

BAB V

IMPLIKASI PENGANULIRAN AYAT-AYAT DAMAI DALAM PERUMUSAN FIQH *JIHĀD*

A. Wacana Fiqh tentang Hukum *Jihād*

1. Kronologi Legislasi *Jihād*

Dalam *Aḥkām al-Qur`ān*, al-Shāfi`ī (w. 204 H) menjelaskan kronologi legislasi *jihād* pada dasarnya menjadi empat fase. Pertama, fase sebelum hijrah, ketika perang dilarang. Kedua, fase sesudahnya hijrah ketika perang defensif melawan orang-orang *mushrik* diijinkan (Q.2/87:190-191, Q.22/103:39). Ketiga, fase ketika perang ofensif melawan orang-orang *mushrik* diijinkan. Tiga ayat yang menjadi dasar kebolehan perang defensif pada fase sebelumnya dianggap dianulir oleh Q.2/87:193. Keempat, fase ketika perang menjadi kewajiban mutlak. Meskipun tampak tidak konsisten dalam sebuah penjelasan kronologi, di mana Q.2/87:190 dijadikan sebagai salah satu rujukan pada fase akhir legislasi ini karena sebelumnya dianggap teranulir, tekanan penjelasannya adalah pada perang sebagai kewajiban yang tidak bisa ditawarkan (Q.2/87:216, Q.9/113:111, Q.47/95:4, Q.9/113:38, Q.9/113:41).¹ Meski tidak dalam istilah ayat pedang, Q.2/87:193 memiliki status penganuliran luar biasa dengan menganulir beberapa ayat ini. Penyebutan ayat ini sebagai ayat pedang sama sekali tidak digunakan oleh para penulis *naskh*. Al-Shāfi`ī tampak tidak dipengaruhi, bahkan sebagai tokoh awal dan segenerasi Abu `Ubayd, mempengaruhi dalam beberapa hal

¹al-Shāfi`ī, *Aḥkām al-Qur`ān*, vol. 2, ed. 'Abd al-Ghanī 'Abd al-Khāliq (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmīyah, 1400 H), 13-15.

terhadap tokoh-tokoh sesudahnya, seperti al-Naḥḥās, Ibn ‘Atā’iqī, dan Ibn al-Jawzī,² meski penjelasan ini memiliki akar kuat dari penjelasan Ibn ‘Abbas sebelumnya tentang perbedaan kondisi Makkah dan Madinah yang meniscayakan perubahan strategi menghadapi komunitas non-muslim. Al-Shāfi’ī menekankan pentingnya moment hijrah Nabi dalam perubahan tersebut.

Ibn Ḥajar al-Haytamī (w. 973 H), seorang tokoh Shāfi’iyah, dalam *Tuḥfat al-Muḥtāj*, menganggap bahwa perang tanpa batasan (*‘alā al-ītlāq*) adalah akibat penganuliran ayat-ayat damai dan ayat-ayat perang defensif dengan Q.9/113:36 dan Q.9/113:41.³ Penyebutan Q.9/113:36 sebagai ayat penganulir juga dikemukakan oleh al-Nafrāwī (w. 1126 H) (Mālikī) dalam *al-Fawākih al-Dawānī*.⁴

Di kalangan tokoh aliran fiqh Ḥanafī, al-Sarakhsī (w. 483 H/ 1101 M) dalam *al-Mabsūṭ* mengemukakan kronologi yang substansinya sama, tapi merujuk kepada Q.9/113:5 yang dikenal umum sebagai ayat pedang di kalangan para penulis *naskh* dan Q.2/87:193 yang dianggap oleh al-Shāfi’ī sebagai penganulir ayat-ayat perang defensif. Namun, al-Sarakhsī tidak menyebut adanya penganuliran, karena Q.8/88:61 yang mendasari perang defensif pada fase sebelumnya turun lebih akhir dibandingkan Q.2/87:193, kecuali jika dianggap dianulir oleh Q.9/113:5.⁵ Namun, dalam beberapa kasus lain, seperti kasus kebolehan menebus tawanan perang, seperti dikemukakan oleh al-‘Atā’ dan al-Ḥasan, ditolaknya karena Q.47/95:4 tentang kebolehan

²Lihat Kusmana, "Shāfi’ī’s Theory of *Naskh* and Its Influence on the ‘*Ulūm al-Qur`ān*”, (Tesis, McGill University, Montreal, 2000).

³Ibn Ḥajar al-Haytamī, *Tuḥfat al-Muḥtāj* (margin), dalam ‘Abd al-Ḥamīd al-Sharwānī, *Ḥawāshī Tuḥfat al-Muḥtāj bi Sharḥ al-Minhāj*, vol. 9 (Mesir: Maṭba‘at Muṣṭafā Muḥammad, t.th.), 212 (*kitāb al-siyar*).

⁴Aḥmad bin Ghunaym bin Sālim al-Nafrāwī, *al-Fawākih al-Dawānī ‘alā Risālat Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī*, vol. 2, ed. Riḍā Farḥāt (Madinah: Maktabat al-Thaqāfah al-Dīnīyah, t.th.), 879.

⁵al-Sarakhsī, *al-Mabsūṭ*, vol. 10, ed. Khalīl Muhyiddīn al-Mays (Beirut: Dār al-Fikr, 2000), 3-4.

membebaskan tawanan dengan atau tanpa tebusan dianulir oleh ayat pedang (Q.9/113:5).⁶

Al-Sarakhsī juga mengemukakan ide empat pedang, yaitu pedang yang digunakan oleh Nabi dalam memerangi para penyembah berhala (tidak ada ayat yang dirujuk, namun umumnya merujuk kepada Q.9/113:5), pedang yang digunakan oleh Abū Bakr untuk memerangi orang-orang murtad (Q.48/111:16), pedang yang digunakan oleh 'Umar untuk memerangi Majusi dan *Ahl al-Kitāb* (Q.9/113:29), dan pedang yang digunakan oleh 'Alī untuk memerangi orang-orang membatalkan perjanjian dan para pemberontak (Q.49/106:9).⁷ Seperti halnya Ibn Kathīr, al-Sarakhsī bertolak dari riwayat Sufyān bin 'Uyaynah, sebagaimana pernah dikutip oleh Ibn Abī Hātim al-Rāzī dalam karya tafsirnya. Kecuali pedang terhadap orang murtad, ide pedang al-Sarakhsī memiliki persamaan dengan ide pedang Ibn Kathīr. Tidak ada petunjuk kuat adanya keterpengaruhan Ibn Kathīr dengan al-Sarakhsī, karena keduanya mengklaim idenya bertolak dari riwayat tersebut. Hanya saja, pengembangan al-Sarakhsī tampak ditandai dengan keinginan kuat menjustifikasi ide empat pedang tersebut dengan praktik Nabi dan tiga sahabat lain. Ide Ibn Kathīr juga tidak berbeda jauh dengan ide Ibn Rajab al-Ḥanbalī (w. 795 H/ 1393 M), tokoh yang juga dipengaruhi Ibn Taymīyah. Perbedaan hanya dalam menentukan ayat terkait, yaitu Q.47/95:4 sebagai ayat yang memerintahkan untuk memerangi orang-orang *mushrik* dan beberapa ayat dalam sūrat Barā`ah, al-Taḥrīm, dan al-Aḥzāb sebagai ayat-ayat perintah perang dan berlaku kasar terhadap orang-orang munafik dan *zindīq*.⁸

⁶Ibid., 41.

⁷Ibid., 3-4.

⁸Sebagaimana dikutip Abū 'Abd al-'Azīz al-Sulaymānī, "Āyat al-Sayf bayna Sū` Qaṣd al-Kāfirīn wa Ghulūw al-Khawārij al-Māriqīn wa Taḥrīf al-Ḥizbīyīn", dalam www.sahab.net/forums.newreply.php?

Penulis Ḥanafī yang lain, Ibn 'Ābidīn (w. 1252 H) dalam *Radd al-Mukhtār*, merujuk kepada Q.9/113:5, tapi tidak menggunakan istilah ayat pedang. Dalam kronologinya, ia menjelaskan fase akhir legislasi ini sebagai fase diperintakkannya perang tanpa batas dengan merujuk Q.2/87:190, yaitu ayat yang juga dirujuk oleh al-Shāfi'ī dalam penjelasan yang sama. Sedangkan, Q.9/113:5 hanya berisi perintah perang ofensif dengan pembatasan waktu pada fase sebelumnya.

Fakhr al-Dīn 'Uthmān bin 'Alī al-Zayla'ī (w. 743 H/ 1343 M), seorang tokoh Ḥanafī yang lain, dalam *Tabyīn al-Ḥaqā'iq* menjelaskan empat fase dalam kronologi legislasi perang, yaitu fase ketika perang dilarang (Q.15/54:85,94; Q.16/70:125), fase kebolehan perang defensif (Q.22/103:39), fase kebolehan perang ofensif bersyarat (Q.9/113:5), dan fase perang mutlak (Q.2/87:193). Al-Zayla'ī menerapkan teori penganuliran, terutama oleh Q.9/113:5 terhadap ayat-ayat damai, seperti larangan berperang pada bulan-bulan suci.⁹ Kronologi ini hampir sama dengan kronologi Akmal al-Dīn al-Bābartī (w. 786 H) dalam *al-'Ināyah Sharḥ al-Hidāyah*.¹⁰ Di samping itu, al-Bābartī juga menerapkan teori penganuliran ayat penebusan tawanan perang.¹¹

Dari uraian di atas, bisa ditarik beberapa kesimpulan. Pertama, meski para *fuqahā'* awal seperti al-Shāfi'ī yang hidup ketika penulisan karya-karya *naskh* dimulai, seperti dilakukan Abū 'Ubayd, tidak merujuk kepada penulis *'ulūm al-Qur'ān* tertentu, penjelasannya tentang kronologi legislasi perang tidak ragu lagi bertolak dari penjelasan Ibn 'Abbās, sang Bapak tafsir. Ibn 'Abbās menjelaskan bahwa dakwah dengan damai, seperti dengan menerima dengan bersabar perlakuan buruk orang-orang kafir Makkah terhadap kaum muslim, dan ketentuan perang defensif di fase-

(12 November 2009). Ayat-ayat yang berkaitan dengan perlakuan terhadap orang-orang munafik dan *zindīq* yang dimaksud oleh Ibn Rajab adalah Q.9/113/113:73; Q.66/99:9; Q.33/90:60-61.

⁹Fakhr al-Dīn 'Uthmān bin 'Alī al-Zayla'ī, *Tabyīn al-Ḥaqā'iq Sharḥ Kanz al-Daqā'iq*, vol. 3 (Cairo: Dār al-Kutub al-Islāmī, 1313 H), 241.

¹⁰Akmal al-Dīn al-Bābartī, *al-'Ināyah Sharḥ al-Hidāyah*, vol. 7 (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 438.

¹¹*Ibid.*, 479, 482.

fase awal Islam, dianulir segera setelah kaum muslim memiliki kekuatan setelah hijrah ke Madinah. Penjelasan ini diterima oleh *fuqahā`* lain, seperti Ibn Ḥajar al-Haytamī, al-Sarakhsī, dan Ibn 'Ābidīn, sebagaimana juga diterima para penulis *naskh* dan *mufassir*, seperti Abū 'Ubayd dan Makkī al-Qaysī. Faktor lain yang bisa menjelaskan tentang kesamaan antara *fuqahā`*, para penulis *naskh*, dan *mufassir* adalah perujukan mereka yang sama kepada riwayat Sufyān bin 'Uyaynah yang menyebar pada abad ke-5 H. Meski demikian, terjadi keterpengaruh antar tokoh, seperti Ibn Taymīyah mempengaruhi Ibn Kathīr dan Ibn Rajab.

Kedua, ada perbedaan di kalangan *fuqahā`* dalam menempatkan ayat-ayat perang tertentu. Bagi al-Shāfi'ī, Q.2/87:193 (bukan Q.9/113:5) menjadi rujukan fase perang ofensif. Dari perspektif teori *naskh* konvensional, penganuliran ini tidak logis, karena secara kronologis, ayat ini turun lebih awal dibandingkan ayat-ayat tertentu yang dirujuk dalam fase ketika perang dilarang (Q.5/112:67, 99; Q.24/102:54) dan fase perang ofensif (Q.22/103:39) yang turun sesudahnya. Bagi al-Sarakhsī, Q.9/113:5 dan Q.2/87:193 merupakan rujukan fase akhir legislasi perang ofensif. Akan tetapi, bagi Ibn 'Ābidīn, kedua ayat tersebut tidak menjadi rujukan legislasi fase akhir, karena ayat tersebut masih berisi pembatasan waktu perang. Ia merujuk Q.2/87:190 sebagai rujukan perang tanpa syarat.

