbar

TANDA PERSETUJUAN TESIS
AYAT-AYAT TENTANG KISAS DALAM PERSPEKTIF IBNU KATSIR
DAN FAZLUR RAHMAN

TESIS

Diajukan kepada Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua
untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag.)

Disusun Oleh:
Padil Akbar
NIM: 212510025

Telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui untuk selanjutnya dapat
diujikan

Jakarta,
Menyetujui,

Pembimbing I



Dr. H. Abd. Muid N., M.A.

Pembimbing II



Dr. Nur Rofiah, Bil. Uzm.

Mengetahui,
Ketua Program Studi/Konsentrasi



Dr. H. Abd. Muid N., M.A.

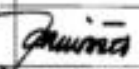
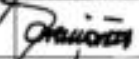
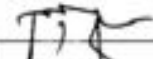
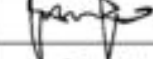
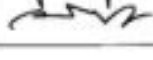
TANDA PENGESAHAN TESIS

Judul Tesis
AYAT-AYAT TENTANG KISAS DALAM PERSPEKTIF IBNU KATSIR
DAN FAZLUR RAHMAN.

Disusun Oleh:

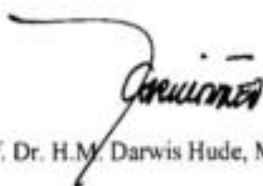
Nama : Padil Akbar
Nomor Induk Mahasiswa : 212510025
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diajukan pada sidang munaqasah pada tanggal:
27-Juni-2024

No	Nama Penguji	Jabatan dalam Tim	Tanda Tangan
1	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.	Ketua	
2	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.	Penguji I	
3	Dr. Nur Arfiyah Febriani, M.A	Penguji II	
4	Dr. H. Abd. Muid N., M.A.	Pembimbing I	
5	Dr. Nur Rofiah, Bil Uzm..	Pembimbing II	
6	Dr. H. Abd. Muid N., M.A.	Panitera/Sekretaris	

Jakarta, 28-Juni-2024

Mengetahui,
Direktur Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta,


Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M. Si.

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Arb	Ltn	Arb	Ltn	Arb	Ltn
ا	`	ز	z	ق	Q
ب	b	س	s	ك	K
ت	t	ش	sy	ل	L
ث	ts	ص	sh	م	M
ج	j	ض	dh	ن	N
ح	h	ط	th	و	W
خ	kh	ظ	zh	ه	H
د	d	ع	‘	ء	A
ذ	dz	غ	g	ي	Y
ر	r	ف	f	-	

Catatan:

- Konsonan yang ber-syaddah ditulis dengan rangkap, misalnya رب ditulis *rabba*
- Vokal Panjang (*mad*): *fathah* (baris di atas) ditulis dengan *â* atau *Â*, kasrah (baris di bawah) ditulis *î* atau *Î*, serta dhammah (baris depan) ditulis dengan *û* atau *Û*, misalnya الزَّارِعَةُ ditulis *al-qâri'ah*, المَسْكِينِ ditulis *al-masâkîn*, المُنْفِلِحُونَ ditulis *al-muflihûn*.
- Kata sandang *alif + lam* (ال) apabila dikikuti oleh huruf *qamariyah* ditulis *al*, misalnya: الكَافِرُونَ ditulis *al-kâfirûn*. Sedangkan, bila diikuti huruf *syamsiyah*, huruf *lam* diganti dengan huruf yang mengikutinya, misalnya: الرَّجَالِ ditulis *ar-rijâl*, atau diperbolehkan dengan menggunakan transliterasi *al-qamariyah* ditulis *al-rijâl*. Asalkan konsisten dari awal sampai akhir.
- Ta`marbûthah* (ة), apabila terletak diakhir kalimat, ditulis dengan *h*, misalnya: البَيْرَةُ ditulis *al-Baqarah*. Bila ditengah kalimat ditulis dengan *t*, misalnya: زَكَاةَ الْمَالِ *zakât al-mâl*, atau ditulis سُورَةُ النَّسَاءِ *sûrat an-Nisâ*. Penulisan kata dalam kalimat dilakukan menurut tulisannya, misalnya: وَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ ditulis *wahuwakhairar-Râziqî*

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah segala puji dan syukur penulis persembahkan kehadirat Allah SWT yang telah melimpahkan rahmat dan hidayah-Nya, serta kekuatan lahir dan batin sehingga penulis dapat menyelesaikan Tesis ini. Shalawat dan salam semoga senantiasa dilimpahkan kepada Nabi akhir zaman Rasulullah SAW, begitu juga kepada keluarganya, para sahabatnya, para tabi'in dan tabi'ut tabi'in serta para umatnya yang senantiasa mengikuti ajaran-ajarannya. Aamiin.

Selanjutnya penulis menyadari dalam penyusunan Tesis ini terdapat kendala, hambatan, serta kesulitan yang dihadapi. Namun berkat bantuan, bimbingan serta motivasi yang takterhingga dan tak ternilai dari berbagai pihak, dengan mengucapkan syukur walhamdulillah penulis dapat menyelesaikan Tesis ini.

Oleh karena itu, penulis menyampaikan ucapan terimakasih yang tidak terhingga kepada:

1. Rektor Universitas PTIQ Jakarta Bapak Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A.
2. Direktur Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta Bapak Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M. Si.
3. Ketua Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Dr. H. Abd. Muid N., M.A. Dosen pembimbing I Dr. H. Abd. Muid N., M.A. dan Pembimbing II Dr. Nur Rofiah, Bil Uzm., yang telah menyediakan waktu, pikiran dan tenaganya untuk memberikan bimbingan, pengarahan, dan petunjuknya kepada penulis dalam menyusun Tesis ini.
4. Segenap civitas Universitas PTIQ Jakarta, para dosen yang telah banyak memberikan fasilitas, kemudahan dalam penyelesaian penulisan Tesis

ini.

5. Kepala perpustakaan beserta staf Universitas PTIQ Jakarta, yang telah mempermudah fasilitas buku-buku dan referensi yang berkaitan dengan materi Tesis.
6. Kepada Ibunda Tercinta Juhairiah yang selalu mendukung dan mendoakan dalam kuliah ini dan penyelesaian Tesis ini, juga untuk almarhum Ayahanda tercinta Haji Mohammad Ali yang sudah mendahului menghadap Allah SWT, semoga Allah lapangkan kuburnya.
7. Kepada keluarga besar Yayasan Diandidaktika yang sudah banyak membantu dan mendukung secara moril dalam proses perkuliahan ini dan dalam penyelesaian Tesis ini.
8. Semua pihak yang tidak dapat disebutkan namanya secara khusus, baik langsung dan tidak langsung yang telah membantu penyelesaian Tesis ini.

Hanya harapan dan doa, semoga Allah SWT memberikan balasan yang berlipat ganda kepada semua pihak yang telah berjasa dalam membantu penulis menyelesaikan Tesis ini. Penulis masih menyadari masih banyak kekurangan dalam proses penyusunan Tesis ini. Oleh karena itu saran dan kritik sangat diperlukan untuk perbaikan di masa akan datang.

Akhirnya kepada Allah SWT jualah penulis serahkan segalanya dalam mengharapkan keridhaan, dalam lubuk hati yang dalam dalam penulis mohon dibukakan pintu maaf yang seluas-luasnya kalau ada ucapan dan perkataan yang kurang berkenan di dalam hati para pembaca. Semoga Tesis ini bermanfaat bagi masyarakat umumnya dan bagi penulis khususnya, serta anak keturunan penulis kelak. Amiin..

Jakarta 10 Juni 2024
Penulis

Padil Akbar

DAFTAR ISI

Abstrak.....	iii
Pernyataan Keaslian Tesis	ix
Halaman Persetujuan Pembimbing	xi
Halaman Pengesahan Penguji	xiii
Pedoman Transliterasi.....	xv
Kata Pengantar	xvii
Daftar Isi	xix
BAB I PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Identifikasi Masalah.....	5
C. Rumusan dan Batasan Masalah.....	6
D. Tujuan dan Manfaat Penelitian	6
E. Kerangka Teori.....	7
F. Kajian Pustaka.....	10
G. Metodologi Penelitian	13
H. Kerangka Teori.....	14
I. Sistematika Penulisan.....	16
BAB II TELAAH AYAT-AYAT TENTANG HUKUM QISHÂSH.....	19
A. Ayat-Ayat Tentang Hukum <i>Qishâsh</i>	19
B. <i>Qishâsh</i> Dalam Hukum Di Indonesia	57

C. <i>Qishâsh</i> Dalam Telaah Perspektif HAM PBB.....	65
D. <i>Qishâsh</i> Dalam Telaah Perspektif HAM Islam	74
BAB III RELEVANSI PEMIKIRAN IBNU KATSIR DAN FAZLUR	
RAHMAN TERHADAP AYAT-AYAT TENTANG HUKUM	
QISHÂSH	85
A. Biografi Ibnu Katsir	85
B. Biografi Fazlur Rahman Dan Teori Double Movment93	
C. Relevansi Ayat-Ayat Tentang Hukum <i>Qishâsh</i> Menurut Ibnu Katsir112	
D. Telaah Ayat-Ayat Tentang Hukum <i>Qishâsh</i> Menurut Fazlur	
Rahman	117
BAB IV TELAHAH PENAFSIRAN IBNU KATSIR DAN FAZLUR	
RAHMAN	127
A. Relevansi Metode Tafsir Ibnu Katsir Terhadap Ayat-Ayat Tentang	
Hukum <i>Qishâsh</i>	127
B. Relevansi Metode Fazlur Rahman Terhadap Ayat-Ayat Tentang	
Hukum <i>Qishâsh</i>	136
BAB V PENUTUP	
A. Kesimpulan	161
B. Implikasi Hasil Penelitian	162
C. Saran.....	162
DAFTAR PUSTAKA	163
LAMPIRAN	
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Eksistensi mengenai kisas kembali diperdebatan di tengah konteks modern sekarang ini karena hukum kisas dianggap bertentangan dengan konsep lebih dikenal dengan Hak Asasi Manusia (HAM).¹ Menurut literatur hukum pidana Islam klasik, bahwa orang dengan sengaja membunuh seseorang tanpa adanya pembenaran menurut agama dan hukum maka akan dijatuhi sanksi yang serupa, yakni hukuman kisas atau tindak pidana mati. Berbeda dengan pemikir modern yang cara pandangnya dipengaruhi oleh Hak Asasi Manusia bahwa kisas sejatinya pembahasan kuno yang berasal dari kebiasaan bangsa arab sebelum islam datang jika dimasukkan kedalam konsensus sangatlah bertentangan dengan hukum agama yaitu hukum islam atau *maqâshid al-syarî'ah* yang bertujuan dengan menjaga jiwa manusia.²

Pradigma kisas sendiri merupakan hukum timbal balik dari konsekuensi kejahatan yang dilakukan oleh pelaku terhadap korban. Baik secara sengaja (*al-qathu al-amdi*), semi sengaja (*al-qatlu syibb al-amdi*) dan kekhilapan (*al-qatlu al-kbata*).³ Pradigma inilah

¹ Hak Asasi Manusia, adalah hak yang melekat pada masing-masing individu manusia. Dalam konsensus PBB disebutkan bahwa hak paling mendasar dari adanya manusia secara esensi yaitu menjaga jiwa manusia.

² Ahmad Rajafi, "Qishâsh dan Maqashid al-Syariah: Analisis Pemikiran asy-Syathibi dalam Kitab al-Muwafaqat", dalam *Jurnal Al-Syir'ah*, Vol. 8, No. 2, 2010, hal. 463.

³ Abi Yahya Zakariyya al-Anshary, *Fath al-Wahhâb bi al-Syarhi Minhâj at-Tullâb*, Beirut: Dâr al-Fikri, 1994, hal. 203.

kemudian berkembang dan dianggap bertentangan dengan Hak Asasi Manusia yang melekat pada setiap individu manusia. Padahal secara *history* kisas lebih dulu hadir di bumi ini sebagai pengatur bagi tindak-tanduk kejahatan yang dilakukan oleh umat manusia terdahulu.

Memaknai kisas jika ditelaah secara bahasa, kisas merupakan kata turunan dari *qashasha-yaqushsuhu- qashashan wa qashashân* yang berarti mengunting, mendekati, menceritakan, mengikuti (jejaknya), dan membalas.⁴ Sedangkan konteks menurut Ibnu Manzur dalam kitab *Lisân Al- 'Arab* menyebutkan bahwa *qihshâsh* adalah suatu hukum timbal balik terhadap perbuatan seseorang yang dilakukan kepada seseorang yang tidak bersalah maka yang melakukan akan dibalas dengan setimpal dan sesuai seperti apa yang ia perbuat. Seperti membunuh dibalas dengan membunuh.⁵

Al-Qur'an, dalam kontruksi tertulisnya menyatakan bahwa terdapat empat kali kisas dan semuanya di dalam bentuk *ism* (kata benda). Dua diantaranya *ism ma'rifah* (kata benda definitif) dengan alif dan lam, kemudian dua yang lainnya berbentuk *ism nakirah* (kata benda indenfinitif). Al-Qur'an secara defintif menjelaskan bahwa *qishâsh* sendiri adalah hukum timbal balik, semirip mungkin atau seserupa mungkin yang sesuai dengan hukum agama islam.⁶

Penafsiran Ibnu Katsîr mewakili cara pandang ulama klasik dalam tafsirnya yang berjudul *Tafsîr Al-Qur'ân Al-'Adzîm*, menjelaskan bahwa kisas pada konteks ini yaitu mengimplementasikan suatu bentuk keadilan keadaan koran dalam praktek pembalasan yang setmpal. seperti "kaki akan dibalas kaki, nyawa akan dibalas nyawa." Ungkapan Ibnu Katsir tersebut didukung dengan mengemukakan hadits Imam Abu Muhammad bin Abi Hatim, dari Sa'id Jubair, mengenai firman Allah Ta'ala, yaitu "*jika pembunuhan itu dilakukan dengan sengaja, maka orang merdeka di kisas dengan orang merdeka*". Ali bin Abi Thalhaf meriwayatkan, dari Ibnu Abbas, "*Yang demikian itu karena mereka tidak membunuh laki-laki sebagai balasan atas seorang wanita dengan wanita. Orang-orang merdeka diperlakukan sama dengan dalam kisas yang dilakukan secara sengaja, baik laki-laki maupun wanita, dalam hal*

⁴ Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir Kamus Arab-Indonesia*, Yogyakarta: Pondok Pesantren Al-Munawwir, 1984, hal. 120.

⁵ Ibnu Manzur, *Lisân Al- 'Arab*, Al-Maktabah al-Syamilah, hal. 370.

⁶ Sahabuddin, *Ensiklopedia Al-Qur'an: Kajian Kosakata*, Jakarta: Lentera Hati, 2007, hal. 772-773.

*jiwa ataupun yang lebih ringan. Hal yang sama juga berlaku pada hamba sahaya, budak laki-laki maupun wanita”.*⁷

Polemik pembahasan kisas ini cukup kompleks, karena sejak dulu baik di Indonesia ataupun di negara lain, permasalahan kisas khususnya hukuman mati, telah membangkitkan respon masyarakat dengan berbagai pendapat meski semuanya bermuara pada perselisihan antara korban dan pelaku sehingga tidak akan bertemu titik terangnya.⁸ Diantara beberapa negara muslim masih menjalankan hukum tersebut seperti Arab Saudi dan Indonesia. Namun di Indonesia hukuman kisas yang diterapkan hanya pada hukuman mati bagi pelaku pembunuhan, narkoba dan terorisme. Hal itu pun tidak luput dari kritikan sebab hukuman tersebut dianggap bertentangan dengan Hak Asasi Manusia (HAM) yang telah diratifikasi dalam *Universal Declaration of Human Rights* (UDHR)⁹ dan Pasal 28 I ayat 1 UUD 1945 (Amandemen Kedua) yang berbunyi: “*Hak untuk hidup, hak untuk tidak disiksa, hak kemerdekaan pikiran dan hati nurani, hak beragama, hak untuk tidak diperbudak, hak untuk diakui sebagai pribadi di hadapan umum, dan hak untuk tidak dituntut atas dasar hukum yang berlaku surut adalah hak asasi manusia yang tidak dapat dikurangi dalam keadaan apa pun*”.¹⁰

Hadirnya konteks penerapan pentafsiran Ibnu Katsir ini justru sebagai pembanding bagaimana kisas secara konteks diterapkan di era modern ini, sebagai hukuman bagi pelaku-pelaku kejahatan, karena pada saat itu masyarakat belum mengenal yang namanya Hak Asasi Manusia. Artinya penerapan hukuman kisas dilakukan secara konteks sesuai tata cara yang diatur oleh hukum islam.

Berbicara tentang HAM pada penerapan ancaman hukuman potongan pada anggota tubuh, pernah disinggung Abdullah Saeed seorang tokoh modernis, dalam kasus pencurian yang terjadi pada masa Khalifah Umar bin Khattab, Umar pernah menanggukkan pelaksanaan hukuman terhadap kejahatan sosial dan memberikan pembenaran berdasarkan perubahan konteks. Misalnya pada tahun terjadinya kelaparan di Madinah, dikenal sebagai tahun kekeringan dimana Umar bin Khatab menanggukkan hukuman bagi pencuri yang

⁷ Salim Bahreisy, *Terjemah Tafsir Ibn Katsîr*, Surabaya: Bina Ilmu, 1987, hal. 304.

⁸ Chuzaimah Batubara, “*Qishāsh*: Hukuman Mati dalam Perspektif Al-Quran” *Miqot*, vol. 34, no. 2 Juli-Desember 2010, hal. 208.

⁹ Faisal Ananda Arfa, “Denda Sebagai Alternatif Hukuman Kajian Hukum Islam Kontemporer”, *Analytica Islamica*, vol. 3, no. 1, 2014, hal. 62.

¹⁰ Chuzaimah Batubara, “*Qishāsh Hukuman Mati dalam Perspektif Al-Quran*”, *Miqot*, hal. 209.

mencapai batas potongan tangan.¹¹ Padahal hukuman pada kasus pencurian oleh Al-Qur'an dengan tegas diputuskan hukuman potongan tangan sesuai dengan QS. Al-Ma'idah ayat 45, keberadaan penghapusan hukum potong tangan oleh khalifah Umar, pada kasus pencurian belum ditindak lanjuti secara khusus pada kasus hukuman.

Mengingat persoalan-persoalan yang telah disebutkan sebelumnya, maka penting untuk memikirkan kembali hikmah-hikmah dari peraturan kisas, terutama dalam pembahasannya, untuk menjamin kelanjutan signifikansinya dalam masyarakat modern, baik dalam bentuk cetakan maupun dalam konteks masa kini. Bait-bait kisas dalam Al-Qur'an mempunyai arti yang sangat besar, karena ditegaskan bahwa pemahaman berkembang seiring dengan perubahan zaman dan kondisi, suatu standar yang dikenal dengan istilah *taghayyur al-tafsîr bi taghayyur al-azmân wa al-amkinah*, yang mengakui bahwa penerjemahan dipengaruhi oleh perubahan sekilas dan spasial. Tafsir, yang merupakan hasil kerja sama unik antara teks Al-Qur'an dan faktor-faktor nyata yang relevan, secara konsisten berkembang untuk menyesuaikan dengan perubahan kondisi lingkungan secara keseluruhan. Upaya kontekstualisasi harus dilihat sebagai upaya untuk menciptakan terjemahan yang sesuai dan sesuai dengan lingkungan masa kini, khususnya dalam masyarakat Indonesia yang berbeda, yang digambarkan dengan pluralisme sosial yang ketat. Dengan memperkenalkan gagasan kisas secara humanistik dan kontekstual, pemahaman yang relevan menawarkan cara efektif dalam menangani kecenderungan kejahatan dan pengkhianatan sosial dalam masyarakat.¹²

Oleh karena itu, pengembangan metodologi yang relevan berfungsi sebagai reaksi terhadap keterbatasan teknik pemahaman berbasis teks yang dominan. Terlepas dari dominasi terjemahan cetak di kalangan akademisi, hal ini dianggap sebagai strategi yang lebih aman dan konvensional untuk mengungkap teks. Namun, banyak terjemahan cetak mengabaikan faktor tambahan seperti pengaturan, menganggapnya tidak berguna. Oleh karena itu, terjemahan tekstualis sering kali menghasilkan pemahaman yang kurang dan kelalaian dalam menyelesaikan berbagai permasalahan secara mendalam. Selanjutnya, untuk menentukan pemahaman kisas yang signifikan

¹¹ Abdullah Saeed, *al-Qur'an Abad 21: Tafsir Kontekstual Terjemah*. Erwan Nurtawab, Bandung: Mizan, 2016 hal. 61.

¹² Nasaruddin Umar, "Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an dan Hadis", dalam https://opac.perpusnas.go.id/DetailOpac.aspx?id=1027303&_cf_chl_tk=OK8UXMzhvj1QI5wzOVddMalicPtvZlCqEkpMJ57uQdU-1716889894-0.0.1.1-1535, Diakses pada 28 Mei 2024.

dan berorientasi konteks, penting untuk menggunakan metodologi logis ketika menguraikan refrein penting dalam Al-Qur'an.

Kehadiran metode kontekstual Fazlur Rahman yang dikenal dengan sebutan teori *double movement* (gerakan ganda penafsiran). Dianggap sesuai dengan alasan penulis menggunakannya pendekatan kontekstual Fazlur Rahman ini ialah karena di samping Fazlur Rahman dikenal sebagai pengagas tafsir kontekstual, juga karena metodologi penafsirannya yang tampak lebih aplikatif. Munculnya metode *double movement* merupakan bentuk respon atas keprihatinan terhadap penafsiran Al-Qur'an yang telah berkembang sebelumnya dan mendominasi penafsiran yang ada selama ini, yang lebih bersifat atomistik dan cenderung melupakan gagasan universal dan fleksibilitas Al-Qur'an.¹³ Bagi Rahman kehadiran Al-Qur'an adalah sebagai respon atas permasalahan sosial masyarakat Arab ketika Al-Qur'an diturunkan. Sehingga, dalam menafsirkan Al-Qur'an sangat penting penekanan terhadap konteks historis atau kondisi-kondisi aktual masyarakat Arab ketika Al-Qur'an hadir.

Dengan demikian penulis tertarik untuk melakukan penelitian terhadap ayat-ayat tentang kisas melalui studi penafsiran Ibnu Katsîr dengan mengkolaborasikan perspektif teori *double movement* Fazlur Rahman, karena dengan metode tersebut kita dapat memahami kisas baik secara teks dan konteks sejarah, sosial historis pada masa sebelum dan ketika ayat-ayat kisas diturunkan dan kontekstualisasi di masa sekarang. Masalah pokok yang akan penulis uraikan dalam penelitian ini ialah bagaimana ayat-ayat tentang kisas dalam Al-Qur'an studi atas penafsiran Ibnu Katsîr dengan menggunakan metode *double movement* Fazlur Rahman?

B. Identifikasi Masalah

Mempertimbangkan uraian latar belakang yang diberikan di atas, terdapat beberapa masalah yang dapat diidentifikasi sebagai berikut:

1. Problem ayat-ayat kisas hanya sebatas tekstual.
2. Keberagaman penafsiran ayat-ayat kisas, baik dari para ulama dan cendekiawan muslim dalam memahami ayat Al-Qur'an, khususnya pada surah Al-Baqarah ayat 178-179 dan QS. Al-Maidah ayat 45.
3. Potret teks dan konteks ayat-ayat kisas melalui zaman yang masing-masing berbeda diwakili oleh Ibnu Katsir dalam karyanya

¹³ Kurdi, *Hermenetutika Al-Qur'an dan Hadis*, Yogyakarta: Elsaq Press, 2010, hal. 69.

Tafsir Al- Qur'an Al-'Adzim dan Fazlur Rahman dengan teori Double Movement.

4. Permasalahan yang dihadapi oleh hukum kisas dalam konteks Islam dapat melibatkan interpretasi budaya, tradisi, dan norma-norma agama yang cukup beragam diberbagai masyarakat muslim seluruh dunia.

C. Rumusan dan Batasan Masalah

1. Pembatasan Masalah

Dari identifikasi masalah di atas, maka perlu dibatasi menjadi beberapa masalah dengan tanpa mengurangi substansi identifikasi masalah di atas. Batasan tersebut menjadi dua masalah:

- a. Penafsiran Ibnu Katsir terhadap ayat-ayat tentang hukum kisas. Konteks ayat-ayat tentang hukum kisas dalam perspektif teori double movement.

2. Rumusan Masalah

- a. Bagaimana penafsiran Ibnu Katsir tentang ayat-ayat kisas?
- b. Bagaimana konteks penafsiran ayat-ayat kisas dalam perspektif teori double movement?

D. Tujuan dan Manfaat Penelitian

Adapun tujuan penelitian ini sebagaimana digambarkan dalam rumusan masalah diatas adalah:

1. Untuk mengetahui hukum dan penafsiran kisas dalam Al-Qur'an.
2. Untuk mengetahui dan menjelaskan analisis komparatif penafsiran Ibnu Katsir dan Fazlur Rahman tentang ayat-ayat kisas.
3. Untuk mengetahui secara teks dan konteks ayat-ayat tentang hukum kisas dengan menggunakan metode double movement menganalisis komparatif penafsiran Ibnu Katsir dan Fazlur Rahman.

Adapun manfaat penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Manfaat teoritis

- a. Mengungkap eksistensi kisas dalam perspektif Al-Qur'an.
- b. Menjadikan penelitian ini sebagai solusi di tengah masyarakat dalam memahami diskursus baru dalam perkembangan studi komparatif antara pemikiran ibnu katsir dan Fazlur Rahman perspektif Al-Qur'an.

2. Manfaat praktis

- a. Menginspirasi para intelektual dan sarjana muslim agar mengkaji kembali penafsiran tentang urgensi makna kisas tekstual maupun kontekstual terfokus pada pemikiran ibnu

- katsir dan Fazlur Rahman perspektif Al-Qur'an.
- b. Memberikan pemahaman tentang kisas dalam rumusan konsep pemberdayaan hukum konteks Indonesia.

E. Kerangka Teori

Kerangka teori adalah konsep awal yang digunakan untuk memudahkan peneliti untuk menganalisis dan mendiskripsikan penelitian tentang ayat-ayat tentang hokum kisas dengan menggunakan tafsir Ibnu Katsir dan teori duoble movement Fazlur Rahman sebagai alat analisis. Adapun penjelasnya sebagai berikut:

1. Ibnu Katsir

Ibnu Katsīr atau disebut Abu al-Fida', dilahirkan di Basrah, tepatnya di kota Mijdal, pada tahun 700 H/1300. Nama adalah Imam Din Abu al-Fida' Ismail wadāh al-Khatib Syihab Raket Abi Hafsa Umar Tabung Katsir al-Quraish Asy-Syafi'i. Selain itu, dalam teks-teks tertentu, ia disinggung sebagai Ibnu Katsir al-Bushrawi, yang berarti asal usulnya, Basrah, dan al-Dimasyqi, yang menunjukkan hubungannya dengan wilayah Damaskus, tempat Basrah ditemukan. Selanjutnya, ia sering disebut sebagai Imad al-Racket Ismail wadāh Umar Ibnu Katsir al-Quraysi al-Dimasyq. Setelah ayahnya meninggal ketika dia berusia tujuh tahun (namun beberapa orang berpendapat dia berusia tiga tahun), Ibnu Katsir dibesarkan oleh kakak laki-lakinya, Kamal al-Commotion Abd Wahhab, di Damaskus. Di sinilah beliau memulai proses akademisnya, bekerjasama dengan berbagai peneliti ternama pada masanya, antara lain Syaikh al-Islam Ibnu Taimiyah, Baha al-Dīn al-Qasimy wadāh Asakir (w. 723), dan wadāh Ishaq Yahya al-Amidi (d.728). Selain pemahaman, Ibnu Katsir juga mendalami berbagai disiplin ilmu Islam lainnya, seperti hadis, fiqh, dan sejarah, terbukti dengan berbagai karyanya di bidang tersebut. Oleh karena itu, jelaslah bahwa ia memperoleh gelar-gelar seperti mufasssir (penafsir), muhaddith (tradisionalis), faqīh (penasihat hukum), dan muarrikh (ahli sejarah). Berkenaan dengan metodologi penafsiran, yang secara eksplisit berkaitan dengan kisas, Nasaruddin Baidan menguraikan empat filosofi: Metodologi Ekstensif (Manhaj Ijmāli), Teknik Logis (Manhaj Tahlili), Strategi Topikal (Manhaj Mawdu'i), dan Teknik Dekat (Manhaj Muqāran). Permulaan metodologi-metodologi ini terletak pada dampak kepentingan politik, kelompok filosofis, dan standar keilmuan yang tidak dapat dihindari di masa kini, yang merupakan periode yang dapat disertifikasi yang dipisahkan oleh pemikiran filosofis. Sekalipun demikian, sang pencipta menyatakan bahwa kualitas setiap zaman tidak dapat diterapkan secara menyeluruh, menolak gagasan bahwa semua

pemahaman pada periode kuno hanya didorong oleh kepentingan politik atau partisan.¹⁴

2. Teori Double Movement Fazlur Rahman

Fazlur Rahman lahir di Hazara (sekarang bagian dari Pakistan) pada tanggal 21 September 1919, dan meninggal di Chicago pada tanggal 26 Juli 1988. Rahman adalah tokoh penting dalam perubahan pemikiran Islam selama 100 tahun kedua puluh, yang dikenal dengan metodologi imajinatifnya yang menggarisbawahi pemahaman Al-Qur'an, khususnya perspektif moral dan hukumnya. Hazara, asal usulnya, terkenal karena pengajaran Islamnya. Ayahnya, Mawlana Shihab al-Commotion, adalah seorang peneliti yang mengajar di sekolah Teologi Deoband di India. Di bawah bimbingan ayahnya, Rahman mengenyam pendidikan agama, Tafsir, Hadits, Hukum, Filsafat, dan Penalaran, mendominasi program pendidikan dars-e-Nizami yang diselenggarakan oleh yayasan pendidikan adat Dar al-'Ulum.

Rahman kemudian mencari pendidikan lanjutan di Punjab College di Lahore, mendapatkan gelar sarjana dan sarjana. Tidak puas dengan pendidikan tuannya, ia pergi ke Oxford untuk mendapatkan gelar doktor, menyusun tesisnya tentang cara berpikir Ibnu Sina. Setelah menyelesaikan ujiannya, Rahman menunjukkan pemikiran Persia dan Islam di Durham College (Inggris) dari tahun 1950 hingga 1958. Dia kemudian pindah ke McGill College di Montreal, di mana dia menjabat sebagai Associate Teacher di Ujian Islam dalam waktu yang cukup lama.

Optimisme Rahman sering kali bersinggungan dengan isu-isu yang didorong oleh kebijakan di Pakistan. Lingkungan politik negara yang penuh gejolak dan hambatan besar terhadap pertemuan adat terhadap pemikiran perubahan menempatkannya dalam posisi yang sulit. Dia dipandang sebagai lawan utama Maulana Yusuf Binnauri, seorang tokoh terkenal dari Sekolah Deoband Pakistan. Binnauri, meneruskan langkah nenek moyangnya Anwar Syah Kasmiri, mempertahankan filosofi standardisasi agama mazhab Deoband dan menyapa para ulama yang sangat mengontrol penerjemahan Islam. Tokoh-tokoh seperti Rahman, yang tidak dianggap sebagai "pendeta", dipandang sebagai bahaya bagi pemahaman dan praktik yang ketat di Pakistan. Karena bahaya bagi kehidupan dirinya dan keluarganya, Rahman harus meninggalkan Pakistan. Beliau kembali ke dunia keilmuan di AS, di mana beliau ditunjuk sebagai Guru Ide Islam di College of Chicago pada tahun 1968, posisi yang

¹⁴ Dedi Nurhaedi, *Studi Kitab Tafsir*, Jogjakarta: Teras, 2004, hal. 57.

dipegangnya hingga kematiannya pada tahun 1988.¹⁵

Adapun Pradigma Berpikir dari Fazlur Rahman Ada sekitar enam sudut pandang utama yang bersifat paradigmatic untuk mengapresiasi pemikiran Rahman. Keenam perspektif tersebut antara lain: keterbukaan dan latar sosiohistoris, cita-cita versus kontingen, hak-hak sipil, standar moral, pemikiran hati-hati dalam pemanfaatan hadis, dan mengaitkan masa lalu dengan masa kini. Bagian ini akan memberikan penjelasan menyeluruh terhadap enam sudut pandang tersebut, dengan harapan dapat memahami hipotesis Rahman sebagaimana dijelaskan pada subbagian terlampir secara lengkap..¹⁶

3. Ayat-Ayat Tentang Hukum Kisas

Dari lebih enam ribu ayat di dalam pembahasan Hukum Kisas merupakan bagian dari peraturan pidana Islam yang sering disebut dengan fiqh al-jinayah. Bagian peraturan ini mencakup seluruh pengaturan yang sah mengenai tindak pidana yang dilakukan oleh masyarakat, terutama orang-orang yang dianggap bertanggung jawab (mukallaf), dan seperti halnya fiqh pada umumnya, hal ini bersumber dari pemahaman banyak sisi tentang poin demi poin. pertentangan yang halal dalam Al-Qur'an dan hadits. Perbuatan jahat ini biasanya mencakup gangguan terhadap keharmonisan masyarakat, dengan peraturan kisas yang secara eksplisit mengatur sudut pandang tertentu. Peraturan pidana Islam merupakan bagian tak terpisahkan dari syariat Allah, yang dimaksudkan untuk memberikan manfaat umum dan kehidupan setelah kematian bagi umat manusia. Dilihat dari perspektif maqasid al-syariah, peraturan Islam mengandung tujuan etis, menekankan supremasi Allah (Syariah) dalam mengendalikan usaha manusia, baik individu maupun mutual. Syariat berencana memajukan bantuan pemerintah terhadap keberadaan manusia itu sendiri.

Di antara lebih dari 6.000 bagian dalam Al-Qur'an, hanya sebagian kecil, sekitar 30 bagian, yang membahas masalah-masalah kriminologis, dan lebih sedikit lagi yang memusatkan perhatian pada peraturan kisas. Biasanya, bagian-bagian ini memberikan klarifikasi yang pasti, dan tidaklah tepat jika menyebut Al-Qur'an mendukung penyimpangan yang secara eksklusif didasarkan pada entri-entri ini dan mengabaikan standar fundamental keadilan yang dimasukkan di dalamnya. Kajian menjadi menarik ketika menelusuri

¹⁵ Abdullah Saeed, *"Fazlur Rahman: a Framework for interpreting the Ethico-Legal Content of the Qur'an"*, dalam Suha Taji-Farouki, *Modern Muslim Intellectuals*, hal. 39.

¹⁶ Ebrahim Moosa, *"Foreword "*, Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an* Chicago: The University of Chicago Press, 2009, hal. 10.

kontekstualisasi peraturan kisas melalui pemahaman para peneliti seperti *Twofold Development Hypothesis* karya Ibnu Katsir dan Fazlur Rahman. Selain itu, salah satu standar utama yang hakiki dalam peraturan Islam adalah pedoman keadilan, yang menunjukkan bahwa standar yang sah harus didasarkan pada standar kewajaran dan nilai. Oleh karena itu, pedoman yang sah harus diselaraskan dengan standar-standar ini untuk mewajibkan perubahan zaman dan persyaratan budaya.

F. Kajian Pustaka

Penulis telah melakukan pelacakan terkait beberapa penelitian yang pernah dilakukan yang terkait dengan penelitian ini. Hasilnya terdapat beberapa tulisan-tulisan serupa, hal tersebut dapat dilihat sebagai berikut:

Tesis yang ditulis oleh Try Sa'Adurrahman dengan judul penelitian Tindak Pidana Pembunuhan Sengaja (Analisis Komparatif Hukum Pidana Islam dan Hukum Pidana Nasional) Tahun 2016. Temuan penelitian ini berencana untuk mengadvokasi penggunaan peraturan hukum dalam kasus pembunuhan yang disengaja. Di sisi lain, terdapat seruan kuat bagi para ahli untuk memikirkan kembali struktur hukum di Indonesia, dan berencana mengembangkan metodologi yang kuat yang mengoordinasikan standar KUHP Islam dan Peraturan Perbuatan Salah. Penggabungan ini bertujuan untuk meningkatkan keberlanjutan pedoman, khususnya mengenai kasus-kasus pembunuhan yang disengaja, dengan tujuan yang pasti untuk mengurangi dan pada akhirnya membunuh insiden-insiden tersebut. Sehingga mendorong rasa keharmonisan dan keamanan bagi setiap penduduk di seluruh Indonesia.

1. Muhamad Adib Fanani dengan judul penelitian Studi Komparatif Tindak Pidana Pembunuhan ditinjau dari Hukum Pidana Islam dengan Kitab Undang- undang Hukum Pidana Indonesia, Penelitian ini memiliki dua tujuan mendasar: (1) untuk melihat pedoman pengawasan hukuman bagi demonstrasi pembunuhan sebagaimana dibingkai dalam peraturan pidana Islam dan hukum pidana Indonesia, dan (2) untuk mengarahkan kajian serupa terhadap hukuman bagi demonstrasi pembunuhan. berdasarkan peraturan pidana Islam dan hukum pelanggar hukum Indonesia. Eksplorasi ini mencakup metodologi hukum yang mengatur. Penemuan-penemuan ini bertujuan untuk memperjelas struktur administratif yang mencakup tindak pidana pembunuhan menurut peraturan pidana Islam, berbeda dengan KUHP

Indonesia, yang kemudian bekerja dengan pemahaman yang luas tentang variasi hukuman atas pelanggaran ini di antara kedua perangkat hukum umum tersebut.¹⁷

2. Karya ilmiah karangan A. Abdul Gani (2013) dalam Jurnal AL-‘ADALAH: Pidana Mati Atas Delik Pembunuhan: Studi Komparatif Baik Peraturan Pidana Islam maupun Peraturan Pidana Positif menetapkan bahwa pembunuhan yang disengaja memerlukan ketidaknyamanan hukuman mati. Pilihan ini didasarkan pada beberapa alasan: Yang pertama dan terpenting, pembunuhan yang disengaja ditujukan untuk mengatasi pelanggaran yang tidak menguntungkan terhadap kesakralan keberadaan manusia, yang merupakan hak utama yang dimiliki semua orang. Selain itu, kesalahan pembunuhan yang disengaja sudah jelas, sehingga menghilangkan ketidakpastian mengenai tujuan pelakunya. Ketiga, demonstrasi-demonstrasi yang mengejutkan tersebut umumnya akan menimbulkan perasaan serius, sering kali menimbulkan perasaan jijik dan antagonisme, terutama di kalangan keluarga korban, yang merupakan korban penting dan mengalami gangguan mental dan tekanan yang signifikan. Oleh karena itu, tanggapan untuk mengatasi kekejian tersebut adalah dengan memberikan hukuman mati kepada pelakunya, yang kemudian memberikan keadilan untuk tujuan menghilangkan nyawa.¹⁸
3. Habib Shulton Asnawi (2012) dalam Artikel Supremasi Hukum: Buku "Kebebasan Umum Islam dan Barat: Investigasi Dasar Peraturan Pidana Islam dan Hukuman Mati" menggali perwujudan peraturan pidana Islam, menggambarkan sebagai wahyu surgawi dari Allah, yang dimaksudkan untuk mendorong kemakmuran bagi umat manusia baik dalam dunia fana maupun dunia lain. . Syariah Islam digambarkan sebagai seperangkat peraturan dan komitmen yang luas yang diterapkan pada semua orang. Prinsip utama Syariah berkisar pada kekuasaan Allah, yang dipandang sebagai otoritas definitif dengan kebebasan penuh

¹⁷ Muhamad Adib Fanani, “Studi Komparatif Tindak Pidana Pembunuhan Ditinjau Dari Hukum Pidana Islam Dengan Kitab Undang-undang Hukum Pidana Indonesia,” dalam *Skripsi Jurusan Hukum*, Palembang: Perpustakaan UIN Raden Fatah Palembang, 2017, hal. 89.

¹⁸ A. Abdul Gani, “Pidana Mati Atas Delik Pembunuhan: Studi Komparatif Dalam Hukum Pidana Islam dan Hukum Pidana Positif,” dalam *Jurnal AL-‘ADALAH*, Vol. XI, No. 1 2013, hal. 63.

atas individu dan masyarakat pada umumnya. Oleh karena itu, setiap individu dipandang sebagai agen sederhana, yang berkomitmen untuk memenuhi perintah Allah. Ditekankan bahwa ketaatan pada perintah Allah merupakan dasar bagi bantuan dan keuntungan pemerintah baik bagi diri sendiri maupun orang lain.¹⁹

4. Nurwahidah (2014) dalam *Jurnal Ilmu Hukum: Eksekusi Hukuman Mati di Indonesia (Survei Peraturan Pidana Islam)* menjelaskan tujuan eksplorasi yang berfokus pada penelusuran sudut pandang peraturan pidana Islam terhadap persyaratan hukuman mati di Indonesia melalui teknik standarisasi hukum Islam. motivasi penting di balik standar sah pelaksanaan tindak pidana adalah untuk melindungi keamanan, ketenangan, dan permintaan budaya. Pelanggaran, apa pun kecenderungannya, digambarkan sebagai demonstrasi bermasalah yang menyabotase persahabatan dan kekuatan budaya, sehingga menyebabkan kerusakan, kejengkelan, dan eksploitasi. Pelanggaran seperti itu tidak bisa dimaafkan. Penolakan masyarakat untuk menahan aktivitas-aktivitas ini mencerminkan penolakan dan penilaian menyeluruh terhadap cara berperilaku seperti itu.²⁰

Dari beberapa penelitian-penelitian yang telah disebutkan diatas, kurang sekali perhatian diberikan pada aspek hukuman qishâsh dengan analisis yang mendalam yang berfokus pada perbandingan perspektif Ibnu Katsir dan perspektif double movement ibnu katsir, walaupun ada, mereka hanya menjelaskan secara umum, misalnya lebih berfokus pada pada hukuman qishâsh dalam Al-Qur'an atau dalam Islam. Oleh sebab itu penulis akan melakukan sebuah penelitian tesis berjudul "Ayat-ayat tentang Hukum kisas dalam Al-Qur'an studi atas penafsiran Ibnu Katsîr dengan menggunakan metode double movement Fazlur Rahman".

G. Metodologi Penelitian

1. Jenis Penelitian

Teknik metodologi terorganisir yang digunakan untuk menghasilkan hasil dalam upaya penelitian. Dalam proposal ini, sistem penelitian yang dipilih bersifat subyektif. Prosedur subjektif

¹⁹ Habib Shulton Asnawi, "Hak Asasi Manusia Islam dan Barat: Studi Kritik Hukum Pidana Islam dan Hukuman Mati", dalam *Jurnal Supremasi Hukum*, Vol. 1, No. 1 2012, hal. 40.

²⁰ Nurwahidah, "Eksekusi Hukuman Mati di Indonesia Tinjauan Hukum Pidana Islam," dalam *Jurnal Ilmu Hukum*, Vol. 14, No. 1 2014, hal. 47.

melibatkan pendekatan eksploratif yang memperjelas masalah pemeriksaan dengan memusatkan perhatian pada bagian subjektif dari informasi yang diperoleh dari berbagai sumber. Oleh karena itu, informasi ini diperiksa dan diperkenalkan melalui cerita yang dapat diverifikasi, menghindari kesalahan secara faktual.²¹

2. Sumber Data

Ditinjau dari tempat pelaksanaan penelitian, maka penelitian yang penulis lakukan adalah termasuk ke dalam jenis penelitian kepustakaan (library research) yakni penelitian yang datanya berasal dari bahan- bahan tertulis berupa buku-buku atau kitab-kitab tafsir yang berkaitan dengan penelitian ini.²² Penelitian kepustakaan bertujuan untuk mengumpulkan data selengkap-lengkapnyanya, yang meliputi kitab- kitab tafsir klasik dan kontemporer, kitab-kitab *Ulūmul Qur'an*, jūmal, majalah, catatan, kisah sejarah, buku-buku dengan tema terkait, dan lain- lain.

Adapun sumber data dalam penelitian ini meliputi dua kategori yakni data primer dan sekunder. Data primer yaitu diperoleh dari Al- Qur'an al- Karim dengan bantuan kitab: *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'ān al-Karīm*, karya Muhammad Fu'ād 'Abd al-Bāqiy. Untuk mengetahui makna kata-kata yang menjadi kunci pemahaman ayat-ayat Al-Qur'an, digunakan kitab *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*, karya Abū al-Husainy Ahmad bin Fāris bin Zakaria; *Lisān al-'Arab*, karya Abū al-Fadl Jamāl ad-Din Muhammad bin Mukran bin Manzur; *Mufradāt Alfāz al-Qur'ān*, karya Abū al-Qāsim Abū Al-Husayn bin Muhammad bin ar-Rāgib al-Asfahāni.

Untuk memperdalam beberapa pemahaman terhadap ayat-ayat menggunakan kitab-kitab tafsir dan hadis- hadis Rasulullah Saw. Data sekunder yaitu data selain data primer. Data ini bisa diperoleh dari buku-buku atau literatur lain yang berkaitan dan mendukung penelitian ini.

3. Teknik Pengumpulan dan Metode Analisis Data

Keseluruhan data yang diambil dan dikumpulkan dilakukan dengan cara pengutipan baik secara langsung maupun secara tidak langsung. Metode analisis data dalam penelitian ini penulis menggunakan metode tafsir muqaran, tematik (maudhu'i) dan menggunakan metode double movement Fazlur Rahman. Menggunakan metode muqaran karena penulis membandingkan pendapat-pendapat

²¹ Sulisty Basuki, *Metode Penelitian*, Jakarta: Penaku, 2010, cet. 2, Lihat juga Masri Singarimbun dan Sofian Efendi, *Metode Penelitian Survei*, Jakarta: LP3ES, 1989, hal. 79.

²² Nashruddin Baidan dan Erwati Aziz, *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016, hal. 28.

ulama tafsir menyangkut penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an.²³ Metode tematik (maudhu'i) terdiri dari mengumpulkan atau mencari ayat-ayat Al-Qur'an yang berhubungan dengan topik kajian, dalam hal ini ayat-ayat tentang kisas. Kemudian, agar isinya menjadi satu kesatuan yang utuh, isinya digali dan dipelajari dengan pembenaran dari kitab-kitab tafsir dan berbagai sumber lainnya.²⁴

Pendekatan kontekstual dalam hal ini, menggunakan teori Fazlur Rahman yang dikenal dengan metode hermeneutika double movement, digunakan untuk menemukan makna kontekstual tentang kisas. Dilakukan dengan langkah-langkah sebagai berikut:

1. Mencari makna dari pernyataan Al-Qur'an dengan menganalisa historisitas yang mana pernyataan tersebut merupakan jawabannya, kemudian melakukan generalisasi dari pernyataan-pernyataan yang bermula dari yang partikular, dari situasi dan *asbâb an-nuzûl* masing-masing ayat, menjadi pernyataan yang bersifat universal.
2. Berangkat dari pernyataan yang bersifat universal yang dicapai dari langkah pertama di atas, mengkaji hal-hal yang bersifat partikular dalam situasi kekinian di mana dan kapan Al-Qur'an hendak diberlakukan.²⁵

H. Kerangka Teori

Dari segi tipologi, jalannya penerjemahan mengalami kemajuan tanpa henti atau perubahan pandangan dunia dan epistemologi. Pada masa tradisional, seperti yang dikemukakan oleh hipotesis Ignaz Goldziher, pemahaman sangat bergantung pada ranah sastra-verbal, yang sepenuhnya bertumpu pada pemikiran bayāni dan kecenderungan filosofis. Namun, di zaman modern ini, pembelajaran tidak lagi hanya bertumpu pada ranah verbal-cetak saja, melainkan menggunakan prosedur-prosedur modern. Keabsahan penerjemahan diperiksa berdasarkan kesesuaiannya dengan hipotesis logis dan kelayakannya dalam mengatasi kesulitan-kesulitan sosial yang dialami dalam kehidupan individu, sebuah gagasan yang dijelaskan oleh para sarjana pionir awal seperti Ahmad Khan dan Muhammad Abduh.

Fazlur Rahman, peneliti Muslim kontemporer, menyoroti makna pemikiran yang berorientasi konteks dalam menafsirkan Al-

²³ Mula S'Alim, *Metodologi Ilmu Tafsir*, Sleman: Teras, 2005, hal. 85.

²⁴ Nasaruddin Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an dan Hadis*, Jakarta: Elex Media Komputindo, 2010, hal. 16.

²⁵ U. Syafrudin, *Paradigma Tafsir Tekstual dan Kontekstual*, Cet. 1, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014, hal. 44.

Quran. Rahman memaparkan strategi pemahaman yang diberi nama teknik pengembangan ganda. Taufik Adnan Amal yang menguraikan pemikiran Rahman menggambarkan dua struktur teoritis pemahaman logis Al-Quran yang bersumber dari perkembangan ganda ini.

Sistem utama mencakup penghancuran proklamasi Al-Quran dalam konteks kondisi kontemporer. Sistem ini mengandung dua kemajuan penting: Pertama dan terpenting, mengkaji latar Al-Quran termasuk menggunakan Daftar Al-Quran untuk memilih objek pemahaman, seperti subjek atau istilah tertentu, dan mengoordinasikan refrain yang membicarakan komponen-komponen ini. Siklus ini melibatkan pemikiran tentang subjek atau kata-kata dengan mempertimbangkan pandangan yang dapat diverifikasi, baik sebelum dan sesudah pengungkapan Al-Quran, menganalisis reaksi Al-Quran terhadap poin-poin atau ungkapan-ungkapan secara berurutan, dan benar-benar memusatkan perhatian pada latar ilmiah dari refrain yang dikutip. Oleh karena itu, perbincangan tentang subjek atau istilah dihubungkan dengan topik atau istilah yang terkait, yang mengarah pada tujuan sesuai dengan harapan Al-Qur'an mengenai subjek atau ekspresi tersebut. Sehubungan dengan tujuan ini, bait-bait eksplisit yang berhubungan dengan subjek atau kata diuraikan.

Langkah selanjutnya termasuk menerapkan pemahaman Al-Qur'an yang ditetapkan dalam lingkungan yang dapat diverifikasi untuk memperkenalkan kondisi sehari-hari. Struktur selanjutnya bertujuan untuk mengungkap wawasan kekhasan sosial dalam penetapan sasaran Al-Quran. Struktur masuk akal kedua ini berbeda dari yang pertama karena dipengaruhi oleh realitas masa kini dan Al-Quran. Kegiatan-kegiatan tersebut meliputi:

Tahap mendasarnya melibatkan penyelidikan intensif terhadap kekhasan sosial yang ada. Ini mencakup berbagai pengajaran seperti ilmu sosial, studi manusia, penelitian otak, dan lain-lain. Tinjauan ini menggabungkan pengalaman dari bidang-bidang ini. Tahap berikutnya mencakup evaluasi dan penanganan terhadap keadaan saat ini berdasarkan target etis yang dirumuskan dalam Al-Qur'an dan dicapai melalui pelajaran fungsionalnya.

Standar atau kaidah yang mengarahkan di balik penetapan penerjemahan terfokus adalah *al-'ibrah bi khusûs as-sabab lâ bi 'umûm al-lafz* (kepastian pentingnya berpusat pada identitas kekhususan] alasannya, bukan pada kekomprehensifan [keumuman] terjemahannya teks). Faktanya, di kalangan pengikut terjemahan ini, muncul standar lain yang dikenal dengan nama *al-'ibrah bi maqâsid asy-syarî'ah*. Hal ini menunjukkan bahwa dalam menguraikan teks,

seseorang harus berusaha untuk menemukan kesatuan imajinatif sambil tetap berpegang pada motivasi di balik mempertahankan sebuah prinsip.²⁶

I. Sistematika Penulisan

Agar pembahasan pada penelitian ini dapat dipahami secara sistematis, maka penulis akan membuat gambaran besar terkait pembahasan yang akan di tulis dalam penelitian ini sesuai dengan bab masing-masing. Secara garis besar penelitian ini terdiri dari lima bab dan di dalam masing-masing bab terdapat beberapa sub bab pembahasan yang saling berkaitan. Adapun sistematika pembahasan penelitian ini sebagai berikut:

Bab I: Dalam Bab I ini, membahas pendahuluan yang menguraikan terkait latar belakang masalah penelitian, identifikasi masalah, pembatasan dan perumusan masalah, serta tujuan dan manfaat penelitian, metode penelitian, kerangkateori, tinjauan pustaka, metode penelitian, dan sistematika penulisan.

Bab II: Membahas tentang diskursus qishâsh dan gambaran umumnya dalam Islam. Yang berisikan tentang pengertian qishâsh, sejarah perkembangan hukuman kisas dalam Islam, macam-macam qishâsh, hukum qishâsh dalam perspektif fuqaha, dan hukum qishâsh dalam perspektif sarjana kontemporer, dan selanjutnya menguraikan tentang pandangan ulama terhadap hukuman kisas, yang berisikan membolehkan, yang mengharamkan, dan yang membolehkan dengan syarat.

Bab III: Membahas tentang epistemologi penafsiran Ibnu Katsîr, seperti Biografi Ibnu Katsir , karakteristik penafsiran Ibnu Katsîr dan metode serta pendekatan penafsiran Ibnu Katsîr. Kemudian menjelaskan epistemologi teori *doluble movement* Fazlur Rahman, seperti Biografi Fazlur Rahman, pemikiran hermeneutika Fazlur Rahman, gambaran umum tentang hermeneutika Fazlur Rahman, dan Metode serta Pendekatan *Double Movement* Fazlur Rahman.

Bab IV: Membahas tentang kontekstualisasi kisas atas penafsiran ibnu katsîr perspektif teori *double movement*. Penafsiran Ibnu Katsîr atas ayat-ayat kisas, penafsiran kontekstual kisas perspektif teori *double movement* Fazlur Rahman, dan perbandingan penafsiran kisas Ibnu Katsir dengan perspektif teori *double movement* Fazlur Rahman.

Bab V: Bab ini adalah penutup. Membahas tentang

²⁶ Abu Ishaq Ibrahim bin Musa asy-Syatibi, *al-Muwafaqat Fi Usûl as-Syarîah*, Beirut: Darul Kitab Al Imiyah, 2003, hal. 57.

kesimpulan dari seluruh tema yang dipaparkan pada bab-bab sebelumnya, serta jawaban terhadap rumusan masalah yang menjadi fokus tesis ini, implikasi hasil penafsiran dan saran-saran.

BAB II

TELAAH AYAT-AYAT TENTANG HUKUM KISAS

A. Sejarah Tentang Kisas

Pada masa Nabi Muhammad Saw. Masih hidup tidak banyak persoalan-persoalan tentang memutuskan sebuah hukuman bagi pelakunya, karna secara langsung diberikan keputusan baik berdasarkan firmanNya atau fatwa para sahabat yang dibenarkan dalam putusan hukumannya. Namun persoalan-persoalan tersebut banyak timbul setelah wafatnya Nabi, yakni sejak tampuk kekhalifahan dipegang oleh para sahabat-sahabat nabi. Masa khulafaurrasyidin (632M-622 M) ditandai dengan wafatnya Nabi Saw., yaitu berhenti wahyu turun, begitu pula hadits atau sunnah itu berakhir pula dengan meninggalnya Nabi Muhammad Saw.

Oleh karena itu kedudukan Nabi Muhammad Saw, sebagai Nabi dan Rasul, sosok beliau tidak dapat digantikan oleh siapapun manusia lainnya, termasuk sahabatnya. Namun tugas beliau sebagai pemimpin masyarakat Islam sebagai kepala Negara harus dilanjutkan oleh orang lain. Pengganti Nabi Muhammad Saw., sebagai pemimpin masyarakat Islam dan kepala Negara disebut khalifah. Pejabat khalifah yang disebut Khulafaur Rasyidin disinilah berganti selama empat periode, yaitu Abubakar Asshiddiq, Umar bin Khattab, Utsman bin Affan dan Ali bin Abi Thalib.²⁷

Balatentara yang menegakkan daerah dan mengembalikan persatuan Arab. Sesudah hal itu sempurna maka oleh Abu Bakar balatentara itu dikirim ke Iraq dan Syam, untuk menyiarkan da"wah Islam kerajaan Persidan Romawi dan Abu Bakar meninggal

²⁷ Prof. Dr. Zainuddin Ali, MA, Hukum Islam-Pengantar Hukum Islam di Indonesia. Jakarta: Sinar Grafika, 2006, hal. 34.

sebelum hal itu terealisasi dan belum diketahui siapa yang akan melanjutkannya.²⁸ Kemudian datanglah Umar, maka diatas tangannya sempurnalah penaklukan-penaklukan, dan kaum muslimin memerintah dari timur atas sebagian besar hingga sampai sungai Jihon (Amudariya), dari utara atas Syuriyah dan negeri Armenia.

Dari barat atas Mesir, pada zamannya dibangunlah kota-kota besar Islam seperti Fushtah, Kufahidan Bashrah, dan sebagian besar kaum Muslimin tinggal disana, diantara mereka banyak sahabat. Banyak orang-orang yang bukan bangsa Arab memasuki Islam. Padaimasa Usman penaklukan-penaklukan itu meluas hingga ketimur dan barat, hanya saja bangunan yang tinggi itu hampir tidak sempurna, karna tertimpa dengan pertarungan hebat, yaitu kehebohan melawan amirul mu'minin Utsman bin Affan, r.a yang dimulai dengan pemufakatan orang-orang yang sangat membencinya, dan begitu berakhir dengan tindakan kumpulan tiga Negara besar ke Madinah, idiman mereka menghabsi hidupnya (Utsman), hal itu menjadi perpecahan pendapat kaum muslimin, yaitu satu golongan dengan yang dendam atas Utsman dan mereka adalah orang-orang yang membai'at Aliibin AbiiThalib r.a, dan satu golongan yang dendam atas terbunuhnya Utsman dan mereka adalah orang-orang yang mengikuti Mu'awiyah bin Abu Sofyanir.a.

Dua golongan itu saling membenci dan yang satu mengutuk yang lain dan akhirnya, masalah itu, menimbulkan perang besar antara dua golongan itu dipadang Shiffin. Dimana peperangan itu tidak mengakhiri kemenangan melainkan berujung pada perundingan yang menyebabkan terbunuhnya Ali r.a. dengan terbunuhnya Ali sebagian besar kaum muslimin berkumpul dibawah Mu'awiyah bin Abu Sufyan.²⁹ Masa itu berakhir dan kaum muslimin terpecah belah politiknya menjadi 3 golongan yaitu Jumhur, Syi'ah dan Khawarij. Masing-masingtiga golonganiini membawai pengaruh khusus dalam pembinaan hukum Islam, dan akan nyata pada periode berikutnya

B. Ayat-Ayat Tentang Hukum Kisas

1. Pengertian Ayat- Ayat Tentang Hukum Kisas

Hukuman mati diperintahkan berdasarkan disiplin kisas karena hubungannya dengan kesalahan yang dilakukan, sehingga

²⁸ Terj-Tarikh Tasyrik Sejarah pembentukan Hukum Islam Darul Ihya: 1980 hal. 243.

²⁹ Ash-Shabuni-Mu'ammal Hamidy-Drs. Imran A. Manan Terjemah TAFSIR AHKAM- Jakarta: PT Bina Ilmu, hal.117.

melambangkan aturan pembalasan. Pedoman ini secara tegas disebutkan dalam Al-Qur'an, di mana kisas digambarkan sebagai dukungan sah yang mencerminkan tindakan pelanggaran hukum. Bait-bait, misalnya, al-Baqarah 178-179 dan al-Mâ'idah 45 menonjolkan gagasan ini, menggarisbawahi bahwa perlakuan terhadap pelakunya hendaknya mengulangi akibat perbuatannya terhadap orang yang bersangkutan.

Ungkapan "kisas" direferensikan berkali-kali dalam Al-Qur'an: dalam bait al-Baqarah 178, 179, dan 194, serta dalam bait al-Mâ'idah 45. Bait-bait ini menyindir disiplin kisas sebagai otorisasi elektif untuk hal-hal eksplisit. pelanggaran pidana. Disiplin kisas mencakup berbagai struktur, termasuk hukuman mati dan diyah (membayar cicilan hewan peliharaan atau sumber daya moneter lainnya). Disiplin utama ditetapkan dalam pedoman kisas, sehingga memerlukan pelaksanaannya jika strategi elektif tidak disetujui oleh ahli yang sah.

Terungkapnya pengumuman kisas kepada Nabi Muhammad SAW dilatarbelakangi oleh perlakuan yang tidak perlu terhadap para pembunuh pada kelompok masyarakat pra Islam Jahiliyah. Peraturan umum yang tersebar luas di masyarakat Jahiliyah berfokus pada ekuitas swasta, dan seringkali berakhir dengan kerangka yang didorong oleh balas dendam. Dalam kasus pembunuhan, peraturan umum mengarahkan bahwa klaim korban harus melakukan tindakan pembalasan, meminta adanya bagian dari pelakunya. Bagaimanapun, kehidupan menyendiri dianggap tidak cukup untuk memberikan ganti rugi atas kemalangan tersebut, sehingga mendorong permintaan untuk kehidupan yang berbeda sebagai bayaran karena besarnya nilai yang diberikan pada individu.³⁰

Oleh karena itu, dalam kelompok masyarakat Jahiliyah, kecenderungan yang dominan tidak semata-mata untuk membalas dendam dengan membunuh pelaku yang bertanggung jawab atas pembunuhan tersebut, namun kadang-kadang meluas ke pembantaian orang yang berbeda atau bahkan dari seluruh sebagai balasan atas meninggalnya satu orang. . Meskipun demikian, adat ini mengalami perubahan besar setelah masuknya Islam. Al-Quran memerintahkan bahwa dalam kasus pembunuhan atau kejahatan besar, pedoman hukum mengenai pembalasan yang adil harus diterapkan, yang menjamin keseragaman dalam keadilan. Ini dengan tegas

³⁰ Bunyamin, "Qishash Dalam Al-Quran: Kajian Fiqih Jinayah Dalam Kasus Pembunuhan Disengaja", dalam *Jurnal Al-Adl*, Vol 7 Nomor 2, Juli 2004, IAIN Kendari, hal. 116.

mengungkapkan standar "tit for tat", dan kehidupan sehari-hari," termaktub dalam firman Allah :

وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ ۖ

Artinya; “Kami telah tetapkan terhadap mereka di dalamnya al-Taurat bahwasanya jiwa (dibalas) dengan jiwa, mata dengan mata”.

