

Hukuman Pidana Mati bagi Pelaku Tindak Pidana Pembunuhan Berencana dalam Tafsir Ibn 'Asyur, *al-Tahrir wa al-Tanwir*

Ruston Nawawi

Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Kediri

Abstract

Considering the many controversies surrounding the death penalty, it is very important to present a discussion of the issue of the death penalty from various social justice and legal perspectives, especially the perspective of the Qur'an. This study aims to reveal Ibn 'Asyur's Tafsir, al-Tahrir wa al-Tanwir. Within the framework of efforts to combine progressive and realist jurisprudence according to developments over time, the urgency of resolving problems that have arisen since the classical period is something that must be done if the Indonesian Muslim, especially observers of Islamic law, really wants to resolve Islamic legal problems and implement them in this country seriously. Not too many studies have been carried out intensively and seriously enough on this issue. Based on the idea that the polemic regarding this issue has not yet ended, a serious study of the death penalty from an Islamic legal perspective needs to be carried out.

Keywords: *Death Penalty, Premeditated Murder, Ibn 'Asyur's al-Tahrir wa al-Tanwir, Tafsir.*

Pendahuluan

Ilmu tafsir terus berkembang mengikuti perkembangan zaman. Ilmu tafsir muncul dengan corak dan ragam latar belakang pendidikan para mufasir. Dalam perkembangannya muncul berbagai corak tafsir seperti *tafsir fiqhi, shufi, adab al-ijtima'* dan lain-lain. Dalam masa belakangan ini muncul suatu model tafsir baru yang dikenal dengan *tafsir 'ilmi*.

Ibn 'Asyur merupakan salah seorang mufasir di zaman yang menghasilkan sebuah kitab tafsir yang diberi nama *al-Tahrir wa al-Tanwir*. Kitab tafsir ini menggunakan corak ilmiah dalam menjelaskan makna ayat al-Qur'an. Meskipun corak tersebut masih kontroversi tentang kebolehannya. Namun, ternyata penafsiran yang dilakukan oleh Ibn 'Asyur tidak mendapatkan kritikan dari ulama-ulama lainnya dalam masalah penggunaan ilmu pengetahuan modern. Karena Ibn 'Asyur menggunakan corak tersebut diawali dengan pengkajian kebahasaan, kemudian baru dijelaskan teori-teori

ilmu pengetahuan yang berkaitan dengan ayat, sehingga tidak memberi kesan pemaksaan teori ilmu pengetahuan terhadap makna ayat al-Qur'an.

Tafsir *al-Tahrîr wa al-Tanwîr* banyak sekali memuat kebahasaan, oleh karenanya tafsir ini nampak bukan hanya sebagai tafsir Al-Qur'an, tetapi juga sebagai kitab kebahasaan. Kitab tafsir ini banyak menjadi rujukan para ulama tafsir, khususnya dalam hal analisa bahasa dari ayat-ayat al-Qur'an.

Berikut dalam tulisan ini akan memperkenalkan tentang kitab tafsir *al-Tahrîr wa al-Tanwîr* karya Muhammad at-Thahir Ibn 'Asyûr. Dimulai dengan pengenalan terhadap pengarang kitab dan pengenalan seputar kitab tafsir.

Histori Penulis dan Kitab

Ibn 'Asyur memiliki nama lengkap Muhammad al-Thahir Ibn Muhammad al-Thahir Ibn 'Asyur. Keturunan keluarga 'Asyur adalah keluarga yang terkenal di Tunisia, karena memiliki posisi ilmiah dan jabatan di pemerintahan. Ibn 'Asyur dilahirkan pada tahun 1296 H/1879 M di kota Mousha, yang terletak di sebelah utara Tunisia. Ibn 'Asyur tumbuh dan berkembang di lingkungan keluarga yang mencintai ilmu pengetahuan. Pendidikannya diperhatikan penuh oleh ayah, ibu dan kakeknya. Mereka menginginkan sekali cucunya menjadi orang yang terhormat sebagaimana nenek moyangnya.

Ibn 'Asyur mulai belajar al-Qur'an sejak usia 6 tahun, setelah itu, ia menghafal *Matan al-Jurumiyah* dan mempelajari bahasa perancis. Baru ketika usia 14 tahun, Ibn 'Asyur tercatat sebagai murid pada Universitas az-Zaitunah (1310 H/1893 M). Di sana ia belajar ilmu syariah (fiqh dan ushûl fiqh), bahasa Arab, hadits, sejarah, dan ilmu-ilmu yang lain. Setelah belajar tujuh tahun di Universitas az-Zaitunah, Ibn 'Asyur berhasil memperoleh gelar sarjana tahun 1317 H/1899 M.

Setelah belajar di Universitas Az-Zaitunah tampaknya belum memenuhi dahaganya dalam menuntut ilmu, di waktu luangnya Ibn 'Asyur membaca kitab-kitab tafsir, kitan *al-Milal wa al-Nihal*, menghafal hadits-hadits, syair-syair Arab dari masa pra-Islam dan sesudahnya, membaca buku-buku sejarah dan lain-lain.

