

## BAB III

### AYAT PEDANG (*ĀYAT AL-SAYF*): PELACAKAN ASAL-USUL ISTILAH, IDENTIFIKASI, DAN STATUS KEBERLAKUAN (*IḤKĀM* ATAU *NASKH*)

#### A. Asal-usul Istilah

##### 1. Fase Abad Ke-2-3 H: Para Penulis Awal *Naskh*

Pada fase ini, belum digunakan istilah "ayat pedang" (*āyat al-sayf*). Para penulis awal *naskh* hanya menyebutkan dianulirnya sejumlah ayat tertentu dengan ayat yang terdapat dalam sūrat Barā`ah. Qatādah bin Di`āmah al-Saddūsī (w. 117 H/ 736 M) menjelaskan adanya ayat al-Qur'an yang berstatus luar biasa dengan membatalkan beberapa ayat al-Qur'an secara sekaligus.<sup>1</sup> Qatādah tidak menyebut secara eksplisit Q.9/113:5 sebagai ayat pedang, melainkan hanya ungkapan "dalam (sūrat) Barā`ah" (*fī Barā`ah*).<sup>2</sup> Ia hanya menggunakan metafora "pedang" untuk perintah perang dalam Q.9/113:29—sebenarnya juga terkandung dalam Q.9/113:5—ketika menjelaskan ayat ini sebagai penganulir larangan berdebat dengan kalangan *Ahl al-Kitāb* (Q.29/85:46). Perintah perang tersebut adalah dianggap lebih efektif, karena "tidak ada 'debat' yang lebih keras daripada pedang" (*lā mujādalah ashadd min al-sayf*).<sup>3</sup>

Ketika membicarakan empat tahap evolusi kewajiban doktrin *jihād* dalam al-Qur`an, Abū 'Ubayd al-Qāsim bin Sallām (w. 224 H/ 838 M) dalam *Kitāb al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, juga menggunakan ungkapan "dalam (sūrat) Barā`ah" (*fī*

<sup>1</sup>Lihat Qatādah, *Kitāb al-Nāsikh wa al-Mansūkh fī Kitāb Allāh Ta'ālā*, dalam *Silsilah Kutub al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, ed. Ḥātim Šālih al-Dāmin (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1998), 23, 33, 40-42, 45, 47, 48-50.

<sup>2</sup>Lihat, misalnya, *ibid.*, 40, 41, 42, 45, 50.

<sup>3</sup>*Ibid.*, 45.

*Barā`ah*) untuk menyebut ayat yang statusnya membatalkan satu atau beberapa ayat lain dengan penjelasan berbeda, bahkan kontradiktif, sebagaimana dikritik oleh Nöldeke dan Schwally, yang hampir semuanya berdasarkan riwayat Ibn 'Abbās berikut.<sup>4</sup> Pertama, Q.9/113:5 dan 29 sebagai dua ayat pembatal ayat-ayat lain, yaitu ayat yang menyatakan bahwa Nabi Muhammad saw bukan penguasa (Q.88/68:22), bukan seorang pemaksa (Q.50/34:45), perintah memaafkan terhadap kalangan Yahudi dan Kristen yang mengingkari janji (Q.5/112:13), memaafkan orang-orang yang tidak mengharapkan hari-hari pembalasan dari Allah swt. (Q.45/65:14).<sup>5</sup> Kedua, Q.9/113:5 secara spesifik menganulir ayat yang berisi larangan melanggar syiar-syiar Allah (*sha'ā`ir Allāh*) (Q.5/112:2)<sup>6</sup> dan pilihan untuk membebaskan tawanan perang dengan atau tanpa tebusan (Q.47/95:4).<sup>7</sup> Ketiga, Q.9/113:29 secara spesifik membatalkan ayat yang menerima tawaran berdamai (Q.8/88:61).<sup>8</sup> Keempat, Q.9/113:1-11 membatalkan Q.4/92:90 dan Q.60/91:8.<sup>9</sup> Bahkan, perintah perang yang lebih tegas dan tanpa pengecualian, menurutnya, terdapat dalam Q.9/113:41.<sup>10</sup> Jadi, ayat-ayat pembatal yang kandungannya perintah perang adalah Q.9/113:1-11, 29, dan 41. Bahkan, karena banyaknya ayat dalam sūrat al-Tawbah yang berisi perintah berperang sebagai pembatal (*nāsikh*), menurut Abū 'Ubayd, pembatalan perjanjian damai dan