Sedangkan Kewajiban pelaksanaan kisas untuk pertama sekali diturunkan Allah dalam surah al-Baqarah ayat: 178, yang berbunyi:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ ۚ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ
وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ ۚ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبَاعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءً إِلَيْهِ
بِإِحْسَانٍ ۚ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ ۚ فَمَنِ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ

Artinya; “Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu qishâsh berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh; orang merdeka dengan orang merdeka, hamba dengan hamba, dan wanita dengan wanita. Maka Barang siapa yang mendapat suatu pemaafan dari saudaranya, hendaklah yang memaafkan mengikuti dengan cara yang baik, dan hendaklah yang diberi maaf membayar diat kepada yang memberi maaf dengan cara yang baik pula. Yang demikian itu adalah suatu keringanan dari Tuhan kamu dan suatu rahmat. Barangsiapa yang melampaui batas sesudah itu, maka baginya siksa yang sangat pedih”.

Dalam tafsirnya “asbâb al-nuzûl,” Imam Ibnu Katsir menjelaskan latar bait ini. Imam Abu Muhammad bin Abi Hatim menyerahkan gambaran yang menyatakan, “Kami dididik oleh Abu Zur’ah, Yahya bin Abdullah bin Bukair, Abdullah bin Luhi’ah, dan ‘Atha’ bin Dinar dari Sa’id bin Jubair tentang kejujuran Allah. kata-kata, 'Wahai individu-individu! Disunnahkan bagimu pembalasan terhadap orang yang terbunuh, merdeka dengan cuma-cuma, budak demi budak, perempuan demi perempuan.' Mereka menjelaskan bahwa pada masa pra-Islam Jahiliyah, dua klan Badui turut serta dalam pertikaian, dimana banyak contoh pembunuhan dan penganiayaan yang terjadi. Oleh karena itu, mereka memilih untuk membunuh budak dan wanita sebagai reaksi balasan, dengan masuknya Islam, salah satu marga menjadi lebih unggul dibandingkan marga lain dalam hal jumlah dan harta benda. Mereka kemudian bersumpah untuk tidak melakukan perlawanan terhadap orang-orang merdeka terlepas dari apakah seseorang membunuh budak, dan tidak membunuh laki-laki. terlepas dari apakah seorang

laki-laki telah membunuh seorang wanita. Saat itulah bait yang disebutkan sebelumnya terungkap, yang merekomendasikan pembalasan yang adil gratis tanpa bayaran, budak untuk budak, dan wanita untuk wanita.³¹

2. Pengertian Kisas Secara Teks dan Konteks

a. Makna Secara Bahasa

Al-Qur'an dan hadits menjadi sumber utama pedoman Islam bagi para pengikut Nabi Muhammad SAW. Namun, tidak semua orang memiliki tingkat pemahaman yang sama dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Quran dan hadis, karena adanya disparitas kemampuan nalar antar individu. Orang awam biasanya memahami esensi spiritual dan makna umum dari ayat-ayat tersebut, sedangkan para intelektual dan cendekiawan dapat menggali lebih dalam nuansa penafsiran dan implikasi di balik ayat-ayat tersebut. Proses penafsiran Al-Quran telah berkembang dan meluas sejak masa awal Islam, didorong oleh kebutuhan untuk memahami ayat-ayat yang tidak sepenuhnya dipahami bahkan oleh para sahabat tanpa berkonsultasi dengan Nabi Muhammad SAW. Begitu pula dengan bidang keilmuan hadis yang mengalami pertumbuhan dan perkembangan, khususnya menyusul maraknya gerakan pendokumentasian resmi (tadwin) hadis dalam peradaban Islam yang dipelopori oleh Ibnu Syihab az-Zuhri pada awal abad ke-2 Hijriah.³²

Meskipun teks Al-Qur'an tetap tidak berubah, penafsirannya terus mengalami evolusi, beradaptasi dengan perubahan konteks manusia dan keadaan waktu. Hasilnya, Al-Quran tetap terbuka untuk dianalisis, dicermati, dan ditafsirkan melalui berbagai alat, metodologi, dan pendekatan yang bertujuan untuk mengungkap esensi sejatinya. Berbagai metode penafsiran telah diusulkan untuk menggali makna mendalam yang terkandung dalam ayat-ayat Al-Qur'an. Sebaliknya, ketidaksesuaian dalam pengucapan dan penyampaian hadis kadang-kadang muncul, mulai dari perbedaan editorial kecil yang tidak mengubah pesan inti hingga narasi yang kontradiktif dan bertentangan. Oleh karena itu, para ahli hadis (muhadditsun) telah menetapkan kriteria untuk mengevaluasi hadis, mengkategorikannya sebagai sahih (sahih), baik (hasan), atau lemah (dhaif) berdasarkan berbagai faktor, termasuk rantai perawi (sanad) dan isi (matn).³³

Ketika umat Islam berupaya memahami setiap bagian isi Al-

³¹ Abû al-Fidâ' Isma'îl bin 'Umar bin Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, juz I Dâr Thaibah Linnasyar wa al-Tauzi', 1999, hal. 489.

³² Abdul Mujib, *Kamus Istilah Fiqih*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994, hal. 278.

³³ Sayid Quthb, *Fi Dzilalil Qur'an*, Beirut: Darusy Syuruq, 1992, hal. 294.

Qur'an dan para peneliti berupaya keras untuk menerjemahkannya, bidang eksposisi Al-Qur'an terus meluas. Selanjutnya, para penerjemah telah menciptakan strategi penafsiran yang berbeda, masing-masing dengan kelebihan dan kekurangannya sendiri. Pilihan metodologi interpretatif bergantung pada tujuan mediator dan hasil yang diinginkan. Selain itu, penekanan pada pemahaman Al-Quran pada dasarnya berdampak pada pertimbangan terhadap penulisan hadis, karena Al-Qur'an dan hadis merupakan substansi yang tidak dapat dibedakan. Hadits memberikan klarifikasi rinci terhadap ide-ide global yang diperkenalkan dalam Al-Qur'an, menentukan standar keseluruhan yang dibingkai di dalamnya, membangun peraturan yang ada, dan memberikan pedoman yang tidak secara jelas dirujuk dalam Al-Qur'an. Secara etimologis, penerjemahan melibatkan klarifikasi dan pengungkapan implikasi, sedangkan dari segi susunan kata, Tafsir mengacu pada disiplin ilmu yang menjelaskan pengucapan, implikasi, dan percabangan yang sah dari bait-bait Al-Qur'an, baik secara terpisah maupun terkait dengan orang lain, kemudian bekerja dengan pemahaman yang lebih mendalam. teks Alquran.³⁴

Dari sudut pandang logis, tanda-tanda, iklim, kondisi-kondisi yang melingkupinya, landasan asli, dan keadaan-keadaan yang bersangkutan merupakan komponen-komponen penting yang menyusun pandangan dunia yang masuk akal yang menekankan pada aspek-aspek yang berorientasi pada konteks, yaitu keadaan dan kondisi yang melingkupi pembacanya. Pandangan dunia ini menyoroti makna latar otentik yang digambarkan dalam Al-Qur'an dan hadis, serta yang berkaitan dengan keadaan sosial. Selain itu, dimasukkannya berbagai disiplin logika dianggap dasar untuk menghargai dan menentukan penilaian yang sah. Pandangan dunia yang relevan tidak hanya memberikan prioritas pada penerjemahan teks-teks Al-Qur'an dan hadis secara ketat, tetapi juga mempertimbangkan aspek-aspek lain, misalnya, latar sosio-otentik, dampak emosional peneliti dalam siklus dinamis hukum, dan arah sosial dari implikasi sastra di kemudian hari.

Selanjutnya, pengaturan sah yang terpancar dari pandangan dunia figuratif ini mungkin pada dasarnya menyimpang atau bahkan tampak bermasalah terhadap konten berbasis teks yang tegas. Penganut *metodologys* bekerja dengan keyakinan bahwa setiap peraturan resmi memenuhi kebutuhan pasti untuk memajukan bantuan budaya pemerintah. Untuk mencapai hal ini, mereka kadang-kadang berfokus pada sudut pandang tertentu, terlepas dari apakah hal tersebut berarti

³⁴ Ali Hasan Al Aridl, *Sejarah dan Metodologi Tafsir*, Jakarta: Rajawali Pers, 1992, hal. 9.

mengabaikan pentingnya hal-hal penting yang disampaikan dalam teks.³⁵

b. Makna Secara Terminologi

Sedangkan menurut secara terminologi kontekstual adalah situasi atau kondisi yang dimana akan mempengaruhi semuanya. Konsep kontekstualisasi memiliki kelebihan dan kekeurangan sendiri-sendiri bahkan Dalam perspektif pertemuan yang relevan, sebagian besar rincian sah yang dibuat oleh para peneliti pada masa tradisional dianggap kurang untuk diterapkan di masa sekarang karena mereka tidak pernah lagi melakukan upaya untuk mengatasi permasalahan umat Islam. Penerapan peraturan yang sah ini mungkin menimbulkan kesulitan dan pertentangan dengan standar dasar undang-undang. Di sisi lain, saat ini hanya ada segelintir konvensi sah yang memiliki arti penting dan relevan, terutama isu-isu yang benar-benar meresahkan, prinsip-prinsip moral, dan gambaran antara halal dan haram. Sehubungan dengan gagasan kisas, dari sudut pandang ungkapan Islam yang sah, *qishâsh* menandakan beban disiplin sebagai balasan yang sama seperti demonstrasi pembunuhan, cedera, atau kejahatan besar, sebagaimana ditentukan oleh pedoman syariah³⁶. Dalam hal ini *qishâsh* dibagi atas dua macam yakni :

- a) Kisas jiwa, hukuman bunuh bagi tindak pidana pembunuhan.
- b) Kisas anggota badan atau menghilangkan manfaat anggota badan itu.

3. Teks dan Konteks Kisas dan Keadilannya

Sayyid Sabiq menjunjung tinggi keyakinan bahwa keadilan tetap menjadi penghormatan utama dalam Islam. Ia menegaskan bahwa fokus pada kesetaraan dan kebenaran akan mendorong keharmonisan serta meningkatkan keamanan, memupuk hubungan yang menyenangkan di antara masyarakat, dan menanamkan kepercayaan di antara para penguasa dan rakyatnya. Selain itu, ia memperjuangkan agar hal ini memajukan perkembangan moneter, pertumbuhan, dan pelestarian adat istiadat budaya, menjamin bahwa praktik-praktik ini tetap utuh dan tidak diganggu oleh orang-orang yang mempunyai pengaruh besar.

Dengan menjaga keadilan, masyarakat dapat mencapai tujuan mereka dalam bekerja, berkreasi, dan mengelola negara tanpa

³⁵ Ahmad Rajafi, “*Qishâsh* dan Maqashid al-Syariah: Analisis Pemikiran asy-Syathibi dalam Kitab al-Muwafaqat”, dalam *Jurnal Al-Syir’ah*, Vol. 8, No. 2, 2010, hal. 413.

³⁶ Abdul Mujib, *Kamus Istilah Fiqih*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994, hal. 278.

hambatan, tanpa mengalami hambatan yang menghalangi usaha mereka atau menghambat kemajuan mereka. Sabilq lebih lanjut menjelaskan bahwa keadilan dapat dicapai dengan menjamin bahwa setiap individu menerima kualifikasi sah mereka dan dengan mematuhi peraturan ilahi, dengan cara ini menghilangkan daya tarik keserakahan dan menjamin kelancaran antar individu.³⁷

Dalam Islam, keadilan mempunyai hubungan yang tidak dapat diprediksi dengan peraturan pidana Islam, terutama dalam kasus pembunuhan dimana otorisasi yang sah tidak sepenuhnya ditetapkan oleh spesialis manusia. Orang-orang, sebagai subjek yang sah, dapat memilih di antara dua pilihan lain: pelaku pembunuhan yang disengaja harus mendapatkan hukuman yang setimpal, sering kali meninggal dunia, sementara mereka yang bersalah atas pembunuhan yang tidak terduga harus membayar diat (remunerasi) kepada orang-orang yang dicintai korban. Ibnu Rusyd, sebagaimana dimaksud Arif Furqan, mengurutkan kisas menjadi dua kelompok: kisas an-nafs (pembunuhan) dan kisas ghair an-nafs (non-pembunuhan), secara terpisah berkaitan dengan situasi di mana korban meninggal dunia dan kejadian-kejadian luka di mana korban sudah jatuh tempo. Yang pertama disebut *al-qatlu* (pembunuhan), sedangkan pilihan terakhir disebut *al-farhu* (melukai).³⁸

Penerapan disiplin kisas di Indonesia telah menimbulkan kontroversi, beberapa di antaranya berpendapat bahwa hal tersebut mengabaikan kebebasan dasar, sementara yang lain berpendapat bahwa penahanan adalah pekerjaan yang harus dilakukan. Hal ini menyoroti perlunya menganalisis qishâs dalam sistem keadilan. Selanjutnya muncul pertanyaan: bagaimana mengkontekstualisasikan filosofi agama tentang keadilan dalam pengaturan kisas Dalam Islam, keadilan memegang peranan penting, seperti aturan suci dan kewajiban yang harus dipatuhi manusia dengan kejujuran dan kebenaran. Hal ini mencakup membedakan kecenderungan seseorang dengan kecenderungan orang lain dan melaksanakan keyakinan ini dengan sungguh-sungguh, yang disamakan dengan demonstrasi pengabdian. Keadilan, menurut pandangan Islam, tidak memiliki kecenderungan emosional; jika mempertimbangkan semua hal, ia menganjurkan cara yang cerdas dan objektif dalam menangani penyelesaian masalah. Oleh karena itu, keadilan melambangkan

³⁷ Sayyid Sabilq, *Fikih Sunnah*, Juz 14, yang diterjemahkan oleh Mudzakir As., Cet. 1, Bandung: PT. Al Ma'arif, 1987, hal. 17.

³⁸ Wahbah Zuhailly, *Tafsir al-Munir*, Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'ashir, , juz I, h.105.

perlakuan moral dan adil terhadap setiap orang, yang menjamin hak-hak istimewa mereka dihargai dan dipertahankan.³⁹

Firman Allah swt., dalam QS. An-Nisa' ayat 58:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا

Artinya; “Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil. Sesungguhnya Allah memberi pengajaran yang sebaik-baiknya kepadamu. Sesungguhnya Allah adalah Maha mendengar lagi Maha melihat”.

Ayat ini menurut Quraish Shihab.⁴⁰ Berkaitan dengan Allah mendidik para penganutnya untuk menjaga keadilan sambil menetapkan peraturan dan menyelesaikan perdebatan di antara orang-orang, dengan menekankan pentingnya keadilan dan kewajiban dalam navigasi. Sangatlah mendasar untuk tetap berpegang pada pelajaran Allah tanpa kecenderungan, menjamin bahwa persetujuan dipaksakan secara eksklusif pada individu yang melanggar, tanpa menunjukkan preferensi terhadap teman atau musuh. Dengan memenuhi kepercayaan ini dan mengatur peraturan secara sah, para penyembah diarahkan pada rencana permainan terbaik. Oleh karena itu, setiap upaya harus dilakukan untuk benar-benar melaksanakan standar-standar ini.⁴¹

Nabi Muhammad, memahami makna kebajikan dan perlunya memerangi kekejaman dan kekejaman, menggarisbawahi pentingnya standar moral yang ketat. Al-Qur'an dan Hadits secara teratur memperingatkan para penganutnya terhadap obsesi dan penganiayaan, menggarisbawahi pentingnya bertindak dengan masuk akal dalam memenuhi komitmen yang ketat. Al-Qur'an berisi lebih dari 200 peringatan terhadap rasa malu, yang dikomunikasikan dalam struktur yang berbeda, termasuk istilah langsung seperti 'adl, qisth, dan mizan, serta artikulasi yang tidak jelas. Selain itu, Al-Qur'an dan Hadits menonjolkan standar-standar yang dapat dipercaya, seragam, dan terus terang sebagai kualitas-kualitas yang sangat penting,

³⁹ Minhajuddin, *Sistematika Filsafat Hukum Islam*, Cet. I, Makassar: Yayasan Ahkam, 1996, hal. 17.

⁴⁰ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Quran, Volume 2, Jakarta: Lentera Hati, 2002, hal. 480.

⁴¹ Faisal Ananda Arfa, “Denda Sebagai Alternatif Hukuman Kajian Hukum Islam Kontemporer”, *Analytica Islamica*, vol. 3, no. 1, 2014, hal. 62.

menyoroti pentingnya hal-hal tersebut dibandingkan dengan praktik-praktik yang diterima secara tidak benar yang umum terjadi dalam tatanan sosial pra-Islam?

4. Ayat-Ayat Tentang Hukum Kisas Dalam Al- Qur'an

Al-Qur'an menyoroti kisah-kisah yang nyata dan tidak ternoda oleh kontrol atau mutilasi. Kisah-kisah ini berperan sebagai ilustrasi penting, berisi kualitas-kualitas luar biasa yang dimaksudkan untuk mengarahkan dan membangkitkan semangat orang-orang saat ini dan masa depan. Allah, dalam wawasan-Nya, membagikan kisah-kisah ini untuk menghidupkan pertimbangan, meminta umat manusia untuk merenungkannya. Selain itu, Allah memerintahkan para penganutnya untuk menyebarkan kisah ini kepada orang lain, mendorong refleksi dan perhatian. Digarisbawahi bahwa kisah-kisah ini menawarkan pengalihan serta memberikan fleksibilitas, keteguhan hati, dan kegigihan, membangkitkan orang untuk tetap bertahan dalam usaha dan kesulitan mereka.⁴²

Salah satunya dalam konteks kisas ini yang didalam Al-Qur'an secara kongkrit digambarkan dengan baik. Jika ditarik kembali secara *historis* maka kisas adalah menggunting, mendekati, menceritakan dan membalas. Adapun dalam permasalahan yang disandingkan dengan Ham disini melalui beberapa perspektif, maka timbul perbedaan antara Ham Islam dan Ham Internasional sebagai berikut :Perbedaan standar antara HAM Islam dan HAM internasional antara lain disebabkan adanya titik tolak pemikiran berbeda yang kemudian melahirkan pemikiran berbeda tentang *world view* yang berbeda pula. Pandangan dunia yang berbeda itu secara sederhana sebagai berikut, kalangan Islam meletakkan wahyu di atas penalaran manusia (teosentris), sedangkan HAM internasional di dasarkan pada kemanusiaan (anthroposentris).⁴³

Pandangan teosentris menyatakan bahwa HAM islam bersumber dari Tuhan, selanjutnya ketaatan pada prinsip ketuhanan yang dituangkan dalam pengungkapan dan wujud aslinya merupakan hal yang mendasar. Di sisi lain, sudut pandang yang berpusat pada manusia mempertentangkan bahwa kualitas-kualitas manusia, terlepas dari titik awalnya – apakah itu filosofis, ketat, atau

⁴² Salim Bahreisy, *Terjemah Tafsir Ibn Katsîr*, Surabaya: Bina Ilmu, 1987, hal. 304.

⁴³ Dali Mutiara Djaksa Kepala Jakarta, Kitab Undang-Undang Hukum Pidana Republik Indonesia, Cet. IV, Suar, Djakarta, 1953, hal. 147.

ditetapkan dalam penjelasan manusia – terdiri dari norma-norma, dan bukan kualitas-kualitas ilahi.⁴⁴

Meskipun demikian, prinsip HAM harus didasarkan pada standar yang sah dan kualitas moral yang tersebar luas, terbebas dari kekuasaan dan otoritas politik untuk mencegah terjadinya norma ganda baik dalam konseptualisasi maupun pelaksanaannya. Faktor-faktor nyata yang ada saat ini menunjukkan bahwa kebebasan dasar yang inklusif tidak didukung oleh perubahan sosial global yang berupaya memberikan komprehensifitas pada berbagai aspek. Tekanan yang terus-menerus antara HAM Islam dan HAM internasional terus berlanjut karena tidak adanya kesepakatan mengenai premis utama HAM, yang mungkin memerlukan metodologi kompromi yang serius. Menganut standar-standar internasional dan mengembangkan permohonan yang mewajibkan kualitas-kualitas Islam, pelajaran-pelajaran Kristiani, atau keyakinan-keyakinan ketat lainnya, menghubungkan sistem-sistem kepercayaan Timur dan Barat, dapat menumbuhkan persahabatan yang lebih baik dibandingkan dengan menguraikannya secara salah.

Selain itu, mungkin ada persyaratan bagi tatanan sosial Islam untuk melalui perubahan sosial dan ketat, memperluas Islam melampaui kerangka keyakinan sederhana untuk memasukkan aspek sosial dan sah. Perubahan seperti ini sangat mendesak karena perspektif Islam saat ini sering kali memicu pertentangan mengenai kebebasan bersama secara global. Selain itu, wacana yang tulus dan lugas merupakan hal mendasar untuk mengatasi hambatan-hambatan mendasar dan mencapai kesepakatan teoretis, baik dalam Islam maupun di seluruh dunia. Penciptanya menyoroti makna metodologi ini, seperti yang diungkapkan oleh An-Na'im.⁴⁵

5. Pengertian Kisas

Secara tertulis, kisas berasal dari kata dasar “qashsha-yaqushshu-qashshan wa qashashan”, yang berarti kegiatan memotong, mendekatkan diri, mendeskripsikan, melanjutkan langkah, dan merespons. Mengenai susunan kata, Ibnu Manzur, dalam karyanya *Lisan al-Badui*, mengkarakterisasi qishâsh sebagai tidak kaku dengan mencerminkan jenis tindakan pelanggaran hukum yang dilakukan, seperti kematian demi kematian. Hukuman mati seperti ini dinamakan kisas karena mencerminkan perbuatan salah

⁴⁴ Tresna, *Azas-Azas Hukum Pidana*, Jakarta: PT. Tiara, 1959, hal. 18.

⁴⁵ Moeljatno, *Azas-Azas Hukum Pidana*, Yogyakarta: PT. Tiara, 1980, hal. 434.

yang sebenarnya, seperti pembunuhan retributif atau penghapusan yang mencerminkan pelanggaran tersebut.

Al-Qur'an menandai bahwa kisas melibatkan dukungan sah yang tampak seperti tindakan penjahat pertama. Direferensikan berkali-kali dalam Al-Qur'an, kata kisas muncul sebagai sesuatu yang jelas dan tidak ada habisnya. Sesuai dengan wadah Imam Taqy al-Noise Abi Bakar Muhammad al-Husaini al-Damasyqy al-Syafi'i dalam Kifayah al-Akhyar, ada beberapa keadaan yang mengharuskan penggunaan kisas: pelakunya harus berusia sah, berjiwa sehat, bukan seorang kafir, dan korbannya tidak boleh seorang budak.⁴⁶

Berdasarkan rujukan Kata Munawwir, istilah kisas berasal dari kata “qashsha” Dimana yang berarti memotong, mendekatkan, mendeskripsikan, mengikuti, dan menjawab. Ibnu Manzur, dalam Lisan al-Badui, mengkarakterisasi kisas sebagai suatu disiplin yang mencerminkan jenis kesalahan serius, seperti pembunuhan balasan.

Secara fonetik, kisas berkaitan dengan gagasan bercerita. Termasuk mengikuti tayangan manusia atau makhluk, yang mana tayangan dan telapak kakinya cocok. Kesamaan ini menampilkan hubungan antara kejadian nyata dan kisah-kisah berikutnya. Selain itu, kesamaan antara tayangan dan sol juga menyoroti pentingnya istilah kisas dan cerita dalam bahasa Indonesia.

Oleh karena itu, seorang pembunuh mungkin menghadapi kekurangan dalam hidupnya ketika mereka mengakhiri keberadaan orang tersebut, atau seorang korban mungkin menghadapi penindasan atas aktivitasnya. Meski demikian, tidak semua kasus pembunuhan memenuhi syarat kisas. Mereka yang berhak mendapat keistimewaan kisas dapat mencarinya setelah memenuhi syarat-syarat tertentu;

- a) Pemilik kisas tersebut mukalaf. Jika ia anak kecil, maka pembunuh ditahan sampai anak kecil pemilik hak kisas tersebut mencapai usia balig. Jika ia orang gila, maka pembunuh ditahan sampai orang gila tersebut sembuh dari gilanya
- b) Semua pemilik darah sepakat meminta kisas Jika ada sebagian dari mereka yang memaafkan pembunuh, maka kisas tidak dapat dilakukan, dan sebagian lain yang tidak memaafkan pembunuh berhak mendapatkan diyat.
- c) Tidak ada tindakan yang berlebihan dalam pelaksanaan kisas Orang yang di kisas adalah pembunuhnya, tidak termasuk

⁴⁶ Imam Taqy al Din Abi Bakr bin Muhammad al Husaini al Damasyqy al Syafi'i, Kifayah al-Akhyar fi Halli Ghayah al-Ikhtishar, *Maktabah Usaha Keluarga*, Semarang, t.th. 1987, hal. 159.

keluarganya. Jika pelakunya adalah wanita hamil, maka kisas dilaksanakan setelah ia melahirkan dan menyapih anaknya.

- d) Pelaksanaan kisas dilakukan di depan sultan atau wakilnya agar aman dan tidak ada tindakan yang berlebihan di dalamnya.⁴⁷

Seseorang yang memenuhi syarat qishâs juga mempunyai pilihan untuk memilih diyat (uang darah) atau mengampuni pelakunya. Memilih diyat membatalkan keistimewaan kisas mereka. Apabila seseorang mula-mula mengambil diyat lalu kemudian menuntut kisas, maka hal itu tidak wajib. Bagaimana pun, seseorang yang memiliki kualifikasi kisas, yang menetap pada kisas, dapat menyesuaikan pilihannya dengan diyat, asalkan kisas belum dilaksanakan. Dalam situasi di mana penerima manfaat yang berbeda, semuanya Muslim, hadir selama prosedur qishas, salah satu di antara mereka ditugaskan sebagai agen.⁴⁸

6. Kualifikasi Hukum Kisas

Keterbukaan Al-Qur'an yang diwariskan melalui Nabi Muhammad SAW secara efektif mengarahkan umat manusia menuju akal budi dan jalan keteladanan, membina kehidupan individu dan bersama yang dilandasi keyakinan kepada Allah dan risalah-Nya. Ini cenderung pada kejadian sebelumnya, usaha saat ini, dan kemungkinan masa depan, termasuk cinta, kerjasama sosial, dan masalah hukum. Dalam tatanan sosial Islam, muncul berbagai permasalahan, terutama yang berkaitan dengan aktivitas yang meniadakan standar yang telah ditetapkan. Sebagai reaksinya, Allah SWT telah mengungkap peraturan-peraturan yang diberikan dengan kekuasaan yang sah, disertai dengan lingkup persetujuan-persetujuan adat yang disesuaikan dengan maksud pelanggaran. Persetujuan ini bertindak sebagai tindakan pencegahan, yang berarti menghentikan orang mengulangi pelanggaran yang mereka lakukan. Meskipun demikian, tulisan-tulisan para orientalis seringkali memberikan reaksi yang tajam, terutama dalam kaitannya dengan disiplin ilmu, yang menggambarkan peraturan pidana Islam sebagai sesuatu yang tidak jelas dan konon brutal. Penilaian seperti ini sering kali datang dari sudut pandang yang tidak seimbang, memberikan penilaian terhadap peraturan Islam dari perspektif prinsip kesopanan Barat abad ke-20,

⁴⁷ Hak Asasi Manusia dan Masyarakat Madani, ICCE UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2003, hal. 204.

⁴⁸ Bunyamin, "Qishash dalam Al-Quran: Kajian Fiqih Jinayah dalam Kasus Pembunuhan disengaja", dalam *Jurnal Al-Adl*, Vol 7 Nomor 2, Juli 2004, IAIN Kendari, hal. 116.

mengabaikan alasan, tujuan, dan kelangsungan disiplin ilmu-ilmu tersebut dalam menumbuhkan keharmonisan dan keamanan.⁴⁹

Adapun dalam permasalahan yang disandingkan dengan Ham disini melalui beberapa perspektif, maka timbul perbedaan antara Ham Islam dan Ham Internasional sebagai berikut: Perbedaan standar antara HAM Islam dan HAM internasional antara lain disebabkan adanya titik tolak pemikiran berbeda yang kemudian melahirkan pemikiran berbeda tentang *world view* yang berbeda pula. Pandangan dunia yang berbeda itu secara sederhana sebagai berikut, kalangan Islam meletakkan wahyu di atas penalaran manusia (teosentris), sedangkan HAM internasional di dasarkan pada kemanusiaan (anthroposentris).⁵⁰

Pandangan teosentris menyatakan bahwa HAM islam bersumber dari Tuhan, selanjutnya ketaatan pada prinsip ketuhanan yang dituangkan dalam pengungkapan dan wujud aslinya merupakan hal yang mendasar. Di sisi lain, sudut pandang yang berpusat pada manusia mempertentangkan bahwa kualitas-kualitas manusia, terlepas dari titik awalnya – apakah itu filosofis, ketat, atau ditetapkan dalam penjelasan manusia – terdiri dari norma-norma, dan bukan kualitas-kualitas ilahi.

Meskipun demikian, prinsip HAM harus didasarkan pada standar yang sah dan kualitas moral yang tersebar luas, terbebas dari kekuasaan dan otoritas politik untuk mencegah terjadinya norma ganda baik dalam konseptualisasi maupun pelaksanaannya. Faktor-faktor nyata yang ada saat ini menunjukkan bahwa kebebasan dasar yang inklusif tidak didukung oleh perubahan sosial global yang berupaya memberikan komprehensifitas pada berbagai aspek. Tekanan yang terus-menerus antara HAM Islam dan HAM internasional terus berlanjut karena tidak adanya kesepakatan mengenai premis utama HAM, yang mungkin memerlukan metodologi kompromi yang serius.⁵¹

Menganut standar-standar internasional dan mengembangkan permohonan yang mewajibkan kualitas-kualitas Islam, pelajaran-pelajaran Kristiani, atau keyakinan-keyakinan ketat lainnya, menghubungkan sistem-sistem kepercayaan Timur dan Barat, dapat menumbuhkan persahabatan yang lebih baik dibandingkan dengan

⁴⁹ Abdul Aziz Dahlan, Ensiklopedia Hukum Islam, Jakarta: PT Ichtiar Baru van Hoeve, 2001, hal. 682.

⁵⁰ Topo Santoso, Membumikan Hukum Pidana Islam: Penegakan Syariat dalam Wacana dan Agenda, Jakarta: Gema Insani Press, 2003, hal. 36.

⁵¹ Zul Anwar Ajim Harahap, “Qisas 1 Dalam Perspektif Ayat Dan Hadits Ahkam,” 2014, hal. 158.

menguraikannya secara salah. Selain itu, mungkin ada persyaratan bagi tatanan sosial Islam untuk melalui perubahan sosial dan ketat, memperluas Islam melampaui kerangka keyakinan sederhana untuk memasukkan aspek sosial dan sah. Perubahan seperti ini sangat mendesak karena perspektif Islam saat ini sering kali memicu pertentangan mengenai kebebasan bersama secara global. Selain itu, wacana yang tulus dan lugas merupakan hal mendasar untuk mengatasi hambatan-hambatan mendasar dan mencapai kesepakatan teoretis, baik dalam Islam maupun di seluruh dunia. Penciptanya menyoroti makna metodologi ini, seperti yang diungkapkan oleh An-Na'im.⁵²

Disiplin kisas yang secara eksplisit berfokus pada pelaku pembunuhan, melibatkan perlakuan terhadap pelaku kejahatan dengan cara yang mirip dengan kesalahan mereka terhadap orang tersebut. Meskipun secara intrinsik dianggap mengerikan atau kejam, kisas berfungsi sebagai pilihan untuk mempertahankan kehidupan dan berpegang pada standar yang diilustrasikan dalam Sunnah dan Al-Qur'an. Secara umum, kisas menelusuri fondasinya dalam tindakan standar tatanan sosial Badui pra-Islam, dan berfungsi sebagai komponen untuk mengatasi kasus-kasus kejahatan.

Meskipun demikian, penggunaan kisas sering kali bergantung pada keseluruhan kekuatan dan otoritas afiliasi leluhur, sehingga menimbulkan variasi dalam tingkat dan batasan hukum mengingat situasi pelaku dan klan korban. Gagasan qishâs diibaratkan sebagai hukum balas dendam, yang batasan dan keseriusannya berfluktuasi dengan mengandalkan unsur budaya. Hukuman mati untuk pembunuhan tercantum dalam teks-teks ketat lainnya, termasuk Kitab Suci, Taurat, dan Al-Qur'an. Demikian pula, hukum Romawi juga mendukung hukuman mati, namun untuk jenis tertentu berdasarkan status sosial pelakunya. Setelah beberapa waktu, disiplin ilmu ini mengalami penyesuaian, yang mencerminkan perubahan dalam standar budaya dan praktik hukum⁵³.

Di kalangan peneliti hukum Islam, ciri-ciri maksiat yang paling besar dan banyak dibicarakan antara lain hudud, kisas, dan *ta'zir*. Pelanggaran hudud dianggap sebagai pelanggaran paling berat dan ekstrem dalam peraturan pidana Islam, yang menangani pelanggaran terhadap bantuan pemerintah publik. Pelanggaran-

⁵² Zikri Darussamin, "Qisas Dalam Islam Dan Relevansinya Dengan Masa Kini," AsySyir'ah: dalam *Jurnal Ilmu Syari'ah Dan Hukum* 48, 2014, hal. 119.

⁵³ Abdurrahman Madjrie dan Fauzan alAnshari, *Qishash: Pembalasan yang Hak*, Jakarta: Khairul Bayan, 2003, hal. 10.

pelanggaran ini dikategorikan sebagai pelanggaran yang patut mendapat hukuman *hadd*, yang dinyatakan oleh Allah. Dalam keadaan khusus ini, disiplin *hadd* mengacu pada hukuman dengan batasan yang tetap, baik menyangkut keseriusan maupun sifatnya, tanpa tingkat kewaspadaan. Sebagaimana dikemukakan oleh Mohammad Ibnu Ibrahim Ibnu Jubair, terdapat tujuh delik yang digolongkan sebagai pelanggaran hudud: riddah (sesat), al-baghy (pembangkangan), zina (perselingkuhan), qadzaf (dakwaan menyesatkan atas perselingkuhan), sariqah (perampokan), hirabah (penipuan), dan shurb alkhamr (pemanfaatan minuman keras).⁵⁴

Golongan yang diakibatkannya adalah qishâs, terletak di antara pelanggaran hudud dan ta'zir yang menyangkut keseriusan. Pelanggaran dalam klasifikasi kisas tidak seberat pelanggaran hudud namun lebih serius dibandingkan pelanggaran ta'zir. Perbuatan salah ini pada dasarnya berfokus pada kepercayaan substansial seseorang, baik disengaja atau tidak, yang mencakup apa yang disebut dalam peraturan pidana saat ini sebagai pelanggaran terhadap orang lain. Abdurrahman Madjrie dan Fauzan Al-Anshari menguraikan dua jenis demonstrasi yang melanggar hukum yang tunduk pada aturan kisas: pembunuhan yang dilakukan terhadap orang-orang yang dianggap pantas untuk dibunuh (pembunuhan yang tidak beralasan), dan hukuman yang menimbulkan kerugian besar yang tidak disetujui.⁵⁵

Klasifikasi di atas didasarkan pada hadits nabi Muhammad Saw yang diriwayatkan oleh Aisyah RA, yang artinya: “Dari Aisyah RA berkata, Rasulullah Saw bersabda: Tidak halal darah seorang muslim (keluar) kecuali karena membunuh maka dibalas bunuh, seorang yang berzina muhsan, atau seorang yang murtad setelah sebelumnya ia muslim.” (HR. Ahmad).⁵⁶

Berdasarkan kualifikasi hadits diatas maka dikategorikan bahwasanya pembunuhan yang dapat terkena hukum kisas adalah sebagai berikut;

- a) Pembunuhan dengan sengaja, yakni pembunuhan yang langsung dilakukan kepada korbannya, seperti dengan cara menembak, menyembelih, memukul, dan melempar dengan panah, tombak atau alatalat pembunuh lainnya hingga mati.
- b) Beberapa orang membunuh satu orang

⁵⁴ Muhammad bin Ibrahim ibn Jubair, *Criminal Law in Islam and the Muslim World: A Comparative Perspective*, Institut of Objective Studies, Delhi, 1996, hal. 55.

⁵⁵ Abdurrahman Madjrie dan Fauzan al Anshari, *Qishâsh: Pembalasan yang Hak*, Jakarta: Khairul Bayan, 2003, hal. 10.

⁵⁶ Imam Ahmad bin Hanbal, *Musnad Imam Ahmad bin Hanbal Kitab Baqi Musnad al-Anshari Nomor Hadits 24611*, Jakarta: Al-Bayan, hal. 67.

- c) Orang yang merdeka membunuh budak.
- d) Ahli kitab membunuh wanita muslimah.⁵⁷

7. Sejarah Perkembangan Kisas

Istilah *qishâsh* berasal dari kata Arab “qashsha,” yang artinya memotong atau melacak mangsanya. Dalam keadaan khusus ini, kisas berarti hukum pembalasan, yang melibatkan disiplin yang sesuai untuk pembunuhan serius. Standar tersebut mengarahkan bahwa disiplin bagi si pembunuh mencerminkan gagasan kesalahannya, memerintahkan pelepasan nyawa pelakunya sendiri, disamakan dengan kehidupan yang mereka ambil. Meskipun demikian, hal ini tidak memerlukan penggunaan senjata serupa dalam eksekusinya. Selama periode ketidaksadaran, masyarakat Timur Tengah sering kali mencari pembalasan atas pelanggaran yang terjadi ratusan tahun sebelumnya. Jika seseorang dari satu keluarga atau klan dibunuh oleh seseorang dari kelompok lain, mereka biasanya menguraikan pembunuhan terhadap orang-orang jujur dari kelompok yang berseberangan, yang mempertahankan pola kebrutalan selama berabad-abad.

Sebuah kejadian terkenal yang dapat diverifikasi menceritakan seorang lelaki tua, di ranjang kematiannya, membawa anak-anaknya dan meminta mereka melakukan pembalasan terhadap klan tertentu. Hal ini menggambarkan sejauh mana dendam keluarga menang. Praktik standarnya adalah meminta keberadaan seseorang dengan status setara dari orang yang dicintai pelakunya. Hal ini sering kali mengakibatkan pembantaian, dengan banyak nyawa yang terancam sebagai imbalannya. Selain itu, jika orang yang terbunuh tetap teguh pada situasi yang jelas, balas dendam akan melampaui pelakunya hingga mencakup orang-orang berkedudukan tinggi dari orang yang mereka cintai. Islam berupaya meringankan tindakan pembalasan yang biadab tersebut. Meskipun menganut gagasan pembalasan yang tidak memihak, namun juga menghadirkan komponen empati dan pengampunan.⁵⁸

Sesuai dengan ketentuan Islam, pihak yang dirugikan mempunyai pilihan untuk memaafkan pelakunya, dengan hanya memperhitungkan bayaran sebagai tanda penghargaan. Pendekatan ini menunjukkan lepas landas dari pembalasan tanpa ampun yang terjadi pada masa Jahiliyah, dengan memperkenalkan model keadilan

⁵⁷ Abdurrahman Madjrie dan Fauzan al Anshari, *Qishâsh: Pembalasan yang Hak*, Jakarta: Khairul Bayan, 2003, hal. 10

⁵⁸ Zul Anwar Ajim Harahap, “Qisas 1 Dalam Perspektif Ayat Dan Hadits Ahkam,” 2014, hal. 152.

yang diimbangi dengan toleransi dan kemanusiaan. Islam berupaya meringankan tindakan pembalasan yang biadab tersebut. Meskipun menganut gagasan pembalasan yang tidak memihak, namun juga menghadirkan komponen empati dan pengampunan. Sesuai dengan ketentuan Islam, pihak yang dirugikan mempunyai pilihan untuk memaafkan pelakunya, dengan hanya memperhitungkan bayaran sebagai tanda penghargaan. Pendekatan ini menunjukkan lepas landas dari pembalasan tanpa ampun yang terjadi pada masa Jahiliyah, dengan memperkenalkan model keadilan yang diimbangi dengan toleransi dan kemanusiaan.⁵⁹

Islam berupaya meringankan tindakan pembalasan yang biadab tersebut. Meskipun menganut gagasan pembalasan yang tidak memihak, namun juga menghadirkan komponen empati dan pengampunan. Sesuai dengan ketentuan Islam, pihak yang dirugikan mempunyai pilihan untuk memaafkan pelakunya, dengan hanya memperhitungkan bayaran sebagai tanda penghargaan. Pendekatan ini menunjukkan lepas landas dari pembalasan tanpa ampun yang terjadi pada masa Jahiliyah, dengan memperkenalkan model keadilan yang diimbangi dengan toleransi dan kemanusiaan.

Ada tiga sebab seperti yang disampaikan oleh para ulama bahwa:

- a) Surah Al-Baqarah⁶⁰ pasal 178 yang dijabarkan dalam latar asbab al-nuzul mengungkap pengkhianatan dan dampak jahat yang biasa terjadi pada masa Jahiliyah. Sesuai gambaran Qatadah, selama periode ini, klan akan melakukan pengkhianatan dan menganggap dorongan setan. Misalnya saja, ketika sebuah klan memegang dominasi dan para pekerjanya membunuh orang dari klan lain, mereka akan menuntut perlawanan dengan berfokus pada orang-orang yang bebas, didorong oleh perasaan bahwa mereka lebih dominan.
- b) Pada dasarnya, jika seorang wanita dari klan mereka membunuh seorang wanita dari klan lain, mereka meminta balas dendam dari seorang pria. Sikap pembalasan dalam pandangan kesejahteraan ekonomi dan dominasi orientasi ini menang hingga terungkapnya syair yang menyebutkan balas dendam yang setara: "orang yang terbebaskan untuk individu yang terbebaskan, seorang budak untuk seorang budak, dan

⁵⁹ Ifa Latifa Fitriani, "Islam Dan Keadilan Restoratif Pada Anak Yang Berhadapan Dengan Hukum" Inright dalam Jurnal Agama dan HAM Vol. 2 No. 1 2012, hal. 208.

⁶⁰ Muhammad Ali Ash-Shabuni, *Tafsir Ayat Ahkam*, Juz I, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiah, 2004, hal. 121.

seorang wanita untuk seorang wanita."⁶¹

8. Tata Cara Menjatuhkan Hukuman Kisas

Disiplin kisas, yang sering dihubungkan dengan hukuman mati, masih menjadi isu yang tidak menyenangkan baik secara luas maupun global, dan beberapa orang melihatnya sebagai bagian dari pelajaran Islam yang kasar, brutal, dan tidak berperasaan. Namun demikian, pemahaman ini bermula dari pemahaman parsial terhadap hukum pidana Islam, khususnya kisas, yang jika dicermati secara lebih mendalam, akan mengungkap standar dasar keadilan dan kewajaran bagi pelakunya serta bagi orang yang bersangkutan dan orang-orang yang dicintainya.

Islam menyajikan peraturan qishâs dengan aturan utama untuk menjaga kesetaraan dan keseimbangan di bawah pengawasan hukum, tanpa memedulikan afiliasi leluhur atau kesejahteraan ekonomi. Hal ini berarti mengimbangi ketidakterbandingan hukum dengan mempertimbangkan kembali peraturan-peraturan pra-Islam dan menyesuaikan kebutuhan-kebutuhan sah terhadap perubahan kebutuhan budaya. Juga, hal ini memberikan keamanan langsung kepada korban atau penjaganya.

Gagasan kisas menonjolkan korespondensi dan keringanan hukuman, menetapkan bahwa pembunuhan ditanggapi dengan disiplin yang setara kisas, sedangkan cedera diberi imbalan yang pantas. Namun pengampunan dari keluarga korban dapat menggantikan kisas, dengan cicilan diyat, imbalan yang masuk akal. Al-Jurjawi menyoroti wawasan di balik kisas dan diyat, menampilkan tugas mereka dalam menjaga keberadaan manusia dengan berfungsi sebagai penghalang terhadap pembunuhan yang tidak dapat diprediksi. Terlebih lagi, disiplin kisas mencegah pola balas dendam dan pembalasan antar kelompok korban yang tertunda, sehingga dengan demikian dapat menghindari pertumpahan darah lebih lanjut. Islam berupaya meringankan tindakan pembalasan yang biadab tersebut.⁶²

Meskipun menganut gagasan pembalasan yang tidak memihak, namun juga menghadirkan komponen empati dan pengampunan. Sesuai dengan ketentuan Islam, pihak yang dirugikan mempunyai pilihan untuk memaafkan pelakunya, dengan hanya memperhitungkan bayaran sebagai tanda penghargaan. Pendekatan

⁶¹ Ahmad Nurul Kawakip, "Kaidah Kebahasaan Dalam Memahami Al Qur'an," *Religia*, Vol. 14, no. 1 2017, hal. 52.

⁶² Ahmad Hanafi, *Asas-Asas Hukum Pidana Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 2006, hal. 193.

ini menunjukkan lepas landas dari pembalasan tanpa ampun yang terjadi pada masa Jahiliyah, dengan memperkenalkan model keadilan yang diimbangi dengan toleransi dan kemanusiaan.

Kisas dan diyat mengatasi pelanggaran terhadap kehidupan dan embel-embel, menawarkan harmoni antara balas dendam dan imbalan. Dalam peraturan pidana Islam, kisas menerapkan hukuman yang ekstrim seperti pencopotan hukuman untuk pelanggaran tertentu, dengan menekankan keseriusan dalam menangani kesalahan tersebut:

- a) Pembunuhan dengan sengaja.
- b) Pembunuhan semi sengaja
- c) Menyebabkan matinya orang karena kealpaan atau kesalahan,
- d) Penganiayaan dengan sengaja.
- e) Menyebabkan orang luka karena kealpaan atau kesalahan.⁶³

Keadilan berdiri teguh pada pijakan penting dalam kualitas Islam, merangkum komitmen orang-orang untuk dengan tulus dan tulus mewariskan kebebasan kepada pemiliknya yang sah sambil mematuhi peraturan yang direkomendasikan oleh Allah. Hal ini menuntut adanya sosialisasi hak istimewa yang adil dan tidak memihak kepada masyarakat, tanpa adanya kecenderungan emosional. Dalam Islam, keadilan melibatkan cara yang cerdas dan obyektif untuk menghadapi pemikiran kritis, menjamin bahwa setiap individu menerima kebebasan mereka dengan cara yang bermartabat dan simpatik.

Hukum kisas diyat sejalan dengan sasaran disiplin Islam yang mencakup segalanya, khususnya balas dendam, pencegahan, dan transformasi. Ini menggantikan pembalasan yang adil atas pembunuhan yang disengaja, dengan cara ini memenuhi standar balas dendam yang adil. Sebagai hambatan yang besar, hal ini menghalangi orang untuk melakukan demonstrasi pembunuhan yang tidak menentu, berhasil mencegah terulangnya pelanggaran berat tersebut dan menjadi model besar bagi cara berperilaku budaya. Selain itu, pengaturan pengampunan dari keluarga korban menumbuhkan perasaan rekonstruksi, memberdayakan kepatuhan terhadap peraturan dan memajukan masyarakat yang menyenangkan dan tenang di mana kesakralan hidup dipertahankan dan dihormati.⁶⁴

Hal ini menunjukkan bahwa hukum pidana Islam mengenai pembunuhan cenderung memberikan hukuman kepada pelakunya

⁶³ Munajat, Makhrus. *Fikih Jinayah Hukum Pidana Islam*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, hal. 136.

⁶⁴ Soekanto, Soerjono & Mamudji *Penelitian Hukum Normatif: Suatu Tinjauan Singkat*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001, hal. 89.

serta mempertimbangkan kesejahteraan keluarga korban, yang mencerminkan cara yang komprehensif untuk menangani keadilan. Misalnya dalam menentukan diyat, keluarga korban dikaitkan dengan pertimbangan untuk menentukan besarnya upah yang pantas bagi pelaku atas kegiatannya. Menurut Al-Jurjawi, ketika pelaku membayar dengan tenang kepada keluarga korban, hal ini merupakan peluang baru untuk mengambil nyawa, yang menunjukkan empati dan kemurahan hati keluarga korban atau penerima manfaat.⁶⁵

Berlawanan dengan salah tafsir, peraturan pidana Islam tidak hanya bergantung pada disiplin qishâsh bagi pelaku pembunuhan. *Qishâs* berfungsi sebagai hukuman pasti ketika pengampunan tidak diberikan oleh orang yang dicintai korban. Pemberian pengampunan dari keluarga korban dapat memicu disiplin elektif, misalnya diyat, kifarat, atau ta'zir. Selain itu, jika keluarga korban mengakui pelakunya dengan jujur, maka tidak ada sanksi pelanggaran hukum yang dikenakan. Yang penting, siklus ini melibatkan keluarga korban atau penerima manfaat utama dalam memutuskan disiplin, mengakuinya dari satu-satunya juri yang ahli dalam peraturan tertentu, sebagaimana terdapat dalam Kitab Undang-Undang Pelanggar Hukum.

Pelanggaran terhadap kehidupan, khususnya pembunuhan, sangat menonjol dalam kelompok pelaku kejahatan di seluruh dunia. Maraknya kasus pembunuhan di Indonesia, baik pembunuhan terencana maupun tidak terencana dengan proses pemikiran yang berbeda-beda, memerlukan upaya kehati-hatian dari pihak administratif dan kepolisian. Langkah-langkah pencegahan sangat penting untuk mengendalikan meningkatnya angka pembunuhan, mendorong keputusan, dan meningkatkan kesadaran masyarakat agar tidak bergantung pada kebiadaban. Disiplin kisas diyat dalam peraturan pidana Islam dapat dijadikan sebagai hukuman elektif bagi pembunuh di Indonesia. Disiplin ini dipandang sebagai cara untuk menjamin keadilan, baik bagi pelakunya maupun bagi kelompok korban yang kehilangan teman atau anggota keluarganya.⁶⁶

Disiplin diyat kisas dapat menghalangi orang melakukan perbuatan salah, sehingga berfungsi sebagai alat yang efektif untuk penghindaran umum dan eksplisit. Hal ini juga mengajarkan

⁶⁵ Muhammad Nasib Ar-Rifa'i, *Tafsir Ibnu Katsir*, Jilid 1, Terjemah. Budi Permadi Jakarta: Lentera Hati, 2006, hal. 219.

⁶⁶ Abdul Qadir Audah, *Ensiklopedia Hukum Pidana Islam*, Diterjemahkan Oleh Ahsin Sakho Muhammad dkk dari "Al tasryi" Al-jina'I Al-Islami," Jakarta: PT Kharisma Ilmu, 2008, hal. 338.

masyarakat secara umum tentang pentingnya memperhatikan hak-hak istimewa setiap orang dan menghindari pelanggaran terhadap mereka. Kisas dianggap penuh kasih sayang dan dibudidayakan karena fakta bahwa ia sangat menghargai keberadaan manusia, mengizinkan kerusakan atau pembunuhan hanya di bawah pembelaan yang sah atau ketat. Ia mempertahankan standar keadilan dengan mengharapkan kesalahan mendapat balasan dengan disiplin yang sebanding (balas dendam yang adil).⁶⁷

Disiplin jenis ini diharapkan dapat memajukan keharmonisan antar individu, menjamin keamanan, dan memupuk persahabatan, yang pada akhirnya akan menambah terciptanya masyarakat yang manusiawi dan terbebas dari hiruk-pikuk. Di Indonesia, di mana kasus-kasus pembunuhan sering kali melibatkan sikap tidak berbelas kasih dan tanpa belas kasihan, termasuk mutilasi, maka disiplin kisas diyat patut dipertimbangkan. Menolak pengampunan dan menyetujui kisas dapat menimbulkan rasa takut dan menjadi penghalang bagi orang-orang yang melakukan pelanggaran ofensif tersebut.⁶⁸

Oleh karena itu, cenderung beralasan bahwa dalam Islam, disiplin untuk pembunuhan yang disengaja pada dasarnya melibatkan kisas, yang dilakukan ketika niat dan transaksi ganda terlihat jelas, dan pengampunan tidak diberikan oleh orang yang dicintai korban. Dalam situasi di mana pengampunan diperbolehkan, diyat dijadikan hukuman elektif. Jika qishâsh dan diyat dibebaskan oleh keluarga korban, pihak yang bersalah akan mendapat persetujuan pengganti berdasarkan ta'zir, ditambah dengan hukuman tambahan seperti warisan dan batasan wasiat. Untuk pembunuhan semi-disengaja dan kebetulan, hukuman utamanya adalah diyat dan kaffarat, dengan persetujuan elektif termasuk puasa dan ta'zir. Hukuman tambahan yang komparatif, seperti pembatasan warisan dan wasiat, berlaku dalam kasus ini. Inti dari disiplin kisas diyat menyoroti perlindungan keberadaan manusia, berfungsi sebagai penghalang terhadap kebiadaban konyol. Oleh karena itu, disiplin kisas diyat dalam peraturan pidana Islam dapat dipandang sebagai pilihan yang masuk akal untuk cenderung membunuh kasus-kasus di Indonesia, karena menjamin rasa keadilan bagi pelakunya serta bagi keluarga miskin yang mengalami kekurangan teman dan keluarga.⁶⁹

Pelanggaran terhadap kehidupan, khususnya pembunuhan,

⁶⁷ Abdulmalik Abdulkarim Amrullah HAMKA, *Tafsir Al-Azhar*, (Singapura: Kerjaya Printing Industries, 2003, hal. 176.

⁶⁸ Maulana, Sofyan. *Hukum Pidana Islam dan Pelaksanaan*. Jakarta: Rineka Cipta, 2004. hal. 56.

⁶⁹ Hakim, Rahman, *Hukum Pidana Islam*. Jakarta: Sinar Grafika 2011, hal. 124.

sangat menonjol dalam kelompok pelaku kejahatan di seluruh dunia. Maraknya kasus pembunuhan di Indonesia, baik pembunuhan terencana maupun tidak terencana dengan proses pemikiran yang berbeda-beda, memerlukan upaya kehati-hatian dari pihak administratif dan kepolisian. Langkah-langkah pencegahan sangat penting untuk mengendalikan meningkatnya angka pembunuhan, mendorong keputusan, dan meningkatkan kesadaran masyarakat agar tidak bergantung pada kebiadaban. Hukuman kisas diyat dalam hukum pidana Islam dapat menjadi sebuah alternatif sanksi pidana bagi pelaku pembunuhan di Indonesia. Hukuman kisas diyat dinilai lebih menjamin rasa keadilan, tidak hanya bagi pelaku pembunuhan namun juga keadilan bagi keluarga korban pembunuhan yang kehilangan anggota keluarganya.

9. Formulasi Hukum Kisas

Kisas tetap menjadi salah satu dari tiga kelas hukuman, yang dikenal sebagai Jarimah, dalam peraturan Islam. Ketiga golongan ini meliputi hudud, kisas, dan ta'zīr. Terletak di antara hudud dan ta'zīr, kisas disusun dalam suatu struktur yang mengelompokkan tindakan pemasyarakatan berdasarkan keseriusan dan tempat yang disetujui untuk menjatuhkan sanksi..

a) *Jarimah Hudūd.*

Jarimah hudud mengacu pada ruang di dalam hukum Islam di mana pelanggaran eksplisit ditanggapi dengan disiplin ilmu yang telah ditetapkan sebelumnya, yang dikenal sebagai disiplin had, yang ditetapkan oleh Allah. Hukuman ini ditetapkan baik dalam struktur maupun keseriusannya, tanpa imbalan variasi. Lebih jauh lagi, langkah-langkah perbaikan ini sejalan dengan kebebasan ilahi serta kepentingan budaya, yang mencerminkan target umum pembangunan yang sah untuk melayani bantuan pemerintah di daerah setempat (li maṣālihi al-ummat). Klasifikasi hudud mencakup tujuh pelanggaran, termasuk zina (perselingkuhan), qazāf (dakwaan menyesatkan atas perselingkuhan), penggunaan minuman keras, perampokan, hirabah (pencurian lengkap atau kejengkelan publik), bid'ah, dan pembangkangan (al-baghyu)..⁷⁰

b) *Jarimah Ta'zīr*

Jarimah ta'zīr berkaitan dengan tindak pidana yang bertumpu pada sekurang-kurangnya satu disiplin ilmu yang

⁷⁰ Abi Yahya Zakariyya al-Anshary, *Fath al-Wahhâb bi al-Syarhi Minhâj at-Ṭullâb*, Beirut: Dâr al-Fikri, 1994 M, hal. 185.

menunjuk pada pemberian arahan perbaikan (li at-ta'dīb) kepada pelakunya. Berbeda dengan jenis disiplin lain dalam hukum Islam, rincian hukuman ta'zīr tidak secara tegas dijabarkan dalam syariah. Sebaliknya, pihak berwenang yang ditunjuk menerapkan kehati-hatian dalam memutuskan persetujuan yang sesuai dengan mempertimbangkan gagasan pelanggaran dan kondisi khusus pelakunya. Tingkat kedisiplinan dalam ta'zīr tidak bersifat kaku..⁷¹

c) *Jarimah Kisas*

Jarimah kisas melibatkan pelanggaran yang dikenakan disiplin kisas atau pembayaran diyat, baik pilihan terakhir diberikan sebagai pengganti atau sebagai jenis hukuman. Disiplin ini, kisas dan diyat, digambarkan dengan pengaturan hukum yang jelas dan tidak memiliki batas atas atau bawah yang tetap. Para ahli hukum Islam menyebut penggolongan ini sebagai jarimah qisas – diyat, jinayat, al-jirāh, atau promosi dimā'. Sesuai dengan wadah Taqy al-Noise Abi Bakar Muhammad al-Husaini al-Damasyqy asy-Syafi'i dalam karyanya *Kifāyat al-Akhyār*, seseorang berisiko terkena disiplin kisas jika terpenuhi model tertentu, termasuk sudah dewasa, umur, berakal sehat, taat beribadah, dan korban bukan budak..⁷²

Pelanggaran yang termasuk dalam golongan jarimah kisas - diyat meliputi beberapa macam: pertama, pembunuhan dengan sengaja (al-qaṭlu al-'amdi); kedua, pembunuhan setengah disengaja (al-qaṭlu syibh al-'amdi); ketiga, pembunuhan (al-qaṭlu al-khata'); keempat, kerusakan yang disengaja (al-jarh al-'amdi); kelima, cedera yang tidak disengaja (al-jarhu ghair al-'amdi aw al-khaṭa'). Karakterisasi ini memberikan struktur untuk memahami berbagai jenis pelanggaran yang dikenakan hukuman kisas atau diyat:

- a. Pembunuhan yang disengaja (al-qaṭlu al-'amdi) mencakup demonstrasi sadar bahwa ia benar-benar menyakiti orang lain dengan harapan yang jelas untuk mengakhiri hidup mereka. Pelanggaran semacam ini memerlukan komponen yang jelas: orang yang bersangkutan, pertama-tama, harus masih hidup; lebih jauh lagi, perbuatan pelaku secara terang-terangan mengakibatkan kematian korban; ketiga, terdapat tujuan yang

⁷¹ Ahmad Hasan, *Asas-asas Hukum Pidana Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1967 hal. 250.

⁷² Imam Taqy al-Din Abi Bakr bin Muhammad al-Husaini al-Damasyqy asy-Syafi'i, *Kifāyat al-Akhyār fi Halli Ghayah al-Ikhtishâr*, Semarang: Maktabah Usaha Keluarga, t.t., hal. 159.

masuk akal sehubungan dengan pelakunya untuk mengambil nyawa korban; keempat, penggunaan benda-benda mematikan seperti pisau, senapan, pisau, atau alat-alat lain yang dianggap dapat menyebabkan cedera mematikan sesuai pedoman umum.

- b. Pembunuhan setengah disengaja (*al-qaṭlu syibh al-'amdi*) menyinggung kegiatan yang dikoordinasikan terhadap satu orang lagi yang tidak direncanakan untuk mengakibatkan kematian namun sayangnya menyebabkan akibat seperti itu. Komponen mendasar dari jenis pembunuhan ini meliputi: pelakunya, langsung mengambil bagian dalam memimpin yang berakhir dengan kehancuran korban; selain itu, terdapat kekurangan kesadaran akan sifat jahat atau agresi terhadap pelakunya; ketiga, terdapat hubungan sebab akibat antara aktivitas pelaku dan akibat mematikan yang dialami orang tersebut.⁷³
- c. Pembunuhan (*al-qaṭlu al-khata'*) berkaitan dengan kejadian-kejadian dimana aktivitas seseorang, yang tidak didasari oleh tujuan untuk membunuh, secara tidak sengaja menyebabkan kematian seseorang. Misalnya, pelacak yang fokus pada permainan secara tidak sengaja menembak pengamat yang lewat, sehingga mengakibatkan kematian mereka. Pada dasarnya, orang tua mungkin secara tidak sengaja menyebabkan kehancuran anaknya dengan membuang suatu benda untuk menakuti makhluk. Demonstrasi tak terduga yang menyebabkan kematian diatur sebagai pembunuhan atau kejahatan insidental. Untuk memenuhi syarat sebagai pembunuhan, standar-standar tertentu harus dipenuhi: pertama dan terpenting, aktivitas tersebut harus secara langsung menyebabkan kematian; lebih jauh lagi, kejadian tersebut seharusnya disebabkan oleh suatu kekeliruan atau kecelakaan; ketiga, harus ada hubungan sebab akibat yang jelas antara demonstrasi yang tidak pantas dan korban yang diakibatkannya.⁷⁴

Apabila pelakunya melakukan demonstrasi tanpa bermaksud menimbulkan kerugian, namun secara kebetulan mengakibatkan meninggalnya seseorang, maka hal itu disebut kesalahan dalam kehidupan nyata (*blunder in concrito*). Selain itu, jika pelaku dengan

⁷³ Thameen Ushama, *Metodologi Tafsir Al-Quran: Kajian Kritis, Objektif dan Komprehensif*, Jakarta: Riora Cipta, 2000, hal.75-76.

⁷⁴ Abu Yahya Zakariya al-Anshari, *Fath al-Wahhâb bi Syarkhi Manhâj at-Ṭalâb*, Beirut: Dâr al-Fikri, 1994. hal. 153.

sengaja mengambil bagian dalam aktivitas yang benar-benar bermaksud untuk menyakiti seseorang yang mereka yakini dapat dianggap wajar, misalnya, menembak apa yang mereka lihat sebagai musuh dalam perang namun pada akhirnya malah menjadi rekan, maka hal ini adalah diperintahkan sebagai kesalahan objektif. Dalam situasi di mana pelakunya tidak mempunyai niat untuk melakukan perbuatan salah, namun kecerobohnya menyebabkan akibat yang mematikan, misalnya seseorang terjatuh dan tanpa sengaja melumat orang yang berada di bawahnya sehingga mengakibatkan orang tersebut meninggal, hal ini disebut sebagai kesalahan karena kecerobohnya.