Ilmu yang diperoleh dari az-Zaitunah dan aktifitas keilmuannya membentuk kepribadian dan intelektualitasnya yang tinggi. Di samping itu perhatian orang tua dan kakeknya yang menambahkan akhlak mulia pada Ibn 'Asyur, memberi pengaruh besar

pada pribadinya sebagai ulama bersahaja di Tunis. Ibn 'Asyur wafat pada tahun 1393H/1973 M.¹

Karir Intelektual Ibn 'Asyur

Menelusuri jejak kehidupan intelektual seseorang dalam wilayah akademik merupakan aspek penting dalam kajian tokoh. Ini dilakukan melihat karya-karya akademik yang dihasilkannya, baik dalam bentuk buku, makalah ilmiah dan lainnya. Setelah sekian tahun menimba ilmu di az-Zaitunah, Ibn 'Asyur diangkat sebagai guru pada tahun 1320 H/1903 M di az-Zaitunah. Karirnya terus meningkat dalam bidang pengajaran sehingga ia terpilih sebagai tenaga pengampu di sekolah Ashidiqiah pada tahun 1321 H/1904 M. berikutnya ia diangkat sebagai anggota Bidang Akademis pada sekolah yang sama pada tahun 1326 H/1909 M.

Sebagai penghargaan atas kepakarannya dalam bidang ilmu-ilmu keislaman dan Bahasa arab tahun 1940, Ibn 'Asyur diangkat sebagai salah seorang anggota lembaga Bahasa Arab di Kairo dan anggota koresponden lembaga ilmiah di Damaskus pada tahun 1955.²

Karya-karya Ibn 'Asyur

Dengan latar belakang keluarga dan lingkungan yang mencintai ilmu, dengan bekal kejeniusan, ketekunan, keikhlasan dan komitmen pada pendidikan serta kewara'annya menjadikan Ibn 'Asyur sebagai pribadi yang mengabdikan diri pada ilmu, dengan menjadi guru dan tokoh agama. Sebagian besar waktunya dihabiskan untuk mengajar dan menulis buku. Dua bukunya yang fenomenal yaitu *al-Tafsîr wa al-Tannîr* dan *Maqâshîd al-Syari'ah al-Islamiyah* menjadi rujukan utama bagi mufasssir. Berikut ini karya-karya ilmiah yang ditulis Ibn 'Asyur.

- a. *Al-Tabrîr wa Al-Tannîr*
- b. *Al-Nadẓar al-Fasîh 'Inda Madhâbiq al-Andẓar fi al-Jâmi' al-Sbahîh.*
- c. *Kasyfu al-Mughthiy min al-Ma'ani wa al-Fadhîma al-waqiah fi al-Muwatha.*
- d. *Al-Tadhîb wa al-Tashîh.*
- e. *Maqashîd al-Syariah al-Islamiyah.*
- f. *Wajîẓ al-Balaghah.*
- g. *Ushul al-Insyah wa al-Khithabah.*
- h. *Syarah al-Muqaddimah al-Adabiyah li Syarh al-Imam al-Marẓuzûqi al-Diwan al-Hamashah li Abi Tamâm.*
- i. *Naqd al-ilmi li Kitâb al-Islâm wa Ushul al-Hikam.*
- j. *Ushul al-Nadẓhâm al-Ijtima'iy fi al-Islam.*
- k. *Alaisa al-Subhu bi Qarîb.*

¹ Muhammad Husain, *al-Tanzîr wa al-Maqashîd, 'Inda Imam Ibnu 'Asyur fi Kitâbih Maqashîd as-Syariah*, (Al-Jazair: jami'ah al-Jazair: 2005), h. 24,

² Ibn 'Asyur, *Nadbariyah al-Maqashîd 'Inda al-Tabîr Ibn 'Asyur*, (Mesir: Dar al-Fikr, tt), h. 89.

l. *Qisbab Al-Manlid.*

Latar Belakang Penulisan Tafsir *al-Tafsîr wa al-Tanwîr*

Ibn ‘Asyur sebelum karyanya ini muncul, sudah sejak lama bercita-cita menafsirkan al-Qur’an. Ibn ‘Asyur ingin menjelaskan kepada masyarakat apa yang akan membawa mereka kepada kebahagiaan di dunia dan akhirat, menjelaskan kebenaran, akhlak mulia, kandungan balaghah yang dimiliki al-Qur’an, dan ilmu syariat. Cita-cita Ibn ‘Asyur sering diceritakan kepada sahabat-sahabatnya, di samping meminta pertimbangan dari mereka. Sehingga pada akhirnya cita-cita tersebut makin lama makin kuat. Demikianlah Ibn ‘Asyur menguatkan azamnya untuk menafsirkan al-Qur’an.³

Ibn ‘Asyur menjadikan kitab tafsirnya ini sebagai tempat untuk menumpahkan pemikiran yang tidak pernah diungkapkan oleh ulama sebelumnya. Selain itu juga Ibn ‘Asyur menjadikannya sebagai tempat untuk menyatakan sikapnya terhadap perbedaan pendapat ulama terdahulu. Ibn ‘Asyur memandang bahwa karya-karya tafsir terdahulu umumnya berupa kumpulan dari pendapat ulama terkadang dengan penjelasan yang pendek atau dengan penjelasan yang panjang. Ibn ‘Asyur juga ingin mengungkap dalam kitab tafsirnya ini pemahaman al-Qur’an berdasarkan persoalan-persoalan ilmiah yang tidak diungkapkan oleh ulama terdahulu. Namun, Ibn ‘Asyur juga menggarisbawahi bahwa pandangan ini tidak mutlak hanya dimiliki olehnya sendiri, dan tidak menutup kemungkinan ulama-ulama lainnya juga berpandangan yang sama dengannya dan menulis tafsir dengan cara ia tempuh juga.⁴

