

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latarbelakang Masalah

Dalam studi ilmu-ilmu al-Qur`an (*'ulūm al-Qur`ān*), persoalan penganuliran (*naskh*) adalah salah satu persoalan yang sejak zaman klasik hingga modern tetap menjadi kontroversi yang tak kunjung berujung dan tetap memicu kontroversi. Intensitas debat tentang persoalan ini tercermin, antara lain, dari banyaknya karya tokoh Islam dan Barat tentang ini. Al-Zarkashī (w. 794 H), penulis *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur`ān*, misalnya, menyebut karya-karya yang ditulis hingga masanya tentang masalah ini, seperti: karya Qatādah bin Di`āmah al-Sadūsī (w. 118 H), Abū 'Ubayd al-Qāsim bin Sallām (w. 224 H), Abū Ja'far al-Naḥḥās (w. 338 H), Hibatullāh bin Salāmah (w. 410 H), Ibn al-'Arabī (w. 546 H), Ibn al-Jawzī (w. 597 H), dan Makkī al-Qaysī (w. 313 H).¹ Penelitian yang dilakukan oleh Muṣṭafā Zayd dalam *al-Naskh fī al-Qur`ān al-Karīm* menyebut sejumlah karya ulama di abad ke-2 H/ 8 M, termasuk yang masih dalam bentuk manuskrip tentang *naskh*.² Kalangan pengkaji Barat juga melakukan kajian-kajian intensif tentang *naskh*, seperti Ignaz Goldziher, John Burton, Andrew Rippin, dan David S. Powers. Banyaknya karya tentang *naskh*, baik dalam studi intelektual muslim maupun Barat, tidak menyurutkan munculnya perspektif-perspektif baru di kalangan muslim, seperti Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā yang telah dieksekusi mati di masa rezim Numeiri di Sudan pada tahun 1985 dalam *al-Risālah*

¹Badr al-Dīn al-Zarkashī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur`ān*, ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, vol. 1 (Cairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabīyah, 1957 M/ 1376 H), 9.

²Lihat Muṣṭafā Zayd, *al-Naskh fī al-Qur`ān al-Karīm: Dirāsah Tashrī'īyah Tārīkhīyah Naqdīyah*, vol. 1 (Cairo: Dār al-Yusr, 2007 M/ 1428 H), 306-418; Abū 'Abdillāh Shu'lah, *Ṣafwat al-Rāsikh fī 'Ilm al-Mansūkh wa al-Nāsikh* (T.tp.: Maktabat al-Thaqāfah al-Dīnīyah, 1995), 54-67; Sha'bān Muḥammad 'Ismā'īl, *Naẓariyat al-Naskh fī al-Sharā'ī' al-Samāwīyah* (T.tp.: Dār al-Salām, 1988), 162-174. Penelitian Fuat Sezgin dalam *Geshichte des Arabischen Schrifttums* dan Ḥājī Khalīfah dalam *Kashf al-Zunūn* juga memuat pemetaan karya-karya yang telah ditulis tentang *naskh*.

al-Thānīyah min al-Islām,³ sebuah penjungkirbalikan konsep *naskh* konvensional yang kemudian menjadi titik-tolak perspektif Abdullah Ahmed an-Naim dalam *Toward an Islamic Reformation* dalam melihat shari'ah dengan kaca mata HAM dan hukum positif, Muḥammad Shaḥrūr seperti dalam *Naḥwa Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī*⁴ dan *Dirāsāt Islāmīyah Mu'āṣirah fī al-Dawlah wa al-Mujtama'*,⁵ dan Aḥmad al-Baḥrānī, seorang Shī'ī, dalam *al-Ta'wīl: Manhaj al-Istinbāt fī al-Islām*.⁶

Kontroversi tentang *naskh* menjadi semakin menarik minat kajian para peneliti karena kesimpulan-kesimpulan yang dihasilkan berimplikasi kepada persoalan-persoalan krusial. Fenomena *naskh*, antara lain, dikaitkan dengan persoalan yang sangat penting, yaitu otentisitas al-Qur'an sebagai wahyu tuhan.⁷ Salah satu yang menjadi sasaran kritik terhadap teori *naskh* adalah identifikasi ayat-ayat al-Qur'an yang dikategorikan sebagai ayat yang menganulir (*nāsikh*) dan yang dianulir (*mansūkh*), tidak ada kesepakatan para ulama tentang jumlahnya. Ada yang mengemukakan angka ayat teranulir lebih banyak, sedang, bahkan ada yang menafikannya sama sekali. Begitu juga, jenis *naskh* juga bervariasi. Ada satu ayat penuh menganulir satu ayat yang lain. Akan tetapi, sebagaimana disebutkan oleh Ibn Salāmah, ada satu ayat yang salah satu bagiannya dianulir oleh ayat lain, dan bagian lain dari ayat yang sama dianulir oleh ayat yang lain, seperti bagian pertama Q.2/87:219 dianulir oleh Q.4/92:43, sedangkan bagian kedua dianulir oleh Q.9/113:103. Para pengkaji *naskh* juga mencatat adanya jenis *naskh* yang tidak lazim, yaitu ada satu ayat yang di dalamnya terkumpul *nāsikh* dan *mansūkh* sekaligus (*jama'a al-nāsikh wa al-mansūkh*), yaitu Q.5/112:105. Bahkan, ada ayat *mansūkh*

³Versi terjemahan buku ini: *The Second Message of Islam*, trans. Abdullah Ahmed an-Naim (Syracuse: Syracuse University Press, 1987); *Arus Balik Syariah*, terj. Khairon Nahdliyyin (Yogyakarta: LKiS, 2003).

⁴Muḥammad Shaḥrūr, *Dirāsāt Islāmīyah* (4): *Naḥwa Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī: Fiqh al-Mar'ah* (Suriah: Dār al-Aḥālī li al-Ṭībā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī', 2000), 88, 229-231.

⁵Muḥammad Shaḥrūr, *Dirāsāt Islāmīyah Mu'āṣirah fī al-Dawlah wa al-Mujtama'* (Suriah, Damaskus: Dār al-Aḥālī li al-Ṭībā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī', 1994), 281-301.

⁶Judul lengkapnya adalah *al-Ta'wīl: Manhaj al-Istinbāt fī al-Islām, Dirāsah fī al-Tārīkh wa al-Turāth wa al-Fikr Takshif 'an Ma'ālīm Manhaj al-Istinbāt 'ind al-Rasūl wa Ahl al-Bayt wa al-Ṣaḥābah* (T.Tp.: Dār al-Ta'wīl li al-Ṭībā'ah wa al-Nashr, 1999).

⁷Stefan Wild, "Abrogation", dalam Oliver Leaman (ed.), *The Qur'an: an Encyclopaedia* (New York: Routledge, 2006), 5.

yang paling unik (*a'jab al-mansūkh*), yaitu Q.7/39:199 yang memuat tiga potong ayat: “Jadilah engkau pemaaf, suruhlah orang mengerjakan yang *ma'rūf*, dan berpalinglah dari pada orang-orang yang bodoh”. Frase pertama ayat tersebut dianulir oleh Q.9/113:102, frase kedua adalah *muhkam*, dan frase ketiga dianulir oleh *āyat al-sayf*. Ibn Salāmah menganggap ayat ini sebagai ayat teranulir (*mansūkh*) yang paling unik.⁸

Di antara jenis *naskh* yang disebut “*naskh* yang unik” (*‘ajīb al-naskh*), antara lain, adalah ayat yang dikenal dengan ayat pedang (*āyat al-sayf, the sword-verse*) yang menjadi penganulir, antara lain, terhadap Q.7/39:199 dalam contoh di atas. Para penulis berbeda pendapat dalam mengidentifikasi ayat pedang. Keunikan jenis penganuliran ini adalah bahwa ayat tersebut memperoleh status yang luar biasa, karena dikatakan menganulir secara sekaligus ayat-ayat lain dengan jumlah yang cukup banyak. Ayat tersebut berisi perintah kepada kaum muslim, untuk memerangi kalangan non-muslim, sehingga menganulir semua ayat damai (*āyāt al-silm; peace-verses*), seperti ayat-ayat perjanjian damai (*āyāt al-muwāda’ah/al-muhādanah/al-muhādanah*), ayat-ayat yang berisi pernyataan bahwa Nabi hanya sebagai pemberi peringatan (*āyāt al-indhār*),⁹ yang berisi perintah agar beliau bersabar (*āyāt al-ṣabr*),¹⁰ atau ayat-ayat pemberian maaf (*āyāt al-‘afw wa al-ṣafh*), dan ayat-ayat larangan mengganggu orang-orang yang tidak seiman (*āyāt al-i'rād*). Bahkan, klaim *naskh* melebar ke ayat-ayat etika dan teologi yang kandungannya permanen.¹¹

Kontroversi tidak hanya terjadi dalam mengidentifikasi ayat pedang, melainkan juga berapa jumlah ayat al-Qur’an yang dianulir oleh ayat tersebut. Dengan demikian, persoalan penganuliran pada ayat pedang menyisakan banyak problem. Pertama, tidak hanya kerumitan-kerumitan dalam persoalan penganuliran secara umum, seperti implikasinya dalam persoalan otentisitas al-Qur’an, sehubungan

⁸David S. Powers, “The Exegetical Genre *Nāsikh al-Qur’ān wa Mansūkhuhu*”, *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur’an*, ed. Andrew Rippin (Oxford: Clarendon, 1988), 133.

⁹Misalnya: Q.15/54:89, Q.19/44: 39, Q.22/103:49, Q.35/43:24.

¹⁰Misalnya: Q.40/60:55, Q.50/34:39, Q.68/02:48.

¹¹Misalnya penganuliran “*wa qūlū li al-nās ḥusna*” (Q.2/87:83) dan “*alaysa Allāh bi aḥkam al-ḥākimīn*” (Q.95/28:8) yang dikritik pedas oleh Ibn al-Khaṭīb dalam *al-Furqān: Jam’ al-Qur`ān wa Tadwīnuh, Hijā`uh wa Rasmuh, Tilāwatuḥ wa Qirā`atuh, Wujūb Tarjamatih wa Idhā`atih* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.th.), 155-156, 159.

dengan proses pengumpulan al-Qur'an, bahkan hingga persoalan teologis tentang *al-badā*¹² yang sesungguhnya rumit. Kerumitan-kerumitan tersebut juga tampak pada kasus penganuliran *āyat al-sayf*, seperti tidak adanya kesepakatan para ulama dalam menentukan ayat al-Qur`ān mana yang disebut sebagai ayat pedang dan statusnya yang kontroversial.

Kedua, persoalan kesatuan ide-ide al-Qur'an ketika berbicara tentang satu tema, selalu ada koherensi kandungan al-Qur'an, tidak kontradiksi. Isu penganuliran pada *āyat al-sayf* menimbulkan isu tentang kontradiksi internal al-Qur'an, terutama antara ayat tersebut dengan ayat-ayat yang memuat pesan-pesan konsiliasi atau sikap lebih lunak (*āyāt al-ṣabr*, *āyāt al-muhādannah*, *āyāt al-muwāḍa'ah*, atau *āyāt al-ṣafh wa al-'afw*) terhadap non-muslim. Jika benar bahwa teori penganuliran dimaksudkan sebagai penjelasan terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang ide-idenya kontradiktif, itu artinya bahwa para teoretisi mengakui adanya kontradiksi antar ayat yang tidak mungkin dikompromikan. Jika keadaannya demikian, pandangan teoretisi *naskh* justru mengokohkan kritik terhadap otentisitas al-Qur'an.