Pelaku pembunuhan yang disengaja dikenakan peraturan kisas, yang melibatkan disiplin yang identik dengan aktivitas mereka terhadap orang yang bersangkutan. Bagaimanapun juga, jika penerus utama orang yang meninggal itu memberikan pengampunan kepada pelakunya, maka pelakunya wajib membayar diyat, imbalan yang setara dengan 100 ekor unta, sebagai pengganti kisas. Dalam kasus di mana pembunuhan melenceng dari segi tujuannya, pelakunya tidak akan mengikuti peraturan kisas namun hanya berisiko untuk diyat.

Selain itu, dalam kasus pembunuhan yang tidak disengaja atau tidak disengaja dimana pelakunya mungkin merusak tujuan atau tidak mempunyai keinginan untuk membunuh, misalnya salah menembak seseorang sambil memusatkan perhatian pada makhluk, maka pelakunya dibebaskan dari disiplin kisas namun harus memenuhi kewajiban diyat. Hal ini termasuk membebaskan seorang budak dan memberikan 100 ekor unta kepada kelompok orang yang meninggal sebagai bayaran.⁷⁵

Adapun yang dimaksud dengan pelukaan atau penganiayaan (*al-jarh*) adalah melukai, atau menghilangkan anggota badan atau menghilangkan fungsi anggota badan orang lain. Maka terhadap pelakunya dikenakan kisas pelukaan atau penganiayaan dengan anggota yang sepadan, misalnya mata dengan mata, hidung dengan hidung, telinga dengan telinga, gigi dengan gigi dan sebagainya.⁷⁶

10. Relevansi Pemberlakuan Hukum Kisas

Kebanyakan peneliti merekomendasikan kisas sebagai reaksi terhadap demonstrasi kriminal seperti pembunuhan dan

⁷⁵ Sahabuddin et al, *Ensiklopedia al-Quran: Kajian Kosakata*, jakarta: Lentera Hati, 2006, hal. 126.

⁷⁶ Muhammad bin Ibrahim ibn Jubair, *Criminal Law in Islam and the Muslim World: A Comparative Perspective*, Institut of Objective Studies, Delhi, 1996, hal. 55.

penganiayaan, merujuk pada pertolongan yang diungkapkan dalam Al-Qur'an dan Hadits. Perdebatannya terletak pada apakah kisas harus diterapkan secara universal kepada semua jamaah sejati pada setiap waktu sebagai arus keluar atau sebaliknya jika kesesuaiannya tergantung pada kondisi. Para peneliti mengkaji apakah kisas menganut standar spekulasi (al-'ibratu bi umūm al-lafaz) atau partikularitas (al-'ibratu bi khusus as-sabab), dan apakah kisas tetap signifikan dalam masyarakat umum yang berfokus pada humanisme.

Asumsi di kalangan peneliti bersifat terisolasi, dengan refleksi yang melintasi aspek ketat dan budaya. Meskipun ada yang menganjurkan kepatuhan ketat terhadap kisas sebagai kewajiban yang ketat, ada juga yang menganjurkan pendekatan yang lebih berbeda, dengan mempertimbangkan unsur sosial dan kasih sayang. Pada akhirnya, ketaatan pada pelajaran suci mencerminkan tanggung jawab ketat seseorang, dan pelaksanaan kisas dianggap sebagai komitmen ketat yang dibingkai oleh Allah SWT dalam Al-Qur'an surah Al-Baqarah 178 sebagai berikut:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ
وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ فَمَنْ عَفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبَاعْهُ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ
بِإِحْسَانٍ ۚ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ ۚ فَمَنْ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ

Artinya; “Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu qishâsh berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh; orang merdeka dengan orang merdeka, hamba dengan hamba, dan wanita dengan wanita. Maka barangsiapa yang mendapat suatu pema’afan dari saudaranya, hendaklah (yang mema’afkan) mengikuti dengan cara yang baik, dan hendaklah (yang diberi ma’af) membayar (diyat) kepada yang memberi ma’af dengan cara yang baik (pula). Yang demikian itu adalah suatu keringanan dari Tuhan kamu dan suatu rahmat. Barangsiapa yang melampaui batas sesudah itu, maka baginya siksa yang sangat pedih”

Dalam ayat yang lain Allah berfirman:

وَكُنْتُمْ عَلَيْهَا فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنفَ بِالْأَنفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ
وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ ۖ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ ۚ وَمَنْ لَّمْ
يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ

“Dan Kami telah tetapkan terhadap mereka di dalamnya bahwasanya jiwa dibalas dengan jiwa, mata dengan mata, hidung dengan hidung, telinga dengan telinga, gigi dengan gigi, dan luka-

luka pun ada qisas-nya. Barangsiapa yang melepaskan hak qisas-nya, maka melepaskan hak itu menjadi penebus dosa baginya. Barangsiapa tidak memutuskan perkara menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itu adalah orang-orang yang zalim.”

Tindakan kisas dalam Islam sudah mapan dalam praktik dan budaya masyarakat Timur Tengah pra-Islam, yang digambarkan oleh peradaban migran yang dikenal dengan cara berperilaku brutal dan tak kenal ampun. Di masyarakat umum, pembunuhan adalah hal biasa, dan ada standar yang ditetapkan sehubungan dengan balas dendam: siapa pun yang melakukan pembunuhan akan menghadapi kisas dibunuh dengan cara yang sama.⁷⁷

Menariknya, jika seorang budak dibunuh, maka orang bebas akan dimintai pembalasan, dan jika seorang wanita terbunuh, maka laki-laki akan dianggap sebagai pelakunya. Tradisi-tradisi ini diubah oleh Al-Qur'an dan Hadits, menghadirkan aturan "keseimbangan" ke dalam struktur kisas. Seperti yang ditunjukkan oleh Ibnu Katsir, Allah menetapkan hukum kisas, menekankan keterbandingan: kehidupan untuk kehidupan sehari-hari, individu yang bebas untuk individu yang bebas, seorang budak untuk seorang budak, dengan kepatuhan yang ketat terhadap batasan, seperti yang dicontohkan oleh perlakuan terhadap kaum Yahudi Bani Quraidah dan Bani Nadhir.

Bagaimanapun, hukum kisas tidak hanya terbatas pada waktu atau pertemuan tertentu, karena segala sesuatunya baik-baik saja di dunia secara materi, berada di atas kondisi yang dapat diverifikasi. Oleh karena itu, meskipun pada awalnya cenderung mengikuti kondisi budaya pada saat itu, standar kisas tetap penting bagi setiap kelompok masyarakat Muslim, baik warga Timur Tengah maupun non-Badui, karena mereka memiliki kesamaan agama dan dibatasi oleh unsur-unsur suci dan profan dari agama. Agama Islam-Timur Tengah.⁷⁸

Pelaku pembunuhan yang disengaja dikenakan peraturan kisas, yang melibatkan disiplin yang identik dengan aktivitas mereka terhadap orang yang bersangkutan. Bagaimanapun juga, jika penerus utama orang yang meninggal itu memberikan pengampunan kepada pelakunya, maka pelakunya wajib membayar diyat, imbalan yang setara dengan 100 ekor unta, sebagai pengganti kisas. Dalam kasus di mana pembunuhan melenceng dari segi tujuannya, pelakunya tidak

⁷⁷ Prof. Dr. Said Aqil Husin Al-Munawwar, MA. Pelaksanaan Hukum Islam Dan Konteks Keindonesiaan, editor Noer, Hasan, M. MusyafaUllah Jakarta: Peadani.2005, hal. 29.

⁷⁸ Topo Santoso, SH. MH., Membumikan Hukum Pidana Islam, (Jakarta:Gema insani :2003). hal. 113

akan mengikuti peraturan kisas namun hanya berisiko untuk diyat.⁷⁹

Selain itu, dalam kasus pembunuhan yang tidak disengaja atau tidak disengaja dimana pelakunya mungkin merusak tujuan atau tidak mempunyai keinginan untuk membunuh, misalnya salah menembak seseorang sambil memusatkan perhatian pada makhluk, maka pelakunya dibebaskan dari disiplin kisas namun harus memenuhi kewajiban diyat. Hal ini termasuk membebaskan seorang budak dan memberikan 100 ekor unta kepada kelompok orang yang meninggal sebagai bayaran. Pelaku pembunuhan yang disengaja dikenakan peraturan kisas, yang melibatkan disiplin yang identik dengan aktivitas mereka terhadap orang yang bersangkutan. Bagaimanapun juga, jika penerus utama orang yang meninggal itu memberikan pengampunan kepada pelakunya, maka pelakunya wajib membayar diyat, imbalan yang setara dengan 100 ekor unta, sebagai pengganti kisas.

Dalam kasus di mana pembunuhan melenceng dari segi tujuannya, pelakunya tidak akan mengikuti peraturan kisas namun hanya berisiko untuk diyat. Selain itu, dalam kasus pembunuhan yang tidak disengaja atau tidak disengaja dimana pelakunya mungkin merusak tujuan atau tidak mempunyai keinginan untuk membunuh, misalnya salah menembak seseorang sambil memusatkan perhatian pada makhluk, maka pelakunya dibebaskan dari disiplin kisas namun harus memenuhi kewajiban diyat. Hal ini termasuk membebaskan seorang budak dan memberikan 100 ekor unta kepada kelompok orang yang meninggal sebagai bayaran.⁸⁰

Pandangan yang mengusulkan agar peraturan kisas berlaku menyeluruh bagi setiap pemeluknya cenderung pada pertimbangan-pertimbangan yang pada hakikatnya bersahabat, terutama dari keyakinan-keyakinan ketat yang mencakup wilayah dunia lain manusia dan penggabungannya ke dalam masyarakat. Peraturan kisas- diyat, yang secara jelas diilustrasikan dalam Al-Qur'an dan Hadits, kemudian dipandang sebagai kewajiban bagi semua pemeluk Islam, melampaui batas-batas topografi dan sementara. Hal ini bertujuan untuk mengajar semua tatanan sosial dan masyarakat, menekankan pentingnya berpegang teguh pada standar ilahi. Menolak qisas akan mendorong pelanggaran, karena penahanan sering kali mengabaikan upaya untuk menghalangi pelaku kejahatan mungkin

⁷⁹ Makhruh Munajat, *Hukum Pidana Islam Di Indonesia* Yogyakarta: Teras, 2008, hal. 112.

⁸⁰ Ali Sodiqin, "Restorative Justice dalam Tindak Pidana Pembunuhan: Perspektif Hukum Pidana Indonesia Dan Hukum Pidana Islam," *Asy-Syir'ah: dalam Jurnal Ilmu Syari'ah Dan Hukum* Vol. 49, no. 1 Juni, 2015, hal. 75.

mencoba dan memilih hukuman penjara daripada kehidupan mereka di luar.⁸¹

Alasan lain yang memperkuat hukum kisas berlaku untuk semua masyarakat muslim, yaitu;

a) Legalitas hukum

Penggunaan peraturan qisas secara tegas tergambar baik dalam Al-Quran maupun hadis, ditekankan beberapa kali. Meskipun demikian, tidak ada satupun dalam kitab suci ini yang menunjukkan bahwa qisas hanya berlaku bagi umat Islam pada waktu atau tempat tertentu.

b) Ibadah selama-lamanya:

Kesakralan hidup merupakan suatu penghargaan yang umumnya dirasakan dalam Islam. Kehidupan dipandang sebagai anugerah surgawi yang diberikan Allah kepada umat manusia, dan Dialah yang berkuasa untuk menghilangkannya. Di dalam pelajaran yang ketat, gagasan tentang menghargai dan sangat penting untuk menghargai kehidupan. Peraturan *qishâsh* pada dasarnya bertujuan untuk menjaga kesucian hidup dalam sistem agama.

c) Standar kausalitas:

Melaksanakan qisas sebagai suatu disiplin yang sah berfungsi sebagai hambatan sekaligus tindakan perbaikan, sehingga menimbulkan ketakutan akan dampak yang mungkin terjadi pada pelaku kejahatan. Pernyataan Allah menyoroti hal ini dalam Janji-Nya, yang menggarisbawahi penyelesaian qisas bagi orang-orang yang melakukan demonstrasi pembunuhan, menetapkan proporsionalitas dalam balas dendam: orang bebas dengan orang bebas, budak dengan budak, dan wanita dengan wanita.⁸²

Makna melaksanakan kisas juga ditetapkan untuk mencegah respons budaya yang bersifat pembalasan, bersifat pribadi, tidak menentu, dan tidak terkendali. Pada dasarnya kisas untuk menghindari perasaan balas dendam yang tidak masuk akal dari individu atau budaya, maka dianggap lebih cerdas jika menggunakan kisas. Masyarakat mencari keadilan, di mana seorang pembunuh harus dibunuh dan seorang penyerang harus melakukan perlawanan terhadap hal yang sama. Sebagaimana yang dikemukakan oleh Imam Syafi'i dan Imam Malik, barangsiapa membunuh orang lain dengan

⁸¹ Ahmad Musthofa al-Maraghi, *Terjemah Tafsir al-Maraghi*, Bandung: Rosda 54 .Bandung. 1987, hal. 74.

⁸² Yusrizal, *Kapita Selektu Hukum Pidana dan Krimonologi*, Jakarta: Sofmedia. 2012, hal. 208

batu, maka hendaknya dibunuh dengan batu, dan jika ada yang membunuh dengan pisau, maka pelakunya juga harus dibunuh dengan pisau, pedang. Oleh karena itu, peraturan kisas yang dianjurkan dalam Al-Quran diharapkan dapat mencegah permusuhan antar manusia.⁸³

a. Nilai Ta'dīb dan Ta'lim

Tindakan disipliner harus bertindak sebagai ilustrasi bagi pihak yang bersalah dan wilayah lokal yang lebih luas. Motivasinya adalah untuk mencegah pelanggar mengulangi pelanggaranannya dan menghalangi orang lain untuk mengambil bagian dalam kejahatan serupa. Disiplin kisas telah menunjukkan hasil yang signifikan dalam mencegah pelanggaran berat, memberikan pertimbangan kecukupan yang lebih baik dibandingkan jenis disiplin lainnya karena sifatnya yang memaksakan dan kelayakan biaya. Ketakutan yang ditimbulkan oleh kisas menjadi kekuatan yang serius bagi masyarakat, menghalangi orang untuk melakukan pelanggaran. Oleh karena itu, hal ini merupakan instrumen penting untuk melaksanakan hambatan baik secara bebas maupun tegas, sekaligus memberikan instruksi kepada masyarakat secara keseluruhan mengenai pentingnya memperhatikan dan menjaga hak istimewa orang lain.⁸⁴

Penetapan peraturan kisas menjamin perlindungan kehidupan masyarakat. Hal ini menjaga wilayah setempat dari pertikaian dan permasalahan ganda, karena peraturan qisas ditetapkan atas dasar rasa keadilan, khususnya keadilan halal, dan memajukan keharmonisan dan hubungan kekeluargaan. Menyadari bahwa pembunuhan akan mengakibatkan hukuman mati menghalangi orang untuk melakukan demonstrasi seperti itu, dengan cara ini menjaga keberadaan orang lain dan, juga, keberadaan mereka sendiri. Banyak yang akan menghabiskan aset dalam jumlah besar untuk merugikan musuh mereka; oleh karena itu, Allah memaksakan hukuman mati bagi para pembunuh untuk mengurangi kasus-kasus tersebut. Hasbi Puing Shiddieqy mengungkapkan, Allah meminta keseimbangan dan kewajaran dalam penggunaan aturan kisas, menjamin perbuatan hukum yang adil dan seimbang, berbeda dengan tandingan keji pada

⁸³ A.M.Ismatulloh, *Ayat-Ayat Hukum Dalam Pemikiran Mufasir Indonesia (Studi Komparatif Penafsiran M.Hasbi Ashshiddieqi Dan M.Quraish Shihab)*. FENOMENA, Vol 6 No 2, 2014, hal. 282.

⁸⁴ Juwahir Thontowi, *Islam, Politik dan Hukum*, Yogyakarta: Madyana Pres. 2002, hal. 28.

masa pra Islam.⁸⁵

M. Quraish Shihab, dalam terjemahannya, memahami bahwa kisas mengandung arti reaksi yang setara terhadap kezaliman yang dilakukan, mencerminkan kaidah bahwa disiplin pelakunya mencerminkan perlakuannya terhadap orang yang bersangkutan. Pedoman-pedoman besar, baik yang bersifat manusiawi maupun surgawi, pada akhirnya menguntungkan umat manusia dan memahami gagasan yang tak terpisahkan dari manusia dan jaringan mereka. Bahkan, orang-orang yang secara hipotetis tidak terlibat pun tetap terhubung secara sosial. Selain itu, Surah Al-Baqarah 178 memberi energi pada pengampunan dalam sistem qisas, karena ia membenarkan kesalahan orang yang memaafkan dan mendorong hubungan sosial yang positif.⁸⁶

b. Hakikat Kisas Dalam Al Qur'an

Konteks kisas dari Secara etimologis, kisas mempunyai arti sebagai berikut. Sebagaimana dikemukakan oleh Ibrahim Anīs, ketika gagasan ini diterapkan pada suatu perbuatan salah, maka berarti korban mempunyai pilihan untuk mengikuti dan mengikuti kegiatan pelakunya. Ibnu Manẓūr juga mengkarakterisasi kisas sebagai disiplin yang mencerminkan tindakan jahat yang dilakukan, seperti pembunuhan sebagai pertukaran dengan pembunuhan. Makna etimologis ini sejalan dengan definisi yang diungkapkan oleh al-Zuhailī, yang menggambarkan kisas sebagai pembalasan yang diberikan kepada pelakunya sebagaimana ditunjukkan oleh aktivitas mereka.⁸⁷ Dalam Al-Qur'an, istilah kisas dirujuk berkali-kali, semuanya sebagai satu hal. Dua kasus memanfaatkan hal-hal yang bersifat otoritatif kisas yang terdapat pada surah Al-Baqarah bait 178 dan 179, sedangkan dua kasus lainnya memanfaatkan hal-hal yang tidak ada habisnya kisas sebagaimana terlacak pada satu bagian lagi dalam surah Al-Baqarah. 194 dan QS al-Mā'idah ayat: 45

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ ۖ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ

⁸⁵ Sibawaihi, *Hermeneutika Al-Qur'an Fazlur Rahman*, Bandung: Jelasura, 2007, hal. 12.

⁸⁶ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbâh Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, Volume 2, Jakarta: Lentera Hati, hal. 369.

⁸⁷ Sibawaihi, *Hermeneutika Al-Qur'an Fazlur Rahman*, Bandung: Jelasura, 2007, hal. 12.

بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَىٰ بِالْأُنْثَىٰ ۚ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبَاعُ بِالْمَعْرُوفِ
وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَنٍ ۚ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ ۚ فَمَنْ أَعَدَّىٰ بَعْدَ ذَلِكَ
فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ

Artinya; “Wahai orang-orang yang beriman! Diwajibkan atas kamu (melaksanakan) kisas berkenaan dengan orang yang dibunuh. Orang merdeka dengan orang merdeka, hamba sahaya dengan hamba sahaya, perempuan dengan perempuan. Tapi barangsiapa memperoleh maaf dari saudaranya, hendaklah dia mengikutinya dengan baik, dan membayar diat (tebusan) kepadanya dengan baik (pula). Yang demikian itu adalah keringanan dan rahmat dari Tuhanmu” Barang siapa melampaui batas setelah itu, maka dia akan mendapat azab yang pedih.

Pokok-pokok pernyataan di atas berisi seruan Allah SWT kepada para jamaahnya, yang menekankan komitmen qisas atas perbuatan salah berupa pembunuhan, jika keluarga korban memutuskan untuk mencarinya. Seruan ini berarti bahwa mengenali *qishâsh* sebagai bentuk persetujuan atas pembunuhan adalah hal yang penting bagi keyakinan seseorang. Oleh karena itu, seorang Muslim yang menolak gagasan *qishâsh* tidak termasuk di antara orang-orang yang beriman, karena mereka tidak menganggap ketentuan Allah di bagian ini.⁸⁸

Ketentuan kedua dari bait tersebut menyebutkan orang-orang merdeka dengan harapan mendapat orang-orang yang saling melengkapi, budak bagi budak, dan perempuan bagi perempuan, yang menggambarkan bahwa qisas mencakup pembalasan yang patut terhadap pelaku pembunuhan. Seperti yang ditunjukkan oleh M. Quraish Shihab, ketentuan ini mengisyaratkan bahwa seseorang tidak boleh meminta eksekusi terhadap orang bebas jika korbannya adalah seorang budak, sebagaimana standar dalam budaya pra-Islam. Juga tidak boleh membunuh banyak orang untuk satu orang, karena inti dari *qishâsh* adalah keseimbangan..⁸⁹

Pemahaman terhadap hakikat kisas akan semakin jelas jika dipahami dengan QS al-Mā'idah ayat 45 sebagai berikut:

وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ

⁸⁸ Shafra, “Toleransi Hukum Islam Dalam Pidana,” *Al-Hurriyyah* 10, no. 2 2009, hal. 89.

⁸⁹ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbāh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, Cet. X, Jakarta: Lentera Hati, 2008, hal. 56.

وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ ۚ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ

Kami telah nyatakan bagi mereka dalam Taurat bahwa nyawa dibalas selama-lamanya, gayung bersambut, hidung ganti hidung, telinga ganti telinga, gigi ganti gigi, dan luka pun ada qisasnya (sejenis pembalasan). Barangsiapa melakukan tanpa haknya atas qisas, maka hal itu dianggap sebagai penebusan atas pelanggaran-pelanggarannya. Orang-orang yang tidak mengambil keputusan berdasarkan apa yang telah diturunkan Allah adalah orang-orang yang fasik.

Al-Mā'idah ayat 45 lebih lanjut menjelaskan gagasan kisas yang diperkenalkan dalam bait Al-Baqarah 178, yang menggarisbawahi pembalasan yang setimpal atas aktivitas pelakunya: hidup selamanya, gayung bersambut, hidung ganti hidung, telinga ganti telinga, gigi ganti gigi, dan dipelintir untuk luka. Artikel ini tidak berencana untuk menyelidiki dampak yang lebih luas dari kisas seperti yang dirujuk, namun secara eksplisit berpusat pada pentingnya kisas dalam arti terbatas, yang merupakan disiplin pembalasan yang tepat untuk kesalahan pembunuhan yang disengaja.⁹⁰

11. Syarat-syarat Pelaksanaan kisas

- a) Kami nyatakan bagi mereka dalam Taurat, bahwa kehidupan sehari-hari akan dibalas dengan kehidupan sehari-hari, gayung bersambut, hidung ganti hidung, telinga ganti telinga, gigi ganti gigi, bahkan luka akan mendapat kisas.
- b) Pelaksanaan (sejenis balas dendam). Siapa pun yang bersumpah untuk mendapatkan kisas maka hal itu dianggap sebagai penebusan dosa atas perilaku buruknya. Orang yang tidak memutuskan sesuai dengan apa yang telah diturunkan Allah dianggap jahat.
- c) Al-Mā'idah ayat 45 lebih lanjut menjelaskan gagasan qisas yang diperkenalkan dalam bait Al-Baqarah 178, yang hanya menggarisbawahi balas dendam atas aktivitas pelakunya: nyawa untuk kehidupan sehari-hari, gayung bersambut, hidung ganti hidung, telinga ganti telinga, gigi ganti gigi, dan luka ganti luka. Artikel ini tidak berencana untuk menyelidiki dampak yang lebih luas dari qisas, namun secara eksplisit

⁹⁰ M. Quraish Shihab, Tafsir al-Misbah; Pesan Kesan dan Keserasian al-Quran, Volume 1 Jakarta: Lentera Hati, 2006, cet. VII, hal. 326.

berpusat pada makna sempitnya, yaitu disiplin retributif yang tepat untuk kesalahan pembunuhan yang disengaja.⁹¹

Pertimbangan penting lainnya dalam terjadinya tindak pidana pembunuhan adalah alat yang digunakan pelakunya. Abū Ḥanīfah menegaskan, alat yang digunakan haruslah alat yang menyebabkan kematian dan jelas-jelas disiapkan oleh pelaku demonstrasi, seperti pisau atau tombak. Kemudian lagi, al-Syāfiʿī dan Aḥmad berpendapat bahwa alat tersebut dapat menyebabkan kematian, tidak peduli apakah alat tersebut tajam atau tidak menimbulkan luka, seperti palu atau batu.⁹² Tindakan disipliner harus bertindak sebagai ilustrasi bagi pihak yang bersalah dan wilayah lokal yang lebih luas. Motivasinya adalah untuk mencegah pelanggar mengulangi pelanggaranannya dan menghalangi orang lain untuk mengambil bagian dalam kejahatan serupa. Disiplin kisas telah menunjukkan hasil yang signifikan dalam mencegah pelanggaran berat, memberikan pertimbangan kecukupan yang lebih baik dibandingkan jenis disiplin lainnya karena sifatnya yang memaksakan dan kelayakan biaya. Ketakutan yang ditimbulkan oleh *qishâsh* menjadi kekuatan yang serius bagi masyarakat, menghalangi orang untuk melakukan pelanggaran. Oleh karena itu, hal ini merupakan instrumen penting untuk melaksanakan hambatan baik secara bebas maupun tegas, sekaligus memberikan instruksi kepada masyarakat secara keseluruhan mengenai pentingnya memperhatikan dan menjaga hak istimewa orang lain.⁹³

Penetapan peraturan kisas menjamin perlindungan kehidupan masyarakat. Hal ini menjaga wilayah setempat dari pertikaian dan permasalahan ganda, karena peraturan kisas ditetapkan atas dasar rasa keadilan, khususnya keadilan halal, dan memajukan keharmonisan dan hubungan kekeluargaan. Menyadari bahwa pembunuhan akan mengakibatkan hukuman mati menghalangi orang untuk melakukan demonstrasi seperti itu, dengan cara ini menjaga keberadaan orang lain dan, juga, keberadaan mereka sendiri. Banyak yang akan menghabiskan aset dalam jumlah besar untuk merugikan musuh mereka; oleh karena itu, Allah memaksakan hukuman mati bagi para pembunuh untuk mengurangi kasus-kasus tersebut. Hasbi Puing Shiddieqy mengungkapkan, Allah meminta keseimbangan dan kewajiban dalam penggunaan aturan kisas, menjamin perbuatan hukum yang adil dan seimbang, berbeda dengan tandingan keji pada masa pra Islam.

⁹¹ Aidh al-Qarni, *Tafsir al-Muyassar*, Jakarta: Qisthi press, 2008, hal. 236.

⁹² A. Djazuli, *Fiqh Jinayah, Upaya Menanggulangi Kejahatan dalam Islam* Cet. II, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1997, hal. 129.

⁹³ Juwahir Thontowi, *Islam, Politik dan Hukum*, Yogyakarta: Madyana Pres. 2002, hal. 28.

M. Quraish Shihab, dalam terjemahannya, memahami bahwa qisas mengandung arti reaksi yang setara terhadap kezaliman yang dilakukan, mencerminkan kaidah bahwa disiplin pelakunya mencerminkan perlakuannya terhadap orang yang bersangkutan. Pedoman-pedoman besar, baik yang bersifat manusiawi maupun surgawi, pada akhirnya menguntungkan umat manusia dan memahami gagasan yang tak terpisahkan dari manusia dan jaringan mereka. Bahkan, orang-orang yang secara hipotetis tidak terlibat pun tetap terhubung secara sosial. Selain itu, Surah Al-Baqarah 178 memberi energi pada pengampunan dalam sistem qisas, karena ia membenarkan kesalahan orang yang memaafkan dan mendorong hubungan sosial yang positif.⁹⁴

12. Hak Pelaksanaan *Qishâs*

Hak otoritas dalam pelaksanaan hukuman *qishâs* adalah wali korban, sebagaimana ditegaskan dalam QS al-Isrâ' ayat: 33 yang berbunyi:

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

Dan janganlah kamu membunuh orang yang diharamkan Allah (membunuhnya), kecuali dengan suatu (alasan) yang benar. Dan barangsiapa dibunuh secara zalim, maka sungguh, Kami telah memberi kekuasaan kepada walinya, tetapi janganlah walinya itu melampaui batas dalam pembunuhan. Sesungguhnya dia adalah orang yang mendapat pertolongan.

Kata *sultān* pada bait di atas berarti kuasa yang diberikan kepada penunggu korban (penerima) untuk menyelesaikan disiplin kisas. Apabila penerusnya telah berkembang dan sadar secara sah, maka hukuman kisas dapat dilaksanakan. Namun, jika penerus utama belum dewasa atau lemah secara intelektual, para peneliti hukum memiliki pandangan yang berbeda. Sebagian peneliti *Ḥanafiyah* berpendapat bahwa disiplin kisas sebaiknya ditunda sampai penerus utama berkembang atau pulih. Penilaian serupa juga diamini oleh peneliti *Syāfi'iyah* dan *Ḥanābilah*. Secara bergantian, peneliti *Ḥanafiyah* lain mengusulkan agar disiplin qisas dapat dilaksanakan oleh hakim yang

⁹⁴ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbâh Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'ân*, Volume 2, Jakarta: Lentera Hati, hal. 369.

ditujukan kepada penerima manfaat utama.⁹⁵

Perbedaan kualifikasi antara hukuman mati dalam KUHP dan kisas dalam peraturan pidana Islam meliputi: Pertama dan yang terpenting, meskipun hukuman mati dalam KUHP merupakan bagian utama dari perbuatan salah tertentu, kisas dalam peraturan Islam termasuk dalam klasifikasi pelanggaran yang mendasar (*aşliyyah*). namun mempertimbangkan disiplin pengganti (*diyat*). Selain itu, posisi untuk memaksakan hukuman mati dalam KUHP sepenuhnya berada pada otoritas yang ditunjuk, meskipun dalam qisas, penerima manfaat dari korban yang dekat dengan hakim mempunyai kekuasaan yang dinamis. Ketiga, inti hukuman mati dalam KUHP pada dasarnya adalah balas dendam dan perlawanan, meskipun qisas dalam peraturan pidana Islam mencakup pembaharuan, keputusan, mendorong kepercayaan diri, dan dukungan budaya.

Keempat, hukuman mati dalam KUHP melayani kepentingan pelakunya sebagai kepala kesalahan tertentu, sedangkan kisas dalam peraturan pidana Islam berfokus pada kepentingan orang yang bersangkutan dan orang yang dicintainya. Kelima, akibat hukuman mati dalam KUHP hanya terbatas pada ranah alamiah, sedangkan qisas dalam hukum pidana Islam memberikan tanggung jawab dalam kehidupan setelah kematian. Keenam, pelaksanaan pidana mati dalam KUHP diarahkan oleh satuan awak kapal yang memberhentikan atas perintah Pemeriksa/Penyidik Militer, sedangkan dalam qisas, selain Kepala Negara, penerima manfaat utama dapat melakukannya di bawah pengawasan pemerintah. Ketujuh, hukuman mati dalam Kitab Undang-undang.⁹⁶

Hukum Penjahat dilaksanakan dengan cara menembak, sedangkan strategi qisas dapat berupa pemotongan leher, pemenggalan kepala, atau rajam. Kedelapan, eksekusi dalam KUHP tidak dilakukan secara terbuka, sama sekali tidak seperti eksekusi qisas yang dilakukan secara terbuka dan dilihat oleh masyarakat setempat. Pada akhirnya, hukuman mati dalam Kitab Undang-undang Hukum Penjahat tidak hanya berlaku untuk pembunuhan tetapi juga terhadap pelanggaran-pelanggaran lain, sedangkan kisas dalam hukum pidana Islam hanya diterapkan terhadap pelaku pembunuhan.⁹⁷

⁹⁵ Mawardi, *Hermeneutika Al-Quran* Fazlur Rahman: Teori Double Movement dalam Hermeneutika al-Quran dan Hadis, Shahiron Syamsudin, Yogyakarta: Elsaq, 2010, hal. 17.

⁹⁶ Zul Anwar Ajim Harahap, "Qisas 1 Dalam Perspektif Ayat Dan Hadits Ahkam," 2014, hal. 152.

⁹⁷ R. Soesilo, *Kitab Undang-Undang Hukum Pidana*, Bogor: Politeia, 1980, hal. 70.

Apabila penerima manfaat utama terdiri dari berbagai individu yang beragama Islam dan hadir pada pelaksanaan qisas, maka dapat diwakilkan sebagai agen. Meskipun demikian, jika ada penerus utama yang masih di bawah umur, lemah secara intelektual, atau sedang dalam perjalanan, sudut pandang para peneliti berbeda-beda. Ada yang berpendapat bahwa disiplin qisas tetap harus dilakukan oleh penerima manfaat yang sudah dewasa. Yang lain berpendapat bahwa disiplin harus ditunda sampai anak di bawah umur mencapai usia dewasa, individu yang cacat intelektualnya pulih, atau pelancong tersebut kembali.⁹⁸

M. Quraish Shihab mengartikan pengaruh penjaga gerbang dalam QS al-Isrā' bait 33 sebagai terbatas pada satu pihak untuk menuntut melalui hakim yang disetujui, bukan untuk mengeksekusi hukuman *qishâsh*. Penjaga pintu tidak boleh melanggar batasannya, misalnya dengan meminta qisas kepada orang yang bukan pelakunya, atau meminta *qishâsh* kepada banyak orang padahal hanya ada satu orang yang mampu, apalagi melakukan qisas dengan berbuat nakal. Terjemahan ini sejalan dengan kondisi kepolisian di Indonesia, dimana pejabat yang sah mempunyai kekuasaan untuk melaksanakan pilihan pengadilan.

Abdoerraoef tampaknya membantu pandangan para ahli hukum yang memberikan hak eksekusi kepada penjaga korban. Menurut dia, hak ini dimaksudkan untuk membendung perasaan memaksa keluarga korban, dan memberikan jalan keluar yang sah. Perasaan kuat yang tertahan akan mencari saluran lain dan harus diredam, bukan dihilangkan. M. Quraish Shihab mengartikan pengaruh penjaga gerbang dalam QS al-Isrā' refrain 33 sebagai pembatasan pada satu pihak untuk menuntut melalui hakim yang disetujui, bukan untuk mengeksekusi hukuman *qishâsh*. Penjaga tidak boleh melampaui batas, misalnya dengan meminta *qishâsh* kepada orang yang bukan pelakunya, atau meminta qisas kepada orang lain padahal hanya ada satu orang yang mampu, apalagi menyelesaikan qisas dengan cara berbuat nakal. Terjemahan ini sejalan dengan kondisi kepolisian di Indonesia, dimana hanya pejabat yang sah yang mempunyai posisi untuk melaksanakan pilihan pengadilan. Tindakan disipliner harus bertindak sebagai ilustrasi bagi pihak yang bersalah dan wilayah lokal yang lebih luas.⁹⁹

⁹⁸ Ahmad Wardi Muslich, *Hukum Pidana Islam* Cet. I; Jakarta: Sinar Grafika, 2005, hal. 151.

⁹⁹ Ahmad Wardi Muslich, *Hukum Pidana Islam* Jakarta: Sinar Grafika, 2005, 136.

Motivasinya adalah untuk mencegah pelanggar mengulangi pelanggaran dan menghalangi orang lain untuk mengambil bagian dalam kejahatan serupa. Disiplin *qishâsh* telah menunjukkan hasil yang signifikan dalam mencegah pelanggaran berat, memberikan pertimbangan kecukupan yang lebih baik dibandingkan jenis disiplin lainnya karena sifatnya yang memaksakan dan kelayakan biaya. Ketakutan yang ditimbulkan oleh qisas menjadi kekuatan yang serius bagi masyarakat, menghalangi orang untuk melakukan pelanggaran. Oleh karena itu, hal ini merupakan instrumen penting untuk melaksanakan hambatan baik secara bebas maupun tegas, sekaligus memberikan instruksi kepada masyarakat secara keseluruhan mengenai pentingnya memperhatikan dan menjaga hak istimewa orang lain.¹⁰⁰

Penetapan peraturan qisas menjamin perlindungan kehidupan masyarakat. Hal ini menjaga wilayah setempat dari pertikaian dan permasalahan ganda, karena peraturan qisas ditetapkan atas dasar rasa keadilan, khususnya keadilan halal, dan memajukan keharmonisan dan hubungan kekeluargaan. Menyadari bahwa pembunuhan akan mengakibatkan hukuman mati menghalangi orang untuk melakukan demonstrasi seperti itu, dengan cara ini menjaga keberadaan orang lain dan, juga, keberadaan mereka sendiri. Banyak yang akan menghabiskan aset dalam jumlah besar untuk merugikan musuh mereka; oleh karena itu, Allah memaksakan hukuman mati bagi para pembunuh untuk mengurangi kasus-kasus tersebut. Hasbi Puing Shiddieqy mengungkapkan, Allah meminta keseimbangan dan kewajaran dalam penggunaan aturan *qishâsh*, menjamin perbuatan hukum yang adil dan seimbang, berbeda dengan tandingan keji pada masa pra Islam.

M. Quraish Shihab, dalam terjemahannya, memahami bahwa qisas mengandung arti reaksi yang setara terhadap kezaliman yang dilakukan, mencerminkan kaidah bahwa disiplin pelakunya mencerminkan perlakuannya terhadap orang yang bersangkutan. Pedoman-pedoman besar, baik yang bersifat manusiawi maupun surgawi, pada akhirnya menguntungkan umat manusia dan memahami gagasan yang tak terpisahkan dari manusia dan jaringan mereka. Bahkan, orang-orang yang secara hipotetis tidak terlibat pun tetap terhubung secara sosial. Selain itu, Surah Al-Baqarah 178 memberi energi pada pengampunan dalam sistem qisas, karena ia membenarkan kesalahan orang yang memaafkan dan mendorong

¹⁰⁰ Juwahir Thontowi, *Islam, Politik dan Hukum*, Yogyakarta: Madyana Pres. 2002, hal. 28.

hubungan sosial yang positif.¹⁰¹

Abdoe rraoeff tampaknya membantu pandangan para ahli hukum yang memberikan hak eksekusi kepada penjaga korban. Seperti yang ditunjukkan olehnya, hak ini diharapkan dapat membendung perasaan kuat keluarga korban, dan memberikan jalan keluar yang sah. Perasaan kuat yang tertahan akan mencari saluran lain dan harus diredam, bukan dihilangkan.¹⁰²

13. Hikmah Dibalik Hukuman Qishâs

Adanya ketetapan sanksi kisas terhadap kejahatan pembunuhan, memiliki hikmah yang luar biasa dalam kehidupan masyarakat. Hal ini ditegaskan dalam Al-Baqarah Ayat: 179 yang berbunyi:

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِيَ الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

Artinya; Dan dalam qishâsh itu ada (jaminan) kehidupan bagimu, wahai orang-orang yang berakal, supaya kamu bertakwa

Bait di atas menonjolkan bahwa pengaturan sanksi qisas bagi pembunuhan menjamin kelestarian eksistensi manusia. Menyadari bahwa pembunuhan di luar hukum layak mendapat hukuman mati akan membuat calon pelakunya berhenti sejenak sebelum melakukan pembunuhan. Secara mental, bahaya ini menghambat tujuan-tujuan mematikan manusia, sehingga menjamin kesejahteraan masyarakat.¹⁰³

Al-Qur'an menempatkan makna yang luar biasa pada ketahanan masyarakat, menyamakan pembunuhan terhadap satu individu dengan pembunuhan seluruh umat manusia, dan pertimbangan terhadap satu jiwa dengan benar-benar berfokus pada seluruh umat manusia.. Hal ini ditegaskan dalam Al-Mā'idah ayat: 32 yang berbunyi:

مَنْ أَجْلٍ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَءِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ

Artinya; "Oleh karena itu Kami tetapkan suatu hukum bagi Bani

¹⁰¹ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbâh Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, Volume 2, Jakarta: Lentera Hati, hal. 369.

¹⁰² M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, Cet. X, Jakarta: Lentera Hati, 2008, Vol. V, hal. 467.

¹⁰³ Ahmad Hanafi, *Asas-Asas Hukum Pidana Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 2006, hal. 198.

Israil, bahwa barangsiapa yang membunuh seseorang, bukan karena orang itu membunuh orang lain, atau bukan karena berbuat kerusakan di bumi, maka seakan-akan dia telah membunuh semua manusia. Barangsiapa memelihara kehidupan seorang manusia, maka seakan-akan dia telah memelihara kehidupan semua manusia. Sesungguhnya Rasul Kami telah datang kepada mereka dengan membawa keterangan-keterangan yang jelas. Tetapi kemudian banyak di antara mereka setelah itu melampaui batas di bumi”

Dalam terjemahannya pada bagian tersebut, al-Ṭabāṭabāʾī menekankan bahwa setiap individu merangkum kualitas-kualitas utama manusia yang secara umum dimiliki. Selain itu, setiap individu berperan sebagai konduktor bagi kelangsungan hidup manusia, yang mungkin akan melahirkan manusia di masa depan. Akibatnya, keberadaan setiap individu menambah penyebaran seluruh spesies manusia. Oleh karena itu, mengakhiri keberadaan satu individu saja sama saja dengan mematikan potensi seluruh umat manusia, yang ketahanannya bergantung pada kelangsungan hidup individu.

Seorang pembunuh atau siapa pun yang mengganggu kenyamanan dan keamanan publik pada dasarnya merongrong kesucian hidup semua orang, menghilangkan hak mereka atas tempat yang aman dan nyaman. Sebaliknya, orang-orang yang menjaga keberadaan orang lain akan menambah pentingnya masyarakat, menciptakan iklim yang terbebas dari rasa takut dan kerentanan.

Berdasarkan pandangan ini, menjadi jelas bahwa melindungi eksistensi individu merupakan komitmen individu (fardu 'ain) yang diemban setiap orang, yang mendasar untuk mendorong keamanan dan keselarasan dalam kehidupan bersama.¹⁰⁴

Terjemahan yang diberikan di atas menyoroti hubungan yang tidak terpisahkan antara manusia dan masyarakat dalam realitas humanistik. Bahkan orang-orang yang hidup terpisah, seperti di gua, bergantung pada makhluk berbeda untuk mendapatkan persahabatan dan dukungan. Baik dari individu atau hewan lain, ketergantungan ini menyoroti hubungan bawaan umat manusia.¹⁰⁵

Setiap deklarasi yang ditetapkan oleh Allah merupakan bantuan pemerintah bagi umat manusia, baik pada tingkat individu maupun budaya. Sehubungan dengan hal ini, Allah ingin adanya rasa hormat dan keselarasan di antara manusia, menolak adanya kerusakan dan kebrutalan terhadap satu sama lain. Jika masyarakat

¹⁰⁴ Muḥammad Ḥusain al-Ṭabāṭabāʾī, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurʾān* Cet. I, Bairut: Muʾassasah al-Aʿlamī li al-Maṭbūʿāt, 1991, Juz V, hal. 323.

¹⁰⁵ Muḥammad Nasib Ar-Rifaʾi, *Tafsir Ibnu Katsir*, Jilid 1, Terjemah. Budi Permadi Jakarta: Lentera Hati, 2006, hal. 216.

berpegang pada standar-standar tersebut, kehidupan daerah setempat dapat sejahtera dengan harmonis dan tenang.

Dari karya ini, menjadi jelas bahwa disiplin kisas memberikan beberapa contoh: Langsung saja, ia berfungsi sebagai penghalang untuk melakukan perbuatan salah terhadap orang lain. Selain itu, hal ini menimbulkan rasa takut dan menghalangi orang untuk menyakiti orang lain. Ketiga, hal ini menumbuhkan perasaan bahwa segala sesuatunya baik dan selaras dalam pikiran manusia, sehingga meringankan ketegangan mengenai keamanan pribadi. Kesimpulannya, hal ini berfungsi sebagai perisai, melindungi orang dari bahaya orang lain.¹⁰⁶

C. *Qishâsh* Dalam Hukum Di Indonesia

Indonesia, sebagai negara yang mayoritas penduduknya beragama Islam, secara hipotetis seharusnya menerapkan peraturan *qishâsh*, namun kenyataannya tidak. Alasan penting untuk hal ini adalah bahwa Indonesia tidak menyusun keseluruhan undang-undang yang berkaitan dengan peraturan Islam, sehingga pelaksanaan qisas tidak dapat dilaksanakan. Meskipun demikian, jika Indonesia berhasil mengintegrasikan peraturan Islam ke dalam sistem yang sah, qisas akan menjadi suatu keharusan. Penting untuk diingat bahwa pelaksanaan peraturan *qishâsh* memerlukan keterlibatan negara dan tidak dapat dilakukan secara tunggal.¹⁰⁷

Meskipun Indonesia tidak mengkonsolidasikan *qishâsh* ke dalam sistem yang sah, Indonesia menerapkan hukuman mati berdasarkan peraturan positifnya. Kitab Undang-Undang Hukum Pelanggar Hukum (KUHP) membingkai berbagai pelanggaran yang patut mendapat hukuman mati, termasuk demonstrasi pengkhianatan terhadap presiden dan wakil presiden, mendorong agresi atau pertempuran yang tidak biasa terhadap Indonesia, mendukung musuh di masa perang, konspirasi terhadap kepala negara asing yang mengakibatkan kematian, pembunuhan berencana, dan lain-lain. perampokan dengan kebrutalan yang mengakibatkan luka berat atau kematian, dan pencurian yang mengakibatkan kematian.

Penting untuk diingat bahwa meskipun kisas dan hukuman mati memiliki kesamaan, namun keduanya tidak dapat dibedakan. *Qishâsh* dalam peraturan pidana Islam mencakup pembalasan atas

¹⁰⁶ Leni Dwi Nurmala, *Perlindungan Hukum Terhadap Tenaga Pendidik*, Gorontalo Law Review, 2018, hal. 66.

¹⁰⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbâh Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'ân*, Cet. X, Jakarta: Lentera Hati, 2008, Vol. V, hal. 468

pembunuhan dan cedera, serta perbuatan salah termasuk evakuasi atau penyalahgunaan bagian tubuh. Selain itu, qisas tidak menjamin kematian atau cedera pelakunya, namun diharapkan dapat mencapai keadilan dalam struktur apa pun yang dianggap tepat.¹⁰⁸

Perbedaan kualifikasi antara hukuman mati dalam KUHP dan kisas dalam peraturan pidana Islam meliputi: Pertama dan yang terpenting, meskipun hukuman mati dalam KUHP merupakan bagian utama dari perbuatan salah tertentu, kisas dalam peraturan Islam termasuk dalam klasifikasi pelanggaran yang mendasar (*aşliyyah*). namun mempertimbangkan disiplin pengganti (*diyat*). Selain itu, posisi untuk memaksakan hukuman mati dalam KUHP sepenuhnya berada pada otoritas yang ditunjuk, meskipun dalam qisas, penerima manfaat dari korban yang dekat dengan hakim mempunyai kekuasaan yang dinamis. Ketiga, inti hukuman mati dalam KUHP pada dasarnya adalah balas dendam dan perlawanan, meskipun kisas dalam peraturan pidana Islam mencakup pembaharuan, keputusan, mendorong kepercayaan diri, dan dukungan budaya. Keempat, hukuman mati dalam KUHP melayani kepentingan pelakunya sebagai kepala kesalahan tertentu, sedangkan kisas dalam peraturan pidana Islam berfokus pada kepentingan orang yang bersangkutan dan orang yang dicintainya. Kelima, akibat hukuman mati dalam KUHP hanya terbatas pada ranah alamiah, sedangkan kisas dalam hukum pidana Islam memberikan tanggung jawab dalam kehidupan setelah kematian. Keenam, pelaksanaan pidana mati dalam KUHP diarahkan oleh satuan awak kapal yang memberhentikan atas perintah Pemeriksa/Penyidik Militer, sedangkan dalam kisas, selain Kepala Negara, penerima manfaat utama dapat melakukannya di bawah pengawasan pemerintah.¹⁰⁹

Ketujuh, hukuman mati dalam Kitab Undang-undang Hukum Penjahat dilaksanakan dengan cara menembak, sedangkan strategi kisas dapat berupa pemotongan leher, pemenggalan kepala, atau rajam. Kedelapan, eksekusi dalam KUHP tidak dilakukan secara terbuka, sama sekali tidak seperti eksekusi kisas yang dilakukan secara terbuka dan dilihat oleh masyarakat setempat. Pada akhirnya, hukuman mati dalam Kitab Undang-undang Hukum Penjahat tidak hanya berlaku untuk pembunuhan tetapi juga terhadap pelanggaran-pelanggaran lain, sedangkan qisas dalam hukum pidana Islam hanya

¹⁰⁸ Amin Abdullah, *Madzhab Menggagas Paradigma Ushul Fiqih Kontemporer* Jogjakarta: Ar-Suzz Press, 2002, hal. 220.

¹⁰⁹ Muhammad bin Ibrahim ibn Jubair, *Criminal Law in Islam and the Muslim World: A Comparative Perspective*, Institut of Objective Studies, Delhi, 1996, hal. 326.

diterapkan terhadap pelaku pembunuhan.¹¹⁰

Penerapan hukuman mati, khususnya bagi orang yang diduga melakukan pembunuhan, dalam sistem peraturan di Indonesia, masih terus menjadi bahan diskusi, terlepas dari adanya pihak yang mendukung dan meragukan. Alasan penting di balik pemeliharannya adalah untuk menjaga rasa keadilan dan kesesuaian sosial. Masyarakat mendambakan keadilan, menerima bahwa seorang pembunuh harus membayar dengan nyawanya sendiri, sebagaimana tercermin dalam pepatah terkenal, "Kewajiban untuk menghargai akan diganti, dan kewajiban terhadap nyawa akan diganti dengan nyawa." Selain itu, hukuman mati berfungsi sebagai penghalang yang kuat, memberdayakan otoritas publik untuk melindungi permintaan publik dan keseimbangan yang sah. Eksekusi publik, khususnya, direncanakan untuk meningkatkan rasa takut melakukan pelanggaran, dengan cara ini bekerja dengan semacam penyaringan sosial dengan mencegah kemungkinan pelaku kejahatan.

Dalam konteks kebebasan dasar, kewajiban Indonesia terhadap prinsip-prinsip kebebasan umum terlihat jelas dalam berbagai struktur hukum, termasuk kata pengantar dan pengaturan penting dalam UUD 1945, serta instrumen peraturan tambahan, misalnya Peraturan Nomor 14 Tahun 1970 tentang Hak Asasi Manusia. Pengaturan Kekuatan Hukum dan Peraturan Nomor 8 Tahun 1981 tentang KUHP. Selain itu, lahirnya kebebasan dasar di Indonesia dituangkan dalam Ketetapan MPR Nomor II/MPR/1998 yang memuat Peraturan Strategi Negara (GBHN). Deklarasi ini menyoroti hak-hak istimewa yang dimiliki manusia sejak lahir, termasuk hak atas kehadiran yang terhormat, kesempatan beragama dan cinta, kesempatan untuk menikah secara sah dan berkembangnya keluarga, hak untuk mengikuti pelatihan dan pengembangan diri, peluang keuangan, kepastian yang sah, keseimbangan dalam kondisi tetap. pandangan hukum, keadilan, keamanan, dan peluang artikulasi, afiliasi, dan berkumpul.¹¹¹

Kemudian, periode reformasi menjadi periode yang sangat "friendly" terhadap HAM. Berbeda halnya dengan periode orde baru yang melancarkan "black-campaign" terhadap isu HAM ini. Presiden B.J. Habibie dan DPR sangat terbuka dengan tuntutan reformasi. Maka, sebelum proses amandemen konstitusi bergulir, presiden lebih dulu mengajukan Rancangan Undang-Undang Hak Asasi Manusia

¹¹⁰ R. Soesilo, *Kitab Undang-Undang Hukum Pidana*, Bogor: Politeia, 1980, hal. 70.

¹¹¹ Muhammad bin Ibrahim ibn Jubair, *Criminal Law in Islam and the Muslim World: A Comparative Perspective*, Institut of Objective Studies, Delhi, 1996, hal. 327.

(HAM) ke Dewan Perwakilan Rakyat untuk dibahas. Pembahasan di Dewan Perwakilan Rakyat juga tidak memakan waktu yang lama dan pada 23 September 1999 telah dicapai konsensus untuk mengesahkan undang-undang tersebut yakni Undang-Undang Nomor 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia. Undang-Undang tersebut dilahirkan sebagai turunan dari Ketetapan MPR No. XVII/MPR/1998 tentang Hak Asasi Manusia.

Undang-undang Nomor 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia memuat pengakuan yang luas terhadap hak asasi manusia. Hak-hak yang dijamin di dalamnya mencakup mulai dari pengakuan terhadap hak-hak sipil dan politik, hak-hak ekonomi, sosial dan budaya, hingga pada pengakuan terhadap hak-hak kelompok seperti anak, perempuan dan masyarakat adat (indigenous people). Undang-Undang tersebut dengan gamblang mengakui paham 'natural rights', melihat hak asasi manusia sebagai hak kodrati yang melekat pada manusia. Begitu juga dengan kategorisasi hak-hak di dalamnya tampak merujuk pada instrumen-instrumen internasional hak asasi manusia, seperti *Universal Declaration of Human Rights*, *International Covenant on Civil and Political Rights*, *International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights*, *International Convention on the Rights of Child*, dan seterusnya. Dengan demikian boleh dikatakan undang-undang ini telah mengadopsi norma-norma hak yang terdapat di dalam berbagai instrumen hak asasi manusia internasional tersebut.¹¹²

Berdirinya Komisi Kebebasan Umum pada mulanya dimulai melalui Pengumuman Resmi Nomor 50 Tahun 1993, dan sahnya pembentukannya juga ditetapkan dengan pengesahan Peraturan Nomor 39 Tahun 1999. Yang menonjol, Peraturan Nomor 39 Tahun 1999 memuat pengaturan mengenai asosiasi lokal (Bagian VIII), yang digambarkan dari Pasal 100 hingga Pasal 103. Pengaturan ini secara tegas mengakui keaslian sah dukungan kebebasan bersama yang diarahkan oleh asosiasi pelindung kebebasan dasar atau "pengamanan kebebasan dasar". Lebih jauh lagi, peraturan ini memerintahkan berdirinya Pengadilan Kebebasan Umum dalam kurun waktu empat tahun sejak berdirinya (Pasal IX).¹¹³

Namun persoalan argumentatif lain muncul dari penerapan peraturan kisas yang merupakan salah satu dari sedikit pedoman disiplin hudud dalam peraturan pidana Islam, yang dijabarkan dengan

¹¹² Moeljatno, 2001, *Asas-asas Hukum Pidana di Indonesia*. Jakarta: Rineka Cipta, hal. 54.

¹¹³ . Soesilo, *Kitab Undang-Undang Hukum Pidana*, Bogor: Politeia, 1980, hal. 81.

standar dan batasan yang jelas. Sebagai bagian utama dari peraturan publik, kisas berfungsi sebagai landasan dalam mendorong keharmonisan budaya, seperti peraturan pidana atau struktur hukum publik lainnya. Di sisi lain, pelaksanaannya yang tidak memadai dapat menyebabkan keresahan budaya. Secara fonetik, istilah kisas menunjukkan *al-musawa wa al-ta'addul* (keseragaman dan keseimbangan), dan juga berarti *qata'a* (memotong atau mengelola). Dari segi substansi semantiknya, kisas mempunyai makna yang sama dengan ungkapan “adil”, yang menyiratkan kesesuaian dan keseimbangan. Hal ini dapat disimpulkan bahwa kisas adalah suatu disiplin yang sebanding dengan perbuatan salah yang dilakukan oleh pelakunya, yang bertujuan untuk mencegah dan mencegah terulangnya pelanggaran tersebut, dengan pengaturan termasuk hukuman mati (hukuman mati) bagi penjahat yang dihukum.¹¹⁴

Secara hukum, kisas hampir tidak diartikan oleh para ulama hukum untuk menyelubungi demonstrasi atau pelanggaran pidana baik yang berhubungan dengan ruh (pembunuhan) maupun raga (kejahatan yang sebenarnya), biasa disinggung sebagai *al-nafs wa al-jarahah* (nyawa dan luka). Umumnya fuqaha membagi tindak pidana pembunuhan kepada tiga bagian:

- a) Pembunuhan sengaja,
- b) pembunuhan semi sengaja,
- c) Pembunuhan tidak sengaja.

Mereka juga membagi tindak pidana penganiayaan menjadi dua bagian; yaitu:

- a) Penganiayaan sengaja,
- b) Penganiayaan tidak sengaja

Konsep *qishâsh* seringkali digambarkan sebagai pembalasan yang adil karena dalam peraturan *qishâsh*, disiplin untuk membunuh atau menimbulkan kerusakan hanya diberikan kepada orang yang dengan sengaja melakukan demonstrasi tersebut. Hal ini secara efektif melawan orang-orang yang telah melanggar batasan dengan secara sembarangan mengambil nyawa atau menyebabkan cedera, aktivitas yang sangat dilarang dan bertentangan dengan tujuan peraturan Syariah.¹¹⁵

Lebih jauh lagi, kisas dianggap sebagai salah satu kekuatan utama, yang berfungsi sebagai penghalang terhadap perilaku kriminal

¹¹⁴ Muhammad bin Ibrahim ibn Jubair, *Criminal Law in Islam and the Muslim World: A Comparative Perspective*, Institut of Objective Studies, Delhi, 1996, hal. 327.

¹¹⁵ M.Ismatulloh, *Ayat-Ayat Hukum Dalam Pemikiran Mufasir Indonesia Studi Komparatif Penafsiran M.Hasbi Ashshiddieqi Dan M.Quraish Shihab*. FENOMENA, Vol 6 No 2, 2014, hal. 289.

di masa depan. Dengan menolak orang-orang yang tidak memiliki tujuan akhir yang jelas untuk mengakhiri keberadaan orang lain, hal ini berfungsi sebagai model yang kuat, sehingga membuat orang enggan melakukan demonstrasi serupa. Hal ini tidak hanya menanamkan keyakinan bahwa segala sesuatunya baik-baik saja di arena terbuka, namun juga mencegah kemungkinan terulangnya pelanggaran, selama pelakunya masih hidup.¹¹⁶

Selain itu, kisas merupakan contoh komponen transformasi, sebagaimana ditegaskan dengan adanya pemberian pengampunan dari orang yang dicintai korban. Dengan asumsi keluarga melihat bahwa orang yang meninggal mungkin telah menambah kematiannya melalui aktivitas di masa lalu, mereka mungkin memutuskan untuk mengampuni pelakunya. Demonstrasi pengampunan ini tidak hanya memberikan peluang pemulihan bagi pelakunya namun juga menjamin keluarga korban mendapat bayaran melalui cicilan diyat. Selain itu, gagasan transformasi mencakup perbaikan sistem yang sah, menekankan pentingnya mematuhi peraturan yang tidak boleh membunuh atau menganiaya orang lain. Dengan mendorong suasana budaya yang unggul dan lebih tenang, kisas menambah peningkatan konsistensi yang sah dan keselarasan sosial.¹¹⁷

Tujuan disiplin dalam Islam tidak didorong oleh retribusi atau perasaan individu dari para pelaksana peraturan, melainkan oleh harapan-harapan terhormat seperti peningkatan pendidikan dan budaya. Intisari dari bait yang dirujuk tidak semata-mata untuk menakut-nakuti dan memberikan hukuman yang berat, namun secara umum untuk mencegah orang melakukan demonstrasi pembunuhan dan penyalahgunaan, dengan cara ini melindungi masyarakat dari pelanggaran tersebut.

Para peneliti Islam sering mengaitkan percakapan qishâsh dengan diyat, karena tidak semua pelanggaran terhadap roh dan tubuh memerlukan kisas. Faktanya, kisas biasanya disimpan untuk pembunuhan dan penyalahgunaan yang disengaja, sementara pelanggaran lain mungkin mengakibatkan diyat, terutama saat pengampunan diberikan oleh keluarga korban. Sudut pandang ini merekomendasikan bahwa hukuman mati atau qisas tidak diwajibkan untuk setiap contoh pembunuhan atau penyalahgunaan.

Pedoman syariah mengenai kisas yang diilustrasikan di atas memenuhi kebutuhan mulia untuk mengabdikan kepada umat manusia,

¹¹⁶ Ahmad Hanafi, *Asas-Asas Hukum Pidana Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 2006, 193.

¹¹⁷ Jazim Hazimi, *Metedologi Tafsir Fazlur Rahman*, Ipusnas Malang: UB Press, 2013, hal. 53

menjamin balas dendam yang layak sebagai ciri keadilan dan menjamin kehidupan sebagaimana ditentukan oleh Tuhan. Jelas sekali bahwa kisas, sebagai fitur peraturan Islam, mematuhi standar keadilan secara keseluruhan, yang mengawasi siklus penilaian dan hasil ideal dari penyisihan yang adil.¹¹⁸

Pemikiran kisas, baik dalam pemahaman tekstual maupun penerapan logisnya, merupakan awal dari sikap memalukan yang mengabaikan kebebasan orang lain. Pada umumnya, pada masa Nabi Muhammad SAW dan para sahabatnya, pelaksanaan kisas, terutama dalam bentuk disiplin pembalasan atas pembunuhan dan penyalahgunaan, jarang terjadi. Hal ini disebabkan oleh pemikiran yang cermat dalam setiap kasus, dimana kisas dipaksakan secara eksklusif tanpa ada sedikitpun pengampunan dari keluarga korban dan jika didukung oleh bukti yang pasti. Selain itu, hukuman qisas tidak akan dilakukan jika ada pertanyaan mengenai kesalahan terlapor, sesuai dengan aturan hukum pidana Islam yang mengarahkan menjauhi disiplin karena alasan yang tidak masuk akal.¹¹⁹

Mengingat beratnya disiplin kisas atau hudud, kewaspadaan dalam bebannya adalah hal yang utama. Kesalahan apa pun dalam pengambilan keputusan dapat menimbulkan akibat yang kritis, baik bagi terpidana maupun bagi keluarga dan masyarakatnya secara keseluruhan. Oleh karena itu, perlu digaris bawahi bahwa yang terbaik bagi seorang perintis atau memutuskan untuk memilih belas kasihan daripada bertarung secara salah menolak seseorang karena ketidakpastian.

Standar-standar ini menyoroti pentingnya kecermatan dalam menghukum, baik dalam sistem peraturan qishâsh maupun dalam pedoman penegakan hukum yang lebih luas. Kecukupan peraturan kisas bergantung pada kepatuhannya terhadap standar hukum yang ditetapkan. Tanpa kehati-hatian dalam pelaksanaannya, peraturan serupa yang direncanakan untuk menjaga keadilan bisa saja secara tidak sengaja menghasilkan aktivitas yang tidak menentu dan rendahan.