Pada akhirnya, tafsir yang hanya sekadar penukilan dari tafsir-tafsir sebelumnya, dapat membatasi pemahaman terhadap al-Qur’an dan mempersempit maknanya. Contoh pembaharuan Ibn ‘Asyur dapat dilihat dari nama kitab tafsirnya yang nama semula berjudul *Tabrîr al-Ma’na al-Sadid wa al-Tanwîr al-‘Aql al-Jadid* (memilih makna yang tepat dan mencerahkan akal yang baru dari Al-Qur’an), kemudian judul tafsirnya disingkat menjadi *al-Tabrîr wa al-Tanwîr*.

Sistematika Kitab Tafsir *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*

Kitab tafsir *al-Tabrîr wa al-Tanwîr* diawali dengan pengantar yang ditulis sendiri oleh Ibn ‘Asyur. Pengantar ini berisikan penjelasan dari Ibn ‘Asyur, mengenai apa yang menjadi motivasinya dalam penyusunan kitab tafsirnya, menjelaskan persoalan apa saja yang akan diungkapkan dalam kitab tafsirnya.

³ Muhammad al-Thahir ibn ‘Asyur, *Tafsîr al-Tabrîr wa al-Tanwîr*, (Tunisia: Dar Shuhnun li al-Nasyr wa al-Tauzi’, 1997), Juz 1, h. 5-6.

⁴ Ibn ‘Asyur, *Tafsîr al-Tabrîr wa al-Tanwîr*, h. 7.

Pada bagian selanjutnya, kitab tafsir *al-Tabri wa al-Tanwir* berisikan muqaddimah, dalam muqaddimahnya memaparkan kepada pembaca wawasan umum tentang dasar-dasar penafsiran, dan bagaimana seorang penafsir berinteraksi dengan kosa kata, makna, struktur dan sistem al-Qur'an. Pengantar ini disampaikan dengan bahasa yang mudah, walaupun dalam beberapa aspek masih menggunakan bahasa yang lama. Metode yang digunakan Ibn 'Asyur adalah metode yang moderat.⁵

Tafsir *al-Tabri wa al-Tanwir* berisikan sepuluh muqaddimah. *Muqaddimah* pertama berbicara tentang *tafsir*, *ta'wil* dan posisi tafsir sebagai ilmu. Tafsir menurut Ibn 'Asyur adalah ilmu yang dimiliki oleh seorang mufasir untuk menjelaskan makna lafadz al-Qur'an, dan persoalan-persoalan yang bisa dipetik dari makna al-Qur'an dengan penjabaran yang panjang atau pendek. Ulama terdahulu menyatakan bahwa tafsir adalah ilmu yang pertama. Ada beberapa alasan sehingga tafsir dianggap sebagai ilmu yang mandiri, yaitu antara lain: penafsirannya dengan menggunakan istinbath banyak ilmu dan kaidah-kaidah yang bersifat umum, mengetahui lafal yang sesuai dengan situasi dalam ayat tersebut, harus menggunakan kaidah-kaidah umum yang berlaku dalam penafsiran dan tafsir pada dasarnya harus berisikan penjelasan tentang dasar-dasar pensyariatian dan syariat yang bersifat umum.

Ibn 'Asyur juga menjelaskan tentang orang yang pertama kali yang mengkodifikasi tafsir, yaitu Abdul Malik ibn Juraij (80-149 H). Ibn 'Asyur mengemukakan bahwa riwayat Ibn Juraij Al-Makki ini banyak dikutip dari Ibn Abbas. Ibn 'Asyur dalam muqaddimah juga menyebut Ibn Abbas, karena beliau dianggap sebagai mufasir yang terkemuka dari kalangan sahabat, yang sering dijadikan sandaran dalam riwayat mereka yang tujuannya untuk memperkuat dalam penafsiran mereka.⁶

Muqaddimah kedua berbicara tentang referensi alat bantu (*istinbath*) ilmu tafsir. Yang dimaksud dengan alat bantu di sini adalah sejumlah seperangkat ilmu pengetahuan yang sudah ada sebelum ilmu itu ada. Adapun istinbath ilmu tafsir tersebut adalah bahasa Arab sebagai inti bahasa al-Qur'an, yang terdiri dari *ilmu sharf*, *ilmu badi'*, *ilmu ma'ani* dan *ilmu bayan* yang merupakan sarana untuk mengungkap sisi *kebalaghan* al-Qur'an, serta ilmu-ilmu yang lainnya seperti ilmu ushul *al-fiqh*, *ilmu kalam*, *ilmu qira'at* dan lain-lain. Di sini Ibn 'Asyur menunjukkan besarnya peran majaz dalam tafsir. Ia juga mengikiti kebiasaan ulama masa lampau yang menggunakan syair-syair Arab untuk mengenalkan beberapa kosa kata dalam al-Qur'an. Ibn 'Asyur menggunakan pendekatan salaf yang sangat mementingkan sisi nukilan (*atsar*) dia tidak mengagap ilmu fikih dan dasarnya menjadi begitu penting bagi mufasir, karena ilmu fikih menjadi bagian dari tafsir dan dalam banyak hal sangat bergantung pada hasil sebuah tafsir. Hanya saja, alat bantu

⁵ Ibn 'Asyur, *Tafsir al-Tabri wa al-Tanwir*, h. 8.