Ketiga, isu kekerasan (*violence*) atas nama ayat al-Qur'an seperti itu yang menyebabkan ketegangan dalam hubungan antar agama, antara muslim dengan non-muslim. Hal itu disebabkan oleh adanya pembenaran (justifikasi) dengan *naskh* pada level teoretis *'ulūm al-Qur`ān* di satu sisi, dan pemahaman yang parsial tentang ide al-Qur'an, yang seharusnya dipahami sebagai kesatuan yang utuh, tentang "the others" (non-muslim). Selama ini, beberapa kritik ditujukan kepada al-Qur'an sebagai akar munculnya kekerasan-kekerasan. Kritik terhadap sikap Islam terhadap non-muslim, seperti "mitos toleransi Islam", yang menimbulkan ketakutan kepada Islam (*Islam-phobia*) pada tingkat tertentu menunjukkan, banyak masalah dan anomali (penyimpangan) dalam tafsir, karena pemahaman terhadap agama Islam, tak pelak

¹²Kata "*badā*" secara etimologis bermakna (1) jelas setelah sebelumnya tidak jelas (*al-zuhūr ba'd al-khafā*) dan (2) munculnya pemikiran baru yang sebelumnya belum pernah muncul (*nash`at ra'y jadīd lam yakun*). Secara teologis bermakna sebagai keyakinan bahwa Allah mengetahui sesuatu setelah sebelumnya tidak diketahuinya. Lihat lebih lanjut (Pseudo) 'Abd al-Jabbār, *Sharḥ al-Uṣul al-Khamsah*, versi Qawām al-Dīn Mānakdīm, ed. 'Abd al-Karīm 'Uthmān (Cairo: Maktabat Wahbah, 1965 M/ 1384 H), 583-585; Muṣṭafā Zayd, *al-Naskh fī al-Qur`ān al-Karīm*, vol. 1, 27.

lagi, bermuara dari pemahaman kitab suci juga. Ajaran tentang *jihād*, misalnya, yang sejak abad ke-1 H/ 7 M sudah dipahami sebagai perjuangan militer, ternyata berbeda dipahami antara kalangan Sunnī dan Shī'ah. Kalangan fuqaha Sunnī menganggap perebutan kekuasaan yang pernah terwujud dalam sejarah, sebagai hasil dari *jihād* ofensif dimaksudkan untuk mendirikan sebuah tatanan sosial dan politik Islam. Berbeda dengan kalangan Sunnī, kalangan Shī'ah menyatakan bahwa keberadaan para imam sudah merupakan syarat yang cukup untuk melakukan *jihād* ofensif.¹³

Salah satu kritik tajam terhadap sikap Islam terhadap non-muslim dilontarkan oleh S. M. Zwemer dalam artikelnya “The Sword of Mahommed and Ali” dalam jurnal *The Muslim World* yang dipeloporinya sendiri penerbitannya sejak tahun 1911 M. Ia mengkritik tajam terhadap dakwah Nabi Muhammad yang, menurutnya, digerakkan dengan “pedang” (kekerasan). Zwemer mengutip pernyataan Sir William Muir dalam bukunya, *The Life of Mahomet*, “*The sword of Mahomet and the Coran are the most fatal enemies of civilization, liberty, and truth, which the world has yet known*”¹⁴ (Pedang Mahomet [Muhammad] dan al-Qur'an adalah musuh yang paling fatal bagi peradaban, kebebasan, dan kebenaran yang pernah dikenal oleh dunia). Begitu juga, Thomas Carlyle dalam *Heroes and Hero Worship*, sebagaimana dikutipnya, menghubungkan pedang tersebut dengan dakwah Nabi Muhammad yang menggunakan kekerasan terhadap kalangan minoritas. Point penting dari kritiknya adalah kasus “ayat pedang” (*āyat al-sayf, the sword-verse*) yang dalam khazanah literatur-literatur *'ulūm al-Qur`ān* yang menganulir seratus dua puluh empat ayat al-Qur'an.¹⁵ Menurut Zwemer, penganuliran ayat sebanyak itu adalah representasi ajaran pedang, yaitu pedang Allah dan Muhammad. Atas dasar ini, ia menarik kesimpulan tentang proses perubahan dakwah Nabi Muhammad sebagai berikut:

¹³Abdul Aziz A. Sachedina, “The Development of *Jihād* in Islamic Revelation and History”, dalam James Turner Johnson dan John Kelsay (ed.), *Cross, Crescent, and Sword: the Justification and Limitation of War in Western and Islamic Tradition* (New York: Greenwood Press, 1990), 35-50.

¹⁴S. M. Zwemer, “The Sword of Mohammed and Ali”, *The Moslem World*, vol. 11, no. 2 (April 1931), 109.

¹⁵*Ibid.*, 109-120.

At the beginning of his career Mohammed propagated the religion of Islam by teaching, by preaching, and argument. In the earlier *Surahs* he said he was only a warner. But when he came to power he also felt conscious of a new authority and sanctioned the use of sword. We are not surprised, therefore, that in the same short chapter that contains “the Sword Verse” he uses the astonishing phrase “God and His Apostle” no less than sixteen times.¹⁶

Pada permulaan karirnya, Muhammad menyebarkan agama Islam dengan pengajaran, dengan dakwah, dan argumen. Pada beberapa surah yang turun lebih awal, ia mengatakan bahwa ia hanyalah seorang pemberi peringatan. Akan tetapi, ketika ia memperoleh kekuasaan, ia juga merasa sadar sebagai seorang penguasa baru dan memutuskan untuk menggunakan pedang. Oleh karena itu, kita tidak terkejut bahwa dalam surah pendek yang sama yang memuat “ayat pedang” ia menggunakan frase yang mengherankan “Tuhan dan Rasul-Nya” tidak kurang dari enam belas kali.

Inilah yang disebut Zwemer sebagai evolusi doktrin pedang dengan mengutip pernyataan Ibn ‘Ābidīn (w. 1252 H), seorang penulis kitab fiqh Ḥanafī, *Radd al-Mukhtār*:

Know thou that the command of fighting was revealed by degrees, for the Prophet was at first commanded to deliver his message, then to discuss and dispute and endeavour to convince the unbelievers by argument; then the believers were permitted to fight; then they were commanded to fight, at first at any time, except the sacred months, then absolutely, without exception.¹⁷

Ketahuiilah olehmu bahwa perintah untuk berperang diturunkan dengan beberapa tahap, karena Rasul semula diperintahkan untuk menyampaikan risalahnya, kemudian mendiskusikan dan berdebat serta berupaya untuk meyakinkan orang-orang kafir dengan argumen-argumen; lalu orang-orang yang beriman diizinkan untuk berperang, kemudian mereka diperintahkan untuk berperang, semula pada waktu apa saja, dengan pengecualian pada bulan-bulan suci, kemudian akhirnya, tanpa pengecualian.

S. M. Zwemer, tentu saja, hanyalah salah seorang di antara sejumlah orang yang mengkritik problem ajaran Islam yang dimaknai berbeda-beda.¹⁸ *Jihād* adalah konsep dalam Islam yang berasal dari al-Qur’an yang dimaknai berbeda-beda, dan sering disalahpahami sebagai “teror atas nama Islam”.¹⁹ Meski banyak karya yang

¹⁶Ibid., 120.

¹⁷Ibid., 121. Lihat Ibn ‘Ābidīn, *Radd al-Mukhtār ‘alā al-Durr al-Mukhtār*, ed. al-Shaykh ‘Ādil Aḥmad ‘Abd al-Mawjūd dan al-Shaykh ‘Alī Muḥammad Mughawwas, vol. 6 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1994), 199.

¹⁸Lihat lebih lanjut Alwi Shihab, *Membedah Islam di Barat: Menepis Tuduhan, Meluruskan Kesalahpahaman* (Jakarta: Gramedia, 2004), 58-81.

¹⁹John L. Esposito, *Unholy War: Terror in the Name of Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 27. Esposito sebelumnya juga menulis buku yang mengulas soal ancaman Islam dengan doktrin-

dihasilkan oleh para intelektual untuk menepis anggapan tentang Islam sebagai sumber kekerasan dengan mengklarifikasi doktrin *jihād* dengan pemaknaan baru,²⁰ *image* tentang Islam sebagai “agama pedang” senantiasa didengungkan.²¹ Kritik ini juga berdampak secara teologis kepada beberapa pemeluk baru Islam (*mu`allaf*) di Amerika.²²

Memang, tafsir dipengaruhi oleh faktor-faktor subjektivitas, seperti faktor pendidikan, lingkungan sosial masyarakat, ideologi, keyakinan agama, dan kecenderungan berpikir, sehingga tafsir sangat mungkin diabdikan untuk kepentingan ideologis. Teks bisa dijadikan sebagai justifikasi berbagai kepentingan. Dalam konteks seperti inilah, gerakan politik Islam yang menyembul dalam dekade terakhir pasca tragedi 11 September 2001 di WTC, sering dihubungkan dengan jaringan terorisme global. Gedung Putih Amerika Serikat menyatakan perang atas segala jenis terorisme yang menjadi titik awal ketegangan politis Islam *vis-à-vis* Barat. Sejak Osama bin Laden memproklamirkan *jihād* terhadap Amerika Serikat, dan Presiden George W. Bush menyatakan bahwa Islam “mengajarkan damai”, ada kebingungan kalangan Barat tentang siapa yang harus didengar. Sementara itu, Laura Bush mengecam perlakuan terhadap wanita oleh kaum Taliban di Afghanistan dan menggambarkannya sebagai “target utama kaum teroris”. Islam dan kekerasan tetap menjadi wacana tersendiri bagi kalangan Barat, seperti tampak pada pertanyaan-pertanyaan berikut: Apa hubungan Islam dengan kekerasan? Perlukah membedakan antara Islam dan versi-versi ekstremnya yang dikenal sebagai Islam militan, Islam radikal, atau Islam fundamentalis? Apakah pentingnya jika harus dibedakan antara kekerasan di satu sisi,

doktrinnya yang dianggap oleh intelektual Barat sebagai radikal dalam bukunya yang lain, *Islamic Threat: Myth or Reality?*

²⁰Lihat, misalnya, Muḥammad Sa’īd Ramaḍān al-Būfī, *al-Jihād fī al-Islām: Kayfa Naḥmuhu wa Kayfa Numārisuhu?* (Beirut: Dār al-Fikr al-Mu’āṣir dan Damaskus: Dār al-Fikr, 1993); Muḥammad Shadīd, *al-Jihād fī al-Islām* (Beirut: Mu’assasat al-Risālah, 1985); Muḥammad ‘Izzah Darwazah, *al-Jihād fī Sabīl Allāh* (Beirut: al-Maktabah al-‘Aṣrīyah, 1988); Moulavi Cheragh Ali, *A Critical Exposition of the Popular “Jihād”* (Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delli, t.th.); Muḥammad Taqī Mishbah Yazdi, *Perlukah Jihād?: Meluruskan Salah Paham tentang Jihād dan Terorisme* (Jakarta: al-Huda, 2006).

²¹William Montgomery Watt, *Muslim-Christian Encounters: Perceptions and Misperceptions* (London: Routledge, 1991), 59-60.

²²Lihat Jefferey Lang, *Even Angeles Ask*, 126.

dengan Islam politik di sisi lain? Apakah gerakan semisal al-Qaeda lebih tepat disebut hanya sebagai kultus (*cult*) atau agama? Pertanyaan-pertanyaan yang diajukan oleh Daniel Pipes dalam *Militant Islam Reaches America*²³ tersebut, muncul dalam konteks pewacanaan Islam dengan kitab sucinya yang ditengarai oleh sebagian politisi Barat, sebagai sumber kekerasan dengan “tafsir” justifikasi teks-teks ayat suci al-Qur’an.

Pencitraan seperti itu, dikaitkan dengan merebaknya pemikiran dan gerakan “Islam politis” (*al-Islām al-siyāsī*)²⁴ di berbagai belahan dunia dan di Indonesia sendiri. Di Indonesia pada masa antara 1940-1960-an, ekspresi, artikulasi, dan detail pemikiran politik Islam lebih bersifat absolutis dan antagonistik antara kubu “golongan agamawan” dan “golongan nasionalis”. Meskipun, dalam dekade 1970-1990-an, ada jalan tengah dari kegagalan masa lalu dengan ide semisal Munawir Sjadzali “Indonesia bukan negara teokratis dan bukan negara sekular”, dan ide-ide yang hidup pada tahun 1950-an ditabukan, fenomena pemikiran dan gerakan politik dalam Islam, kini hampir tak pernah terbayangkan. Ide-ide yang pernah hidup di tahun 1950-an tersebut kini menggaung lagi di Indonesia modern, seperti hukum rajam dan potong tangan.²⁵ Ide-ide tersebut disegarkan kembali dengan berdirinya gerakan-gerakan politik Islam kontemporer di Indonesia, seperti Hizbut Tahrir dan Laskar

²³Daniel Pipes, *Militant Islam Reaches America* (New York dan London: W. W. Norton & Company, 2002), xi-xii.