Saat ini, hanya segelintir negara Islam yang benar-benar menerapkan peraturan kisas, namun dengan perubahan yang disesuaikan dengan keadaan budaya dan unsur politik. Tidak semua

¹¹⁸ Zainuddin Ali, *Hukum Pidana Islam* cet. 1, Jakarta: Sinar Grafika, 2007, hal. 34.

¹¹⁹ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontekstual*, Yogyakarta: LKiS Group, 2012, hal. 59.

eksekusi hanya mengikuti keputusan yang tercetak, karena teknik lain seperti gantung diri, tembak, atau pemenggalan kepala oleh pembunuh yang ditugaskan mungkin akan digunakan dibandingkan dengan meniru kesalahan yang dilakukan secara akurat.¹²⁰

Di banyak negara Islam, termasuk Indonesia, sistem hukum yang dominan bersandar pada prinsip-prinsip hukum pidana Barat. Namun, ada daerah di Indonesia, seperti Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam (NAD), yang memiliki otonomi khusus yang memungkinkan penerapan hukum qisas secara tekstual dan komprehensif. Di wilayah-wilayah ini, hukum qisas diterapkan terutama dalam kasus-kasus pembunuhan yang parah atau sadis, seperti pembunuhan berat atau pembunuhan berulang kali. Penerapan hukum Islam, termasuk hukum pidana Islam dan hukum kisas, di Aceh dapat menjadi inisiatif perintis dan tolak ukur penerapan hukum pidana Islam secara lebih luas di seluruh Indonesia. Jika hukum pidana Islam menunjukkan efektivitas dan hasil yang positif di Aceh, hal ini dapat memberikan wawasan dan pertimbangan yang berharga bagi bangsa ini secara keseluruhan.¹²¹

Perbedaan pandangan mengenai penerapan hukum qishâs di Indonesia bukanlah hal yang jarang terjadi. Penentang penerapan hukum kisas seringkali memandang hukum kisas sebagai pelanggaran hak asasi manusia bagi individu yang terkena hukumannya. Perbedaan pendapat mengenai hukum kisas antara lain disebabkan oleh kesalahpahaman yang menganggap hukum qishâs semata-mata sama dengan penerapan hukuman mati. Sebelum mendalami perspektif teologis tentang keadilan dalam hukum qishâs, perlu dipahami terlebih dahulu konsep kisas itu sendiri.

Berasal dari kata Arab “qashsha,” yang berarti memotong atau mengejar mangsa, kisas mengacu pada prinsip keadilan retributif dimana hukuman yang pantas dijatuhkan untuk pembunuhan yang dilakukan. Hal ini berarti meminta pertanggungjawaban pelaku dengan mengambil nyawanya, yang mencerminkan kehidupan yang mereka ambil secara tidak adil dari korbannya. Namun, pelakunya tidak harus dieksekusi dengan menggunakan senjata atau metode

¹²⁰ Abd alWahab Khalaf, ‘Ilm Ushul al-Fiqh, Dar alKuwaitiyyah, Kairo, 1968, hal. 466

¹²¹ Suansar Khatib, *Konsep Maqashid Al-Syari’Ah: Perbandingan Antara Pemikiran Al-Ghazali Dan Al-Syathibi*. Surabaya: MIZANI 47 Wacana Hukum, Ekonomi dan Keagamaan Volume 5, No. 1, 2018, hal. 47.

yang sama dengan yang digunakan dalam kejahatan tersebut.¹²²

Prof. Dr. K.H. Ahmad Zahro memahami bahwa kisas menyangkut pengarah disiplin terhadap pelaku suatu kesalahan yang berkaitan dengan kenakalan yang menimpa orang tersebut. Misalnya, jika pelanggar hukum membuat korban kehilangan bagian tubuhnya, maka disiplinya mencakup pengusiran bagian tubuh yang serupa dari pelakunya. Misalnya, dengan asumsi penjahat memotong penunjuk tangan kiri korban, disiplinya adalah pencabutan penunjuk kiri pelakunya. Selain itu, dengan asumsi penjahat merusak telinga kanannya sendiri, tindakan disipliner akan mencakup evakuasi telinga kanan pelakunya. Dalam kasus pembunuhan terencana, disiplin menetapkan bahwa pelakunya harus menghadapi takdir yang sama dan dieksekusi.¹²³

Mengingat banyaknya peristiwa yang menyebabkan kenakalan, dan bahkan kematian, pada orang lain, jelas bahwa sistem disiplin yang berlaku saat ini mengabaikan upaya untuk menghalangi pelaku kejahatan atau menimbulkan rasa takut pada pelaku kejahatan. Oleh karena itu, muncul pertanyaan mendasar: bagaimana filosofi keadilan dalam sistem pengaturan kisas bisa benar-benar dikontekstualisasikan? Keadilan tetap menjadi fondasi aktivitas publik, fundamental bagi kesejahteraan manusia dan pelestarian hak-hak istimewa. Penerapan peraturan kisas merupakan langkah besar menuju jaminan kepuasan dan kedamaian di mata publik, karena peraturan ini merangkum rasa keadilan di mana pelaku kejahatan akan menghadapi dampak yang setara dengan tindakan mereka. Selain itu, penggunaan peraturan qishâsh dapat menumbuhkan keamanan dan permintaan yang lebih menonjol dalam masyarakat.

Terlepas dari pandangan bahwa disiplin yang direkomendasikan oleh peraturan kisas adalah tindakan yang brutal dan tidak sopan – misalnya, hukuman mati bagi pembunuh dan pemecatan bagi orang yang mengalami luka parah – pengaruh psikososial tidak dapat diabaikan. Yang pasti, hal ini menimbulkan rasa takut pada orang-orang yang mungkin melakukan pelanggaran, sehingga membuat kecil hati dan meringankan jika terjadi kesalahan. Saat ini, keputusannya terletak antara menerapkan cara yang tegas namun meyakinkan untuk meningkatkan kepuasan pribadi warga, atau tetap bersikap simpatik ketika melihat banyaknya kejahatan dan

¹²² Zainuddin dan Rusydi Sualiman dengan judul *Penjelasan Lengkap Hukum-hukum Allah Syari'ah*, Cet. I, Jakarta: PT Radja Grafindo Persada, hal. 303.

¹²³ Zahro Ahmad, *Fiqih Kontemporer, Kupas 111 Isu Terbaru Dalam Hukum Islam*, Cet 1, Surabaya: PT Qaf Media Kreativas, 2017, hal. 323.

pelanggaran luas terhadap kebebasan umum.¹²⁴

Melaksanakan peraturan qishas merupakan sebuah rencana permainan yang masuk akal, karena mencerminkan rasa keadilan dimana disiplin dibandingkan dengan pelanggaran yang dilakukan. Keadilan sejati, tanpa adanya kekeliruan atau kenakalan, menjamin landasan keamanan dan kepentingan dalam masyarakat.

D. Kisas Dalam Telaah Perspektif HAM PBB

Kebebasan dasar dipandang inklusif karena dianggap hakiki bagi semua orang berdasarkan kehati-hatian umat manusia, tidak bergantung pada unsur-unsur seperti ras, orientasi, budaya, atau agama. Kebebasan-kebebasan ini dianggap bawaan sejak lahir karena merupakan hal yang wajar bagi kehidupan manusia dan tidak diberikan oleh badan pengelola mana pun, sehingga tidak dapat disangkal. Penting untuk diingat bahwa semua inklusivitas tidak berarti konsistensi. Meskipun kebebasan dasar pada umumnya bersifat material, kebebasan tersebut tidak memerlukan kesamaan dalam keyakinan yang ketat, sosial, atau filosofis. Sebaliknya, komprehensivitas menyoroti bahwa kebebasan dasar sejalan dengan kualitas dan tujuan yang dimiliki oleh semua tatanan sosial, mencerminkan kemanusiaan kita pada umumnya.¹²⁵

Menyusul konsekuensi Perang Besar Kedua, yang dimulai pada tahun 1946, Negara-Negara Bersatu membentuk dewan kolaborasi keuangan yang terdiri dari 18 orang untuk merancang kontrak kebebasan dasar. Dewan pengawas ini membentuk komisi kebebasan dasar yang dipimpin oleh Ny. Eleanor Roosevelt, dengan prosedur yang dimulai pada bulan Januari 1947. Hanya dua tahun setelahnya, pada tanggal 10 Desember 1948, Pertemuan Umum PBB diadakan di Kastil Chaillot di Paris untuk mengundang hasil kerja komisi, yang diakhiri dengan Pengumuman Luas tentang Kebebasan Bersama yang memuat 30 pasal.

Inggris membanggakan sejarahnya yang kaya dalam menjunjung kebebasan dasar di Eropa, melahirkan berbagai dalang yang kuat seperti John Locke, yang dianggap sebagai pelopor gagasan Barat tentang kebebasan umum. Perjuangan yang dapat diverifikasi untuk kebebasan dasar di Inggris terlihat jelas dalam dua

¹²⁴ Ahmad Wardi Muslich, *Pengantar dan Asas Hukum Pidana Islam, Fikih Jinayah*, Cet 2, Jakarta: Sinar Grafika, 2006, hal. 155.

¹²⁵ Soetandyo Wignjosobroto, "Hak Asasi Manusia: Konsep Dasar dan Perkembangan Pengertiannya dari Masa ke Masa," *Seri Bahan Bacaan Kursus HAM untuk Pengacara X* Jakarta: Lembaga Studi dan Advokasi Masyarakat, 2005, hal. 31.

tonggak penting. Yang pertama dan terpenting, Magna Carta Libertatum (1215), yang didukung oleh Penguasa John Lockland, sering kali dipuji sebagai cikal bakal kebebasan dasar. Arsip ini berisi pengaturan antara bangsawan dan penguasa untuk berbagi kekuasaan, menggarisbawahi hak-hak istimewa penduduk dan membatasi disiplin yang tidak menentu, pengurangan, dan penyitaan properti. Selain itu, Undang-Undang Hak Istimewa pada tahun 1689 muncul karena Kerusuhan Inggris pada tahun 1688, yang memperpendek kekuasaan pemerintah dan menekankan kebebasan penduduk, termasuk pengaturan untuk menggantikan penguasa.¹²⁶

Selain Inggris, negara-negara lain seperti AS dan Prancis juga memainkan peran penting dalam mendukung kebebasan bersama. Pernyataan Otonomi pada tahun 1776 melambangkan perjalanan masyarakat Amerika menuju kebebasan dari kekuasaan Inggris, yang mengambil motivasi dari pemikiran John Locke dan pemikir Perancis seperti Montesquieu dan J.J. Rousseau. Demikian pula dengan Bill of Privileges pada tahun 1791, laporan otoritas utama yang menggambarkan hak-hak istimewa dan peluang individu di suatu negara, menghormati standar-standar seperti keseragaman di bawah pengawasan hukum, keamanan terhadap penahanan yang tidak menentu, asumsi kejujuran, pendahuluan yang adil, dan peluang artikulasi. . Di Prancis, Pengumuman *des droits de l'homme et du citoyen* (Pernyataan Kebebasan Manusia dan Penduduk) muncul selama Transformasi Prancis, yang menetapkan standar perlindungan pemerintahan, hukum dan ketertiban, serta hak-hak istimewa penting bagi penduduk.¹²⁷

Selama pertemuan tersebut, dari 58 negara yang dituju, 48 negara menyatakan persetujuannya dengan pengumuman tersebut, sementara 8 negara hilang, dan 2 lainnya menghindari. Oleh karena itu, tanggal 10 Desember diperingati setiap tahun sebagai Hari Kebebasan Bersama. Sesuai dengan M.A. Fattah Santoso, Pernyataan PBB dapat diklasifikasikan menjadi tiga segmen mendasar: hak istimewa umum dan politik, kebebasan moneter dan sosial, dan hak istimewa agregat.

Hak-hak istimewa yang bersifat umum dan politik mencakup berbagai perspektif yang berbeda, termasuk hak untuk berkorespondensi dan mandiri sejak lahir, hak untuk hidup, kebebasan, dan keamanan, pilihan untuk mendapatkan pendahuluan

¹²⁶ Hans Wehr, A Dictionary of Modern Written Arabic, Mac Donald & Evan Ltd, London, 1980, h. 767.

¹²⁷ Prof. Moeljatno, Op.Cit, Kitab Undang-undang Hukum Pidana KUHP, 2013, hal. 46.

yang adil dan mendapatkan kesetaraan, hak untuk mendapatkan perlakuan yang simpatik, kesempatan untuk berkembang dan mencari nafkah. untuk perlindungan, kewarganegaraan, perkawinan, kepemilikan harta benda, kesempatan berpikir, hati, dan beragama, serta hak untuk berkumpul dan berafiliasi.

Mengenai kebebasan sosial (pasal 22-28), hak-hak tersebut mencakup hak istimewa untuk berbisnis dan kompensasi yang adil, hak atas rekreasi dan kesempatan sesekali dengan gaji, hak untuk mendapatkan cara hidup yang layak termasuk penginapan dan layanan medis, pensiun yang dikelola pemerintah, pelatihan, dan dukungan dalam latihan sosial. Hak-hak istimewa yang bersifat agregat, sekali lagi, berkaitan dengan rasa percaya diri suatu negara, kemandirian dari segregasi untuk semua ras dan kelompok etnis, dan keamanan terhadap neo-imperialisme (pasal 28-30).¹²⁸

Pertemuan Umum PBB menganut Pengumuman Luas tentang Kebebasan Dasar (UDHR) sebagai titik referensi penting bagi upaya seluruh dunia menuju kesetaraan dan menyerukan kepada semua negara bagian untuk menjaga dan menjamin pengakuan dan pengakuan atas hak-hak istimewa dan peluang yang dibingkai dalam pernyataan tersebut. Meskipun tidak membatasi secara hukum, semua individu PBB berkomitmen secara etis untuk mematuhi standar-standarnya. Terlepas dari karakter globalnya, penting untuk menyadari bahwa standar kebebasan umum ini dimulai dari kemajuan umat manusia di Barat.¹²⁹

Dari latar historis, demikian M.A. Fattah Santoso mengutip A.K. Brohi dan J.C. Vatin, beberapa perumusan dan deklarasi hak asasi manusia (yaitu perlindungan terhadap kebebasan individu di depan kekuasaan raja, kaum feodal atau negara yang dominan dan tersentralisasi), dan kesadaran ontologis tentang struktur Deklarasi PBB, serta kesadaran historis tentang peradaban yang melahirkannya, dapatlah diidentifikasi karakteristik utama hak asasi manusia. Perspektif Barat dalam melihat hak asasi manusia dapat disebut bersifat anthroposentris, dengan pengertian bahwa manusia dipandang sebagai ukuran bagi segala sesuatu karena ia adalah pusat atau titik tolak dari semua pemikiran dan perbuatan. Produk dari perspektif anthroposentris ini tidak lain adalah individu yang otonom. Dalam pada itu, tampak jelas bahwa kesadaran akan hak asasi

¹²⁸ Muhammad Khalid Mas'ud, *Islamic Legal Philosophy*, Islamic Research Institute, Islamabad, 1977, hal. 222.

¹²⁹ M. Fattah Santoso, "Islam dan Hak Asasi Manusia, dalam Islam, Ham, dan Keindonesiaan" dalam <https://media.neliti.com/media/publications/559826-hak-dan-kewajiban-asasi-manusia-sebuah-t-cdf9ceb2>. Diakses pada 16 Februari 2024

manusia dalam peradaban Barat merupakan reaksi terhadap keabsolutan raja-raja dan kaum feodal terhadap rakyat yang mereka perintah atau manusia yang mereka pekerjakan. Sebagaimana dapat diketahui dalam sejarah, masyarakat manusia pada zaman dahulu terdiri dari dua lapisan besar, yaitu lapisan atas, minoritas, yang mempunyai hak-hak dan lapisan bawah, mayoritas, yang tidak mempunyai hak-hak tetapi hanya mempunyai kewajiban-kewajiban, sehingga mereka diperlakukan sewenang-wenang oleh lapisan atas.¹³⁰

Dalam kaitannya dengan kemajuan Islam, gagasan tentang kebebasan dasar sangat erat kaitannya dengan hikmah agama Islam itu sendiri. Berdasarkan kesan sejarah yang sah, menjadi jelas bahwa gagasan kebebasan dasar telah dihadirkan dan dipertahankan dalam Islam sejak masa Nabi Muhammad SAW, yang menerima kenabiannya pada abad ketujuh Masehi, sekitar lima abad sebelum masuknya Islam. Magna Carta. Oleh karena itu, tidaklah salah jika kita menegaskan bahwa kebebasan dasar dalam Islam berasal dari pemahaman Barat tentang kebebasan umum. Faktanya, rencana kebebasan dasar dalam Islam nampaknya lebih lengkap dibandingkan dengan kebebasan umum yang tersebar luas.¹³¹

Untuk memvalidasi apakah gagasan tentang kebebasan dasar dalam Islam lebih dulu ada daripada pemahaman Barat atau pemahaman umum, penting untuk menyelami catatan yang dapat diverifikasi mengenai kebebasan umum yang tersebar luas dan kebebasan dasar dalam Islam. Dengan demikian, kita dapat mengungkap kebenaran “asli” mengenai pengembangan kebebasan umum di seluruh dan di dalam standar Islam. Bukti otentik menunjukkan bahwa pesan Islam, sejak dimulainya di kota suci Mekkah, mencakup pelajaran tentang kebebasan bersama dengan menekankan komitmen manusia terhadap satu sama lain. Bagian-bagian berbeda dalam Al-Qur'an, yang ditemukan pada masa awal Mekkah, mengecam pelanggaran terhadap kebebasan-kebebasan dasar yang umum dan dengan jelas mendukung penghormatan terhadap hak-hak istimewa ini.

Nabi Muhammad (harmoni tiba), yang hidupnya mencontohkan pelajaran Al-Qur'an, menunjukkan kekhawatiran yang signifikan terhadap kebebasan dasar sejak awal kenabiannya. Setelah pindah ke kota Madinah dan mendirikan negara Islam sesuai petunjuk Ilahi, ia meninggalkan program yang luas dan bertujuan

¹³⁰ Harun Nasution dan Bachtiar Efendi Ed, *Hak Asasi Manusia dalam Islam*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1987, hal. 89.

¹³¹ John L. Esposito, *Islam dan Perubahan Politik-Sosial di Negara Sedang Berkembang*, Pent. Wardah Hafiz, Yogyakarta: PLP2M, 1985, hal. 286

untuk menghancurkan segala bentuk pengingkaran terhadap kebebasan dasar.

Meskipun gagasan tentang kebebasan dasar muncul dan berkembang selama abad ketujuh belas dan kedelapan belas Promosi di Eropa dan Amerika, landasan yang mendasarinya dapat ditelusuri kembali ke adat istiadat terhormat lembaga-lembaga sipil kuno. Memang benar, bahkan sebelum munculnya pemikiran rasionalistik mengenai kebebasan dasar, praktik-praktik ketat yang ditemukan dalam berbagai tatanan sosial lama telah mempersiapkan perbaikan terhadap kebebasan umum. Meskipun praktik-praktik ketat ini menawarkan potensi kemajuan dalam persyaratan kebebasan dasar, namun praktik-praktik tersebut belum cukup untuk menjadi satu-satunya titik awal bagi kebebasan umum di berbagai tatanan sosial.¹³²

Inggris membanggakan sejarahnya yang kaya dalam menjunjung kebebasan dasar di Eropa, melahirkan berbagai dalang yang kuat seperti John Locke, yang dianggap sebagai pelopor gagasan Barat tentang kebebasan umum. Perjuangan yang dapat diverifikasi untuk kebebasan dasar di Inggris terlihat jelas dalam dua tonggak penting. Yang pertama dan terpenting, Magna Carta Libertatum (1215), yang didukung oleh Penguasa John Lockland, sering kali dipuji sebagai cikal bakal kebebasan dasar. Arsip ini berisi pengaturan antara bangsawan dan penguasa untuk berbagi kekuasaan, menggarisbawahi hak-hak istimewa penduduk dan membatasi disiplin yang tidak menentu, pengurangan, dan penyitaan properti. Selain itu, Undang-Undang Hak Istimewa pada tahun 1689 muncul karena Kerusuhan Inggris pada tahun 1688, yang memperpendek kekuasaan pemerintah dan menekankan kebebasan penduduk, termasuk pengaturan untuk menggantikan penguasa.¹³³

Selain Inggris, negara-negara lain seperti AS dan Prancis juga memainkan peran penting dalam mendukung kebebasan bersama. Pernyataan Otonomi pada tahun 1776 melambangkan perjalanan masyarakat Amerika menuju kebebasan dari kekuasaan Inggris, yang mengambil motivasi dari pemikiran John Locke dan pemikir Perancis seperti Montesquieu dan J.J. Rousseau. Demikian pula dengan Bill of Privileges pada tahun 1791, laporan otoritas utama yang

¹³² Muhammad bin Ibrahim ibn Jubair, *Criminal Law in Islam and the Muslim World: A Comparative Perspective*, Institut of Objektive Studies, Delhi, 1996, hal. 432.

¹³³ Alparslan Acikgenc, "Pemikir Kebangkitan dan Pembaharuan Islam Kontemporer", terj. Sukardji Dkk dalam *Jurnal al-Qalam: Bidang Keagamaan dan Kemasyarakatan*, (STAIN sultan Maulana Hasanuddin: Banten, 2001) vol. XVII, no. 90-91, hal. 8.

menggambarkan hak-hak istimewa dan peluang individu di suatu negara, menghormati standar-standar seperti keseragaman di bawah pengawasan hukum, keamanan terhadap penahanan yang tidak menentu, asumsi kejujuran, pendahuluan yang adil, dan peluang artikulasi. . Di Prancis, Pengumuman *des droits de l'homme et du citoyen* (Pernyataan Kebebasan Manusia dan Penduduk) muncul selama Transformasi Prancis, yang menetapkan standar perlindungan pemerintahan, hukum dan ketertiban, serta hak-hak istimewa penting bagi penduduk.¹³⁴

Terlebih lagi, pada tahun 1948, Negara-negara Bersatu menganut Pernyataan Umum tentang Kebebasan Bersama (UDHR), yang berisi 30 pasal yang mengedepankan standar kebebasan dasar yang tersebar luas. Dalam kaitannya dengan kemajuan Islam, gagasan tentang kebebasan dasar sangat erat kaitannya dengan hikmah agama Islam itu sendiri. Berdasarkan kesan sejarah yang sah, menjadi jelas bahwa gagasan kebebasan dasar telah dihadirkan dan dipertahankan dalam Islam sejak masa Nabi Muhammad SAW, yang menerima kenabiannya pada abad ketujuh Masehi, sekitar lima abad sebelum masuknya Islam. Magna Carta. Oleh karena itu, tidaklah salah jika kita menegaskan bahwa kebebasan dasar dalam Islam berasal dari pemahaman Barat tentang kebebasan umum. Faktanya, rencana kebebasan dasar dalam Islam nampaknya lebih lengkap dibandingkan dengan kebebasan umum yang tersebar luas.¹³⁵

Untuk memvalidasi apakah gagasan tentang kebebasan dasar dalam Islam lebih dulu ada daripada pemahaman Barat atau pemahaman umum, penting untuk menyelami catatan yang dapat diverifikasi mengenai kebebasan umum yang tersebar luas dan kebebasan dasar dalam Islam. Dengan demikian, kita dapat mengungkap kebenaran “asli” mengenai pengembangan kebebasan umum di seluruh dan di dalam standar Islam. Bukti otentik menunjukkan bahwa pesan Islam, sejak dimulainya di kota suci Makkah, mencakup pelajaran tentang kebebasan bersama dengan menekankan komitmen manusia terhadap satu sama lain. Bagian-bagian berbeda dalam Al-Qur'an, yang ditemukan pada masa awal Makkah, mengecam pelanggaran terhadap kebebasan-kebebasan dasar yang umum dan dengan jelas mendukung penghormatan

¹³⁴ Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, Mac Donald & Evan Ltd, London, 1980, hal 761.

¹³⁵ Alparslan Acikgenc, “Pemikir Kebangkitan dan Pembaharuan Islam Kontemporer”, dalam *Jurnal al-Qalam*, hal. 218.

terhadap hak-hak istimewa ini.¹³⁶

Ada beberapa cara mendasar untuk menangani penyelidikan kebebasan dasar. Pertama adalah metodologi Keteladanan, yang umumnya mengkaji kemajuan dan status peningkatan kebebasan dasar pasca Perang Besar Kedua. Investigasi yang patut dicontoh sering kali berasal dari pandangan liberal, yang membingkai premis standar kebebasan dasar. Pemeriksaan ini menggali pemahaman tentang variasi antara sudut pandang liberal dan perspektif yang berbeda, khususnya keaslian. Hal ini juga berpusat pada pemeriksaan kesenjangan antara prinsip-prinsip yang sah dan standar kebebasan umum di seluruh dunia, dibandingkan dengan praktik politik yang berkelanjutan. Selain itu, metodologi Teladan berbicara tentang kemajuan kebebasan umum pasca-Perang Besar Kedua, termasuk pembuatan Pernyataan Kebebasan Dasar yang Luas (UDHR) dan standar sah lainnya di seluruh dunia seperti pertunjukan dan konvensi, di samping landasan kebebasan bersama global. Lembaga-lembaga seperti Komite Kebebasan Dasar PBB, Komisi Tinggi PBB, dan pengadilan di seluruh dunia untuk mendakwa pelanggaran serius terhadap kebebasan dasar.

Kedua adalah metodologi sosial, yang dimulai dari pengaturan hak-hak istimewa yang normal yang berasal dari kebebasan dasar individu. Pendekatan ini menggarisbawahi gagasan tentang hak istimewa biasa, yang mendorong pembedaan antara kebebasan tertentu dan hak istimewa negatif. Hak istimewa positif tidak memerlukan kontribusi dari pihak lain untuk kepuasan mereka, seperti hak untuk hidup dan kesempatan, sedangkan kebebasan negatif memerlukan kewajiban pihak lain, serupa dengan hak istimewa properti dan hak masuk ke ekuitas. Gagasan tentang hak istimewa dapat ditelusuri kembali ke masa Abad Pertengahan, ketika para pemikir politik seperti Hugo Grotius, Thomas Hobbes, dan John Locke meletakkan persiapan untuk situasi liberal berdasarkan hak istimewa, yang menegaskan bahwa setiap individu memiliki pilihan terhadap kehidupan, peluang, dan properti. Dan bahwa tugas penting pemerintah adalah mempertahankan kebebasan mendasar ini.¹³⁷

Yang ketiga adalah metodologi dasar, yang menilai konstruksi global yang menguntungkan segelintir pihak dan merugikan pihak lain. Pendekatan ini tidak hanya mengamati keadaan orang-orang

¹³⁶ Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum Rahman*, hal. 14.

¹³⁷ Umma Farida, *Studi Pemikiran Fazlur Rahman Tentang Sunnah Dan Hadis STAIN: Kudus, 2013*, dalam *Jurnal Addin*, Vol. 7, No. 2, hal. 264.

yang hak istimewanya diabaikan, namun juga mencoba mencari tahu inti dari kebebasan umum. Hal ini menantang klaim sehubungan dengan kebenaran, realitas, perspektif, nilai-nilai, dan kegiatan yang ditujukan untuk memajukan kebebasan dasar. Spekulasi dasar di berbagai aliran mempunyai asumsi serupa, termasuk keyakinan bahwa naluri manusia belum ditentukan oleh keadaan persahabatan yang menang pada waktu tertentu, dan bahwa orang dapat dikelompokkan berdasarkan keuntungan besar yang mereka miliki.

Pandangan Islam tentang hukuman mati telah dipoles sejak masa Nabi Muhammad Shallallahu 'Alaihi Wassallam yang dikenal dengan istilah qishash. Syarat-syarat pelaksanaan pidana mati (*qishâsh*) adalah sebagai berikut: a) pelakunya harus mukallaf, artinya sudah cukup umur dan sehat jiwa; b) pembunuhan harus mempunyai tujuan; c) komponen rencana harus bersifat pasti; d) pelakunya mungkin melakukan pembunuhan itu dengan antusias, tanpa tekanan.¹³⁸

Beberapa demonstrasi yang dapat ditolak dengan hukuman mati (kisas) sesuai aturan Islam, antara lain:

Pembunuhan terencana dan perang psikis, yang patut mendapat hukuman mati (*qishash*) dikendalikan oleh penguasa yang ditunjuk, bukan oleh seseorang. Hal ini ditegaskan dalam Al-Qur'an dalam surat Al-Isra (17:33): "Dan janganlah kamu membunuh ruh yang haram bagi Allah, selain dengan hak. Selanjutnya barangsiapa yang terbunuh secara khianat, Kami telah memberikan kekuasaan penggantinya, namun jangan sampai dia melampaui batas dalam hal membunuh." Sesuai pemahaman Ibnu Katsir mengenai syair ini, tidak dibenarkan membunuh makhluk halus tanpa alasan yang sah menurut syariat. Penerus utama mempunyai kedudukan untuk menentukan hukuman bagi si pembunuh, yang dapat berupa hukuman mati, pengampunan dosa dengan diyat (membayar), atau pengampunan penuh tanpa penyerahan.

Yang memprihatinkan, pelakunya – baik laki-laki atau perempuan yang sudah menikah (*muhsan*) – harus dicambuk lebih dari satu kali dan kemudian dipukuli sampai mati. Beberapa ahli mencatat bahwa disiplin ini dapat terus berlanjut hingga rajam tanpa harus mencambuk terlebih dahulu. Hal ini ditegaskan dalam Al-Qur'an, an-Nur (24:2): "Wanita [belum menikah] atau laki-laki [belum menikah] memandang kesalahan sah dalam berhubungan seks - cambuklah setiap orang di antara mereka dengan 100 cambukan,

¹³⁸ Sibawaihi, *Hermeneutika Al-Qur'an Fazlur Rahman*, Yogyakarta: Jalasutra, 2007, hal. 32.

dan jangan' Jangan sampai merasa kasihan pada mereka dalam agama Allah, jika memang seharusnya begituKetiga, untuk perampokan atau bandit (hirabah), yang mencakup penyitaan harta milik orang lain, yang menyebabkan kehancuran, pembunuhan, ketakutan, atau kekacauan, disiplinnya adalah hukuman mati. Hal ini ditegaskan dalam Al-Qur'an, al-Maidah (5:33): "Disiplin bagi orang-orang yang mengangkat senjata melawan Tuhan dan Kurir-Nya serta berusaha menebar kehinaan di bumi adalah hukuman mati atau hukuman mati, atau pemutusan hubungan kerja. Tangan dan kaki mereka dari sisi yang berlawanan, atau diasingkan dari negeri ini. Itulah aib mereka di dunia ini, dan disiplin yang ekstrim menanti mereka di alam baka." Disiplin serius ini diadakan bagi mereka yang aktivitasnya benar-benar merugikan.¹³⁹

Perwujudan pelaksanaan pidana mati dalam syariat Islam adalah menjamin bantuan pemerintah daerah setempat dengan tetap menjaga kaidah amar ma'ruf nahi munkar yang berpusat pada menjaga kesejahteraan manusia dan masyarakat dari pelanggaran-pelanggaran yang merendahkan eksistensi manusia. Oleh karena itu, sebagai negara dengan populasi Muslim terbesar di dunia, terbukti bahwa hukuman mati masih ditegaskan di Indonesia untuk kasus pembunuhan dan pelanggaran berat lainnya yang membahayakan nyawa dan mengganggu kenyamanan serta kesehatan masyarakat.¹⁴⁰

Eksekusi hukuman mati dalam Islam diwakili oleh poin demi poin hambatan dan pengaturannya, sehingga menjamin tidak diterapkan dengan alasan sembarangan. Islam mempertahankan standar keadilan, keyakinan yang sah, dan utilitas. Dengan demikian, peraturan Islam menganggap hukuman mati tidak dapat diubah dan diganti dengan imbalan dengan asumsi keluarga korban memaafkan si pembunuh. Pemberian grasi ini dapat mengubah perkara pelanggaran hukum menjadi perkara biasa, menggantikan pidana mati dengan angsuran diyat (ganjaran). Kaidah ini ditegaskan dalam Al-Qur'an dalam surah Al-Baqarah (2:178): "Hai orang-orang yang menerima, kisas (balas dendam) ditegaskan bagimu karena pembunuhan: yang merdeka untuk yang merdeka, budak untuk budak, dan perempuan untuk perempuan. Namun, jika ada pengurangan yang dilakukan oleh saudara kandung dari yang terbunuh, berikan bunga yang masuk akal dan berikan dia penghargaan yang menarik. Ini adalah konsesi dan keringanan hukuman dari tuannya. Siapa pun yang melampaui batas

¹³⁹ Fazlur Rahman, Tema Pokok Al-Qur'an. Terj Anas Mahyudin Bandung: Pustaka, 1983, hal. 134.

¹⁴⁰ Lubabun Nuqul fii Asbabun Nuzul Riwayat turunnya ayat-ayat al-Qur'an, Surabaya: Mutiara Ilmu, 2013, hal. 126.

tersebut akan mendapat hukuman berat." Bait ini menekankan bahwa pengampunan dari keluarga korban menganggap hukuman mati digantikan dengan gaji, yang mencerminkan keringanan hukuman dan keadilan.¹⁴¹

Hukuman mati di Indonesia merupakan salah satu jenis disiplin utama yang dirumuskan dalam Kitab Undang-undang Hukum Pelanggaran (KUHP), yang secara eksplisit ditegaskan dalam Pasal 10, Bagian II. Pasal ini mencatat macam-macam disiplin ilmu seperti: a) hukuman mati, b) penahanan, c) pembatasan, d) denda, dan e) hukuman tersembunyi. Dari gambaran ini, jelas bahwa hukuman mati tetap merupakan suatu disiplin yang jelas dalam peraturan perundang-undangan secara umum. Selain itu, di luar KUHP, ada sekitar enam peraturan yang juga mengandung bahaya pidana mati, antara lain Peraturan Opiat, Peraturan Penanggulangan Penurunan Nilai, Peraturan Penanggulangan Penindasan Psikologis, Peraturan Pengadilan Kebebasan Dasar, Peraturan Pengetahuan, dan Peraturan Misteri Negara. Secara bijaksana, penggunaan hukuman mati dijunjung tinggi oleh standar hukum dan ketertiban Pancasila. Hal ini menunjukkan bahwa hukuman mati sudah tertanam dalam keseluruhan undang-undang di Indonesia. Selain itu, eksekusi telah meluas sejak perubahan waktu. Meskipun tetap menerapkan hukuman mati dalam struktur hukumnya, Indonesia sebagai negara yang menjunjung tinggi nilai-nilai kebebasan dasar sudah sepatutnya menerapkan disiplin ini secara tegas, hati-hati, dan spesifik.¹⁴²

Berdasarkan Pasal 10 KUHP, hukuman mati jelas-jelas dianggap sebagai jenis disiplin yang sejati. Di luar Kode Penjahat, tidak diragukan lagi ada enam peraturan berbeda yang memasukkan pengaturan hukuman mati: Peraturan Opiat, Peraturan Penanggulangan Pencemaran Nama Baik, Peraturan Penanggulangan Perang Psikologis, Peraturan Pengadilan Kebebasan, Peraturan Pengetahuan, dan Peraturan Fakta Orang Dalam Negara. Penerapan hukuman mati juga dijunjung tinggi oleh standar hukum dan ketertiban Pancasila. Hal ini menunjukkan bahwa hukuman mati masih menjadi bagian dari peraturan perundang-undangan di Indonesia. Selain itu, pelaksanaan hukuman mati juga mengalami perluasan sejak periode perubahan. Meskipun demikian, sebagai negara yang menjunjung tinggi kebebasan bersama, sudah selayaknya Indonesia menerapkan hukuman mati secara tegas, hati-hati, dan

¹⁴¹ Asbabun Nuzul Latar Belakang Historis Turunnya Ayat-Ayat Al-Qur'an, edisi 2 Bandung: CV Penerbit Diponegoro, 2000, hal. 195.

¹⁴² Todung Mulya Lubis dan Alexander Lay, *Kontroversi Hukuman Mati: Perbedaan Pendapat Hakim Konstitusi*. Jakarta: Gramedia Kompas, 2007, hal. 335.

spesifik.

E. Kisas Dalam Telaah Perspektif HAM Islam

Dalam Islam, pembicaraan mengenai kebebasan dasar memiliki kisah tersendiri yang dapat diverifikasi, berbeda dengan pemikiran Barat yang dilakukan oleh negara-negara Barat. Dari sudut pandang Islam, kebebasan dasar dalam sistem Islam dimulai sejak berdirinya kelompok masyarakat Islam di Madinah oleh Nabi Muhammad SAW dan para sahabatnya, dengan Al-Quran dan Hadits sebagai sumber pengarah yang penting. Konstitusi Madinah tetap menjadi bukti suci, berfungsi sebagai sanksi politik yang menggambarkan aturan dan sistem hubungan antara Muslim, Yahudi, dan jaringan lain di Madinah. Standar sentral yang dimasukkan dalam Konstitusi Madinah mencakup korespondensi, persahabatan, solidaritas, peluang, ketahanan yang ketat, kerukunan, gotong royong, dan perlindungan terhadap bahaya luar.¹⁴³

Dunia Islam sangat menghargai kebebasan dasar, seperti yang terlihat jelas dalam definisi Pernyataan Kairo tentang Kebebasan Bersama. Korelasi antara Pernyataan Kairo dan Pengumuman Umum PBB tentang Kebebasan Dasar mengungkap kesenjangan kecil, dengan hanya satu pasal yang hilang dalam Pengumuman Kairo mengenai kesempatan berkumpul, sedangkan pengingkaran riba, misalnya, tidak cenderung dalam Pernyataan Umum PBB. Pernyataan Kebebasan Bersama. Selain itu, pasal-pasal tertentu yang terdapat dalam Pengumuman Umum diucapkan secara beragam dalam Pernyataan Kairo, yang merupakan karakteristik dari standar yang berbeda-beda yang menyembunyikan konseptualisasi kebebasan umum.¹⁴⁴

Kebebasan dasar, sebagaimana digambarkan dalam Pernyataan Kairo, pada hakikatnya melekat pada naluri manusia, yang didapat dari Sunnah penciptaan dan pekerjaan manusia sebagai pelayan dan pekerja Allah. Kebebasan ini didasarkan pada standar monoteisme, kepercayaan, penaklukan, dan pengelolaan, serta pemikiran keseimbangan dan kesepakatan dalam kerja sama antar manusia dengan habitat aslinya. Di sisi lain, Widespread Statement mengambil arah yang lebih berpusat pada kemanusiaan, dengan menggarisbawahi kepentingan manusia terlepas dari hal lainnya,

¹⁴³ Ibrahim Jubair, *Criminal Law in Islam and the Muslim World: A Comparative Perspective*, Institut of Objektive Studies, Delhi, 1996, hal. 545.

¹⁴⁴ Abdul Aziz Dahlan, *Ensiklopedia Hukum Islam*, PT Ichtiar Baru van Hoeve, Jakarta, 2001, hal. 682.

sehingga mendorong gambaran yang lebih dekat dengan apresiasi individu. Menurut Alwi Shihab, seperti disinggung Eggi Sudjana, kebebasan umum dalam terjemahan Barat seringkali memisahkan manusia dari tatanan surgawinya, dan menempatkan kebebasan dasar sebagai kualifikasi bawaan sejak lahir. Perbedaan pemahaman mengenai kemanusiaan, hak-hak istimewa, dan penentuan nasib sendiri ini menjadi pendorong terjadinya pertentangan antara sudut pandang Barat dan Timur.¹⁴⁵

Sehubungan dengan menjaga dan menghormati kualitas kemanusiaan secara luas, tidak ada perbedaan yang signifikan antara gagasan kebebasan umum yang diciptakan di wilayah Barat dan gagasan yang berasal dari kalangan Islam. Penting untuk dijelaskan bahwa gagasan tentang kebebasan dasar yang dikembangkan di wilayah barat garis khatulistiwa berkaitan dengan gagasan yang muncul dari pertemuan dan arah peradaban Eropa yang dapat diverifikasi, yang akhirnya dikukuhkan dalam Pernyataan Umum tentang Kebebasan Bersama (UDHR) pada tahun 1948. Pernyataan lengkap yang memuat 30 pasal ini selalu diakui dan dideklarasikan oleh Majelis Umum PBB pada 10 Desember 1948. Di sisi lain, kebebasan-kebebasan bersama yang muncul di ruang Islam bersumber dari pertemuan dan perkembangan peradaban Islam yang nyata. Mencapai puncaknya dengan Pernyataan Kairo tentang Kebebasan Dasar dalam Islam pada tahun 1990. Pernyataan ini, yang terdiri dari 25 artikel, mendapat dukungan dari negara-negara anggota Asosiasi Partai Islam (OKI) dan diumumkan secara resmi pada tanggal 15 Agustus 1990.¹⁴⁶

Dalam kaitannya dengan kemajuan Islam, gagasan tentang kebebasan dasar sangat erat kaitannya dengan hikmah agama Islam itu sendiri. Berdasarkan kesan sejarah yang sah, menjadi jelas bahwa gagasan kebebasan dasar telah dihadirkan dan dipertahankan dalam Islam sejak masa Nabi Muhammad SAW, yang menerima kenabiannya pada abad ketujuh Masehi, sekitar lima abad sebelum masuknya Islam. Magna Carta. Oleh karena itu, tidaklah salah jika kita menegaskan bahwa kebebasan dasar dalam Islam berasal dari pemahaman Barat tentang kebebasan umum. Faktanya, rencana kebebasan dasar dalam Islam nampaknya lebih lengkap dibandingkan dengan kebebasan umum yang tersebar luas.¹⁴⁷

¹⁴⁵ Eggi Sudjana, *HAM dalam Perspektif Islam Dengan Tatanan Modernitas yang Hakiki*, Jakarta: Nuansa Madani, 2002. hal. 98.

¹⁴⁶ Rozali Abdullah. *Perkembangan HAM dan keberadaan Peradilan HAM di Indonesia*. Ghalia Indonesia. Jakarta. 2001. hal 10.

¹⁴⁷ Didi Nazmi. *Konsepsi Negara Hukum*. Angkasa Raya: Padang. 1992. hal 50.

Untuk memvalidasi apakah gagasan tentang kebebasan dasar dalam Islam lebih dulu ada daripada pemahaman Barat atau pemahaman umum, penting untuk menyelami catatan yang dapat diverifikasi mengenai kebebasan umum yang tersebar luas dan kebebasan dasar dalam Islam. Dengan demikian, kita dapat mengungkap kebenaran “asli” mengenai pengembangan kebebasan umum di seluruh dan di dalam standar Islam. Bukti otentik menunjukkan bahwa pesan Islam, sejak dimulainya di kota suci Mekkah, mencakup pelajaran tentang kebebasan bersama dengan menekankan komitmen manusia terhadap satu sama lain. Bagian-bagian berbeda dalam Al-Qur'an, yang ditemukan pada masa awal Mekkah, mengecam pelanggaran terhadap kebebasan-kebebasan dasar yang umum dan dengan jelas mendukung penghormatan terhadap hak-hak istimewa ini.

Kedua struktur tersebut memiliki standar dan semangat yang sama dalam melindungi dan mempertahankan kebebasan dasar yang luas. Konsistensi ini tampak jelas dalam berbagai pasal yang terdapat dalam UDHR dan Pernyataan Kairo. Misalnya, Pasal 1 dan 2 DUHAM, bersama dengan Pasal 1 Pengumuman Kairo, menyoroti arti ketenangan manusia yang setara tanpa segregasi. Demikian pula, Pasal 3 DUHAM dan Pasal 2 (a) Pernyataan Kairo menggarisbawahi hak untuk hidup. Demikian pula, Pasal 7 DUHAM dan Pasal 19 (a) Pernyataan Kairo menganjurkan korespondensi di bawah pengawasan hukum. Lebih jauh lagi, Pasal 4 DUHAM, dekat dengan Pasal 11 (a) dan (b) Pernyataan Kairo, menonjolkan hak untuk merdeka dari penaklukan. Selain itu, Pasal 16 (1) DUHAM dan Pasal 5 (a) Pernyataan Kairo mengatur pilihan untuk menikah.¹⁴⁸

Kedua sudut pandang tersebut menjaga manusia sebagai makhluk yang terhormat dan mulia, menyoroti perlunya melindungi dan menjaga kebebasan dasar demi kemajuan ketenangan dan kehormatan manusia. Bagaimanapun juga, walaupun ada beberapa kesamaan dari sudut pandang tertentu – khususnya dalam memuja dan memelihara kualitas-kualitas kemanusiaan yang luas – terdapat juga perbedaan dari sudut pandang lain. Di antara keganjilan tersebut, yang pertama berkaitan dengan model cara pandang dasar.¹⁴⁹ Kebebasan bersama yang berasal dari Barat berasal dari perspektif human-centric yang didasarkan pada kepentingan manusia,

¹⁴⁸ Muhammad Ali al-Taskhiri, *Huqûq al-Insân bayn al-I'lânayn al-Islâmiy wa al-Âlamiy*, Teheran: Râbithah al-Thaqâfah wa al-‘Alâqah al-Islâmiyyah, 1997, hal. 21.

¹⁴⁹ Eggi Sudjana, *HAM dalam Perspektif Islam Dengan Tatanan Modernitas yang Hakiki*, Jakarta: Nuansa Madani, 2002. hal. 91.

sedangkan sudut pandang Islam berasal dari perspektif teosentris, melengkapi keyakinan bahwa seluruh alam semesta, yang meliputi manusia, makhluk, tumbuhan, dan benda mati, bermula dari Allah dan kehendak. pada akhirnya kunjungan kembali kepada Allah SWT.¹⁵⁰

Dalam perspektif teosentris ini, kebebasan bersama dalam sistem Islam dipandang secara eksklusif diberikan oleh Allah SWT, bukan oleh penguasa atau administrasi negara, dan karenanya tidak dapat disangkal tanpa tujuan akhir yang jelas oleh negara atau lembaga mana pun. Dari perspektif Islam, kebebasan dasar dipandang sebagai suatu hal yang ketat, yang secara alami terkait dengan keyakinan seseorang kepada Tuhan. Kedua, kesenjangan ini meluas hingga ke materi sumbernya. Standar kebebasan dasar Barat sebagian besar ditetapkan dalam sistem kepercayaan filosofis humanistik, meskipun kebebasan umum Islam diperoleh dari Al-Qur'an dan Sunnah.

Perbedaan ini melibatkan saran untuk perspektif yang berbeda. Sudut pandang Barat membutuhkan batasan-batasan konklusif atau ketetapan-ketetapan moral, yang langsung mengarahkan arahnya, mungkin tidak hanya mengarah pada kemajuan-kemajuan logis yang penting namun juga pada perluasan konvensi-konvensi pseudo-logis seperti Darwinisme sosial. Di sisi lain, Islam memaksakan pembatasan ketat yang didasarkan pada Al-Qur'an dan Sunnah, termasuk disiplin ilmu hadd yang pada dasarnya menyimpang dari standar dunia kontemporer. Selain itu, sistem sah Barat saat ini sering kali mendorong mentalitas individualistik, sementara Syariah adat menggarisbawahi tanggung jawab yang sah terhadap elemen yang lebih luas seperti keluarga, faksi, klan, dan jaringan ketat, baik non-Muslim atau Muslim.¹⁵¹

Menurut pandangannya al-Syatibi tentang maqasid al-syariah memberikan penjelasan mengenai tujuan dibalik landasan hukum Islam yang ditetapkan dalam Al-Quran dan Sunnah. Menurut Syatibi, peraturan syariah ditetapkan oleh syariah untuk memperbaiki umat manusia baik dalam kehidupan sehari-hari maupun akhirat. Keutamaan yang dihasilkan diurutkan menjadi tiga tingkatan: tingkat

¹⁵⁰ Koesparmono Irsan. Hukum dan Hak Asasi Manusia. Yayasan Brata Bhakti. Jakarta. hal 63.

¹⁵¹ Robert Traer, "*Human Rights in Islam*," dalam *Islamic Studies*, Vol. 28, No. 2, Summer 1989, hal. 56.

dharuriyyah, tingkat hajiyyah, dan tingkat tahsniyyah.¹⁵²

Tingkat dharuriyyah berkaitan dengan kebutuhan-kebutuhan yang harus dipenuhi untuk mempertahankan kesejahteraan manusia. Ketidakmampuan untuk mencapai tingkat ini bisa membahayakan nyawa manusia, dengan memusatkan perhatian pada penyelamatan lima perspektif utama: agama, kehidupan, silsilah, harta benda, dan ketajaman. Tingkatan hajiyyah diharapkan dapat memberikan ketenangan dan mengurangi kesulitan yang dihadapi umat. Meskipun mengabaikan tingkat ini tidak akan membahayakan keberadaan manusia, namun akan menimbulkan masalah dan masalah. Pada akhirnya, tingkat tahsniyyah terisi sebagai penambah peningkatan eksistensi manusia.

Dengan demikian, pemahaman maqasid al-syariah berfungsi sebagai suatu sistem dalam membentuk kebebasan umum dalam Islam berdasarkan Al-Qur'an dan Sunnah. Hal ini menunjukkan bahwa bait-bait Al-Qur'an mengenai kebebasan bersama ditujukan untuk memajukan kesejahteraan umat manusia, termasuk tiga tingkatan (dharuriyyah, hajiyyah, dan tahsniyyah) seperti yang digambarkan baru-baru ini.¹⁵³

Terlepas dari standar Al-Qur'an, kebebasan dasar dalam Islam juga ditetapkan berdasarkan Sunnah Nabi Muhammad (SAW). Upaya Nabi dalam mendorong hubungan sosial dan politik yang bersahabat di tengah ketatnya keragaman Madinah menjadi alasan penting bagi kebebasan dasar dalam Islam. Pada tahap awal di Madinah, setelah pembangunan masjid sebagai fondasi kerangka yang dibayangkan, Nabi dengan cepat memulai pengembangan wilayah lokal lainnya sebagai langkah awal untuk upaya penginjilan selanjutnya. Melalui kecerdikannya, Nabi berhasil menyatukan berbagai kelompok masyarakat Madinah – termasuk kelompok umat Islam, khususnya Muhajirin dan Ansar.¹⁵⁴

Setidaknya ada dua hal yang ditegaskan piagam ini: Pertama, semua Umat Muslim, meskipun tahap awal kekeluargaan mereka berbeda, bergabung menjadi satu lingkungan. Pergaulan dalam kelas sosial Islam dan dengan orang-orang dari berbagai organisasi disikapi dengan prinsip-prinsip seperti menjadi tetangga yang luar biasa,

¹⁵² Imam Taqy alDin Abi Bakr bin Muhammad alHusaini alDamasyqy alSyafi'i, *Kifayah al-Akhyar fi Halli Ghayah al-Ikhtishar*, Maktabah Usaha Keluarga, Semarang, 2001 hal. 153.

¹⁵³ Muhammad Ali al-Taskhiri, *Huqûq al-Insân bayn al-I'lânayn al-Islâmiy wa al-'Âlamiy*, Teheran: Râbithah al-Thaqâfah wa al-'Alâqah al-Islâmiyyah, 1997, hal. 25.

¹⁵⁴ Abu Ishâq al-Syatibî, *al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syar'ah*, Jilid I bagian 2, Beirut: Dâr alKutub al-'ilmiyyah, ..., hal. 7.

saling membantu melawan musuh yang sama, membela mereka yang menghadapi penganiayaan, memberikan arahan, dan dalam menghadapi pintu terbuka lebar.

Dengan demikian, Persetujuan Madinah tidak sekedar menggambarkan perintah-perintah politik lokal dan baru di bawah kekuasaan Nabi Muhammad SAW namun lebih jauh lagi menguraikan kehormatan individu, organisasi, dan berbagai urusan sosial, termasuk kelompok minoritas. Dengan persetujuan ini, Nabi segera mengubah Madinah menjadi fokus sosial, militer, dan kekerasan yang sangat besar, menyebarkan sistem politik yang dinamis dengan mempertimbangkan Islam sebagai pusat dari Proyeksi Badui, sehingga menjadikan wilayah tersebut sebagai tempat kombinasi perubahan politik secara keseluruhan. Peristiwa yang seperti bagaimana Medina menjelma menjadi benteng politik di Hampan Timur Tengah.¹⁵⁵

Kira-kira sebelas tahun setelah Persetujuan Madinah (atau sembilan tahun), Nabi menggarisbawahi arti peluang dan penghargaan yang esensial. Setelah kembali dari perjalanan perpisahan di lembah Arafah, dengan lebih dari 100.000 orang – berbagai macam orang – mengelilinginya, Nabi menyelesaikan masalah besar ini untuk selamanya, dengan harapan dapat memberikan kepedulian di antara umat Islam yang hadir dan hilang. Saat itu, menggarisbawahi bahwa norma-norma peluang dan keseimbangan yang normal adalah ilustrasi utama Islam yang harus terus dijaga dan dihormati.¹⁵⁶

Melalui Sahabatnya, Rabi'ah golongan Umayyah, yang diandalkan dalam menyampaikan risalahnya kepada rombongan, Nabi mengawali teladannya dengan rasa ingin tahu, “Tahukah kalian ini bulan apa?” Selanjutnya beliau menyampaikan, “Sesungguhnya Allah telah meridhoi hidupmu dan melimpahkannya sampai kamu bertemu Tuhanmu, mengingat bulan ini suci bagimu.” Demikian pula beliau memperoleh informasi tentang makna tanah dan hari, menonjolkan kesucian hidup dan harta benda hingga keterlibatan seseorang dalam keagungan, sama halnya dengan keberkahan tanah dan hari. Selain itu, dia membantu kelompok tersebut mengingat kembali penghargaan bersama di antara teman-teman,

¹⁵⁵ A.M.Ismatulloh, Ayat-Ayat Hukum Dalam Pemikiran Mufasir Indonesia Studi Komparatif Penafsiran M.Hasbi Ashshiddieqi Dan M.Quraish Shihab. FENOMENA, Vol 6 No 2, 2014, hal. 287.

¹⁵⁶ Ahmad Hanafi, Asas-Asas Hukum Pidana Islam, Jakarta: Bulan Bintang, 2006, 193.

menggarisbawahi arti dari peluang-peluang ini.¹⁵⁷

Hendaknya kamu sekali-kali tidak mencampuri mereka secara paksa, dan hendaknya mereka sekali-kali tidak melakukan perbuatan jahat yang nyata kamu mengambil mereka (sebagai istri-istrimu) berdasarkan amanat Allah, dan halal bagimu mencampuri mereka berdasarkan kalimat-Nya” *“Ayyuhâ al-nâs, camkanlah ucapanku. Sebab sesungguhnya aku telah menyampaikan itu kepadamu. Perhatikan dan ketahuilah bahwa seorang Muslim itu saudara bagi Muslim lainnya, dan sesungguhnya kaum Muslim itu bersaudara. Tidak diharamkan bagi seorang Muslim untuk merampas hak saudaranya sesama Muslim, kecuali apa yang diberikan kepadanya secara rela. Karena itu, janganlah kamu menganiaya dirimu sendiri.”* Lalu beliau menatap langit, dan bertanya, *“Ya Allah, bukankah aku telah menyampai-kannya kepada mereka?”* Pertanyaan ini diulang Rabi’ah dengan suara keras dan ditujukan kepada seluruh hadirin. Serempak 100.000 lebih orang yang tercekam keharuan menjawab, *“Benar, engkau telah menyampaikannya.”* Kemudian sekali lagi Nabi menatap langit lalu berkata, *“Ya Allah, saksikanlah.”* Demikianlah akhir khutbah Nabi.¹⁵⁸

Pelajaran yang dirujuk di atas dengan tegas menyoroti kesucian keberadaan manusia, harta benda, dan kehormatan, menggarisbawahi bahwa hal-hal tersebut sakral dan harus dihormati oleh semua orang. Keputusan ini menunjukkan pernyataan kebebasan umum yang mendasari di dunia Islam, yang disampaikan oleh seorang Nabi sebagai komponen pesan terakhirnya sambil memenuhi kewajiban sucinya. Kepentingan abadinya menjamin kegigihannya melalui kehadiran sepanjang rangkaian pengalaman umat manusia.

Pembicaraan mengenai sumber-sumber kebebasan dasar dalam Islam – Al-Qur’an, Akad Madinah, dan risalah Nabi pada saat Haji Wadak – mengungkap pernyataan kebebasan umum dunia Islam yang mutakhir (Pengumuman Kairo tentang Kebebasan Dasar dalam Islam), didukung oleh Asosiasi Pertemuan Islam (OKI), secara resmi dideklarasikan pada tanggal 15 Agustus 1990, pendirian dan referensinya sudah ada sejak empat belas abad yang lalu. Meskipun terlambat diformalkan, pernyataan ini telah melalui diskusi dan pertukaran selama tiga belas tahun sebelum akhirnya disetujui oleh

¹⁵⁷ Abdul Mustaqim, *Epistemolgi Tafsir Kontekstual*, Yogyakarta: LKiS Group, 2012, hal. 55.

¹⁵⁸ Muhammad Iqbal, *Fiqh Siyasah Kontekstualisasi Doktrin Politik Islam*, Jakarta: Prenada Media, 2015, hal. 39.

anggota OKI.¹⁵⁹

Termasuk 25 pasal, pengumuman ini mencakup kebebasan individu, sosial, keuangan, dan politik, yang semuanya bergantung pada Syariah Islam. Meskipun pengumuman tersebut secara luas mencakup kebebasan utama di bidang sosial dan keuangan, pengumuman tersebut memerlukan pemberitahuan yang tegas mengenai berbagai hak istimewa politik mendasar, misalnya, opsi untuk berkumpul. Pengecualian ini mungkin berasal dari tidak memadainya jaminan kebebasan politik di banyak negara Muslim yang mendukung pernyataan ini.¹⁶⁰

Makna kisas menurut pandangan Islam terletak pada tugasnya sebagai suatu ukuran yang dianjurkan oleh Allah yang ditujukan untuk memahami dan melindungi bantuan pemerintah manusia, baik pada tingkat individu, budaya, atau keduanya. Peraturan Islam mencoba untuk menangani berbagai bagian kepentingan manusia, yang oleh para peneliti dikelompokkan menjadi tiga klasifikasi: daruriyat (fundamental), hajiyyat (opsional), dan tahsiniyat (timbang balik). Sudut pandang daruriyat berkaitan dengan bagian-bagian penting dari keberadaan manusia, termasuk agama, kehidupan, kecerdikan, keturunan, dan harta benda. Untuk menjamin keamanan kepentingan-kepentingan ini, Islam menetapkan serangkaian pedoman, yang sering diikuti oleh disiplin-disiplin umum meskipun memiliki hasil yang besar, yang dikenal sebagai peraturan pidana Islam (fiqh jinayat atau al-tasyri' al-jina'i).¹⁶¹

pembahasan al-Syatibi tentang maqasid al-syariah memberikan penjelasan mengenai tujuan dibalik landasan hukum Islam yang ditetapkan dalam Al-Qur'an dan Sunnah. Menurut Syatibi, peraturan syariah ditetapkan oleh syariah untuk memperbaiki umat manusia baik dalam kehidupan sehari-hari maupun akhirat. Keutamaan yang dihasilkan diurutkan menjadi tiga tingkatan: tingkat dharuriyyah, tingkat hajiyyah, dan tingkat tahsniyyah.

Tingkat dharuriyyah berkaitan dengan kebutuhan-kebutuhan yang harus dipenuhi untuk mempertahankan kesejahteraan manusia. Ketidakmampuan untuk mencapai tingkatan ini bakal membahayakan

¹⁵⁹ Abdulmalik Abdulkarim Amrullah HAMKA, *Tafsir Al-Azhar*, Singapura: Kerjaya Printing Industries, 2003, hal. 178.

¹⁶⁰ Masykuri Abdillah, *Islam dan Demokrasi: dalam jurnal Respons Intelektual Muslim Indonesia terhadap Konsep Demokrasi 1966-1993*, Jakarta: Kencana, 2015, hal. 95.

¹⁶¹ Suansar Khatib, *Konsep Maqashid Al-Syari'Ah: Perbandingan Antara Pemikiran Al-Ghazali Dan Al-Syathibi*. Surabaya: MIZANI 47 Wacana Hukum, Ekonomi dan Keagamaan Volume 5, No. 1, 2018, hal. 52.

nyawa manusia, dengan memusatkan perhatian pada penyelamatan lima perspektif utama: agama, kehidupan, silsilah, harta benda, dan ketajaman. Tingkatan hajiyyah diharapkan dapat memberikan ketenangan dan mengurangi kesulitan yang dihadapi umat. Meskipun mengabaikan tingkat ini tidak akan membahayakan keberadaan manusia, namun akan menimbulkan masalah dan masalah. Pada akhirnya, tingkat tahsniyyah terisi sebagai penambah peningkatan eksistensi manusia.¹⁶²

Di dalam peraturan pidana Islam dijamin keistimewaan-keistimewaan utama, termasuk hak hidup, harta benda, harga diri, kesempatan, keadilan, dan pelatihan. Kebebasan ini bersifat relevan, tidak bergantung pada elemen seperti ras, agama, identitas, atau kesejahteraan ekonomi. Penting untuk memahami bahwa kebebasan bersama diperlukan dalam peraturan Islam, yang terkait dengan standar-standar penting yang melekat pada peraturan tersebut.¹⁶³

Sesuai hipotesis Islam yang sah, Syariah, yang diungkapkan oleh Allah sebagai peraturan taklif, berisi perintah dan larangan yang ditujukan untuk melindungi bantuan pemerintah manusia baik di ranah sementara maupun di dunia lain. Lima standar – agama, kehidupan, ketajaman, keturunan, kehormatan, dan harta benda – harus dipertahankan untuk menjamin ketenangan dan keharmonisan sepanjang kehidupan sehari-hari. Mengabaikan standar-standar ini dapat menyebabkan bencana. Fiqh jinayat dalam hukum Islam bergantung pada standar ini, memilah pelanggaran dengan cara yang sama:

- a. Pelanggaran terhadap fisik, mental, dan kejujuran sejati digolongkan sebagai pembunuhan (al-qatl) dan cedera (al-jarh).
- b. Pelanggaran terhadap keyakinan yang tegas, dinamakan riddah atau pengabaian.
- c. Pelanggaran terhadap kemampuan intelektual, disinggung dengan jarimah syirik atau penggunaan minuman keras.
- d. Pelanggaran terhadap silsilah dan kehormatan, yang dikenal dengan zina (perselingkuhan) dan qazf (dakwaan palsu atas perselingkuhan).
- e. Pelanggaran terhadap properti mencakup struktur yang berbeda: perampokan, disebut hirabah setiap kali dipimpin tanpa dukungan dan baghyun setiap kali selesai dengan penjelasan; perampokan, yang terjadi dengan melompati segala

¹⁶² Syaikh Manna Al-Qattan, *Mabahits Fi'ulum Al-Qur'an*, Anur Rafiq El-Mazni, Jakarta: Pustaka Kautsar, 2005, hal. 95.