⁶ Ibn 'Asyur, *Tafsir al-Tabri wa al-Tanwir*, h. 14.

yang digunakan tafsir dari berbagai ilmu yang sudah disebut di atas, tidak mengurangi posisi tafsir sebagai dasar dari ilmu-ilmu Islam.⁷

Muqaddimah ketiga, Ibn ‘Asyur berbicara tentang keabsahan tafsir tanpa nukilan (*ma’tsur*) dan makna tafsir berdasar penalaran (*bil al-ra’yi*). Ibn ‘Asyur menghindarkan diri dari tafsir dengan akal yang pernah dilarang oleh Nabi dalam hadisnya dan model tafsir yang mereka-reka makna al-Qur’an.

Dalam pandangan Ibn ‘Asyur yang dimaksud dengan hadits penafsiran yang dilarang itu adalah penafsiran yang bersifat ide (*kehatir*) tanpa dilandasi argumen bahasa Arab yang valid, ataupun hanya bersifat kecenderungan mazhab saja.

Ibn ‘Asyur mengkritik pendapat yang mengatakan bahwa tafsir hanya menggunakan nukilan-nukilan dari Rasul saja. Di sini Ibn ‘Asyur mempertanyakan yang diriwayat oleh siapa?, kalau nukilan itu hanya sebatas apa yang pernah disinggung oleh Nabi saja, maka hal itu akan mempersempit makna dan sumber penafsiran al-Qur’an.⁸

Muqaddimah keempat menjelaskan maksud dari seorang mufasir. Ibn ‘Asyur menjelaskan apa yang perlu dihadapi oleh seorang mufasir. Ia menjelaskan bahwa untuk kemashlahatan umat manusia secara umum, baik persoalan yang menyangkut pribadi ataupun kemasyarakatan. Seorang mufasir mufasir harus mengerti tentang unsur-unsur pembentuk perubahan, seperti reformasi keyakinan, etika, legislasi hukum dan politik untuk penyelenggaraan umat.

Menurut Ibn ‘Asyur ada tiga cara bagi mufasir dalam menafsirkan al-Qur’an yaitu *pertama*, membatasi diri pada hal-hal yang bersifat lahiriah saja dari teks, *kedua*, berusaha untuk mencari kesimpulan dari teks yang ada, *ketiga*, bagaimana menerapkan ilmu pengetahuan dalam memahami Al-Qur’an. Ibn ‘Asyur juga menjelaskan hubungan antara al-Qur’an dengan ilmu pengetahuan.⁹

Muqaddimah kelima khusus membicarakan soal konteks turunnya ayat (*asbab al-nuzul*). Ibn ‘Asyur mengkritik selalu semangatnya sebagian mufasir membahas tentang konteks turunnya ayat. Dia mengibaratkan sikap yang berlebihan itu sama dengan mengulur tali kepada orang yang tidak dikenal dan itu akan berakibat fatal.¹⁰

Muqaddimah keenam berisikan tentang soal aneka ragam bacaan (*qira’at*). Bahwa soal bacaan mengandung dua aplikasi. *Pertama* bacaan yang sama sekali tidak terkait dengan soal pemaknaan al-Qur’an. Seperti perbedaan dalam huruf, harakat, kadar mad, tahfif, jahr, dan lainnya. Semua itu tidak terkait dengan soal tafsir, karena tidak terkait langsung dengan makna. *Kedua*, soal bacaan yang terkait dengan pemaknaan dari beberapa sisi. Seperti bacaan *mâlîki yaum al-dîn* yang dibaca panjang atau yang dibaca pendek. Ibn

⁷ Ibn ‘Asyur, *Tafsir al-Tabrir wa al-Tanwir*, h. 27.

⁸ Ibn ‘Asyur, *Tafsir al-Tabrir wa al-Tanwir*, h. 37.

⁹ Ibn ‘Asyur, *Tafsir al-Tabrir wa al-Tanwir*, h. 45.

¹⁰ Ibn ‘Asyur, *Tafsir al-Tabrir wa al-Tanwir*, h. 46.

‘Asyur tidak memberikan jalan penyelesaian atas perbedaan makna tersebut, tetapi hanya menekankan bahwa semua itu merupakan keinginan Allah agar tercipta kekayaan makna.

Muqaddimah ketujuh Ibn ‘Asyur berbicara tentang kisah-kisah al-Qur’an. Menurutnya bahwa al-Qur’an tidak memuat kisah-kisah tersebut untuk menambah pengetahuan, sebab tujuan kisah tersebut bukan untuk verifikasi ilmu, tetapi sebagai bahan ajaran dan petunjuk. Menurutnya ada beberapa faedah adanya kisah yang ada dalam al-Qur’an, diantaranya: membatasi umat Islam dari kisah-kisah yang disebarakan oleh ahli kitab, memahami perjalanan syariat-syariat yang telah diturunkan oleh rasul-rasul terdahulu.