Para penulis merujuk Q.9/113:5 (*āyat al-sayf*) untuk menjelaskan fase berbeda dalam legislasi tersebut dengan rincian berikut:

- a. Al-Shāfi'ī sama sekali tidak merujuk ayat ini dalam legislasinya. Sebagai gantinya, dari surat al-Tawbah, ia merujuk Q.9/113:38, 41, dan 111.
- b. Abū 'Ubayd dengan merujuk kepada riwayat Ibn 'Abbās menjadikan ayat ini bersama Q.9/113:29 sebagai rujukan perang defensif (fase 2) dan penguatan perintah perang dengan pembatalan perjanjian damai dan ijin memerangi orang-orang *mushrik* setelah bulan-bulan suci.

- c. *Fuqahā`* Ḥanafī (al-Sarakhsī, dan Ibn 'Ābidīn, al-Zaylaī, dan al-Bābartī) menjadi Q.9/113:5 sebagai rujukan perintah perang ofensif bersyarat. Bagi mereka, ayat ini belum menjadi dasar perintah perang tanpa syarat, karena dalam ayat ini, perintah perang masih dibatasi oleh bulan-bulan suci. Ayat yang menjadi dasar perintah perang tanpa syarat adalah Q.9/113:29 (*āyat al-sayf* atau *āyat al-jizyah*), Q.9/113:41. Sedangkan, al-Karamī menggunakan Q.9/113:5 sebagai rujukan perang terhadap orang-orang *mushrik* dan Q.9/113:29 sebagai rujukan perang terhadap *Ahl al-Kitāb*.
- d. Al-Haytamī merujuk ayat ini dalam kronologinya dalam ketika menjelaskan tentang fase kebolehan perang ofensif bersyarat. Sedangkan, pada fase akhir berupa perintah perang mutlak, ia merujuk Q.9/113:36 dan Q.9/113:41 (juga dirujuk oleh imam madhhabnya, al-Shāfiī).

Yang unik dalam dalam kronologi kalangan *fuqahā`* adalah perujukan Q.2/87:190-193 dengan perbedaan penempatannya dalam fase legislasi:

- a. Al-Shāfiī memiliki banyak kesamaan dengan al-Bābartī karena sama-sama merujuk Q.2/87:190-191 dalam menjelaskan perang defensif dan Q.2/87:193 sebagai perang ofensif. Al-Zaylaī bahkan merujuk Q.2/87:193 dalam menjelaskan fase akhir legislasi.
- b. Sebaliknya, Ibn 'Ābidīn merujuk Q.2/87:193 sebagai rujukan perang defensif dan Q.2/87:190 sebagai rujukan perintah perang tanpa syarat yang oleh al-Shāfiī dan al-Bābartī dijadikan malah hanya sebagai rujukan perang defensif.

Berbeda dengan arus utama pemikiran para tokoh ini, Ibn al-Jawzī tidak menjelaskan proses legislasi perang dalam kategori defensif-ofensif yang didasarkan atas perbedaan kondisi kaum muslim di Makkah dan Madinah, melainkan dari prosesnya sebagai kewajiban perorangan (*fardu 'ayn*) menjadi kewajiban kolektif (*fardu kifāyah*). Perubahan hukum ini tidak disertai adanya penganuliran (*naskh*),

seperti yang pernah dijelaskan oleh Abū 'Ubayd. Hal itu karena Ibn al-Jawzī menyadari akan banyaknya ayat damai yang diklaim teranulir tanpa dasar.

Para penulis di atas bisa dikelompokkan dalam hal mekanisme perujukannya ke teori penganuliran (*naskh*) kepada dua kelompok:

- a. Para penulis yang mengakui secara eksplisit teori penganuliran dalam menjelaskan pergeseran fase-fase legislasi tersebut, seperti al-Shāfi'ī, Abū 'Ubayd, al-Sarakhsī, al-Bābartī, al-Zayla'ī, dan al-Karamī.
- b. Para penulis yang tidak secara eksplisit menerapkan teori ini, seperti al-Haytamī, al-Nafrāwī, dan Ibn 'Ābidīn.

Perbedaan legislasi perang tersebut dapat dilihat pada tabel berikut:

Tabel 7:
Pengaruh Kronologi Ibn 'Abbās terhadap Kronologi Legislasi Perang

No.	Penulis	Fase Legislasi				
		Fase 1	Fase 2	Fase 3	Fase 4	Fase 5
1.	Al-Shāfi'ī (w.204H)	Dilarang 5/112:67,99;15/54:94 14/72:95,97; 17/50:90-93; 109/18:6; 24/102:54; 6/55:68,108	Boleh defensif 2/87:190-191; 22/103:39	Perintah ofensif 2/87:193 (nasikh)	Perintah mutlak 2/87:190, 216; 47/95:4, 9/113:38,41,111	
2.	Abū 'Ubayd (w.223H)	Dilarang 88/68:22; 50/34:45; 3/89:159; 45/65:14	Boleh defensif 22/103:39-40; 9/113:5,29 (nasikh)	Anjuran perang 9/113:45; 24/102:62,	Penguatan perin- tah perang 8/88:66 (nasikh)	Penguatan perintah perang dan pembatalan perdamaian 9/113:1-11,29 (nasikh)
3.	al-Sarakhsī (w.483H)	Dilarang 15/54:85,94; 16/70:125	Boleh defensif 22/103:39; 2/87:191; 8/88:61	Perintah ofensif bersyarat 2/87:193; 9/113:5		
4.	Ibn al-Jawzī (w. 597H)	Dilarang 4/92:77	Fardu 'ayn 9/113:41	Fardu kifayah 9/113:122		
5.	Al-Zayla'ī (w.743H)	Dilarang 15/54:85,94; 16/70:125	Boleh defensif 22/103:39	Perintah ofensif bersyarat 9/113:5 (nasikh)	Perintah perang mutlak 2/87:193	
6.	Al-Bābartī (w.786H)	Dilarang 15/54:85,94; 16/70:125	Boleh defensif 22/103:39; 2/87:191	Perintah ofensif bersyarat 9/113:5 (nasikh)	Perintah ofensif mutlak 2/87:193;9/113:29	
7.	Al-Haytamī (w.973H)	Dilarang (70 ayat lebih, tanpa rincian)	Boleh defensif 2/87:190; 22/103:39	Boleh ofensif bersyarat 9/113:5	Perintah perang mutlak 9/113:36; 9/113:41 (ayat al-sayf)	
8.	Al-Nafrāwī (w.1126H)	Dilarang 15/54:85,94; 16/70:125;	Boleh defensif 22/103:39	Perintah perang mutlak 9/113:5,36,41		
9.	Al-Karamī (w.1033H)	Dilarang	Perintah mem- erangi mushrik 9/113:5	Perintah mem- erangi Ahl al-Kitab 9/113:29		
10.	Ibn 'Ābidīn (w.1252H)	Dilarang 15/54:94; 16/70:125	Boleh defensif 22/103:39	Perintah defensif 2/87:191	Perintah ofensif bersyarat 9/113:5	Perintah perang mutlak Q.2/87:190

Dengan demikian, dapat dibedakan dua penjelasan legislasi perang, yaitu kronologi perang defensif-ofensif disertai teori penganuliran, dan kronologi tersebut tanpa penjelasan teori penganuliran yang mendasarinya. Berbagai penjelasan kronologi di atas sebenarnya bertolak dari asumsi Ibn 'Abbās tentang perubahan kondisi kekuatan kaum muslim di Makkah dan Madinah. Seperti tampak dari fase-fase setiap penjelasan kronologi, masing-masing fase tampak jelas tidak berlaku lagi setelah datangnya fase berikutnya. Fase awal (ketika perang dilarang dan dakwah hanya dengan cara damai) secara otomatis dianggap tidak berlaku lagi setelah perang dibolehkan. Fase akhir yang diusulkan oleh setiap penulis dimaksudkan sebagai fase final yang menyebabkan tidak berlakunya lagi fase-fase sebelumnya. Oleh karena itu, para penulis yang meski tidak secara eksplisit menerapkan teori penganuliran, dari asumsi yang mendasari kronologi tersebut, mengakui teori penganuliran.

Fakta lain yang menguatkan kesimpulan ini adalah bahwa teori penganuliran diterima oleh hampir semua penulis Sunnī sebagai penganuliran final (*naskh*). Al-Zarkashī, misalnya, meski mendasarkan penjelasan tipe ketiga *naskh* sebagai penundaan (*nas`*) dari penjelasan al-Shāfi'ī, sebenarnya juga mengakui penganuliran final, bahkan sebagaimana al-Shāfi'ī sendiri. Justeru al-Shāfi'ī lah penulis yang tidak hanya membedakan *naskh* dari *bayān*, melainkan juga pada saat yang sama menjadikan *naskh* sebagai penganuliran final sebagai metode *uṣūl al-fiqh*. Bahkan, hingga belakangan, al-Biqā'ī yang berupaya mengkompromikan *naskh*, *nisyān*, dan *nas`* tidak mengakui penundaan sebagai alternatif terhadap dua konsep lain (*naskh* dan *nisyān*) sebagaimana pada penulis-penulis sesudahnya, seperti Ṭāhā. Dengan demikian, para penulis di atas menerima tidak hanya penjelasan Ibn 'Abbās tentang kronologi tersebut, melainkan juga penganuliran ayat-ayat damai. Kāmil Salāmah al-Diqs, penulis modern, sebenarnya menganut asumsi penganuliran ini dalam kronologi perang yang

dikemukakannya, sehingga wajar kemudian ia berkesimpulan dakwah Nabi menganut *al-manhaj al-ḥarakī* (strategi gerakan).¹²

Kronologi sama pentingnya dengan teori penganuliran, karena keduanya berkonsekuensi yang sama dalam hal ini. Al-Kayā al-Harāsī dan Ibn 'Ādil al-Dimashqī, sebagaimana dikemukakan, menggunakan alasan perbedaan kondisi muslim di Makkah dan Madinah untuk membenarkan penganuliran ayat perjanjian damai. Hal yang sama juga dikemukakan oleh 'Alā` al-Dīn al-Kāsānī (w. 587 H), seorang aliran fiqh Ḥanafī, bahwa sikap kooperatif dan bersabar yang mewarnai dakwah damai di fase awal Islam memiliki alasan yang sama dengan pemberian zakat kepada *mu`allaf* pada masa awal Islam, yaitu sebagai strategi menarik simpati ke Islam ketika kaum muslim sedikit. Ia mengutip riwayat bahwa 'Umar bin Khaṭṭāb mengatakan kepada kaum *mu`allaf*, "Sesungguhnya Rasulullah dulu memberi (zakat) kepada kalian, supaya beliau bisa meluluhkan hati kalian untuk menerima Islam. Adapun hari ini, sungguh Allah telah menjadikan agamanya kuat. Jika kalian berpendirian teguh untuk menerima Islam, (kami terima). Jika tidak, tidak ada di antara kami dan kalian, kecuali hanya pedang" (*إن رسول الله كان يعطيكم ليؤلفكم على الإسلام فأما اليوم فقد أعز الله دينه فإن ثبتتم على الإسلام وإلا*) (فليس بيننا وبينكم إلا السيف).¹³ Ketika kaum muslim menjadi kuat, ketentuan juga berubah, karena ketentuan awal bisa dipahami (*ma'qūl*) karena alasan khusus ini, sehingga jika tujuan (makna), atau katakanlah 'illah, ini berakhir, ketentuan juga berakhir. Inilah nalar yang mendasari kronologi. Al-Kāsānī mengatakan sebagai berikut:

¹²Kāmil Salāmah al-Diqs, *Āyāt al-Jihād: Dirāsah Mawḍū'iyah wa Tārīkhīyah wa Bayānīyah* (Kuwait: Dār al-Bayān, 1972/ 1392), 368. Kesimpulan ini sama dengan kesimpulan Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, sebagaimana disinggung, tapi keduanya memiliki arah berbeda. Al-Būṭī menambah penjelasan historis. Menurutnya, perang dengan klaim pembelaan bisa dilakukan hanya terhadap sesuatu yang sudah ada, bukan untuk menciptakan yang tidak ada menjadi ada. Lihat al-Būṭī, *al-Jihād fī al-Islām*, 196-197. Tampaknya, ia ingin menjustifikasi negara-negara Islam yang keberadaannya memang sejak awal dimiliki oleh kaum muslim. Namun, ia menolak gerakan-gerakan untuk menjadikan negara-negara yang didirikan secara kolektif antara muslim dan non-muslim sebagai negara Islam.

¹³'Alā` al-Dīn al-Kāsānī, *Badā' i' al-Ṣanā' i' Fī Tartīb al-Sharā' i'*, vol. 2 (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1982), 52.