²⁴Yang dimaksud dengan “Islam politis” (*al-Islām al-siyāsī*, *political Islam*) di sini adalah varian dari pemahaman yang berkembang dalam Islam yang memiliki asumsi bahwa ajaran-ajaran Islam dipandang tidak hanya saling terkait dengan politik, melainkan juga bahwa ajaran-ajaran Islam tidak bisa diterapkan dengan sempurna tanpa melalui perjuangan politik (prinsip Islam sebagai *dīn*, *dun-yā*, dan *dawlah*). Pandangan bahwa Islam tidak bisa dipisahkan dari negara disebut dengan “Islamisme” yang oleh beberapa pengkaji diidentikkan dengan ideologi *salafīyah*, al-Ikhwan al-Muslimūn, maupun Jamaat-i Islami. Islam politis sering dikontraskan dengan “Islam kultural” yang melihat bahwa yang diperlukan bukanlah persoalan apakah Islam mengambil bentuk negara atau tidak, melainkan lebih mengkonsentrasikan diri pada pemberdayaan umat Islam (*tathqīf al-muslimīn*) melalui pendekatan kultural, seperti melalui pendidikan. Untuk keterangan lebih lanjut, lihat, misalnya, John L. Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1984); L. Carl Brown, *Religion and State: The Muslim Approaches to Politics* (New York: Columbia University Press, 2000); Oliver Roy, *The Failure of Political Islam*, translated by Carol Volk (Cambridge: Harvard University Press, 1992); John L. Esposito, *Political Islam: Revolution, Radicalism, or Reform* (London: Lynne Rienner Publisher, 1997).

²⁵Bahtiar Effendy, “Disartikulasi Pemikiran Politik Islam?”, dalam Oliver Roy, *L'échec de l'Islam politique*, diterjemahkan oleh Harimurti dan Qamaruddin SF dengan judul *Gagalnya Islam Politik* (Jakarta: Serambi, 1996), vi-ix.

Jihad yang menandai era Islam politis di Indonesia. Keadaan yang sama juga ditandai dengan kemenangan Hamas di Palestina dan Refah di Turki.²⁶ Yang sesungguhnya dikhawatirkan, adalah ketika ideologi gerakan menyembul dalam bentuk kekerasan, seperti pemboman-pemboman yang telah terjadi di Bali, di Jakarta, di Irak, di Madrid, di London, dan di Mesir.

Fenomena-fenomena seperti ini, sebenarnya tidak seluruhnya baru, tapi memiliki hubungan-hubungan historis dengan gerakan dan ideologi masa lampau. Kitab suci al-Qur'an yang ditafsirkan di bawah subjektivitas *mufassir*, seperti latar belakang psikologis, pendidikan, kecenderungan berpikir, akidah, konteks sosial masyarakat, dan kepentingan politis, sebagaimana dijelaskan Khalīl 'Abd al-Karīm, dalam konteks objektivasi ajaran, menjadi bagian penting ideologi gerakan. Tidak mengherankan, jika ideologi bisa menundukkan *naṣṣ*.

Bassam Tibi mencatat bahwa gerakan Islam politis, di samping ditandai dengan distorsi sejarah, juga distorsi kitab suci, seperti ide tentang *khalīfah* yang ditarik dari term al-Qur'an. Jika sebelumnya kaum muslim mengenal istilah "*al-siyāṣah al-shar'īyah*", kini dikumandangkan "*lā shar'īyah bi ghayr sharī'ah*", yaitu penerapan syariah yang menjadi tujuan gerakan itu.²⁷ Proyek ini adalah hasil pemahaman Islam historis terhadap kitab suci, sesuatu yang lain dari kitab suci itu sendiri, tegas Khalīl 'Abd al-Karīm, terbukti dari kenyataan bahwa tidak semua tokoh Islam setuju, seperti penolakan Muḥammad Sa'īd al-'Ashmāwī.²⁸ Jika pun bukan merupakan distorsi kitab suci, hal ini, setidaknya, merupakan sebuah pemahaman historis-subjektif yang wajar dipahami berbeda. Inilah yang terjadi pada kasus penjelasan justifikasi Imam Samudra, ketika ditanyakan kepadanya, "tampaknya Anda

²⁶Lihat Noorhaidi Hasan, "Laskar Jihad Islam, Militancy and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia", (disertasi, Universiteit Utrecht, Belanda, 2005); James J. Fox, "Currents in Contemporary Islam in Indonesia", paper presented at Harvard Asia Vision 21 (29 April-1 Mei 2004).

²⁷Bassam Tibi, *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder* (Berkeley, Los Angeles, dan London: University of California Press, 1998), 150-155.

²⁸Tentang historisitas *sharī'ah*, lihat Muḥammad Sa'īd al-'Ashmāwī, *Uṣūl al-Sharī'ah* (Cairo: Maktabat Madbūlī dan Beirut: Dār Iqra', 1983); Khalīl 'Abd al-Karīm, *al-Judhūr al-Tārīkhīyah li al-Sharī'ah al-Islāmīyah* (Cairo: Sīnā li al-Nashr dan Beirut: al-Intishār al-'Arabī, 1997), 103-117. Lihat juga pemahaman-pemahaman historis tentang ide *khalīfah* dalam Bassam Tibi, *The Challenge*, 156-157.

sangat terpengaruh dengan konflik di Afganistan, dan juga mungkin di Palestina, apakah Anda akan berhenti kalau konflik itu selesai?”. Imam Samudra menjawab dengan berargumentasi begini:

Saya menjawab ini dengan mengutip firman Allah SWT., "Dan perangilah mereka sampai tak ada *fitnah*."²⁹ Hanya ada satu jalan, yaitu *jihād*. Ada tafsir dari Ibn Kathīr soal *fitnah* itu. Pertama, *shirk*. Kedua, tidak menegakkan hukum Allah.³⁰ Jadi, untuk mengeliminasi *fitnah* itu, hanya ada satu cara, dengan *jihād*. Bukan lewat pemilihan umum, bukan dengan demokrasi. Itu konsep Barat dan yang sekarang menjadi *dīn* atau agama baru. Lalu banyak umat Islam sekarang yang pengecut. Mereka menyembunyikan *ḥadīth ṣaḥīḥ*. Dalam satu *ḥadīth* yang diriwayatkan Bukhārī-Muslim disebutkan, "Aku diutus oleh Allah menjelang hari kiamat dengan membawa pedang."³¹ Itu *ḥadīth ṣaḥīḥ*.³²

²⁹Yang dimaksud oleh Imam Samudra adalah "Dan perangilah mereka sampai tak ada *fitnah* (penindasan) dan agama bagi Allah. Jika mereka berhenti (dari menindasmu), tidak ada lagi permusuhan, kecuali terhadap orang-orang aniaya" (Q.2/87:193).

³⁰Ibn Kathīr juga mengemukakan penafsiran yang menekankan konteks hukum timbal-balik (*reciprocity*) dengan mengemukakan riwayat lain. Penafsiran ini didasarkan pendapat Ibn ‘Abbās, Abū al-‘Āliyah, Mujāhid, al-Ḥasan al-Baṣrī, Qatādah, al-Rabī’, Muqātil, al-Suddī, dan Zayd bin Aslam. Sebenarnya, Q.2/87:193, sebagaimana dikutip, berada dalam kelompok ayat-ayat lain (ayat 190-193), sebagaimana dikelompokkan oleh Ibn Kathīr, yang harus dipahami dalam korelasi (*munāsabah*) ayat-ayat tersebut. Ibn Kathīr mencatat bahwa kebolehan berperang didasarkan perlakuan yang sama terhadap umat Islam, karena mereka diperangi (asas timbal-balik, *qiṣāṣ, mu’awadah, reciprocity*), seperti dalam Q.2/87:191. Oleh karena itu, *fitnah* dipahami dalam konteks seperti pembunuhan, penindasan, atau pengusiran yang dilakukan oleh kaum *mushrik* Arab kepada umat Islam ketimbang karena *shirk* mereka. Lihat Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 1986), 227-229.

³¹*Ḥadīth* yang dimaksud oleh Imam Samudera tersebut tercantum dalam *Musnad* Aḥmad bin Ḥanbal. Lihat *al-Musnad*, edisi Aḥmad Muḥammad Shākir, vol. 7 (Mesir: Maktabat al-Turāth al-Islāmī, t.th.), 121-122, *ḥadīth* nomor 5.115. *Ḥadīth* tersebut berbunyi:

حَدَّثَنَا أَبُو النَّضْرِ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ تَابِتِ بْنِ ثَوْبَانَ حَدَّثَنَا حَسَّانُ بْنُ عَطِيَّةَ عَنْ أَبِي مُنَيْبِ الْجَرَشِيِّ عَنْ ابْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ « بُعِثْتُ بَيْنَ يَدَيِ السَّاعَةِ بِالسَّيْفِ حَتَّى يُعْبَدَ اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَجُعِلَ رِزْقِي تَحْتَ ظِلِّ رُمْحِي وَجُعِلَ الدَّلَّةُ وَالصَّغَارُ عَلَى مَنْ خَالَفَ أَمْرِي وَمَنْ تَشَبَّهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ »

Tidak seperti klaim Imam Samudera, kitab *ḥadīth* koleksi al-Bukhārī dan Muslim tidak memuat *ḥadīth* ini, kecuali hanya potongan (*ṭarf*) yang berbunyi “*ju’ila rizqī tahta zill rumḥī wa ju’ila al-dhillah wa al-ṣaghār ‘alā man khālaḥa*” yang terdapat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* secara *mu’allaq* karena al-Bukhārī menyebut *sanad* secara langsung dari ‘Abdullāh bin ‘Umar. Lihat al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī bi Sharḥ al-Kirmānī*, vol. 12 (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 172. Menurut keterangan Ibn Hajar al-‘Asqalānī, semua rawi *ḥadīth* ini dinilai *thiqah*, kecuali Ibn Thawbān yang masih diperdebatkan, namun pada umumnya kritikus *rijāl* menilainya juga *thiqah*. Lihat Ibn Hajar al-‘Asqalānī, *Tahdhīb al-Tahdhīb* (Beirut: Dār al-Fikr, 1984), vol. 2, 219-220, vol. 6, 136-137, vol. 12, 18-19, 271. Atas dasar ini, Aḥmad Muḥammad Shākir berkesimpulan bahwa *sanad ḥadīth* ini adalah *ṣaḥīḥ*. ‘Abd al-Raḥmān bin Thābit bin Thawbān, meskipun dinilai oleh sebagian kritikus *rijāl* sebagai rawi yang tidak kredibel, seperti Aḥmad bin Ḥanbal yang menilai *ḥadīth-ḥadīth* yang diriwayatkannya *munkar*, dan Yahyā bin Ma’īn yang menilainya *ḍa’if*, sebagian kritikus lain tetap memandang sebagai rawi yang kredibel, seperti ‘Alī ibn al-Madīnī, Abū Ḥātim, dan Ibn Ḥibbān. Perlu dijelaskan bahwa istilah *munkar* yang digunakan oleh Aḥmad bin Ḥanbal hanya menunjukkan bahwa *ḥadīth* tersebut tidak didukung (*tafarrud*) oleh *ḥadīth* lain. Lihat Ibn Hajar al-‘Asqalānī, *al-Nukat ‘alā Kitāb Ibn al-Ṣalāḥ* (Beirut: Dār al-kutub al-‘Ilmīyah, 1994), 274. *Ḥadīth* ini juga tercantum dalam *al-Fathḥ al-Kabīr*, vol. 3, 8 yang berasal dari *Musnad* Aḥmad bin Ḥanbal tersebut. Penulis *al-Fathḥ al-Kabīr* mempersoalkan kredibilitas Ibn

Dari kutipan di atas, jelas sekali bahwa agama, dalam hal ini teks-teks ayat al-Qur'an yang "ditafsirkan", menjadi lokomotif sebuah tragedi kemanusiaan, yaitu pemboman yang menyebabkan tewasnya banyak orang yang tidak berdosa, dengan dalih menghilangkan "fitnah" (*shirk*) dengan *jihād* sebagai kekerasan. Ibn Kathīr (w. 774 H) sebagai otoritas yang dikutip oleh Imam Samudera adalah nama *mufassir* yang cukup terkenal. Pengutipan sumber pendapat oleh Imam Samudra dari tafsir tersebut memang benar. Ibn Kathīr memang mengemukakan riwayat tersebut, tapi ia juga memberikan penekanan adanya hukum *qiṣāṣ* (timbang-balik, *reciprocity*) dalam al-Qur'an.³³ Bahkan, Ibn Kathīr meriwayatkan terjadinya penganuliran ayat-ayat damai lain dengan ayat pedang tersebut.³⁴ Ibn Kathīr bukanlah satu-satunya *mufassir* yang menyatakan demikian. Dalam *Tafsīr al-Jalālayn*, misalnya, dinyatakan bahwa ayat tersebut memuat hanya dua alternatif bagi non-muslim, yaitu konversi ke Islam atau berperang.³⁵

Pemahaman seperti inilah yang menjadi ideologi keagamaan yang menggerakkan tragedi pemboman tersebut yang kemudian menimbulkan pencitraan Islam sebagai agama kekerasan.³⁶ Di samping itu, pemahaman ini juga berimplikasi pada proses pembentukan pola pikir para perumus hukum Islam, baik para ahli *uṣūl al-fiqh* (*uṣūlīyūn*) maupun ahli fiqh (*fuqahā`*). Dari contoh ideologi seperti yang

Thawbān yang masih kontroversial. Lihat catatan Aḥmad Muḥammad Shākir dalam *Musnad*, vol. 5, 96, vol. 7, 121. Di kalangan *muḥaddithūn*, ada salah satu dari dua kaedah yang bisa digunakan untuk menyikapi kontroversi penilaian tersebut, yaitu "*al-jarḥ muqaddam 'alā al-ta'dīl*" dan "*al-ta'dīl muqaddam 'alā al-jarḥ*". Kaedah pertama tampak lebih hati-hati, apalagi ḥadīth tersebut tidak ditopang oleh ḥadīth lain (*shāhid*), kecuali ḥadīth yang *mursal*. Dengan demikian, ḥadīth tersebut dari segi *sanad* adalah *da'if*.

