Jurnal Moderasi: The Journal of Ushuluddin and Islamic Thought and Muslim Societies
*ISSN: 2808-2376 (p); 2809-221x (e)* Vol. 6. No. 2, Juli-Desember 2026
https://ejournal.uin-suka.ac.id/ushuluddin/moderasi/index

# Hermeneutika *Hayāh*: *Fusi Horizon* Makna Kehidupan dalam Tafsir Ibn Kathīr dan Prinsip Hak Hidup Universal

***Ahmad Najih Nabhan 'Amar***
*UIN Sunan Kalijaga*
*Amarchisio123@gmail.com*



Copyright: © 2026 by the authros. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the CreativeCommons Attribution (CC BY NC SA) lience (**http://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0**)

***Abstract***

*This study examines the conceptual tension between the understanding of qiṣāṣ in classical exegesis, which is often positioned as a legitimization of capital punishment for the sake of preserving life, and the modern human rights paradigm that places the right to life as a non-derogable principle. Using the philosophical hermeneutics of Hans-Georg Gadamer, this study dialogues the horizon of Ibn Kathīr's interpretation with the context of penal code reform in Indonesia. The findings show that the meaning of ḥayāh in QS. al-Baqarah: 179 should not be narrowed down solely to physical survival. Through the process of fusion of horizons, the principle of ḥifẓ al-nafs in Ibn Kathīr's exegesis meets the spirit of contemporary national law, which places capital punishment as a last resort with a probationary period. Ibn Kathīr's emphasis on forgiveness and ḍiyyah (blood money) also finds actual relevance in the restorative justice approach. This study concludes that qiṣāṣ can be constructively reinterpreted as an instrument for social restoration and offender rehabilitation, without itself being detached from universal human values.*

***Keywords:*** *Ḥayāh, Qiṣāṣ, Tafsīr Ibn Kathīr, Gadamer's Hermeneutics*

**الملخص**

تبحث هذه الدراسة في التوتر المفاهيمي بين فهم القصاص في التفسير الكلاسيكي، الذي غالبًا ما يُوظف كشرعية لعقوبة الإعدام من أجل استمرارية الحياة، وبين نموذج حقوق الإنسان الحديث الذي يعتبر الحق في الحياة مبدأً غير قابل للتقليص. وباستخدام هرمنيوطيقا هانز-جورج غادامر الفلسفية، تحاور هذه الدراسة أفق تفسير ابن كثير مع سياق إصلاح قانون العقوبات في إندونيسيا. تُظهر النتائج أن معنى "الحياة" في سورة البقرة: 179 لا ينبغي أن يُحصر في البقاء الجسدي فقط. فعبر عملية "اندماج الآفاق"، يلتقي تنظيم "حفظ النفس" في تفسير ابن كثير مع روح القانون الوطني المعاصر الذي يجعل عقوبة الإعدام حلاً أخيرًا مع فترة اختبار. كما يجد تأكيد ابن كثير على العفو والدية أهمية فعلية في نهج العدالة التصالحية. تستنتج هذه الدراسة أن القصاص يمكن إعادة تأويله بشكل بنّاء كأداة للإصلاح الاجتماعي وإعادة تأهيل الجاني، دون الانفصال عن القيم الإنسانية العالمية.

**الكلمات المفتاحية**: الحياة، القصاص، تفسير ابن كثير، هرمنيوطيقا غادامر

***Abstrak***

Penelitian ini mengkaji ketegangan konsep antara pemahaman qiṣāṣ dalam tafsir klasik yang kerap diposisikan sebagai legitimasi hukuman mati demi menjaga keberlangsungan hidup, dan paradigma Hak Asasi Manusia (HAM) modern yang menempatkan hak hidup sebagai prinsip yang tidak dapat dikurangi. Dengan pendekatan hermeneutika filosofis Hans-Georg Gadamer, kajian ini mendialogkan cakrawala penafsiran Ibnu Katsir dengan konteks pembaruan hukum pidana di Indonesia. Hasil kajian menunjukkan bahwa makna ḥayāh dalam QS. al-Baqarah: 179 tidak seharusnya dipersempit pada perekaman fisik semata. Melalui proses peleburan cakrawala , organisasi ḥifẓ al-nafs dalam tafsir Ibnu Katsir bertemu dengan semangat hukum nasional kontemporer yang menempatkan hukuman mati sebagai alternatif terakhir dengan masa percobaan. Penekanan Ibnu Katsir pada nilai pemaafan dan qiṣāṣ juga menemukan relevansi aktual dalam pendekatan restorative justice. Penelitian ini menyimpulkan bahwa qiṣāṣ dapat memperbarui ulang secara konstruktif sebagai instrumen pemulihan sosial dan rehabilitasi pelaku, tanpa melepaskan diri dari nilai-nilai kemanusiaan universal]
***Kata Kunci****: Hayāh, Qiṣāṣ, Tafsir Ibn Kathīr, Hermeneutika Gadamer*