ولأنه ثبت باتفاق الأمة أن النبي إنما كان يعطيهم ليتألفهم على الإسلام ولهذا سماهم الله المؤلفه قلوبهم والإسلام يومئذ في ضعف وأهله في قلة وأولئك كثير ذو قوة وعدد واليوم بحمد الله عز الإسلام وكثر أهله واشتدت دعوائه (دعائمه) ورسخ بنيانه وصار أهل الشرك أدلاء والحكم متى ثبت معقولا بمعنى خاص ينتهي بذهاب ذلك المعنى.¹⁴

....dan karena telah ditetapkan berdasarkan kesepakatan umat Islam bahwa Nabi hanya memberi mereka agar beliau bisa meluluhkan hati mereka untuk tertarik dengan Islam. Oleh karena itu, Allah swt menyebut mereka "orang-orang yang hatinya diluluhkan" dan Islam ketika itu masih lemah, begitu juga penganutnya sedikit. Sedangkan, mereka itu banyak, memiliki kekuatan dan perlengkapan. Sedangkan, hari ini—dengan memuji Allah—Islam telah kuat, penganutnya banyak, tiang-tiangnya kokoh, kerangkanya kuat, dan penganut *shirk* telah menjadi hina. Hukum ketika telah ditetapkan secara logis dengan tujuan (makna) khusus tertentu akan berakhir dengan hilangnya tujuan tersebut.

2. *Jihād* Sebagai Perang Permanen

Menurut Ibn Khaldūn dalam *Muqaddimah*, di antara faktor-faktor pemicu perang adalah solidaritas dan persaingan yang memicu perang antar suku Arab yang berdekatan.¹⁵ Khadduri dalam *War and Peace in the Law of Islam*, menyimpulkan dari keterangan Ibn Khaldūn tersebut, adanya hubungan antara tribalisme Arab dengan munculnya *jihād* sebagai perang permanen dalam Islam. Islam merubah fokus perhatian suku-suku Arab yang dulu berperang dengan semangat tribalisme ke dunia luar dengan doktrin keimanan baru sebagai "*jihād* di jalan Allah". *Jihād* bukan fenomena kekerasan yang begitu saja terjadi, melainkan merupakan hasil dari banyak faktor. Perspektif yang menekankan perubahan ekonomi yang mendesak bangsa Arab mencari wilayah subur, menurut Khadduri, juga tidak cukup untuk menjelaskan sifat permanen *jihād*, karena adanya faktor politis-religius yang menjadi motif permanen.¹⁶ Menurut Khadduri, Islam mengkombinasikan dualisme agama universal dan negara universal yang berbeda dari Yahudi dan Kristen. Yahudi bukan agama misionaris,

¹⁴Ibid.

¹⁵Selain faktor ini, faktor-faktor lain adalah faktor permusuhan di antara suku-suku terbelakang seperti Arab dan Turki yang didasarkan atas motif ekonomi, faktor agama yang mendasari *jihād* dalam Islam, dan faktor kemarahan yang memicu perang bangsa terhadap bangsa lain karena keinginan yang tidak diindahkan. Ibn Khaldūn, *Muqaddimah* (Cairo: Dār al-Fajr li al-Turāth, 2004), 333.

¹⁶Majid Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam* (New Jersey: The Lawbook Exchange, Ltd., 2006), 62-63.

karena orang Yahudi adalah orang pilihan Tuhan (*God's chosen people*). Sedangkan, Kristen adalah agama non-negara. Islam, simpul Khadduri, menggabungkan elemen-elemen keduanya untuk menciptakan: "sebuah negara nomokratik ketuhanan atas dasar imperialisme" (*a divine nomocratic state on an imperialistic basis*).¹⁷ Analisis ini tampak reduksionis, tidak hanya bertolak dari keterpengaruhan Islam dengan tradisi Yahudi-Kristen, seperti banyak mewarnai tulisan-tulisan Barat seperti Wansbrough, yang banyak dikritik semisal oleh Fazlur Rahman, melainkan juga kuatnya reduksi analisis ekonomi dan politik yang mengabaikan bagaimana teks kitab suci al-Qur`an sebagai sumber ajaran diinterpretasi oleh para *mufassir* dan *fuqahā`*. Faktor politis-religius tersebut muncul dari nalar "teks kedua" yang diusung oleh para *mufassir* dan *fuqahā`* yang hidup dalam konteks peperangan dan keinginan Islam menegara. Ini berada pada level penafsiran, yang harus dibedakan dari "teks pertama" (*naṣṣ*).

Dari tabel kronologis legislasi perang di atas, kita bisa membedakan setidaknya tiga alasan utama yang menyebabkan *jihād* dianggap sebagai kewajiban permanen. Pertama, *kufr* sebagai alasan perang, seperti pada al-Shāfi'ī. Alasan ini melekat pada orang-orang kafir, sehingga selama mereka tetap tidak beriman, kewajiban *jihād* sebagai perang untuk "menghapus *kufr* di hati mereka" tetap berlaku. Padahal, kemajemukan sudah menjadi ciri manusia sepanjang masa. Al-Shāshī (325H), seorang tokoh *uṣūl al-fiqh* Ḥanafī, mengatakan bahwa *jihād* adalah hal yang baik sebagai suatu sarana untuk membasmi orang-orang kafir dan menegakkan kebenaran. "Jika alasan (*kufr*) tersebut kita andaikan tidak ada, tentu *jihād* tersebut juga tidak lagi diperintahkan, karena kalau tidak ada kriminal, tidak bisa diberlakukan *ḥadd*, dan kalau *kufr* yang membolehkan perang tidak ada, *jihād* juga tidak wajib".¹⁸ Itu artinya, tidak semua kalangan Ḥanafī memiliki pandangan bahwa alasan perang adalah karena diserang. Kedua, analisis kebahasaan pada ungkapan "semua" (*kāffah*) dalam

¹⁷Ibid., 63.

¹⁸Al-Shāshī, *Uṣūl al-Shāshī* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1402 H), 146.

Q.9/113:36 yang menunjukkan bahwa perang merupakan kewajiban untuk melawan semua orang kafir. Anggapan ini, misalnya, mendasari al-Haytamī dalam menyebut ayat ini dan Q.9/113:41 sebagai ayat pedang yang dijadikannya sebagai rujukan perang mutlak.¹⁹ Ketiga, argumen kronologi legislasi perang itu sendiri dan teori penganuliran. Hal ini terlihat dari fakta bahwa semua penulis dalam peta pemikiran kronologi legislasi perang di atas sepakat dalam hal bahwa fase akhir legislasi tersebut adalah perintah (wajib) perang, meski dalam kesimpulan tampak berbeda:

- a. Al-Shāfi'ī berkesimpulan bahwa fase akhir legislasi merupakan kewajiban perang yang tidak bisa ditawar. Dari penganuliran ayat-ayat perang defensif dengan Q.2/87:193, tampak bahwa kewajiban perang yang dimaksud adalah kewajiban perang ofensif, apalagi ia berpandangan bahwa alasan yang membolehkan perang adalah kekufuran (*kufr*).
- b. Abū 'Ubayd berkesimpulan bahwa apa yang disebutnya penguatan perintah perang adalah diijinkannya memerangi orang-orang *mushrik* setelah bulan-bulan suci berakhir dan pembatalan perjanjian damai dengan mereka. Dari penganuliran ayat-ayat perang defensif dengan Q.9/113:5 dan Q.9/113:29, jelas bahwa penguatan perintah perang tersebut berkaitan dengan perang ofensif.
- c. Al-Haytamī, al-Nafrāwī, al-Zayla'ī, al-Bābartī, dan Ibn 'Ābidīn secara lebih tegas berkesimpulan bahwa fase akhir legislasi perang adalah perintah (kewajiban) berperang mutlak, yaitu perang defensif maupun ofensif, pada bulan suci atau bukan.
- d. Ibn al-Jawzī berpendapat bahwa fase akhir legislasi perang adalah diwajibkannya perang secara kolektif (*fardu kifāyah*).

¹⁹Lihat uraian pada bab 3 tentang identifikasi ayat pedang. Lihat juga Sa'd al-Dīn Mas'ūd bin 'Umar al-Taftāzānī, *Sharḥ al-Talwīḥ 'alā al-Tawqīḥ li Matn al-Tanqīḥ fī Uṣūl al-Fiqh*, ed. Zakarīyā 'Umayrāt (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1996), 233.

Atas dasar kronologi dan teori penganuliran, mereka menyimpulkan bahwa perang adalah kewajiban abadi yang berlaku hingga hari kiamat yang harus dilaksanakan minimal sekali setahun, sebagaimana al-Nafrāwī simpulkan:

والفقهاء على أنه ينبغي ألا يترك الجهاد كل سنة مرة على الأقل. ومعنى ذلك أن يوجه الإمام كل سنة طائفة، ويزج بنفسه معها أو يخرج بدله من يثق به؛ ليدعو الكفار للإسلام ويرغبهم فيه، ثم يقاتلهم إذا أبوا؛ لأن في تعطيله أكثر من سنة ما يطمع العدو في المسلمين. فإن دعت الحاجة في السنة إلى أكثر من مرة وجب؛ لأنه فرض على الكفاية فوجب منه ما دعت الحاجة إليه، فإن دعت الحاجة على تأخيره لضعف المسلمين، أو قلة ما يحتاج إليه في قتالهم من العدة أو المدد الذي يستعين به، أو يكون الطريق إليهم فيها مانع، أو ليس هنا مؤن، أو للطمع في إسلامهم ونحو ذلك من الأعداء، جاز تأخيره؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم صالح قريشاً عشر سنين، وأخر قتالهم حتى نقضوا الهدنة، وأخر قتال غيرهم من القبائل بغير هدنة؛ ولأنه إذا كان يرجى من النفع بتأخيره أكثر مما يرجى من النفع بتقديمه وجب تأخيره. فإذا لم يوجد ما يدعو على الجهاد فإنه يستحب الإكثار منه.²⁰

Fuqahā berpandangan bahwa *jihād* tidak boleh ditinggalkan (wajib dilaksanakan) setiap tahun paling sedikit sekali. Itu artinya bahwa pemimpin harus mengerahkan sekelompok orang setiap tahun dan ia harus melibatkan diri bersama mereka, atau setidaknya menunjuk sebagai penggantinya orang yang ia percayai untuk mengajak dan menjadikan orang-orang kafir tertarik kepada Islam. Kemudian, ia harus memerangi mereka jika mereka enggan (menerima Islam), karena jika *jihād* ini diabaikan lebih dari setahun akan menyebabkan musuh akan bersikap serakah terhadap kaum muslim. Jika dalam setahun diperlukan lebih dari sekali, tentu wajib dilaksanakan, karena *jihād* adalah kewajiban secara kolektif, sehingga yang diwajibkan adalah yang sesuai dengan keperluan. Jika keadaan menghendaki penundaan *jihād* karena lemahnya kondisi kaum muslim, atau karena kurangnya bekal atau bantuan yang diperlukan dalam melaksanakan perang terhadap mereka, atau jalan yang menghubungkan ke tempat mereka terhalang, tidak ada bekal makanan, atau mengharap agar mereka mau masuk Islam, dan halangan-halangan lain, *jihād* boleh ditunda, karena Nabi Muḥammad saw. mengadakan perjanjian damai dengan Quraysh selama sepuluh tahun dan menunda perang terhadap mereka sampai mereka melanggar perjanjian damai, serta menunda perang terhadap kabilah-kabilah lain yang tidak terikat dengan perjanjian damai. Begitu juga, karena jika dengan menundanya bisa diharapkan adanya manfaat lebih besar daripada manfaat jika dipercepat, *jihād* tentu harus ditunda. Jika tidak ditemukan yang menghalangi *jihād*, dianjurkan memperbanyak *jihād* tersebut.

²⁰ Aḥmad bin Ghanīm bin Sālim al-Nafrāwī, *al-Fawākih al-Dawānī*, vol. 2, 879. Lihat juga al-Ramlī, *Nihāyat al-Muḥtāj*, vol. 8 (Beirut: Dār al-Fikr, 1984), 46.