¹⁶³ Ratno Lukito, *Islamic Law and Adat Encounter: The Experience of Indonesia*, Jakarta: INIS, 1998, hal. 18.

kemungkinan kelalaian; dan perampasan kekuasaan, yang dikenal sebagai gashab, melalui pembagian kekuasaan ganda.¹⁶⁴

Dalam sudut pandang yang lebih bernuansa, seperti dijelaskan Ali Yafie, kemampuan hukum Islam dalam ranah hukum pidana untuk mendukung dan mengelola kepemimpinan sosial yang dapat diandalkan. Hal ini melindungi hak-hak istimewa masyarakat sekaligus menggarisbawahi tanggung jawab mereka dalam mengembangkan sistem budaya yang bermoral tinggi. Peraturan pidana Islam menggambarkan penolakan dan menghubungkan konsekuensi sah atas pelanggaran. Secara umum, prinsip ini bekerja berdasarkan aturan bahwa setiap tindakan melanggar hukum yang dibatasi harus menimbulkan risiko (mafsadat) terhadap keberadaan manusia dan masyarakat.¹⁶⁵ Oleh karena itu, Islam berusaha dengan tekun dan melalui berbagai cara untuk mengungkap aktivitas-aktivitas berbahaya. Pedoman memerintahkan perbuatan baik dan mengharamkan perbuatan jahat sebagai salah satu komponen untuk mendekontaminasi masyarakat dari perbuatan-perbuatan buruk.¹⁶⁶

¹⁶⁴ Nasharuddin Baidan, *Metode Penafsiran al-Qur'an "Kajian Kritis terhadap Ayat-ayat yang Beredaksi Mirip"*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011, hal. 57.

¹⁶⁵ Masyukuri Abdillah, *"Islam dan Hak Asasi Manusia"* dalam Wacana baru Fiqih Sosial : 70 Tahun K.H.Ali Yafie, Ibrahim Hosen, Jakarta : Mizan, 1997, hal. 18.

¹⁶⁶ Satjipto Raharjo, *Ilmu Hukum*, Bandung: Aditya Bhakti, 1996, hal. 139.

BAB III

RELEVANSI PEMIKIRAN IBNU KATSIR DAN FAZLUR RAHMAN TERHADAP AYAT-AYAT TENTANG HUKUM QISHÂSH

A. Biografi Ibnu Katsir

Nama lengkap Ibnu Katsir adalah Imad ad-Din Abu al-Fida Ismail Ibn Amar Ibn Katsir Ibn Zara' al-Bushra al-Dimasiqy. Beliau lahir di Desa Mijdal dalam wilayah Bushra (Basrah) pada tahun 700 H/ 1301 M. Oleh karena itu, ia mendapat prediket "al-Bushrawi" (orang Basrah).¹⁶⁷ Ibnu Katsir adalah anak dari Shihab ad-Din Abu Hafsh Amar Ibn Katsir Ibn Dhaw Ibn Zara' al-Quraisyi, yang merupakan seorang ulama terkemuka pada masanya. Ayahnya bermazhab Syafi'i dan pernah mendalami mazhab Hanafi. Sebagai seorang anak, Ibnu Katsir menghadapi kekurangan ayahnya dan kemudian tinggal bersama kakak laki-lakinya, Kamal promosi Racket Abd Wahhab, dari kota mereka ke Damaskus, di mana dia tinggal sampai akhir hayatnya. Proses akademisnya pada dasarnya terbantu oleh berkembangnya ujian Islam pada masa Garis Mamluk, dengan pusat kekuasaan Mesir dan pemerintahan teritorial Damaskus menunjukkan minat yang besar dalam mendorong hibah Islam. Periode ini menyaksikan munculnya berbagai peneliti terkemuka, memberikan iklim yang optimal bagi sekolah Ibnu Katsir.

Terlepas dari minat skolastiknya, Ibnu Katsir secara efektif

¹⁶⁷ Muhammad Husein Adz-Dzahabi, *at-Tafsir wa al-Mufasssirin*, Cet. 2, Mesir: Maktabah Wahbah, 1985, hal. 242.

terlibat dalam isu-isu kenegaraan. Ia ikut serta dalam berbagai rekaman latihan, mengingat keterlibatannya dalam ujian yang menyebabkan eksekusi Sufi Zindik, yang mengaku memuji dirinya sendiri (hulul), menjelang akhir tahun 741 H. Pada tahun 752 H, beliau mengambil peran penting dalam menumpas perlawanan Amir Baibughah 'Urs pada masa pemerintahan Khalifah Mu'tadid. Didekati oleh peneliti lain, Ibnu Katsir diminta oleh Amir Munjak pada tahun 759 H untuk menerapkan beberapa strategi yang ditujukan untuk memerangi penurunan nilai dan menangani urusan negara lainnya.¹⁶⁸

Ibnu Katsir dianggap oleh para peneliti karena bakatnya yang signifikan dalam berbagai bidang informasi, memberinya gelar seperti ahli barang antik, ahli dalam eksposisi, hukum, dan hadis. Nourishment' al-Qatthan, dalam karyanya "Mabahith fil Ulum Al-Qur'an," menggambarkan Ibnu Katsir sebagai seorang ahli hukum yang solid, seorang ahli hadis yang berwawasan luas, seorang pelajar sejarah yang cerdas, dan seorang peneliti eksposisi yang terkemuka.

Sepanjang hidupnya, Ibnu Katsir ditemani oleh sahabatnya, Zainab, yang juga merupakan gurunya. Setelah perjalanan panjang dan terkenal, Ibnu Katsir meninggal pada tanggal 26 Sya'ban tahun 774 H, berkaitan dengan Promosi Februari 1373, pada hari Kamis.¹⁶⁹

1. Pendidikan

Pada usia 11 tahun Ibnu Katsir menyelesaikan hafalan Al-Qur'an, dilanjutkan memperdalam Ilmu Qiraat, dari studi Tafsir dan Ilmu Tafsir dari Syeikhul Islam Ibnu Taimiyah (661 – 728 H).¹⁷⁰ Para ahli meletakkan beberapa gelar keilmuan kepada Ibnu Katsir sebagai kesaksian atas kepiawaiannya dalam beberapa bidang keilmuan yang ia geluti yaitu:

- a. *Al-Hafidzh*, orang yang mempunyai kapasitas hafal 100.000 hadits, matan maupun sanad.
- b. *Al-Muhaddits*, orang yang ahli mengenai hadits riwayat dan dirayah, dapat membedakan cacat atau sehat, mengambilnya dari imamimannya, serta dapat menshahehkan dalam mempelajari dan mengambil faedahnya.
- c. *Al-faqih*, gelar bagi ulama yang ahli dalam Ilmu Hukum Islam

¹⁶⁸ Manna' Khalil al Qatthan, *Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*, Terjemah. Mudzakir, Jakarta: Litera Antar Nusa, 1995, hal. 527.

¹⁶⁹ Manna' Khalil al Qatthan, *Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*, Terjemah. Mudzakir, Jakarta: Litera Antar Nusa, 1995, hal. 528.

¹⁷⁰ Manna' Khalil al Qatthan, *Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*, Terjemah. Mudzakir, Jakarta: Litera Antar Nusa, 1995, hal. 529.

namun tidak sampai pada mujtahid.

- d. *Al-Mu'arrikh*, seorang yang ahli dalam bidang sejarah atau sejarawan.
- e. *Al-Mufasssir*, seorang yang ahli dalam bidang Tafsir yang menguasai beberapa peringkat berupa Ulum Al-Qur'an dan memenuhi syarat-syarat mufasssir.¹⁷¹

Di antara gelar-gelar yang diberikan kepada Ibnu Katsir, "al-Hafidzh" menonjol sebagai gelar yang umumnya sering dikaitkan dengannya. Gelar ini sesering mungkin dirujuk di dekat namanya dalam tulisan dan perbincangan tentang komitmen keilmuannya.

Masa kecil Ibnu Katsir terjadi di Damaskus, di mana ia membenamkan dirinya dalam kegiatan akademis di bawah bimbingan tokoh-tokoh terkemuka di kota tersebut. Salah satu pengajar pentingnya adalah Burhan al-Racket al-Fazari (660-729 H), seorang peneliti terkemuka dan murid mazhab Syafi'i. Selanjutnya, ia berkonsentrasi di bawah Kamal al-Racket Ibn Qadhi Shuhbah. Di bidang Hadis, ia melakukan pemeriksaan dengan peneliti dari daerah Hijaz dan mendapat persetujuan (ijazah) dari iluminator seperti Alwani. Beliau dengan lugas menguraikan hadis-hadis dari para ahli penggerak pada masanya, antara lain Syekh Najm al-Noise ibn al-'Asqalani dan Syhihab al-Racket al-Hajjar yang biasa dipanggil Ibnu al-Syahnah.

Dalam bidang sejarah, karya Ibnu Katsir pada hakikatnya dipengaruhi oleh karya-karya al-Hafiz al-Birzali (w. 730 H), seorang pakar sejarah asal Syam. Ibnu Katsir secara luas merujuk pada catatan al-Birzali yang dapat diverifikasi dalam karyanya sendiri, tergantung pada Tarikh (sejarah) pendidiknya. Karena komitmen al-Birzali, Ibnu Katsir muncul sebagai seorang kolektor barang antik terkenal yang karya-karyanya menjadi pusat penting untuk mencari tahu sejarah Islam¹⁷²

2. Karya-Karya Tafsir

Berkat kegigihan Ibnu Katsir, akhirnya beliau menjadi ahli Tafsir ternama, ahli Hadits, sejarawan serta ahli fiqh besar pada abad ke-8 H. Kitab beliau dalam bidang Tafsir yaitu Tafsir Al-Qur'an al-'Adzim menjadi kitab tafsir terbesar dan tershahih hingga saat ini, di samping kitab tafsir Muhammad bin Jarir at-Tahabari. Berikut ini adalah sebagian karya-karya Ibnu Katsir.

¹⁷¹ Manna' Khalil al Qatthan, *Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*, Terjemah.Mudzakir, Jakarta: Litera Antar Nusa, 1995, hal. 680.

¹⁷² Muhammad Husein Adz-Dzahabi, at-Tafsir wa al-Mufasssirin, Jilid II, Mesir: Maktabah Wahbah, 1985, hal. 242.

- a. Tafsir Al-Qur'an al-'Adzim.
- b. Al-Bidayah wa an-Nihayah Fi al-Tarikh.
- c. Al-Madkhal Ila Kitab as-Sunnah. d. Ringkasan Ulum al-Hadits Li ibn ash-Shalah.
- d. Al-Takmil fi Ma'rifat al-Tsiqat wa al-Dhu'afa wa al-Majahil.
- e. ami' al-Masanid
- f. Al-Kawakibud Darari dalam bidang sejarah, cuplikan pilihan dari al-Bidayah wan Nihayah.¹⁷³

3. Metode Tafsir Ibnu Katsir

Mengingat pemahaman Al-Qur'an bersifat relatif dan Al-Qur'an dianggap sesuai untuk semua lingkungan, maka penerjemahan Al-Quran harus berkembang seiring dengan perubahan kondisi dan perbaikan dalam jangka panjang. Oleh karena itu, setelah wafatnya Nabi Muhammad SAW, yang merupakan penerjemah utama, Al-Qur'an tetap terbuka untuk dievaluasi kembali mengingat prinsip-prinsip dan strategi pemahaman yang dikembangkan oleh para peneliti atau mediator. Hal ini menyoroti kurangnya pemahaman yang konklusif dan terbuka.

Sebagaimana dirujuk sebelumnya, penerjemahan Al-Quran mengalami kemajuan seiring dengan iklim kontemporer, yang erat kaitannya dengan perkembangan filosofi yang digunakan oleh para penerjemah. Oleh karena itu, perubahan wajar dalam teknik penafsiran dapat dideteksi pada berbagai periode, mulai dari masa tradisional, abad pertengahan, hingga masa kini. Pergeseran ini dipengaruhi oleh sudut pandang dan landasan keilmuan para mediator, serta kondisi sosio-otentiknya. Meskipun demikian, yang menjadi sorotan di sini bukan pada menguraikan fase-fase formatif pemahaman Al-Quran, melainkan pada menyelidiki teknik penafsiran yang digunakan pada rentang waktu paruh baya, secara eksplisit melalui sistem strategis Tafsir Ibnu Katsir.¹⁷⁴

Dalam menafsirkan ayat al-Quran, maka metode penafsiran Ibn tafsir dapat dikategorikan kepada metode *tahlily*, yaitu suatu metode tafsir yang menjelaskan kandungan Al-Qur'an dari seluruh aspeknya. Dalam metode ini, mufassir mengikuti susunan ayat sesuai dengan tartib mushafi, dengan mengemukakan kosa kata, penjelasan arti global ayat, mengemukakan munasabah, dan membahas asbab al-nuzul, disertai dengan sunnah rasul SAW, pendapat sahabat, tabi'in

¹⁷³ Manna Khalil al-Qattan, *Ulum Al-Qur'an*, penerjemah, Mudzakkir, Cet. 13, Bogor: Pustaka Litera Antar Nusa, 2009, hal. 527.

¹⁷⁴ Ali Hasan Ridha, *Sejarah dan Metodologi Tafsir*, Jakarta: Rajawali Press, 1994, hal. 59.

dan pendapat para mufassir itu sendiri. Hal ini diwarnai dengan latar belakang pendidikan dan sering pula bercampur dengan pembahasan kebahasaan dan lainnya yang dipandang dapat membantu dalam memaknai makna dari ayat Al-Qur'an.¹⁷⁵

Dalam terjemahan Al-Qur'annya, Imam Ibnu Katsir, sebagaimana dipahami oleh al-Azimi, tidak serta merta menyelami pentingnya setiap kata kecuali jika kata itu penting untuk dipahami. Dalam beberapa kasus, ia mengklarifikasi berdasarkan kondisi yang tidak ambigu di dalam sebuah bait, sambil memberikan klarifikasi yang lebih luas tentang makna umum di berbagai kesempatan, dengan memusatkan perhatian pada artikulasi seperti dalam Surah al-

Baqarah ayat 2 هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ini yang diartikan menahan diri Sambil memerintahkan. Dalam pemahamannya, Nasharuddin Baidan membedakan dua struktur mendasar penerjemahan dalam konteks setting yang dapat diverifikasi melalui (*bil ma'tsūr*) dan terjemahan dalam sudut pandang pemikiran individu lewat (*bil ra'yi*). Yang sebelumnya, menurut Nasharuddin Baidan, muncul lebih dulu karena dekatnya masa Nabi, sangat bergantung pada hadis dan penilaian rekan serta penggantinya. Bagaimanapun, ada kemajuan selama Abad Pertengahan menuju pendekatan yang lebih berbasis penjelasan.

Untuk memahami terjemahan Al-Qur'an karya Ibnu Katsir, sangat penting untuk mengapresiasi pemandangan logis dan keadaan-keadaan pemenang pada zamannya. Pengaturan ini mengungkapkan wawasan mengenai pentingnya pemahaman versus kondisi yang dominan. Karya penafsiran seseorang pada hakikatnya dipengaruhi oleh kecenderungan dan kepentingannya, yang menurut Ibnu Katsir condong ke arah legitimasi yang halal. Selain itu, kecenderungan ini juga tertanam dalam seluk-beluk dunia keilmuan abad ketujuh/kedelapan Hijriah, yang digambarkan dengan banyaknya cara berpikir filosofis yang membentuk arah keilmuan masyarakat.¹⁷⁶

Harapan pertama untuk menjaga kredibilitas Al-Qur'an dan Sunnah tetap teguh, dan hal ini tercermin dalam terjemahan Ibnu Katsir. Selain itu, pada masa Ibnu Katsir, terdapat dampak luas dari kelompok yang terlalu menekankan realisme dan praktik sufi, karena Islam mengalami perluasan yang cepat dengan banyaknya penganut agama baru. Elemen-elemen ini secara keseluruhan berdampak dan mewarnai peningkatan pengetahuan yang ketat.

¹⁷⁵ Ali Hasan Ridha, *Sejarah dan Metodologi Tafsir*, Jakarta: Rajawali Press, 1994, hal. 59.

¹⁷⁶ Al-Hafidz 'Imad al-Din Abu al-Fida' Isma'il ibn Katsir al-Qurasyiy al-Dimisqiy, Jakarta: Pustaka Azzam, 198, hal. 2003

Ibnu Katsir, yang sangat terpengaruh oleh pelajaran dari pembimbingnya, menggunakan serangkaian prosedur yang berbeda dalam karyanya. Dia dengan lugas mengakui bahwa strategi penafsirannya sejalan dengan metodologi Ibnu Taimiyah. Sebagaimana dicatat baru-baru ini, terjemahan Ibnu Katsir telah dipandang sebagai tolak ukur klasifikasi pemahaman *bil-ma'tsur*, yang umumnya dapat disimpulkan dari metodologi sistemisnya. Yang menonjol, Ibnu Katsir menonjol karena telah menyelesaikan editorialnya tentang semua pembahasan Al-Quran, berbeda dengan reporter lain seperti Sayyid Rashid Ridha, yang tidak tahu bagaimana menyelesaikan karyanya. Dalam prolog ceramahnya, Ibnu Katsir membingkai standar-standar penting dan penjelasan-penjelasan di balik upaya eksposisinya, memperkenalkan cara yang berprinsip dan jelas dalam menangani penguraian pesan-pesan Al-Qur'an.¹⁷⁷

Cara efisien Ibnu Katsir dalam menangani penerjemahan adalah dengan membedah setiap bait Al-Qur'an secara berurutan, dari Surat al-Fatihah hingga Surat Al-Nas, dengan cermat mencermati setiap huruf dan ungkapannya. Dalam melakukan hal tersebut, ceramahnya mengikuti permintaan mushaf. Dia mengumpulkan bagian-bagian yang memiliki asosiasi topikal yang sama, memberikan pengalaman tentang rasionalitas dan pentingnya setiap bait dalam latar khususnya. Pendekatan ini menonjolkan penekanan Ibnu Katsir dalam mencapai pemahaman lengkap terhadap teks Al-Quran, terutama melalui penyelidikan hubungan topikal.

Dalam menafsirkan ayat Al-Quran, maka metode penafsiran Ibnu tafsir dapat dikategorikan kepada metode *tahlily*, yaitu suatu metode tafsir yang menjelaskan kandungan Al-Qur'an dari seluruh aspeknya. Dalam metode ini, mufassir mengikuti susunan ayat sesuai dengan tartib mushafi, dengan mengemukakan kosa kata, penjelasan arti global ayat, mengemukakan munasabah, dan membahas asbab al-nuzul, disertai dengan sunnah rasul SAW, pendapat sahabat, tabi'in dan pendapat para mufassir itu sendiri. Hal ini diwarnai dengan latar belakang pendidikan dan sering pula bercampur dengan pembahasan kebahasaan dan lainnya yang dipandang dapat membantu dalam memaknai makna dari ayat Al-Qur'an.¹⁷⁸

Di samping itu, dalam tafsir Ibnu Katsir terdapat beberapa corak tafsir lain juga. Hal ini dipengaruhi dari beberapa bidang kedisiplinan ilmu yang dimilikinya. Adapun corak-corak tafsir yang

¹⁷⁷ Nur Faiz Maswan, *Kajian Diskriptif Tafsir Ibnu Katsir*, Jakarta: Menara Kudus, 2002, hal. 43.

¹⁷⁸ Thameen Ushama, *Metodologi Tafsir Al-Quran: Kajian Kritis, Objektif dan Komprehensif*, Jakarta: Riora Cipta, 2000, hal.75-76.

ditemukan dalam tafsir ibnu katsir yaitu corak fiqih, corak ra'yi dan corak qira'at.¹⁷⁹

4. Penafsiran ibnu katsir surat Al-'Ashr ayat 1-3

وَالْعَصْرِ

إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ ۖ

إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصُوا بِالحَقِّ ۖ وَتَوَّصُوا بِالصَّبْرِ

Demi masa, Sesungguhnya manusia itu benar-benar dalam kerugian, kecuali orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal saleh dan nasehat menasehati supaya mentaati kebenaran dan nasehat menasehati supaya menetapi kesabaran “.

Al-A'shr berarti masa yang di dalamnya berbagai aktivitas anak cucu adam berlangsung, baik dalam wujud kebaikan maupun keburukan. Imam malik meriwayatkan dari zaid bin aslam: “kata Al-'Ashr berarti shalat 'Ashar. Dan yang paling populer adalah pendapat yang pertama. Dengan demikian, Allah Ta'ala telah bersumpah dengan masa tersebut bahwa manusia itu dalam kerugian, yakni benar-benar merugi dan binasa, kecuali orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal shalih.¹⁸⁰

Dengan demikian, Allah memberikan pengecualian dari kerugian itu bagi orang-orang yang beriman dengan hati mereka dan mengerjakan amal shalih melalui anggota tubuhnya. Dan nasihat-menasihati supaya mentaati kebenaran, yaitu mewujudkan semua bentuk ketaatan dan meninggalkan semua yang diharamkan. Dan nasihat-menasihati supaya menetapi kebenaran, yakni bersabar atas segala macam cobaan, takdir, serta gangguan yang dilancarkan kepada orang-orang yang menegakkan amar ma'ruf nahi munkar. Pandangan beliau tentang tafsir surat Al-'Ashr menyatakan bahwa surat al'Ashr merupakan surat yang sangat populer dikalangan para sahabat. Setiap kali para sahabat mengakhiri suatu pertemuan, mereka menutupnya dengan surat Al'Ashr. Imam Syafi'i dan juga tafsir mizan menyatakan bahwa walaupun surat Al'Ashr suratnya pendek, tapi ia menghimpun hampir seluruh isi Al-Qur'an. Kalau Al-Qur'an tidak diturunkan seluruhnya dan yang turun itu hanya surat

¹⁷⁹ Ali Hasan Ridha, sejarah dan metodologi tafsir, Jakarta:rajawali press, 1994, hal. 59.

¹⁸⁰ Isma'il ibnu katsir al-kuraesy, tafsir al-qur'an al-azhim, jilid IV, Daar al-ma'rifah, Beirut-libanon, 1969, hal. 547.

Al-‘Ashr saja, maka itu sudah cukup menjadi pedoman umat manusia. Lebih lanjut beliau mengatakan surat Al-‘Ashr berarti pula usia.

Usia yang terletak antara gerakan-gerakan manusia, baik maupun jahat. Dengan mengutip pandangan malik dari zaid bin aslam adalah kebutaan, dan terkenal pertama. Allah yang maha kuasa agar manusia tidak berada dalam keadaan hilang, yaitu kehilangan dan kerusakan, kecuali mereka yang breiman dan mengerjakan amal yang baik. Manusia untuk pecundang yang percaya di dalam hati mereka, dan melakukan perbuatan baik, yaitu nasihat-menasihati satu sama lain adalah kinerja ibadah, meninggalkan tabu, serta menasihati satu sama lain dengan kesabaran agar terhindar dari bencana-bencana dan predestinasi, serta membahayakan diri dan menyakiti orang-orang yang menyuruhnya.¹⁸¹ Menurut keterangan beliau juga di dalam tafsirnya: “suatu keterangan daripada ath-Tabrani yang ia terima dari jalan Hammad Bin Salmah, dari Tsabit Bin ‘Ubaidillah bin Hasan: “kalau dua orang sahabat-sahabat Rasulullah saw bertemu, belumlah mereka berpisah melainkan salah seorang di antara mereka membaca surat al-‘Ashr ini terlebih dahulu, barulah mereka mengucapkan salam tanda berpisah.”

Meskipun Tafsir Ibnu Katsir muncul pada Abad Pertengahan, ia cenderung cenderung pada metode penerjemahan yang dapat diverifikasi, menurut penilaian Adz-Zahabi. Ibnu Katsir menggarisbawahi penguraian Al-Qur'an melalui Al-Qur'an yang sebenarnya, di samping Hadits dan terjemahan sahabat serta penggantinya, seperti yang ia tentukan dalam muqaddimahny. Teknik ini sejalan dengan standar penerjemahan dalam pandangan latar autentik (bil ma'tsur). Walaupun Ibnu Katsir secara periodik mengintegrasikan pemikiran individu ke dalam terjemahannya, terutama yang terlihat jelas dalam pembahasannya terhadap bagian-bagian bahasa manusia, metodologi umumnya masih dapat diverifikasi secara dominan. Hal ini dibuktikan dengan pemanfaatan hadis yang luas dalam seluruh pemahamannya, yang secara logis dipengaruhi oleh penguasaannya dalam kajian hadis, sehingga ia diberi nama muhaddith.¹⁸²

Dalam analisis Ibnu Katsir terhadap Al-Qur'an, berbagai metodologi penafsiran dapat dikenali, dipengaruhi oleh berbagai

¹⁸¹ Ibn Katsir, Al-Bidayah wa al-Nihayah, juz xiv Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, dalam *Jurnal Mutawatir, Ibn Katsir, Al-Bidayah wa al-Nihayah*, juz xiv Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 22; *Jurnal Mutawatir*, Vol. 3, hal. 122-123.

¹⁸² Mani' Abd Halim Mahmud, *Manhāj al-Mufasssirīn* terjemah, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2003, hal. 60.

disiplin ilmu. Ini termasuk penggabungan pola (1) fiqh, (2) ra'yi, dan (3) qira'at. Pendekatan yang digunakan Ibnu Katsir dalam menguraikan ayat-ayat Al-Qur'an dapat diuraikan sebagai berikut:¹⁸³

- a. Al-Qur'an dengan Al-Qur'an: Ibnu Katsir menjelaskan satu bait dengan mengacu pada bait lainnya, sering kali membandingkan artikulasi unik dalam satu refren dengan batasan yang memaksa di stanza lain. Metodologi ini, yang diberi nama "menguraikan sebuah refrain dengan bagian lain," bekerja dengan pemahaman yang lebih bernuansa melalui pertukaran entri-entri Al-Qur'an. Misalnya, Ibnu Katsir sering kali menyatakan pernyataan-pernyataan di luar Al-Quran untuk memperjelas suatu subjek tertentu.
- b. Al-Qur'an dengan Sunnah (Hadits): Ibnu Katsir memanfaatkan Sunnah sebagai sumber pilihan dalam terjemahannya. Yang terpenting, beliau tidak segan-segan mengkoordinasikan berbagai hadits bahkan ada yang sampai 50 sembari mengklarifikasi satu bagian tertentu, sebagaimana dibuktikan dalam editorialnya pada Surat Al-Isrâ.
- c. Tafsir dengan Kata-Kata Para Sahabat: Ibnu Katsir menganjurkan untuk mengacu pada sedikit ilmu para sahabat ketika sumber Al-Qur'an dan Hadits tidak memadai. Dia menyoroti ketergantungan rekan-rekannya, mengacu pada pernyataan seperti penegasan Ibnu Mas'ud bahwa dia memahami penerima manfaat dan latar belakang setiap pengungkapan. Ketergantungan pada sudut pandang para sahabat ini berasal dari kedekatan mereka dengan masa Nabi dan informasi pribadi mereka mengenai kondisi-kondisi yang mencakup pengungkapan tersebut.
- d. Penerjemahan menggunakan Kata-kata Tabi'in: Ibnu Katsir menganggap pemahaman para tabi'in zaman penerus para mitra sebagai aset ekstrim dalam eksposisi Al-Qur'an, dengan menggunakan teknik *bil-ma'tsur*. Ia mengamini beban yang sangat besar kepada para peneliti seperti Mujahid, Sa'id Canister Jabir, dan lain-lain, yang terjemahannya dianggap dekat dengan masa kenabian. Dengan memanfaatkan pengalaman para peneliti tabi'in ini, Ibnu Katsir menyempurnakan terjemahannya dengan sudut pandang yang sah. Ilustrasi pendekatan ini terlihat jelas dalam referensinya

¹⁸³ Ibn Katsir, *Al-Bidayah wa An-Nihayah*, Bagian Muqaddimah dalam *Jurnal Mutawatir*, Vol. 3, No. 1.

terhadap wacana Mujahid pada surat Al-Baqarah ayat 47.¹⁸⁴

- e. Secara runtut, terjemahan Al-Qur'an karya Ibnu Katsir digambarkan dengan komitmen yang lengkap dengan berbagai sumber, meliputi bait-bait Al-Qur'an, Hadits, secuil ilmu rekan, dan pemahaman tabi'in. Melalui metodologi yang beragam ini, Ibnu Katsir mencoba menawarkan pemahaman yang bernuansa dan definitif terhadap pesan Al-Qur'an.

5. Israiliyat Dalam Tafsir Ibnu Katsir

Salah satu sumber terjemahan yang jelas selama periode tradisional atau kuno mencakup berbagai cerita Israiliyat, yang menelusuri arahnya ke dalam akumulasi tafsir dan Hadis. Kisah-kisah Israiliyat menyinggung cerita-cerita lama mulai dari praktik Yahudi dan Kristen atau dampak sosialnya terhadap pemahaman Islam. Kisah-kisah ini sering kali mengikuti arah cerita, sehingga menimbulkan keragaman dalam keaslian dan kesesuaian dengan pelajaran Islam.

Terlepas dari kedudukan Ibnu Katsir sebagai ahli yang berwawasan luas dalam memilih penggambaran Hadis yang bonafid, dapat dibayangkan bahwa tidak semua penggambaran Israiliyat yang ia sertakan memiliki rantai transmisi yang sah. Namun, ketika Ibnu Katsir merujuk pada kisah-kisah Islam yang dianggap tidak berdaya, ia memberikan kontekstualisasi dalam kaitannya dengan keandalannya. Sebagai alternatif, untuk penggambaran yang sebenarnya, dia mengakui kebenarannya. Misalnya, ketika mengartikan Surah al-Nāzi'āt ayat 30, yang menyebutkan "dan bumi setelah itu menyebar", Ibnu Katsir merujuk pada Israiliyat yang disampaikan oleh umat Islam dan Abu Hurairah, yang menyebutkan produksi berturut-turut berbagai unsur dalam berbagai unsur. hari. Menurut Ibnu Katsir, cerita ini dipandang gharib atau belum pernah terjadi sebelumnya.¹⁸⁵

Satu lagi contoh yang diberikan oleh Ibnu Katsir adalah cerita yang diperoleh dari Ibnu Abbas yang menyatakan bahwa di balik bumi Allah menjadikan lautan yang dikelilingi oleh sebuah gunung bernama Qaf, yang di atasnya terangkat langit dan bumi, dengan tujuh lapisan langit di atasnya. Israiliyat ini dirujuk oleh Ibnu Katsir

¹⁸⁴ Al-Qatthan, Manna', Dasar-dasar Ilmu al-Qur'an, Jakarta: Ummul Qur'an, 2016, hal. 574.

¹⁸⁵ Supriyanto, Israiliyat dalam Tafsir al-Qur'an al-Azim Karya Ibnu Katsir, Al-A'raf dalam *Jurnal Pemikiran Islam dan Filsafat*, Vol. XII, No. 2, 2015, hal. 2.

untuk menjelaskan awal Surat Qaf. Meskipun demikian, ia memperhatikan bahwa rantai penularannya terlepas dan bertentangan dengan penggambaran lain oleh Ibnu Abbas. Oleh karena itu, kisah-kisah Israiliyat yang lemah dalam terjemahan Ibnu Katsir ini tidak bertindak sebagai pemahaman atas pengulangan Al-Qur'an, melainkan menonjolkan kehadiran kisah-kisah Israiliyat dalam latar bagian tersebut yang harus didekati dengan hati-hati.

Selain itu, Ibnu Katsir mempunyai sudut pandang mengenai Israiliyat yang menyoroti ketidakpastian mereka, dan menyarankan bahwa meskipun cerita-cerita ini mungkin mengandung kebohongan, namun cerita-cerita tersebut tidak boleh dimaafkan secara menyeluruh karena bagaimanapun juga cerita-cerita tersebut mengandung unsur-unsur kebenaran. Posisi yang berbeda ini mencerminkan kehati-hatian Ibnu Katsir dalam menangani konsolidasi kisah-kisah Israiliyat dalam pemahamannya, memahami kemungkinan nilai kisah-kisah tersebut sekaligus mengakui kendala-kendala yang ada dalam menyampaikan data yang tepat.¹⁸⁶

B. Biografi Fazlur Rahman Dan Teori Double Movement

Fazlur Rahman lahir di Hazara (sekarang bagian dari Pakistan) pada 21 September 1919. Ia meninggal di Chicago, 26 Juli 1988. Rahman adalah orang yang sangat diperhitungkan dalam reformasi pemikiran Islam abad XX. Pemikiran reformatifnya memakai pendekatan yang inovatif dengan titik tekan pada persoalan interpretasi terhadap Al-Qur'an. Interpretasinya terhadap Al-Qur'an menitikberatkan pada muatan ethico-legal Al-Qur'an.¹⁸⁷

Hazara, asal usulnya, terkenal karena pengajaran Islamnya. Ayah Rahman, Mawlana Shihab al-Clamor, adalah seorang peneliti dari perguruan tinggi Teologi Deoband di India. Di bawah bimbingan ayahnya, Rahman mendapat pelatihan luas di bidang agama, Tafsir, Hadits, Regulasi, Filsafat Agama, dan Teori. Disutradarai oleh ayahnya, Rahman mendominasi dars-e-Nizami, program pendidikan menyeluruh yang disajikan oleh lembaga pendidikan adat Dar al-'Ulum. Setelah itu, dia mencari pelatihan tambahan di Punjab College di Lahore, di mana dia mendapatkan gelar lone ranger dan pascasarjana. Meski begitu, karena merasa kecewa dengan

¹⁸⁶ Rosihon Anwar, *Melacak Unsur-unsur Israiliyat dalam Tafsir Ath-Thobari dan Tafsir Ibnu Katsir*, Bandung: Pustaka Setia, 1999, hal. 69

¹⁸⁷ Abdullah Saeed, "Fazlur Rahman: a Framework for interpreting the Ethico-Legal Content of the Qur'an", dalam Suha Taji-Farouki, *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an* Oxford: Oxford University, 2004, hal. 37.

pendidikan tuannya, ia berupaya memperluas wawasannya dengan mencari sertifikat doktoral di Oxford, dengan memusatkan perhatian pada cara berpikir Ibnu Sina. Setelah menyelesaikan ujiannya, Rahman melanjutkan ke Durham College di Inggris, di mana ia menunjukkan cara berpikir Persia dan Islam dari tahun 1950 hingga 1958. Oleh karena itu, ia pindah ke McGill College di Montreal, Kanada, dan menjabat sebagai Associate Teacher dalam ujian Islam untuk cukup lama.

Setelah itu, Ayyub Khan, yang mungkin akan menjadi Pemimpin Pakistan, mencari perubahan yang tidak disetujui secara ilmiah dengan kecenderungan liberal untuk memimpin Organisasi Eksplorasi Islam yang ia dirikan. Rahman ditunjuk untuk memberikan bimbingan administratif tentang pendekatan ketat yang sejalan dengan standar Islam, yang dipahami dalam konteks kemajuan dunia modern. Pendirian tersebut, di bawah kekuasaan Rahman, dipercaya untuk mendukung upaya modernisasi yang diprakarsai oleh Ayyub Khan. Ini adalah momen penting dalam karier Rahman, saat ia dengan penuh semangat menerima tugas agresif Ayyub Khan, menyerahkan situasi akademis yang ditetapkannya di Kanada.¹⁸⁸

Sejak awal berdirinya, telah bergulat dengan polarisasi antara Islam adat, yang tersebar luas di kalangan mayoritas, dan Islam pionir yang dianut oleh kalangan terpelajar dan kelas dunia. Didorong oleh kontemplasi politik, Ayyub Khan menganggap penting untuk menguraikan arah modernisasi yang memperhatikan adat. Mengingat perpaduan antara pertemuan adat dan pembelajaran Barat yang dilakukan Rahman, dia dianggap cocok untuk melakukan upaya tersebut. Menjawab panggilan Ayyub Khan, Rahman kembali ke Pakistan dan menerima pekerjaan sebagai guru berkunjung, akhirnya menjadi Pengawas Organisasi yang didirikan oleh Ayyub Khan dari tahun 1961 hingga 1968. Dalam batas ini, Rahman memimpin pelatihan dasar yang ketat untuk pemuda dan menawarkan memberikan nasihat tentang berbagai isu yang berkembang di Pakistan, termasuk perubahan peraturan keluarga, praktik perbankan, dan zakat. Pemikirannya yang terus berkembang menghadapi tentangan tegas dari kalangan Muslim adat.¹⁸⁹

Visi Rahman sangat terkait dengan kondisi politik Pakistan.

¹⁸⁸ Ebrahim Moosa, "Foreword", *Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an* Chicago: The University of Chicago Press, 2009, hal. 10.

¹⁸⁹ Sibawaihi, Eskatologi Al-Ghazali dan Fazlur Rahman Studi Komparatif Epistemologi Klasik-Kontemporer, Yogyakarta: Islamika, 2004, hal 68.

Situasi politik yang buruk di Pakistan, ditambah dengan penolakan keras dari kelompok adat terhadap pemikiran reformisnya, menempatkan Rahman pada posisi yang sulit. Dia muncul sebagai musuh utama Maulana Yusuf Binnauri, seorang tokoh terkemuka di Sekolah Deoband Pakistan. Binnauri, disamakan dengan leluhurnya Anwar Shah Kashmiri, tetap menjadi pendukung setia prinsip pengaturan agama dari aliran Deoband, menangani para pendeta yang secara menyeluruh memelihara terjemahan Islam. Tokoh-tokoh seperti Rahman, yang dianggap non-administratif, dipandang mewakili bahaya terhadap universalitas dan praktik yang ketat di Pakistan. Bahaya terhadap nyawa Rahman dan keamanan keluarganya memaksanya untuk meninggalkan Pakistan. Dia kembali ke dunia ilmiah, bermukim kembali di AS. Di sana, ia didelegasikan sebagai Guru bidang Ide Islam di College of Chicago pada tahun 1968, posisi yang dipegangnya hingga ia meninggal pada tahun 1988.¹⁹⁰

1. Pradigma Pemikiran Fazlur Rahman

Paling tidak ada enam aspek kunci paradigmatis untuk memahami pemikiran Rahman. Enam aspek tersebut adalah: pewahyuan dan konteks sosiohistoris, the ideal and the contingent, keadilan sosial (*social justice*), prinsip moral, kehati-hatian dalam penggunaan hadis, dan menautkan masa lalu dan masa sekarang (*linking the past and the present*).¹⁹¹

Rahman langsung menyelidiki pemikiran umum tentang keterbukaan dan latar sosio-otentiknya. Dia dengan penuh semangat menentang hipotesis korespondensi, yang meremehkan tugas Nabi hanya sekadar mengirimkan pesan-pesan surgawi, serupa dengan rekaman suara. Dalam pandangan Rahman, pengungkapan merupakan siklus yang beragam, bukan transmisi satu lapis. Ia berharap dapat menjelaskan kompleksitas pemikiran kenabian dalam pendekatan pengungkapan yang inventif, menampilkan besarnya organisasi manusia, khususnya yang dimiliki oleh Nabi. Rahman menggarisbawahi bahwa keterbukaan membahas kombinasi dua domain: luar biasa dan sehari-hari. Sementara Nabi mendapat motivasi surgawi, Rahman menekankan bahwa gagasan Nabi dan

¹⁹⁰ Abdullah Saeed, "Fazlur Rahman: a Framework for interpreting the Ethico-Legal Content of the Qur'an", dalam Suha Taji-Farouki, *Modern Muslim Intellectuals* hal. 39.

¹⁹¹ Abdullah Saeed, "Fazlur Rahman: a Framework for interpreting the E thico-Legal Content of the Qur'an", hal. 52.

lingkungannya sangat mempengaruhi karya sastra berikutnya. Dengan cara ini, Al-Qur'an mencerminkan asumsi, tujuan, ketegangan, dan kepentingan Nabi dan daerah setempat.

Selain itu, Rahman berpendapat bahwa Al-Qur'an bukanlah sebuah "kitab" statis yang ditawarkan sekaligus melainkan sebuah interaksi yang berkesinambungan selama 22 tahun, yang dibentuk oleh misi kenabian yang berkembang. Hal ini secara khas terkait dengan keadaan sosio-otentik dunia manusia, khususnya bahasa, budaya, masalah pemerintahan, ekonomi, dan lingkungan ketat masyarakat Badui. Tanpa penetapan yang berorientasi pada konteks ini, Al-Qur'an akan membutuhkan makna dan kelalaian dalam memberikan arahan yang signifikan.

Rahman juga mendalami ide-ide ideal dan kontingen. Dia menetapkan bahwa cita-cita tersebut menjawab tujuan keseluruhan Al-Qur'an, sesuai dengan arahan para penganutnya, namun mungkin tersembunyi pada saat pengungkapannya. Selain itu, kontingen berkaitan dengan apa yang dapat diwujudkan mengingat persyaratan budaya dan negara pemenang pada saat itu. Rahman mendorong analisis yang dapat diverifikasi untuk mengenali sudut pandang ideal dan kontingen, memberdayakan pemahaman yang berbeda terhadap perintah Al-Qur'an. Sebagai model ilustratif, Rahman mengusut persoalan poligami. Meskipun Al-Qur'an bertujuan untuk meningkatkan kebebasan dan status perempuan, Al-Qur'an juga mewajibkan tindakan poligami secara keseluruhan dalam batas-batas tertentu. Rahman mendesak penyelidikan dasar untuk mengakomodasi ketidakkonsistenan yang nyata dan mengenali alasan tersembunyi di balik perintah Al-Qur'an cara menyelesaikan ini menurut Rahman adalah dengan menyadari bahwa Al-Qur'an mempromosikan kebahagiaan yang maksimum bagi keluarga. Perkawinan monogami adalah yang ideal untuk merealisasikannya. Tetapi tujuan moral ini menurut Rahman harus dikompromikan dengan tradisi dan budaya masyarakat Arab kala itu. Karena itu Al-Qur'an menerima tradisi poligami pada level hukum, tetapi membatasinya dan menjadikannya sebagai pilihan darurat. Pada saat yang sama Al-Qur'an mempromosikan idealitas perkawinan monogami, sebuah tradisi perkawinan baru yang diorientasikan Islam.¹⁹²

Ketiga, Rahman menyoroti hak-hak sipil sebagai tujuan mendasar Al-Qur'an. Ia berpendapat bahwa inti moral dan hukum Al-

¹⁹² Fazlur Rahman, *Islam and Modernity, Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: The University of Chicago, 1982, hal. 15.

Qur'an berkisar pada hak-hak sipil, menekankan ide-ide seperti kolaborasi, persaudaraan, dan tidak mementingkan diri sendiri untuk keuntungan jangka panjang. Rahman menegaskan bahwa perkembangan Islam dan pelajaran Al-Qur'an pada tingkat yang sangat mendasar menargetkan keseragaman manusia, bergantung pada peluang nyata tanpa jejak segala jenis transaksi ganda – baik sosial, dunia lain, politik, atau moneter. Peluang otentik memungkinkan orang untuk mengambil keputusan moral.

Rahman menyelidiki perbedaan-perbedaan budaya, mendorong visi Al-Qur'an yang membatasi, jika tidak menghapuskan, kualifikasi antara yang mampu dan yang terpuruk, yang kuat dan yang tidak berdaya. Ia menentang kenabian tersebut, khususnya dalam lingkungan keuangan masyarakat pertukaran di Mekkah, yang pada prinsipnya berpusat pada perubahan yang bersahabat, terutama meningkatkan jaringan yang diminimalkan. Keadilan finansial, menurut Rahman, berasal dari kesadaran ilahi dan berfungsi sebagai stimulus penting Nabi Muhammad untuk menarik kembali Gua Hira. Rahman merekomendasikan agar tujuan utama Nabi melampaui pemusnahan kemusyrikan dan mencakup perubahan finansial yang menyeluruh, berupaya untuk meletakkan permintaan sosio-politik yang berlandaskan etika di bawah arahan ilahi.¹⁹³

Seperti yang ditunjukkan oleh Rahman, arahan moral individu melebihi arahan yang sah. Akhlak Islam, menurutnya, ditegakkan dalam taqwa, yang berarti kearifan seseorang di antara yang baik dan yang buruk serta usahanya yang lurus untuk berperilaku serupa. Taqwa juga dianggap sebagai kesadaran seseorang terhadap Tuhan, yang menumbuhkan energi moral dan membimbingnya menuju pencapaian yang adil.

Selain itu, Rahman menghimbau agar waspada dalam penggunaan hadis. Metodologinya terpaku pada kajian teladan tingkah laku Nabi dan para sahabatnya. Rahman berpendapat bahwa kepemimpinan mereka sejalan dengan amanat Al-Quran. Untuk mencapai hal ini, Rahman berupaya melakukan demitologisasi bagian-bagian tertentu dari sunnah dan hadis. Berbeda dengan pemahaman biasa, asal muasal sunnah Rahman mencakup “sunnah kenabian” dan “sunnah yang hidup”. Opsi sebelumnya menyinggung adat-istiadat yang diromantisasi yang dianggap berasal dari Nabi Muhammad SAW, sedangkan opsi terakhir mencakup variasi inventif dan terjemahan dari praktik-praktik ini untuk mengatasi kesulitan-

¹⁹³ Rahman, Fazlur The Philosophy of Mulla Sadra Albany: State University of New York Press, 1975, hal 266.

kesulitan kontemporer yang dihadapi oleh umat Islam.¹⁹⁴

2. Pendekatan dan Teori Pentafsiran Doubel Movment.

Rahman menjunjung tinggi para reformis seperti Muhammad Abduh dan Ahmad Khan, karena memahami penegasan mereka terhadap perlunya perubahan dan variasi. Selain itu, ia memuji tokoh-tokoh seperti Hasan al-Banna dan al-Mawdudi atas upaya mereka dalam memerangi dampak buruk dari inovasi dan sekularisme. Bagaimanapun, Rahman melihat bahwa para reformis ini gagal dalam memberikan sistem dan pengaturan yang lengkap, dan sering kali hanya menggunakan metodologi dadakan. Selanjutnya, Rahman mengoordinasikan banyak upaya ilmiahnya untuk merencanakan metode kajian Islam yang cerdas, yang dianggapnya penting untuk pengembangan hukum Islam. Dia menyelidiki prosedur-prosedur gaya lama atas kegagalannya dalam mengatasi kesulitan-kesulitan kontemporer.¹⁹⁵

Kunci dari perubahan pemikiran Rahman adalah Al-Quran, yang merupakan sumber penting dari regulasi. Karena Al-Qur'an adalah sumber sastra, Rahman memusatkan perhatian pada penciptaan filosofi untuk terjemahan yang relevan dari teks-teks sahnya. Dia menyatakan bahwa Al-Qur'an dan Hadits sangat memandu aktivitas manusia di planet ini, memberikan standar untuk mengendalikan perilaku dalam komunikasi budaya. Rahman menyoroti makna memahami intisari pedoman, menekankan bahwa metodologi otentik sering kali berfokus pada pertemuan substansial mengenai standar-standar utama. Dia berduka atas pengabaian unsur-unsur moral dan hukum Al-Qur'an dalam pemberian adat.¹⁹⁶

Untuk mengatasi permasalahan ini, Rahman mengajukan hipotesis penerjemahan yang diberi nama "perkembangan ganda". Hipotesis ini melibatkan dua perkembangan yang saling tumpang tindih: langsung, memahami latar kontemporer dengan mempertimbangkan pengungkapan Al-Quran, dan lebih jauh lagi, menerapkan pengalaman dari latar dramatis ke dalam situasi kontemporer. Menganggap Al-Quran sebagai reaksi surgawi yang diintervensi melalui organisasi manusia, khususnya pemikiran

¹⁹⁴ Rahman, Fazlur, *Internal Religious Development in Islam*, State University of New York Press, hal.136.

¹⁹⁵ Ahmad Syukri Saleh, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an kontemporer dalam Pandangan Fazlur Rahman*, hal. 19.

¹⁹⁶ Fazlur Rahman, *Gelombang perubahan dalam Islam*, disunting oleh Ebrahim Moosa, Jakarta: PT Raja Grafindo persada, 2001, hal. 17.

kenabian, Rahman menggarisbawahi pentingnya pengaturan yang dapat diverifikasi, khususnya dalam masyarakat bisnis Mekah pada masa Nabi. Siklus penafsiran mencakup dua fase: mengapresiasi penjelasan Al-Quran dengan memeriksa latar belakang yang dapat diverifikasi dan menyimpulkan reaksi-reaksi Al-Quran yang jelas terhadap standar moral-sosial yang lebih luas, berdasarkan landasan sosio-otentik, yang disinggung sebagai ransum legis pada bagian tersebut.

Rahman menyoroti pentingnya memahami Al-Qur'an secara komprehensif, mengamati cara-cara atomistik yang dominan dalam menangani terjemahannya, yang mengabaikan solidaritas pesan-pesannya. Ia berpendapat bahwa Al-Quran menyajikan perspektif yang substansial dan masuk akal, tanpa jejak inkonsistensi logis, jika dilihat secara utuh. Dalam pandangan Rahman, mencapai pemahaman yang luas ini melibatkan konsentrasi pada pengaturan pengungkapan skala penuh dalam masyarakat Badui dan mengekstrapolasi pemikiran untuk memahami inti etika teks, yang merupakan alasan penting untuk pengungkapan.¹⁹⁷

Selama pengungkapan Al-Qur'an di Mekah, Rahman menonjolkan komitmen Al-Qur'an dan kelompok masyarakat Muslim awal dengan kondisi otentik yang dominan, berencana untuk mengatasinya. Rahman memaparkan, reaksi Al-Quran pada dasarnya muncul dalam struktur moral, sosial, dan ketat, terkadang memberikan jawaban tegas atas permintaan tertentu. Bagaimanapun, Rahman membuktikan bahwa reaksi-reaksi ini sering kali mengandung legis proporsional yang dapat diverifikasi atau dinyatakan (yang ia sebut hikam), mengingat hikmah dari sikap berkepala dingin yang tersembunyi di dalam teks dan penentuan standar umum dari latar aslinya.¹⁹⁸

Rahman terjun ke dalam latar asli dan kesulitan yang mencakup pengungkapan secara keseluruhan. Hal ini mencakup dominasi latihan pertukaran, perbedaan orientasi, dan pengabaian budaya dalam masyarakat Timur Tengah. Al-Qur'an menyajikan pandangan dunia surgawi tertentu, menekankan tauhid dan tanggung jawab kepada Tuhan Yang Maha Esa untuk semua aktivitas. Selain itu, Al-Qur'an dimaksudkan untuk menghancurkan variasi keuangan di antara jaringan akar rumput. Ciri-ciri agama, moral, dan halal dalam Al-Qur'an disilangkan dengan unsur-unsur politik, misalnya

¹⁹⁷ Dr Abdullah bin Muhammad, Tafsir Ibnu Katsir Jilid 3, Kairo: Muassasah Daar al-Hilaal Kairo, 2003, 81-85

¹⁹⁸ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* Chicago: The University of Chicago, 1982, hal. 80.

penolakan pesan kenabian oleh para pemimpin Mekkah, perdebatan yang tertunda akibat penolakan ini, dan bentrokan dengan kelompok Yahudi dan Kristen pada masa Madinah. Variabel-variabel ini mengontekstualisasikan kondisi autentik yang tersembunyi dalam teks.¹⁹⁹

Tahap selanjutnya mencakup perubahan berdasarkan sudut pandang umum ke rencana dan pelaksanaan tertentu yang diharapkan dalam situasi saat ini. Rahman mengungkapkannya sebagai berikut: "Yang kedua adalah beralih dari pandangan umum ke hal khusus yang akan direncanakan dan diakui pada saat ini. Artinya, hal umum harus dilambangkan dalam situasi yang dapat diverifikasi secara sosial saat ini." Standar-standar luas yang diperoleh dari teks-teks eksplisit, seperti kesetaraan dan keadilan, harus disesuaikan agar sesuai dengan lingkungan sosio-otentik masyarakat Muslim kontemporer. Hanya pemahaman tentang masa lalu yang kurang; penilaian yang cermat terhadap keadaan saat ini dan penyelidikan terhadap semua elemen terkait merupakan hal yang mendasar. Pendekatan ini memberdayakan penentuan prioritas nilai-nilai dari Al-Quran dan penerapan barunya. Rahman menggarisbawahi bahwa pemanfaatan hipotesis terjemahan pembangunan ganda dapat meremajakan dan mewujudkan semua perintah dan amanat Al-Qur'an.²⁰⁰

Dari penjelasan hipotesis ini, terlihat jelas bahwa Rahman memandang pemahaman atomistik dan literalistik terhadap teks halal (yang memusatkan perhatian pada bahasa dan semantik) sudah ketinggalan zaman. Perkembangan ganda melibatkan pemahaman komprehensif atas pesan-pesan yang sah dengan menguraikan normativitas yang sah dari kepercayaan yang sah. Rahman mendorong pemisahan antara ketetapan moral dan struktur sah Al-Qur'an. Pemahaman konvensional sering kali menonjolkan permasalahan sah dibandingkan standar etika yang mendukung hukum. Lebih lanjut, Rahman menjunjung tinggi pemahaman ijtihad secara agregat, dengan menyarankan bahwa cara menangani hukum Islam tidak boleh terikat pada struktur monodisiplin. Secara keseluruhan, diperlukan pendekatan interdisipliner atau multidisiplin. Perkembangan ganda Rahman dalam menguraikan aturan-aturan Islam, baik yang mencakup masa sastra masa lalu maupun masa kini,

¹⁹⁹ Mawardi, *Hermeneutika Al-Qur'an* Fazlur Rahman Teori Double Movement dalam *Hermeneutika Al-Qur'an dan Hadis*, ed. Sahiron Syamsuddin, hal. 62.

²⁰⁰ Rahman Fazlur, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* Chicago: The University of Chicago, 1982, hal. 54.

memerlukan perluasan logika, terutama teknik eksperimental. Pemahaman sastra hendaknya tidak hanya terfokus pada semantik saja, namun juga harus memadukan aspek humanistik, aksiologis, dan antropologis agar sejalan dengan kebutuhan masyarakat masa kini.²⁰¹

Hipotesis ini menggabungkan dua contoh pemikiran, yaitu penerimaan dan derivasi. Pendaftaran mencakup peralihan dari contoh eksplisit ke spekulasi, sedangkan derivasi dimulai dari standar umum ke tujuan eksplisit. Konsekuensinya, hipotesis tersebut menyelubungi dua perkembangan yang dikenal sebagai perkembangan ganda. Beberapa pihak berpendapat bahwa strategi pembangunan ganda menggunakan metodologi yang dapat diverifikasi secara sosial, yang melibatkan dua pembangunan.²⁰²

Perkembangan utama melibatkan mencari tahu pentingnya teks dan menangani kondisi atau isu yang dapat diverifikasi yang memicu pengungkapannya. Pada dasarnya perkembangan ini mencakup pemahaman terhadap pesan tertentu dan kemudian menghilangkan standar-standar umum yang dianggap sebagai pesan etis. Pendekatan ini mencakup mencari tahu pesan-pesan yang tersebar luas dan melihat latar belakang yang dapat diverifikasi atau alasan pengungkapannya untuk menentukan standar umum. Sebagaimana diungkapkan Fazlur Rahman sendiri, perkembangan ini juga memasukkan pemahaman Al-Qur'an dan Sunnah sebagai bagian penting. Peraturan-peraturan dalam Al-Qur'an sangat berorientasi pada konteks, yang mencerminkan landasan sosial-ketat dari bangsa Mekkah pada masa-masa awal masuknya Islam. Peraturan-peraturan ini tidak dipisahkan namun bertindak sebagai jawaban atas isu-isu pemenang.

Kemudian lagi, perkembangan selanjutnya mencakup penguraian pesan-pesan atau sasaran-sasaran pusat, yang dibedakan dalam perkembangan utama, ke dalam lingkungan yang sedang berlangsung. Hal ini melibatkan penerapan tujuan teks yang menyeluruh pada kondisi kontemporer, sehingga berkembang dari gagasan umum ke penerapan eksplisit. Standar-standar yang diperoleh dari Al-Qur'an melalui perkembangan utama harus diterapkan dalam masyarakat Muslim saat ini. Demikian pula, memahami pelajaran Alquran yang berorientasi pada konteks memberdayakan deduksi standar untuk menerapkan hukum pada

²⁰¹ Ahmad Syukri Saleh, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an kontemporer dalam Pandangan Fazlur Rahman*, hal. 22.

²⁰² Husein Alyafie, "Fazlur Rahman Dan Metode Ijtihadnya: Telaah Sekitar Pembaruan Hukum Islam", dalam *Jurnal Hunafa*, vol. 6, no. 1, April 2009, hal. 33.

keadaan kontemporer. Pandangan dunia yang humanistik terhadap keadaan masa kini memberikan petunjuk yang dapat diterapkan untuk menciptakan standar yang diambil dari Al-Qur'an dan Sunnah dalam peraturan masa kini.²⁰³

Perkembangan pokok hipotesis Fazlur Rahman pada dasarnya adalah pada ruang para pelajar sejarah, sedangkan perkembangan selanjutnya lebih sejalan dengan hasil karya para ahli etika. Dengan mengeksplorasi dua perkembangan ini secara efektif, pesan-pesan Al-Qur'an dapat tetap penting dan hidup di zaman sekarang. Melalui perkembangan berikutnya, Rahman menarik diri dari tata cara fikih adat yang pada umumnya menganut pendekatan sederhana, dan setelah dipikir-pikir lagi mengkonsolidasikan potongan-potongan ilmu dari ilmu-ilmu pembantu, yang mencakup disiplin ilmu normal dan humaniora. Pergeseran ini dimaksudkan untuk menjamin agar para mujtahid (penerjemah hukum Islam) memahami risalah yang benar dan berusaha untuk tidak terikat pada pemahaman yang sekadar menuntut.²⁰⁴

Rahman melihat model tersebut di atas sebagai upaya untuk memahami makna suatu teks dan setting yang dapat diverifikasi, yang diikuti dengan peninjauan kembali terhadap pedoman tersebut, baik melalui pengembangan, pembatasan, atau perubahan, agar sesuai dengan kondisi baru. Dengan demikian, sebuah teks dapat diekstrapolasi menjadi pedoman keseluruhan, dan standar ini kemudian dapat diterapkan sebagai standar lain dalam keadaan yang cerdas. Oleh karena itu, hipotesis pembangunan ganda Rahman menyoroti tujuan keseluruhannya: membentuk sistem moral menyeluruh yang diambil dari keseluruhan standar dan aturan Al-Qur'an, dan sebagai konsekuensinya menerapkan standar-standar ini untuk mengatasi kasus-kasus eksplisit yang muncul dalam konteks kontemporer.²⁰⁵

Dalam pemanfaatannya saat ini, hermeneutika dipandang sebagai suatu disiplin ilmu yang digunakan untuk memperoleh pemahaman yang lebih mendalam terhadap teks dengan melihat kualitasnya dan hubungannya dengan lingkungan sekitar, serta hubungannya dengan penulis dan pembaca. Penting untuk menonjolkan makna hubungan mediator dengan teks, terutama yang

²⁰³ Fazlur Rahman, *Islam Modernitas dan Tentang Transformasi Intelektual*, Bandung: Pusaka, 1995, hal. 67.

²⁰⁴ Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum Rahman*, hal. 83.

²⁰⁵ Isnaini Fauziatun Nisya, "Fazlur Rahman Sebagai Tokoh Pembaharu Dalam Islam", Skripsi Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, 2019, hal. 24.

berkaitan dengan Kitab Suci. Tujuan hermeneutika adalah mengungkap kebenaran dan nilai-nilai di dalam teks, berfungsi sebagai alat persepsi tercetak. Hermeneutika dapat membantu memahami berbagai teks, termasuk Al-Qur'an, dan kehadirannya di kalangan Islam harus dilihat bukan sebagai pesaing ilmu penafsiran tradisional, melainkan sebagai cara yang tepat untuk memperkuat sistem penerjemahan Al-Qur'an.²⁰⁶

Kajian penerjemahan tidak boleh digagalkan dalam kerangka berpikir tersebut dengan mengabaikan komitmen hermeneutika. Kedua disiplin ilmu tersebut merupakan bentukan manusia yang diciptakan oleh para peneliti di bidang pemahaman tercetak, masing-masing dengan landasan dan normalisasi yang dapat diverifikasi. Oleh karena itu, komitmen dasar harus digunakan dalam menggunakan dan mengkonsolidasikan pendekatan-pendekatan ini.²⁰⁷

Kajian penerjemahan dan hermeneutika diharapkan dapat menjaga independensi teks, namun menurut beberapa peneliti Muslim kontemporer, cita-cita ini tidak dapat diprediksi terlihat dalam kerangka pemahaman tersebut. Tekstualitas Al-Qur'an dalam terjemahan seringkali berada pada derajat penerjemah, berjudi dengan mengabaikan perwujudan teks demi dukungan filosofis. Menggali titik awal hermeneutika sebagai strategi dan inti penerjemahan telah meningkatkan perbincangan ilmiah di seluruh disiplin ilmu sosiologi dan humaniora. Hermeneutika sebagai strategi penafsiran sudah ada sejak periode patristik, dengan kemajuan yang pesat sejak seribu tujuh ratus tahun yang lalu, termasuk para dalang seperti Hans-Georg Gadamer, Emilio Betti, Habermas, dan Paul Ricoeur.²⁰⁸

Teori double movement juga dianggap sebagai salah satu pendekatan kontekstual. Hal ini dapat dilihat secara sederhana melalui gerakan pertama pada metode ini dengan melihat konteks pada makna teks yang selaras pada saat teks Al-Qur'an tersebut diturunkan yang dilanjutkan dengan menggali prinsip-prinsip umum Al-Qur'an melalui konteks sosial dan budaya masyarakat Arab pada

²⁰⁶ Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum Rahman*, hal. 14.

²⁰⁷ Alparslan Acikgenc, "Pemikir Kebangkitan dan Pembaharuan Islam Kontemporer", terj. Sukardji Dkk dalam *Jurnal al-Qalam: Bidang Keagamaan dan Kemasyarakatan*, (STAIN sultan Maulana Hasanuddin: Banten, 2001) vol. XVII, no. 90-91, hal. 8.