## PENDAHULUAN

Diskursus mengenai hukuman mati terhadap pelaku pembunuhan dalam Islam, yang termanifestasi melalui hukum *qiṣāṣ*, senantiasa menempati posisi sentral dalam perdebatan teologis dan hak asasi manusia kontemporer. Pada satu sisi, instrumen Hak Asasi Manusia (HAM) Internasional menempatkan “Hak untuk Hidup” (*Right to Life*)

sebagai hak fundamental yang tidak dapat dicabut dan dikurangi dalam kondisi apa pun.[1] Pada sisi lain, Al-Qur'an melalui QS. Al-Baqarah:179 justru menghadirkan penyataan kontradiksi filosofis terhadap frasa *“Dan dalam Qiṣāṣ itu ada (jaminan) kehidupan (hayāh) bagimu”*. Penafsiran terhadap ayat ini secara historis didominasi oleh pendekatan tekstual-legalistik, dengan *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm* karya Ibn Kathīr sebagai rujukan primernya. Ibn Kathīr menegaskan bahwa “kehidupan” dalam ayat tersebut dimaknai sebagai efek pencegahan; bahwa eksekusi terhadap pembunuh adalah satu-satunya cara yang efektif untuk menjaga keberlangsungan hidup masyarakat sosial pada masanya.[2] Perdebatan antara makna “kehidupan” yang mensyaratkan pencabutan nyawa dalam tafsir klasik, dengan makna “kehidupan” yang mensyaratkan perlindungan mutlak nyawa dalam perspektif modern, menjadikan adanya tuntutan pembacaan ulang yang lebih reflektif dan mendalam.

Meskipun penelitian terhadap *qiṣāṣ* melimpah, peta kajian akademik menunjukkan adanya kecenderungan stagnasi metodologis. Mayoritas penelitian terdahulu cenderung bergerak pada dua aspek: *pertama*, studi normatif-apologetik (pembelaan) yang menegaskan relevansi *qiṣāṣ* terhadap hukum Tuhan yang bersifat tetap (*qaṭ’i*);[3] *Kedua*, studi sosio-legal, *qiṣāṣ* sebagai praktik kuno yang bertentangan dengan HAM.[4] Belum banyak penelitian yang mencoba masuk ke ranah filosofis untuk membedah terminologi kunci ‘*hayāh*’ (kehidupan) itu sendiri guna mempertemukan cakrawala klasik Ibn Kathīr dan cakrawala modern. Di sinilah letak kesenjangan pengetahuan yang muncul: bagaimana sebuah teks klasik yang memberi legitimasi hukuman mati dapat berdialog, bukan bertentangan, dengan prinsip hak hidup universal.

Artikel ini menawarkan kebaruan dengan mengalihkan fokus dari polemik perdebatan "legalitas hukuman mati" menuju penelusuran makna filosofis “kehidupan” dalam ayat *qiṣāṣ*. Urgensi pendekatan hermeneutika filosofis Hans-Georg Gadamer digunakan dalam penelitian ini karena dinilai mampu untuk menunjukkan kemungkinan titik temu substantif antara makna *ḥayāh* dalam tafsir Ibn Kathīr dan prinsip HAM sebagai hak hidup universal melalui proses *Fusion of Horizons*. Metode kualitatif berbasis studi kepustakaan digunakan dengan tiga langkah analitis: pertama, mengidentifikasi horizon teks dengan menelaah situasi historis dan prasangka penafsiran Ibn Kathīr yang memaknai ḥayāh sebagai keamanan sosial berbasis deterrence; kedua, memetakan horizon pembaca modern yang dibentuk oleh kesadaran HAM dan paradigma keadilan rehabilitatif; ketiga, mendialogkan keduanya untuk

[1] United Nations General Assembly, *Universal Declaration of Human Rights*, (Paris: UN, 1948), Pasal 3. Dalam konteks Indonesia, perdebatan ini terekam jelas dalam dialektika antara hukum positif dan hukum Islam, lihat selenkapnya: M. Nurul Irfan, *HAM dan Hukum Islam: Wacana dan Implementasi*, (Jakarta: Kencana, 2019), 120-125.

[2] Ismā‘īl bin ‘Umar bin Kaśīr al-Qurasyī, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, juz 1 (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1998), 499.

[3] Topik Hidayat, "Hukuman Mati dalam Perspektif Islam dan HAM," *Jurnal Hukum Islam* 15, no. 1 (2018): 45–48.