Tidak hanya di kalangan Mālikī, sebagaimana dinyatakan al-Nafrāwī di atas, melainkan juga di kalangan Ḥanafī, ayat pedang (Q.9/113:5) dijadikan dasar kewajiban *jihād*. Kewajiban ini disimpulkan atas dasar adanya ayat-ayat lain sebagai penopang (Q.2/87:193, 216; Q.9/113:12, 36, 41) yang menyatakan bahwa makna umum "perangilah" dijelaskan (*takhṣīs*) oleh ayat-ayat tersebut yang menunjukkan makna spesifiknya (*fardu*, yaitu menurut Ḥanafī adalah kewajiban yang ditunjukkan oleh *dalīl qaṭʿī*). Meski demikian, pemaknaan ini sebenarnya bertentangan dengan konteks spesifik orang-orang *mushrik* yang boleh diperangi karena alasan pelanggaran perjanjian damai. Dengan argumen ini, ditolak pendapat al-Thawrī dan Ibn Shubrumah bahwa *jihād* tidak fardu dan bahwa perintah dalam ayat tersebut hanya menunjukkan anjuran (*nadb*).²¹ Bahkan, riwayat pendapat Ibn 'Umar yang juga menyatakan *jihād* tidak fardu, jika terbukti otentik, harus dita'wīl menjadi "tidak *fardu 'ayn*", melainkan *fardu kifāyah*.²² Itu artinya, *jihād* dianggap tetap menjadi kewajiban yang berlaku permanen. Sebagaimana dikemukakan, Ibn 'Umar berpendapat bahwa *jihād* harus dipahami atas dasar alasan yang mendasarinya, yaitu terjadinya penindasan (*fitnah*), sehingga *jihād* hanya bersifat kondisional yang akan berakhir jika penindasan berakhir.²³ Bahkan, ia memarahi orang yang memasukkan *jihād* sebagai salah satu rukun Islam.²⁴

Dalam konteks itu, munculnya formulasi *jihād* sebagai kewajiban permanen didorong oleh justifikasi kronologi dan teori penganuliran tersebut. Dengan kronologi, tidak ada satu penulis pun yang membantah bahwa fase akhir dan final dari legislasi tersebut adalah kewajiban perang, baik secara ofensif maupun mutlak, sebagai *fardu 'ayn* atau *fardu kifāyah*. Sedangkan, dengan teori penganuliran, kewajiban pada fase akhir legislasi tersebut tidak hanya merupakan ketentuan yang bersifat final, melainkan

²¹Kamāl al-Dīn ibn al-Humām, *Sharḥ Faḥ al-Qadīr*, vol. 5 (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 437.

²²Ibid., 437.

²³Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 1986), 228-229.

²⁴Abū 'Ubayd, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh fī al-Kitāb wa al-Sunnah*, ed. Muṣṭafā 'Abd al-Qādir 'Aṭā' (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2006), 162.

juga tidak bisa lagi dianulir lagi, karena para penulis ini menganut *naskh* konvensional yang mempunyai karakter “regresif” dari segi waktu, atau “linear” dari segi gerakannya, yaitu menuju ke satu titik final, atau membatalkan yang terdahulu (*mu’aqqib li al-sābiq*, meminjam ungkapan al-Biqā’ī). Hal ini berbeda dengan teori penundaan (*nas’*) yang berkarakter “progresif”, yaitu berorientasi ke depan dengan ketentuan dan bergerak “sirkular”, yaitu masih mempertimbangkan hukum yang pernah ditunda (*mudāwil li al-mu`akhhkar*).²⁵

Argumen dari ayat melalui teori pengansulan tersebut diperkuat dengan ḥadīth yang menyatakan bahwa *jihād* tetap berlaku sampai hari kiamat sejak Nabi diutus hingga terbunuhnya *dajjāl*, tidak akan berubah karena perubahan kondisi politik yang adil atau tidak.²⁶ Menurut Ibn Amīr al-Ḥājj (w. 879 H), ḥadīth tersebut memuat ungkapan eksplisit bahwa kewajiban *jihād* tidak bisa dianulir.²⁷ Di kalangan ulama Ḥanafī, ḥadīth *āḥād* ini menjadi penopang terhadap ayat perang yang, karena *qat’ī*, bisa dijadikan dasar kesimpulan bahwa *jihād* adalah fardu. Penulis *Mirqāt al-Mafātīh*, setelah mengutip banyak uraian dalam *Fath al-Qadīr*, sebagaimana diuraikan di atas, menegaskan bahwa ḥadīth ini hanya menunjukkan *jihād* adalah wajib, sedangkan argumen *jihād* sebagai fardu adalah ayat-ayat perang di atas (Q.2/87:193, 216; Q.9/113:5, 12, 36, 41) yang tidak teranulir oleh ayat lain.²⁸ Itu artinya bahwa konsep fiqh tentang *jihād* sebagai kewajiban permanen, meski dalam kondisi politik yang tiran terhadap rakyat, menunjukkan kondisi politik yang mendesak yang menghendaki kaum muslim menghadapi non-muslim sebagai musuh bersama.

²⁵ al-Biqā’ī, *Naẓm al-Durar*, vol. 2 (Cairo: Dār al-Kitāb al-Islāmī, t.th.), 95.

²⁶ Lihat, misalnya, Fahkr al-Dīn ‘Uthmān bin ‘Alī al-Zayla’ī, *Tabyīn al-Ḥaqā’iq*, vol. 3, 241.

²⁷ Ibn Amīr al-Ḥājj, *al-Taqrīr wa al-Taḥbīr* (Beirut: Dār al-Fikr, 1996), 196. Lihat juga Sa’d al-Dīn Mas’ūd bin ‘Umar al-Taftāzānī, *Sharḥ al-Talwīḥ ‘alā al-Tawdīḥ li Matn al-Tanqīḥ fī Uṣūl al-Fiqh*, ed. Zakarīyā ‘Umayrāt (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1996), 233.

²⁸ Al-Malā ‘Alī al-Qārī, *Mirqāt al-Mafātīh Sharḥ Mishkāt al-Maṣābīh*, vol. 11, 421, dalam www.almeshkat.net/books/index.php. Ḥadīth ini adalah riwayat al-Daylamī dari Anas. Lihat ‘Alā’ al-Dīn ‘Alī bin Ḥisām al-Dīn al-Muttaqī al-Hindī al-Burhānfūrī, *Kanz al-‘Ummāl fī Sunan al-Aqwāl wa al-Af’āl*, vol. 4, ed. Bakrī Ḥayānī (Beirut: Mu’assasat al-Risālah, 1981 M/ 1401 H), 314. Dalam sumber lebih terpercaya, ḥadīth yang dikutip: “*al-khayl ma’qūd fī nawāṣīḥā al-khayr ilā yawm al-qiyāmah al-ajr wa al-maghnām*.” Lihat al-Bukhārī, *al-Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ*, vol. 3 (Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1987), 1048.

Bahkan, Ibn Qudāmah (w. 620 H), seorang tokoh Ḥanbalī dalam *al-Mughnī*, mengemukakan sebuah ḥadīth "Sesungguhnya Allah benar-benar menguatkan agama ini dengan orang yang berbuat dosa" (*inna Allah layu`ayyidu hādihā al-dīn bi al-rajul al-fājir*). Menurut Ibn Qudāmah, yang penting adalah bahwa seorang pemimpin perang memiliki rasa keprihatinan dan pengetahuan baik tentang kondisi kaum muslim, meski ia diketahui meminum minuman keras sekalipun. Hal itu karena perbuatan dosa tersebut hanya menjadi tanggung-jawabnya sendiri.²⁹ Akan tetapi, tentu pandangan fiqh ini melemahkan moralitas. Pengutipan ḥadīth ini juga berada di luar konteks sesungguhnya.³⁰ Jelas bahwa berbagai konteks historis-politis, terutama perang Salib, lebih berpengaruh dalam perumusan fiqh seperti ini, yaitu fiqh yang mempertimbangkan kondisi darurat dan prioritas yang menempatkan persoalan perang menghadapi musuh sebagai prioritas utama dibandingkan moralitas pemimpin.

Kronologi, teori penganuliran, alasan teologis, analisis kebahasaan, dan konteks historis-politis menjadi faktor-faktor yang saling mendukung yang mengkondisikan formulasi *jihād* sebagai kewajiban permanen tersebut, sehingga para *uṣūlīyūn* dan *fuqahā`* tidak bisa lagi membedakan antara "sarana" (*wasīlah, wāsiṭah*) dan "tujuan" (*maqṣad, ghāyah*). Al-Zarkashī (w. 794 H), sebagaimana disinggung, menyatakan bahwa *jihād* memang merupakan kewajiban, tapi tidak melebihi dari statusnya sebagai sarana (*farḍīyat al-wasā`il*), bukan sama sekali sebagai tujuan (*farḍīyat al-maqāṣid*).³¹ Dengan menjadikan sarana sebagai tujuan, perang dianggap permanen. Akan tetapi, al-Bazdawī (w. 482 H), juga seorang Ḥanafī, mengatakan bahwa *jihād* bertujuan untuk "mengangkat agama Islam" (yang sebenarnya bermakna memunculkan Islam sejajar

²⁹Ibn Qudāmah, *al-Mughnī*, vol. 13, ed. 'Abdullāh 'Abd al-Muḥsin al-Turkī dan 'Abd al-Fattāh Muḥammad al-Ḥulw (Riyād: Dār 'Ālam al-Kutub, 1997), 14.

³⁰Lihat lebih lengkap dalam al-Bukhārī, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*, vol. 3, 1114.

³¹Shihāb al-Dīn al-Alūsī, *Sufrat al-Zād li Safarat al-Jihād*, 6-7, manuskrip (MS) dalam www.mostafa.com.

dengan agama lain dalam penyebarannya secara natural), "tapi sarana di sini adalah yang dituju."³²

Meskipun *jihād* diformulasikan sebagai kewajiban perang permanen, tidak berarti bahwa perang harus bersifat kontinu, tidak berhenti. Tidak hanya karena kewajiban-kewajiban agama bisa terlaksana dengan cara damai, melainkan juga karena hubungan dengan musuh tidak selalu dengan konflik konstan. Dalam fiqh kemudian berkembang ajaran *jihād* sebagai "keadaan permanen perang", bukan perang terus-menerus. Dalam konteks ini, penguasa diharuskan menyiapkan kekuatan militer untuk menghadapi situasi perang mendadak. Penggeseran ajaran *jihād* dalam fiqh juga dilakukan untuk menyesuaikan dengan kondisi hidup, seperti aturan tentang perjanjian damai.³³

2. *Jihād* Sebagai Media Penyebaran Islam.

Dalam persoalan pelaksanaan *jihād* setiap tahun, terdapat perbedaan pendapat di kalangan *fuqahā`*. Al-Rāfi`ī (w. 623 H) dalam *al-'Azīz* mengemukakan alasan al-Shāfi`ī yang mendasarkan ketentuan tersebut pada praktik perang yang dipimpin Nabi (*ghazwah*) dan pemungutan *jizyah* dilaksanakan setiap tahun.³⁴ Dalam menyikapi pendapat ini, al-Rāfi`ī menganggap pandangan *fuqahā`* tersebut tidak bersifat mutlak, karena hal ini hanya faktor kebiasaan dan ia memilih ketentuan para tokoh *uṣūl al-fiqh* (*masālik al-uṣūlīyīn*) berikut:

³²Alī bin Muḥammad al-Bazdawī, *Uṣūl al-Bazdawī (Kanz al-Wuṣūl ilā Ma'rifat al-Uṣūl)* (Tp: Maṭba`at Jāwīd Bārīs, t.th.), 305.

³³Majid Khadduri, *War and Peace*, 67.

³⁴al-Rāfi`ī mencatat bahwa perang-perang dilakukan oleh Nabi setiap tahun terbukti dari rangkaian perang-perang berikut: Badr (2 H), Uḥud (3 H), Dhāt al-Riqā' (4 H), Khandaq (5 H), Ghazwah Banī al-Nadīr dan al-Muraysī' (6 H), *Fatḥ* Khaybar (7 H), *Fatḥ* Makkah (8 H), dan Tabūk (9 H). Lihat al-Rāfi`ī, *al-'Azīz Sharḥ al-Wajīz (al-Sharḥ al-Kabīr)*, vol. 11, ed. al-Shaykh 'Alī Muḥammad Mu'awwad dan al-Shaykh 'Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawjūd (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1997 M/ 1417 H), 346-351. Lihat juga Zakarīyā al-Anṣārī, *Asnā al-Maṭālib*, vol. 4, ed. Muḥammad Muḥammad Tāmir (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2000), 175-176.

الجهاد دعوة قهرية فيجب إقامته على حسب الإمكان حتى لا يبقى إلا مسلم أو مسالم و لا يختص بالمرة الواحدة في السنة و إذا أمكنت الزيادة لا يعطل الفرض.³⁵

Jihād adalah dakwah kekerasan (*da'wah qahrīyah*), maka wajib dilaksanakan sesuai kemampuan, sehingga tidak tersisa lagi, kecuali hanya muslim atau orang yang berdamai (*musālim*), tidak mesti hanya sekali dalam setahun, jika mungkin lebih, yang penting kewajiban tersebut tidak terabaikan.

Memang, tidak semua *fuqahā`* menerima ketentuan ini.³⁶ Namun, penolakan terjadi hanya terkait dengan pernyataan tentang anjuran ber*jihād* lebih sekali dalam setahun. Sedangkan, pernyataan bahwa *jihād* adalah dakwah kekerasan tidak diketahui adanya penolakan. Ini menjadi bukti pandangan penting *uṣūlīyūn* tentang *jihād*, meski pun, sepengetahuan penulis, tidak atau belum ditemukan pembakuan pada level *uṣūl al-fiqh* seperti ini dalam literatur-literatur *uṣūl al-fiqh* non-Shāfi'ī.