Muqaddimah kedelapan Ibn ‘Asyur berbicara tentang nama, jumlah ayat dan surah, susunan, dan nama-nama al-Qur’an. Di sini juga dibicarakan nama Al-Qur’an, al-Furqan, al-Kitab, al-Dzikr, alWahyu. Juga tentang ayat dan pembatasnya, dan bagaimana pembatas ayat itu mengindikasikan sebagai akhir dari sebuah ayat. Berbicara juga tentang susunan ayat, menurut Ibn ‘Asyur bahwa susunan ayat sudah ditentukan oleh Nabi langsung, sebagaimana kita ketahui sekarang dan al-Qur’an diturunkan secara berangsur-angsur (*munajjaman*).

Muqaddimah kesembilan berisi tentang makna-makna yang dikandung oleh kalimat-kalimat al-Qur’an. Di sini dijelaskan bahwa pemaknaan terhadap kalmat-kalimat al-Qur’an erat kaitannya dengan hubungan antara struktur kalimat dan beberapa persoalan bahasa.

Muqaddimah kesepuluh dijelaskan mengenai i’jaz al-Qur’an, Ibn ‘Asyur menjelaskan bahwa kemukjizatan al-Qur’an bersifat mendasar dan universal. Di antaranya kemukjizatan kebahasaan. Kemukjizatan ini mampu merebut perhatian para pepmabacanya, mmebuka hati para pembacanya, dan menimbulkan keinginan pembacanya agar senantiasa memperlajari al-Qur’an. Menurutnya, ini yang jarang diperhatikan oleh para ulama. Oleh karena itu, Ibn ‘Asyur dalam tafsirnya sangat kental dengan corak kebahasaan.

Setelah menjelaskan persoalan-persoalan yang sepuluh di atas, Ibn ‘Asyur melanjutkan dengan menafsirkan surat al-Fatihah, dalam meanafsirkan surat al-Fatihah Ibn ‘Asyur mengkhususkan penjelasan tentang lafadz “*basamalah*” pada bagian diungkap makna yang terkandung di dalamnya dan pendapat para ulama tentang ayat ini apakah termasuk bagian dari ayat al-Qur’an atau tidak. Setelah itu baru masuk ke dalam penafsiran ayat-ayat al-Qur’an dengan urutan sesuai dengan urutan surat dalam mushaf al-Qur’an yang dikenal dengan metode *tabliliy*.

Tema Kajian Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir

Kajian Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir karya Ibn ‘Asyur banyak berisikan kajian kebahasaan. Kata perkata dari lafadz dari al-Qur’an diungkap munasabah kata tersebut dengan kata lainnya.

Ibn 'Asyur sangat tertarik dengan makna-makna mufradat dalam Bahasa Arab, beliau ingin memberikan perhatian kepada mufradat yang tidak menjadi perhatian oleh kamus-kamus bahasa. Ia ingin mengoreksi pemahaman terhadap suatu makna.

Di samping itu, ia juga perhatian terhadap persoalan ilmiah, karena ayat-ayat al-Qur'an banyak mengandung isyarat-isyarat ilmiah. Penafsiran seperti ini dinamakan tafsir ilmi. Dalam uraiannya biasanya dimulai dengan menampilkan ayat yang akan ditafsirkan, kemudian diuraikan pembahsan mengenai kebahasaan, setelah itu dijelaskan persoalan ilmiah yang dikandung oleh ayat tersebut. Penafsirannya tidak selalu diiringi dengan keterangan dari ayat al-Qur'an, walaupun ada tapi terlalu banyak.

Melihat cara yang dilakukan oleh Ibn 'Asyur dalam menafsirkan ayat al-Qur'an adalah dengan menggunakan tafsir bi al-ra'yi, yakni menafsirkan al-Qur'an yang sumbernya didominasi oleh ijhtihad mufasir meskipun menyertakan dengan ayat-ayat al-Qur'an atau keterangan dari hadits Nabi Saw. Sedangkan, cara yang digunakan adalah dengan menggunakan tafsir tahliliy yaitu menafsirkan ayat al-Qur'an sesuai dengan urutan mushaf al-Qur'an.

Adapun corak yang digunakan Ibn 'Asyur adalah corak kebahasaan dan corak ilmiah. Karena kedua corak ini menjadi keterangan atau penjelasan terhadap makna yang dikandung oleh ayat al-Qur'an. Kitab Tafsir Ibn 'Asyur tidak banyak dipengaruhi oleh semua cabang ilmu yang pernah ia pelajari. Tetapi lebih banyak dipengaruhi oleh cabang ilmu tentang kebahasaan.