³²Lihat <http://www.tempointeraktif.com/hg/narasi/2004/09/10/nrs.20040910-08.id.html> (14 September 2004).

³³Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, vol. 2, 336-337.

³⁴Ibid., vol. 2, 337.

³⁵Disebutkan "kepunghlah mereka di benteng-benteng dan tempat-tempat perlindungan sehingga mereka terpaksa untuk berperang atau masuk Islam". Lihat Jalāl al-Dīn al-Suyūfī dan Jalāl al-Dīn al-Maḥallī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm (Tafsīr al-Jalālayn)*, vol. 1 (Semarang: Toha Putra, t.th.), 156-157; Aḥmad al-Ṣāwī al-Mālikī, *Ḥāshiyat al-'Allāmah al-Ṣāwī 'alā Tafsīr al-Jalālayn*, vol. 2 (Beirut: Dār al-Fikr, 1993), 137.

³⁶Imam Samudra mengutip pendapat 'Alī bin Abī Tālib, sebagaimana dikemukakan dalam Tafsīr Ibn Kathīr, tentang penganuliran ayat "Maka maafkanlah dan biarkanlah mereka sampai Allah mendatangkan perintah-Nya" (Q.2/87:109) dengan Q.9/113: 5 dan Q.9/113:29. Begitu juga, ide empat pedang yang dikembangkan oleh Ibn Kathīr dijadikannya rujukan kewajiban memerangi semua orang kafir. Lihat, lebih lanjut, Imam Samudra, *Aku Melawan Teroris!* (Solo: Jazera, Oktober 2004), 129-134.

dikemukakan oleh Imam Samudra, jelas bahwa problem kekerasan berakar dari pemahaman terhadap teks ayat-ayat suci al-Qur'an di tangan para *mufasssir*, seperti Ibn Kathīr dan al-Suyūṭī di atas, sebagai justifikasi ideologi gerakan dan “terlembagakan” (*institutionalized*) dalam hukum Islam, karena ada kaitan yang sangat erat antara tafsir dan fiqh. Justifikasi paling tegas pada level tafsir adalah dugaan adanya penganuliran ayat-ayat damai dengan ayat pedang. Persoalannya adalah benarkah “teks” (*naṣṣ*) awal, yaitu ayat-ayat suci al-Qur`ān, sesungguhnya menyatakan demikian, atau permasalahannya terletak pada “teks-teks” (*nuṣūṣ*) tafsir, *uṣūl al-fiqh*, atau fiqh yang merupakan teks-teks turunan yang kemudian menyamai sakralitasnya³⁷ dengan teks awal saja, yang memahami demikian dengan menjadikan *naskh* sebagai justifikasi?

Pemetaan problem seperti ini menunjukkan adanya gap yang begitu jauh. Di satu sisi, *naskh* secara umum dan isu *naskh* “ayat pedang” dikritik tajam, tidak hanya oleh ulama-ulama terdahulu, melainkan juga ulama-ulama kontemporer dan kalangan intelektual barat seperti itu. Di sisi lain, sebagian besar pakar tradisional dan modern ‘*ulūm al-Qur`ān* justeru sudah meyakini hampir bisa dikatakan sebagai keyakinan teologis-dogmatis bahwa *naskh* memiliki hikmah-hikmah dan rahasia-rahasia kebaikan yang diinginkan oleh Tuhan, seperti al-Suyūṭī dalam *al-Itqān*³⁸ dan Mannā’ al-Qaṭṭān dalam *Mabāḥiṭh fī ‘Ulūm al-Qur’an*.³⁹ Al-Suyūṭī dalam *Mu’tarak al-Aqrān fī I’jāz al-Qur`ān* menganggap *naskh* sebagai salah satu bentuk *i’jāz* (kemukjizatan) al-Qur’an yang tidak bisa ditandingi.⁴⁰ Al-Sayyid Aḥmad ‘Abd al-Ghaffār justeru memasukkan fenomena *naskh* al-Qur’an sebagai problematika-problematika dalam al-Qur’an yang justeru bermanfaat dalam memahami al-Qur’an.⁴¹ Bahkan, dengan segala keunikan dan problematikanya yang sulit untuk dipahami, kasus *āyat al-sayf*

³⁷Kritik terhadap adanya pergeseran teks ini, yakni dari teks wahyu ke teks-teks semisal fiqh, yang diiringi dengan pergeseran otoritas, sehingga teks-teks turunan disamakan derajatnya dengan teks awal. Lihat kritik Mu’taz al-Khaṭīb, “Naṣṣ al-Faqīh: min Taḥawwul al-Sulṭah ilā Ittiḥād al-Sulṭah”, dalam *Khiṭāb al-Tajdīd al-Islāmī: al-Azminah wa al-As`ilah* (Suriah: Dār al-Fikr, 2004), 205.

³⁸Lihat misalnya Jalāl ad-Dīn al-Suyūṭī, *al-Itqān*, vol. 1, 21-25.

³⁹Lihat Mannā’ Khalīl al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṭh fī ‘Ulūm al-Qur`ān* (T.tp.: Manshūrāt al-‘Aṣr al-Ḥadīth, 1973/ 1393), 240.

⁴⁰Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Mu’tarak al-Aqrān fī I’jāz al-Qur`ān* (T.tp.: Dār al-Fikr al-‘Arabī, t.th.), *taḥqīq ‘Alā Muḥammad al-Bajāwī*, vol. 1, 108-121.

⁴¹al-Sayyid Aḥmad ‘Abd al-Ghaffār, *Qadāyā fī ‘Ulūm al-Qur`ān Tu’īnu ‘alā Fahmihi* (Cairo: Dār al-Ma’rifah al-Jāmi’iyah, 2003), 81-121.

dianggap oleh Ibn al-‘Atā’iqī (w. 790 H) sebagai salah satu bentuk dari kelebihan-kelebihan unik yang dimiliki oleh al-Qur’an (‘*ajā`ib al-Qur`ān*).⁴²

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang sebagaimana diuraikan di atas, masalah dalam penelitian ini dirumuskan sebagai berikut:

1. Bagaimana pendapat-pendapat yang berkembang di kalangan para *mufasssir* tentang keberadaan dan status keberlakuan (*iḥkām* atau *naskh*) ayat pedang?
2. Apakah penggunaan *ta`wīl* teks, ideologi yang dianut para *mufasssir*, dan konteks sosio-historis-politis menentukan terjadinya kontroversi penganuliran ayat-ayat damai dengan ayat pedang?
3. Apa implikasi penganuliran ayat-ayat damai dengan ayat pedang tersebut dalam pembentukan hukum Islam yang berkaitan dengan *jihād*?

C. Tujuan dan Manfaat

1. Tujuan

Penelitian ini bertujuan untuk hal-hal sebagai berikut:

- a. Mengkaji pendapat-pendapat yang berkembang di kalangan para *mufasssir* awal tentang keberadaan dan status keberlakuan ayat pedang.
- b. Mengkaji secara kritis bagaimana penggunaan *ta`wīl*, ideologi, dan konteks sosio-historis-politis yang melingkupi para *mufasssir* menjadi penentu terjadinya kontroversi penganuliran ayat-ayat damai tersebut.
- c. Mengkaji secara analitis implikasi penganuliran ayat-ayat damai dengan ayat pedang tersebut terhadap pembentukan hukum Islam tentang *jihād*, baik pada level metodologi, sistematisasi rincian, maupun produk pemikiran hukum Islam yang berpengaruh terhadap pemahaman kaum muslimin selama ini tentang relasi antar agama.

⁴²Sebagaimana dikutip oleh David S. Powers, “The Exegetical Genre...”,131.

2. Manfaat

a. Manfaat Teoretis

Pertama, rekonstruksi kajian *naskh*, khususnya dasar dan proses teoretisasi, dalam *'ulūm al-Qur`ān*. Sebagaimana diketahui, semua tafsir berakar dari teori penafsiran yang dibakukan dalam disiplin *'ilm al-tafsīr* atau *'ulūm al-Qur`ān*, yang tumbuh dan berkembang dalam proses sejarah secara gradual. Jalāl al-Dīn al-Suyūfī mengembangkan dengan menambah bahasan tertentu.⁴³ Al-Zarkashī juga menyatakan perkembangan ilmu-ilmu bantu dalam memahami al-Qur'an tidak bisa dibatasi karena kedalaman makna yang dikandung oleh al-Qur'an—ini alasan pembatasan empat puluh tujuh tema yang dibahasnya—di satu sisi,⁴⁴ dan kecenderungan spesialisasi keilmuan masing-masing tokoh Islam, seperti problem kebahasaan al-Zajjāj, kisah al-Qur'an al-Tha'labī, dan ilmu-ilmu rasional Fakhr al-Dīn al-Rāzī di sisi lain.⁴⁵ Keadaan ini menunjukkan sisi kesejarahan ilmu tafsir, termasuk bahasan *al-nāsikh wa al-mansūkh*. Meski bahasan ini disebut memiliki sumber periwayatan yang dianggap menjadi fondasi yang kokoh dalam khazanah keilmuan Islam, kontroversi yang berkepanjangan dari masa klasik hingga sekarang menunjukkan sisi perkembangan kesejarahannya (*historical development*) bahwa isu krusial ini memiliki sisi historisitas dan *ijtihādīyah* dalam batas tertentu, seperti perbedaan tafsir ayat *nāsikh* dan *mansūkh*.

⁴³Ini terlihat dari perkembangan tema-tema (*anwā'*) yang dibahas. Teoretikus besar bidang ilmu ini, al-Suyūfī, misalnya, yang bertolak dari karya awal, *Mawāqī' al-Ulūm min Mawāqī' al-Nujūm*, yang ditulis oleh Jalāl al-Dīn 'Abd al-Rahmān bin 'Umar bin Raslān al-'Asqalānī (w. 824 H), saudara al-Bulqīnī, mengembangkan ilmu tafsir dalam karyanya, *al-Taḥbīr fī 'Ilm al-Tafsīr*. Lihat Fārūq 'Abd al-Mu'īfī, *Jalāl ad-Dīn al-Suyūfī: Imām al-Mujaddidīn wa al-Mujtahidīn fī Aṣrih* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1992), 25. Al-Suyūfī melakukan beberapa penambahan yang diindikasikan dengan ungkapannya "*hādhihi ziyādatī*" (ini adalah tambahan dari saya), seperti "*tārīkh*" (sejarah). Lihat *al-Taḥbīr fī 'Ilm al-Tafsīr*, 441. Tentang sumber-sumber penulisan *al-Taḥbīr*, lihat pengantar karya ini. Yang dimaksud oleh al-Suyūfī dengan "sejarah" di sini disamakannya dengan ilmu ḥadīth yang memuat data-data sejarah kehidupan rawi ḥadīth. Pandangan al-Suyūfī tentang sejarah seperti itu terlalu sederhana jika harus diukur dari perspektif historiografi modern. Tapi, pemikiran al-Suyūfī seperti itu selangkah lebih maju dibandingkan pemikiran gurunya, al-Bulqīnī, dengan mengembangkan dan menginventarisasi persoalan-persoalan dalam ilmu tafsir. Kemudian, ia mengembangkan sebuah buku pedoman ilmu tafsir yang dimaksudkan lebih komprehensif, yaitu *al-Itqān*, dengan memperluas temanya dengan berpatokan pada *al-Burhān* karya al-Zarkashī. Lihat pengantar dalam *al-Taḥbīr* dan *al-Itqān*. Lihat lebih lanjut Ḥāzīm Sa'īd Ḥaydar, *'Ulūm al-Qur`ān bayna al-Burhān wa al-Itqān* (Makkah: Dār al-Zamān li al-Nashr wa al-Tawzī', 1420 H).