[4] Aksin Wijaya, *Menalar Syariat: Diskursus Kemaslahatan dan Keadilan dalam Hukum Islam* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2020), 78–82.

melahirkan pemahaman produktif. Dengan demikian, *qiṣāṣ* dapat dipahami bukan semata-mata sebagai balasan fisik, melainkan sebagai prinsip universal tentang kesakralan nyawa yang terbuka untuk diwujudkan melalui keadilan restoratif dan perlindungan hak korban, tanpa menanggalkan otoritas teks Al-Qur'an.[5]

## PEMBAHASAN

### Mengenal Ibn Kathīr dan *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*

Nama asli dari Ibn Kathīr ialah Imād al-Dīn Abū al-Fidā' Ismā'īl bin 'Umar bin Kathīr al-Dimashqī. Ia berasal dari Bashrah, dikenal sebagai ulama besar yang memiliki pengaruh kuat dalam bidang tafsir dan hadis. Cara Ibn Kathīr memahami teks Al-Qur'an tidak bisa terlepas dari latar belakang hidupnya, baik dari segi lingkungan kehidupan, afiliasinya pada madzhab Syafi'I, dan juga dengan pemikiran gurunya, yakni Ibn Taymiyyah .[6] Semua itu membentuk cara pandang (pra-pemahaman) yang ia gunakan dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an, termasuk juga persoalan ayat hukum seperti *qiṣāṣ.*

Dalam kitab *Ṭabāqāt* karya Ibn Qāḍī Shuḥbah dijelaskan bahwa pemikiran Ibn Kathīr sangat dipengaruhi oleh pemikiran Ibn Taymiyyah. Kedekatan ini membuatnya mengikuti banyak pandangan gurunya tersebut dan membelanya secara terbuka, termasuk dalam persoalan fikih seperti talak, yang sempat menimbulkan ujian dan tekanan baginya. Para tokoh besar seperti Ibn Hajar al-Asqalani, al-Dzahabi, dan Ibn Habib sepakat menegaskan keluasan ilmunya, kekuatan hafalan, ketajaman analisis, serta produktivitas intelektualnya melalui karya-karya monumental yang tersebar luas semasa hidupnya dan terus dimanfaatkan setelah wafatnya. Ia dipandang sebagai mufasir yang handal, ahli hadis yang teliti, dan sejarawan berpengaruh. Sehingga, kepemimpinan keilmuan dalam disiplin tafsir, hadis, dan sejarah pada masanya banyak bermuara kepadanya. Ibn Kathīr lahir sekitar 700 H dan wafat 774 H, dimakamkan di Damaskus, satu area dengan gurunya, yakni Ibn Taymiyyah.[7]

Salah satu karya monumental Ibn Kathīr ialah *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, menjadi salah satu rujukan utama dalam tradisi tafsir berbasis riwayat (*bi al-Ma'tsūr*). Ciri khas tafsir Ibn Kathīr terletak pada upayanya menafsirkan Al-Qur'an dengan al-Qur'an, lalu diperkuat dengan hadist dan atsar generasi Salaf as-Salihin yang disertai dengan penilaian sanad yang ketat. Ibn Kathīr juga bersikap kritis terhadap riwayat Israiliyyat serta secara proposional berani untuk memasukkan perdebatan-perdebatan dalil fikih dalam ayat ahkam . Hal hal tesebut menjadikan tafsir ini diakui para ulama sebagai salah satu karya tafsir riwayah terbaik dan paling berpengaruh dalam khazanah keilmuan Islam.[8]

### Penjelasan ayat *Qiṣāṣ* dalam *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*

[5] Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (London: Continuum, 2004), 306–7.

[6] Ahmad Husnul Hakim, *Ensiklopedi Kitab-Kitab Tafsir* (Jakarta: Elsiq Tabarakarrahman, 2019), 141.

[7] Muhammad Husein al-Dzahabi, *al-Tafsir wa al-Mufassirun*, Juz I, (Kairo: Maktabah Wahbah, 2000), 173-174.

[8] al-Dzahabi, *al-Tafsir wa al-Mufassirun*, Juz I, 174-176.

Secara bahasa, *qiṣāṣ* berasal dari kata *qaṣṣa* yang bermakna mendekati atau mengikuti jejak.[9] Adapun secara istilah, *qiṣāṣ* merupakan hukuman yang dijatuhkan kepada seseorang sebagai balasan yang sama dengan pembunuhan atau perbuatan yang merusak anggota badan hingga menghilangkan manfaatnya, berdasarkan ketentuan yang telah diatur dalam syara’. Namun, apabila ahli waris memaafkannya, pelaku bisa dikenakan denda atau *diyāt.*[10]

Penjelasan mengenai ayat hukum *qiṣāṣ* dalam al-Qur’an tercantum dalam QS. Al-Baqarah 178-179 sebagai berikut:

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِى الْقَتْلٰىۗ اَلْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْاُنْثٰى بِالْاُنْثٰىۗ فَمَنْ عُفِيَ لَهٗ مِنْ اَخِيْهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌۢ بِالْمَعْرُوْفِ وَاَدَاۤءٌ اِلَيْهِ بِاِحْسَانٍۗ ذٰلِكَ تَخْفِيْفٌ مِّنْ رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌۗ فَمَنِ اعْتَدٰى بَعْدَ ذٰلِكَ فَلَهٗ عَذَابٌ اَلِيْمٌ وَلَكُمْ فِى الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ يّٰٓاُولِى الْاَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ

> “Wahai orang-orang yang beriman, diwajibkan kepadamu (melaksanakan) *qiṣāṣ* berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh. Orang merdeka dengan orang merdeka, hamba sahaya dengan hamba sahaya, dan perempuan dengan perempuan. Siapa yang memperoleh maaf daripada saudaranya hendaklah mengikutinya dengan cara yang patut dan hendaklah menunaikan kepadanya dengan cara yang baik. Yang demikian itu adalah keringanan dan rahmat dari Tuhanmu. Siapa yang melampaui batas setelah itu, maka ia akan mendapat azab yang sangat pedih. 178. Dalam kisah itu ada (jaminan) kehidupan bagimu, wahai orang-orang yang berakal, agar kamu bertakwa. 179.”[11]

Ibn Kathīr dalam *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm* menjelaskan bahwa Allah SWT menegaskan prinsip keadilan sebagai fondasi utama dalam hukum *qiṣāṣ*, yakni bahwa balasan atas pembunuhan harus ditegakkan secara setara tanpa melampaui batas. Ketentuan “*orang merdeka dengan orang merdeka, budak dengan budak, dan perempuan dengan perempuan*” hadir untuk menghapus praktik diskriminatif masyarakat pra-Islam yang kerap memanipulasi hukum demi kepentingan kelompok tertentu. Dalam konteks asbāb an-nuzūl, ayat ini meluruskan ketimpangan hukum yang terjadi dalam konflik antarkabilah, antara Bani Quraizhah dan Bani Nadhir, nyawa tidak

[9] Raghib al-Ashfahani, *Mu’jam al-Mufradat Alfadz al-Qur’an*, (Damaskus: Dar al-Qalam, 2009), 671.

[10] Ahsin W. Al-Hafidz, *Kamus Ilmu al-Qur’an*, (Jakarta: Amzah, 2006), 241.

[11] Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an, Kementerian Agama RI, 2019), 27.

dinilai secara adil. Melalui *qiṣāṣ*, Al-Qur'an menegakkan kesetaraan nilai kemanusiaan dan membatasi hasrat balas dendam yang berlebihan.[12]

Seiring perkembangan penafsiran, para ulama menjelaskan bahwa prinsip kesetaraan tersebut dipertegas oleh ayat "*jiwa dibalas dengan jiwa*" (QS. al-Ma'idah: 45), yang menegaskan nilai nyawa secara universal. Meski demikian, diskursus fikih menunjukkan adanya perbedaan pandangan, terutama terkait status orang merdeka dan budak, serta pembunuhan antar jenis kelamin. Abu Hanifah, misalnya, memahami bahwa keumuman ayat tersebut mencakup semua jiwa tanpa pengecualian, sementara mayoritas ulama membatasi penerapannya dengan pertimbangan-pertimbangan hukum lainnya.[13]

Di sisi lain, Al-Qur'an tidak menutup hukum *qiṣāṣ* dalam bingkai balasan semata, melainkan membuka ruang keringanan dan rahmat melalui pemaafan dan qiṣāṣ . Pemaafan dipahami sebagai pilihan etis yang tetap berada dalam koridor keadilan, dengan tuntunan agar prosesnya dilakukan secara baik dan bertanggung jawab. Keistimewaan syariat Islam terletak pada kelapangannya: memberikan tiga opsi, yakni *qiṣāṣ*, pemaafan, atau qiṣāṣ , yang tidak dikenal dalam syariat umat terdahulu. Namun, kelonggaran ini dibingkai dengan peringatan tegas agar tidak disalahgunakan, karena pelanggaran setelah adanya pemaafan justru berujung pada ancaman hukuman yang lebih berat.[14]

Terakhir, firman Allah "*Dalam qiṣāṣ terdapat kehidupan bagi kalian*" menegaskan hikmah besar di balik syariat *qiṣāṣ*. Ancaman hukuman mati bagi pembunuh menjadi pencegah efektif yang menjaga kelangsungan hidup manusia. Ungkapan Al-Qur'an ini lebih jelas, fasih, dan mendalam dibandingkan ungkapan kitab-kitab sebelumnya. Para ulama menjelaskan bahwa banyak orang mengurungkan niat membunuh karena takut pada *qiṣāṣ*, sehingga hukum ini justru menjadi sarana perlindungan bagi kehidupan masyarakat.[15]

## Horizon Teks dan Penafsir: Makna *'Hayāh'* dalam Konstruksi *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*

Langkah pertama dalam mengaplikasikan hermeneutika Gadamer adalah melacak konstruksi historis di mana teks tersebut dimaknai oleh penafsirnya. Dalam menafsirkan QS. Al-Baqarah:179 *"Dan di dalam Qiṣāṣ ada jaminan kehidupan bagimu"*, Ibn Kathīr tidak melepaskan teks dari konteks sosiologis masyarakat jahiliyah Arab yang kental dengan kekerasan dan balas dendam.