Sebagaimana al-Nafrāwī dari Mālikī, Shihāb al-Dīn al-Qarāfi (w. 684 H) dari aliran Shāfi'ī dalam *Sharḥ Tanqīḥ al-Fuṣūl fi al-Uṣūl* juga menganggap *jihād* sebagai metode penyebaran Islam. Ia menganggap bahwa ayat-ayat perjanjian damai telah dianulir oleh ayat pedang.³⁷

حجة الجمهور: أن أصول الديانات مهمة عظيمة، فلذلك شرع الله تعالى فيها الإكراه دون غيرها، فيكره على الإسلام بالسيف والقتال والقتل وأخذ الأموال والذراري، وذلك أعظم الإكراه.³⁸

Argumen mayoritas adalah bahwa fundamen-fundamen (keyakinan-keyakinan) agama adalah penting lagi agung. Oleh karena itu, Allah ta'ālā membuat ketentuan tentang kebolehan memaksa dalam soal fundamen-fundamen tersebut, bukan soal yang lain, sehingga dilakukan pemaksaan untuk masuk Islam dengan pedang, perang, pembunuhan, pengambilan harta dan keturunan. Itu adalah pemaksaan teragung.

Di samping itu, al-Qarāfi juga mengatakan bahwa di antara perang yang dimaksudkan untuk mengagungkan Allah ta'ālā adalah membunuh orang-orang kafir

³⁵al-Rāfi'ī, *al-'Azīz Sharḥ al-Wajīz (al-Sharḥ al-Kabīr)*, vol. 11, 351. Lihat juga dalam al-Nawawī, *Rawḍat al-Ṭālibīn*, vol. 10 (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1405 H), 209.

³⁶Lihat, misalnya, Ibn Ḥajar al-Haytamī, *Tuḥfat al-Muḥtāj* (margin), dalam 'Abd al-Ḥamīd al-Sharwānī, *Hawāshī Tuḥfat al-Muḥtāj bi Sharḥ al-Minhāj*, vol. 9, 213.

³⁷Shihāb al-Dīn al-Qarāfi, *Sharḥ Tanqīḥ al-Fuṣūl fi al-Uṣūl*, 108.

³⁸Ibid.

dengan tujuan menghapus *kufir* dari hati mereka dan merusak salib.³⁹ Di antara perang dengan tujuan memusnahkan, menurutnya, adalah perang melawan orang-orang zalim untuk menolak kezaliman mereka, memotong asal kerusakan mereka, menghancurkan rumah-rumah mereka, menebang pohon-pohon mereka, dan membunuh binatang-binatang mereka jika menjadi penghalang perang terhadap mereka, serta menghancurkan sarana-sarana maksiat, seperti berhala dan alat-alat permainan (*malāhī*).⁴⁰

Persoalan teologis yang dihadapi oleh para *uṣūlīyūn* yang membenarkan *jihād* sebagai metode penyebaran Islam adalah sah kah keimanan seseorang yang dipaksa masuk Islam? Al-Bazdawī dalam karya *uṣūl al-fiqh*nya berargumen bahwa pengakuan dengan lisan yang berkaitan dengan pembenaran dalam hati adalah rukun dalam menentukan keberimanan seseorang. Pengakuan lisan tersebut pada dasarnya hanyalah indikasi pembenaran hati, tapi kemudian menjadi rukun sebagaimana berlaku dalam ketentuan-ketentuan hukum di dunia (transaksi) dan di akherat (keyakinan). Atas dasar ini, jika seorang kafir dipaksa untuk beriman, kemudian menyatakan beriman, keimannya sah karena salah satu rukun tersebut ada, yaitu pengakuan lisan. Hal ini berbeda dengan pemaksaan seorang muslim untuk keluar dari agamanya. Ia tetap dianggap beriman.⁴¹ Logika yang mendasari argumen dalam dua kasus ini tampak tidak konsisten, karena sebagaimana pada kasus murtad, seharusnya keberimanan yang dipaksa adalah juga tidak sah, karena keyakinan adalah persoalan penghayatan hati.⁴²

Munculnya pandangan fiqh tentang *jihād* sebagai metode penyebaran Islam karena didasarkan atas kronologi dan teori penganuliran. Pertama, berdasarkan kronologi, semua penulis yang dipetakan di atas sepakat bahwa ayat-ayat perintah dakwah secara damai hanya merupakan fase awal. Para *fuqahā`* menerima penjelasan

³⁹Ibid.

⁴⁰Ibid.

⁴¹al-Bazdawī, *Uṣūl al-Bazdawī*, 305.

⁴²Lihat Abdullah Yusuf Ali, *The Holy Qur'an: Text, Translation, and Commentary* (Beirut: Dār al-'Arabīyah li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī', 1968), 103.

dalam tafsir, terutama atas dasar penjelasan Ibn 'Abbās, bahwa dakwah tersebut hanya berlaku di fase awal Islam di Makkah.

Kedua, ayat perintah memaafkan (*āyāt al-'afw wa al-ṣafh*) atas perlakuan buruk orang-orang kafir Makkah, ayat perintah tidak menghiraukan (tidak memusuhi) mereka (*āyāt al-i'rad*), dan ayat perintah dakwah secara damai, yaitu dengan *ḥikmah*, nasihat yang baik, dan perdebatan dengan cara yang terbaik dianggap telah dianulir oleh ayat-ayat perang yang turun sesudahnya. Ayat-ayat yang umumnya yang dirujuk adalah "maka maafkanlah (mereka) dengan cara yang baik" (Q.15/54:85), "maka sampaikanlah secara terang-terangan segala apa yang diperintahkan dan berpalinglah dari orang-orang *mushrik*" (Q.15/54:94), dan "serulah kepada jalan Tuhanmu dengan *ḥikmah*, nasihat yang baik, dan bantahlah mereka dengan cara yang terbaik" (Q.16/70:125).

Pandangan yang tampak ekstrem dalam konteks ini dikemukakan oleh al-Kāsānī bahwa ayat pedang (Q.9/113:5) adalah rujukan kebolehan memerangi orang-orang kafir secara ofensif, meski sebelumnya dakwah tidak pernah disampaikan kepada mereka, karena ayat tersebut menganulir fase-fase awal, seperti larangan berperang pada bulan-bulan suci.⁴³

Argumen penganuliran ini tampak dipengaruhi kuat oleh riwayat-riwayat penganuliran ayat-ayat tersebut yang berkembang dalam tafsir, terutama yang berasal dari Ibn 'Abbās, seperti melalui karya Abū 'Ubayd dan al-Baghdādī maupun penafsiran-penafsiran Ibn 'Abbās yang terpencar yang kemudian dikompilasi tafsir awal, seperti al-Ṭabarī. Penganuliran ayat pemberian maaf atas perlakuan kasar orang-orang kafir Makkah terhadap Nabi (Q.5/112:13/ Q.3/89:159;⁴⁴ Q.2/87:109), ayat perintah tidak menghiraukan mereka (Q.7/39:199), perintah dakwah dengan cara damai (Q.29/85:46), dan kebebasan beragama (Q.109/18:6)⁴⁵ memiliki alur yang sama dengan penganuliran ayat-ayat semaknanya yang dikemukakan oleh para *fuqahā*. Enam ayat (Q.15/54:94,

⁴³ al-Kāsānī, *Badā'i' al-Ṣanā'i'*, vol. 7, 100.

⁴⁴ Lihat kompilasi Abū 'Ubayd sebagaimana dikemukakan pada bab 3.

⁴⁵ Lihat kompilasi 'Abd al-Qāhir al-Baghdādī sebagaimana dikemukakan pada bab 3.

Q.109/18:6, Q.24/102:54, Q.5/112:99, Q.6/55:68, dan Q.6/55:108) dari ayat-ayat yang dirujuk oleh al-Shāfi'ī merupakan ayat-ayat yang dikenal teranulir dalam literatur-literatur *naskh*. Dari urutan ayat-ayat yang disusun kita bisa membedakan tiga fase dakwah damai di Makkah: (1) fase awal ketika Nabi diperintahkan menyampaikan misi kenabian dan jaminan perlindungan dari perlakuan buruk orang-orang kafir Makkah, (2) fase ketika sudah terjadi hambatan dakwah, tapi tetap tidak ada perintah untuk berperang dan juga tidak ada perintah menjauhi mereka, (3) fase ketika ada perintah untuk menjauhi mereka. Momen-momen ini adalah apa yang sering dikutip oleh para *mufassir* sebagai "fase awal Islam" (*fī bad` al-Islām*) dari keterangan Ibn 'Abbās. Pada fase kedua, al-Shāfi'ī mencatat titik keputus-asaan dakwah Nabi dan pernyataan ayat bahwa mereka tidak akan beriman juga, hingga ditunjukkan mukjizat inderawi (*hissī*) (Q.17/50:90-93, Q.14/72:97).⁴⁶

Adanya penjelasan tentang keputus-asaan ini kemudian ditemukan juga pada penjelasan al-Kayā al-Harāsī, seorang *mufassir* ayat-ayat hukum beraliran Shāfi'ī, yang dijadikannya sebagai titik-tolak penganuliran ayat-ayat damai. Momen ini, menurutnya, adalah momen ketika kaum muslim masih lemah, sedangkan penolakan dan penindasan terjadi semakin intensif. Keadaan mereka di Madinah lebih baik dan menjadi kekuatan seimbang. Perubahan ini yang menyebabkan ayat-ayat dakwah dengan cara damai dianggap tidak berlaku lagi.⁴⁷

Dalam *Tuhfat al-Muhtāj*, al-Haytamī membantah pendapat al-Zarkashī yang mengatakan bahwa *jihād* adalah kewajiban sebagai sarana, bukan tujuan. Menurut al-Zarkashī, mengemukakan argumen sebagai sarana lebih diutamakan daripada menggunakan kekuatan fisik, karena tujuannya adalah memberi hidayah. Kritik al-Haytamī pada dasarnya memuat empat hal. Pertama, pernyataan al-Zarkashī bahwa tujuannya adalah untuk memberi hidayah, menurut al-Haytamī, menunjukkan bahwa

⁴⁶al-Shāfi'ī, *Aḥkām al-Qur`ān*, vol. 2, 8-10.

⁴⁷al-Kayā al-Harāsī, *Aḥkām al-Qur`ān*, vol. 3 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1983), 163.

jizyah tidak mesti bisa diterima.⁴⁸ Al-Haytamī dalam hal ini ingin menegaskan bahwa *jizyah* tidak bisa dianggap sebagai pengganti (alternatif), atau bahkan pengakuan kekufuran mereka.⁴⁹ Hal ini karena bagi kalangan ulama Shāfi'ī, alasan *jihād* adalah *kufr*. Kedua, menurutnya, penggunaan argumen dianggap tidak efektif, karena jarang sekali, bahkan mustahil, orang-orang kafir akan beriman dengan penjelasan argumen. Pernyataan ini, seperti halnya pada al-Shāfi'ī dan al-Kayā al-Harāsī, menunjukkan keputus-asaan dan dominasi logika kekuatan. Ketiga, seringnya perang pada masa Nabi, yaitu dua puluh tujuh *ghazwah* dan tiga puluh delapan *sariyah*. Perujukan ke "kuantitas" perang seperti ini, dengan mengabaikan latarbelakang peristiwa sesungguhnya dan sejumlah perjanjian damai yang gagal, sering menjadi perujukan tidak utuh. Keempat, untuk menopang argumen ini, ia mengemukakan ayat-ayat *jihād* yang turun dalam proses kronologis hingga berakhir pada fase akhir, di mana *jihād* menjadi kewajiban perang mutlak dengan mengacu kepada Q.9/113:36 dan Q.9/113:41 yang disebutnya sebagai ayat pedang. Dengan argumen ini, al-Haytamī berkesimpulan, "sepertinya *jihād* adalah tujuan, bukan sarana" (*wa ka`anna al-jihād maqṣūd, lā wasīlah*).⁵⁰

B. Interrrelasi Penganuliran Ayat-ayat Damai, *Jihād*, dan Konsep-konsep Terkait

1. Dikotomi *Dār al-Islām* dan *Dār al-Ḥarb*

Meski tidak ada definisi baku yang disepakati oleh para *fuqahā`* tentang dua istilah ini, karakteristik mendasarnya adalah sebagai berikut. Pertama, sebuah wilayah yang ditaklukan dan diperintah oleh kaum muslim. Al-Sarakhsī merekam pendapat Abū Yūsuf dan al-Shaybānī bahwa suatu wilayah menjadi milik suatu kelompok jika wilayah tersebut ditaklukan dengan kekuatan mereka dan berfungsinya kepemimpinan

⁴⁸Ibn Hajar al-Haytamī, *Tuḥfat al-Muḥtāj* (margin), dalam 'Abd al-Ḥamīd al-Sharwānī, *Ḥawāshī Tuḥfat al-Muḥtāj bi Sharḥ al-Minhāj*, vol. 9, 211.

⁴⁹Ibid., 274-275.