²⁰⁸ John L. Esposito, *Islam dan Perubahan Politik-Sosial di Negara Sedang Berkembang*, Pent. Wardah Hafiz, Yogyakarta: PLP2M, 1985, hal. 286.

saat itu. Dan pada gerakan kedua mengkaji keadaan sosial masyarakat kontemporer untuk penerapan nilai-nilai umum Al-Qur'an. Selain itu teori double movement ini juga memandang ayat-ayat Al-Qur'an merupakan satu kesatuan yang padu, yaitu maknanya baru bisa dipahami dengan menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an secara totalitas dan memfungsikan sebab turunnya ayat sebagai data sejarah yang penting dalam memahami makna dan pesan pada ayat tersebut.²⁰⁹

3. Telaah Sejarah Teori Doubel Movment

Menurut Komaruddin Hidayat, istilah “Hermeneutika” berasal dari dewa Yunani kuno Hermes, yang berperan sebagai kurir yang menyampaikan pesan dari Tuhan Yang Maha Esa kepada manusia. Husein Nashr mengusulkan agar Hermes bisa dikaitkan dengan tokoh Alquran Nabi Idris. Dalam legenda sekolah pengalaman hidup Islam, Nabi Idris digambarkan sebagai seorang penenun, yang sejalan dengan pekerjaan Hermes sebagai kurir. Anehnya, apa yang bisa dibandingkan dengan "berbalik" adalah "tegere", sedangkan item berikutnya diklasifikasikan "textus" atau teks, yang merupakan hal mendasar dalam hermeneutika.

Dalam pemanfaatannya saat ini, hermeneutika dipandang sebagai suatu disiplin ilmu yang digunakan untuk memperoleh pemahaman yang lebih mendalam terhadap teks dengan melihat kualitasnya dan hubungannya dengan lingkungan sekitar, serta hubungannya dengan penulis dan pembaca. Penting untuk menonjolkan makna hubungan mediator dengan teks, terutama yang berkaitan dengan Kitab Suci. Tujuan hermeneutika adalah mengungkap kebenaran dan nilai-nilai di dalam teks, berfungsi sebagai alat persepsi tercetak. Hermeneutika dapat membantu memahami berbagai teks, termasuk Al-Qur'an, dan kehadirannya di kalangan Islam harus dilihat bukan sebagai pesaing ilmu penafsiran tradisional, melainkan sebagai cara yang tepat untuk memperkuat sistem penerjemahan Al-Qur'an.²¹⁰

Kajian penerjemahan tidak boleh digagalkan dalam kerangka berpikir tersebut dengan mengabaikan komitmen hermeneutika. Kedua disiplin ilmu tersebut merupakan bentukan manusia yang diciptakan oleh para peneliti di bidang pemahaman tercetak, masing-masing dengan landasan dan normalisasi yang dapat diverifikasi.

²⁰⁹ Nailis Sa'adah, “Tabarruj Dalam Perspektif Teori Double Movement Fazlur Rahman”, Skripsi pada UIN Walisongo Semarang, 2019, hal. 52.

²¹⁰ Alparslan Acikgenc, “Pemikir Kebangkitan dan Pembaharuan Islam Kontemporer”, dalam *Jurnal al-Qalam*, hal. 218.

Oleh karena itu, komitmen dasar harus digunakan dalam menggunakan dan mengkonsolidasikan pendekatan-pendekatan ini.²¹¹

Kajian penerjemahan dan hermeneutika diharapkan dapat menjaga independensi teks, namun menurut beberapa peneliti Muslim kontemporer, cita-cita ini tidak dapat diprediksi terlihat dalam kerangka pemahaman tersebut. Tekstualitas Al-Qur'an dalam terjemahan seringkali berada pada derajat penerjemah, berjudi dengan mengabaikan perwujudan teks demi dukungan filosofis. Menggali titik awal hermeneutika sebagai strategi dan inti penerjemahan telah meningkatkan perbincangan ilmiah di seluruh disiplin ilmu sosiologi dan humaniora. Hermeneutika sebagai strategi penafsiran sudah ada sejak periode patristik, dengan kemajuan yang pesat sejak seribu tujuh ratus tahun yang lalu, termasuk para dalang seperti Hans-Georg Gadamer, Emilio Betti, Habermas, dan Paul Ricoeur.²¹²

Penyelidikan yang ketat, terutama penyelidikan terhadap kitab-kitab yang diberkahi, sangat sejalan dengan hermeneutika, karena hermeneutika muncul sebagai teknik untuk memahami teks-teks suci, termasuk Al-Qur'an. Tantangan muncul dalam membuat pesan-pesan ini relevan di berbagai lingkungan sosial dan duniawi dan menjamin pesan-pesan tersebut tidak terdistorsi. Meskipun ungkapan "hermeneutika" tidak banyak digunakan dalam ajaran Islam, khususnya terjemahan Al-Qur'an tradisional, pelatihannya sudah jelas di kalangan umat Islam sejak lama. Bukti mengingat penyelidikan terus-menerus dari sudut pandang seperti tujuan di balik pengungkapan dan pembatalan, kualifikasi antara kritik Al-Qur'an (tafsir) dan teknik penafsiran, dan klasifikasi pemahaman berdasarkan cara berpikir, sistem kepercayaan, dan lingkungan sosial yang berbeda.²¹³

Memahami latar belakang pengungkapan ayat-ayat Alquran yang dapat diverifikasi sangat penting untuk mencapai terjemahan Al-Qur'an yang benar. Hal ini mencakup pemahaman mengapa Al-Qur'an diturunkan dan bagaimana masyarakat masa kini menjawabnya. Keadaan ini sangat mendasar karena sebagian besar isi Al-Qur'an berkaitan dengan keyakinan, perspektif, dan adat istiadat

²¹¹ Rahman Fazlur, *Islam: Sejarah Pemikiran dan Peradaban* Bandung: Mizan, 2017, hal. 32.

²¹² Umma Farida, *Studi Pemikiran Fazlur Rahman Tentang Sunnah Dan Hadis STAIN: Kudus*, 2013, dalam *Jurnal Addin*, Vol. 7, No. 2, hal. 264.

²¹³ Sibawaihi, *Hermeneutika Al-Qur'an Fazlur Rahman*, Yogyakarta: Jalasutra, 2007, hal. 32.

masyarakat Badui yang ketat di mana Al-Qur'an bermula. Lambatnya pengungkapan Al-Qur'an selama lebih dari 23 tahun pada masa kenabian Muhammad dan kekhasan nasikh dan mansukh di bagian-bagiannya merupakan bukti nyata dari keterkaitan ini.²¹⁴

Fazlur Rahman memuji kekhasan nasikh dan mansukh karena kekurangan dan keterbatasan teknik penafsiran yang ada. Menjawab penelitian ini, Rahman mengusulkan cara moral untuk menghadapi pemahaman Al-Qur'an, dengan fokus pada *weltanschauung*, atau perspektif, Al-Qur'an. Melalui strategi ini, ia berencana untuk menumbuhkan kesadaran yang tinggi dalam dunia Islam akan kewajiban-kewajibannya yang dapat diverifikasi berdasarkan pelajaran etika Al-Quran, yang ia lihat sebagai pelajaran yang luas dan mendalam. Pemahaman yang luas ini, seperti disampaikan Rahman, hendaknya kemudian diterapkan melalui strategi yang bertanggung jawab secara ketat dan eksperimental. Rahman memperingatkan terlebih dahulu agar tidak menyesatkan terjemahan Al-Qur'an yang mungkin muncul jika kita bergerak ke arahnya secara atomistik atau terpisah, dan menyoroti pentingnya cara yang tepat dan terarah dalam memahami Al-Qur'an.²¹⁵

Dari penjelasan hipotesis ini, terlihat jelas bahwa Rahman memandang pemahaman atomistik dan literalistik terhadap teks halal (yang memusatkan perhatian pada bahasa dan semantik) sudah ketinggalan zaman. Perkembangan ganda melibatkan pemahaman komprehensif atas pesan-pesan yang sah dengan menguraikan normativitas yang sah dari kepercayaan yang sah. Rahman mendorong pemisahan antara ketetapan moral dan struktur sah Al-Qur'an. Pemahaman konvensional sering kali menonjolkan permasalahan sah dibandingkan standar etika yang mendukung hukum. Lebih lanjut, Rahman menjunjung tinggi pemahaman ijtihad secara agregat, dengan menyarankan bahwa cara menangani hukum Islam tidak boleh terikat pada struktur monodisiplin. Secara keseluruhan, diperlukan pendekatan interdisipliner atau multidisiplin. Perkembangan ganda Rahman dalam menguraikan aturan-aturan Islam, baik yang mencakup masa sastra masa lalu maupun masa kini, memerlukan perluasan logika, terutama teknik eksperimental. Pemahaman sastra hendaknya tidak hanya terfokus pada semantik saja, namun juga harus memadukan aspek humanistik, aksiologis, dan antropologis agar sejalan dengan kebutuhan masyarakat masa

²¹⁴ Zaprul Khan, "Teori Hermeneutika Al-Qur'an Fazlur Rahman", dalam *Jurnal Noura*, Bangka Belitung: STAIN. 2017, Vol. 1 No. 1, hal. 22.

²¹⁵ Riza Taufiqi Majid, "Riba Dalam Al-Quran Studi Pemikiran Fazlurrahman dan Abdullah Saeed", dalam *Jurnal Muslim Heritage*, Vol. 5, No. 1, 2020, hal. 67.

kini.²¹⁶

Hipotesis ini menggabungkan dua contoh pemikiran, yaitu penerimaan dan derivasi. Pendaftaran mencakup peralihan dari contoh eksplisit ke spekulasi, sedangkan derivasi dimulai dari standar umum ke tujuan eksplisit. Konsekuensinya, hipotesis tersebut menyelubungi dua perkembangan yang dikenal sebagai perkembangan ganda. Beberapa pihak berpendapat bahwa strategi pembangunan ganda menggunakan metodologi yang dapat diverifikasi secara sosial, yang melibatkan dua pembangunan.²¹⁷

Perkembangan utama melibatkan mencari tahu pentingnya teks dan menangani kondisi atau isu yang dapat diverifikasi yang memicu pengungkapannya. Pada dasarnya perkembangan ini mencakup pemahaman terhadap pesan tertentu dan kemudian menghilangkan standar-standar umum yang dianggap sebagai pesan etis. Pendekatan ini mencakup mencari tahu pesan-pesan yang tersebar luas dan melihat latar belakang yang dapat diverifikasi atau alasan pengungkapannya untuk menentukan standar umum. Sebagaimana diungkapkan Fazlur Rahman sendiri, perkembangan ini juga memasukkan pemahaman Al-Qur'an dan Sunnah sebagai bagian penting. Peraturan-peraturan dalam Al-Qur'an sangat berorientasi pada konteks, yang mencerminkan landasan sosial-ketat dari bangsa Mekkah pada masa-masa awal masuknya Islam. Peraturan-peraturan ini tidak dipisahkan namun bertindak sebagai jawaban atas isu-isu pemenang.²¹⁸

Adapun mekanisme hermeneutik double movement yang diusulkan Fazlur Rahman dalam menginterpretasikan Al-Qur'an adalah:²¹⁹

- a. Perkembangan Pertama: Periode yang mendasari perkembangan ini mencakup memahami latar tempat ditemukannya ayat-ayat Al-Qur'an. Ini terdiri dari dua tahap. Pertama dan terpenting, memahami inti dari suatu pernyataan dengan menggali kondisi atau permasalahan yang dapat diverifikasi yang dijawab oleh Al-Qur'an. Hal ini melibatkan analisis budaya, sosial, dan kelembagaan Arab yang lebih luas

²¹⁶ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* Chicago: The University of Chicago, 1982, hal. 54.

²¹⁷ Rahman Fazlur, *Islam Dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*, terj. Ahsin Mohammad, Bandung: Pustaka, 2000, hal. 6.

²¹⁸ Rahman Fazlur, "Menafsirkan Al-Qur'an", *Inquiry*, Mei 1986 dalam Taufik Adnan Amal, *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam*, Bandung: Mizan, 1994, hal. 54.

²¹⁹ Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*, Bandung: Pustaka, 1995, hal. 85.

selama pendekatan Islam, khususnya di Mekah. Langkah ini mencoba untuk memahami pentingnya Al-Qur'an secara menyeluruh dan tidak hanya bereaksi secara khusus terhadap keadaan tertentu. Langkah selanjutnya mencakup mengekstrapolasi reaksi-reaksi tertentu ke dalam standar moral dan sosial yang lebih luas. Dengan mempertimbangkan pemandangan teks-teks yang dapat diverifikasi secara sosial dan seluk-beluk hukum yang ditanamkan di dalamnya, teks-teks tertentu dipahami dalam sistem yang lebih luas, yang pada akhirnya mendorong penjelasan moral dan sosial secara umum.

- b. Perkembangan Kedua: Perkembangan ini melibatkan kemajuan menurut sudut pandang yang luas terhadap rincian yang eksplisit dan pelaksanaan yang berkaitan dengan keadaan saat ini. Hal ini memerlukan penyelidikan yang cermat terhadap keadaan kontemporer yang dapat diverifikasi secara sosial dan penilaian terhadap berbagai komponen untuk mensurvei dan mungkin mengubah apa yang sedang terjadi. Dengan membedakan kebutuhan-kebutuhan baru dan menyesuaikan diri dengan kondisi-kondisi kontemporer, tujuannya adalah untuk membangun kembali keunggulan-keunggulan Al-Qur'an. Ide utama Fazlur Rahman adalah untuk merancang struktur moral yang luas berdasarkan standar-standar Al-Qur'an dan kemudian menerapkan sistem ini untuk mengatasi masalah-masalah yang eksplisit dan signifikan dalam situasi yang sedang berlangsung. Metodologi Rahman menawarkan kemampuan beradaptasi dan fleksibilitas, memberikan peluang untuk menyelesaikan berbagai masalah dengan pengaturan mendasar.²²⁰

Lebih jauh lagi, Fazlur Rahman mencoba memaparkan hubungan rasionalistik antara teks, penulis, dan pembaca. Rahman berpendapat bahwa pencipta tidak boleh memaksakan terjemahannya sendiri ke dalam pesan, melainkan membiarkan pesan tersebut dengan bebas menyampaikan pesannya. Rahman menyelidiki latar teks yang dapat diverifikasi untuk memberdayakannya dalam menyatakan pentingnya teks tersebut secara verbal.²²¹ Penyelidikan otentik ini melampaui pemahaman konvensional tentang asbab al-nuzul, dan mencakup lingkungan sosial budaya Timur Tengah yang

²²⁰ Ulya, "Hermeneutika Double Movement Fazlur Rahman: Menuju Penetapan Hukum Bervisi Etis", hal. 117.

²²¹ Muniron, Ilmu Kalam: Sejarah, Metode, Ajaran dan analisis Perbandingan, Jember :STAIN JEMBER PRESS, 2014, hal. 39.

lebih luas pada masa penyingkapan Al-Quran, yang dikenal sebagai qira'ah al-tarikhiyyah. Tujuan menganalisis serangkaian pesan pengalaman adalah untuk membedakan kebajikan-kebajikan umum, yang disebut standar moral oleh Rahman, yang membahas target-target moral utama yang digambarkan dalam Al-Quran dan tetap konsisten setelah beberapa waktu. Penggunaan standar moral harus mempertimbangkan pembaca yang berbeda dengan landasan sosial dan struktur yang sah, menjamin pengaturan dengan standar kebebasan dasar bahkan dalam contoh, misalnya, undang-undang tentang pemindahan, di mana kualitas manusia harus dipertahankan. Pada dasarnya, teknik pengembangan ganda mengacu pada metodologi hermeneutik yang menjaga keseimbangan antara teks, penulis, dan pembaca, dan tidak terbebani oleh satu komponen saja.²²²

4. Pengaruh Konsep Hermeneutika Barat dan Mufassirin Klasik Terhadap Metode Double Movement.

Dampak dari teknik pengembangan pronto peneliti Muslim gaya lama terlihat jelas, terutama pada periode yang mendasari perkembangan utama. Tahapan ini, yang diungkapkan oleh Hamim Ilyas sebagai “memperhitungkan baik setting miniatur maupun skala penuh pada saat wahyu Al-Quran sambil menggenggam sebuah bait,” menelusuri landasannya dalam karya Al-Dahlawi dalam bukunya “Fauzu al-Kabir fi Ushu al-Tafsir,” dimana beliau mengenal asbab *al-nuzul al-khassah* (alasan yang jelas untuk diungkapkan) dan *asbab al-nuzul al-'ammah* (alasan umum untuk diungkapkan).²²³

Pemikiran ini sangat sesuai dengan gagasan Al-Dahlawi bahwa Al-Qur'an menyelesaikan permasalahan budaya kelompok masyarakat Badui dengan mendukung jiwa manusia dan memerangi penipuan dan aktivitas tidak senonoh. Sudut pandang ini sejalan dengan pandangan Fazlur Rahman bahwa Al-Qur'an, melalui perjumpaan dan renungan Muhammad, menawarkan reaksi surgawi terhadap kondisi etis masyarakat Mekah dalam kaitannya dengan keyakinan dan arahan sosial mereka. Dalam permasalahan ini, terdapat pemisahan antara bait muhkamat dan mutashabihat (pengulangan yang jelas dan samar-samar), sehingga menimbulkan perbedaan pemahaman dalam suatu kelompok. Oleh karena itu, Al-

²²² Ulya, “Hermeneutika Double Movement Fazlur Rahman: Menuju Penetapan Hukum Bervisi Etis”, hal. 118.

²²³ Ulya, “Hermeneutika Double Movement Fazlur Rahman: Menuju Penetapan Hukum Bervisi Etis”, hal. 118.

Qur'an terkadang dipandang sebagai alat perselisihan ilmiah, sosial, dan politik. Tantangan ini menyimpulkan bahwa Al-Qur'an tidak diragukan lagi dapat dimengerti oleh manusia. Bagaimanapun, Al-Qur'an, pada kenyataannya, ditulis dalam bahasa yang terbuka bagi manusia dan menawarkan arahan serta kebajikan bagi umat manusia.²²⁴

Masalah lain dalam studi penerjemahan berkaitan dengan prosedur yang sering kali memisahkan refrain secara independen, sehingga membatasi pemahaman menyeluruh atas pesan yang disampaikan dan mungkin mengarah pada mutilasi. Tantangan ini khususnya menonjol dalam teknik penafsiran seperti ijmalī (mendunia), tahlīlī (ilmiah), muqarīn (dekat), dan pendekatan topikal atau maudhā'i. Mengatasi kendala-kendala ini dalam bidang ilmu pengetahuan tidak hanya dapat dilakukan oleh para sarjananya. Selain itu, mereka juga terpaksa mengatur pedoman terkait pelanggaran peraturan langit. Penerjemah, misalnya, harus mempunyai keyakinan yang benar, orang yang terhormat, bersungguh-sungguh, dan dapat dipercaya.²²⁵ Ketidakmampuan untuk memenuhi langkah-langkah ini mungkin menyebabkan tersingkirnya pemikiran-pemikiran interpretatif. Dinamika ini juga menyoroti pertarungan pribadi dalam mencari tahu siapa yang memegang teguh keaslian sebagai penerjemah.²²⁶

Mendahului Al-Dahlawi, Syatibi, seorang pakar ushul al-fiqh yang bergengsi karena hipotesisnya tentang maqasid al-syariah, memaparkan gagasan perbandingan. Seperti yang ditunjukkan oleh Syatibi, memahami Al-Quran melibatkan mencari tahu latar sosial dan sosial dari pengungkapannya, serta memahami seluk-beluk semantik yang berbeda dan kualitas baik pembicara maupun orang yang mendengarnya. Perspektif ini sangat mirip dengan pernyataan Fazlur Rahman bahwa konsentrasi pada Al-Quran memerlukan penilaian terhadap budaya, ketat, standar, kelembagaan, dan secara umum lingkungan sosial kelompok masyarakat Badui selama pengungkapan Al-Quran. Dengan cara ini, kedua sudut pandang tersebut menyoroti pentingnya mengkaji keadaan sosial masyarakat

²²⁴ Abdullah Saeed, *Penafsiran Kontekstual Atas Al-Qur'an*, Terj. Lien Iffah Naf'atu Fina dan Ari Henri, Yogyakarta: Ladang Kata dan Hikmah Press, 2015, hal. 103-104.

²²⁵ Sibawaihi, *Hermeneutika Alquran Fazlur Rahman*, Yogyakarta: Jalasutra, 2007, hal. 5.

²²⁶ Sibawaihi, *Hermeneutika Al-Qur'an Fazlur Rahman*, Bandung: Jalasura, 2007, hal. 12.

Badui.²²⁷

Perkembangan ganda Fazlur Rahman didasarkan pada standar hermeneutika Barat, terutama yang diambil dari struktur interpretatif Emilio Betti, seorang ahli logika Italia dan peneliti hukum. Betti menetapkan bahwa metode yang terlibat dalam pemahaman bertentangan dengan proses penciptaan, dengan menyimpulkan bahwa benda yang diterjemahkan harus dikembalikan ke jiwa pembuatnya untuk memahami makna uniknya, yang tidak terbagi melainkan terdiri dari sebuah keseluruhan yang kuat untuk dilihat oleh subjek yang mengartikannya. Lebih lanjut Rahman menekankan pentingnya memikirkan latar belakang alamiah yang melatarbelakangi timbulnya pemikiran atau pemikiran tersebut, serta memusatkan perhatian pada renungan yang sebenarnya, dalam memahami Al-Quran. Objektivitas pemahaman ini merupakan hal yang mendasar, karena Al-Quran pada dasarnya membahas reaksi Tuhan melalui penampakan Muhammad dalam konteks yang dapat diverifikasi – sebuah sudut pandang yang sering diabaikan atau diremehkan oleh konvensionalitas Islam.²²⁸

Pemahaman ini menggambarkan empat hukum penerjemahan yang mengarah pada upaya penerjemah untuk mengamankan makna unik dan tujuan. Langsung saja, hukum independensi objek hermeneutis mengarahkan bahwa objek harus dipahami sesuai dengan alasan perbaikan bawaannya, mencakup kesadaran, kebutuhan, dan hubungan di antara komponen-komponen penyusunnya, dan diputuskan berdasarkan pedoman yang ditanamkan dalam alasan uniknya. Selain itu, hukum keseluruhan, atau aturan kejernihan kepentingan, menyoroti ekstraksi signifikansi secara umum dari masing-masing komponen, dengan setiap komponen dipahami secara keseluruhan.²²⁹

Ketiga, hukum fakta pemahaman melibatkan mengingat proses pengembangan otentik artikel tersebut, memasukkan pemahaman ini ke dalam cakrawala pengalaman mediator untuk membentuk kembali perenungan mereka. Terakhir, hukum harmonisasi hubungan makna hermeneutis mensyaratkan kemampuan mediator untuk mengakomodasi beragam implikasi

²²⁷ Fazlur Rahman, *Islamic Modernism : Its Scope, Method and Alternative*, dalam *Journal Internasional of Middle Eastern Studies*, 1970, hal. 86.

²²⁸ Novizal Wendry, "Double Movements Dalam Tafsir Al-Mishbah", dalam *Jurnal Al-Bayan*, Padang: UIN. 2017, Vol. 4, No. 2, hal. 137.

²²⁹ A. Fahrur Rozi & Niswatur Rokhmah, "Tafsir Klasik: Analisis Terhadap Kitab Tafsir Era Klasik", dalam *Jurnal kaca*, (Surabaya: STAI Al-Fithrah. 2019), Vol. 9, No. 2, hal. 38

dalam struktur penafsiran.

Bagi Fazlur Rahman semua respon sadar terhadap masa lampau yang akan melibatkan 2 (dua) momen yang harus dapat dibedakan. Pertama, adalah memastikan obyektivitas atas masa lalu (yang tidak dapat diterima Gadamer) dimana hal tersebut dimungkinkan asal bukti yang diperlukan dapat diperoleh. Kedua, adalah respon itu sendiri yang dengan sendirinya akan melibatkan nilai-nilai dan akan ditentukan serta di determinasi oleh situasi pada saat itu. Di dalam hal ini akan timbul upaya sadar dan aktifitas kesadaran diri dari seorang penafsir juga dapat dikatakan merupakan bagian yang sangat penting. Dapat dilihat inilah sisi letak perbedaan antara Emilio Betti dan Fazlur Rahman yang berada di satu pihak sementara di pihak lain ada pada Gadamer. Bagi yang pertama membuat jarak antara subyek dengan obyek penafsiran, maka yang kedua adalah menganggap bahwa kedua momen tersebut tidak dapat untuk dipisahkan maupun untuk dapat dibedakan. Untuk dapat mempertahankan pendapatnya, Fazlur Rahman mencontohkan beberapa bukti sejarah, dimana tradisi manusia mengalami beberapa perubahan yang terkadang terjadi secara radikal. Setiap kritik maupun modifikasi atas suatu tradisi akan melibatkan kesadaran akan apa yang dikritik maupun ditolak sehingga dengan demikian akan melibatkan kesadaran diri.²³⁰

Pemahaman perkembangan ganda, yang menjadi landasan pendekatan hermeneutis Fazlur Rahman yang berfokus pada Al-Qur'an, bertumpu pada dua poin dasar yang mendukung: hipotesis pengetahuan dan pengungkapan, serta pemahaman yang dapat diverifikasi. Bagian-bagian ini secara keseluruhan membentuk hermeneutika Al-Quran. Meskipun gagasan Rahman tentang pengungkapan mungkin memerlukan kejelasan total, hal ini menjadi alasan mendasar sistem hermeneutisnya. Sistem ini muncul karena pendekatan penerjemahan yang bersifat atomistik dan terbagi-bagi, yang umum terjadi pada periode kuno dan sekarang, yang secara umum akan mengabaikan pengungkapan pesan tersembunyi yang kuat dan terikat bersama serta menghalangi pemahaman sejati dari sudut pandang Al-Qur'an.²³¹

Metodologi atomistik pada dasarnya menggarisbawahi legalisme yang kering, tanpa adanya unsur imperatif yang diharapkan dapat menumbuhkan budaya hukum yang energik dan dinamis.

²³⁰ Rahmi & Novizal Wendry, "Double Movements Dalam Tafsir Al-Mishbah", Dalam Jurnal Al-Bayan, (Padang: UIN. 2017), Vol. 4, No. 2, hal. 137.

²³¹ Arif Ali Nayed, "Interpretation as the Engagement of Operatoional Artifacts: Operational", Disertasi Doktor, Canada: Universitas Guelph, 1994. hal. 167.

Eksposisi gaya lama sering kali memisahkan bagian-bagian individual, memusatkan perhatian pada kejadian-kejadian yang tidak ambigu tanpa menggali standar yang lebih luas atau mengulangi subjek-subjek yang tersebar di seluruh Al-Qur'an. Tanpa pemahaman mendalam tentang perspektif Al-Quran, para penerjemah masa kini berisiko salah menilai keadaan, etika, dan adat istiadat Al-Quran yang unik, sehingga mengurangi pengungkapannya hingga hanya sekedar pemahaman yang ketat.

Komposisi Fazlur Rahman mewakili penggunaan substansial dari hipotesis pembangunan ganda. Dia dengan andal mengevaluasi terjemahan yang ketat dan tidak memadai secara logis dari para peneliti gaya lama. Selain itu, ia menantang pemahaman kiasan dari bait-bait, misalnya, "qat al-yad," yang menyatakan bahwa terjemahan seperti itu, seperti "mencegah perampokan" atau "meningkatkan peluang keuangan untuk mengalahkan perampokan," mengabaikan untuk sejalan dengan realita yang otentik. faktor. Rahman menekankan pentingnya memahami Al-Quran dalam konteks sosio-otentiknya untuk mencegah penerjemahan emosional.²³²

C. Relevansi Ayat-Ayat Tentang Hukum Kisas Menurut Ibnu Katsir

Motivasi di balik disiplin yang ditunjukkan oleh peraturan Islam adalah untuk memenuhi tujuan peraturan Islam itu sendiri. Tujuan-tujuan ini mencakup pembalasan atas perilaku buruk, antisipasi kejahatan di masa depan, dan melindungi hak-hak istimewa para korban. Hukum Islam mengintegrasikan dua hipotesis utama untuk penerapan disiplin: langsung dan relatif. Hipotesis langsung mempertimbangkan kesepakatan lokal dan gagasan tentang kesalahan ketika memutuskan disiplin, sedangkan hipotesis keseluruhan menggarisbawahi bagian peraturan yang konvensional, dengan memusatkan perhatian pada kemampuan disiplin dalam mencapai keadilan. Keadilan, dalam situasi yang unik ini, diakui melalui jaminan yang sah, mewakili tugas peraturan dalam menetapkan permintaan, kewajaran, keyakinan, keselarasan, dan keuntungan yang sah.²³³

Tak jarang sejumlah kalangan mengesampingkan pelaksanaan

²³² Abd Hadi, "Hermeneutika Qurani dan Perbedaan Pemahaman dalam Menafsirkan al-Quran", dalam *Islamica: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 6, No. 1, September 2011, Surabaya: Program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel, 2011, hal. 135.

²³³ Makhrus Munajat, *Hukum Pidana Islam Di Indonesia* Yogyakarta: Teras, 2008, hal. 112.

peraturan kisas dan membandingkannya dengan hukum alam liar karena penekanannya pada disiplin yang sebenarnya. Namun sudut pandang ini mengabaikan mempertimbangkan bagian-bagian kisas yang simbolis dan berkembang. Menjadi rumit ketika para spesialis yang bertanggung jawab untuk menentukan disiplin ilmu berfokus pada upaya melawan kesetaraan dan pencegahan. Amanat Al-Qur'an sehubungan dengan kisas, yang terdapat dalam Surat Al-Baqarah: 179, menyoroti tujuan utamanya: untuk menjaga keberadaan manusia. Ada sebuah cetakan antara penggambaran kisas yang sah dan poin dasarnya, bimbang antara gagasan membunuh dan ketahanan. Terakhir, tujuan disiplin adalah untuk mencapai keadilan. Dengan demikian, muncul dua model: model keadilan retributif, yang ditetapkan dalam cara berpikir pembalasan, dan model keadilan suportif, berdasarkan standar reklamasi.²³⁴

Dalam permasalahan ini, terdapat pemisahan antara bait *muhkamat dan mutashabihat* (pengulangan yang jelas dan samar-samar), sehingga menimbulkan perbedaan pemahaman dalam suatu kelompok. Oleh karena itu, Al-Qur'an terkadang dipandang sebagai alat perselisihan ilmiah, sosial, dan politik. Tantangan ini menyimpulkan bahwa Al-Quran tidak diragukan lagi dapat dimengerti oleh manusia. Bagaimanapun, Al-Qur'an, pada kenyataannya, ditulis dalam bahasa yang terbuka bagi manusia dan menawarkan arahan serta kebajikan bagi umat manusia.

Masalah lain dalam studi penerjemahan berkaitan dengan prosedur yang sering kali memisahkan pengertian secara independen, sehingga membatasi pemahaman menyeluruh atas pesan yang disampaikan dan mungkin mengarah pada mutilasi. Tantangan ini khususnya menonjol dalam teknik penafsiran seperti *ijmali* (mendunia), *tahlili* (ilmiah), *muqarin* (dekat), dan pendekatan topikal atau *maudha'i*. Mengatasi kendala-kendala ini dalam bidang ilmu pengetahuan tidak hanya dapat dilakukan oleh para sarjananya. Selain itu, mereka juga terpaksa mengatur pedoman terkait pelanggaran peraturan langit. Penerjemah, misalnya, harus mempunyai keyakinan yang benar, orang yang terhormat, bersungguh-sungguh, dan dapat dipercaya. Ketidakmampuan untuk memenuhi langkah-langkah ini mungkin menyebabkan tersingkirnya pemikiran-pemikiran interpretatif. Dinamika ini juga menyoroti pertarungan pribadi dalam mencari tahu siapa yang memegang teguh

²³⁴ Ali Sodikin, "Restorative Justice dalam Tindak Pidana Pembunuhan: Perspektif Hukum Pidana Indonesia Dan Hukum Pidana Islam," *Asy-Syir'ah: dalam Jurnal Ilmu Syari'ah Dan Hukum* Vol. 49, no. 1 Juni, 2015, hal. 75.

keaslian sebagai penerjemah.²³⁵

Tentu saja, ayat di atas menjelaskan bahwa titik tolak filosofis dalam pemberian sanksi terhadap peraturan qishash tidak hanya sekedar pembalasan. Pengertian retributif sehubungan dengan alasan disiplin menyatakan bahwa disiplin secara etis sah mengingat fakta bahwa pihak yang bersalah "pantas" menerima hukuman tersebut atas kesalahannya, sehingga membatasi disiplin dari tujuan lain, yang secara eksklusif berfokus pada balas dendam. Disiplin kisas, bersifat retributif, bertujuan untuk menghukum pelaku kesalahan dan kerusakan. Oleh karena itu, hanya sedikit dari setiap kejadian pembunuhan yang memerlukan disiplin kisas, karena hal tersebut bertentangan dengan alasan utamanya. Hal ini masuk akal mengapa hanya satu dari setiap kasus pembunuhan ganjil yang diumumkan pada masa Nabi yang terjadi dalam disiplin kisas yang cepat.²³⁶ Faktanya, nasehat utama Nabi sering kali adalah mendesak penjaga korban agar memberikan pengampunan. Hal ini sejalan dengan pedoman yang tergambar dalam surat Al-Baqarah: 179, dimana pelaksanaan kisas tunduk pada kaidah kesamaan (musawamah), menjamin kesetaraan antara kegiatan yang dilakukan dengan disiplin yang diarahkan.²³⁷

Mulai dari sini, para ahli hukum Islam (fuqaha') mengembangkan tatanan jenis pembunuhan beserta tingkat disiplinnya. Keseriusan disiplin meningkat seiring dengan beratnya pelanggaran. Disiplin kisas, yang disusun pada puncak disiplin ini memerintahkan perkembangan, berfungsi sebagai hukuman definitif, dengan hukuman mati sebagai struktur definitifnya. Menurut fuqaha', hukum kisas berlaku untuk 'amdun' (pembunuhan terencana), yang mengacu pada pembunuhan yang disengaja dilengkapi dengan senjata seperti batu, pisau, peluru, benda tajam, atau alat lain yang biasa digunakan untuk membunuh. Imam Hanafi menggarisbawahi, komponen tujuan atau tujuan kegiatan sering kali tercakup dan harus dituangkan melalui bukti-bukti pendukung, misalnya penggunaan senjata mematikan yang berfungsi sebagai penegas tujuan atau 'al-qasdu'. Selain itu, hakim harus mempertimbangkan riwayat kriminal pelaku sebagai faktor luar yang dapat menambah tindakan

²³⁵ Sibawaihi, *Hermeneutika Al-Qur'an Fazlur Rahman*, Bandung: Jelasura, 2007, hal. 12.

²³⁶ A.M.Ismatulloh, Ayat-Ayat Hukum Dalam Pemikiran Mufasir Indonesia (Studi Komparatif Penafsiran M.Hasbi Ashshiddieqi Dan M.Quraish Shihab). *FENOMENA*, Vol 6 No 2, 2014, hal. 282.

²³⁷ Zikri Darussamin, "Qisas Dalam Islam Dan Relevansinya Dengan Masa Kini," *AsySyir'ah: dalam Jurnal Ilmu Syari'ah Dan Hukum* 48, 2014, hal. 116.

pembunuhan tersebut.²³⁸

Tindak pidana pembunuhan dalam syariat Islam menyelubungi komponen-komponen umum sehingga memberikan ruang bagi keluarga korban untuk ikut serta dalam penyelesaian kasus pelanggaran hukum. Keluarga yang dirampas haknya memegang kekuasaan untuk mengambil langkah-langkah dukungan dan memutuskan hukuman yang dijatuhkan pada si pembunuh untuk mengatasi kemalangan yang mereka alami. Keadilan bermanfaat bermaksud untuk menentukan kasus pidana termasuk pelaku dan keluarga korban melalui cara non-pemasyarakatan. Dalam kasus pembunuhan berdasarkan hukum Islam, upaya keadilan yang mendukung mencakup kerja sama dari pelaku, orang yang bersangkutan, atau, dalam kejadian ini, keluarga korban, serta membuat keputusan untuk bertindak sebagai delegasi daerah setempat, dalam intervensi dan eksekusi. proses.²³⁹

Imam Qurthubi menjelaskan, ada kebulatan suara mengenai pembatasan hak *qishâsh* mendapat tempat dengan ahli waris yang bersangkutan. Mereka adalah pertemuan-pertemuan sah yang memenuhi syarat untuk mencari persyaratan qishash atau berbagai jenis persetujuan. Hal ini karena Allah SWT telah memerintahkan seluruh umat Islam untuk memelihara qisas. Bagaimanapun, tidak mungkin bagi seluruh umat Islam untuk terus-menerus melakukan hal ini. Konsekuensinya, umat Islam mendelegasikan kedudukannya kepada kekuasaan pengambilan keputusan untuk menindaklanjuti kemaslahatannya dalam melaksanakan qishash dan segala keridhaan yang berkaitan dengan keistimewaan Allah SWT.²⁴⁰

Keluarga korban, yang secara langsung terkena dampak pembunuhan tersebut, mempunyai posisi untuk memilih jenis disiplin yang harus dihadapi pelakunya, apakah itu *kisas*, *diyat*, atau *absolusi*, bahkan tanpa *diyat*. Pelakunya, yang bertanggung jawab atas kenakalan yang ditimbulkannya, kemudian berkomitmen untuk dengan penuh semangat mengakui tanggung jawabnya dan menjalani disiplin yang dianjurkan seperti yang disebutkan oleh orang-orang yang dicintai korban. Selain itu, juri dalam menyikapi keistimewaan daerah setempat, bertindak sebagai perantara, mengelola dan mungkin melaksanakan disiplin *kisas* jika itu adalah keinginan

²³⁸ Shafra, "Toleransi Hukum Islam Dalam Pidana," *Al-Hurriyyah* 10, no. 2 2009, hal. 89.

²³⁹ Zul Anwar Ajim Harahap, "Qisas 1 Dalam Perspektif Ayat Dan Hadits Ahkam," 2014, hal. 152.

²⁴⁰ Ahmad Wardi Muslich, *Hukum Pidana Islam* Jakarta: Sinar Grafika, 2005, 136.

korban.²⁴¹ Pandangan lain mengklasifikasikan imbalan menjadi dua jenis berdasarkan konsep pelanggaran:

1. Bayaran pidana mengacu pada pahala yang timbul karena pelanggaran peraturan pidana (jinayah), termasuk hukuman kisas atau diyat.
2. Pembayaran umum, di sisi lain, berkaitan dengan pembayaran yang berasal dari pelanggaran peraturan umum (muamalah).²⁴²

Gagasan tentang diyat dalam peraturan Islam menambah dinamisme dalam upaya mencapai keadilan, karena hal ini melibatkan tanggung jawab yang harus dipenuhi baik oleh pelakunya maupun, bisa dikatakan, oleh penerima manfaat dari korban. Keadilan retributif terhadap pelaku kesalahan dicapai melalui kesengsaraan atau otorisasi, sementara masyarakat mendapat manfaat dari rasa aman terhadap tindakan salah. Sementara keadilan suportif berpusat pada pemulihan dan mencakup orang yang bersangkutan, pelakunya, dan wilayah lokal yang terkena dampak, keadilan retributif berpusat pada disiplin dan mencakup terutama pelakunya dan wilayah lokal yang lebih luas. Hal ini menguraikan bahwa peraturan qishash menganut metodologi yang mendukung, bertujuan untuk mengubah preman melalui instruksi dan ilustrasi agar berperilaku lebih baik. Selain itu, bagian yang berguna dari peraturan kisas mencakup langkah-langkah pencegahan, melindungi masyarakat dari pembunuhan di masa depan dan mencegah orang melakukan pelanggaran serupa.²⁴³ Imam Qurthubi menjelaskan, ada kebulatan suara mengenai pembatasan hak kisas mendapat tempat dengan ahli waris yang bersangkutan. Mereka adalah pertemuan-pertemuan sah yang memenuhi syarat untuk mencari persyaratan kisas atau berbagai jenis persetujuan. Hal ini karena Allah SWT telah memerintahkan seluruh umat Islam untuk memelihara qisas. Bagaimanapun, tidak mungkin bagi seluruh umat Islam untuk terus-menerus melakukan hal ini. Konsekuensinya, umat Islam mendelegasikan kedudukannya kepada kekuasaan pengambilan keputusan untuk menindaklanjuti kemaslahatannya dalam melaksanakan kisas dan segala keridhaan yang berkaitan dengan

²⁴¹ Ahmad Nurul Kawakip, "Kaidah Kebahasaan Dalam Memahami Al Qur'an," *Religia*, Vol. 14, no. 1 2017, hal. 52.

²⁴² Ifa Latifa Fitriani, "Islam Dan Keadilan Restoratif Pada Anak Yang Berhadapan Dengan Hukum" *Inright dalam Jurnal Agama dan HAM* Vol. 2 No. 1 2012, hal. 208.

²⁴³ Manna' Al-Qattan, *Mabahits Fi'ulum Al-Qur'an*, trans. Anur Rafiq El-Mazni Jakarta: Pustaka Kautsar, 2005, hal. 95.

keistimewaan Allah SWT.²⁴⁴

Tujuannya adalah untuk mendapatkan koherensi daerah setempat, dengan sanksi yang diharapkan tidak hanya sebagai pembalasan. Selanjutnya, kepolisian dan pengambilan keputusan memikul kewajiban penting dalam pengambilan keputusan untuk menjamin bahwa keputusan mereka sejalan dengan poin-poin penting peraturan qishash. Namun, dalam praktik hukum pidana saat ini, pembunuhan biasanya dipandang sebagai tindak pidana langsung, sehingga tindakan yang bermanfaat sering kali diabaikan dalam kerangka penegakan hukum saat ini. Oleh karena itu, dalam kasus pembunuhan, upaya membangun keharmonisan konvensional pada umumnya hilang dari kerangka peraturan pidana. Imam Qurthubi menjelaskan, ada kebulatan suara mengenai pembatasan hak kisas mendapat tempat dengan ahli waris yang bersangkutan. Mereka adalah pertemuan-pertemuan sah yang memenuhi syarat untuk mencari persyaratan kisas atau berbagai jenis persetujuan. Hal ini karena Allah SWT telah memerintahkan seluruh umat Islam untuk memelihara kisas. Bagaimanapun, tidak mungkin bagi seluruh umat Islam untuk terus-menerus melakukan hal ini. Konsekuensinya, umat Islam mendelegasikan kedudukannya kepada kekuasaan pengambilan keputusan untuk menindaklanjuti kemaslahatannya dalam melaksanakan kisas dan segala keridhaan yang berkaitan dengan keistimewaan Allah SWT.²⁴⁵

Ibnu Katsir menjelaskan tentang gagasan kisas, menekankan pengaturannya dengan keadilan dalam mengendalikan balas dendam. Beliau menonjolkan standar keadilan dalam disiplin kisas, dengan menyatakan, “Orang yang merdeka harus ditolak oleh orang yang merdeka, budak oleh budak, dan wanita oleh wanita,” sebagaimana dimaksud dalam hadis tabung Imam Abu Muhammad Abi Hatim, yang diriwayatkan dari Sa 'id Jubair, sehubungan dengan ungkapan Allah Ta'ala.²⁴⁶

D. Telaah Ayat-Ayat Tentang Hukum Kisas Menurut Fazlur Rahman

²⁴⁴ Ahmad Hanafi, *Asas-Asas Hukum Pidana Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 2006, hal. 193.

²⁴⁵ Muhammad Nasib Ar-Rifa'i, *Tafsir Ibnu Katsir*, Jilid 1, Terjemah. Budi Permadi Jakarta: Lentera Hati, 2006, hal. 216.

²⁴⁶ Abdul Qadir Audah, *Ensiklopedia Hukum Pidana Islam*, Diterjemahkan Oleh Ahsin Sakho Muhammad dkk dari “Al tasryi” Al-jina”I Al-Islami,” Jakarta: PT Kharisma Ilmu, 2008, hal. 338.

Ada perbedaan penting antara hermeneutika dan strategi pemahaman. Hermeneutika bekerja dalam tiga lingkaran: sudut pandang penulis, teks aktual, dan sudut pandang penerima manfaat atau pembaca. Secara prosedural, siklus hermeneutik berkaitan dengan bidang teks, latar, dan kontekstualisasi, yang cenderung pada perspektif strategis fungsional dan komponen epistemologis penerjemahan. Sistem ini menyajikan hipotesis perkembangan ganda, yang muncul secara berbeda dalam kaitannya dengan pemahaman gaya lama dengan lebih memberikan aksentuasi yang menonjol pada komponen-komponen yang relevan. Sekalipun terdapat kecenderungan hermeneutik awal dalam gagasan Islam, perbincangan pada dasarnya berkisar pada adat istiadat bayani yang logis, tanpa kaitan dengan adat istiadat burhani. Setidaknya ada tiga anggapan krusial yang mendukung pemahaman Al-Quran melalui titik fokus hermeneutik, yakni:

1. Penerjemah pada dasarnya adalah manusia. Setiap individu yang menggunakan teks suci ini bergantung pada batas-batas lingkungan duniawi dan ruang mereka, yang pasti akan membentuk metodologi penafsiran mereka. Penegasan ini bertujuan untuk meningkatkan pemahaman yang berbeda dan penyelidikan dasar terhadap terjemahan, menguji ketepatan sambil melihat potensi kesalahan.
2. Penerjemahan tidak dapat dipisahkan dari bahasa, sejarah, dan adat istiadat. Dengan demikian, komitmen umat Islam terhadap Al-Quran terjadi dalam sistem yang beragam ini, mencerminkan pertukaran yang berkelanjutan dalam lingkaran yang berorientasi pada konteks ini.
3. Tidak ada yang namanya teks dalam kurungan. Setiap teks disusun dalam pengaturan dan struktur yang lebih luas, menonjolkan konsep pemahaman tercetak yang saling berhubungan dengan pengaruh luar.²⁴⁷

Oleh karena itu, berdasarkan tiga perbedaan utama hermeneutika Al-Qur'an, diyakini bahwa hermeneutika dapat melawan "stagnasi" yang terlihat dalam hibah Islam, yang dianggap sebagai penyebab pembusukan kelompok masyarakat Muslim. Awal mula hermeneutika Al-Qur'an kontemporer dapat ditelusuri kembali ke perkembangan reformis pada abad kedelapan belas, yang mengawali banjir pemahaman yang dimungkinkan oleh inovasi, seperti yang dicontohkan oleh tokoh-tokoh seperti Ahmad Khan dan

²⁴⁷ Asbabun Nuzul Latar Belakang Historis Turunnya Ayat-Ayat Al-Qur'an, edisi 2 Bandung: CV Penerbit Diponegoro, 2007, hal. 192.

Amir Ali. Oleh karena itu, di Mesir, Muhammad Abduh mengusulkan terjemahan yang didasarkan pada kajian ilmiah dan sosial. Hebatnya, ungkapan "hermeneutika" bukan bagian dari praktik akademis Islam, dan hanya pada masa pasca tahun 1960an orang-orang terpelajar mulai benar-benar bergulat dengan isu-isu yang berkaitan dengan filsafat interpretatif.²⁴⁸

Meskipun permulaan hermeneutika Al-Qur'an sudah ada sejak tahun 1960an, baru setelah tahun 1970 hermeneutika tersebut mendapat penghormatan yang tak terbatas, terutama setelah Fazlur Rahman memperkenalkan pendekatan hermeneutikanya yang tepat, yang diberi nama hermeneutika perkembangan ganda atau hermeneutika volatil. Teknik Rahman mencakup perkembangan yang mudah berubah, seperti yang ditunjukkan dalam bukunya "The Primary Subjects of the Quran," di mana ia menggunakan cara ini untuk menguraikan bait-bait sosial dan filantropis, sambil menggunakan strategi rasional yang direkayasa untuk bagian eskatologis. Komitmen Rahman menunjukkan momen penting dalam perbaikan hermeneutika Al-Quran kontemporer, karena rencananya memberikan struktur mendasar bagi perbaikan yang dihasilkan. Karyanya tidak hanya menyajikan hermeneutika Al-Qur'an yang tepat dalam sepuluh tahun terakhir tetapi juga mengumpulkan pengakuan luas, dengan cara ini membentuk kembali pemahaman umat Islam dalam menafsirkan pemahaman Al-Qur'an.²⁴⁹

Selain Rahman, gaya hermeneutika Al-Qur'an yang berbeda telah dikemukakan oleh berbagai peneliti. Muhammad Syahrur, misalnya, menganjurkan hermeneutika etimologis, sedangkan Hassan Hanafi dikenal karena hermeneutika sosialnya, yang berpusat pada penyelesaian masalah budaya. Farid Esack memajukan hermeneutika kebebasan, dengan harapan dapat membebaskan umat Islam dari penganiayaan segregasi rasial yang direstui secara politik, meskipun metodologi Spesialis Asghar Ali disusun menuju kebebasan umat Islam dari penganiayaan segregasi rasial yang direstui secara politik.²⁵⁰ Amina Wadud Muhsin mendukung hermeneutika aktivis perempuan, dan tidak menghalangi perempuan untuk mengikuti rancangan yang berpusat pada laki-laki. Kesimpulannya, Nasr Hamid Abu Zayd mengusulkan hermeneutika komprehensif.

²⁴⁸ Leni Dwi Nurmala, "*Perlindungan Hukum Terhadap Tenaga Pendidik*" Gorontalo: Law Review, 2018, hal. 66.

²⁴⁹ Nailul Rahmi. Hukuman Potong Tangan Perspektif Al-Qur'an Dan Hadis. dalam *Jurnal Ulunnuha* Vol.7 No.2/Desember 2018, hal.58.

²⁵⁰ Abdulmalik Abdulkarim Amrullah HAMKA, *Tafsir Al-Azhar*, (Singapura: Kerjaya Printing Industries, 2003, hal. 1736.

Munculnya berbagai pendekatan hermeneutika Al-Qur'an mencerminkan keberagaman penafsiran yang bersumber dari perbedaan konteks sosio-kultural para penafsir. Pada dasarnya, hermeneutika Al-Qur'an menganjurkan penafsiran kontekstual yang bertujuan untuk mengatasi permasalahan masyarakat kontemporer. Namun, hermeneutika Al-Quran tidak berarti mengabaikan teks-teks Al-Qur'an, sebaliknya, hal ini melibatkan dialog antara teks Al-Qur'an dan konteks masyarakat modern. Proses dialektis yang berkelanjutan ini menghasilkan pemahaman teks yang lebih bermakna, memastikan bahwa inspirasi Al-Qur'an tetap relevan di segala zaman. Sebaliknya, tanpa interaksi antara teks dan konteks, teks akan stagnan dan kehilangan relevansinya, menjadikannya tidak bermakna dan ketinggalan jaman.²⁵¹

Sebagai cara cerdas dalam membedah Al-Qur'an, hermeneutika telah menjadi keharusan di dunia Islam untuk menguraikan teks suci, atau disebut studi eksposisi. Banyaknya tulisan interpretatif kontemporer yang menjunjung hermeneutika sebagai teknik fleksibel untuk memahami Al-Qur'an menyoroti besarnya minat terhadap bidang ini. Banyak peneliti Muslim tingkat lanjut memahami pentingnya hermeneutika, khususnya dalam pemahaman Al-Qur'an. Anehnya, istilah khusus untuk aktivitas tafsir dalam pembicaraan akademis Islam adalah "tafsir", yang berasal dari kata Arab "fassara/fasara", yang sebenarnya telah digunakan umat Islam sejak abad ke-5 hingga saat ini. Meskipun demikian, istilah "hermeneutika" sendiri tidak lazim ditemukan dalam karya-karya Islam, khususnya dalam terjemahan gaya lama. Keberadaannya semakin meningkat dalam beberapa tahun terakhir, sejalan dengan pesatnya perkembangan inovasi data dan bidang pendidikan, yang pada akhirnya mendorong berkembangnya banyak orang-orang yang memiliki pemahaman Muslim yang mutakhir.²⁵²

Beberapa peneliti Muslim mulai memahami pentingnya hermeneutika dalam mengartikan teks, terutama setelah melihat kelemahan hibah interpretasi konvensional. Mereka melihat bahwa strategi penafsiran yang umumnya digunakan sebagai alasan untuk memahami Al-Qur'an mempunyai keterbatasan. Teknik-teknik ini sering kali berpusat hanya pada penjelasan pentingnya teks tanpa berpartisipasi dalam wacana dengan realitas yang berkembang yang dialami oleh para pembaca setelah beberapa waktu, menjadikan Al-

²⁵¹ Leni Dwi Nurmala, *Perlindungan Hukum Terhadap Tenaga Pendidik*, Gorontalo Law Review, 2018, hal. 66.

²⁵² Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an*. Yogyakarta: Elsaq, 2005, hal. 13.

Quran menantang untuk dipahami oleh banyak orang dari berbagai usia. Selain itu, teknik-teknik ini pada umumnya akan menganggap teks sebagai sesuatu yang menyendiri, menggunakannya hanya untuk melegitimasi pemikiran tertentu tanpa menghiraukan kepentingannya yang berorientasi pada konteks. Dengan demikian, intisari teks sebenarnya diabaikan dan dikompromikan demi mencapai pemahaman tertentu. Jika semua hal dianggap sama, para peneliti mengusulkan untuk melihat teks sebagai sebuah keingintahuan yang dapat diverifikasi dan etimologis yang muncul dalam lingkungan sosial dan dapat diverifikasi tertentu.

Dalam permasalahan ini, terdapat pemisahan antara bait muhkamat dan mutashabihat (pengulangan yang jelas dan samar-samar), sehingga menimbulkan perbedaan pemahaman dalam suatu kelompok. Oleh karena itu, Al-Qur'an terkadang dipandang sebagai alat perselisihan ilmiah, sosial, dan politik. Tantangan ini menyimpulkan bahwa Al-Qur'an tidak diragukan lagi dapat dimengerti oleh manusia. Bagaimanapun, Al-Qur'an, pada kenyataannya, ditulis dalam bahasa yang terbuka bagi manusia dan menawarkan arahan serta kebajikan bagi umat manusia.²⁵³

Masalah lain dalam studi penerjemahan berkaitan dengan prosedur yang sering kali memisahkan refrain secara independen, sehingga membatasi pemahaman menyeluruh atas pesan yang disampaikan dan mungkin mengarah pada mutilasi. Tantangan ini khususnya menonjol dalam teknik penafsiran seperti ijmalī (mendunia), tahlīlī (ilmiah), muqarīn (dekat), dan pendekatan topikal atau maudha'i. Mengatasi kendala-kendala ini dalam bidang ilmu pengetahuan tidak hanya dapat dilakukan oleh para sarjananya. Selain itu, mereka juga terpaksa mengatur pedoman terkait pelanggaran peraturan langit. Penerjemah, misalnya, harus mempunyai keyakinan yang benar, orang yang terhormat, bersungguh-sungguh, dan dapat dipercaya.²⁵⁴ Ketidakmampuan untuk memenuhi langkah-langkah ini mungkin menyebabkan tersingkirnya pemikiran-pemikiran interpretatif. Dinamika ini juga menyoroti pertarungan pribadi dalam mencari tahu siapa yang memegang teguh keaslian sebagai penerjemah.²⁵⁵

²⁵³ Ulummudin, Analisis Penafsiran Terhadap Q.S al-Maidah: 38 dalam Qur'an: A Reformist Translation. QOF, VOL 3 No 2, hal. 152.

²⁵⁴ A.M.Ismatulloh, Ayat-Ayat Hukum Dalam Pemikiran Mufasir Indonesia Studi Komparatif Penafsiran M.Hasbi Ashshiddieqi Dan M.Quraish Shihab. FENOMENA, Vol 6 No 2, 2014, hal. 287.

²⁵⁵ Sibawaihi, *Hermeneutika Al-Qur'an Fazlur Rahman*, Bandung: Jelasura, 2007, hal. 12.

Hal itulah yang dilihat oleh para sarjana kontemporer dengan asumsi bahwa hal-hal terkini tetap ada, umat Islam mungkin akan berjuang untuk mengatasi dampak yang lebih luas dari pengulangan ayat-ayat Al-Qur'an, dan tetap membatasi sistem penafsiran. Selanjutnya, ada pemikiran yang berkembang untuk menciptakan kembali teknik interpretasi untuk memberdayakan pemahaman yang lebih lengkap. Rekreasi ini melibatkan pengisian ulang pemahaman secara intensif. Meskipun strategi sebelumnya pada umumnya akan menguraikan teks dalam lingkungan emosional penerjemah, pendekatan yang diusulkan menganggap teks sebagai substansi independen yang disurvei berdasarkan kondisi tujuan. Dalam bukunya "Deciphering The Qur'an," Fazlur Rahman menguraikan sifat Al-Qur'an seperti lapisan es yang melayang, dengan hanya sepuluh persen yang terlihat di permukaan air, dan sembilan puluh persen sisanya berada di bawah. Bagian yang lebih rendah ini masih tertutupi oleh hambatan sistemik dan keterbatasan otentik.²⁵⁶

Asumsi bahwa hermeneutika dapat menguraikan teks apa pun, Al-Qur'an dipandang sebagai teks yang dapat dipahami. Pendekatan ini menyelami permukaan teks, memperjelas kompleksitas interaksi pengungkapan, dari tingkat kata hingga tingkat umum. Konsekuensinya, dalam hermeneutika, pemahaman melampaui teks aktual untuk mencakup latar yang lebih luas yang melingkupi teks dan perjalanannya ke pembaca.²⁵⁷

Mengingat kenyataan ini, hermeneutika mengungguli studi penerjemahan konvensional, karena mencakup subjek yang diteliti di dalamnya. Kecurigaan ini nampaknya sah-sah saja, terutama ketika memikirkan praktik hermeneutika yang sudah mapan di kalangan umat Islam, khususnya dalam pemahaman Al-Qur'an, sebagaimana dibuktikan oleh Farid Esack dalam bukunya "Qur'an: Pluralisme dan Kebebasan". Di balik hal ini terdapat cara hermeneutik mutakhir dalam menangani Al-Qur'an, yang didukung oleh tiga anggapan utama: pertama dan terpenting, mediator pada dasarnya adalah manusia, yang masing-masing memiliki kecenderungannya sendiri; Selain itu, penerjemahan, apa pun strukturnya, selalu terkait dengan bahasa, sejarah, dan adat istiadat; ketiga, tidak ada teks dalam kurungan — ini terkait dengan pengaturan yang lebih luas.

Selain mendorong pemahaman menyeluruh dengan menggarisbawahi aspek-aspek yang berorientasi pada konteks dan

²⁵⁶ Fazlur Rahman, *Interpreting The Qur'an. Inqiri*, London and New York: Routledge, 2006, hal. 46.

²⁵⁷ Sibawaihi, *Hermeneutika Al-Qur'an Fazlur Rahman*, Bandung: Jalasura, 2007, hal. 14.

secara efektif memikat dalam kontekstualisasi, hermeneutika juga menumbuhkan kesadaran dasar yang mendasar dalam aktivitas publik: kesadaran mayoritas. Persepsi bahwa kebenaran pada hakikatnya berlapis-lapis, bukan yang khusus, adalah hal yang penting di era data yang mengglobal. Di dunia yang saling terhubung saat ini, komunikasi dengan “orang lain” tidak dapat dihindari. Ketidakmampuan mengapresiasi dan mengenali keberagaman ini dapat menimbulkan keterasingan dari eksistensi diri. Di sinilah letak pentingnya hermeneutika, menawarkan metodologi yang memikirkan mayoritas dalam lingkungan dan pendorong kemajuan dalam upaya penerjemahan dan pemahaman.²⁵⁸

Rahman membuktikan hal mendasar yang mengenai Al-Qur'an, bahwasanya Al-Qur'an sepenuhnya merupakan Ekspresi Allah, tanpa cacat dan sama sekali tidak ada kesalahan apa pun. Namun, ketika kata-kata itu masuk ke dalam hati Muhammad dan diucapkan melalui lidahnya, hal itu berubah menjadi ekspresi Muhammad. Terlebih lagi, inti pengungkapannya terletak pada pemahaman bahwa Al-Qur'an tentu saja bukan kitab biasa, itu tidak dibentuk sebagai elemen yang disatukan atau terungkap sepenuhnya. Semua hal dianggap sama, hal ini terus-menerus diungkapkan kepada Muhammad dan selangkah demi selangkah mempengaruhi masyarakat.²⁵⁹

Sementara itu, standar berikutnya menyoroti bahwa Al-Quran diturunkan dalam latar yang jelas, dijelaskan melalui konsep tujuan di balik pengungkapan (asbabun nuzul). Seperti yang ditunjukkan oleh Rahman, Al-Qur'an membahas reaksi surgawi terhadap kondisi sosial-moral dan kondisi Nabi yang dapat diverifikasi, terutama terhadap kesulitan-kesulitan yang dihadapi oleh budaya Mekah pada saat itu. Untuk menjaga kepentingan dan mencapai tujuan otentik, Al-Qur'an harus dipahami dalam struktur inti etikanya, yang ditetapkan dalam standar hak-hak sipil. Sudut pandang Rahman menggambarkan Al-Qur'an lebih sebagai alat bantu yang dapat diverifikasi daripada sekedar alat standarisasi, sebuah perspektif yang lazim digunakan oleh para penerjemah biasa. Sudut pandang ini berfungsi sebagai landasan bagi kemajuan prosedur penafsiran.

Pada masa kontemporer, gagasan kebebasan bersama (HAM) merupakan sebuah struktur administratif. Kebebasan umum adalah standar yang sah dan mengatur yang menegaskan bahwa setiap orang

²⁵⁸ Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an*, Yogyakarta: Elsaq, 2005, hal. 24.