Dari pemaparan penafsiran Ibn Kathīr yang telah dijelaskan di pembahasan sebelumnya, Ibn Kathīr memaknai kata *'hayāh'* (kehidupan) melalui pendekatan sebab-akibat dan pencegahan. Beliau menyatakan

[12] Ismā'īl bin 'Umar bin Kaṡīr al-Qurasyī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Juz I (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), 357.

[13] Ibn Katsir, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Juz I, 357-358.

[14] Ibn Katsir, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Juz I, 358-359.

[15] Ibn Katsir, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Juz I, 360.

يَقُولُ تَعَالَى: وَفِي شَرْعِ الْقِصَاصِ لَكُمْ وَهُوَ قَتْلُ الْقَاتِلِ حِكْمَةٌ عَظِيمَةٌ لَكُمْ، وَهِيَ بَقَاءُ المُهَجِ وصَوْنُهَا لِأَنَّهُ إِذَا عَلِمَ القَاتِلُ أَنَّهُ يُقْتَلُ انْكَفَّ عَنْ صَنِيعِهِ، فَكَانَ فِي ذَلِكَ حَيَاةُ النُّفُوسِ.

> *“Banyak orang mengurungkan niat membunuh karena takut pada qiṣāṣ , sehingga hukum ini justru menjadi sarana perlindungan bagi kehidupan masyarakat.”*[16] Cara pandang ini sejalan dengan nalar hukum Islam klasik yang menitikberatkan sanksi pidana pada fungsi *zajr* (pencegahan) dan jawabir (penebusan), di mana ketegasan hukum dipandang sebagai instrumen *ḥifẓ al-nafs* yang paling efektif.[17]

Ibn Kathīr juga menampilkan keunggulan retorika Al-Qur’an melalui analisis linguistik komparatif. Ungkapan “*fi al-qishāshi hayāh*” dinilainya lebih fasih dan bermakna dibandingkan dengan penjelasan dari kitab-kitab terdahulu.[18] Dalam konteks tafsir Nusantara, Hamka menegaskan dimensi paradoksal ayat ini: kehidupan justru dijaga dengan menanamkan penghormatan mutlak terhadap nyawa orang lain. Dengan demikian, *hayāh* dibaca sebagai pesan etis yang mendalam, bukan sekadar pembenaran hukum pembalasan fisik.[19]

**Horizon Pembaca: Ketegangan antara Qishas dan Hak Hidup Universal**

Beralih ke horizon pembaca kontemporer, kita dihadapkan pada situasi hermeneutis yang berbeda. Pembaca modern hidup dalam tata hukum negara-bangsa yang meratifikasi instrumen HAM, di mana "Hak untuk Hidup" dipandang sebagai hak fundamental yang tidak dapat dikurangi dalam kondisi apa pun. Jika tafsir Ibn Kathīr dibaca secara literal tanpa proses diskusi kontekstual, logika “menghilangkan nyawa demi menjaga kehidupan” kerap dipersepsikan berseberangan dengan prinsip HAM modern. Dalam diskursus hukum Indonesia, ketegangan ini mengemuka dalam perdebatan seputar eksistensi pidana mati dalam pembaruan KUHP. Nurul Iman mencatat bahwa benturan tersebut berakar pada perbedaan horizon: perspektif klasik memandang hak individu pelaku dapat dibatasi demi kemaslahatan publik, sedangkan paradigma modern menempatkan hak hidup individu sebagai nilai yang sakral dan tidak dapat diganggu oleh negara.[20]

Lebih lanjut, horizon pembaca di Indonesia dibentuk oleh sistem hukum acara pidana yang menempatkan *due process of law* (prosedur hukum yang berkeadilan) sebagai asas fundamental. Berbeda dengan horizon klasik, pelaksanaan *qiṣāṣ* dapat dilakukan oleh wali korban dengan legitimasi penguasa, apalagi tatanan hukum

---

[16] Ibn Katsir, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, Juz , 360.

[17] Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam*, (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2001), 188-190.

[18] Ibn Katsir, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, Juz I, 360.

[19] Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 1, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1982), 395.