⁵⁰Ibid., 211.

yang mengatur wilayah tersebut.⁵¹ Secara eksplisit, al-Sarakhsī mengatakan, "orang-orang non-muslim adalah penduduk daerah mereka masing-masing, sesuai dengan kekuatan pertahanan yang mereka miliki". Karakteristik ini berkaitan dengan klaim kepemilikan wilayah. Atas dasar ini, al-Nawawī (w. 676 H) dalam *al-Majmū'* mengklasifikasikan *dār al-Islām* menjadi dua: (1) wilayah yang sejak semula dimiliki dan dibangun oleh kaum muslim, seperti Kūfah, Baṣrah, Baghdad, Cairo, dan Tunis, dan wilayah yang sebelumnya dikuasai oleh kelompok non-muslim, kemudian direkonstruksi oleh kaum muslim, seperti Iskandariyah, Damaskus, Damanhur, dan Quds; (2) wilayah yang dikuasai oleh kaum muslim, tapi penduduknya masih mempertahankan agama mereka.⁵² *Dār al-kufr* bisa dibedakan menjadi dua, yaitu wilayah kaum muslim yang kemudian dikuasai oleh non-muslim, seperti Palestina, dan wilayah yang memang tidak pernah dikuasai oleh kaum muslim, seperti Andalus.⁵³

Kedua, penerapan hukum Islam. Penerapan hukum Islam adalah konsekuensi dari adanya kedaulatan dan penguasaan terhadap suatu wilayah, sehingga larangan, seperti mendirikan gereja dan memelihara babi, bertolak dari "kepemilikan" eksklusif terhadap wilayah.⁵⁴ Menurut al-Dabūsī, perbedaan wilayah hanya dibedakan dengan penerapan hukum dan berjalannya kepemimpinan. Patokan ini juga berlaku antar wilayah Islam.⁵⁵ Di kalangan *fuqahā*, *dār al-Islām* umumnya dimaknai sebagai "negara atau wilayah yang masuk dalam kedaulatan dan pemerintahan kaum muslim, di mana mereka mampu menunjukkan keislaman mereka dan kekuatan menahan serangan musuh, baik hal ini terwujud dengan penguasaan secara damai maupun perang, atau cara lain yang serupa."⁵⁶ Dari perspektif definisi negara modern, al-Būṭī

⁵¹Muhammad Hamidullah, *Muslim Conduct of State*, 86.

⁵²al-Nawawī tidak mengemukakan contoh-contohnya yang relevan untuk wilayah yang dikuasai oleh kaum muslim, namun penduduknya tetap mempertahankan agamanya semula. Al-Nawawī, *al-Majmū'*, vol. 16 (Jeddah: Maktabat al-Irshād, t.th.), 204-205.

⁵³Ibid., vol. 15, 286. Lihat juga Majid Khadduri, *War and Peace*, 157-161.

⁵⁴Lihat, misalnya, Ibn Qudāmah, *al-Mughnī*, vol. 13, 240.

⁵⁵Muhammad Hamidullah, *Muslim Conduct of State*, 88.

⁵⁶Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, *al-Jihād fī al-Islām*, 80.

menganggap *dār al-Islām* memenuhi salah satu dari tiga unsur (wilayah, penduduk, dan kedaulatan) negara.⁵⁷ Di kalangan *fuqahā`*, setidaknya Ḥanafīyah, disepakati bahwa *dār al-kufr* dianggap telah menjadi *dār al-Islām* jika hukum Islam diterapkan di dalamnya.⁵⁸ Tempat di mana kasus hukum muncul, bagi para *fuqahā`*, mempengaruhi keputusan hukum. Hal ini juga berlaku di kalangan tokoh aliran fiqh lain. Di antara *fuqahā`* Shāfiī, al-Māwardī, misalnya, menjelaskan bahwa seorang muslim yang membunuh seseorang yang kemudian diketahui adalah muslim di *dār al-kufr* secara tidak sengaja, tidak dikenakan *diyah*, melainkan hanya *kaffārah*. Q.4/92:92 yang menjadi dasarnya kemudian dipahami dalam pengertian bahwa memang "*dār al-kufr* didasarkan atas hukum kebolehan" (*dār al-kufr mawḍū'ah 'alā al-ibāḥah*).⁵⁹ Uraian status kasus-kasus hukum yang muncul dalam dua wilayah seperti inilah yang mewarnai karya-karya awal *siyar*, seperti *al-Radd 'alā Siyar al-Awzā'ī* Abū Yūsuf dan *Kitāb al-Siyar* al-Fazārī, dan masih mempengaruhi uraian *jihād* dalam karya-karya fiqh sesudahnya.

Dalam kasus sebaliknya, yaitu *dār al-Islām* menjadi *dār al-kufr*, *fuqahā`* Ḥanafīyah berbeda pendapat. Menurut Abū Ḥanīfah sendiri, ada tiga standar, yaitu diterapkannya hukum non-muslim, bergabung ke *dār al-kufr*, dan tidak ada lagi penduduk muslim atau *dhimmi*. Akan tetapi, menurutnya, standar utama dalam mengkategorisasikan wilayah adalah standar keamanan, bukan penerapan hukum Islam. Suatu wilayah dikategori *dār al-Islām* jika keamanan terjamin secara penuh bagi kaum muslim, dan hal ini terwujud jika wilayah tersebut menjadi milik mereka.⁶⁰ Dengan demikian, standar ini tidak hanya muncul dari idealisasi penerapan hukum Islam secara total, melainkan juga dari rasa terancam hidup di tengah komunitas lain. Para *fuqahā`* awal umumnya merujuk ke sejarah interaksi muslim--non-muslim

⁵⁷Lihat *ibid.*, 74-92.

⁵⁸al-Kāsānī, *Badā'ī' al-Ṣanā'ī'*, vol. 7, 130.

⁵⁹Abū al-Ḥasan al-Māwardī, *al-Ḥāwī al-Kabīr*, vol. 14 (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 415.

⁶⁰al-Kāsānī, *Badā'ī' al-Ṣanā'ī'*, vol. 7, 130.

generasi awal pada masa Nabi yang diwarnai perang-perang. Dari uraian-uraian implikasi kategorisasi wilayah ini dalam hukum dalam karya-karya awal tentang *siyar*, tampak bahwa penerapan hukum menjadi standar ideal yang kemudian ingin dituju. Sedangkan, standar keamanan hanya standar minimal.

Munculnya dikotomi *dār al-Islām* dan *dār al-kufr*, seperti halnya penganuliran ayat-ayat damai, bertolak dari peristiwa *hijrah* Nabi dari Makkah ke Madinah, seperti tampak jelas dari penjelasan al-Shāfi'ī. Menurut Ibn Qayyim al-Jawzīyah (w. 751 H), tempat *hijrah* Nabi (*dār al-hijrah*), yaitu Madinah, pada masa Nabi adalah *dār al-Islām*, sehingga ketika penduduk suatu wilayah masuk Islam, negeri tersebut menjadi wilayah Islam.⁶¹ Ibn Ḥazm (w. 456 H) mengatakan, "setiap tempat selain Madinah adalah wilayah perang" (*thaghr, dār ḥarb, maghzā jihād*).⁶² Oleh karena itu, standar dikotomisasi tersebut bukan sekadar keamanan dan penerapan hukum Islam, melainkan standar akidah sebagai dasarnya.

Standar dalam fiqh lama ini masih diikuti bahkan oleh para pemikir modern, seperti Abū al-A'lā al-Mawdūdī, 'Abd al-Karīm Zaydān, dan 'Abd al-Wahhāb Khallāf. Padahal, jika rujukan sejarahnya adalah idealisme masyarakat Madinah, perjanjian perdamaian yang menjadi dasar masyarakat ini, antara lain, menyebutkan, "Sesungguhnya Yahudi Banī 'Awf adalah satu ummat dengan orang-orang mukmin. Yahudi berhak menganut agama mereka, begitu kaum muslim berhak menganut agama mereka". Di samping itu, meskipun *dār al-Islām* semula berkaitan dengan Madinah tempat hijrah kaum muslim awal, tidak berarti istilah yang sama bisa diterapkan kepada setiap wilayah yang di dalam diterapkan shariat Islam, karena perbedaan-perbedaan antara Madinah dan wilayah lain.⁶³

⁶¹Ibn Qayyim al-Jawzīyah, *Aḥkām Ahl al-Dhimmah*, vol. 1, ed. Yūsuf Aḥmad al-Bakrī dan Shākir Tawfīq al-'Ārūrī (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, Ramādī li al-Nashr, 1997 M/ 1418 H), 89.

⁶²Ibn Ḥazm, *al-Muḥallā bi al-Āthār*, vol. 7 (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 353.

⁶³Fahmī Huwaydī, *Muwāṭinūn, Lā Dhimmīyūn* (Cairo: Dār al-Shurūq, 1990 M/ 1410 H), 103-105.

Meski tokoh-tokoh Ḥanafī, seperti al-Sarakhsī, mendefinisikan *dār al-Islām* sebagai daerah kekuasaan muslim di mana mereka aman di dalamnya dan al-Kāsānī menyebutkan *dhimmī* termasuk warga negaranya, standar akidah yang diterapkan tetap menyisihkan mereka, dan wilayah tersebut tetap menjadi milik pemeluk Islam. Al-Shāfi'ī pernah mengatakan bahwa dunia ini pada dasarnya satu wilayah saja. Namun, kalangan tokoh-tokoh aliran fiqh Shāfi'ī, di samping *dār al-Islām* dan *dār al-ḥarb*, menambahkan *dār al-'ahd* (wilayah perjanjian damai), di mana penduduknya yang mengadakan perjanjian damai harus membayar pajak (*kharāj*). Bahkan, Abū Ḥanīfah memasukkan *dār al-'ahd* sebagai *dār al-ḥarb*. Dikotomi ini sebenarnya bukan *naṣṣ shar'ī*, melainkan *ijtihād* sebagai hasil pembacaan para *fuqahā* terhadap realitas yang sedang mereka hadapi, dengan menganalogikannya dengan idealisme masyarakat Madinah.⁶⁴

Dikotomisasi wilayah ini berkaitan erat dengan dua tipe *jihād*. Pertama, *jihād* adalah sebuah upaya untuk mempertahankan *dār al-Islām* yang dianggap telah terwujud. Para *fuqahā* mengidealisasikan bertahannya sebuah wilayah, atau negara (*state*) menurut al-Būṭī dan Hamidullah, di mana atas dasar kesamaan iman secara eksklusif dikuasai oleh penguasa muslim dan dihuni oleh mayoritas penduduk muslim (kecuali hanya non-muslim sebagai *dhimmī* dengan *jizyah*) sehingga mereka tidak hanya merasa aman dari perasaan terancam (meski ukuran ini tampak subjektif ideologis), melainkan juga mereka bisa menerapkan hukum Islam secara total. Rujukan sejarahnya adalah idealisasi masyarakat yang dibangun oleh Nabi di Madinah yang disebut oleh Hamidullah sebagai negara-kota (*city-state*).⁶⁵ Masyarakat ini

⁶⁴Ibid., 106-108.

⁶⁵Muhammad Hamidullah, *Muslim Conduct of State*, 65. Istilah ini tampak bertolak dari keinginan untuk mengatakan bahwa praktik bermasyarakat atau bernegara Nabi sudah modern, bahkan untuk ukuran sekarang sekalipun. Namun, jika ingin membangun konsep hukum internasional dengan bertolak dari literatur-literatur fiqh dengan merujuk praktik awal ini, terutama karya al-Sarakhsī (yang dianggap pioner), konteks ideologis perumusan fiqh seperti ini menjadikan apa yang disebut hukum internasional tersebut tidak sepenuhnya kompatibel untuk ukuran sekarang (keadilan, kebebasan beragama, hak perlindungan jiwa, dsb.).

dianggap sebagai manifestasi dari konsep al-Qur`an tentang "masyarakat terbaik" (*khayr ummah*) yang pernah dirujuk oleh al-Shāfi`ī dan al-Sarakhsī sebagai dasar "filosofis" kewajiban *jihād*, di mana segala bentuk kemungkaran, apalagi *shirk* sebagai pangkalnya, bisa dibasmi (Q.3/89:110).⁶⁶ Idealisasi semacam ini memunculkan *jihād* sebagai upaya mempertahankan wilayah agar tetap menjadi *dār al-Islām*. Meski demikian, tipe *jihād* ini akan memunculkan konflik perebutan klaim paling berhak dalam proses sejarah penaklukan wilayah.