⁴⁴al-Zarkashī, *al-Burhān*, vol. 1, 9.

⁴⁵*Ibid.*, 13.

Setiap produk keilmuan maupun pemahaman yang dirumuskan dalam ruang dan waktu, dan tentu saja dalam konteks sosio-historis, terbuka untuk dipahami ulang. Itu artinya bahwa melacak “benang kusut” kontroversi *naskh* mengandaikan pelacakan ke belakang secara analitis dan kritis, terhadap kemungkinan anomali yang terjadi dalam proses formatif *nau'* ini, karena disiplin ini, tentu saja sebagaimana disiplin lain, dirumuskan dalam ruang dan waktu. Salah satu persoalan penting, misalnya, adalah persoalan otoritas ke mana suatu tokoh menyandarkan klaim-klaim dalam *'ulūm al-Qur`ān*. Penelaahan terhadap jaringan penyandaran otoritas seperti itu, akan bisa menjelaskan sisi lain menarik dari keadaan proses formatif *'ulūm al-Qur`ān*, dan dalam batas tertentu akan bisa menjelaskan “benang kusut” yang menyertai kontroversi *naskh*, dan melebarnya ayat-ayat yang diklaim teranulir.

Kedua, penelitian tentang *naskh* sebagai isu kontroversial yang sejak klasik hingga sekarang, selalu diperdebatkan menjadi krusial, karena terkait dengan isu-isu penting, seperti sejarah al-Qur'an (*tārīkh al-Qur`ān*), atau lebih tepatnya sejarah teks al-Qur'an (*history of Qur'anic text*) yang menjadi persoalan, hingga berujung dalam otentisitas al-Qur'an sebagai *kalām* tuhan atau bukan, karena banyaknya kontradiksi yang ditengarai terjadi antar ayat. Begitu juga, penelitian terhadap isu *naskh* pada kasus *āyat al-sayf*, akan memiliki kontribusi dalam konteks menjelaskan akar-akar, dan sumber-sumber, serta keterpercayaan (reliabilitas) klaim tersebut.

b. Manfaat Praktis

Penelitian ini memiliki signifikansi dalam konteks menjernihkan tanggapan beragam tentang al-Qur`an sebagai akar segala bentuk kekerasan. Di satu sisi, bagi propagandis, problem penganuliran ini bisa benar-benar dijadikan titik-tolak pembenaran kekerasan terhadap non-muslim. Akan tetapi, di sisi lain, problem penganuliran tersebut juga bisa dijadikan dasar penghujatan terhadap Islam oleh beberapa kalangan. Padahal, kitab suci tidaklah identik dengan pemahaman dan praktik umat Islam. Penelitian ini bisa menjelaskan bagaimana pola pemahaman kaum muslimin terhadap agama lain terbentuk melalui teoretisasi *naskh* pada level *'ulūm al-Qur`ān* hingga membentuk pola pikir fiqh relasi antaragama, segala bentuk

penyimpangan, dan solusi terhadap problem tersebut. Karya-karya tentang *naskh* berpengaruh pada pembentukan ide tentang cara pandangan *fiqhīyah* (legal-formal) kaum muslimin terhadap komunitas non-muslim. *Naskh* menjadi elemen yang berperan penting dalam pembentukan metodologi dalam *uṣūl al-fiqh*. Relasi *naskh—uṣūl al-fiqh*,⁴⁶ tentu saja, membentuk kesimpulan rincian-rincian (*furū'*) sistematika fiqh tentang hubungan antar agama.

D. Kajian Terdahulu

Fokus penelitian ini sebenarnya adalah isu penganuliran ayat pedang terhadap ayat-ayat damai dan implikasinya dalam *fiqh al-jihād*, sehingga secara umum juga terkait dengan persoalan *naskh* maupun *jihād*. Kajian-kajian tentang problem *naskh* dalam 'ulūm al-Qur`ān yang selama ini dilakukan bisa dipetakan dari kajian-kajian tentang *naskh*, *jihād*, dan ayat pedang sebagai berikut.

Pertama, kajian-kajian tentang *naskh* secara umum, tanpa sedikit pun menyentuh persoalan ayat pedang, yaitu:

1. Kusmana dalam tesisnya di McGill University "*Shāfi'ī's Theory of Naskh and Its Influence on the 'Ulūm al-Qur`ān*"⁴⁷ mengkaji teori *naskh* al-Shāfi'ī dan pengaruhnya terhadap 'ulūm al-Qur`ān. Kajian tesis ini terfokus pada dua aspek. Pertama, aspek internal yang meliputi telaah terhadap asal-usul teori *naskh* dan latar belakang serta konstruksi teori *naskh* al-Shāfi'ī dengan melacak elemen-elemen yang membentuk pemikirannya secara umum, dan pemikirannya tentang *naskh* secara khusus. Kedua, aspek eksternal berupa telaah pengaruh al-Shāfi'ī terhadap para penulis *naskh*, yaitu Abū Ja'far al-Naḥḥās (w. 338 H), Makkī al-Qaysī (w. 437 H), Ibn al-Jawzī (w. 597 H), Shu'lah (w. 656 H), dan Ibn al-'Atā'iqī (w. 790 H) dan pengaruhnya terhadap penafsiran delapan ayat, yaitu Q.2/87:106,

⁴⁶Lihat uraian tentang relasi *naskh* dengan pembentukan *uṣūl al-fiqh* dalam Wael B. Hallaq "Was the Gate of Ijtihād Closed", dalam *International Journal of Middle East Studies*, vol. 16 (1984), 6. Menurut Hallaq, teori *naskh* yang muncul ketika para sahabat mengumpulkan ayat-ayat dan menemukan dalam beberapa kasus ada beberapa ayat al-Qur'an yang tampak saling bertentangan adalah teori yang kemudian berdiri pada posisi sentral dalam hermeneutika hukum (*a theory that later stood at the center of legal hermeneutics*). Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 66-67; 136-138. Lihat juga Ahmed Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence* (India: Adam Publishers and Distributors, 1994), 60-84.

⁴⁷(Tesis, McGill University, Montreal, 2000).

Q.22/103:52, Q.45/65:29, Q.7/39:154, Q.16/70:101, Q.13/96:39, Q.4/92:160, dan Q.3/89:7 yang didiskusikan oleh enam penafsir, yaitu al-Ṭabarī (w. 310 H), al-Jaṣṣāṣ (w. 370 H), al-Zamakhsharī (w. 538 H), Ibn al-Jawzī (w. 597 H), al-Qurtubī (w. 671 H), dan al-Suyūṭī (w. 911 H). Pemikiran al-Shāfi'ī memang berpengaruh pada pemikiran tokoh-tokoh sesudahnya. Pengaruh ini bisa dikatakan tipikal pengaruh *uṣūl al-fiqh* dalam teoretisasi '*ulūm al-Qur`ān*'. Namun, keterpengaruhan ini menjadi *debatable*, karena ia juga dipengaruhi oleh tokoh-tokoh lain, karena perkembangan '*ulūm al-Qur`ān*' justeru mendahului perkembangan ilmu-ilmu keislaman lain.⁴⁸

2. 'Abdullāh Maḥmūd Shaḥātah (w. 2002 M), seorang ulama al-Azhar, menulis disertasi doktornya tentang karya *naskh* yang ditulis oleh Muqātil bin Sulaymān (w. 150 H/ 769 M), "*Muqātil bin Sulaymān wa Manhajuh fī al-Tafsīr ma'a Tahqīq Tafsīrih al-Kabīr*" yang diajukan di Kulliyat Dār al-'Ulūm Jāmi'at al-Qāhirah (Universitas Cairo). Penelitian ini mengemukakan temuannya, antara lain, tentang klaim jumlah ayat teranulir sebanyak 44 ayat, 16 di antaranya teranulir dengan ayat pedang.⁴⁹ Namun, disertasi ini tidak mengkaji persoalan ayat pedang.
3. Muṣṭafā Zayd (w. 1978 M) dalam disertasi doktornya, *al-Naskh fī al-Qur`ān al-Karīm: Dirāsah Tashrī'iyah Tārīkhīyah Naqdīyah*.⁵⁰ Kajian ini mengungkapkan aspek kesejarahan *naskh*, seperti perkembangan definisinya di kalangan para penulis *naskh* dan kalangan *uṣūlīyūn*, dan mengkritik klaim-klaim *naskh* pada beberapa ayat, dan menelaah *naskh* dari perspektif *uṣūl al-fiqh*. Pada volume 2 karya ini, Muṣṭafā Zayd yang disebut sebagai "ortodoks kritis" meski ia mengakui

⁴⁸Lihat Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Āshūr, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, vol. 1 (Tunis: al-Dār al-Tūnisīyah li al-Nashr, 1984), 14. Meski pertumbuhan *uṣūl al-fiqh* sudah dimulai sejak dimulai sejak abad ke-1 dan ke-2 H, seperti dicatat Wael B. Hallaq, tapi teoretisasi baru dimulai sejak abad ke-4 H/ 10 M sebagai reaksi menyebarnya klaim bahwa tokoh-tokoh Ḥanafī sebagai peletaknya dan *image* al-Shāfi'ī sebagai peletak dasarnya. Lihat Ṣubḥī al-Ṣāliḥ, *Mabāḥith fī 'Ulūm al-Qur`ān* (Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1988), 119-126; Wael B. Hallaq, *A History of Legal Theories: an Introduction to Sunnī Uṣūl al-Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 1-35. Disiplin ilmu yang terakhir ini membangun metode penyimpulan hukumnya dari dasar-dasar yang diletakkan oleh yang pertama, meski sebagian perangkat metodologi tidak bisa dipastikan perkembangan lebih awalnya dalam kedua disiplin ilmu tersebut, seperti perangkat kebahasaan. Memang, dalam beberapa kasus, pengaruh lebih tampak antar tokoh. Tapi, hal itu sekaligus menunjukkan keterpengaruhan antar disiplin ilmu keislaman.

⁴⁹Sebagaimana dikutipnya dalam '*Ulūm al-Qur`ān*' (Cairo: Maktabat Nahḍat al-Sharq, 1985), 367.

⁵⁰(Beirut: Dār al-Fikr, 1971), 2 vol.

keberadaan *naskh*, tapi mengkritisi penganuliran sejumlah ayat damai dengan ayat pedang. Akan tetapi, kritik tersebut tidak bersifat metodis dan tidak disertai tawaran metode penafsiran alternatif, melainkan lebih merupakan reinterpretasi ayat per ayat. Di samping tidak ada pelacakan istilah ayat pedang dan berbagai konteks ideologis yang mendasarinya, kajian ini juga tidak menganalisis pengaruh penganuliran tersebut dalam proses perumusan *fiqh al-jihād*.

4. Muhd. Sjamsoeri Joesoef dalam disertasinya tentang pemikiran *naskh* Fakhr al-Dīn al-Rāzī, "Kitab *Mafātīḥ al-Ghayb* (Studi Pemikiran al-Rāzī tentang *Nasakh al-Qur'an*)".⁵¹ Penelitian ini hanya terfokus pada kajian deskriptif pemikiran al-Rāzī dalam karya tafsirnya ini. Ini yang menyebabkan penelitian ini tidak komprehensif, karena teori *naskh* sangat terkait dengan asumsi teologis dan hukum yang mendasarinya, apalagi al-Rāzī adalah tokoh teologi dan *uṣūl al-fiqh*, sebagaimana tampak dari karya *uṣūl al-fiqhnya*, *al-Maḥṣūl* dan karya teologinya, *al-Muḥaṣṣal*.
5. John Burton dalam dua karyanya, *The Collection of the Qur'an*⁵² dan *The Sources of Islamic Law: Islamic Theories of Abrogation*.⁵³ Burton menghubungkan problem *naskh* dengan proses pengumpulan al-Qur'an. Kesimpulan penting yang dihasilkannya adalah bahwa redaksi final al-Qur'an yang ada di tangan kita sekarang sesungguhnya adalah *muṣḥaf* Nabi Muhammad sendiri.⁵⁴ Kesimpulan Burton bahwa al-Qur'an "diedit, dicek, dan disebarluaskan" oleh Nabi sendiri dinilai oleh Fazlur Rahman sebagai kesimpulan yang terlalu jauh,⁵⁵ setidaknya, karena konsep *naskh* menurut al-Qur'an sendiri telah mengalami pergeseran di tangan *uṣūlīyūn*.⁵⁶

⁵¹(Disertasi, Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2005).