Hukuman Pidana Mati bagi Pelaku Tindak Pidana Pembunuhan Berencana

Hukuman mati dalam hukum pidana Islam dikenal dengan istilah *qishâsh*. Makna *القصاص* (*al-qishâsh*) terambil dari kata *قص - يقص - قصصا* (*qashsha, yaqushshu, qashshan*) yang arti umumnya adalah *تتبع الأثر (atabu' al-'atsar*: mengikuti jejak), dan *القصص (al-qashshu)* bermakna bekas/jejak, seperti firman Allah: *فَارْتَدَّا عَلَىٰ آثَارِهِمَا قَصَصًا* (*lalu keduanya kembali, mengikuti jejak mereka semula*).¹¹

Dari akar kata yang sama lahir kata *qishshâh* (kisah) karena “orang yang berkisah mengikuti peristiwa yang dikisahkannya tahap demi tahap sesuai dengan kronologis kejadiannya,”¹² sebagaimana tertuang dalam beberapa ayat Al-Quran: *إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ* (*Sesungguhnya ini adalah kisah yang benar*)¹³

Sementara *qishâsh* sendiri bermakna, *تتبع الدم بالقدود* artinya mengikuti/membalas penumpahan darah dengan bentuk perbuatan yang

¹¹ سورة الكهف : 64

¹² Al-Râghib al-Ashfahânî, *Mufradât Alfâzh al-Qur'ân*, Cet. III (Beirut: Dâr Asy-Syâmiyyah, t.t), h. 671.

¹³ سورة العمران : 62

sama.¹⁴ Ibn Manzhûr dalam bukunya *Lisân al-'Arab* menyebutkan النصاص وهو أن يفعل به مثل فعله من قتل أو قطع أو ضرب أو جرح : maksudnya *qishâsh* itu 'suatu hukuman yang ditetapkan dengan cara mengikuti bentuk tindak pidana yang dilakukan' seperti bunuh dibalas bunuh atau pelukaan dibalas dengan melukai.¹⁵

Hukuman mati masuk kategori hukuman *qishâsh* karena hukuman ini sama dengan tindak pidana yang dilakukan, yang mengakibatkan hukuman *qishâsh* tersebut, seperti membunuh dibalas dengan membunuh dan memotong kaki dibalas dengan pemotongan kaki pelaku tindak pidana tersebut.

Al-Quran sendiri memberikan isyarat bahwa yang dimaksud dengan *qishâsh* ialah sanksi hukum yang ditetapkan dengan semirip mungkin (yang relatif sama) dengan tindak pidana yang dilakukan sebelumnya. Isyarat semacam ini dapat ditemukan pada Q.S. al-Baqarah/2: 178-179 dan al-Mâ'idah/5.

Dengan kata *qishâsh*, al-Quran bermaksud mengingatkan bahwa apa yang dilakukan terhadap pelaku kejahatan pada hakikatnya hanya mengikuti cara dan akibat perlakuannya terhadap si korban.

Kata النصاص (*al-qishâsh*) tercantum dalam Al-Qur'an sebanyak 4 kali, yaitu dalam Q.S. al-Baqarah/2: 178, 179, dan 194 serta Q.S. al-Mâ'idah/5: 45. Keempat ayat ini menggunakan kata *qishâsh* yang merujuk kepada salah satu dari alternatif sanksi hokum bagi tindak pidana tertentu. Alternatifnya dimaksud adalah jenis hukuman *qishâsh* termasuk hukuman mati dan *diyâh* (hukuman berupa pembayaran dengan sejumlah unta atau sesuatu yang bernilai ekonomis lainnya). Hukuman dasarnya adalah *qishâsh*. Dengan demikian apabila tidak dilakukan kebijakan tertentu oleh yang berhak dan berwenang maka hukum *qishâsh* yang harus dilakukan.

Ketetapan *qishâsh* diturunkan Allah kepada Rasulullah SAW. sebagai respons atas perilaku masyarakat Jahiliyah yang memperlakukan para pembunuh secara berlebihan. Dalam masyarakat Jahiliyah terkait masalah pembunuhan berlaku ketentuan hukum adat yang menekankan pada keadilan pribadi suatu sistem yang memprioritaskan balas dendam. Apabila terjadi pembunuhan atas anggota suatu *kabilah* atau suku oleh suku lain, maka suku pihak pembunuh harus membayar dengan nyawa anggotanya, baik ia sendiri yang membunuh sendiri atau orang lain. Sebelum dendam itu terlampiaskan, hati pihak korban tidak akan bisa tenang. Akan tetapi, satu nyawa tidaklah cukup untuk membayar satu nyawa yang terbunuh, karena kabilah atau suku cenderung menilai anggotanya secara berlebihan. Untuk itu mereka menuntut dua nyawa atau lebih, sebab kabilah secara kolektif bertanggung jawab atas masing-masing anggotanya.¹⁶

¹⁴ Al-Râghib al-Ashfahâni, *Mufradât Alfâzih al-Qur'ân*, h. 672.

¹⁵ Ibn Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, juz VII (Beirut: Dâr Shâdir, t.t.), h. 73.

¹⁶ N. J. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964), h. 18.

Jadi, kecenderungan masyarakat Jahiliyah adalah mereka tidak saja menuntut dilakukannya pembunuhan atas pelaku yang membunuh sebagai wujud keadilan, tetapi terkadang juga melaksanakan pembunuhan beberapa orang bahkan satu suku untuk balasan atas pembunuhan satu orang.