²⁵⁹ Jazim Hazimi, *Metedologi Tafsir Fazlur Rahman*, Ipusnas Malang: UB Press, 2013, hal. 53.

mempunyai kebebasan intrinsik berdasarkan kebenaran umat manusia. Kebebasan ini bersifat umum dan tidak dapat dihindari, relevan secara konsisten dan bagi semua individu. Poin penting dari kebebasan dasar adalah untuk melindungi orang dari perlakuan yang kejam dan tidak konsisten, menjamin terjaminnya hak-hak istimewa orang lain dan menumbuhkan rasa hormat di antara individu.²⁶⁰

Berbagai perubahan dalam kebutuhan manusia telah muncul di ruang sosial, moneter, logika, dan ilmiah. Kemajuan-kemajuan ini meliputi globalisasi, kerusakan modern, penyelidikan ruang angkasa, penemuan arkeologi, kemajuan dalam pelatihan, pengembangan dan studi kualitas turun-temurun, upaya untuk memerangi kurangnya pendidikan, serta memajukan gagasan tentang ketenangan manusia, perluasan kerja sama antaragama, konseptualisasi kenegaraan, dan pencarian keseragaman orientasi. Selain itu, setiap daerah juga menerapkan peraturan, adat istiadat, dan pedoman tertentu, yang dibentuk oleh kondisi sosial dan adat yang berbeda-beda dan tidak memiliki korelasi langsung. Kesulitan-kesulitan yang penuh kasih dan unsur-unsur budaya yang maju secara konsisten mengarahkan masyarakat untuk menggali pesan-pesan Al-Quran yang ditanamkan dalam setiap refrainnya. Tujuannya adalah untuk memahami pesan-pesan ini secara umum, melampaui perenungan sederhana yang sah dan memikirkan kembali dengan berfokus pada standar moral bawaan mereka.²⁶¹

Satu lagi topik diskusi yang berulang di kalangan umat Islam berkaitan dengan bagaimana Al-Qur'an tetap penting dan reseptif terhadap isu-isu kontemporer. Hal ini termasuk memisahkan beragam pengalaman dari ayat-ayat Al-Qur'an untuk mengatasi kesulitan-kesulitan terkini dengan sukses, menjamin bahwa pengalaman tersebut tetap menjadi sumber arahan yang relevan dan dapat diandalkan. Konsekuensinya adalah kesulitan budaya dan ketat pada periode saat ini dapat melacak tujuan melalui pemahaman kontekstual yang sejalan dengan urgensi kontemporer.²⁶² Pengakuan ini bermula dari kedudukan Al-Qur'an sebagai kitab yang diperuntukkan bagi para sahabat Nabi serta untuk masa-masa selanjutnya, termasuk masa kini dan masa depan. Memanfaatkan aturan umum Al-Qur'an ini berfungsi sebagai lembaga untuk memenuhi kebutuhan masyarakat yang terus berkembang dari waktu

²⁶⁰ Ahmad Hanafi, *Asas-Asas Hukum Pidana Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 2006, 193.

²⁶¹ Siti Khodijah, *Hukum Potong Tangan Dan Pemberlakukannya Di Indonesia*, dalam *Skripsi UIN Syarif Hidayatullah*, hal. 26.

²⁶² Al-Qur'an dan Terjemah. Jakarta: Almahira, 2015, hal. 114.

ke waktu.

Pemahaman tradisional terhadap Al-Qur'an tidak diragukan lagi telah mengkoordinasikan pesan-pesan umum yang ada di dalamnya, namun sering kali mereka terjebak dalam perangkat "memksakan" pengaturan apa pun ke dalam pesan-pesan Al-Qur'an, sehingga mendorong kecenderungan ke arah tekstualisme dan keanehan. Menariknya, struktur penafsiran kontemporer sering kali lebih relevan dan liberal, mencoba mengontekstualisasikan implikasi-implikasi tersebut dengan merangkul standar-standar dan pemikiran-pemikiran umum. Oleh karena itu, jika pengulangan tertentu dianggap sampai sekarang tidak relevan dengan perkembangan saat ini karena sifatnya yang khusus dan kontingen, para mediator masa kini akan mencoba menguraikan bait-bait ini sesuai dengan jiwa dominan pada masanya.²⁶³

Dari sudut pandang kebebasan dasar dan kualitas kontemporer, kemungkinan penerapan disiplin termasuk mutilasi pada hakikatnya mungkin tampak sebagai tindakan yang tidak manusiawi. Al-Ghazali memaparkan lima standar fundamental untuk melindungi ketahanan manusia dan menjaga tujuan syariah, yang terangkum secara ringkas dalam al-mabaadi' al-khamsyah. Standar-standar tersebut meliputi asuransi agama (hifz al-raket), jiwa (hifz al-nafs), wawasan (hifz al-'aql), keturunan (hifz al-nasl), dan harta benda (hifz al-mal). Peraturan apa pun yang dimaksudkan untuk mempertahankan kelima standar ini disebut maslahah, sedangkan segala sesuatu yang menyebabkan melemahnya kelima komponen ini disebut mafsadah.²⁶⁴

Al-Ghazali menetapkan bahwa melindungi lima sudut penting yang diacu (agama, kehidupan, kecerdasan, keturunan, dan harta benda) dianggap al-Dharurat, atau keputusan yang paling ekstrem. Hal ini ditujukan pada tingkat paling signifikan dari al-mashlahah, atau kepentingan umum, yang memerlukan perlindungan. Misalnya saja, Syariah memerintahkan disiplin yang serius bagi orang-orang yang murtad yang membuat orang lain keluar jalur dan bagi para penghujat yang menyebarkan keyakinan yang merosot, karena kegiatan-kegiatan ini menumbangkan agama.

Selain itu, Syariah mengharuskan pelaksanaan peraturan kisas untuk menjaga keberadaan manusia. Larangan dan disiplin dalam

²⁶³ Abdul Mustaqim, *Epistemolgi Tafsir Kontekstual*, Yogyakarta: LKiS Group, 2012, hal. 55.

²⁶⁴ Suansar Khatib, *Konsep Maqashid Al-Syari'Ah: Perbandingan Antara Pemikiran Al-Ghazali Dan Al-Syathibi*. Surabaya: MIZANI 47 Wacana Hukum, Ekonomi dan Keagamaan Volume 5, No. 1, 2018, hal. 47.

meminum minuman keras diperintahkan untuk menjaga kapasitas intelektual. Kepatuhan terhadap peraturan terhadap perselingkuhan diperlukan karena mempertahankan keturunan. Selain itu, disiplin terhadap penipu dan penjahat diharapkan dapat melindungi harta benda, yang berfungsi sebagai sumber makanan yang penting dan memenuhi kebutuhan pokok. Al-Ghazali menekankan bahwa tujuan utama lahirnya hukum Islam adalah untuk mendorong bantuan pemerintah bagi umat manusia, baik dalam aspek umum maupun mendalam.^{265,266}

Dalam ranah kekinian, Fazlur Rahman melalui pendekatan Twofold Development-nya menjelaskan bahwa memahami suatu bagian melibatkan pemikiran tentang tatanan tegas yang tidak ambigu serta pesan umum yang mendasari amanat tersebut. Dengan kata lain, bukan hanya fitur-fitur yang sah saja yang memerlukan pertimbangan, namun juga standar etika yang membentuk tujuan mendasar dari pengulangan tersebut.

Dalam konteks Indonesia, ilmuwan tersebut menerima bahwa terjemahan Fazlur Rahman sejalan dengan standar Al-Qur'an. Pancasila dan UUD melambangkan sifat-sifat positif seperti keadilan, kualitas mendalam, dan kemanusiaan, yang juga tercermin dalam Al-Qur'an. Al-Qur'an menggaris bawahi kaidah-kaidah akhlak, inti yang digaungkan dalam pemahaman Fazlur Rahman tentang bait yang berkenaan dengan potong tangan. Melalui pemeriksaan sosio-otentik, diasumsikan bahwa disiplin yang ideal dalam situasi ini adalah disiplin yang secara etika bagus. Undang-Undang Pelanggar Hukum, yang mendukung penahanan atau denda atas perampokan, mencerminkan cita-cita etis yang ditujukan untuk menghalangi cara berperilaku kriminal sambil juga memikirkan perspektif yang bermanfaat. Kedua metodologi ini mempunyai tujuan yang sama, yaitu mencegah perampokan sambil mempertahankan standar yang bermanfaat.²⁶⁷

Ketika mengevaluasi sudut pandang para peneliti hukum Islam, mereka secara fundamental memperluas peraturan kisas. Meskipun demikian, mereka sering kali memberikan penjelasan terbatas mengenai hukuman elektif atau kemajuan prosedural yang terkait dengan pemberian sanksi disiplin bagi individu yang

²⁶⁵ Sibawaihi, *Hermeneutika Al-Qur'an Fazlur Rahman*, Bandung: Jelasura, 2007, hal. 57.

²⁶⁶ Abdulmalik Abdulkarim Amrullah HAMKA, *Tafsir Al-Azhar*, Singapura: Kerjaya Printing Industries, 2003, hal. 1728.

²⁶⁷ Prof. Moeljatno, *Op.Cit*, Kitab Undang-undang Hukum Pidana KUHP, 2013, hal. 46.

melanggarnya.

BAB IV

TELAAH PENAFSIRAN IBNU KATSIR DAN FAZLUR RAHMAN

A. Relevansi Metode Tafsir Ibnu Katsir Terhadap Ayat-Ayat Tentang Hukum *Qishâsh*

Dalam situasi khusus ini, pentingnya terletak pada perubahan penting yang terlihat dalam cara Ibnu Katsir dalam menerapkan *qishâsh* dalam pendekatan tafsirnya. Menurut pemahamannya, qisas berfungsi sebagai reaksi terhadap demonstrasi kriminal seperti pembunuhan dan penyalahgunaan, yang premisnya secara tegas dibingkai dalam Al-Qur'an dan Hadits. Setelah mengkaji struktur penafsiran, penyelidikan Nasharuddin Baidan mengungkap dua metode penting penerjemahan yang digunakan oleh Ibnu Katsir: pemahaman otentik (*bil ma'tsûr*) dan pemahaman objektif (*bil ra'yi*). Dengan menggali latar belakang sejarah penerjemahan Al-Quran, menjadi jelas bahwa pemahaman otentik (*bil ma'tsûr*) dapat dikenali sebagai metodologi yang mendasari yang muncul dalam eksposisi Al-Qur'an.²⁶⁸

Menurut penulis, preferensi ini berakar pada kedekatan sejarah dengan zaman Nabi Muhammad SAW, yang mengarahkan penafsiran untuk menekankan pada Hadits Nabi (yang dianggap sebagai penafsir awal Al-Qur'an) dan sudut pandang para sahabat dan penerusnya (yang dimaksud dengan sebagai *tabi'in*, dalam ilmu hadis disebut *mauqûf* dan *maqhtu'* hadist). Meskipun terjadi transisi selama Abad Pertengahan dari mengandalkan narasi sejarah (*bil*

²⁶⁸ Nasharuddin Baidan, *Metode Penafsiran al-Qur'an* "Kajian Kritis terhadap Ayat-ayat yang Beredaksi Mirip", Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011, hal. 57.

ma'tsūr) ke penafsiran yang lebih masuk akal (*tafsir bil ra'yi*), periode awal ini tetap mempertahankan ketaatan pada tradisi Nabi dan wawasan para pengikut langsungnya.

Penting untuk disadari bahwa meskipun memiliki tempat pada kerangka waktu usia paruh baya, sementara pemikiran interpretatif (*bil ra'yi*) memiliki kualitas yang jelas, metodologi Ibnu Katsir lebih cenderung bergantung pada cerita yang dapat diverifikasi (*bil ma'tsūr*). Persepsi ini diperkuat dengan penjelasan Adz-Zahabi terhadap Tafsir Ibnu Katsir yang menggunakan suatu filsafat antara lain menguraikan Al-Qur'an dengan Al-Qur'an, menguraikannya dengan Hadits, serta memperhatikan terjemahan jodoh Nabi dan penggantinya. Ibnu Katsir sendiri, dalam prolog analisisnya, menyatakan bahwa pendekatan ini merupakan strategi ideal dalam penerjemahan Al-Qur'an.²⁶⁹

Metodologi penguraian Al-Qur'an dengan Al-Qur'an, bersama dengan Hadits dan sumber-sumber lain, mencerminkan standar dasar teknik yang dikenal sebagai *tafsir bil ma'tsūr*. Meskipun bisa dibayangkan bahwa Ibn Katsir secara sporadis mengkonsolidasikan komponen pemikiran interpretatif (*bil ra'yi*) dalam kritiknya, misalnya, dalam pemahamannya tentang bait-bait manusia, perspektif luas dalam terjemahannya mengungkap kekuatan pendekatan *bil ma'tsūr*. Hal ini dibuktikan dengan pemanfaatan hadis yang signifikan dalam seluruh kritiknya. Kecenderungan terhadap *bil ma'tsūr* ini mungkin disebabkan oleh bakat Ibnu Katsir dalam bidang hadis, yang memberinya gelar muhaddis.

Dalam hal memanfaatkan cara pemahaman mengenai refren yang berkaitan dengan hukum *qishâsh* dalam Al-Qur'an, jika dianalisa secara mendalam, istilah *qishâsh* secara etimologis berarti mengikuti jejak. Sebagaimana dikemukakan oleh Ibrahim Anīs, meskipun signifikansi ini terkait dengan perbuatan salah, namun hal ini menunjukkan bahwa anggota keluarga korban memiliki hak istimewa untuk mencari jejak perilaku buruk pelakunya.²⁷⁰ Al-Qur'an menjelaskan bahwa *qishash* mengacu pada pembalasan sah yang dilakukan terhadap pelaku tindak pidana, yang mencerminkan kerugian yang ditimbulkan pada orang tersebut. Keistimewaan meminta *qishash* berada pada penerus utama orang yang bersangkutan. Porsi kebebasan kepada penerima manfaat utama ini

²⁶⁹ Abu al-Fida' Isma'il Ibn Umar Ibn Katsir al-Quraisy al-Dimasyqi, *Tafsir al-Qur'an al-Adzim* terjemah. Salim Bahreisy dan Said Bahreisy ttp: tp., 2009, hal. 68.

²⁷⁰ B. Bunyamin, "*Qishash Dalam Al-Quran: Kajian Fiqih Jinayah Dalam Kasus Pembunuhan Disengaja*," *Al-'Adl* 7, no. 2 2014: 111, <https://ejournal.iainkendari.ac.id/al-adl/article/view/223/213>. Diakses pada 15 Maret 2024.

menyoroti alasan tersembunyi dari disiplin qishash. Tujuan qishash dalam Al-Qur'an dijelaskan dalam surat al-Baqarah ayat 178-179 sebagai berikut:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ ۖ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ
وَالْأُنْثَىٰ بِالْأُنْثَىٰ ۖ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ ۚ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ
بِإِحْسَنِ ۚ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ ۚ فَمَنِ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ

Artinya; 178) "Wahai orang-orang beriman, qishash dibolehkan bagi kalian sehubungan dengan orang-orang yang dibunuh: orang merdeka dengan orang merdeka, budak dengan budak, dan perempuan dengan perempuan.. Maka Barangsiapa yang mendapat suatu pema'afan dari saudaranya, hendaklah (yang mema'afkan) mengikuti dengan cara yang baik, dan hendaklah (yang diberi ma'af) membayar (diat) kepada yang memberi ma'af dengan cara yang baik (pula). yang demikian itu adalah suatu keringanan dari Tuhan kamu dan suatu rahmat. Barangsiapa yang melampaui batas sesudah itu, Maka baginya siksa yang sangat pedih. 179) dan dalam qishaash itu ada (jaminan kelangsungan) hidup bagimu, Hai orang-orang yang berakal, supaya kamu bertakwa"

Penjelasan dalam ayat diatas menurut Ibnu Katsir adalah dengan berdasarkan Firman Allah SWT Telah diharuskan atas kalian untuk berbuat adil dalam hal hukum kisas, hai orang-orang mukmin; orang merdeka dengan orang merdeka, budak dengan budak, dan wanita dengan wanita; janganlah kalian melampaui batas dan jangan pula kalian berbuat aniaya, sebagaimana orang-orang sebelum kalian sudah kelewatan batas karena mereka mengubah hukum Allah yang berkaitan dengan kisas.²⁷¹

Pertentangan tersebut berasal dari persaingan antara marga Bani Quraizz dan Bani Nadir. Pada masa pra Islam, Bani Nadir menang atas Bani Quraizz dalam pertarungan. Sudah menjadi rahasia umum jika ada orang dari Bani Nadir yang membunuh salah satu anggota Bani Quraizz, maka pelakunya tidak akan melakukan pembalasan melainkan membayar imbalan 100 kurma wasaq.²⁷² Jika seorang Quraizz membunuh seorang Nadir, maka salinan bayarannya ditambah sebanyak 200 kurma wasaq; jika tidak, pelakunya akan menanggung dampak *qishâsh*. Dengan demikian Allah mengarahkan

²⁷¹ Asbabun Nuzul Latar Belakang Historis Turunnya Ayat-Ayat Al-Qur'an, edisi 2 Bandung: CV Penerbit Diponegoro, 2016, hal. 192.

²⁷² Muhammad Nasib Ar-Rifa'i, *Tafsir Ibnu Katsir*, Jilid 1, terjemah Budi Permadi, Jakarta: Lentera Hati, 2006, hal. 216.

dukungan pemerataan dalam peraturan qisas, menegur orang-orang yang mengikuti jalan orang-orang yang mengganggu, menyimpang, dan menentang peraturan Allah di antara mereka sendiri karena pembangkangan dan melampaui batas. Oleh karena itu, Allah SWT berfirman:

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ ۚ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ

Artinya; Diwajibkan atas kalian qisas berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh; orang merdeka dengan orang merdeka, hamba dengan hamba, dan wanita dengan wanita. (Al-Baqarah: 178)

Sesuai catatan shahih yang diriwayatkan oleh Imam Abu Muhammad bin Abu Hatim yang dididik oleh Abu Zar'ah, yang kemudian dididik oleh Yahya bin Abdullah bin Bukair, yang menceritakan kepada Abdullah bin Luhai'ah, yang kemudian pada saat itu menyerahkan -lepaskan kepada Ata ibn Dinar, dari Sa'id ibn Jubair, tentang renungan: "*Hai orang-orang yang beriman, qisas dikukuhkan bagimu berkenaan dengan orang yang terbunuh.*" (Al-Baqarah: 178), hal itu terungkap karena adanya episode pembunuhan berencana yang terjadi di antara dua marga Badui pada masa Jahiliyah, yang sudah pasti terjadi sebelum masa Islam. Pada masa itu, bentrokan menimbulkan korban jiwa dan luka-luka, termasuk di kalangan budak dan perempuan. Selanjutnya, beberapa orang tidak melakukan perbuatan halal terhadap orang lain sampai mereka umumnya memeluk Islam.²⁷³

Salah satu kelompok yang termasuk di dalamnya menikmati keunggulan dibandingkan kelompok lainnya dalam hal persenjataan dan aset. Mereka berjanji bahwa mereka tidak akan menyetujui penyelesaian sampai orang yang dibebaskan dari musuh mereka dibunuh sebagai pembalasan atas pembunuhan salah satu budak mereka, dan seorang pria dari musuh mereka dibunuh karena pembunuhan seorang wanita dari antara mereka. mereka. Mengingat keadaan saat ini, syair ini terungkap: "*Individu bebas melawan individu bebas, budak melawan budak, dan wanita melawan wanita.*" (Al-Baqarah: 178). Beberapa bagian dari refrain ini telah dihapus oleh bait lain yang menyebutkan "*jiwa ganti jiwa*".²⁷⁴

Perspektif yang dirujuk sejalan dengan terjemahan yang

²⁷³ Sayyid Quthb, *Tafsir Fi Zhilalil Qur'an*, Jilid 1, terjemah. As'ad Yasin, Jakarta: Gema Insani Press, 2002, hal. 196.

²⁷⁴ Wahbah Zuhaili, *Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Syari'ah wal Manhaj*, Dar al-Fikr, Beirut, jilid 3 th 2005, hal. 510.

diberikan oleh Ali bin Abu Thalhah, sebagaimana diuraikan dari Ibnu Abbas mengenai ungkapan “wanita (*dihukum mati*) karena (*membunuh*) wanita” (Al-Baqarah: 178). Oleh karena itu, laki-laki tidak dihukum mati karena membunuh perempuan; sebaliknya, mereka hanya ditolak karena membunuh pria yang berbeda, sementara wanita menghadapi konsekuensi karena membunuh wanita yang berbeda. Pemahaman ini selanjutnya dikuatkan dengan wahyu Allah SWT: “*Jiwa (dikompensasi) dengan jiwa, mata dengan mata*” (Al-Maidah: 45).

Dengan cara ini, orang-orang yang berstatus bebas diperlakukan serupa berdasarkan hukum qisas jika terjadi pembunuhan yang disengaja di antara mereka sendiri. Demikian pula, orang-orang diperlakukan dengan cara yang sama dalam hal kehidupan dan cedera, hampir tidak ada pemisahan berdasarkan orientasi. Selain itu, budak dihormati dengan cara yang sama di antara mereka sendiri dalam kasus pembunuhan yang disengaja, serta dalam kasus cedera yang melibatkan semua jenis orang. Abu Malik pun menyampaikan pemahaman perbandingan, dengan mengusulkan agar bait ini dicabut dengan bagian “*jiwa (diganti) dengan jiwa*” (Al-Maidah: 45). Imam Abu Hanifah tetap berpegang pada keyakinan bahwa orang-orang bebas harus bergantung pada hukuman mati jika membunuh budak, yang diambil dari keseluruhan cabang Surah Al-Maidah (bagian 45). Sudut pandang ini dianut oleh As-Sauri, Ibnu Abu Laila, dan Daud, dan diriwayatkan dari Ali, Ibnu Mas’ud, Sa’id ibnul Musayyab, Ibrahim An-Nakha’i, Qatadah, dan Al-Hakam.

Menurut Imam Malik, sebagaimana tercantum dalam rangkaian pengalaman Ibnul Qasim, ini adalah pandangan yang diakui secara luas dalam cara berpikirnya. Intinya, Imam Abu Hanifah dan pendukungnya, bersama Imam Syafi’i dan Imam Ahmad, menyatakan dalam salah satu posisi mereka bahwa penjaga gerbang korban tidak mempunyai wewenang untuk membebaskan diri dari hukuman mati kecuali jika pelakunya setuju. Meskipun demikian, beberapa peneliti berbeda berpendapat bahwa penjaga gerbang korban dapat membebaskan diri dari tuduhan sebagai imbalan atas hukuman mati, terlepas dari apakah pelakunya enggan.²⁷⁵ Beberapa peneliti di kalangan salaf berpendapat bahwa perempuan tidak mempunyai pilihan untuk memaafkan. Pandangan ini dianut oleh tokoh-tokoh seperti Al-Hasan, Qatadah, Az-Zuhri, Ibnu Syabramah, Al-Lais, dan Al-Auza’i, sedangkan kalangan Salaf

²⁷⁵ Ahmad Wardi Muslich, *Hukum Pidana Islam* Jakarta: Sinar Grafika, 2005, hal.

lainnya berpendapat sebaliknya. Hal ini berasal dari ungkapan “*Yang demikian itu adalah suatu keringanan dari Tuhan kalian dan rahmat*” (Al-Baqarah: 178) Pada dasarnya ayat ini mengandung arti bahwa Allah memerintahkan angsuran diat dalam hal kejahatan yang disengaja, yang berfungsi sebagai bentuk pertolongan dan kebaikan dari Allah. Ini membebaskan Anda dari tindakan jaringan sebelumnya, di mana pilihan utamanya adalah hukuman mati atau pengampunan penuh.²⁷⁶

Sa'id bin Mansur titipan dari Sufyan, yang mendengar dari Amr bin Dinar, yang mendengar dari Mujahid, yang menceritakan dari Ibnu Abbas, bahwa Bani Israel berkomitmen untuk melaksanakan disiplin qisas bagi orang-orang yang terbunuh di antara mereka, tanpa ada kemungkinan untuk memaafkan. Oleh karena itu, Allah SWT bersabda kepada pribadi Nabi Muhammad (SAW), dengan firmanya:

إِيَّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ
وَالْأُنْثَىٰ بِالْأُنْثَىٰ فَمَنْ عَفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبَاعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ
بِإِحْسَانٍ^{٢٧٦}

Diwajibkan atas kalian qisas berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh; orang merdeka dengan orang merdeka, budak dengan budak, dan wanita dengan wanita. Maka barang siapa yang mendapat suatu pemaafan dari saudaranya. (Al-Baqarah: 178)

Di sini, pengampunan berarti menoleransi hukuman mati dalam kasus pembunuhan yang disengaja. Pengaturan ini menawarkan bantuan dari kebutuhan berat yang dibebankan pada Keturunan Bani Israel dan jaringan-jaringannya di masa lalu sebelum kalian.

إِلَيْمٌ عَذَابٌ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنْ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ
“...hendaknya (orang yang memaafkan) mengikutinya dengan baik, dan biarlah (orang yang di memaafkan) membayar (diat) kepada orang yang memaafkan secara baik (demikian pula).” (Al-Baqarah: 178.)

Terjemahan ini tidak disampaikan hanya oleh satu orang saja, namun melalui Amr juga. Ibnu Hibban, dalam karyanya yang bonafide, memperkenalkan sudut pandang serupa melalui Amr ibn

²⁷⁶ Wahbah Zuhaili, Tafsir al-Munir fi al-‘Aqidah wa al-Syari’ah wal Manhaj, Dar al-Fikr, Beirut, jilid 3 th 2005, hal. 512.

Dinar. Demikian pula masyarakat setempat menggambarkan pemikiran serupa melalui Mujahid, berdasarkan pelajaran Ibnu Abbas.²⁷⁷

Qatadah mengatakan sehubungan dengan takwil firman-Nya: *Yang demikian itu adalah suatu keringanan dari Tuhan kalian.* (Al-Baqarah: 178) Semoga Allah memberikan keringanan-Nya kepada orang-orang ini, karena Allah telah mengizinkan mereka mengonsumsi makanan yang sebelumnya tidak diperbolehkan bagi siapa pun. Ada pendapat bahwa dikalangan para peneliti Taurat, amalan sah yang utama adalah qisas dan absolusi tanpa angsuran gaji.²⁷⁸ Sementara itu, dalam ahli hukum kitab suci, hanya pengampunan saja yang diwajibkan kepada mereka. Maka Allah menjadikan bagi orang-orang ini hukum qisas, ampunan, dan diat.

Hal serupa juga dijelaskan dari Sa'id bin Jubair, Muqatil bin Hayyan, dan Ar-Rabi' bin Anas. Artinya *siapa pun yang melampaui titik puncaknya sejak saat itu dan seterusnya, dia akan mendapat disiplin yang luar biasa sulit.* (Al-Baqarah: 178). Oleh karena itu, siapa pun yang membunuh setelah mengambil diat dari orang yang dibunuh atau setelah dia menyetujui diat tersebut, maka baginya disiplin Allah akan sangat menyiksa, sulit dan sangat tak kenal ampun. Itulah bait takwil yang ditunjukkan dengan apa yang dijelaskan dari Ibnu Abbas, Mujahid, Ata, Ikrimah, Al-Hasan, Qatadah, Ar-Rabi' bin Anas, As-Saddi, dan Muqatil bin Hayyan. Akhir dari ini yang dimaksud dengan pemutusan individu adalah seseorang yang membunuh si pembunuh setelah mengambil darahnya.²⁷⁹

Teks-teks sebelumnya telah menyatakan bahwa hukuman mati mencegah pembunuhan. Namun Al-Qur'an mengungkapkan gagasan ini dengan lebih kompak dan nyata dengan ungkapan: *"Dan di dalam kisas ada (jaminan keselarasan) kehidupan bagimu."* (Al-Baqarah: 179) Menurut Abul Aliyah, Allah menetapkan hukum *qishâsh* sebagai pengaman keberadaan Anda. Banyak orang yang menahan diri untuk tidak melakukan pembunuhan karena takut menghadapi akibat qisas. Hal serupa diungkapkan oleh Mujahid, Sa'id ibn Jubair, Abu Malik, Al-Hasan, Qatadah, Ar-Rabi' ibn Anas,

²⁷⁷ Asih Puspo Sari, "Pemberian Grasi Dan Maaf Dalam Bingkai Kajian Teoritik Tindak Pidana Pembunuhan Studi Komparatif Hukum Positif Dan Hukum Islam," *AlAhkam Jurnal Ilmu Syari'ah Dan Hukum* 5, no. 1 2020, hal. 81.

²⁷⁸ Syaikh Manna Al-Qattan, *Mabahits Fi 'ulum Al-Qur'an*, Anur Rafiq El-Mazni, Jakarta: Pustaka Kautsar, 2005, hal. 95.

²⁷⁹ Ahmad Nurul Kawakip, "Kaidah Kebahasaan Dalam Memahami Al Qur'an," *Religia*, Vol. 14, no. 1 2017, hal. 52.

dan Muqatil ibn Hayyan. Ini adalah seruan kepada orang-orang yang berakal, mendesak mereka untuk menjaga ketakwaan. (Al-Baqarah: 179) Allah SWT. bersabda, “Hai orang-orang yang berakal, amalkanlah pemahaman dan wawasan (yang diperintahkan oleh-Nya) agar kamu berhati-hati dan berhenti dari segala hal yang dihormati Allah dan segala perbuatan mungkar.” Taqwa mencakup semua demonstrasi persetujuan dan menghindari perilaku buruk.

Pada masa itu, pemanfaatan kisas²⁸⁰ dalam Islam sudah mapan dalam tradisi dan standar budaya Timur Tengah pra-Islam. Dalam cara hidup mereka yang mengembara, digambarkan dengan kebrutalan dan pembalasan, pembunuhan adalah peristiwa biasa. Meskipun demikian, ada pedoman yang ditetapkan: siapa pun yang melakukan pembunuhan akan menghadapi *qishâsh*, dibunuh dengan cara yang sama. Ketika seorang budak terbunuh, mereka mencari pembalasan dengan membunuh orang bebas, dan karena kematian seorang wanita, sebagai konsekuensinya mereka meminta kehadiran seorang pria.

Pengungkapan kisas dengan sedikit perubahan, disesuaikan dengan kondisi zaman. Al-Qur'an dan hadis menyajikan standar “nilai” ke dalam sistem kisas. Sesuai hukum Islam, pengambilan nyawa sehari-hari memerlukan reaksi atau pembayaran yang sama kepada keluarga korban, terlepas dari hubungan atau status leluhur korban, yang sebelumnya merupakan praktik pra-Islam.²⁸¹

Ibnu Katsir memahami bahwa Allah menetapkan hukum *qishâsh*, dengan menggarisbawahi korespondensi hidup selamanya, individu bebas dengan harapan individu yang saling melengkapi, budak demi budak, dengan perintah keras untuk tidak melampaui batas, seperti yang diwakili oleh episode-episode termasuk klan Yahudi Bani Quraidah dan Bani Nadhir. Jika ada seorang Yahudi dari Bani Nadhir yang membunuh seseorang dari Bani Quraidah, mereka tidak akan menghadapi tuntutan namun hanya membayar denda sebesar 100 wasaq kurma. Sebaliknya jika ada orang dari Bani Quraidah yang membunuh seorang dari Bani Nadhir, maka imbalannya adalah 200 wasaq kurma. Oleh karena itu, Allah memerintahkan kesopanan dalam qisas dan memperingatkan agar tidak menyimpang dari peraturan-Nya.

Jelaslah bahwa pengaturan kisas, diyat merupakan reaksi terhadap keadaan budaya pada masa itu. Meski demikian, bukan

²⁸⁰ Nailul Rahmi, Hukuman Potong Tangan Perspektif Al-Qur`An Dan Hadis, dalam *Jurnal Ulunnuha* Vol.7 No.2/Desember 2018, hal. 49.

²⁸¹ Ratno Lukito, *Islamic Law and Adat Encounter: The Experience of Indonesia*, Jakarta: INIS, 1998, hal. 18.

berarti hukum *qishâsh* hanya berlaku pada suatu masa tertentu atau perkumpulan tertentu seperti yang dikemukakan dalam bait sabab nuzul. Sebaliknya, jaringan lain yang tidak secara langsung terlibat dengan peristiwa-peristiwa yang dapat diverifikasi seputar pengesahan peraturan qisas-diyat juga berkomitmen untuk mematuhi. Pengaturan hukum yang semula diharapkan bagi kelompok masyarakat Muslim Badui saat itu, sebagai kelompok mereka (*mukhatab*), hendaknya juga diterapkan pada kelompok masyarakat Muslim non-Timur Tengah karena persamaan filosofis yang dianut oleh masyarakat Badui dan non-Timur Tengah. Hal ini menjamin keadilan total baik dalam praktik Islam-Timur Tengah yang ketat maupun umum.²⁸² Dalam situasi khusus ini, berlaku standar "*al-'ibrat bi umûm al-lafaz la bi khuṣûs as-sabab*".²⁸³

Pandangan yang membatasi penggunaan aturan qisas hanya pada jamaah yang adil adalah pandangan yang menekankan pada renungan budaya, khususnya dari keyakinan-keyakinan ketat yang bekerja dalam wilayah jiwa manusia, baik secara mandiri maupun sebagai bagian fundamental dari masyarakat. Peraturan *qishash-diyat* secara tegas diatur dalam Al-Qur'an dan hadis, sehingga membatasi semua pendukungnya tanpa memperhatikan wilayah, waktu, atau lingkungan sosial tertentu. *kisas* berfungsi sebagai metode yang tersebar luas untuk mengajar individu dan tatanan sosial di seluruh dunia. Mengabaikan hukuman qisas akan mendorong pelaku kejahatan, memberikan mereka kebebasan untuk melakukan pembunuhan tanpa hambatan. Hukuman penjara sering kali mengabaikan upaya untuk mencegah orang melakukan demonstrasi semacam itu; pada kenyataannya, mereka mungkin lebih memilih penahanan daripada kehidupan di luar.²⁸⁴

Oleh karena itu, pemahaman Ibnu Katsir terhadap bagian-bagian mengenai peraturan *qishâsh* menyoroti penggunaan strategi tafsir *bil ma'tsûr*, yang dapat dipandang sebagai jenis terjemahan paling awal dalam analisis Al-Qur'an.²⁸⁵ Dengan memanfaatkan metodologi ini, pemahaman sebagian besar didasarkan pada Hadits Nabi (pemikiran tentang mediator esensial Al-Qur'an) dan sudut

²⁸² Salim Bahreisy, *Terjemah Tafsir Ibn Katsir*, Surabaya: Bina Ilmu, 1987, hal. 304.

²⁸³ Wahbah az-Zuhailly, *Tafsir al-Munîr*, Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'aṣir, t.t., I: hal. 105.

²⁸⁴ Ahmad Musthofa al-Maraghi, *Terjemah Tafsir al-Maraghi*, Bandung: Rosda 54 .Bandung, 1987, hal. 74.

²⁸⁵ Nasharuddin Baidan, *Metode Penafsiran al-Qur'an "Kajian Kritis terhadap Ayat-ayat yang Beredaksi Mirip"*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011, hal. 57.

pandang para sahabat dan tabi'in (disebut mauqūf dan maqhtu' hadits dalam ilmu Hadis). Sekalipun demikian, dalam konteks situasi tertentu, relevansi strategi Ibnu Katsir sudah tidak relevan lagi karena tidak adanya penyesuaian terhadap perkembangan zaman dan kemajuan inovatif. Bagaimanapun, manfaat dari penggunaan teknik penerjemahan Ibnu Katsir terletak pada keefektifannya dalam menjaga kejujuran dan menjauhi kekhilafan Al-Qur'an, sehingga menjadi teladan bagi pemahaman masa kini.

B. Relevansi Metode Fazlur Rahman Terhadap Ayat-Ayat Tentang Hukum Kisas

Sejak Islam pertama kali diperkenalkan ke Tanah Badui pada abad ketujuh, tujuan utamanya telah ditetapkan dalam standar filantropis. Islam bermaksud untuk menegaskan kembali kemuliaan bawaan umat manusia, mengembalikan manusia ke kemanusiaan seutuhnya. Sistem budaya yang diterapkan oleh Islam merangkum nilai-nilai populis, melampaui kualifikasi orientasi, identitas, etnis, atau kesejahteraan ekonomi, karena semua orang dianggap setara di mata Allah. Standar utama yang ditetapkan Allah untuk dikenali di antara manusia adalah derajat ketaqwaannya, yang mengarahkan mereka ke arah akhlak yang paling mulia (Q.S. Al-Hujurat: 13).

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

Artinya: “Wahai manusia, Kami jadikan kamu dari seorang laki-laki dan perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bermarga-marga agar kamu saling mengenal. Sesungguhnya orang yang paling dihormati di sisi Allah adalah orang yang paling adil di antara kamu. Sesungguhnya, Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengingat.”

Islam sebagai agama kebajikan bagi seluruh alam semesta, didirikan berdasarkan standar penting umat manusia, keharmonisan, keadilan, dan kesetaraan bagi umat manusia dan iklim. Standar-standar ini mengambil inspirasi dari berbagai sumber dalam Islam, termasuk Al-Qur'an, Sunnah, pernyataan teman dan peneliti, dan teks-teks Islam lainnya. Meskipun demikian, pemahaman yang berbeda tentang pelajaran Islam terkadang menyebabkan terjemahan tidak sesuai dengan standar pusat tersebut. Dalam penerapan disiplin ilmu yang sah, seringkali muncul perbedaan dalam pengambilan

keputusan dan pelaksanaannya, terutama yang berkaitan dengan persoalan perempuan. Ada berbagai contoh di negara-negara mayoritas Muslim lainnya di mana disiplin ilmu berdasarkan hukum Islam telah diterapkan, yang mengakibatkan minimalisasi perempuan dalam sistem hukum. Salah satu contohnya adalah situasi Zarfana Bibi di Pakistan, di mana meskipun dia adalah korban selamat dari penyerangan, dia malah ditawarkan sebagai orang yang dikecam karena kesulitan dalam memberikan pernyataan saksi.²⁸⁶

Pelajaran Islam menggabungkan tiga perspektif utama: *tauhid* (keesaan Tuhan), kualitas moral dan etika, dan peraturan. Sudut pandang ini saling berhubungan dan membentuk unit yang tahan lama dalam penerapannya, dan setiap perspektif saling melengkapi dengan perspektif lainnya. Pesan utama Al-Qur'an berkisar pada tauhid, yang membentuk alasan untuk berhubungan dengan Tuhan, manusia, dan dunia normal. Islam berupaya untuk memberikan permintaan sosial yang adil dan bermartabat, dengan Al-Qur'an yang membingkai standar moral dasar seperti kesetaraan, keseragaman, persaudaraan, bantuan bersama, dan bantuan pemerintah untuk umat manusia.²⁸⁷

Mengingat standar-standar utama ini, gagasan tentang keadilan yang membantu menjadi penting ketika mempertimbangkan bait-bait yang berhubungan dengan disiplin dalam Al-Qur'an. Menjadi dasar untuk memahami bait-bait ini dalam lingkungan sosial dan moral yang lebih luas, mengingat kemajuan tatanan sosial Muslim sebagai ciri wilayah global. Dengan cara ini diusulkan suatu sistem untuk memahami bagian-bagian yang berkaitan dengan disiplin, khususnya hukuman mati.

Terkait dengan pemahaman Fazlur Rahman terhadap bagian-bagian yang berkaitan dengan regulasi kisas ia menggunakan gagasan otentisitas sosial, yang disamakan dengan hipotesis 'perkembangan ganda', khususnya dalam persoalan regulasi. Hipotesis ini membutuhkan dua cara untuk memahami ayat-ayat Al-Qur'an: penyelidikan yang dapat diverifikasi, pertama dan terutama, kembali ke jam pengungkapan pada abad ketujuh Masehi. Permintaan yang dapat diverifikasi ini bertujuan untuk mengatasi kondisi-kondisi tertentu yang mencakup pengungkapan suatu pernyataan tertentu (sabab nuzul), serta kondisi sosio-sosial, keuangan, politik, dan

²⁸⁶ Jurgen Habermas, *The Theory Communicative Action*, Boston: Beacon Press, 1984, Vol. II, hal. 375.

²⁸⁷ Suansar Khatib, Konsep Maqashid Al-Syari'Ah: Perbandingan Antara Pemikiran Al-Ghazali Dan Al-Syathibi. MIZANI: 47 | Wacana Hukum, Ekonomi dan Keagamaan Volume 5, No. 1, 2018, hal. 47.

geologi yang lebih luas di Tanjung Timur Tengah pada saat itu. Maksudnya adalah mencermati intisari dan alasan mendasar dibalik pengungkapan bagian-bagian tersebut, atau apa yang bisa disebut dengan wawasan di balik sanksi peraturan yang sesungguhnya (tasyri').

Setelah memperjelas makna dibalik pengungkapan sebuah bait, perkembangan selanjutnya adalah kembali ke masa sekarang, di mana refrain tersebut akan diterapkan. Hal ini melibatkan evaluasi pentingnya penerapannya di zaman sekarang, memikirkan keadaan budaya dan tujuan moral yang dominan.²⁸⁸

Makna inti yang telah dipahami dapat diterapkan di era kontemporer dengan menyesuaikan penerapannya, mengingat signifikansi dan relevansinya dalam konteks kekinian dengan tetap menjaga esensinya. Oleh karena itu, Rahman berpendapat bahwa memahami makna sebuah ayat melampaui kata-kata literalnya; hal ini perlu menggali signifikansi yang mendasarinya. Asma Barlas merujuk pada eksplorasi apa yang ada di balik teks sebagai pemeriksaan terhadap konteks sejarah, dan apa yang ada di depan teks sebagai pedoman penerapannya di era modern.²⁸⁹

Misalnya saja ayat tentang pemotongan tangan (Al-Maidah ayat 38). Mengingat latar belakang sejarah turunnya ayat tersebut pada abad ke-7 Masehi, praktik hukuman pencurian yang lazim dilakukan adalah amputasi tangan. Namun, ayat tersebut menekankan bahwa hakikat maknanya bukan terletak pada tindakan memotong tangan secara harafiah, namun lebih pada membangun pencegahan terhadap pencurian dan mencegah terulangnya kembali pencurian tersebut. Penerapan hukuman dapat berkembang seiring dengan perubahan sistem masyarakat dan kemajuan peradaban. Jika sistem hukuman seperti penjara terbukti memberikan efek jera yang efektif, maka amputasi tangan secara harafiah mungkin tidak diperlukan. Alternatifnya, menjatuhkan hukuman seperti pemberhentian jabatan, terutama dalam kasus korupsi yang melibatkan jumlah besar, dapat menjadi tindakan pencegahan yang ampuh.²⁹⁰

Mencari tahu batasan-batasan korektif dalam Al-Qur'an, khususnya yang mengarah pada pembunuhan berencana, sehubungan dengan peluang untuk mendukung keadilan, menyajikan metodologi

²⁸⁸ Jurgen Habermas, *Knowledge and Human Interest*, Boston: Beacon Press, 1971, hal. 314.

²⁸⁹ Ulummudin, Analisis Penafsiran Terhadap Q.S Al-Maidah ayat 38, QAF Vol 2 No 3, hal. 153.

²⁹⁰ Fazlur Rahman, *Islam Chicago and London*: University of Chicago Press, 1979, hal. 86.

penafsiran yang signifikan yang diusulkan oleh para peneliti kontemporer seperti Rahman dan Syahrur. Meski banyak diolok-olok sejak tahun 1970-an dan dilakukan di negara-negara lain seperti Kanada dan beberapa negara Eropa, gagasan tentang keadilan yang bermanfaat baru-baru ini muncul kembali di Indonesia, khususnya di Kementerian Hukum dan Hak Asasi Manusia (Kemenkumham), sebagai upaya untuk mengurangi pengepakan penjara. Selain itu, diketahui bahwa teknik persiapan penjara konvensional tidak terlalu efektif dalam menghalangi penjahat dan terkait dengan porsi anggaran yang besar untuk administrasinya.

Gagasan untuk memusatkan perhatian pada strategi yang tepat, efisien, dan lengkap dalam menguraikan Al-Qur'an untuk memenuhi kebutuhan umat Islam yang sedang berlangsung muncul dari kelemahan prosedur yang ada dalam menangani kesulitan-kesulitan kemajuan. Dijelaskan dengan jelas, saat ini belum ada strategi yang cocok untuk menafsirkan Al-Qur'an dengan cara yang relevan dengan kehidupan kontemporer. Fazlur Rahman, sebagaimana disinggung Tamara Sonn, berpendapat bahwa Islam mempunyai kemampuan untuk menentukan persoalan-persoalan yang menimpa kehidupan umat Islam, baik dari sudut pandang sosial, moneter, dan politik, meski tidak melalui metodologi responsif yang lazim ditemui saat ini. Rahman melihat bahwa banyak perkembangan ekstremis Muslim kontemporer seringkali mengabaikan isu-isu khusus yang dihadapi dunia Islam. Ketidakmampuan untuk mengenali masalah-masalah ini menghalangi kemajuan dalam menangani dan menyelesaikannya.²⁹¹

Ketika perkembangan-perkembangan pemikiran moderen ini menganjurkan solidaritas umat Islam secara keseluruhan tanpa membedakan antara kekuatan politik, dunia lain, atau moral, mereka pada dasarnya mengusulkan sebuah jawaban yang mungkin berhasil dalam mengatasi kesulitan-kesulitan di Tanjung Badui abad ketujuh. Meskipun demikian, permasalahan yang dihadapi umat Islam saat ini sangatlah unik. Fazlur Rahman menyoroti bahwa penilaian menyeluruh terhadap tujuan-tujuan Islam sangat penting bagi umat Islam untuk benar-benar mengatasi kesulitan mendidik dan menerapkan standar-standarnya di masa sekarang. Seperti para pembela solidaritas Badui, mereka yang mendukung solidaritas Muslim sering kali mengalami ketidakpuasan ketika mereka menganggap faktor-faktor sosio-politik dan moneter kontemporer

²⁹¹ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of Intellectual Tradition* Chicago and London: University of Chicago Press, 1982, hal. 117.

sebagai hal yang tidak Islami tanpa terlebih dahulu menentukan batasan-batasan Islam yang menjadi ciri perspektif-perspektif tersebut.

Sonn menampilkan aksentuasi penting Fazlur Rahman, yang berfokus pada perlunya evaluasi praktis kondisi sosial dan politik saat ini dari perspektif standar Islam. Dengan membuat pemisahan yang jelas antara standar dan pengaturan yang dapat diverifikasi, umat Islam dapat berhasil menerapkan fundamental Islam untuk mengatasi kesulitan-kesulitan saat ini. Oleh karena itu, Rahman mengajukan filsafat Islam yang menggambarkan pembakuan Islam dari penampakan aslinya.²⁹²

Fazlur Rahman mengusulkan prosedur yang jelas untuk melihat regulasi Islam dan Islam yang dapat diverifikasi. Untuk membakukan Islam, ia mendukung metodologi hermeneutik, sedangkan untuk Islam yang dapat diverifikasi, ia merekomendasikan penggunaan strategi analisis yang dapat diverifikasi. Sonni mengemukakan bahwa dalam domain analisis yang dapat diverifikasi, beberapa peneliti menganjurkan metodologi ini di dunia Islam modern. Salah satu tokoh tersebut adalah Mohammed Arkoun, seorang peneliti Aljazair yang memperjuangkan penyelidikan dasar mengenai keadaan keuangan dan politik yang mempengaruhi warisan ilmiah Islam dan masyarakat kontemporer. Arkoun menekankan keharusan bagi umat Islam untuk mengambil bagian dalam penilaian dasar dan bukan sekadar menduplikasi tujuan masa lalu. Untuk mencapai tujuan ini, ia mengemukakan ungkapan "*attarikhiyyah*", yang diambil dari ungkapan dasar sejarah Barat yang dapat diverifikasi.²⁹³

Penggunaan kata-kata yang terkesan seperti gagasan Barat dapat menimbulkan kebingungan bahwa filsafat Fazlur Rahman pada mulanya adalah filsafat Barat. Meskipun demikian, metodologi Rahman, yang dibangun berdasarkan analisis autentik, sebenarnya berasal dari kualitas alami adat istiadat Islam, yang berasal sebelum analisis yang dapat diverifikasi oleh Barat. Rahman menyatakan bahwa Islam memisahkan dirinya dari pelajaran monoteistik dengan menekankan pelaksanaan hukuman mati di atas perlindungan sederhana terhadap perintah surgawi. Ia berpendapat bahwa substansi Al-Qur'an terletak pada kontekstualisasinya, yang memberikan contoh-contoh substansial tentang standar-standar surgawi dan bukan

²⁹² Novizal Wendry, *Double Movements Dalam Tafsir Al-Mishbah*. Al-Bayan: Studi Al-Qur'an dan Tafsir 4, 2 Desember 2019, hal.14.

²⁹³ Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra Albany*: State University of New York Press, 1975, hal. 214.

hanya memperkenalkan rencana-rencana ilmiah secara eksklusif. Menurut Rahman, kontekstualisasi standar Islam ini terlihat jelas dalam sumber utama hukum Islam, Al-Qur'an dan Sunnah, yang bertindak sebagai garis lurus yang saleh (taqwa).

Fazlur Rahman menampilkan perbedaan yang signifikan antara sudut pandang Islam dan pandangan para peneliti Barat. Dalam Islam, latar belakang yang dapat diverifikasi dipandang sebagai bagian mendasar dari pesan yang terungkap atau warisan ilmiah. Tugas umat Islam adalah memahami antara peristiwa-peristiwa otentik dan potongan-potongan wawasan luas yang terkandung dalam media cetak mana pun, menjadikannya material dalam konteks kontemporer. Bagaimanapun, hipotesis Eropa kontemporer sering kali menyatakan bahwa wawasan umum hanyalah reaksi terhadap kondisi sosial, keuangan, dan politik yang eksplisit. Rahman melihat sudut pandang ini sebagai ciri depresi abstrak.²⁹⁴

Terlepas dari pengakuan umum terhadap model ideal perbaikan moneter saat ini, termasuk inovasi, dalam budaya Islam, Fazlur Rahman melihat bahwa masih ada kesulitan dalam menyusun strategi agar berhasil mengoordinasikannya dengan pelajaran Islam. Yang paling memprihatinkan adalah sikap yang diambil oleh para ulama yang tegas. Meskipun mereka menyadari manfaat inovasi dalam kehidupan saat ini, mereka sering kali menentang dampak yang ditimbulkan oleh pendidikan masa kini dan tampaknya tidak peduli dengan dampaknya. Mereka tetap berpegang teguh pada keyakinan dan peraturan Islam agar tidak terpengaruh oleh dampak yang ada saat ini, bahkan ketika mereka merangkul industri saat ini. Misalnya, meskipun mereka mungkin mengundang industri yang ada saat ini, mereka sebenarnya memandang tindakan memberi dan mengumpulkan pendapatan bank sebagai sesuatu yang ilegal (haram). Rahman berpendapat bahwa posisi ulama ini secara terang-terangan menambah kebangkitan sekularisme.²⁹⁵

Secara umum, Fazlur Rahman melihat bahwa kelompok-kelompok Islam, misalnya, "neo-revivalis," tidak memperhatikan filsafat penting dengan menanggapi isu-isu sosial eksplisit yang bertentangan dengan kelompok modernis klasik. Pada dasarnya, kelompok modernis klasik gagal mencapai metodologi yang menyeluruh selain menyelesaikan masalah-masalah yang dirancang

²⁹⁴ Sibawaihi, *Hermeneutika Al-Qur'an* Fazlur Rahman. Bandung:Jalasura, 2007, hal. 88.

²⁹⁵ Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, Chicago: Bibliotheca Islamica, 1980, hal. 219.

husus yang mereka anggap memerlukan jawaban bagi tatanan sosial Muslim, yang sering kali berasal dari pengaruh Barat. Selain itu, kelompok “revivalis pra-modernis” telah merasakan meluasnya gagasan aneh dan kesesatan di kalangan Islam biasa, sehingga mendorong munculnya cara-cara berperilaku yang tidak sesuai dengan monoteisme Al-Qur’an, dan mereka ingin mengubahnya. Meskipun demikian, mereka telah gagal untuk mengembangkan sistem penafsiran Al-Qur’an yang berwawasan luas, objektif dan berdedikasi terhadap Al-Qur’an yang sebenarnya.²⁹⁶

Fazlur Rahman menekankan bahwa teknik penerjemahan yang paling tepat, yang dapat memenuhi ketelitian ilmiah dan kesetiaan moral terhadap pelajaran Al-Qur’an, adalah teknik yang pada dasarnya didasarkan pada analisis yang dapat diverifikasi dalam arti luas. Melalui metodologi ini, pemahaman yang sesungguhnya terhadap target-target Al-Qur’an dapat dicapai. Ambil contoh, isu poligami; Meskipun Al-Quran pada umumnya mengangkat status dan kebebasan perempuan, Al-Qur’an juga memperbolehkan laki-laki untuk menikahi hingga empat pasangan. Meskipun demikian, Al-Qur’an juga menegur laki-laki agar tidak menikah dengan lebih dari satu pasangan jika mereka takut tidak bisa memperlakukan mereka secara adil. Yang pasti, betapapun tulusnya seorang pria berusaha, kecil kemungkinannya ia dapat memenuhi persyaratan ini dengan sikap yang masuk akal terhadap setiap pasangannya.²⁹⁷

Untuk memahami penjelasan Al-Qur’an secara menyeluruh, kita harus menyadari bahwa meskipun Al-Qur’an bermaksud meningkatkan kepuasan keluarga, Al-Quran pada dasarnya mendukung hubungan monogami. Meskipun demikian, cita-cita etis ini perlu dilawan dengan praktik-praktik normal yang dominan dalam masyarakat Badui abad ketujuh, di mana poligami sudah sangat mengakar. Selanjutnya, menghancurkannya melalui cara yang sah saja berarti mengorbankan tujuan etis itu sendiri. Al-Qur’an mengabulkan poligami dalam batasan yang sah namun memaksakan batasan dan menggarisbawahi monogami sebagai cita-cita etis, sejalan dengan visi Nabi Muhammad untuk masyarakat monogami.

Penerimaan terhadap strategi pembangunan ganda ini, selain alasan-alasan yang telah disebutkan sebelumnya, juga bermula dari rasa frustrasi Fazlur Rahman terhadap metodologi para peneliti modern yang cenderung lama, yang cenderung bergantung pada

²⁹⁶ Ahmad Syukri Saleh, *Metodologi Tafsir Alquran Kontemporer dalam Pandangan Fazlur Rahman*. Jakarta: Sulthan Tha Press, 2007, hal. 19.

²⁹⁷ Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif Neo-Modernisme Islam*, Bandung: Mizan, 1993, hal. 56.

warisan Islam yang dapat diverifikasi dan cenderung mengubah persoalan. Selain itu, ia terbujuk oleh persepsi bahwa para pakar tradisional dan kuno secara teratur menguraikan bait Al-Qur'an demi bagian, mengikuti permintaan berurutan dalam Mushaf. Meskipun secara sporadis mereka menyinggung pepatah terkenal "Al-Qur'an yufassiru ba'duhu ba'da" (Al-Qur'an menguraikan beberapa bagian dirinya sendiri melalui orang lain) sambil menjelaskan sebuah refrain, namun hal ini tidak dilakukan dengan sengaja. Selanjutnya, upaya penafsiran mereka diabaikan untuk menghasilkan perspektif kuat yang penting bagi kehidupan secara keseluruhan. Meskipun upaya untuk menguraikan bagian-bagian Al-Qur'an dengan mempertimbangkan bait-bait yang berbeda tidak diragukan lagi dilakukan dalam karya-karya mereka, yang hilang adalah upaya yang efisien untuk mengoordinasikan implikasi-implikasi Al-Qur'an untuk mengembangkan perspektif yang terikat bersama.²⁹⁸

Fazlur Rahman menggarisbawahi bahwa atas keerbatanan untuk melihat Al-Qur'an secara keseluruhan, menghasilkan substansi perspektif Al-Qur'an, tidak diragukan lagi telah memicu bencana kritis, terutama dalam pembicaraan keagamaan. Di sisi lain, dalam ranah yang sah, meskipun masih kurang dalam memahami solidaritas batin Al-Qur'an, osmosis bahan-bahan luar (warisan kemajuan manusia di masa lalu yang dianggap dapat diterapkan) telah terbukti cukup berfungsi.²⁹⁹

Meskipun demikian, penggabungan pemikiran-pemikiran asing ke dalam perspektif keagamaan tanpa pemahaman yang kuat terhadap perspektif Al-Qur'an sungguh menyedihkan, terutama karena Asy'ariyyah, sebuah aliran filsafat Sunni yang dominan pada Abad Pertengahan Islam. Untuk mencoba untuk tidak mengulangi kekecewaan terhadap gaya lama dan teknik penafsiran kuno serta perkembangan restorasi (seperti inovasi tradisional dan neo-revivalisme), dan yang lebih penting lagi, untuk tetap konsisten dengan standar utama pemulihan Islam, upaya untuk meremajakan kekuatan Islam kontemporer harus dimulai dengan definisi strategi interpretatif. Dengan demikian, seperti yang dibayangkan oleh Fazlur Rahman, merumuskan strategi interpretatif yang tetap fokus pada titik tolak dunia lain dan mampu mengatasi berbagai kesulitan

²⁹⁸ Fazlur Rahman, "*Membangkitkan Kembali Visi Al-Qur'an: Sebuah Catatan Otobiografis*", dalam *Al-Hikmah*, No. 47, Juli-Oktober 1992, hal. 61.

²⁹⁹ Rosyidatul Fadillah, *Metodologi Tafsir Fazlur Rahman Terhadap Ayat-Ayat Hukum dan Sosial Malang*: UB Press, 2013, hal. 14.

kehidupan masa kini bisa menjadi sebuah hal yang mendasar.³⁰⁰

Peningkatan teknik Fazlur Rahman dalam menguraikan Al-Qur'an bukanlah hal yang tidak terduga; sebaliknya, hal itu berkembang secara progresif selama sekitar 12 tahun. Sebelumnya, Fazlur Rahman dengan andal menjunjung tinggi perlunya cara penafsiran yang teratur dalam menangani Al-Qur'an - cara yang dapat memenuhi kebutuhan ketelitian ilmiah dan kejujuran moral, terutama bergantung pada analisis yang dapat diverifikasi dalam arti luas. Ia menekankan bahwa pemahaman menyeluruh terhadap pesan Al-Qur'an tidak akan tercapai tanpa upaya untuk melakukan perbaikan secara luas. Sebuah strategi yang menurutnya sangat bermanfaat adalah dengan mengikuti perkembangan dan perkembangan subjek-subjek dalam Al-Qur'an dalam lingkungan yang dapat diverifikasi, didukung oleh cara Al-Qur'an menyelesaikan permasalahan yang diatur dalam lingkungan yang dapat diverifikasi dan dikenali.³⁰¹

Sebagaimana diketahui, Al-Qur'an pada awalnya cenderung didominasi oleh politeisme dan penyimpangan keuangan di Mekah. Dengan cara ini, Al-Qur'an tidak hanya merupakan teks spekulatif tetapi juga berfungsi sebagai bukti yang dapat diverifikasi yang berisi reaksi terhadap kondisi tertentu dalam perang Nabi Muhammad SAW. Hal ini pada dasarnya mencakup perlakuan Al-Qur'an terhadap aspek sosio-politik, moral, dan hukum, yang tidak dapat dipungkiri lagi dari substansi keagamaannya yang mutlak.³⁰²

Hal ini menunjukkan bahwa Fazlur Rahman tidak merancang sistem yang orisinal, melainkan menyesuaikan rencana yang ada untuk mengatasi permasalahan kontemporer. Ungkapan "perkembangan ganda" belum muncul pada saat itu. Dalam artikelnya tahun 1970, dia mengilustrasikan teknik pemahaman yang teratur termasuk pendekatan tiga langkah:

1. Menggunakan cara yang dapat diverifikasi untuk mengungkapkan makna tercetak Al-Qur'an.
2. Mengenali harapan-harapan yang halal dan rencana atau tujuan Al-Qur'an.
3. Memahami dan menekankan poin-poin atau tujuan-tujuan Al-Qur'an

³⁰⁰ Abdul Djamil, *Moralitas Alquran dan Tantangan Modernitas Telaah Atas Pemikiran Fazlurrahman, Al-Ghozali, dan Isma'il Raji Al-Faruqi* Yogyakarta: Gema Media Offset, 2002, hal. 65.

³⁰¹ Fazlur Rahman, *Tema Pokok Al-Qur'an*, terjemah. Anas Mahyuddin Bandung: Pustaka, 1983, hal. 54.

³⁰² Tamara Sonn, "Fazlur Rahman's Islamic Methodology", dalam *The Muslim World*, No. 3-4 199, hal. 212.

sambil memikirkan latar budaya pengungkapannya.³⁰³

Fazlur Rahman merekomendasikan bahwa meskipun menerapkan cara yang dapat diverifikasi untuk menangani bagian-bagian magis dari pelajaran Al-Quran dapat menimbulkan kesulitan, aspek humanistiknya dapat benar-benar dirasakan. Oleh karena itu, sangatlah penting untuk menganalisis Al-Qur'an secara berurutan terlebih dahulu. Dengan mengkaji pengungkapan-pengungkapan awal, kita dapat memperoleh pemahaman tentang inspirasi dasar perkembangan Islam awal, yang terbentuk pada masa profesi dan perjuangan Nabi Muhammad SAW. Teknik yang dapat diverifikasi ini secara efektif mencegah pemahaman yang terlalu spekulatif atau palsu terhadap Al-Quran, yang biasanya terlihat di kalangan para pionir. Selain itu, selain bekerja dengan persepsi terperinci atas bagian-bagian Al-Quran, pendekatan ini juga bekerja dengan mengekstraksi pesan umum Al-Quran secara tepat dan masuk akal.

Pada tahap berikutnya, pakar diberi kepercayaan untuk mengetahui antara arahan sah Al-Qur'an dan tujuan atau poin pasti yang menjadi tujuan koordinasi peraturan-peraturan tersebut. Walaupun subjektivitas masih ada, hal ini dapat dibatasi dengan mengacu pada bait-bait Alquran itu sendiri. Sering kali diabaikan bahwa Al-Quran biasanya memberikan legitimasi eksplisit terhadap profesi yang sah. Misalnya, mengapa Al-Quran memperbolehkan pernyataan dua wanita menggantikan pernyataan satu pria? Alasannya diungkapkan dengan tegas: "sehingga dengan asumsi salah satu dari mereka gagal, yang lain dapat mengingatkannya." Hal ini memperjelas keadaan sosio-kultural masyarakat Badui pada masa Nabi dan menyoroti penekanan Al-Qur'an dalam menjamin diperkenalkannya bukti-bukti yang paling pasti.³⁰⁴

Pada tahap ketiga, penting untuk memahami tujuan-tujuan Al-Qur'an dan mempertimbangkan latar belakang humanistiknya, khususnya suasana di mana Nabi mengambil bagian. Pendekatan ini berarti mematikan pemahaman emosional terhadap Al-Qur'an oleh para pengamat baik dari zaman dahulu maupun sekarang. Setiap pemahaman akan dianggap kontras dengan realitas settingnya yang dapat diverifikasi dan humanistik. Rumusan berikutnya dijumpai dalam artikel "*Toward Reformulating the Methodology of Islamic Law: Syakh Yamani on 'Public Interest' in Islamic Law*", yang

³⁰³ Mohammed Arkoun, *al-Fikr alIslami: Naqd wa Ijtihad*, terjemah. Hasim Salih Beirut: Dar ath-S|aqafi, 1992, hal. 232.