---

<sup>4</sup>Kontradiksi riwayat-riwayat yang diterima dari Ibn 'Abbās mengantarkan Nöldeke dan Schwally berkesimpulan bahwa penisbatan banyak tafsir kepadanya hanyalah fiktif. Lihat Herbert Berg, *The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period* (Britain: Curzon Press, 2000), 132. Kesimpulan ini dibantah oleh Sezgin dengan mengatakan bahwa "kontradiksi" tersebut adalah sebagai akibat perkembangan tafsir di tangan *tābi'ūn*. Lihat Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schriftums*, band 1 (Leiden: E.J. Brill, 1967), 25-28; edisi terjemah, *Tārīkh al-Turāth al-'Arabī*, vol. 11, terj. Maḥmūd Fahmī Hijāzī (Riyād: Wizārat al-Ta'līm al-'Ālī, 1991), 63-69.

<sup>5</sup>Abū 'Ubayd, *Kitāb al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, ed. Muṣṭafā 'Abd al-Qādir 'Aṭā' (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2006), 67-68.

<sup>6</sup>Ibid., 116.

<sup>7</sup>Ibid., 167.

<sup>8</sup>Ibid., 158.

<sup>9</sup>Ibid., 159.

<sup>10</sup>Ibid., 160-161.

perintah berperang adalah representasi surat tersebut (فكات براءة هي الناسخة للهدنة و القاطعة ) (للعهود و المشخصة الناس للجهاد).<sup>11</sup>

Meskipun istilah "dalam sūrat Barā`ah" (*fī Barā`ah*) mencakup beberapa ayat perang dalam surah tersebut, sebagaimana akan dikemukakan, atau dua ayat yang berstatus penganuliran luar biasa, yaitu baik Q.9/113:5 maupun Q.9/113:29, sesuai dengan riwayat Ibn 'Abbās. Akan tetapi, tampak upaya Qatādah membedakan antara keduanya bahwa yang dimaksud dengan istilah tersebut adalah Q.9/113:5, meski istilah tersebut tetap menimbulkan perbedaan penafsiran para penulis sesudahnya. Pemilahan ini lebih jelas kemudian dilakukan oleh sebagian penulis sesudahnya dengan menyebut Q.9/113:29 secara tersendiri sebagai *āyat al-jizyah*.

Penggunaan istilah ini sebelum munculnya istilah "ayat pedang" (*āyat al-sayf*) disebabkan oleh faktor berikut. Pertama, banyak, bahkan dicitrakan, semua ayat surah tersebut, sebagaimana tampak dari penamaan surah yang beragam, seperti *sūrat al-'adhāb*, *al-fāḍihah*, *al-muba'thirah*, dan *al-munaqqirah*,<sup>12</sup> yang memuat kandungan serupa tentang regulasi perang terhadap komunitas non-muslim, khususnya komunitas pagan Arab. Di kalangan *Ahl al-Sunnah* dan Shī'ī, berkembang riwayat tentang pendelegasian 'Alī oleh Nabi di musim haji tahun 9 H/ 630 M. untuk menyampaikan empat isi pokok beberapa ayat awal surat tersebut, yaitu bahwa orang kafir tidak akan masuk surga, larangan ṭawāf di Ka'bah dengan telanjang, setelah tahun itu kaum *mushrik* tidak boleh lagi berhaji, siapa yang memiliki perjanjian damai dengan Nabi perjanjian tersebut tetap berlaku hingga batas waktu yang disepakati. Riwayat-riwayat tersebut kontradiktif

<sup>11</sup>Ibid., 160.