Kedua, *jihād* adalah sebuah upaya untuk mewujudkan *dār al-Islām* dari *dār al-kufr*. Idealisasi mewujudkan sesuatu yang tidak ada menjadi ada ini menyebabkan *jihād* sebagai ekspansi, perang ofensif, atau perang idealistik. *Jihād* tidak hanya berkaitan dengan mempertahankan *dār al-Islām*, seperti diklasifikasikan oleh al-Nawawī di atas, melainkan juga merubah *dār al-kufr* menjadi *dār al-Islām*. Dalam hal ini, *jihād* untuk menguasai wilayah menjadi sarana islamisasi dengan kekerasan (*da'wah qahrīyah*) yang dijustifikasi dengan penganuliran ayat-ayat damai dengan ayat pedang. Dalam konsep fiqh, *dār al-Islām* memang bisa dan legal diwujudkan dengan penaklukan bersenjata. Inilah salah satu alasan yang bisa menjelaskan mengapa ada trend di kalangan *fuqahā`* untuk merujuk Q.2/87:193 dalam kronologi legislasi perang. Al-Shāfi`ī merujuknya sebagai penganulir (*nāsikh*) ayat-ayat perang defensif pada fase ke-3, al-Sarakhsī merujuknya bersama Q.9/113:5 pada fase ke-3 (akhir), dan al-Zayla`ī merujuknya setelah Q.9/113:5 pada fase ke-4. Hal itu karena ayat ini tampak dianggap berisi idealitas, yaitu perintah perang hingga tidak ada *shirk*, untuk membentuk sebuah wilayah eksklusif yang dihuni oleh kaum muslim. Sedangkan, *fuqahā`* lain memahami bahwa idealitas tersebut termuat dalam berbagai ayat perintah perang, baik terhadap orang-orang *mushrik* maupun *Ahl al-Kitāb*.

⁶⁶ al-Shāfi`ī, *Aḥkām al-Qur`ān*, vol. 2, 3-7; idem, *al-Umm*, vol. 2 (Beirut: Dār al-Fikr, 1990), 167-168; al-Sarakhsī, *al-Mabsūṭ*, vol. 10, ed. Khalīl Muḥyiddīn al-Mays (Beirut: Dār al-Fikr, 2000), 3-4 (*kitāb al-siyar*).

2. *Al-Amr bi al-Ma'rūf wa al-Nahy 'an al-Munkar*: Kontrol Sistem Politik

Konsep ini memang muncul dari pemahaman terhadap sejumlah ayat al-Qur`an.⁶⁷ Bahkan, al-Shāfi'ī menjadikannya sebagai karakteristik umat Islam sebagai "umat terbaik" (3/89:110) yang juga berkarakter "keras terhadap orang-orang kafir" (*ashiddā` 'alā al-kuffār*). Sasaran utamanya adalah memberantas kekufuran (*kufir*), karena dianggap sebagai sumber segala bentuk kemungkaran (*munkar*).⁶⁸ Al-Sarakhsī mengatakan sebagai berikut:

فأما بيان المعاملة مع المشركين فنقول الواجب دعائهم إلى الدين وقتال الممتنعين منهم من الإجابة لأن صفة الأمة في الكتب المنزلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وبها كانوا خير الأمم قال الله تعالى ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ الآية ورأس المعروف الإيمان بالله تعالى فعلى كل مؤمن أن يكون أمرا به داعيا إليه وأصل المنكر الشرك فهو أعظم ما يكون من الجهل والعناد لما فيه من إنكار الحق من غير تأويل فعلى كل مؤمن أن ينهى عنه بما يقدر عليه.⁶⁹

Adapun penjelasan tentang cara berinteraksi dengan orang-orang *mushrik*, kami katakan, "Yang menjadi kewajiban adalah mengajak mereka ke agama (Islam) dan memerangi orang-orang yang menolak ajakan di antara mereka, karena sifat umat ini dalam kitab-kitab suci yang telah diturunkan adalah menyuruh melakukan yang *ma'rūf* dan mencegah yang *munkar*. Dengan sifat ini, mereka merupakan umat terbaik di antara umat-umat yang lain. Allah ta'ālā berfirman, 'Kalian adalah umat terbaik yang dilahirkan untuk manusia' (Q.3/89:110). Pangkal dari hal yang *ma'rūf* adalah keimanan dengan Allah ta'ālā. Oleh karena itu, setiap orang yang beriman berkewajiban menjadi penganjur dan pengajak untuk melakukan yang *ma'rūf* tersebut. Sedangkan, pangkal dari hal yang *munkar* adalah *shirk*, yang merupakan kebodohan dan pengingkaran terbesar, karena di dalamnya terkandung pengingkaran kebenaran tanpa *ta`wīl*. Oleh karena itu, setiap orang yang beriman berkewajiban mencegahnya sesuai kemampuan yang dimilikinya."

Konsep ini tidak hanya menjadi dasar kontrol sosial (*social control*) keberagamaan masyarakat, melainkan juga kontrol terhadap sistem politik yang ada.

⁶⁷Lihat misalnya Q.9/113:71, 112; Q.3/89:104; Q.7/39:157; Q.22/103:41; Q.31/57:17.

⁶⁸Kata "*munkar*" semula bermakna sesuatu sesuatu yang terlintas di hati yang sebelumnya tidak menggambarkan, sehingga bagian dari ketidaktahuan. Kata bermakna sesau yang dianggap buruk oleh akal atau agama. Sebaliknya, *ma'rūf* semula bermakna sesuatu yang diketahui dengan perenungan, karena diambil dari kata *ma'rifah*. Sesuatu yang nilai kebaikan diketahui dengan akal atau agama disebut *ma'rūf*. Lihat al-Rāghib al-Isfahānī, *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur`ān*, ed. Muḥammad Sayyid Kaylānī (Cairo: Dār al-Ma'rifah, t.th), 331, 505.

⁶⁹al-Sarakhsī, *al-Mabsūt*, vol. 10, 2.

Oleh karena itu, konsep ini tidak terpisah dari konsep *dār al-Islām* dan *dār al-ḥarb*, karena tujuan keduanya adalah sama, yaitu tegaknya hukum Islam yang dianggap hanya mungkin melalui sistem politik yang ada, atau bahkan bentuk negara.

Jika konsep ini diproyeksikan untuk membasmi *kufr*, itu artinya bahwa konsep ini menyentuh tidak hanya fiqh, melainkan juga teologi (*kalām*). Menurut al-Ījī (w. 756 H/ 1355 M), seorang tokoh Ash'arīyah, kecuali Shī'ah Rāfiḍah, semua teolog Islam menganggap *al-amr bi al-ma'rūf wa al-nahy 'an al-munkar* sebagai kewajiban kolektif (*fardu kifāyah*). Hanya saja, menurut *Ahl al-Sunnah*, khususnya Ash'arīyah, kewajiban tersebut didasarkan atas wahyu, tapi hanya isu *furū'*. Sedangkan, menurut Mu'tazilah, kewajiban tersebut didasarkan pertimbangan rasio dan dianggap sebagai isu *uṣūl*. Al-Ījī sendiri berpendapat bahwa status hukumnya tergantung materi persoalan yang dianjurkan atau dilarang.⁷⁰ Akan tetapi, perbedaan pendapat ini tidak berakibat melemahnya sikap terhadap orang-orang kafir, karena di antara bentuk *munkar* adalah *kufr*. Dari perspektif fiqh, al-Qarāfī (Mālikī) dalam *Anwār al-Burūq* juga merinci status hukumnya, tapi ia mengaitkannya dengan perlawanan terhadap penguasa tiran yang disebut sebagai *jihād* paling utama. Menurutnya, Nabi tidak membatasi hal yang dilawan berkaitan dengan persoalan *furū'* atau *uṣūl*.⁷¹ Itu artinya bahwa *jihād* sebagai penerapan konsep ini juga dianggap sebagai *jihād* paling utama jika hal yang dilawan adalah *kufr* penguasa. Menurut sebagian tokoh aliran fiqh Shāfi'ī, meninggalkan kewajiban ini adalah dosa besar, bahkan, menurut Aḥmad bin Ḥanbal, adalah kekufuran (*kufr*).⁷² Menurut Ibn 'Aqīl, seorang Ḥanbalī, kewajiban ini menjadi bagian dari ketentuan-ketentuan pada agama-agama paling mendasar (*qawā'id al-adyān*), karena menjadi misi yang diemban oleh para rasul.⁷³

⁷⁰ Aḍud al-Dīn al-Ījī, *Kitāb al-Mawāqif*, vol. 3 (Beirut: Dār al-Jīl, 1997), 645.

⁷¹ Shihāb al-Dīn al-Qarāfī, *Anwār al-Burūq fī Anwā' al-Furūq*, vol. 8, 439.

⁷² Abd al-Raḥman bin Muḥammad bin bin 'Umar Bā'alawi, *Bughyat al-Mustarshidīn* (Beirut: Dār al-Fikr, t.th), 535.

⁷³ Sebagaimana dikutip dalam Ibn Muflīḥ al-Maqdisī, *Kitāb al-Furū'*, vol. 3, ed. 'Abdullāh bin 'Abd al-Muḥsin al-Turkī (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 2003 M/ 1424 H), 180.

3. *Hijrah*: Transformasi Keagamaan dan Politik

Hijrah (berangkat, keluar, emigrasi, imigrasi, atau eksodus)⁷⁴ sering dikaitkan dengan peristiwa monumental berpindahnya Nabi dan para sahabat dari Makkah ke Yathrib (Madinah) pada tahun 1 H/ 622 M. Para *fuqahā`* umumnya, sebagaimana dipetakan dalam kronologi legislasi perang, menjadikan *hijrah* ini sebagai peristiwa monumental bagi perubahan strategi dakwah Nabi dari persuasif ke represif. Peristiwa ini sering menjadi titik-tolak dalam perumusan berbagai rumusan fiqh, terutama tentang *jihād*.

Kamus kosa-kata al-Qur`an yang bisa dianggap sebagai kamus awal, *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur`ān*, yang ditulis oleh Rāghib al-Iṣfahānī (w. 502 H) sudah memuat pemaknaan politis ini. Menurutnya, meski secara kebahasaan, *hijrah* adalah menjauhi sesuatu, baik dari fisik, ucapan, maupun hati (Q.4/92:34, Q.25/42:30, Q.73/03:10, Q.20/45:46, Q.74/04:5), pengertiannya yang jelas (*zāhir*) dari penggunaan turunan kata tersebut dalam beberapa ayat (Q.2/87:208, Q.59/101:8, Q.4/92:89,100) adalah "keluar dari *dār al-kufr* ke *dār al-īmān*", yaitu seperti *hijrah* dari Makkah ke Madinah.⁷⁵

Hijrah dianggap merupakan kewajiban, meskipun masih diperdebatkan dalam hal kewajiban individual (*fardu 'ayn*) sepanjang masa (dikemukakan oleh Sa'īd ibn al-Musayyib), hanya pada awal Islam ketika terjadi perang (disebutkan oleh al-Mas'ūdī), atau kewajiban kolektif (*fardu kifāyah*) sebagaimana umumnya diyakini oleh para *fuqahā`*.⁷⁶ Argumen yang sering dijadikan rujukan kewajiban *hijrah* tersebut adalah:

a. Q.4/92: 97

⁷⁴J. Milton Cowan (ed.), *Hans Wehr: A Dictionary of Modern Written Arabic* (Ithaca: Spoken Language Services, Inc., 1976), 1019.

⁷⁵al-Rāghib al-Iṣfahānī, *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur`ān*, 536-537.

⁷⁶al-Nawawī, *al-Majmū'*, vol. 21, 116.

إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّيْتَهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَسِعَةً فَهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا .

Sesungguhnya orang-orang yang diwafatkan malaikat dalam keadaan menganiaya diri sendiri, (kepada mereka) malaikat bertanya, "Dalam keadaan bagaimana kalian ini?" Mereka menjawab, "Kami adalah orang-orang yang tertindas di muka bumi (Makkah)." Para malaikat berkata, "Bukankah bumi Allah itu luas, sehingga kamu dapat berhijrah ke sana?" Orang-orang itu tempatnya adalah neraka Jahannam, dan Jahannam itu seburuk-buruk tempat kembali.

Menurut al-Ṭabarī, ayat ini berkaitan dengan orang-orang muslim Makkah yang tidak mau berhijrah bersama nabi, sedangkan mereka sanggup. Mereka kemudian ditindas dan dipaksa oleh orang-orang kafir untuk ikut bersama mereka pergi ke perang Badr. Akhirnya, di antara mereka ada yang terbunuh dalam perang itu.⁷⁷ Ayat ini memang memuat fakta sejarah yang kemudian pada masa sesudahnya memunculkan alasan "perasaan terancam", sebagaimana dikemukakan Abū Ḥanīfah, yang masih mewarnai perumusan fiqh tentang *dār al-Islām* dan *dār al-ḥarb*, sehingga memunculkan doktrin *hijrah*.

b. Ḥadīth Nabi:

أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين.⁷⁸

Aku berlepas diri dari setiap muslim yang tinggal di tengah orang-orang *mushrik*.

Ḥadīth ini, menurut *tarjīh* al-Bukhārī, adalah *mursal*.⁷⁹ Konteksnya berkaitan dengan adanya sekelompok muslim yang meminta perlindungan kepada Banī

⁷⁷al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, vol. 9, ed. Aḥmad Muḥammad Shākīr (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 2000), 100-111.