⁵²(Cambridge: Cambridge University Press, 1977).

⁵³(Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990).

⁵⁴John Burton, *The Collection of the Qur'an*, 239-240.

⁵⁵Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1999), xv.

⁵⁶*Ibid.*, 89-90.

6. Ahmed Hasan dalam *The Early Development of Islamic Jurisprudence*.⁵⁷ Kajian ini menjelaskan teori *naskh* menurut generasi awal Islam hingga berkembang menjadi bagian perkembangan awal *uṣūl al-fiqh* di tangan tokoh-tokoh awal, semisal al-Shāfi'ī dalam *al-Risālah*. Kesimpulan penting Hasan adalah "Tampaknya bahwa para *mufassir* tidak bisa mencari titik-temu antar ayat al-Qur`an, sehingga karenanya mereka menyatakan bahwa ayat terdahulu dianulir oleh ayat sesudahnya (*It seems that the commentators could not reconcile them and, therefore, held that the former had been abrogated by the latter*).⁵⁸ Sebenarnya, ketidakmampuan para penafsir al-Qur'an untuk mengkompromikan ayat-ayat yang tampaknya kontradiktif, yang menyebabkan munculnya teori *naskh* tersebut belakangan juga mempengaruhi para *fuqahā`* dalam kitab-kitab fiqh. Kajian ini tidak menyentuh persoalan isu kontradiksi ayat-ayat damai dengan ayat pedang.
7. David S. Powers dalam disertasinya di McGill University tentang proses perumusan hukum waris dalam Islam yang kemudian diterbitkan dengan revisi, *Studies in Qur'an and Hadith: The Formation of Islamic Law of Inheritance*.⁵⁹ Beberapa bagian dari disertasi ini diterbitkan dalam bentuk artikel seperti, "On the Abrogation of the Bequest Verses".⁶⁰ Powers mengkritisi anggapan yang selama ini berkembang di kalangan muslim bahwa ayat waris (Q.2/87:180 dan 240) menganulir ayat-ayat tentang wasiat dalam al-Qur'an. Menurutnya, *naskh* pertama kali diterapkan dalam kasus tersebut.⁶¹ Doktrin *naskh* ternyata, menurutnya, dalam kasus seperti itu baru diintrodusir oleh satu generasi atau lebih setelah wafatnya Nabi Muhammad.⁶² Ayat wasiat sebenarnya berlaku hingga 632 M., namun kemudian dikatakan dianulir dengan doktrin *naskh* dengan tiga justifikasi, yaitu

⁵⁷(India: Adam Publishers & Distributors, 1994), 60-84.

⁵⁸Ahmed Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, 78.

⁵⁹(California: University of California Press, 1986). Karya ini telah diterjemahkan ke bahasa Indonesia oleh Arif Maftuhin dengan judul *Peralihan Kekayaan dan Politik Kekuasaan* (Yogyakarta: LKiS, 2001).

⁶⁰Dalam *Arabica*, vol. 29 (1982), 246-295.

⁶¹Bandingkan dengan penjelasan al-Suyūfī dalam *al-Itqān*, vol. 1, 24-25.

⁶²Lihat David S. Powers, "The Exegetical Genre...", 117.

tafsir al-Qur'an, penggunaan ḥadīth, dan *ijmā'* yang muncul melalui proses sejarah antara abad ke-7-8 M. Perubahan hukum waris juga menyangkut pernyataan “tidak ada wasiat bagi seorang waris” (*lā waṣīyah li wārith*) yang, menurut temuan risetnya, merupakan prinsip hukum (*legal maxim*) yang kemudian diubah menjadi ḥadīth. Dengan pembuktian ini, *naskh* merupakan justifikasi belakangan oleh para *fuqahā'* terhadap keadaan hukum yang ada. Artikel yang lain dari disertasinya, “The Islamic Law of Inheritance, Reconsidered: A New Reading of Q.4:12b,”⁶³ mengemukakan reinterpretasi ayat tentang waris, khususnya berkaitan dengan *kalālah*. Dengan interpretasi seperti itu, ia ingin menegaskan bahwa hukum waris yang dirumitkan dengan hitungan matematis yang disebut sebagai *'ilm al-farā'id*, adalah bukan hukum waris yang semula diterima dari Nabi Muhammad (*proto Islamic law*), yang bisa dilakukan dengan wasiat dan proses penunjukkan atas dasar pembagian yang tidak ketat. Di samping itu, karena kondisi sosio-politis pasca kematian Nabi, hukum waris awal itu diubah dengan perangkat justifikasi melalui *'ulūm al-Qur`ān*, seperti *asbāb al-nuzūl* dan *naskh*. Disertasi ini, tentu saja, juga tidak mengkaji problem ayat pedang.

Kajian-kajian yang dilakukan seperti oleh Muṣṭafā Zayd, Ahmed Hasan, John Burton, dan David S. Powers memiliki kontribusi yang sangat penting untuk kajian yang penulis lakukan, meskipun fokus kajian-kajian ini berhenti pada persoalan hukum, tidak persoalan relasi antar agama.

Kedua, kajian-kajian tentang *jihād* di mana di dalamnya disinggung secara tidak mendalam persoalan ayat pedang, yaitu:

1. Kāmil Salāmah al-Diqs menulis disertasi doktor "*Āyāt al-Jihād fī al-Qur`ān al-Karīm: Dirāsah Mawḍū'iyah wa Tārīkhīyah wa Bayānīyah*" yang diajukan di Universitas al-Azhar.⁶⁴ Kajian ini menerapkan pendekatan tafsir tematik (*mawḍūwīyah*) dengan mengkaji ayat-ayat *jihād*, pendekatan historis (*tārīkhīyah*) dengan memperhatikan konteks historis turunnya ayat-ayat tersebut dalam fase-

⁶³Dalam *Studia Islamica*, vol. 55 (1982), 61-94.

⁶⁴(Kuwait: Dār al-Bayān, 1392 H/ 1972 M).

fase terjadinya perang-perang pada masa Nabi, dan pendekatan retorik (*bayānīyah*) dengan mengungkap keindahan redaksi ayat-ayat tersebut. Salah satu kesimpulan penting al-Diqs adalah bahwa "perang bukanlah kaedah, melainkan hanya pengecualian dari kaedah" (*inna al-ḥarb laysat hiya al-qā'idah, wa innamā hiya istithnā` min al-qā'idah*), karena perang hanya sarana pertahanan diri untuk mengamankan proses dakwah damai Islam.⁶⁵ Dengan meletakkan ayat-ayat tersebut dalam fase-fase kronologis perang-perang Nabi, al-Diqs berkesimpulan bahwa dakwah Nabi menganut strategi gerakan (*al-manhaj al-ḥarakī*).⁶⁶ Namun, disertasi ini hanya mengkaji sekilas persoalan ayat pedang sebagai salah satu ayat *jihād*.

2. Wahbah al-Zuhaylī menulis disertasi doktor *Āthār al-Ḥarb fī al-Fiqh al-Islāmī: Dirāsah Muqāranah* yang diajukan di Kullīyat al-Ḥuqūq di Universitas Cairo (Jāmi'at al-Qāhirah).⁶⁷ Disertasi ini mengkaji perang dari perspektif fiqh perbandingan. Kajian ini lebih menekankan pendekatan fiqh, bukan pendekatan tafsir, sehingga persoalan ayat pedang tidak dibahas dalam disertasi ini.
3. Muhammad Khayr Haykal menulis disertasi doktor "*al-Jihad wa al-Qitāl fī al-Siyāsah al-Shar'īyah: Risālah Duktūrah 'an al-Jihād fī Ṣadr al-Islām fī al-Fiqh al-Islāmī wa al-'Asr al-Ḥadīth*" yang diajukan di Kullīyat al-Imām al-Awzā'ī li al-Dirāsāt al-Islāmīyah di Beirut pada 1412 H.⁶⁸ Disertasi ini tidak mengkaji persoalan ayat pedang, melainkan mengkaji proses perumusan fiqh *jihād* pada fase awal Islam dan kaitannya dengan konteks sekarang.

Ketiga, kajian-kajian terbatas tentang ayat pedang. Selama ini, sepengetahuan penulis, belum ada penelitian akademis selevel skripsi, tesis, maupun disertasi tentang objek kajian penelitian ini, kecuali hanya dalam bentuk dalam artikel berikut:

⁶⁵Kāmil Salāmah al-Diqs, *Āyāt al-Jihād*, 261.

⁶⁶Ibid., 368.

⁶⁷(Damaskus: Dār al-Fikr, 1401 H/ 1981 M).

⁶⁸(T.Tp.: Dār al-Bayāriq, t.th.).

1. Jane Dammen McAuliffe, "Fakhr al-Dīn al-Rāzī on *Āyat al-Jizyah* and *Āyat al-Sayf*".⁶⁹ Artikel ini hanya mengulas *āyat al-sayf* dan *āyat al-jizyah* menurut Fakhr al-Dīn al-Rāzī.
2. M. A. S. Abdel Haleem, "The Sword-Verse Myth (El mito del'versiculo de la espada)".⁷⁰ Artikel ini hanya berisi ulasan tafsir Q.9/113:5, tidak melakukan pelacakan historis asal-usul istilah dan bagaimana kontroversi terjadi tentang status keberlakuannya.

Berbeda dengan kajian-kajian terdahulu, kajian ini menelaah secara kritis analitis isu penganuliran pada ayat pedang dari dua level. Pertama, pada level kajian tafsir, kajian ini menelaah asal-usul istilah ayat pedang, kontroversi tentang keberlakuannya, sumber-sumber klaim penganuliran, validitas sumber-sumbernya, dan proses sejarah awal klaim penganuliran itu bermula, berkembang, dan menyebar, seperti problem perkembangan jumlah ayat-ayat teranulir.⁷¹ Kedua, kajian ini menelaah implikasi penganuliran ayat-ayat damai tersebut dalam proses perumusan fiqh *jihād*. Kajian-kajian kategori pertama di atas hanya mengkaji *naskh*, sedangkan kajian-kajian kategori kedua hanya mengkaji *jihād*. Keduanya tidak mengkaji isu penganuliran ayat-ayat damai dengan ayat pedang dan implikasinya dalam perumusan fiqh *jihād*. Artikel McAuliffe dan Abdel Haleem tidak melakukan pelacakan historis persoalan ayat pedang.

E. Kerangka Teori

Disertasi ini menerapkan analisis wacana kritis (*critical discourse analysis*) Teun A. van Dijk, yaitu "suatu tipe kajian analitis terhadap wacana yang terutama mengkaji bagaimana penyimpangan kekuatan sosial, dominasi, dan ketidakadilan diciptakan, direproduksi, dan dipertahankan oleh teks dan percakapan dalam konteks

⁶⁹Dalam *Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands: Eighth to Eighteenth Centuries*. Ed. M. Gervers and R. Bihkazi. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990.

⁷⁰Diterbitkan dalam Peña Marín, Salvador, dan de Larramendi, Miguel Hernando (ed.), *El Coran ayer y hoy* (The Quran Yesterday and Today) (Cordoba: Berenice, 2008), 307-340.