<sup>12</sup>al-Suyūṭī, *al-Durr al-Manthūr fī al-Tafsīr bi al-Ma'thūr*, vol. 7, ed. 'Abdullāh bin 'Abd al-Muḥsin al-Turkī dan 'Abd al-Sanad Ḥasan Yamāmah (Markaz Hajr li al-Buḥūth wa al-Dirāsāt al-'Arabīyah wa al-Islāmīyah) (Cairo: Markaz Hajr, 2003/ 1423), 224-226.

dalam hal berapa ayat dari surat tersebut yang disampaikan.<sup>13</sup> Kedua, riwayat-riwayat yang berkembang, seperti dikemukakan Abū 'Ubayd dan oleh para penulis sesudahnya, tentang adanya ayat yang menganulir secara bersamaan beberapa ayat lain umumnya berasal dari Ibn 'Abbās yang memang merupakan keterangan berbeda. Dengan demikian, munculnya ayat yang memiliki status penganuliran luar biasa adalah lebih dahulu daripada istilah tersebut.

## 2. Fase Abad Ke-4 H: Penisbatan Ibn Abī Ḥātim kepada 'Alī bin Abī Ṭālib

Istilah "ayat pedang" (*āyat al-sayf*) berkembang dalam tradisi Sunnī dan Shī'ah. Penelaah berikut juga menunjukkan perkembangan penggunaan istilah tersebut dalam literatur-literatur tafsir, *naskh*, dan fiqh. Dalam karya tafsirnya, Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī (w. 327 H), seorang kritikus *rijāl* terkenal, meriwayatkan bahwa istilah ini berasal dari 'Alī bin Abī Ṭālib untuk menyebut Q.9/113:5:

حدثنا أبي، حدثنا إسحاق بن موسى الأنصاري قال: قال سفيان بن عيينة: قال علي بن أبي طالب: بعث النبي صلى الله عليه وسلم بأربعة أسياف: سيف في المشركين من العرب، قال الله تعالى: (فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ).<sup>14</sup>

Diberitakan kepada kami oleh ayahku (Abū Ḥātim al-Rāzī), diberitakan kepada kami oleh Ishāq bin Mūsā al-Anṣārī, ia berkata: Sufyān bin 'Uyaynah berkata: 'Alī bin Abī Ṭālib berkata: "Nabi Muhammad saw. diutus dengan empat pedang, yaitu satu pedang ditujukan terhadap orang-orang *mushrik* dari kalangan Arab. Allah ta'ālā berfirman: 'Bunuhlah orang-orang *mushrik* di mana pun kamu temui'" (Q.9/113:5).

<sup>13</sup>Riwayat tentang hal ini bervariasi. Bandingkan dengan, misalnya, dengan al-Suyūṭī, *al-Durr al-Manthūr*, vol. 7, 227-233. Ada pendapat yang mengatakan bahwa yang disampaikan tujuh, sepuluh, enam belas ayat, dua puluh, tiga puluh, dan empat puluh ayat awal sūrat Barā'ah. Lihat Ibn Hishām, *al-Sīrah al-Nabawīyah*, vol. 3, ed. Jamāl Thābit, Muḥammad Maḥmūd, dan Sayyid Ibrāhīm (Cairo: Dār al-Ḥadīth, 2006), 421; al-Tha'ālabī, *al-Jawāhīr al-Ḥisān fī Tafsīr al-Qur'ān*, vol. 2 (Beirut: Dār al-Kutub al-Islāmīyah, 1996), 36-37; Muḥammad Sulaymān al-Kūfī, *Manāqib Amīr al-Mu'minīn 'Alī ibn Abī Ṭālib*, vol. 1, ed. Muḥammad Bāqir al-Maḥmūdī (Iran: Majma' al-Thaqāfah al-Islāmīyah, 1423H), 526; al-Biqā'ī, *Naẓm al-Durar*, vol. 8, 365-368.