³⁰⁴ Fazlur Rahman, "*The Impact of Modernity on Islam*", dalam *Islamic Studies*, Vol. 5, No. 1, 1966, hal. 120.

dipublikasikan dalam *International Law and Politics*, Vol. 12, 1979.³⁰⁵

Fazlur Rahman memaparkan teknik pemikiran hukum yang mencakup dua periode. Langsung saja, ada gerakan yang ditujukan untuk umum, mengarah pada memahami standar-standar Al-Quran, yang mana Sunnah merupakan bagian yang sangat diperlukan. Latar belakang sosial dari tuduhan Al-Qur'an didasarkan pada keadaan nyata, seperti pengungkapan Al-Qur'an yang sebenarnya, yang sangat dipengaruhi oleh variasi finansial dan politeisme yang tersebar luas dalam budaya Mekah pada awal Islam. Perintah-perintah Al-Qur'an ini tidak bersifat tersendiri namun bertindak sebagai jawaban atas permasalahan-permasalahan penting. Tahapan mendasar ini pada dasarnya mencerminkan pemanfaatan tiga metodologi pemahaman Al-Qur'an yang dibingkai oleh Fazlur Rahman dalam karyanya "islamic modernism".

Selain itu, terjadi pergeseran dari hal yang umum ke hal yang khusus. Hal ini melibatkan penerapan standar-standar yang didapat dari tahap dasar ke dalam kebenaran kehidupan Muslim kontemporer. Di sini, penilaian menyeluruh terhadap keadaan yang sedang terjadi adalah penting untuk mengetahui bagaimana standar yang sah (dan moral sosial) harus diterapkan. Pendekatan ini sejalan dengan sudut pandang Ibnu Qayyim al-Jawziyya (w. 1350 Promosi), yang berpendapat bahwa peraturan harus berkembang seiring dengan perubahan keadaan secara keseluruhan. Dengan memimpin penyelidikan humanistik terhadap kondisi saat ini, arah yang tepat dapat diperoleh dalam mengoordinasikan standar Al-Qur'an dan Hadits ke dalam peraturan kontemporer.³⁰⁶

Dua rumusan metodologis di atas dari tahun 1970 dan 1979 muncul kembali, tampak sudah mapan dan diuraikan, di bagian pengantar buku Fazlur Rahman, "Islam and Modernity: Transformation of Intellectual Tradition" (Chicago dan London: Chicago University Press, 1982). Dalam rumusan definitif tersebut, Fazlur Rahman dengan jelas mengartikulasikan bahwa "proses penafsiran yang diusulkan di sini melibatkan gerakan ganda, dari keadaan saat ini ke masa turunya Al-Qur'an, dan kemudian kembali ke masa kini."³⁰⁷

³⁰⁵ Fazlur Rahman, "Interpreting the Qur'an", dalam Inquiry, Mei 1986, hal. 45.

³⁰⁶ Fazlur Rahman, "Islam: Challenges and Opportunities", dalam Islam: Past Influence and Present Chalange, ed. Alford T. Welch dan Pierre Cachia Edinburgh: Edinburg University Press, 1979, hal. 315.

³⁰⁷ Fazlur Rahman, "Islamic Modernism: its Scope, Method, and Alternatives", dalam International Journal of Middle East Studies, Vol. I, No. 4, 1990, hal. 317.

Dalam konsep yang mendasarinya pada tahun 1970, teknik penafsiran Fazlur Rahman berpusat pada pengembangan dari apa yang telah didefinisikan dengan baik untuk umum, terutama menyelami kerangka Al-Qur'an yang dapat diverifikasi, mengenali pengaturan yang sah dari tujuan, dan memahaminya dalam kerangka humanistik Al-Qur'an. penyingkapan. Kemudian, dalam definisi yang dihasilkannya pada tahun 1979, ia mulai memaparkan perkembangan terbalik dari yang umum ke yang khusus, khususnya dalam menyelesaikan permasalahan hukum kontemporer. Terakhir, pada definisi ketiga pada tahun 1982, ia memberikan penjelasan seluk beluk strategi yang ia sampaikan, yang ia namakan sebagai proses penerjemahan pengembangan ganda. Dalam pernyataan terakhirnya, Fazlur Rahman tampaknya memperluas cakupan strateginya melampaui aspek halal seperti yang dibahas dalam rincian kedua pada tahun 1979, dan juga mencakup aspek sosial dari pelajaran Al-Qur'an, termasuk aspek moneter, politik, moral, dan social masyarakat.³⁰⁸

Lebih lanjut, mengikuti garis besar langkah-langkah prosedural teknik pengembangan ganda, Fazlur Rahman mencoba menjabarkan kaitan dengan perkembangan hermeneutika masa kini, yang digambarkan dengan dua standar pembeda: aliran tujuan dan aliran emosional. Meskipun beliau tidak secara tegas mengakui bahwa pekerjaan hermeneutika masa kini adalah hasil dari perbaikan teknik penafsirannya, Rahman menyerahkan kecenderungannya untuk sejalan dengan tujuan sekolahnya.³⁰⁹

Dia menyadari bahwa terlepas dari tanggung jawab mediator untuk mengamati signifikansi yang direncanakan seperti yang diungkapkan oleh Emillio Betti, penting untuk memikirkan aspek-aspek yang dapat diverifikasi di mana pesan (Al-Qur'an) ditanamkan sebagai sebuah reaksi. Rahman berpendapat bahwa menganggap pemahaman dan terjemahan semata-mata berasal dari pikiran penerjemah adalah suatu kekurangan; mereka juga harus mempertimbangkan keadaan berorientasi konteks yang mereka jawab. Pengakuan ini memperhitungkan tingkat kesadaran yang berfluktuasi. Namun, khususnya terkait Al-Qur'an, Rahman menyatakan bahwa memahami apa yang terjadi merupakan hal yang mendesak untuk dipahami, mengingat pentingnya regulasi bagi umat Islam, dimana Al-Qur'an dipandang sebagai reaksi Tuhan melalui

³⁰⁸ Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif Neo-Modernisme Islam*, hal. 49.

³⁰⁹ Taufik Adnan, *Islam dan Tantangan Modernitas Studi Atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman* Bandung: Mizan, 1994, hal. 147.

otak Nabi Muhammad SAW terhadap pengaturan tertentu yang dapat diverifikasi.³¹⁰

Berdasarkan klarifikasi pertama, dapat disimpulkan bahwa filosofi pemahaman Fazlur Rahman tetap dapat diterapkan ketika diterapkan pada konteks kontemporer, terutama ketika memikirkan kisah-kisah yang dapat diverifikasi dan praktik-praktik yang diterima saat ini di Indonesia. Dalam pemeriksaan yang dapat diverifikasi, permulaan disiplin atau kisas dapat diikuti kembali ke peristiwa penting yang dicatat dalam teks yang dapat diverifikasi. Berdasarkan catatan ini, seorang lelaki tua, di ranjang kematiannya, mengumpulkan anak-anaknya dan memberikan peringatan serius: "Saya akan mati tanpa mencari pembalasan dari klan tertentu. Jika Anda ingin saya menemukan rasa rekonsiliasi dalam hidup setelah kematian, balas dendam demi aku".

Kasih sayang yang mereka miliki hanya untuk orang yang mereka cintai. Mereka biasa meminta keberadaan pria dengan posisi serupa dari orang yang dicintai si pembunuh. Biasanya darah ditumpahkan, dan keberadaan banyak individu akan dianggap sebagai keberadaan satu orang. Jika orang yang dibunuh berasal dari kedudukan yang lebih tinggi, pembunuhan tersebut tidak hanya akan diadili tetapi juga akan membunuh keberadaan berbagai orang yang tidak bersalah yang berada di tingkat yang lebih tinggi dari keluarga mereka.³¹¹

Islam telah memoderasi tindakan pembalasan tanpa ampun. Jenis pembalasan seperti ini, yang terjadi pada masa pra-Islam Jahiliyah namun masih terlihat saat ini dalam tatanan sosial yang disosialisasikan dengan sedikit perubahan, telah dikendalikan. Standar-standar Islam menganjurkan keseimbangan dalam pembalasan melalui kewajiban yang kuat terhadap keadilan dan pada saat yang sama juga mengedepankan simpati dan pengampunan. Pihak yang tertindas, seperti keluarga korban, mungkin memutuskan untuk menunjukkan belas kasihan dengan pertimbangan yang masuk akal, menoleransi pembayaran sebagai tanda penghargaan dari pelakunya.³¹²

Sebagaimana dikemukakan oleh peneliti, ada tiga tujuan pemahaman surat Al-Baqarah ayat 178, ditinjau dari latar

³¹⁰ Fazlur Rahman, "Toward Reformulating the Methodology of Islamic Law", hal. 219.

³¹¹ Al-Qur'an, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Surabaya: Kementrian Agama RI, 1978, hal. 70.

³¹² Taufik Adnan, *Islam dan Tantangan Modernitas Studi Atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman* Bandung: Mizan, 1994, hal. 149

belakangnya yang dapat dibuktikan (asbab al-nuzul). Sebagaimana dijelaskan oleh Qatadah, pada masa Jahiliyah, individu melakukan perbuatan tercela dan mengikuti arahan setan. Misalnya saja, ketika anggota klan yang kuat membunuh budak dari klan yang berbeda, mereka akan menolak tindakan balasan namun menuntut pembunuhan terhadap orang-orang bebas, didorong oleh rasa keutamaan. Demikian pula, jika seorang wanita dari klan mereka membunuh wanita lain, mereka akan meminta pembalasan hanya dari seorang pria. Oleh karena itu, syair tersebut diungkapkan untuk menjelaskan kesetaraan: "individu yang terbebaskan dengan individu yang terbebaskan, seorang budak dengan seorang budak, dan seorang wanita dengan seorang wanita."³¹³

Wadah Sa'id Jubair menggambarkan kisah pada masa Jahiliyah, tak jauh sebelum masuknya Islam, termasuk dua marga Badui yang terlibat bentrokan destruktif. Kerugiannya meliputi dua korban jiwa dan luka-luka, yang menimpa lintas jenis kelamin dan lapisan sosial. Sebelum mereka sempat melawan satu sama lain, kedua klan tersebut memeluk Islam. Meskipun begitu, sebuah klan, yang merasa senang atas kekayaan dan aset yang mereka miliki, bersumpah untuk tidak berhenti sampai mereka dapat membuktikan kebenaran atas kematian yang dilakukan oleh lawan-lawan mereka. Mereka berjanji untuk memperbaiki serangan balik dengan membunuh satu orang bebas untuk setiap pekerja yang terbunuh dan seorang pria untuk setiap wanita yang terbunuh. Oleh karena itu, terungkaplah syair "Wahai orang-orang yang menerima, kisah dikukuhkan bagimu sehubungan dengan orang yang terbunuh".³¹⁴

Dalam adat istiadat Indonesia, Qishâsh digunakan untuk mengatasi tindak pidana yang berakibat pada kekurangan baik fisik maupun batin seseorang. Hukum Islam memberikan pemikiran kritis terhadap kezaliman terhadap eksistensi manusia dengan mengkarakterisasi demonstrasi pembunuhan (al-qatl) sebagai pelanggaran terhadap eksistensi manusia (al-jinayah 'ala al-insaniyyah), sejalan dengan pemahaman hukum tentang pembunuhan. Al-jinayah, atau disebut Jinayat, menggabungkan peraturan berbeda yang melibatkan hukuman untuk aktivitas seperti kejahatan, kejahatan nyata, mutilasi, dan kelemahan proses fisik.

Mengambil nyawa seseorang adalah pelanggaran berat,

³¹³ Muhammad Ali Ash-Shabuni, *Tafsir Ayat Ahkam, Juz I*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiah, 2004, hal. 121.

³¹⁴ Mawardi, *Hermeneutika Alquran* Fazlur Rahman: dalam *Hermeneutika Al-quran & Hadis*, hal. 97.

melebihi ketidaktaatan belaka. Mengingat beratnya pelanggaran ini dan untuk menegakkan keselamatan dan kesejahteraan masyarakat, Allah SWT, Yang Maha Adil dan Maha Mengetahui, menetapkan balasan yang pantas untuk kesalahan besar tersebut, yang mungkin memerlukan hukuman berat di dunia ini atau hukuman neraka di akhirat. Dalam surat Al-Maidah ayat 32 Allah SWT berfirman bahwa

مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَءِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا³¹⁵

“...barangsiapa yang membunuh seorang manusia, bukan karena pembunuhannya atau (sebagai hukuman) karena menyebarkan kerusakan di muka bumi, maka seolah-olah dia telah membunuh seluruh umat manusia. Dan siapa yang menyelamatkan nyawa, seolah-olah dia telah menyelamatkan seluruh umat manusia...”

Sesuai terjemahan peneliti pada bagian ini, pembunuhan diakui sebagai demonstrasi yang dilakukan oleh manusia yang mengakibatkan korban jiwa. Para peneliti menggambarkan tiga metode pembunuhan:³¹⁵ Tujuan yang disengaja, menunjukkan bahwa pelaku diperkirakan akan menyebabkan kematian korban dengan menggunakan senjata yang biasa digunakan untuk tujuan mematikan. Di luar dugaan (tidak sengaja), misalnya seseorang melempar benda tanpa bermaksud menyakiti orang lain, sehingga menimbulkan korban jiwa. Harapan yang bermanfaat, serupa dengan kegiatan berpikir namun dilengkapi dengan alat yang tidak mematikan, misalnya cambuk, namun menyebabkan meninggalnya orang yang dipukul.³¹⁶

Dengan demikian, strategi penerjemahan Fazlur Rahman sejalan dengan peraturan pidana Islam, di mana orang yang secara melawan hukum mengakhiri kehidupan sehari-hari akan menghadapi hukuman berat, seperti hukuman mati atau disiplin qisas. Dalam kasus apa pun, penggunaan disiplin ini bergantung pada kebijaksanaan keluarga korban, yang mungkin memutuskan qisas atau menerima bayaran, yang biasanya tidak sepenuhnya ditentukan oleh mereka. kisas melibatkan pembalasan yang serupa menurut

³¹⁵ Sulaiman Rasyid, *Fiqh Islam*, Cetakan ke 40, Bandung: Sinar Baru Algersido, 2007, hal. 431.

³¹⁶ Abdul Mustaqim, *Epistemolgi Tafsir Kontekstual*, Yogyakarta: LKiS Group, 2012, hal 89.

hukum, menjamin kesetaraan antara pelanggaran yang dilakukan.³¹⁷ Secara bahasa, kisas mencontohkan standar al-musaawah wat-ta'adul yang berkonotasi korespondensi dan proporsionalitas. Selanjutnya, kisas terdiri dari suatu disiplin ilmu yang berkaitan dengan keseriusan dan sejauh mana pelanggaran yang dilakukan oleh pelakunya. Misalnya, mereka yang bersalah atas pembunuhan mungkin akan menghadapi hukuman mati, sementara orang yang benar-benar melukai mata orang lain mungkin akan menghadapi dampak yang setara dengan cedera mata..³¹⁸

Terkait dengan pemahaman qisas, kadang-kadang dianggap menakutkan dan tidak peduli, sehingga menambah apa yang dikenal sebagai "Islamofobia." Meskipun demikian, meskipun ada hikmah yang demikian, qisas didukung oleh Allah SWT dalam Al-Qur'an dalam surat Al-Baqarah: 179 yang berbunyi:

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

Artinya: Dalam kisas itu ada (jaminan) kehidupan bagimu, wahai orang-orang yang berakal agar kamu bertakwa.

Pengungkapan bagian ini dijelaskan dalam hadits yang diturunkan oleh Imam Abu Muhammad Wadah Abi Hatim, yang menjelaskan dari tabung Sa'id Jubair, sehubungan dengan firman Allah, "*Hai orang-orang yang beriman, qishâsh diangkat atas kamu dalam kasus pembunuhan..*" Hal ini menunjukkan bahwa jika pembunuhan itu disengaja, pembalasannya harus setara, yaitu individu yang bebas akan dibalas oleh individu yang bebas. Perintah ini dimulai pada masa Jahiliyah, masa sebelum munculnya Islam, yang diikuti dengan bentrokan antar kelompok Badui yang berpindah-pindah. Selama pertikaian ini, yang dirugikan meliputi laki-laki, budak, dan perempuan, dan masyarakat tidak mendapat kesempatan untuk membalas dendam sebelum memeluk Islam.

Bahkan mereka sampai membunuh para budak dan kaum wanita dan sebagian mereka belum sempat menuntut sebagian lainnya, sampai mereka memeluk Islam. Dalam sejarah adalah bahwa ada sebuah kelompok yang melebihi kelompok lain dalam hal harta benda dan aset mereka. Budak yang berasal dari kelompok kami dibalas dengan seorang merdeka dari mereka. Kemudian turunlah firman Allah, 'Orang merdeka dengan orang merdeka, hamba sahaya

³¹⁷ Abdul Ghoffar, *Tafsir Ibnu Katsir* : Jilid 3, Bogor : Pustaka Imam asy-Syafi'i, 2003, hal. 95.

³¹⁸ Abdul Ghoffar, *Tafsir Ibnu Katsir* : Jilid 1, Bogor : Pustaka Imam asy-Syafi'i, 2003, hal. 334.

dengan hamba sahaya, wanita dengan wanita.” Tentang bagian firman-Nya yang menyatakan, “wanita dengan wanita”, Ali bin Abi Thalhhah meriwayatkannya dari Ibnu Abbas, “Hal ini karena mereka tidak membunuh seorang laki-laki sebagai balasan atas pembunuhan seorang wanita dengan wanita.”³¹⁹

Saat ini, penerapan atau kelayakan Qisas di Indonesia agak rumit karena perlu mempertimbangkan sudut pandang Hak Asasi Manusia (HAM). Jika dilihat dari sudut pandang Hak Asasi Manusia (HAM), peraturan qisas mungkin tampak kejam, keras, atau ketinggalan jaman, bahkan mungkin menyalahgunakan Hak Asasi Manusia (HAM). Meski begitu, kearifan ini muncul mengingat pelaku pembunuhan juga bertindak biadab. Meskipun pelaksanaan peraturan qisas mungkin dianggap sebagai pelanggaran Hak Asasi Manusia (HAM), orang yang melakukan demonstrasi pembunuhan biasanya tidak dianggap mengabaikan Hak Asasi Manusia (HAM).³²⁰

Saat ini hak asasi manusia menjadi topik yang mendapat perhatian dan wacana yang cukup besar, khususnya di negara-negara berkembang, termasuk negara-negara Islam.³²¹ Berbagai peneliti Muslim dan kalangan terpelajar, terutama setelah dikeluarkannya Hak Asasi Manusia PBB, telah mengambil bagian dalam perbincangan mengenai Hak Asasi Manusia dalam Islam. Salah satu tokoh yang menonjol dalam pembicaraan ini adalah Abdul A'la Al-Mawdudi. Dalam karyanya “Kebebasan bersama dalam Islam,” ia menjelaskan bahwa dalam filsafat Islam, Hak Asasi Manusia dipandang sebagai anugerah dari Allah, sehingga kebebasan tersebut tidak dapat ditinggalkan oleh individu atau yayasan mana pun.³²²

Prof. Dr. Martino Sardi selaku Pembicara Bagian Kepegawaian Regulasi Sekolah Tinggi Muhammadiyah Yogyakarta, dalam kuliah umum “Kesulitan Pengakuan Masyarakat Islam terhadap Kebebasan Dasar dalam Islam” menyampaikan bahwa, “sebenarnya Islam menjunjung tinggi nilai-nilai umum.” kebebasan, bahwa dengan hadirnya hukum Islam maka kebebasan dasar dapat lebih bertanggung jawab, karena pedoman “standar Islam tidak dirancang untuk mengabaikan kebebasan dasar namun justru

³¹⁹ Masyukuri Abdillah, “*Islam dan Hak Asasi Manusia*” dalam Wacana baru Fiqih Sosial : 70 Tahun K.H.Ali Yafie, ed. Ibrahim Hosen, Jakarta : Mizan, 1997, hal. 18.

³²⁰ Asyam Abdulloh, *Hukum Qishash Cocok Diterapkan di Indonesia*, UIN Sunan Gunung Djati, diakses 15 February 2024, hal. 56.

³²¹ Choiruddin Hadhiri, *Klasifikasi Kandungan Al-Qur'an* Jilid 2, Jakarta: Gema Insari, 2005, hal. 126.

³²² Abdul Ghoffar, *Tafsir Ibnu Katsir*, Cet. 1, Bogor : Pustaka Imam asy-Syafi'i, 2003, hal. 338.

memberikan arahan bagaimana HAM dapat dilaksanakan dengan baik.” Perbuatan salah kisas atau bahaya pidana mati bagi pelaku demonstrasi pidana terhadap pelaku demonstrasi pidana pembunuhan sangat mungkin dilakukan di Indonesia, karena memenuhi syarat-syarat filosofis, yuridis, humanistik dan dapat dibuktikan kebenarannya Syariah dan Regulasi, Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri Sunan Gunung Djati Bandung,. Demikian disampaikan Dr. Dede, “Islam sangat keras terhadap pelaku pelanggaran terhadap kehidupan, karena merupakan zalim yang besar, lepas dari ibadah kekaguman dan meninggalkan permohonan. “Disiplin seperti ini, yang disertai dengan jaminan kebebasan bersama, telah dilaksanakan oleh Nabi sejak masa Madinah.”³²³

Terlepas dari apakah kisas dilakukan secara terbuka, keributan dan pertumpahan darah antar pertemuan budaya pasti akan terjadi. Para peneliti sepakat bahwa penguasa utama, biasanya otoritas publik, harus dilibatkan untuk menegakkan kisas, karena Allah telah memberikan kekuasaan kepada pemimpin atas individu. Pemerintahan publik, yang bertindak sebagai delegasi perorangan dan sebagai sarana untuk melaksanakan peraturan-peraturan surgawi, diperintahkan untuk membela kebebasan-kebebasan penduduknya. Mengatur hukuman mati terhadap penjahat berarti kepuasan otoritas publik atas kewajibannya untuk menjaga keadilan. Oleh karena itu, otoritas publik yang bertanggung jawab atas eksekusi tersebut tidak dapat dianggap bertanggung jawab, mengingat eksekusi tersebut berpegang teguh pada kebenaran.³²⁴

Pelaksanaan kisas, baik melalui penyiksaan maupun hukuman mati, hendaknya melibatkan otoritas publik, secara berkala melalui prosedur hukum di ruang sidang. Indonesia sebagai negara yang sah tentu mempunyai peraturan acara, baik hukum pidana maupun hukum pidana. Namun demikian, peraturan pidana Islam belum sepenuhnya terkoordinasi sebagaimana diperintahkan oleh Al-Qur'an dan Hadits. Hal ini beralasan mengingat bahwa Indonesia, terlepas dari mayoritas penduduknya beragama Islam, tentu saja bukanlah negara Islam, melainkan negara yang sah, yang sebenarnya diwakili oleh KUHP periode provinsi Belanda yang ditetapkan pada tahun 1915, yang saat ini tampaknya belum bisa diterapkan. melalui pemutakhiran, meskipun terdapat berbagai sudut pandang yang dianggap ketinggalan jaman dan memerlukan perubahan agar sejalan

³²³ Al-Quthubi, *al-Jami'li Ahkam al-Qur'an*, Vol. 10 Beirut: Dar al-Fakr, 1995, hal. 166.

³²⁴ Dr Abdullah bin Muhammad, *Tafsir Ibnu Katsir* Jilid 3, terjemah. M. Abdul Ghofar. Kairo: Muassasah Daaral-Hilaal Kairo, 2003, hal. 81.

dengan prinsip-prinsip masa kini.³²⁵

Pada dasarnya pelaksanaan hukuman mati menurut syariat Islam memerlukan pelaksanaannya di tempat umum, dengan mempertimbangkan pandangan masyarakat. Pelatihan ini memenuhi beberapa kebutuhan: pelatihan ini berfungsi sebagai bentuk pembalasan atas kesalahan yang dilakukan, berfungsi sebagai penghalang bagi pihak-pihak yang mungkin bersalah, dan diharapkan dapat menimbulkan rasa takut pada orang-orang yang menyaksikan tindakan disipliner tersebut, menghalangi mereka untuk berpartisipasi dalam tindak pidana komparatif. cara berperilaku. Selain itu, pendekatan ini juga dimaksudkan untuk mendorong penghormatan dan konsistensi terhadap hukum, sehingga mencegah penyebaran pelanggaran dan menjamin keamanan dan ketenangan budaya. Pada akhirnya, hal ini menambah kepuasan tujuan keberadaan manusia, yaitu kebahagiaan dalam masyarakat dan tunduk pada peraturan.³²⁶

Dengan mempertimbangkan strategi pelaksanaan hukuman mati, struktur yang berbeda-beda, misalnya pemotongan leher, eksekusi, dan pembunuhan yang menyiksa telah banyak diketahui. Rajam, yang biasanya dilakukan karena perselingkuhan, dan eksekusi, karena pencurian yang keterlaluan, termasuk di antara hukuman tersebut. Meskipun demikian, catatan otentik dari zaman Nabi Muhammad SAW menyatakan bahwa dalam kasus pembunuhan kisas, disiplinnya termasuk memukul kepala pelanggar hukum dengan batu. Pelatihan ini dijelaskan dalam Hadits Anas wadiah Malik dari bermacam-macam Muslim. Menurut penuturan Anas Malik, kepala seorang pria terlihat dijepit dengan dua batu sehingga memunculkan pertanyaan tentang pelakunya. Atas pengakuan orang Yahudi tersebut, Nabi Muhammad SAW meminta agar kepala orang Yahudi tersebut diremuk dengan dua batu sebagai balas dendam.³²⁷

Oleh karena itu, eksekusi tersebut sejalan dengan pedoman keadilan retributif, di mana disiplin tersebut mencerminkan gagasan kesalahan yang dilakukan. Para peneliti seperti Imam Malik, Syafi'i, dan lain-lain dari berbagai pemikiran menganjurkan agar kisas dilakukan dengan teknik yang serupa dengan maksiat yang

³²⁵ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah, Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Quran*, Volume 2, Jakarta: Lentera Hati, 2002, hal. 480.

³²⁶ Bunyamin, "Qishash dalam Al-Quran: Kajian Fiqih Jinayah dalam *Kasus Pembunuhan disengaja*", dalam *Jurnal Al-Adl*, Vol 7 Nomor 2, Juli 2004, IAIN Kendari, hal. 116.

³²⁷ Supena, *Epistemologi Hukum Islam Dalam Pandangan Hermeneutika Fazlur Rahman*, Jurnal *Asy-Syir'ah* Yogyakarta: Fakultas Syariah dan Hukum, 2008, hal. 249.

sebenarnya. Terjemahan ini ditetapkan dalam bait Al-Quran: “Barangsiapa berbuat salah kepadamu, maka balaslah dia seperti ketika dia berbuat salah kepadamu” (QS. Al-Bagarah: 194).

Namun Abu Hanifah dan Ahmad tetap berpendapat bahwa kisas harus dieksekusi dengan pisau, apapun senjata yang digunakan si pembunuh. Mereka mendasarkannya pada idiom Nabi Muhammad SAW: “Tidak ada disiplin qishash selain dengan pedang.” Menurut A. Hanafi, dalam bukunya Standar Peraturan Pidana Islam, melibatkan perangkat yang sebanding dengan pelanggaran hukum melibatkan keputusan, dan akibatnya disiplin dapat ditegakkan dengan pisau. Alasan di balik penggunaan pisau untuk disiplin adalah efektivitasnya dalam menyebabkan kematian dengan cepat.³²⁸

Berdasarkan pemeriksaan ilmiah yang ditujukan pada terdakwa yang dieksekusi, ditemukan bahwa gigi taring pingsan sekitar 12 detik setelah suplai darah ke otak mereka terputus. Intinya, otak manusia diperkirakan dapat bekerja sekitar 7 detik setelah suplai darah terputus. Namun, pikiran juga dapat memperoleh energi dari zat-zat di kulit kepala, otot wajah, dan leher, dan akhirnya menyerah pada anoksia karena kematian yang parah. Penelitian menunjukkan bahwa makhluk dan manusia yang dipenggal mungkin mengalami siksaan selama sekitar 7-15 detik sebelum kematian terjadi. Menariknya, melewati tembakan biasanya membutuhkan waktu 10-20 menit, dan gantung diri membutuhkan waktu hampir 20 menit sebelum kematian dapat dipastikan.³²⁹

Teknik-teknik seperti penembakan, infus, gantung, dan kursi panas, yang digunakan dalam hukuman mati, sering kali membuat terpidana tertunda menjalani hukuman mati. Menurut spesialis sistem saraf, seorang narapidana yang dipenggal akan meninggal dalam hitungan detik, menyelamatkan mereka dari kesengsaraan yang tertunda. Dalam kejadian apa pun, bila ditembak tepat di jantung, mungkin diperlukan waktu sekitar 13 hingga 30 menit hingga kematian terjadi, dan terpidana berpotensi mengalami kesadaran selama 14 detik setelah gagal jantung sebelum pergerakan saraf berhenti.³³⁰

Melaksanakan peraturan qishash memberikan beberapa manfaat bagi suatu bangsa dan jaringan sosialnya. Hal ini langsung

³²⁸ Noerwahidah HA, *Pidana Mati Dalam Hukum Pidana Islam*, Surabaya: Al Ikhlas, 1994, hal. 94.

³²⁹ Abdurrahman Madjrie dan Fauzan al Anshari, *Qishâsh: Pembalasan yang Hak*, Jakarta: Khairul Bayan, 2003, hal. 18.

³³⁰ Rahmat Hakim, *Hukum Pidana Islam Fiqh Jinayah*, Bandung: Pustaka Setia, 2010, hal. 29.

menjadi penghalang yang kuat, mencegah pelakunya maupun masyarakat yang tidak bebas untuk melakukan demonstrasi serupa. Hal ini mendorong budaya menghormati hukum, karena hanya sedikit orang yang bersedia menghadapi dampak ekstrem dari tindakan disipliner tersebut. Menariknya, metodologi rehabilitatif mungkin dipandang sebagai hal yang dapat diperdebatkan oleh para pelanggar hukum dan masyarakat, sehingga mendorong pihak-pihak yang bersalah untuk tetap memiliki harapan mengenai kemungkinan penyelesaian dan peluang untuk melakukan pelanggaran kembali. Seperti yang ditunjukkan oleh Rahmat Hakim, kisas ditujukan pada puncak keadilan dan keseimbangan, menjamin bahwa pelakunya akan mendapatkan hasil yang sebanding dengan aktivitas mereka. Meskipun beberapa orang mungkin melihatnya sebagai hal yang mengerikan, hal ini mendorong refleksi terhadap aktivitas si pembunuh, terutama ketika nyawa korban tidak memiliki dukungan untuk diambil.

Pelanggaran dianggap sebagai suatu pelanggaran pada umumnya bergantung pada kelayakan hukum dalam menangani dan mencegah pelanggaran, menerapkan metodologi disiplin, dan bertindak sebagai penghalang bagi pihak-pihak yang mungkin bersalah. Perbuatan salah masa kini mengacu pada pelanggaran yang dapat bertahan dalam seluk-beluk masyarakat kontemporer, di mana kejahatan dan inspirasi semakin beragam. Di sisi lain, jika suatu gagasan yang sah, apa pun namanya, lalai memenuhi kebutuhan masa kini, maka gagasan tersebut tidak dapat dianggap terkini. Perkembangan masyarakat, yang dipisahkan oleh berbagai sistem kepercayaan dan cara berperilaku, memerlukan penerimaan ide-ide yang dilengkapi untuk mengatasi kesulitan-kesulitan yang semakin besar ini.³³¹

Peraturan pidana Islam sejalan dengan kebutuhan peraturan pidana kontemporer. Ia mempertahankan standar-standar utama peraturan pidana, termasuk standar-standar yang dapat dikenali oleh undang-undang umum Barat dan standar-standar yang dikecualikan, seperti pedoman keabsahan, non-retroaktif, asumsi tidak bersalah, kesetaraan di bawah pengawasan hukum, keamanan kebebasan dasar, keadilan, kejujuran, kepraktisan, pengampunan, dan disiplin individual. Khususnya, qishash dan diyat dalam peraturan pidana Islam mewujudkan keadilan dengan mempertemukan model-model

³³¹ Muhammad bin Ibrahim ibn Jubair, *Criminal Law in Islam and the Muslim World: A Comparative Perspective*, Institut of Objective Studies, Delhi, 1996, hal. 55.

yang berbeda.³³² Beberapa sudut pandang yang berkaitan dengan pemenuhan keadilan dalam peraturan pidana Islam meliputi:

1. Pada mulanya, dengan mempertimbangkan sudut pandang pihak yang bersalah, pilihan untuk kemungkinan qishash, yang diikuti dengan pengampunan dari keluarga korban dan cicilan diyat, terbukti sangat berharga baginya. Menjauhkan diri dari penahanan memungkinkan dia untuk mengambil bagian dalam kegiatan bermanfaat yang bermanfaat bagi dirinya, keluarganya, dan daerah setempat. Pembatasan sering kali menyebabkan berkurangnya efisiensi dan menambah tingkat pengangguran. Seperti yang baru-baru ini diteliti, pemerjaraan di Indonesia dapat mendorong budaya bersalah di kalangan tahanan. Keunikan ini sering disinggung sebagai "penjara menjadi tempat yang disukai untuk melakukan perbuatan salah". Setelah dibebaskan, narapidana sebelumnya mungkin akan kembali melakukan kejahatan, menggunakan strategi baru yang biasa mereka gunakan selama dipenjara. Beberapa faktor menyebabkan fasilitas penahanan menjadi komunitas untuk administrasi sistem kriminal, termasuk kurangnya perlakuan penuh kasih, misalnya, pemotongan porsi makanan atau keadaan brutal. Selain itu, praktik-praktik buruk di kalangan staf penjara mengurangi peluang besar bagi para narapidana untuk mendapatkan arahan positif dan dukungan untuk pemulihan. Selanjutnya, tahanan mungkin mencari arahan dan motivasi dari masing-masing tahanan, sehingga menyebarkan pola perilaku kriminal.³³³
2. Selain itu, dengan mempertimbangkan sudut pandang orang yang bersangkutan atau keluarga korban, peraturan pidana Islam menawarkan pilihan, misalnya qishash, diyat, atau pengampunan dalam kasus pembunuhan yang disengaja atau penyalahgunaan. Pendekatan ini berfokus pada kesopanan dan memenuhi kebutuhan orang yang bersangkutan atau orang yang mereka cintai. Sebaliknya, banyak undang-undang lainnya yang secara keseluruhan hanya berpusat pada pendakwaan terhadap pelakunya tanpa memberikan perhatian yang cukup terhadap kelangsungan hidup orang yang bersangkutan atau orang-orang yang mereka cintai. Peraturan

³³² Muhammad bin Ibrahim ibn Jubair, *Criminal Law in Islam and the Muslim World: A Comparative Perspective*, Institut of Objective Studies, Delhi, 1996, hal. 55.

³³³ Abdurrahman Madjrie dan Fauzan al Anshari, *Qishâsh: Pembalasan yang Hak*, Jakarta: Khairul Bayan, 2003, hal. 10.

pidana Islam menunjukkan bentuk keadilan yang luar biasa dengan mempertimbangkan bantuan pemerintah terhadap keluarga korban, terutama dalam kasus pembunuhan. Misalnya, jika seorang wanita yang mempunyai beberapa anak kehilangan pasangannya karena pembunuhan, dia mempunyai pilihan untuk mencari diyat, yang dapat menjadi bantuan keuangan bagi dirinya dan anak-anaknya setelah kehilangan pasangannya. Meskipun tidak ada jumlah diyat yang dapat sepenuhnya menggantikan kepergian seorang teman atau anggota keluarga, memberikan keputusan ini kepada keluarga korban merupakan sebuah kesepakatan penting dalam struktur yang sah.³³⁴ Di sisi lain, perangkat hukum lainnya mungkin tidak memberikan keuntungan komparatif atau komponen pendukung bagi keluarga korban, sehingga membuat mereka tidak mendapat tanggapan atau bantuan. Terlepas dari keterbatasannya, aksesibilitas diyat sebagai pilihan dianggap sebagai tujuan yang lebih sah dan membumi menurut sudut pandang orang yang dicintai korban.

3. Ketiga, dengan mempertimbangkan sudut pandang daerah, peraturan pidana Islam memberikan jawaban dengan memaksakan disiplin yang ekstrim, sehingga mengurangi terjadinya kesalahan. Bahaya hukuman brutal, misalnya hukuman mati, berfungsi sebagai penghalang bagi pihak-pihak yang mungkin bersalah dan memberikan penyesalan di antara orang-orang yang telah melakukan pelanggaran. Terlebih lagi, warga negara yang tidak terlibat dalam kejahatan mendapatkan keuntungan dari kasus-kasus tersebut dan berusaha untuk tidak melakukan kejahatan itu sendiri.³³⁵ kisas, sebagai salah satu jenis disiplin, dipandang sebagai cara untuk menjaga segala sesuatu tetap terkendali dan aman, terutama yang menyangkut urusan kehidupan dan kejujuran substansial. Kemungkinan untuk menghadapi akibat yang sebanding dengan aktivitas seseorang menjadi hambatan penting dalam melakukan pelanggaran, khususnya perbuatan salah termasuk kejahatan. Dalam situasi di mana persentase kejahatan sangat memprihatinkan, penerapan disiplin kisas sangat efektif dalam mengendalikan kejahatan. Misalnya,

³³⁴ Abdurrahman Madjrie dan Fauzan al Anshari, *Qishâsh: Pembalasan yang Hak*, Jakarta: Khairul Bayan, 2003, hal. 16.

³³⁵ Muhammad bin Ibrahim ibn Jubair, *Criminal Law in Islam and the Muslim World: A Comparative Perspective*, Institut of Objective Studies, Delhi, 1996, hal. 55.

dengan mematuhi persyaratan hukum Islam di Arab Saudi, kejadian perampokan pada dasarnya berkurang dalam beberapa bulan, dan selama seperempat abad, tercatat beberapa kasus pemindahan tangan. Para pengamat juga melihat bagaimana yayasan perdagangan uang di komunitas perkotaan seperti Mekah akan dibiarkan begitu saja hanya dengan kain penutup ketika pemiliknya mengajukan petisi, yang menampilkan perasaan bahwa segala sesuatunya baik-baik saja yang dihasilkan oleh dampak putus asa dari kisas.³³⁶

4. Keempat, menurut pandangan otoritas publik, pelaksanaan disiplin kisas dan diyat memberikan jawaban atas kesulitan-kesulitan yang terlihat dalam kerangka penjara. Pengemasan merupakan masalah penting di dalam fasilitas penahanan, yang membebani aset secara berlebihan karena otoritas publik diharapkan untuk menyalurkan aset untuk makanan dan layanan medis bagi para tahanan, termasuk mereka yang didakwa melakukan pembunuhan. Hal ini dianggap tidak masuk akal bagi warga negara untuk menanggung beban keuangan dalam mendukung para tersangka pembunuh yang mungkin merupakan pertaruhan untuk melakukan pelanggaran kembali.³³⁷

Sejak awal, peraturan kisas mungkin tampak berat, merugikan umat manusia, dan mungkin melanggar kebebasan umum. Meskipun demikian, penting untuk dipahami bahwa kisas adalah reaksi terhadap sikap tidak kenal belas kasihan yang ditunjukkan oleh pelaku pembunuhan. Menjamin bahwa kisas menyalahgunakan kebebasan umum dan mengabaikan kebebasan orang-orang yang terbunuh adalah hal yang tidak pantas. Sebelum menerapkan disiplin kisas kepada pelaku pembunuhan dan penyalahgunaan, penting untuk tidak berprasangka buruk bahwa disiplin tersebut akan mencerminkan aktivitas pelakunya. Hukuman kisas dapat ditunda dengan asumsi keluarga korban memutuskan untuk memaafkan pelakunya dan dalam hal pelaku memberikan diyat.³³⁸

Ujian lain terhadap pelaksanaan disiplin kisas diyat di Indonesia adalah tidak adanya tanggung jawab politik dari majelis Islam untuk mengadvokasi bergabungnya hukum pidana Islam.

³³⁶ Abdurrahman Madjrie dan Fauzan al Anshari, *Qishâsh: Pembalasan yang Hak*, Jakarta: Khairul Bayan, 2003, hal. 16.

³³⁷ Muhammad bin Ibrahim ibn Jubair, *Criminal Law in Islam and the Muslim World: A Comparative Perspective*, Institut of Objective Studies, Delhi, 1996, hal. 55.

³³⁸ Muhammad Ali Ash-Shabuni, *Tafsir Ayat Ahkam*, Juz I, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiah, 2004, hal. 127.

Secara strategis, upaya menyusun peraturan pidana Islam telah mengabaikan upaya menyatukan rencana kelompok-kelompok ideologis yang diatur dalam Islam. Secara keseluruhan, perpecahan politik di antara partai-partai ini telah meningkatkan suasana parlemen, terutama dalam kaitannya dengan pelaksanaan peraturan Islam, sehingga menimbulkan kekacauan di kalangan umat Islam. Kami melihat gerakan-gerakan politik yang berbeda dari pertemuan-pertemuan Islam, berpartisipasi dalam pembangunan aliansi tanpa jejak filosofis apa pun, namun lebih ditentukan oleh tambahan-tambahan politik yang bersifat sementara, terutama pencapaian posisi-posisi penting baik di tingkat publik maupun lokal.³³⁹

Pertikaian antara berbagai pihak, yang seringkali di bawah bendera pluralisme yang ketat, sering kali menjadi penghalang bagi penerimaan hukum Islam di negara kita. Muncul kekhawatiran bahwa penerapan peraturan pidana Islam dapat memicu perpecahan atau perpecahan di dalam negeri. Indonesia terdiri dari identitas, agama, dan masyarakat yang berbeda-beda, memberikan ujian yang luas dalam membentuk struktur hukum publik yang terikat bersama. Mewajibkan variasi sah yang diperoleh dari sistem provinsi semakin mengacaukan tugas ini. Membuat peraturan publik yang relevan bagi semua warga, terlepas dari keyakinan mereka, memerlukan pemikiran yang cermat, terutama mengingat agama tertentu, seperti Islam, mengintegrasikan undang-undang sah yang mengatur hubungan relasional dan budaya. Oleh karena itu, pelaksanaan peraturan pidana Islam di Indonesia mengalami beberapa kendala, antara lain:

1. Gagasan atau keyakinan yang membentuk mentalitas masyarakat tertentu, yang berfokus pada peluang dan jaminan kebebasan dasar, mungkin bertentangan dengan peraturan yang ketat. Kesulitan-kesulitan ini menjadi lebih jelas, terutama terkait dengan penerapan peraturan pidana Islam, yang sering disebut buruk, kasar, dan ketinggalan jaman.
2. Kelompok non-Islam, yang kurang memahami sistem hukum publik dan peran Islam dalam struktur publik dan negara, mungkin tetap khawatir terhadap Islamisasi aspek budaya yang berbeda. Mereka takut Indonesia akan maju dari negara Pancasila menjadi negara Islam, yang mungkin justru

³³⁹ Soekanto, Soerjono & Mamudji *Penelitian Hukum Normatif: Suatu Tinjauan Singkat*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001, hal. 89.

meremehkan berkumpulnya mereka di dalam negeri.³⁴⁰

Pemahaman Fazlur Rahman tentang hukum pidana Islam menyoroti bahwa orang yang melakukan pembunuhan di luar nalar akan menghadapi hukuman berat, termasuk hukuman mati atau disiplin kisas. Bagaimanapun juga, penggunaan disiplin ini dilakukan demi kehati-hatian keluarga korban, yang mungkin memilih kisas atau remunerasi sebagai denda yang ditentukan. Kisas menjamin balas dendam secara adil, berpegang teguh pada aturan al-musaawah wat-ta'adul, yang berarti keadilan dan keseimbangan. Dengan demikian, kisas menyampaikan disiplin yang setara dengan kezaliman, menjamin kesetaraan dan proporsionalitas. Misalnya, pembunuh menghadapi hukuman mati, sedangkan orang yang menyebabkan luka mata menghadapi pembalasan yang sebanding, menjaga keseimbangan dan kewajaran dalam disiplin.³⁴¹

³⁴⁰ Maulana, Sofyan. *Hukum Pidana Islam dan Pelaksanaan*. Jakarta: Rineka Cipta, 2004. hal. 56.

³⁴¹ Abdul Ghoffar, *Tafsir Ibnu Katsir* : Jilid 1, Bogor : Pustaka Imam asy-Syafi'i, 2003, hal. 334.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari penjelasan rincian masalah dan penjelasan selanjutnya, pemeriksaan tersebut mengambil keputusan sebagai berikut mengenai kesimpulan kisas:

1. Pemahaman Ibnu Katsir tentang kisas mencakup reaksi terhadap tindakan kriminal seperti pembunuhan dan penyalahgunaan, yang secara tegas didasarkan pada Al-Qur'an dan Hadits. Metodologi penafsirannya dapat digambarkan dalam dua struktur: *bil ma'tsūr* (berbasis umum) dan *bil ra'yi* (berbasis akal). Dengan menggunakan strategi seperti menguraikan Al-Qur'an dengan Al-Qur'an, menguraikan dengan Hadits, dan menganalisis terjemahan para sahabat dan tabi'in, Ibnu Katsir menegaskan dalam muqaddimah bahwa strategi ini sangat ideal untuk menguraikan Al-Qur'an. Oleh karena itu, dapat disimpulkan bahwa pendekatan penafsiran Ibnu Katsir mengenai kisas tetap terstandarisasi, selaras dengan unsur-unsur bait kisas yang tercetak dan berorientasi pada konteks.
2. Mengenai relevansi teknik penerjemahan Fazlur Rahman untuk menerangkan kisas yang sah, metodologinya tidak menghadirkan sistem baru namun memadukannya secara tidak terduga agar sejalan dengan permintaan kontemporer. Pada saat itu, gagasan mengenai pembangunan ganda belum dipaparkan pada saat ini; ia secara eksklusif menyinggung teknik eksposisi yang tepat, yang mengandung tiga tahap, penyelidikan yang dapat diverifikasi untuk mengungkap signifikansi sastra Al-Qur'an, isolasi peraturan yang ditetapkan dari tujuan atau sasaran yang diharapkan dari Al-Qur'an; dan memahami

serta menyoroti poin-poin atau tujuan-tujuan pembahasan Al-Qur'an sambil memikirkan pandangan humanistik dari pengungkapannya. Oleh karena itu, melalui teknik penafsiran ini, diduga bait-bait yang sah dapat dibedah dengan mudah disesuaikan dengan perubahan zaman dan keadaan.

B. Implikasi Hasil Penelitian

Penelitian ini secara langsung mencoba memberikan penjelasan dan pemahaman kepada masyarakat mengenai hukum *qishâsh* yang menjadi dasar pemahaman keagamaan yang sudah menjadi keyakinan bagi masyarakat khususnya umat Islam di Indonesia. Adapun dalam hal ini bisa di kerucutkan menjadi beberapa bagian sebagai berikut:

1. Implikasi Akademik:

- **Pengembangan Pemahaman** kisas: Penelitian ini memberikan kontribusi baru dalam memahami ayat-ayat qishash dalam Al-Qur'an. Dengan menganalisis perspektif Ilmu Katsir dan Fazlur Rahman, penelitian ini menawarkan pemahaman yang lebih komprehensif dan mendalam tentang qishash, termasuk tujuan, ruang lingkup, dan penerapannya.
- **Dialog Antar Mazhab:** Penelitian ini membuka ruang dialog antar mazhab dalam memahami kisas. Dengan mempertimbangkan dua perspektif yang berbeda, penelitian ini mendorong pemahaman yang lebih toleran dan inklusif terhadap hukum Islam.
- **Pembaharuan Metodologi Tafsir:** Penelitian ini menunjukkan potensi metodologi tafsir kontekstual dalam memahami ayat-ayat hukum dalam Al-Qur'an. Dengan mempertimbangkan konteks sosial dan historis, metodologi ini memungkinkan pemahaman yang lebih relevan dan sesuai dengan zaman.

2. Implikasi Praktis:

- **Penegakan Hukum Islam:** Penelitian ini dapat memberikan panduan bagi penegak hukum Islam dalam menerapkan hukum qishash. Dengan memahami berbagai perspektif tentang qishash, penegak hukum dapat membuat keputusan yang lebih adil dan proporsional.
- **Reformasi Hukum:** Penelitian ini dapat menjadi dasar bagi reformasi hukum di negara-negara Islam. Dengan mempertimbangkan berbagai perspektif tentang kisas, reformasi

hukum dapat dilakukan dengan tetap menjaga prinsip-prinsip keadilan dan kemanusiaan.

Selain implikasi di atas, penelitian ini juga memiliki implikasi lain, seperti:

- Mempromosikan toleransi dan pemahaman antar umat beragama.
- Mendorong resolusi konflik secara damai.
- Memperkuat peran Islam dalam membangun masyarakat yang adil dan beradab.

C. Saran

Bersamaan dengan berakhirnya penelitian ini, penulis berpesan khususnya bagi penulis sendiri, dan secara umum kepada para pembaca sekalian, baik para pelajar, mahasiswa dan para guru. Penulis berharap penelitian ini dapat menjadi rujukan dalam memahami kajian Al-Qur`an khususnya pada bab kisas ini

Pertama, segala kekurangan baik secara redaksi, pemaparan materi tesis, ketajaman Analisa merupakan kekurangan dan kelemahan penulis sebagai manusia biasa yang tak lepas dari salah dan lupa. Penulis berharap adanya saran dan kritik dari pembaca untuk menjadi bahan evaluasi dalam penelitian-penelitian yang akan datang. Penulis juga berharap agar pembaca dapat membaca penelitian ini secara baik dan proporsional agar tidak menimbulkan kesalahpahaman dan kerancuan dengan tema yang penulis angkat, yang menjadi isu *pro* dan *kontra* di masyarakat dalam memahami kisas, khususnya pada Analisa penulis yang berangkat dari pendapat dan asumsi pribadi.

Kedua, kepada para pelajar dan mahasiswa agar terus memperkaya khazanah keilmuan Islam, khususnya diskursus dalam kajian Al-Qur`an dan ilmu tafsir. Perkembangan dan kemajuan zaman merupakan keniscayaan, maka kita sebagai mahasiswa sebagai pewaris peradaban ilmu pengetahuan, khazanah keilmuan merupakan bekal yang sangat penting dalam menjalani kehidupan di masa yang akan datang. Mengedepankan objektivitas, sikap moderat dalam beragama, sikap rasional, menimbang *mudharat* dan *mafi- sadât* merupakan kunci kebijaksanaan dan kedewasaan dalam bersikap terhadap permasalahan yang ada dalam memahami syariat Islam, melalui kajian Al-Qur`an dan khazanah ilmu tafsir.

Ketiga, teruntuk kepada para pembaca secara umum. Agar kembali sadar segala permasalahan dan problematika yang ada di

masyarakat merupakan kesadaran kita dalam menyikapinya dan tidak menyalahkan antara satu dengan lainnya. Agar permasalahan yang ada dikembalikan kepada Al-Qur'an dan Hadis sebagai otoritas tertinggi dalam sandaran hukum Islam. Tidak ada petunjuk yang lebih baik melainkan kedua hal tersebut. Berangkat dari kesadaran tersebut, maka penulis menganjurkan untuk selalu mengupgrade diri kita dalam keilmuan, khususnya keilmuan yang berdasarkan Al-Qur'an dan Hadis agar tidak mudah terprovokasi terhadap perbedaan dan permasalahan yang ada di tengah masyarakat. Maka sekali lagi penulis berpesan bagi diri sendiri dan yang lainnya agar terus memperbanyak khazanah keilmuan dalam memahami agama Islam ini supaya tidak terjadi perdebatan yang panjang dalam permasalahan yang ada disekitar kita dan bisa lebih bijaksana dalam memahami perbedaan yang ada.

DAFTAR PUSTAKA

Buku

- Al-Asfahâni, Ar-Râgib. *Mu'jam Mufradât Alfâz Al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- Asadulloh Al Faruk, *Hukum Pidana Dalam Sistem Hukum Islam*, Jakarta: Ghalia Indonesia, 2019.
- Daud, Rasyid, *Islam dalam Berbagai Dimensi*, Jakarta: Gema Insani Press, 1998.
- Yusrizal, *Kapita Selekta Hukum Pidana dan Kriminologi*, Jakarta: Sofmedia, 2007.
- Al-Bâqi, Muhammad Fu'ad 'Abd. *Al-Mu'jam Al-Mufahras li Alfâzh Al-Qur'an*. Kairo: Dâr Al-Hadîts, 1991.
- Adnan, Taufik, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qura'n*, Ciputat: PT. Pustaka Alvabet 2013.
- Amal, Taufik Adnan dan Syamsu Rizal Pangagabea. *Tafsir Kontekstual Al-Qur'an: Sebuah Kerangka Konseptual*. Bandung: Mizan, 1990.
- Al-Qattân, Mannâ Khalîl. *Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an*, Bogor: Pustaka Litera Antar Nusa, 2015.
- Soekanto, Soerjono & Mamudji, Sri. *Penelitian Hukum Normatif: Suatu Tinjauan Singkat*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada), 2001.
- Al-Qurthubi. *Al-Jâmi' li Ahkâm al-Qurân*. Riyadh: Dâr al-Hadis, 2003.
- Al Marâgi, Ahmad Mustafâ. *Tafsîr al-Marâgi*. Beirut: Dâr al-Fikr, 2001.
- Az-Zuhaili, Wahbah. *Al-Tafsîr al-Munîr*. Beirut: Dâr al-Fikr, 2010.
- Baidan, Nashruddin dan Erwati Aziz. *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016.
- Basuki, Sulisty. *Metode Penelitian*. Cet, 2. Jakarta: Penaku, 2010.
- Katsîr, Ibn. *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*. Beirut: Dâr al-kutub al-'ilmyyah,

- 2012.
- Kurdi, Dkk. *Hermenetutika Al-Qur'an dan Hadis*. Yogyakarta: Elsaq Press, 2010.
- Moeljatno, Asas-asas Hukum Pidana di Indonesia. Rineka Cipta. Jakarta, 2001.
- Munawwir, Ahmad Warson. *Kamus al-Munawwir*. Surabaya: Pustaka Progressif, 1997.
- Manzur, Abū al-Fadl Jamāl ad-Din Muhammad bin Mukran bin. *Lisān al-'Arab*. Juz XI, Beirut: Dar Al-Sadr, t.th.
- Mustaqim, Abdul. *Metodologi Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir*. Yogyakarta: Idea Press, 2019.
- Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LKiS, 2010.
- *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an*. Yogyakarta: Adab Press, 2014.
- Muhadjir, Noeng. *Motodologi Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta: Rake Sarasin, 2000.
- Qutb, Sayyid. *Tafsîr Fî Zilâl al-Qur'ân*. Bairut: Dar Ihya' al-Turas al-'Arabi, 1967.
- Qardhawi, Yusuf. *Fiqih Jihad*. Bandung: Mizan, 2010.
- Qutb, Sayyid. *Fî Zhilâl Al-Qur'ân*. Jilid 8. Cairo: Dâr al-Syuruq, 1998.
- Qudamah, Ibn. *Al-Mughnî*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, tt.
- Rahardjo, Dawam. *Ensiklopedia Al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*. Jakarta: Paramadina, 2002.
- Rahman, Fazlur. *Major Themes of the Qur'an*. Chicago: Minneapolis, 1980.
- , *Islam and Modernity; Transformation of Intellectual Tradition*. USA: Chicago & London University of Chicago Press, 1982.
- , *Islam*. Terj. Ahsin Muhammad. Bandung: Pustaka, 2010.
- Saeed, Abdullah. *Interprething the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*. New YORK: Routledge, 2006.
- , *Al-Qur'an Abad 2: Tafsir Kontekstual*. Bandung: Mizan, 2015.
- , *The Qur'an: an Introductory*, New York: Routledge, 2008.
- Shihab, M. Quraish. *Wawasan Al-Qur'an*. Bandung: Pustaka Mizan, 2007.
- Singarimbun, Masri dan Sofian Efendi. *Metode Penelitian Survei*. Jakarta: LP3ES, 1989.
- Shihab, Quraish. *Tafsir al-Mishbah, Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2000.
- , *Wawasan Al-Qur'an*. Bandung: Pustaka Mizan, 1998.
- Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1988.
- Zakariya, Abu al-Husain Ahmad bin Faris. *Mu'jam Maqayis al-Lughah*. Juz, 1. Beirut: Dar Ittihad al-'Arabi, 2002.
- Umar, Nasaruddin. *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur'an*. Jakarta, Paramadina, 2001.

Jurnal

- Bunyamin.”Qisas dalam Al-Qur’an: Kajian Fiqih Jinayah dalam Kasus Pembunuhan Disengaja.” Dalam *Jurnal Al-‘Adl*, Vol. 7, No. 2 Tahun 2014.
- Barir, Muhammad. “Kesetaraan dan Kelas Sosial dalam Perspektif Al-Qur’an.” dalam *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur’an dan Hadis*, Vol. 15, No. 1 Tahun 2014.
- Hali, Muh. Abdi.” Kontekstualisasi Teologi Keadilan dalam Hukum *Qishâsh*.” Dalam *Jurnal Pilar: Jurnal Kajian Islam Kontemporer*, Vol. 03, No. 1 Tahun 2012.
- Harahap, Risalan Basri. “Telaah Terhadap Pro dan Kontra Hukuman Mati di Indonesia dalam Perspektif Pidana Islam.” Dalam *Jurnal El-Qununy*, Vol. 4, No. 2 Tahun 2018.
- Khasan, Moh. “Prinsip-prinsip Keadilan Hukum dalam Asas Legalitas Hukum Pidana Islam.” Dalam *Jurnal Rechts Vinding: Media Pembinaan Hukum Nasional*, Vol. 6, No. 1 Tahun 2017.
- Maulidar, Mira. “Hukuman *Qishâsh* dalam Fiqih Jinayat.” Dalam *Al-Mizan*, Vol. 4, No. 1 Tahun 2017.
- Yulianto, Nurul Amalia Syahrullah, dkk. “Eksistensi Hukuman Mati terhadap Kasus Pembunuhan Perspektif Hukum Pidana Indonesia dan Hukum Islam,” dalam *Jurnal Al-Mizan*, Vol. 19, No. 1 Tahun 2023.
- Rafid, Noercholis. “Nilai Keadilan dan Nilai Kemanfaatan Pada Jarimah Qisas dan Diyat dalam Hukum Pidana Islam,” dalam *Malikiyah: Jurnal Hukum Ekonomi Syariah*, Vol. 1, No. 2 Tahun 2022.
- Rajafi, Ahmad. “*Qishâsh* dan Maqashid al-Syariah: Analisis Pemikiran asy-Syathibi dalam Kitab al-Muwafaqat.” dalam *Jurnal Al-Syir’ah*, Vol. 8, No. 2, Tahun 2010.
- Putri, Audina, dkk. “Hak Asasi Manusia dalam Perspektif Islam.” Dalam *Al-Wasyathiyah: Journal of Islamic Studies*, Vol. 2, No. 2, Tahun 2023.
- Rusydi, M. “Relasi Laki-laki dan Perempuan dalam Al-Qur’an Menurut Amina Wadud.” Dalam *MIQOT*, Vol. 38, No. 2, Tahun 2014.
- Rahmawani, Sunuwati. “Transformasi Wanita Karier Perspektif Gender dalam Hukum Islam: Tuntutan dan Tantangan Pada Era Modern.” Dalam *An-Nisa’a: Jurnal Kajian Gender dan Anak*, Vol. 12, No. 02 Tahun 2017.
- Sari, Nawang Rahma Pramudya. “Wanita Karier Perspektif Islam.” Dalam *Sungaji Jurnal Pemikiran Syariah dan Hukum*, Vol. 4, No. 1 Tahun 2020.
- Supriadi, Wely Dozan. “Peran Perempuan dalam Meningkatkan Tarap Bekerja Terhadap Keluarga: Kajian Isu Gender dalam Perspektif Al-Qur’an.” Dalam *Al-Mawadah: Jurnal Kajian Perempuan, Gender*

- dan Agama, Vo. 15, No. 2 Tahun 2021.
- Syarif, Fajar dkk. “Peran Sosial Perempuan dalam Perspektif Al-Qur’an.” Dalam *Al Furqan: Jurnal Ilmu Al Quran dan Tafsir*, Vol. 4, No. 2 Tahun 2021.
- Sari, Nawang Pramudya Rahma dkk. “Wanita Karier: Studi Kritis Perspektif Maqashid Syariah.” Dalam *Ulumuddin: Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman*, Vol. 12, No. 1 Tahun 2022.
- Samsukadi, Mochamad. “Perspektif Gender dalam Tafsir Muhammad ‘Abduh.” Dalam *Marâji: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 1, No. 1 Tahun 2020.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama: Padil Akbar

Tempat, tanggal lahir: Jakarta, 02 Agustus 1998

Jenis Kelamin: Laki-laki

Alamat: Jl.H.Tholib, Rt 02 Rw 10, Cipete Utara, Kebayoran Baru, Jakarta Selatan

E-mail: padil.akbar08@gmail.com

Riwayat Pendidikan:

1. SDN 13 pagi cipete utara Jakarta selatan
2. Madrasah Tsanawiyah Madrasatul Qur'an Tebu Ireng Jombang
3. Madrasah Aliyah Madrasatul Qur'an Tebu Ireng Jombang
4. S1- Institut PTIQ Jakarta
5. S2- Universitas PTIQ Jakarta

AYAT-AYAT TENTANG QISHASH DALAM PERSPEKTIF IBNU KATSIR DAN FAZLUR RAHMAN TESIS

ORIGINALITY REPORT

22%	22%	9%	%
SIMILARITY INDEX	INTERNET SOURCES	PUBLICATIONS	STUDENT PAPERS

PRIMARY SOURCES

1	repository.ptiq.ac.id Internet Source	4%
2	asy-syirah.uin-suka.com Internet Source	1%
3	media.neliti.com Internet Source	1%
4	jurnalmiqotojs.uinsu.ac.id Internet Source	1%
5	repository.uinjambi.ac.id Internet Source	1%
6	download.garuda.kemdikbud.go.id Internet Source	1%
7	wiyonggoputih.blogspot.com Internet Source	1%
8	repository.ar-raniry.ac.id Internet Source	1%
9	ejournal.kopertais4.or.id Internet Source	1%
10	repository.iainponorogo.ac.id Internet Source	