Tradisi ini sangat berbeda setelah kedatangan Islam. Al-Qur'an menetapkan untuk kasus pembunuhan atau melukai badan patokan hukum berupa pembalasan yang adildalam artian setara. Dinyatakan secara tegas bahwa "satu mata mengganti satu mata, dan satu nyawa menjadi ganti satu nyawa. Sebagaimana disebutkan di dalam al-Qur'an:

وَكُنْتُمْ عَلَيَّمْ فِيهَا أَنْ نَفْسَ بِنَفْسٍ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ

"Kami telah tetapkan terhadap mereka di dalamnya (al-Taurat) bahwasanya jiwa (dibalas) dengan jiwa, mata dengan mata"

Ibn 'Asyur menyatakan bahwa hukum syariat ditegakkan dalam rangka memperbaiki kondisi individu maupun kondisi sosial masyarakat. Oleh karena itu diawali dengan masalah hukuman qishash. Karena kondisi individu maupun masyarakat akan menjadi kacau dan keamanan akan terancam, disebabkan kegagalan menjaga jiwa bangsa, sementara orang-orang Arab telah melampaui batas dalam masalah ini. karena ekstremisme mereka dalam hal ini telah mencapai ambang Jika hal ini dibiarkan berkepanjangan, maka menyebabkan banyak jiwa yang terancam keamanannya.

Kewajiban pelaksanaan qishash untuk pertama kali diturunkan Allah dalam surat al-Baqarah ayat 178, sebagai berikut:

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

“

Wahai orang-orang yang beriman! Dimajibkan atas kamu (melaksanakan) qisas berkenaan dengan orang yang dibunuh. Orang merdeka dengan orang merdeka, hamba sahaya dengan hamba sahaya, perempuan dengan perempuan. Tetapi 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. Barangsiapa melampaui batas setelah itu, maka ia akan mendapat azab yang sangat pedih. (QS. Al-Baqarah: 178)

Asbabun nuzul ayat di atas sebagaimna riwayat dari Sa'id Ibn Jabir mengatakan: Bahwa pada waktu itu ada dua suku bangsa Arab saling berperang pada masa jahiliyah, beberapa waktu sebelum datangnya Islam. Maka, di antara mereka terjadilah pembunuhan dan pelukaan, sehingga mereka membunuh budak-budak dan kaum wanita, kemudian sebagian

mereka tidak membalas atas sebagian yang lain sehingga datangnya agama Islam. Salah satu dari kedua suku itu bertindak berlebihan terhadap yang lain dalam jumlah dan harta. Lantas mereka mengadakan janji setia secara internal bahwa mereka tidak rela sehingga mereka membunuh orang merdeka sekalipun orang itu cuma membunuh budak saja, dan membunuh laki-laki meskipun laki-laki itu hanya membunuh seorang perempuan. Kemudian turunlah ayat di atas,¹⁷

Secara umum ayat di atas bermakna penetapan syariat hukuman *qishâsh* berkenaan orang yang dibunuh, yang dilakukan dengan sengaja, yaitu orang merdeka *diqishâsh* karena membunuh orang merdeka, budak dengan budak, dan wanita dengan wanita. Tetapi jika keluarga teraniaya ingin memaafkan dengan menggugurkan sanksi itu, dan menggantinya dengan tebusan, maka itu dapat dibenarkan.

Ibn ‘Asyur menafsirkan kata **كُتِبَ عَلَيْكُمْ** Telah ditetapkan kepada anda bahwa hal tersebut ditujukan kepada umat. Jadi kata ganti **عليكم** “pada anda” berlaku untuk seluruh umat manusia pada umumnya kepada siapapun yang berhak untuk melakukan pembalasan dengan hal yang serupa, dan hal tersebut adalah tidak dimaksudkan agar setiap individu menjadi sasaran pembalasan.

Qishash adalah sebuah nama untuk memberi ganti rugi kepada seseorang atas suatu kejahatan atau denda yang dijatuhkan kepada seseorang dengan cara yang sama dari orang yang diberi kewenangan dan dengan cara yang adil. Atau qishash juga digunakan untuk menghukum pelaku dengan hukuman yang sama dengan apa yang telah dilakukannya, dan untuk meminta pertanggungjawaban atas apa yang menjadi utangnya kepada keluarga korban, agar dapat melunasi utangnya.

Kata **قصاص** mengikuti wazan **فاعِل** yang terambil dari kata **القَص** yang artinya memotong. Seperti burung yang dipotong sayapnya, bisa juga bermakna **المَقْص** “alat untuk memotong” kemudian kata tersebut digunakan untuk pembalasan bagi orang yang melakukan penaganiayaan atau pembunuhan dengan sengaja.

Jenis Pembunuhan untuk Pemberlakuan Qishash

أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ

“Wahai orang-orang yang beriman! Divajibkan atas kamu (melaksanakan) qisas berkenaan dengan orang yang dibunuh. Orang merdeka dengan orang merdeka, hamba sahaya dengan hamba sahaya, perempuan dengan perempuan..”

¹⁷ Muhammad ‘Ali Ash-Shabuni, *Tafsir Ayatil al-Ahkam*, (Bacirut: Dar Ibn ‘Abbad, 2004), h. 121.

Para ulama fiqh dan tafsir sepakat bahwa ayat ini menetapkan kewajiban menerapkan *qishâsh* untuk pembunuhan yang sengaja atau diniatkan, namun terjadi perbedaan pemahaman di antara para ulama dan pakar hukum mengenai bentuk dari pembunuhan sengaja, apakah orang yang merdeka di*qishâsh* atas pembunuhan yang dia lakukan terhadap seorang hamba atau tidak?, atau orang muslim kepada orang kafir atau ahli dzimmi?