⁷¹Lihat, misalnya, al-Suyūṭī, *al-Itqān*, vol 1, 23; Muḥammad al-Khuḍarī Bik, *Uṣūl al-Fiqh*, 251-255; ‘Abd al-Qādir Muḥammad Ṣāliḥ, *al-Taḥsīn wa al-Mufaṣṣirūn fī al-‘Aṣr al-Ḥadīth: ‘Arḍ wa Dirāsah Mufaṣṣalah li Aḥamm Kutub al-Taḥsīn al-Mu’āṣir* (Beirut: Dār al-Ma’rifah, 2003), 69; Von Denffer, *‘Ulūm al-Qur’ān*, 108; David S. Powers, "The Exegetical Genre...", 122.

sosial dan politik."⁷² Suatu wacana, dalam perspektif ini, tidak cukup lagi dianalisis sebagai teks biasa, karena teks hanya hasil dari suatu produksi yang juga harus diamati. Jadi, harus diamati bagaimana suatu teks diproduksi. Teks yang menjadi wacana memiliki lapisan-lapisan, seperti ditulis oleh Robert Kaplan, "Teks, baik tertulis atau lisan, adalah struktur yang multidimensional" (*The text, whether written or oral, is a multidimensional structure*). Begitu juga, Van Dijk mengibaratkan wacana sebagai sebuah "gunung es informasi" (*an iceberg of information*) yang menyembul hanyalah teks sebagai "wacana", sedangkan sebagian besar wujudnya terbenam dalam kubangan es.⁷³ Dari perspektif ini, selalu dilihat adanya keterkaitan seperti antara wacana, kekuasaan, dominasi, dan ketidakadilan sosial. Kekuasaan melibatkan kontrol terhadap tindakan dan pengetahuan, sehingga berwujud dominasi.⁷⁴ Ada keterkaitan erat dalam "segitiga wacana-kognisi-masyarakat" (*discourse-cognition-society triangle*). Kognisi sosial (*socio-cognitive*) sebagai kata kunci analisis wacana kritis Van Dijk, bisa berupa rasisme atau ketidakadilan, dan ideologi bukanlah sesuatu yang tidak disadari.⁷⁵

Menurut Van Dijk, wacana merepresentasikan: (1) tindakan, yaitu bahwa wacana bisa dipahami dari suatu tindakan (*action*); (2) konteks, yaitu bahwa wacana bisa dipahami dari suatu konteks, seperti latar, situasi, peristiwa, dan kondisi; (3) historis, yaitu bahwa wacana harus dipahami tidak terpisah dari konteks yang menyertainya, antara lain, yang terpenting adalah konteks historis; (4) kekuasaan, yaitu bahwa analisis wacana kritis mempertimbangkan kekuasaan (*power*) dalam analisisnya; (5) ideologi, yaitu bahwa wacana adalah mungkin saja bentuk dari praktek ideologi.⁷⁶

⁷²Teun A. van Dijk, "Critical Discourse Analysis," dalam www.discourse.org.

⁷³Lihat Teun A. van Dijk, "Critical Discourse Analysis," dalam <http://www.users.utu.fi>; Eriyanto, *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media* (Yogyakarta: LKiS, 2005), 221.

⁷⁴Teun A. van Dijk, *Principles of Critical Discourse Analysis* (London, Newbury Park, and New Delhi: Sage, 1993), vol. 4 (2), 249, 254-255.

⁷⁵Teun van. Dijk, "Multidisciplinary CDA: A Plea for Diversity", dalam *Methods of Critical Discourse Analysis*, ed. Ruth Wodak dan Micheal Meyer (London: Sage Publications, 2001), 97-98.

⁷⁶Eriyanto, *Analisis Wacana*, 8-13.

Perspektif ini sebenarnya tidaklah asing dalam perspektif tafsir. Penafsiran meski dibatasi oleh patokan-patokan objektif, tetap dipengaruhi oleh faktor-faktor subjektivitas *mufassir* hingga batas tertentu. Apa yang ditulis oleh para *mufassir* adalah satu hal, dan apa yang dikehendaki oleh Allah dalam kitab suci-Nya adalah sesuatu yang lain. Inilah yang menjadi aksentuasi Khalīl ‘Abd al-Karīm dalam karyanya, *al-Naṣṣ al-Mu’assas wa Mujtama’uh*.⁷⁷ Oleh karena itu, objektivitas tafsir dengan bertumpu pada patokan-patokannya, secara sadar atau tidak, selalu diikuti oleh subjektivitas yang ditandai, antara lain, dengan kontroversi tafsir.⁷⁸ Dalam konteks seperti itu, teks (*naṣṣ*) dalam kondisi kesejarahan panjang bisa dipengaruhi oleh ideologi *mufassir*. Dengan demikian, selalu ada dua sisi yang berbeda, antara kitab suci al-Qur’an sendiri, yang berisi petanda berupa ayat-ayat al-Qur’an yang tetap permanen, dan penafsiran *mufassir* sebagai pemahaman yang berubah-ubah. Tafsir maupun produk pemikiran fiqh sebagai upaya memahami teks ayat al-Qur’an adalah “teks turunan” atau “teks sekunder” yang tidak sama dengan teks ayat-ayat al-Qur’an sendiri.⁷⁹

Dalam konteks studi ini, penafsiran *nāsikh-mansūkh* sebagai wacana (*khiṭāb*), diamati secara kritis tidak lepas dari konteksnya yang lebih luas. *Naskh*, baik secara umum maupun secara khusus dalam konteks *āyat al-sayf*, adalah suatu isu kontroversial. Kontroversi tersebut berbasis pada “teks” (*naṣṣ*) yang dipahami atau ditafsirkan oleh para penulis *naskh*. Meski tidak dilabeli “tafsir”, karya-karya *naskh* sejatinya memang karya-karya tafsir, karena *naskh* sendiri diklaim atas dasar suatu

⁷⁷Lihat Khalīl ‘Abd al-Karīm, *al-Naṣṣ al-Mu’assas wa Mujtama’uh* (Cairo: Dār Miṣr al-Maḥrūṣah, 2002), 10.

⁷⁸Secara umum, menurut Sa’ūd ‘Abdullāh al-Funaysān, ada dua faktor penyebab terjadinya perbedaan. Pertama, faktor-faktor umum yang meliputi: perbedaan *qirā’at* dan standar penerimaannya, pemahaman redaksi bahasa yang mencakup persoalan struktur kalimat, ambiguitas makna, persoalan makna sebenarnya (*ḥaqīqah*) dan metafora (*majāz*), keumuman-kekhususan, *muṭlaq-muqayyad*, *mujmal-mubayyan*, dan *amr-nahy*, kontroversi sekitar *naskh*, sikap penafsir terhadap persoalan-persoalan yang bisa dinalar dan pemahaman ayat-ayat *mutashābih*. Kedua, faktor khusus yang mencakup standar dalam kritik *sanad* dan *matn* ḥadīth dalam *tafsīr bi al-riwāyah*, sumber-sumber hukum untuk menyikapi persoalan yang tidak dijawab dalam *naṣṣ*, aliran teologis, dan fiqh. (al-Funaysān, *Ikhtilāf al-Mufasssīrīn, Asbābuh wa Athāruh* (Riyadh: Markaz al-Dirāsāt wa al-‘Ilām, 1997 M/ 1418 H), 8-9). Dua faktor tersebut juga bisa kita bedakan menjadi faktor eksternal teks, seperti kondisi sosio-historis dan ideologi penafsir, dan faktor internal teks, seperti teks ayat *mutashābih*.

⁷⁹Mu’taz al-Khaṭīb, “Naṣṣ al-Faqīh...”, 205.

penafsiran terhadap ayat. Uraian dalam literatur-literatur *naskh* adalah “teks” yang harus dilihat dari “konteks” yang melahirkannya. Oleh karena itu, penafsiran para penulis *naskh*, sebenarnya tidak lagi disebut sebagai “teks” (*naṣṣ*) biasa, melainkan “wacana” (*khiṭāb*, *discourse*). Perspektif analisis wacana kritis ini digunakan untuk melacak sejauh mana ketidakadilan diciptakan, direproduksi, dan dipertahankan oleh teks penafsiran dengan mengujinya pada level teks dari perspektif ilmu tafsir, lalu melacaknya ke kognisi sosial, seperti ideologi, dan ke konteks masyarakat, seperti konteks sosial, historis, dan politis secara lebih luas yang melatarbelakanginya.

F. Metode Penelitian

Penelitian ini termasuk penelitian kepustakaan (*library research*), yang sumber-sumbernya berasal dari literatur-literatur. Penelitian ini menerapkan metode “analitis-kritis”. Metode ini dianggap kompatibel, karena *naskh* secara umum maupun isu *naskh* dalam kasus *āyat al-sayf*, adalah isu kontroversial yang mengharuskan penulis menentukan pilihan, baik pilihan binner (menerima-menolak) maupun pilihan revisionis yang mencari titik-temu. Metode ini memiliki karakteristik berikut. Pertama, adanya deskripsi, pembahasan, dan kritik. Kedua, studi analitis dengan melakukan salah satu di antara tiga model studi, yaitu studi hubungan (seperti pengaruh atau implikasi), perbandingan (komparasi), atau pengembangan model (reinterpretasi).⁸⁰ Penelitian ini mengambil model studi hubungan sebagai cara melakukan studi analitis, yaitu dengan menghubungkan penganuliran ayat-ayat damai tersebut dengan proses perumusan fiqh *jihād* yang kemudian sangat mempengaruhi cara pandang, atau pola pikir kaum muslimin terhadap keberadaan non-muslim.

Atas dasar metode dan objek kajian, penelitian ini mengikuti alur berikut:

1. Mengkaji masalah dengan tiga ciri utama dalam setiap pelacakan, yaitu deskripsi, pembahasan secara analitis, dan kritik terhadap kontroversi isu penganuliran pada ayat pedang, baik dari segi asal-usul istilah maupun status ayat tersebut.

⁸⁰Jujun S. Suriasumantri, “Penelitian Ilmiah Kefilsafatan dan Keagamaan: Mencari Paradigma Kebersamaan”, *Tradisi Baru Penelitian Islam: Tinjauan Antardisiplin Ilmu*, ed. Mastuhu dan M. Deden Ridwan (Bandung: Penerbit Nuansa, 2001), 72-74.

2. Mengkaji bagaimana penggunaan metode *ta`wīl*, ideologi, dan konteks sosio-historis-politis menentukan munculnya kontroversi penganuliran ayat-ayat damai dengan ayat pedang.
3. Mengkaji secara analitis implikasi penganuliran ayat-ayat damai dengan ayat pedang dalam pembentukan fiqh *jihād*.
4. Menarik kesimpulan berdasarkan data dan analisis yang telah dilakukan.

Di samping melalui mekanisme penetapan konvensional dengan sejarah (pengetahuan *makkī-madanī* dan kronologi turun surah-surah al-Qur`an), penganuliran dibangun atas dasar asumsi terjadinya kontradiksi antar ayat.⁸¹ Para pakar *‘ulūm al-Qur`ān* mengatakan bahwa ide al-Qur`an selalu koheren, karena ada kaitan antar ide-idenya.⁸² Untuk menguji koherensi ayat pedang yang menganulir dan ayat-ayat lain yang dianulir, dugaan kontradiksi dikritisi dengan rujuk-silang (*cross-reference*) untuk mencari koherensi ide-ide al-Qur`an. Muhammad Asad dalam *The Message of the Qur`ān* menyatakan sebagai berikut:

The Qur`an must not be viewed as a compilation of individual injunctions and exhortations, but as one integral whole, that is, as an exposition of an ethical doctrine in which every verse and sentence has an intimate bearing on other verses and sentences, all of them clarifying and amplifying one another. Consequently, its real meaning can be grasped only if we correlate every one of its ideas by means of frequent cross-references, always subordinating the particular to the general and the incidental to the intrinsic. Whenever this rule is faithfully followed, we realize that the Qur`an is—in the words of Muhammad ‘Abduh—“its own best commentary”.⁸³

Al-Qur`an seharusnya tidak dilihat hanya sebagai sebuah kompilasi perintah-perintah dan larangan-larangan yang terpisah, melainkan sebagai suatu kesatuan yang integral, yaitu sebagai suatu penjelasan rinci tentang ajaran etika yang di dalamnya setiap ayat dan kalimat memiliki hubungan erat, semuanya saling menjelaskan dan memperkuat. Sebagai konsekuensinya, makna

⁸¹Lihat al-Sayyid Aḥmad Khalīl, *Dirāsāt fī al-Qur`ān* (Mesir: Dār al-Ma`ārif, t.th.), 22-23.

⁸²Ide ini disebut sebagai kesatuan topikal (*al-waḥdah al-mawḍū`īyah*), yaitu adanya hubungan erat (*munāsabah*) dalam ayat-ayat dan surah-surah al-Qur`an. Akan tetapi, tentu saja, seperti diperingatkan oleh al-Biqā`ī dengan mengutip pendapat ‘Izz al-Dīn ‘Abd al-Salām bahwa *munāsabah* tersebut, termasuk dengan memahami kesatuan topik, tidak bisa dipaksakan pada ayat-ayat yang latarbelakang turunnya berbeda. Al-Biqā`ī sendiri memberi komentar singkat dan jelas: “Ringkas kata, ayat-ayat al-Qur`an dari segi turunnya sesuai dengan kondisi-kondisi objektif dan dari segi susunan dan asal-usulnya didasarkan atas hikmah, semua ayat dan surahnya disusun berdasarkan petunjuk (*tawqīf*) sebagaimana diturunkan secara sekaligus ke *bayt al-‘izzah*”. Al-Biqā`ī, *Naẓm al-Durar fī Tanāsuh al-āyāt wa al-Suwar* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1995), juz 1, 6.