[20] M. Nurul Irfan, "Hukuman Mati dalam Hukum Pidana Islam dan Hukum Positif," *Ahkam: Jurnal Ilmu Syariah* 12, no. 1 (2012): 25–30.

Indonesia memposisikan negara sebagai pemegang otoritas tunggal dalam penegakan hukum sekaligus sebagai pelindung hak-hak tersangka dan terdakwa dari praktik main hakim sendiri. Negara, dalam hal ini, tidak hanya hadir untuk menghukum, tetapi juga untuk memastikan bahwa proses penghukuman berlangsung secara adil, terukur, dan tidak melampaui batas.

Dalam kerangka tersebut, makna *hayāh* (kehidupan) mengalami perluasan dalam kesadaran pembaca Indonesia. Menjaga kehidupan tidak semata dipahami sebagai upaya melindungi nyawa calon korban, tetapi juga sebagai ikhtiar melindungi nyawa pelaku dari kekerasan kolektif, penghakiman prematur, atau kesalahan peradilan. Prinsip ini tercermin dalam KUHAP yang menegaskan asas praduga tak bersalah, yakni bahwa seseorang tetap diperlakukan sebagai tidak bersalah hingga adanya putusan pengadilan yang berkekuatan hukum tetap.[21]

Perlindungan serupa juga ditegaskan oleh UUD 1945 Pasal 28D ayat (1) yang menjamin kepastian hukum yang adil bagi setiap orang, termasuk mereka yang dituduh melakukan tindak pidana berat seperti pembunuhan. Dari perspektif sosiologi hukum, pergeseran ini menunjukkan transformasi orientasi hukum pidana dari pola retributif menuju pendekatan yang lebih beradab dan berkeadilan. Perlindungan terhadap hak pelaku, sekalipun ia dituduh melakukan kejahatan berat, dipahami sebagai ciri masyarakat modern yang menjunjung nilai kemanusiaan. Hukuman tidak lagi semata-mata dimaksudkan untuk membalas, melainkan juga untuk membina dan merehabilitasi, sehingga tidak berubah menjadi instrumen penghancuran martabat manusia.[22]

Benturan horizon muncul ketika teks-teks klasik dipahami secara literal, seolah-olah melegitimasi pembalasan nyawa tanpa batas. Padahal, dalam horizon pembaca Indonesia kontemporer, jaminan hak-hak pelaku seperti hak atas pendampingan hukum, hak membela diri, serta larangan penyiksaan, justru merupakan mekanisme modern untuk mencegah praktik pelampauan batas dalam penegakan hukuman, sesuatu yang secara tegas dilarang dalam QS. al-Baqarah: 178. Jika Ibn Kathīr menolak pembunuhan terhadap pihak yang tidak tepat sasaran, misalnya membunuh orang merdeka karena kesalahan budaknya, maka hukum Indonesia menegaskan larangan menghukum mati "orang yang belum tentu bersalah" melalui prosedur peradilan yang ketat dan berlapis. Dengan demikian, perlindungan hukum modern dapat dipahami sebagai aktualisasi nilai keadilan dan penjagaan kehidupan yang menjadi ruh ajaran Al-Qur'an itu sendiri.

## Fusi Horizon (*Fusion of Horizons*): Reaktualisasi *Hayāh* sebagai Keadilan Substantif

Tahap puncak dari pembacaan hermeneutika Gadamer adalah terjadinya fusi horizon, yakni dialog antara horizon klasik Ibn Kathīr dan horizon etis-hukum modern (pembaca) saling bertemu untuk melahirkan pemaknaan baru atas konsep *hayāh*.

[21] Republik Indonesia, Undang-Undang Nomor 8 Tahun 1981 tentang Hukum Acara Pidana (KUHAP). Sementara itu, Penjelasan mengenai perlindungan tersangka sebagai manifestasi HAM dapat dilihat dalam: Andi Hamzah, *Hukum Acara Pidana Indonesia*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2017), 55-58.

[22] Romli Atmasasmita, *Sistem Peradilan Pidana Kontemporer*, (Jakarta: Kencana, 2010), 88-90.