Ibn ‘Asyur menilai bahwa ayat di atas bersifat umum untuk seluruh pelaku pembunuhan, baik yang dilakukan oleh orang merdeka kepada seorang hamba dan sebaliknya, ataupun seorang dzimmi kepada seorang Muslim dan sebaliknya, meredeka dengan merdeka, hamba dengan hamba, laki-laki kepada perempuan atau sebaliknya. Beliau juga menilai bahwa orang yang tidak ikut kelompok orang membunuh, maka orang tersebut tidak boleh dihukum bunuh. Maka hukuman bagi orang-orang mukmin yang melakukan pembunuhan tetap ditegakkan sehingga hak orang yang terbunuh tidak tersia-sia begitu saja. Dan orang yang tidak melakukan pembunuhan tidak boleh dibunuh secara dzalim.

Semua itu dilakukan dalam rangka untuk membatalkan apa yang sudah menjadi kebiasaan yang pernah dilakukan oleh masyarakat jahiliah yang pada waktu itu, mereka sering melakukan pembalasan yang tidak seimbang, yang mana mereka suka menyia-nyikan darah orang kecil ketika yang membunuh adalah orang-orang yang terhormat, mereka bebas dari hukuman. Sehingga Ibn ‘Asyur menilai bahwa hukuman serupa bagi orang-orang yang melanggar hak asasi manusia, tidak memandang latar belakangnya, apakah pelakunya orang yang terhormat atau tidak, kuat atau lemah. Semuanya berlaku hukum *qishash*.

Ayat di atas dengan tegas menyatakan bahwa pembalasan disyariatkan bagi pembunuhan yang direncanakan, yang hikmahnya adalah untuk mencegah orang yang mau melakukan pembunuhan, sehingga dengan diterapkannya hukuman, maka orang yang mengetahui akibat dari tindak pidana tersebut, otomatis secara tidak langsung dia akan berpikir dan tidak akan melakukan hal tersebut, sehingga terjagalah hak hidup seseorang. Sebagaimana dijelaskan dalam ayat berikutnya:

وَأَنْتُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

Dan dalam qisas itu ada (jaminan) kehidupan bagimu, wahai orang-orang yang berakal, agar kamu bertakwa. (QS. Al-Baqarah: 179)

Kesimpulan

Dari uraian di atas terlihat bahwa berkali-kali Al-Qur’an dan Sunnah memperingatkan betapa bernilainya hidup makhluk Allah. Jangankan manusia yang telah menginjakkan kaki di persada bumi, janin yang baru berada di perut ibu pun tidak diperkenankan untuk dicabut hidupnya, kecuali berdasar ketentuan yang dibenarkan Allah. Pembunuhan terhadap

pembunuh harus memenuhi sekian banyak syarat yang dibenarkan-Nya. Itulah yang dinamai *qishâsh*, banyak orang mengatakan dengan ‘hukuman mati, dalam arti mengikuti jejak/persamaan. Yakni, persamaan perlakuan terhadap yang membunuh dengan perlakuannya terhadap yang dibunuh.

Selanjutnya perlu digarisbawahi bahwa Islam sangat berhati-hati dalam menjatuhkan hukuman. Bahkan Al-Qur’an dan Sunnah memberi peluang yang cukup besar untuk menghindari jatuhnya sanksi apalagi yang berkaitan dengan nyawa atau badan. Karena itu, upaya terbaik yang dianjurkan adalah mendorong keluarga korban untuk memaafkan terpidana, kalau memang keluarga korban menuntut harus dipidana itu memang demi keadilan, tetapi kalau memaafkan itu benar-benar karena kasih sayang, demi untuk menjaga nyawa orang lain juga..

DAFTAR PUSTAKA

- al-Ashfahânî, Al-Râghib. *Mufradât Alfâzh al-Qur’ân*, Cet. III. Beirut: Dâr asy-Syâmiyyah, tt.
- ibn ‘Asyur, Muhammad al-Thahir. *Nadhariyah al-Maqashid ‘Inda al-Thahir Ibn Asyur*. Mesir: Dar al-Fikr, tt.
- _____. *Tafsîr al-Tabrîr wa al-Tamwîr*. Tunisia: Dar Shuhnun li al-Nasyr wa al-Tauzi’, 1997.
- al-Shabuni, Muhammad ‘Ali. *Tafsîr Ayatil al-Abkam*. Baeirut: Dar ibn ‘Abbad, 2004.
- Coulson, N. J. *A History of Islamic Law*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964.
- Husain, Muhammad. *al-Tanzîr wa al-Maqashidi, ‘Inda Imam Ibn ‘Asyur fî Kitâbih Maqashid as-Syariah*. Al-Jazair: jami’ah al-Jazair: 2005.
- ibn Katsîr, Abû al-Fidâ’ Isma’îl ibn ‘Umar. *Tafsîr al-Qur’ân al-‘Azhîm*, Juz I. Dâr Thaibah Linnasyar wa al-Tauzi’, 1999.
- ibn Manzhûr. *Lisân al-‘Arab*, Juz VII. Beirut: Dâr Shâdir, t.t.