⁸³Muhammad Asad, *The Message of the Qur`an*, vii.

sesungguhnya hanya bisa dipahami, jika kita menghubungkan setiap idenya satu persatu dengan cara rujuk silang (*cross-reference*), yang selalu dilakukan dengan menggeser yang partikular ke yang general dan yang insidental ke yang intrinsik. Kapanpun jika aturan ini diikuti secara tepat, kita sadar bahwa al-Quran—dalam ungkapan Muhammad ‘Abduh—adalah "tafsirnya yang terbaik."

Uji koherensi melalui rujuk-silang (*cross-reference*) tersebut, dilakukan dengan memperhatikan koherensi antar ayat, sehingga ide tentang kesatuan ajaran-ajaran al-Qur`an menjadi fokus pengkajian, baik melalui kesatuan tema (*al-wahdah al-mawḍū’īyah*),⁸⁴ kesatuan historis (*al-wahdah al-tārīkhīyah*), maupun kesatuan nilai (*wahdat al-qīmah*).⁸⁵ Penelaahan teks (*naṣṣ*) ini juga diimbangi dengan keharusan “melabuhkan teks-teks” itu ke dataran kesejarahan (*anchoring revelation in time and space*), melalui analisis *asbāb al-nuzūl* (sebab turun ayat), *shu`ūn al-nuzūl* (kondisi pewahyuan),⁸⁶ atau latar belakang sosio-historis secara umum (*general social-historical background*), seperti sejarah Madinah dan pergumulan kaum muslimin dengan kelompok non-muslim.

Analisis hubungan (di sini disebut sebagai implikasi)⁸⁷ antara *naskh-fiqh jihād* adalah penarikan kesimpulan elemen-elemen *naskh* yang berpengaruh (efek) dan menjadi bagian yang membentuk hukum Islam dengan penyimpulan logis. Menarik hubungan keduanya sebagai implikasi, karenanya, tidak selalu secara pasti, sehingga selalu ada unsur subjektivitas.⁸⁸ Namun, dalam perspektif ilmu sejarah, “studi hubungan” dalam konteks kajian analitis-kritis ini bisa diukur, yang hingga batas

⁸⁴Lihat Burhān al-Dīn Abū al-Ḥasan Ibrāhīm ibn ‘Umar al-Biqā’ī, *Naẓm al-Durar fī Tanāsib al-āyāt wa al-Suwar*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1995), 6; Mustansir Mir, *Coherence in the Qur’an: A Study of Islāhī’s Concept of Naẓm in Tadabbur-i Qur’an* (USA: American Trust Publications, 1986).

⁸⁵Tiga unsur kesatuan pembahasan ini lebih lanjut dielaborasi pada bab 4 sebagai alternatif penafsiran ayat-ayat damai.

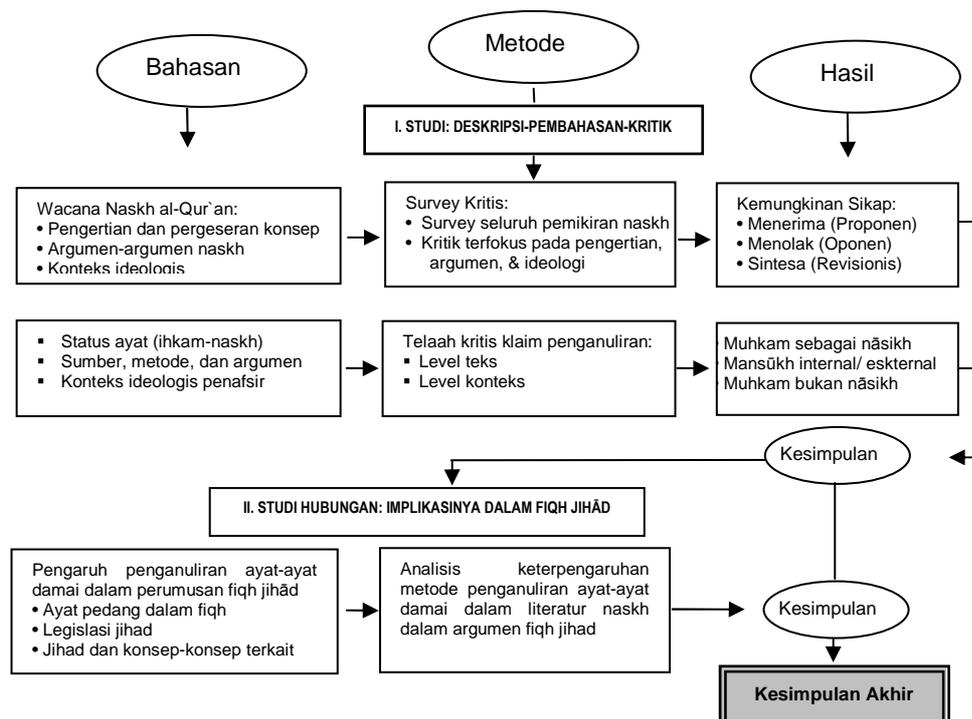
⁸⁶Lihat Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago, 1982), 143. Istilah *sha`n al-nuzūl* juga digunakan oleh Muḥammad Hādī Ma’rifah, seorang Shī’ī dalam pengertian yang sama dengan pandangan Rahman. Lihat karyanya, *Sejarah al-Qur’an* (Jakarta: al-Huda, 2007), 97-101.

⁸⁷Kata implikasi (*implication*), antara lain, bermakna memiliki efek atau pengaruh, hubungan erat, yang bisa disimpulkan (inferensi) secara logika. *Webster’s New World College Dictionary* (New York: Macmillan, 1995), 677.

⁸⁸Louis Gottshalk, *Understanding History* (New York: Alfred A. Knoff, 1964), 237-239.

tertentu bisa dipertanggung-jawabkan objektivitasnya.⁸⁹ Variabel-variabel yang bisa diukur dalam keterpengaruhan, misalnya, di samping dari standar waktu dengan melacak perkembangan historis, juga dari segi kemiripan isi (*content*) metode yang diterapkan dalam fiqh, seperti argumen kewajiban *jihād* dengan *naskh* ayat pedang.

Skema 1:
Metode Analitis-Kritis



Data penelitian yang seluruhnya bersifat kualitatif, diperoleh dari literatur-literatur. Pertama, data yang berkaitan dengan teori *naskh*. Data primer tentang teori *naskh* yang terkait, adalah karya-karya yang ditulis khusus tentang *naskh*, yang ditulis oleh penulis generasi awal, seperti Qatādah, Hibatullāh, dan al-Naḥḥās, dan karya-karya *‘ulūm al-Qur`ān* yang ditulis pada fase awal yang menjadikan tema *naskh* sebagai satu bagian bahasannya, seperti *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur`ān* al-Zarkashī. Data sekunder tentang *naskh* adalah karya yang ditulis oleh generasi belakangan, seperti karya Muṣṭafā Zayd, Īhāb Ḥasan ‘Abduh, Sha'bān Muḥammad Ismā‘īl, dan ‘Abd al-Muta’āl al-Jabrī, dan karya-karya *‘ulūm al-Qur`ān* yang ditulis oleh para

⁸⁹Keterpengaruhan dapat diukur dengan standar waktu, standar kandungan, pengakuan, dan mengeliminasi sebab-sebab lain yang tampak dalam pikiran atau tindakan, sehingga bisa menguatkan probabilitas. Louis Gottschalk, *Understanding History*, 249-250.

penulis belakangan, seperti *Mabāḥiṭh fī 'Ulūm al-Qur`ān* karya Ṣubḥī al-Ṣāliḥ. Kedua, data yang berkaitan dengan perumusan hukum Islam. Data primer adalah karya *uṣūl al-fiqh* yang ditulis oleh para penulis awal, seperti *al-Risālah* karya al-Shāfi'ī, dan literatur-literatur fiqh *jihād*, baik Ḥanafīyah, Mālikīyah, Shāfi'īyah, dan Ḥanbalīyah. Data sekunder diperoleh dari literatur-literatur fiqh atau karya tentang *jihād*, yang ditulis oleh para penulis belakangan, seperti *al-Jihād fī al-Islām* karya al-Būfī.

G. Sistematika Pembahasan

Penelitian ini disusun dengan urutan logis sebagai berikut. Pada bab pertama, dikemukakan pendahuluan yang memuat latar belakang masalah, perumusan masalah, tujuan dan manfaat penelitian, kajian terdahulu, metode penelitian, dan sistematika pembahasan.

Pada bab kedua, dikemukakan survei kritis perkembangan historis teori *naskh* sebagai sebuah wacana dengan mencermati tiga point penting. Pertama, pengertian substantif *naskh* yang mencakup perkembangan trend pemikiran tentang *naskh* dari klasik hingga kontemporer. Kedua, argumen-argumen yang mendasari klaim keberadaan *naskh*, baik argumen tekstual ayat al-Qur`an, argumen konsensus (*ijmā'*), logika teologis (*kalām*), dan logika yuridis fiqh. Ketiga, konteks tujuan atau kepentingan ketika *naskh* difungsikan dalam berbagai konteks, baik dalam konteks *'ulūm al-Qur`ān* sebagai syarat yang mutlak, sebagai metode penafsiran ayat al-Qur`an, maupun fungsionalisasinya dalam hukum Islam. Survei kritis atas perdebatan *naskh* ini menjadi niscaya karena prinsip-prinsip yang dibahas dalam bab ini mendasari berbagai klaim penganuliran, seperti halnya dalam kasus penganuliran ayat-ayat damai.

Bab ketiga difokuskan pada telaah asal-usul istilah “ayat pedang” (*āyat al-sayf*), bagaimana istilah tersebut dikonstruksi melalui proses sejarah yang panjang, bagaimana istilah ini diterima dan ditransmisikan dari generasi ke generasi, dan kontroversi ulama dalam hal mengidentifikasi ayat mana dalam al-Qur`an sebagai ayat pedang, dan dalam hal status keberlakuannya (*iḥkām* atau *naskh*). Pembahasan ini juga mencakup bagaimana status penganuliran tersebut dibakukan dalam sejarah.

Isu penganuliran ayat-ayat damai yang terbakukan dalam sejarah, sebagaimana diuraikan dalam bab ketiga, ditelaah pada bab keempat secara kritis pada level teks, yaitu bagaimana ayat-ayat tersebut ditafsirkan dalam perspektif ilmu tafsir yang tepat, hingga level konteks, yaitu bagaimana klaim penganuliran tersebut muncul dalam konteks sosio-historis-politis ideologis. Pada bab ini, ditelaah kritis faktor-faktor penyebab kekeliruan klaim penganuliran tersebut. Di sini, telaah kritis adalah menghubungkan teks dengan konteks.

Telaah kritis pada bab keempat kemudian diikuti dengan telaah analitis pada bab kelima untuk melihat implikasi penganuliran tersebut dalam literatur-literatur fiqh klasik tentang *jihād*. Isu ini menjadi penting karena klaim penganuliran tersebut menjadi basis justifikasi berbagai relasi muslim dengan non-muslim. Telaah analitis difokuskan pertama pada argumen penganuliran dalam *'ulūm al-Qur`ān*, seperti penggunaan ayat pedang dan kronologi turun ayat, juga diterapkan dalam penjelasan legislasi *jihād* yang kemudian berpengaruh dalam kewajiban perang dan penyebaran Islam. Pada tahap kedua, untuk memberi deskripsi yang lebih luas tentang pengaruh tersebut, penganuliran ayat-ayat damai tersebut dilihat keterkaitannya dengan sistem *jihād*, yaitu keterkaitannya dengan konsep-konsep lain, yaitu konsep *dār al-Islām* versus *dār al-ḥarb*, *al-amr bi al-ma'rūf wa al-nahy 'an al-munkar*, dan *hijrah*.

Pada bab keenam, dari hasil telaah kritis dan analitis pada bab-bab sebelumnya, ditarik kesimpulan, implikasi teoretik, dan rekomendasi.