<sup>14</sup>Ibn Abī Ḥātim, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm, Musnad al-Rasūl Ṣallā Allāh 'Alayh wa Sallam wa al-Ṣaḥābah wa al-Ṭābi'in*, vol. 6, ed. As'ad Muḥammad al-Ṭayyib (Riyāḍ: Maktabat Nizār Muṣṭafā al-Bāz, 1997/1417), 1752. Tentang posisinya dalam tingkatan (*ṭabaqāt*) para *mufasssīr*, lihat Aḥmad bin Muḥammad al-Adnawī, *Ṭabaqāt al-Mufasssīrīn*, vol. 2, ed. Sulaymān bin Ṣāliḥ al-Khizzī (Madinah: Maktabat al-'Ulūm wa al-Ḥikam, 1997), 65.

Dari segi otentisitas riwayat, para rawi yang terdiri dari Abū Muḥammad 'Abd al-Raḥmān (Ibn Abī Ḥātim) (240-327 H), Abū Ḥātim al-Rāzī (195-277 H), Ishāq bin Mūsā al-Anṣārī (w. 244 H), dan Sufyān bin 'Uyaynah (107-198 H) adalah kredibel.<sup>15</sup> Akan tetapi, Sufyān bin 'Uyaynah, *mufasssir* penting abad ke-2 H/ 8 M yang mempengaruhi tokoh-tokoh sesudahnya seperti al-Ṭabarī, Abū Nu'aym al-Iṣfahānī, Ibn Abī Ḥātim, al-Baghawī, Ibn Kathīr, Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, al-Suyūṭī, dan al-Shawkānī,<sup>16</sup> tidak bertemu langsung (*munqaṭi'*) dengan 'Alī (w. 40 H/ 660 M). Jalur otentik tafsir Sufyān bin 'Uyaynah adalah yang diterimanya melalui Ibn Abī al-Ḥusayn – Ibn al-Ṭufayl (w. 44 H) – 'Alī (40 H/ 660 M).<sup>17</sup> Oleh karena itu, riwayat ini tidak otentik.

Mungkin karena persoalan otentisitas ini, al-Suyūṭī yang mengakui telah meringkas karya tafsir tersebut dalam *al-Durr al-Manthūr*<sup>18</sup> dan al-Ṭabarī yang berupaya menghimpun tafsir sahabat dan *tābi'ūn* tidak mengutip riwayat tersebut. Al-Suyūṭī hanya mengemukakan riwayat Abū al-Shaykh dan Ibn Marduwayh (Mardūyah) yang bisa merupakan indikasi, tapi bukan bukti yang kuat, tentang

<sup>15</sup>Lihat Shams al-Dīn al-Dhahabī, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, vol. 13, ed. Shu'ayb al-Arna'ūṭ dan 'Alī Abū Zayd (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1983/1403), 263-269 (Ibn Abī Ḥātim); As'ad Muḥammad al-Ṭayyib, "Muqaddimah", dalam Ibn Abī Ḥātim, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, 7-10 (Ibn Abī Ḥātim); *Siyar A'lām al-Nubalā'*, vol. 13, 247-263 (Abū Ḥātim); al-Mizzī, *Tahdhīb al-Kamāl*, vol. 24, ed. Bashshār 'Awwād Ma'rūf (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1982), 381-391 (Abū Ḥātim); Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, vol. 3, ed. suntingan Ibrāhīm al-Zaybak dan 'Adīl Murshid (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, t.th.), 500-502 (Abū Ḥātim al-Rāzī); vol. 1, 128 (Ishāq bin Mūsā), al-Mizzī, *Tahdhīb al-Kamāl*, vol. 2, 480-483 (Ishāq bin Mūsā); vol. 2, 59-61 (Sufyān bin 'Uyaynah); Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī, *Kitāb al-Jarḥ wa al-Ta'dīl*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 32-54 (Sufyān bin 'Uyaynah).