Pertama, fokus utama Ibn Kathīr sejatinya bukan pada metode penghukuman, melainkan pada tujuan menjaga keberlangsungan hidup manusia. Dalam konteks kekinian, prinsip *ḥifẓ al-nafs* dapat diwujudkan melalui sistem pemidanaan yang menjamin keamanan publik tanpa harus berujung pada eksekusi. Aksin Wijaya menegaskan bahwa pembacaan ulang terhadap maqāṣid al-syarī‘ah jauh lebih mendesak daripada mempertahankan literalitas teks.[23] Dengan demikian, apabila tujuan perlindungan kehidupan dapat dicapai melalui hukuman penjara seumur hidup, maka hal tersebut dapat dipahami sebagai bentuk *qishāṣ* dalam makna yang sah secara etis dan normatif.09

Kedua, penekanan Ibn Kathīr terhadap aspek pemaafan (*al-‘afwu*) dan pembayaran qiṣāṣ dengan cara yang baik (*bi iḥsān*) membuka ruang etik yang sangat relevan bagi pembaca modern. Dalam perspektif Gadamer, bagian ini merepresentasikan potensi makna yang terus hidup lintas zaman. Topik Hidayat melihat konsep pemaafan dalam *qishāṣ* sebagai fondasi teologis bagi keadilan restoratif.[24] Di titik inilah fusi horizon terjadi, *ḍiyāt* tidak lagi dipahami sekadar sebagai “uang atau ganti rugi dari darah”, melainkan sebagai instrumen pemulihan hak korban yang lebih manusiawi, sejalan dengan kecenderungan hukum pidana modern yang bergerak dari paradigma pembalasan menuju pemulihan.

Ketiga, dalam konteks Indonesia, pemahaman terhadap *qiṣāṣ* tidak dapat dilepaskan dari realitas hukum positif, baik dalam KUHP lama maupun KUHP baru (UU No. 1 Tahun 2023). Sistem hukum nasional menempatkan kewenangan menghukum di tangan negara, berbeda dengan qiṣāṣ yang memberi ruang besar kepada wali korban. Namun, terjadi proses fusi horizon yang menarik ketika kita menelaah KUHP Baru (UU No. 1 Tahun 2023). Dalam undang-undang ini, pidana mati tidak lagi diposisikan sebagai pidana pokok, melainkan sebagai sanksi alternatif dengan masa percobaan sepuluh tahun.[25] Perubahan paradigma ini memiliki keterkaitan kuat dengan konsep *hayāh* dalam tafsir Ibn Kathīr. Jika Ibn Kathīr menekankan *hayāh* sebagai efek jera untuk menjaga kehidupan, KUHP Baru menerjemahkan "*menjaga kehidupan*" dengan memberikan masa percobaan 10 tahun bagi terpidana mati. Jika dalam masa tersebut terpidana menunjukkan perbaikan diri, maka hukuman mati dapat diubah menjadi penjara seumur hidup.[26]

Ketentuan ini dapat dibaca sebagai aktualisasi prinsip ihsan dan takhfif yang disinggung Ibn Kathīr. Semangat memberi kesempatan hidup bagi pelaku yang bertaubat, sebagaimana nilai *al-‘afwu*, telah tertanam dalam hukum nasional.. Hal ini sejalan dengan pandangan Barda Nawawi Arief bahwa pembaruan hukum pidana

[23] Aksin Wijaya, *Menalar Syariat*, 115.

[24] Topik Hidayat, "Penerapan Restorative Justice dalam Tindak Pidana Pembunuhan Perspektif Hukum Islam," *Jurnal Hukum Islam* 18, no. 2 (2020): 101–15.

[25] Republik Indonesia, Undang-Undang Nomor 1 Tahun 2023 tentang Kitab Undang-Undang Hukum Pidana, pasal 98–100.

[26] Muladi dan Barda Nawawi Arief, *Bunga Rampai Hukum Pidana*, (Bandung: Alumni, 2010), 145.

Indonesia pada dasarnya merupakan upaya menggali nilai hukum yang hidup dalam masyarakat, termasuk nilai-nilai hukum Islam yang menekankan keseimbangan, perdamaian, dan kemanusiaan.[27]

Konsep pemaafan dalam Qishas juga menemukan jalannya melalui mekanisme Keadilan Restoratif (*Restorative Justice*) yang kini gencar diterapkan oleh Kejaksaan dan Kepolisian, di mana penyelesaian perkara (untuk tindak pidana tertentu) lebih mengutamakan pemulihan keadaan semula daripada pemenjaraan, sebuah praktik yang sangat sejalan dengan spirit *qiṣāṣ* sebagaimana dijelaskan Ibn Kathīr. Dengan demikian, *hayāh* dalam konteks Indonesia tidak lagi dimaknai semata sebagai efek jera, melainkan juga sebagai proses pemasyarakatan dan pemulihan peran sosial yang bermartabat.