⁷⁸Lihat, antara lain, al-Ṭabarānī, *al-Mu'jam al-Kabīr*, vol. 2, ed. Ḥamdī bin 'Abd al-Majīd (Mosul: Maktabat al-'Ulūm wa al-Ḥikam, 1983M/1404H), 203 (nomor 2264, 2265); Abū Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd*, vol. 2 (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, t.th.), 349 (nomor 2647); al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*, vol. 4, ed. Aḥmad Muḥammad Shākīr (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, t.th.), 155. Menurut keterangan Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, al-Bukhārī mentarjīh bahwa ḥadīth ini *mursal*.

⁷⁹Sebagaimana dikutip oleh Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *Bulūgh al-Marām min Adillat al-Aḥkām*, ed. Khālīd bin Ḍayfullāh al-Ṣalāhī (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1003 M/ 1424 H), 371.

Khath'am. Ketika Nabi mengirim pasukan perang (*sariyah*) ke suku ini, sekelompok muslim tersebut meminta perlindungan dengan sujud. Namun, perang yang dengan cepat berkecamuk menyebabkan sebagian kaum muslim tersebut terbunuh secara tidak sengaja oleh pasukan muslim yang menyerang.⁸⁰ Dengan dua argumen yang meski konteksnya spesifik ini, para *fuqahā`* mengangkat kasus sejarah yang kondisional ini dan tidak selalu berlaku sekarang ke tingkat normatif dengan memberlakukannya pada semua keadaan muslim di negeri non-muslim.

Secara kronologis, menurut al-Shāfi'ī, legislasi kewajiban *hijrah* dari *dār shirk* ke *dār al-Islām* melalui tiga fase: (1) dilarang ketika kondisi kaum muslim masih lemah; (2) dibolehkan sebagai jalan keluar (Q.4/92:100) dengan *hijrah* ke Ethiopia, lalu ke Yathrib, dan sebagian mereka masih dibolehkan tinggal di Makkah; (3) diwajibkan setelah *jihād* (perang) dibolehkan (Q.59/101:8, Q.9/113:100, Q.24/102:22). Jadi, *hijrah*, menurutnya, adalah salah satu dari bentuk "*jihād*" (*aḥad al-jihādayn*) sebelum *jihād* sebagai perang ofensif dibolehkan.⁸¹ Karena konteks historis adanya penindasan yang melatarbelakangi kebolehan, *hijrah*, menurutnya, hanya wajib bagi muslim yang tertindas di *dār shirk*, sedangkan ia mampu berhijrah.⁸² Dalam hal kebolehan untuk berhijrah atau tidak, al-Shāfi'ī merujuk fakta bahwa al-'Abbās bin 'Abd al-Muṭallib, setelah masuk Islam, tinggal di Makkah dan menyuruh para prajuritnya untuk mengatakan kepada orang yang masuk Islam, "Jika kalian berhijrah, kalian memiliki hak yang juga dimiliki oleh migran muslim (*muhājirīn*), dan jika kalian bertahan, kalian seperti orang-orang Arab lain."⁸³ Menurut al-Sarakhsī, *jihād* hanya wajib sebelum *fath* Makkah (*lā hijrah ba'd al-fath*), karena kepentingan perjuangan Islam.⁸⁴

⁸⁰ al-Bayhaqī, *al-Sunan al-Kubrā*, vol. 8, 130-131 (nomor 16911, 16912, 16513).

⁸¹ al-Shāfi'ī, *Aḥkām al-Qur`ān*, vol. 2, 3-7; idem, *Kitāb al-Umm*, vol. 2, 168-169.

⁸² al-Shāfi'ī, *Kitāb al-Umm*, vol. 2, 169-170.

⁸³ Ibid., 170.

⁸⁴ al-Sarakhsī, *al-Mabsūt*, vol. 5, 6.

Meski demikian, al-Māwardī (w. 450 H/ 1059 M) dan al-Nawawī (w. 676 H) dari aliran fiqh Shāfi'ī berupaya mengurai persoalan ini dengan membedakan tiga keadaan. Pertama, *hijrah* menjadi wajib dalam keadaan tertindas seperti kasus yang disebut terakhir ini. Kedua, *hijrah* menjadi sunnat dalam kasus seperti al-'Abbās bin 'Abd al-Muṭallib. Ketiga, *hijrah* menjadi keringanan jika yang bersangkutan tidak mampu melakukannya.⁸⁵ Meski persoalan tersebut telah diuraikan seperti ini, mayoritas *fuqahā`* tetap menganggap bahwa *hijrah* dari *dār al-kufr* ke *dār al-Islām* adalah merupakan kewajiban, terutama bagi seorang muslim yang mampu berhijrah dan tidak mampu "menunjukkan agamanya" (*iḏhār al-dīn*, istilah mengacu ke Q.9/113:33) di *dār al-kufr*, atau orang yang mampu menunjukkan kebenaran di *dār al-Islām*, tapi tidak mendapat sambutan.⁸⁶ Penjelasan tiga keadaan tersebut juga dikemukakan oleh Ibn Qudāmah (Ḥanbalī) dalam *al-Mughnī*. Bahkan, ia mengemukakan ḥadīth yang menyatakan bahwa *hijrah* adalah bagian dari agama dan karenanya tidak akan dihentikan selama *jihād* dilakukan.⁸⁷ Ada pendapat yang berkembang, sebagaimana dikutip Shekh 'Ulaysh (w. 1299 H/ 1882 M), bahwa orang yang mampu berhijrah, tapi tidak melakukannya, boleh dibunuh, karena dikhawatirkan ia akan bergabung dengan orang-orang kafir untuk memerangi kaum muslim.⁸⁸

Dari uraian di atas, kita bisa menarik dua arus utama alasan kewajiban *hijrah*, yaitu keamanan jiwa dan penerapan hukum Islam. Dengan alasan pertama, *hijrah* menjadi strategi penyelamatan diri, karena memang faktanya adalah bahwa pada masa Nabi kaum muslim memang terusir atau dipaksa oleh keadaan (penindasan) untuk

⁸⁵ al-Māwardī, *al-Ḥawī al-Kabīr*, vol. 14, 220; al-Nawawī, *al-Majmū*, vol. 21, 115-116.

⁸⁶ al-Shīrāzī, *al-Muhadhdhab fī Fiqh al-Imām al-Shāfi'ī*, vol. 2 (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 226-227; Zakariyā al-Anṣārī, *Asnā al-Maṭālib*, vol. 4, 204; al-Rāfi'ī, *al-'Azīz Sharḥ al-Wajīz*, vol. 2, 464.

⁸⁷ Ibn Qudāmah, *al-Mughnī*, vol. 13, 150-152.

⁸⁸ Muḥammad bin Aḥmad bin Muḥammad 'Ulaysh, *Fatḥ al-'Alī al-Mālik fī al-Fatwā 'alā Madhhab al-Imām Mālik*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 375. Ketika terjadi pemberontakan Arabi Pasha, ia dicurigai melakukan aktivitas politik membahayakan, sehingga ia ditangkap dalam keadaan sakit, lalu di masukkan ke rumah sakit penjara, dan meninggal di sana.

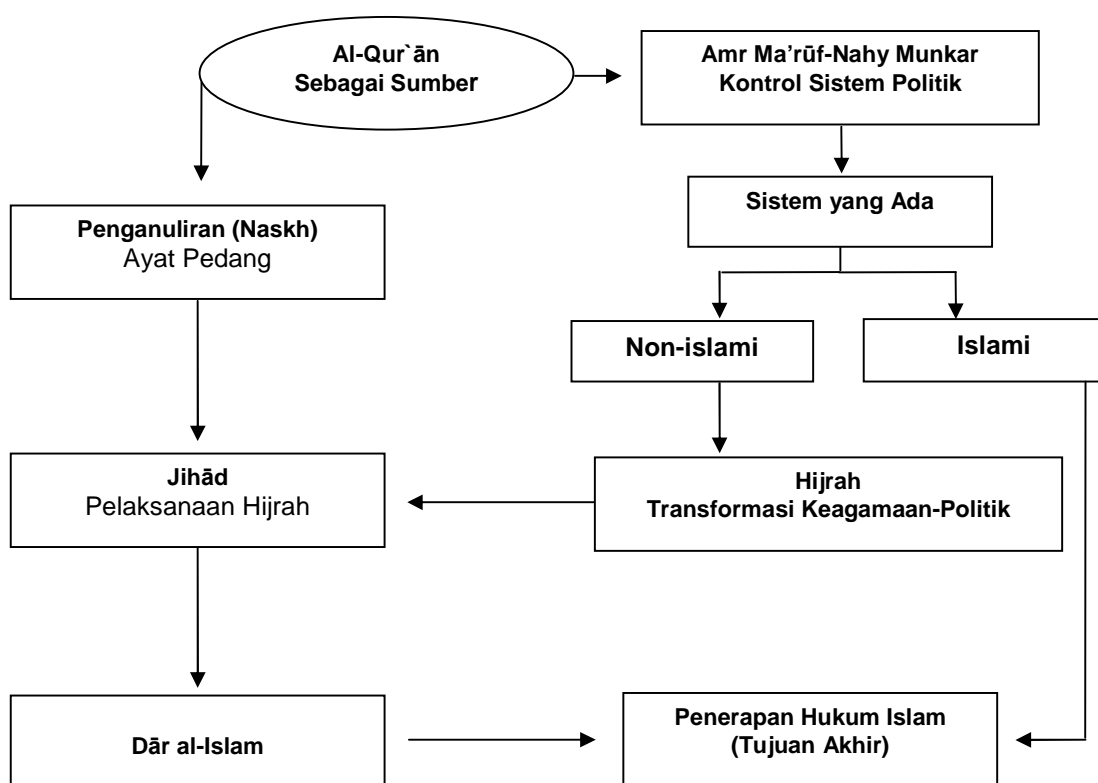
migrasi.⁸⁹ Sedangkan, dengan alasan kedua, *hijrah* menjadi strategi menuju idealisme penerapan hukum Islam secara total. Sebagaimana dikemukakan, para *fuqahā`* umumnya mengidealisasikan *dār al-Islām* karena, dengan "perasaan terancam" sebagai alasan pertama, keamanan sesungguhnya dianggap terwujud hanya pada wilayah eksklusif ini. Namun, para *fuqahā`* juga mengidealisasikan penerapan hukum Islam yang terwujud jika sistem politik dan penduduknya diikat oleh kesamaan iman. Dalam konteks seperti ini, *hijrah* tidak lagi dianggap sebagai sekadar strategi penyelamatan diri, melainkan sebagai strategi mewujudkan sebuah tatanan keagamaan dan politik Islam yang dianggap bisa menjamin penerapan hukum Islam secara total dalam bentuk negara Islam. *Hijrah* diidealisasikan sebagai titik-tolak perubahan untuk mentransformasikan secara total kehidupan keagamaan dan politik. Itu artinya bahwa *hijrah* bukan sekadar suatu peristiwa sejarah biasa pada masa Nabi, tapi berubah menjadi konsep fiqh yang diproyeksikan ke masa yang akan datang. Oleh karena itu, wajar bahwa *hijrah* tidak hanya masih dianggap sebagai kewajiban biasa, melainkan juga sebagai kewajiban yang setara dengan *jihād* yang bersifat permanen.

Dalam konteks transformasi sistem keagamaan dan politik, *hijrah* tidak terpisah dari *jihād*. Sebagaimana tergambar jelas dari penjelasan al-Shāfi'ī tentang kronologi legislasi, *hijrah* beriringan dengan kronologi legislasi *jihād*. Penerapan *jihād* menjadi mungkin setelah kaum muslim *hijrah* ke Madinah dan membentuk sebuah komunitas baru yang memiliki kekuatan tandingan bagi komunitas lain. Meskipun al-Shāfi'ī mengatakan bahwa *hijrah* menjadi kewajiban hanya dalam keadaan tertindas, alasan perang (*kufṛ*) menunjukkan secara kuat bahwa tujuan final dari perjuangan panjang *hijrah* dan *jihād* sesungguhnya adalah terbentuknya komunitas yang anggota-anggota seiman. Ketika al-Rāghib al-Iṣfahānī mendefinisikan *hijrah* sebagai "keluar dari *dār al-kufṛ* ke *dār al-īmān*", itu artinya bahwa *hijrah* bukan sekadar perpindahan

⁸⁹Lihat Q.22/103:40. Bandingkan dengan Kāmil Salāmah al-Diqs, *Āyāt al-Jihād: Dirāsah Mawḍū'iyah wa Tārīkhīyah wa Bayānīyah* (Kuwait: Dār al-Bayān, 1972 M/ 1392 H), 206.

fisik, melainkan melakukan perubahan atau transformasi sistem keagamaan dan politik, karena *hijrah* esensinya adalah "membuat jarak dan menghindari musuh" (*muṣāramat al-ghayr wa mutāarakatuh*).⁹⁰

Skema 7:
Interrelasi Penganuliran Ayat-ayat Damai dengan
Jihād dan Konsep-konsep Terkait



⁹⁰al-Rāghib al-Iṣfahānī, *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur`ān*, 536-537.