## KESIMPULAN

Penelitian ini menegaskan bahwa jarak temporal antara teks tafsir klasik dan realitas pembaca modern tidak harus dipahami sebagai pemisah makna, melainkan sebagai ruang dialog yang memungkinkan lahirnya pemahaman hukum yang lebih mendalam. Dalam konteks historis, Ibnu Katsir memaknai konsep *hayāh* dalam hukum *qiṣāṣ* sebagai mekanisme pencegah masyarakat yang bertujuan memutus siklus balas dendam masyarakat pra-Islam, di mana eksekusi dipandang sebagai sarana utama menjaga perdamaian sosial. Namun, ketika gagasan tersebut dibaca dalam konteks Indonesia kontemporer yang menjunjung prinsip hak asasi manusia dan proses hukum yang adil, makna "menjaga kehidupan" mengalami perluasan. Perlindungan nyawa tidak hanya ditujukan kepada potensi korban, tetapi juga mencakup jaminan hak hukum bagi pelaku agar terhindar dari tindakan sewenang-wenang, sehingga esensi *qiṣāṣ* dipahami sebagai upaya menjamin keadilan dan keamanan masyarakat yang dapat diwujudkan melalui pendekatan hukum yang tidak berorientasi pada eksekusi.

Pada titik inilah terjadi pertemuan cakrawala antara tafsir klasik dengan paradigma hukum modern. Penekanan Ibnu Katsir pada nilai pemaafan ( *al-'afwu* ) dan pembayaran *diyāt* secara patut sejalan dengan prinsip *restorative justice* yang berkembang dalam sistem hukum Indonesia, di mana pemulihan hubungan sosial lebih diutamakan daripada pembayaran. Transformasi ini tercermin dalam kebijakan pidana hukum pertukaran yang membuka ruang peninjauan ulang dan masa percobaan bagi terpidana mati, sebuah langkah yang secara filosofis menghidupkan kembali semangat keringanan hukum dan kesempatan memahami. Dengan demikian, konsep *hayāh* dalam *qiṣāṣ* tidak lagi dipahami secara sempit sebagai pembalasan nyawa dengan nyawa, melainkan sebagai orientasi etika untuk menjaga kehidupan, memulihkan keharmonisan sosial, dan memberikan kesempatan kedua bagi manusia.

## DAFTAR PUSTAKA

Al-Ashfahani, Raghib. *Mu'jam al-Mufradat Alfadz al-Qur'an*. Dar al-Qalam, 2009.

[27] Barda Nawawi Arief, *Pembaruan Hukum Pidana dalam Perspektif Kajian Perbandingan*, (Bandung: Citra Aditya Bakti, 2011), 35-38.

Al-Dzahabi, Muhammad Husein. *Al-Tafsir wa al-Mufassirun*. Juz 1. Maktabah Wahbah, 2000.
Al-Hafidz, Ahsin W. *Kamus Ilmu al-Qur’an*. Amzah, 2006.
Al-Qurasyī, Ismā‘īl bin ‘Umar bin Kaṡīr. *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*. Juz 1. Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1998.
Arief, Barda Nawawi. *Pembaruan Hukum Pidana dalam Perspektif Kajian Perbandingan*. Citra Aditya Bakti, 2011.
Muladi, dan Barda Nawawi Arief. *Bunga Rampai Hukum Pidana*. Alumni, 2010.
Ash-Shiddieqy, Muhammad Hasbi. *Falsafah Hukum Islam*. Pustaka Rizki Putra, 2001.
Atmasasmita, Romli. *Sistem Peradilan Pidana Kontemporer*. Kencana, 2010.
Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. Continuum, 2004.
Hakim, Ahmad Husnul. *Ensiklopedi Kitab-Kitab Tafsir*. Elsiq Tabarakarrahman, 2019.
Hamka. *Tafsir Al-Azhar*. Jilid 1. Pustaka Panjimas, 1982.
Hamzah, Andi. *Hukum Acara Pidana Indonesia*. Sinar Grafika, 2017.
Hidayat, Topik. "Hukuman Mati dalam Perspektif Islam dan HAM." *Jurnal Hukum Islam* 15, no. 1 (2018).
Hidayat, Topik. "Penerapan Restorative Justice dalam Tindak Pidana Pembunuhan Perspektif Hukum Islam." *Jurnal Hukum Islam* 18, no. 2 (2020).
Irfan, M. Nurul. "Hukuman Mati dalam Hukum Pidana Islam dan Hukum Positif." *Ahkam: Jurnal Ilmu Syariah* 12, no. 1 (2012).
Irfan, M. Nurul. *HAM dan Hukum Islam: Wacana dan Implementasi*. Kencana, 2019.
Kementerian Agama Republik Indonesia. *Al-Qur’an dan Terjemahnya*. Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an, Kementerian Agama RI, 2019.
Republik Indonesia. *Undang-Undang Nomor 1 Tahun 2023 tentang Kitab Undang-Undang Hukum Pidana*. 2023.
Republik Indonesia. *Undang-Undang Nomor 8 Tahun 1981 tentang Hukum Acara Pidana*. 1981.
United Nations General Assembly. *Universal Declaration of Human Rights*. UN, 1948.
Wijaya, Aksin. *Menalar Syariat: Diskursus Kemaslahatan dan Keadilan dalam Hukum Islam*. IRCiSoD, 2020.