<sup>16</sup>Dengan berpatokan pada riwayat-riwayat dalam karya tokoh-tokoh belakangan ini, tafsīr Sufyān bin 'Uyaynah telah direkonstruksi sebagai karya *tafsīr* utuh oleh Aḥmad Ṣāliḥ Maḥāyirī. Lihat Claude Gilliot, "The Beginnings of Qur'ānic Exegesis", dalam Andrew Rippin (ed.), *The Qur'an: Formative Interpretation* (Great Britain: Ashgate, 1999), 16-17. Lihat riwayat jalur tafsir ini dalam Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *al-Mu'jam al-Mufahras (Tajrīd Asānīd al-Kutub al-Mashhūrah wa al-Ajzā' al-Manthūrah)* (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1418 H/ 1998 M), 109.

<sup>17</sup>Jalur riwayat yang otentik tentang tafsir yang berasal dari 'Alī bin Abī Ṭālib ada tiga. Pertama, jalur Hishām - Muḥammad bin Sīrīn – 'Ubaydah al-Salmānī – 'Alī (jalur yang diterima al-Bukhārī). Kedua, Ibn Abī al-Ḥusayn – Ibn al-Ṭufayl – 'Alī (jalur yang diterima dalam tafsir Sufyān bin 'Uyaynah). Ketiga, al-Zuhrī – 'Alī Zayn al-'Ābidīn – Ḥusayn – 'Alī (jalur paling otentik). Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, vol. 1 (Cairo: Maktabat Wahbah, 2000), 60.

<sup>18</sup>al-Suyūṭī, *Ṭabaqāt al-Mufasssirīn* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.), 52.

keterkaitan 'Alī dengan penyebutan tersebut. Diriwayatkan bahwa Ibn 'Abbās bertanya kepada 'Alī tentang tidak dicantulkannya *basmalah* di awal sūrat Barā`ah. 'Alī menjawab secara metaforis bahwa *basmalah* mengandung makna keamanan, sedangkan surat Barā`ah "turun dengan misi pedang" (*nazalat bi al-sayf*), karena menurut tradisi Arab, surat yang berisi pembatalan perjanjian tidak dibubuhi *basmalah*.<sup>19</sup> Hingga wafatnya Nabi, persoalan ini masih belum jelas. Alasan ini tetap kontroversial.<sup>20</sup> Meskipun pengaitan tidak dicantulkannya *basmalah* dengan "misi pedang" tersebut merupakan pendapat yang populer. Namun, menurut 'Abduh, pendapat terkuat adalah karena seperti halnya surah-surah lain, ketika diturunkan surat tersebut memang tanpa *basmalah*.<sup>21</sup>

Metafora 'Alī tentang surat Barā`ah turun dengan misi pedang tampak dikaitkan dengan perannya, menyusul Abū Bakr yang sedang memimpin ibadah haji, untuk menyampaikan misi sūrat Barā`ah pada musim haji tahun 9 H/ 630 M. tersebut. Bahkan, 'Alī ditekankan secara eksklusif melebihi Abū Bakr sebagai orang yang paling berhak mengemban misi tersebut karena hubungan keluarga (*ahl al-bayt*).<sup>22</sup>

'Alī memang tidak hanya diakui patronasinya di kalangan Shī'ah, melainkan juga di kalangan Sunnī. Munculnya penisbatan fiktif tersebut berkorelasi dengan merebaknya tradisi "biografi orang-orang suci" (hagiografi;

<sup>19</sup>Lihat al-Suyūṭī, *al-Durr al-Manthūr fī al-Tafsīr bi al-Ma`thūr*, vol. 7, ed. 'Abdullāh bin 'Abd al-Muḥsin al-Turkī dan 'Abd al-Sanad Ḥasan Yamāmah), 227. Lihat pendapat-pendapat ulama dalam al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur`ān*, vol. 10, ed. 'Abdullāh bin 'Abd al-Muḥsin al-Turkī (Beirut: Mu`assasat al-Risālah, 2006), 93-96.

<sup>20</sup>Lihat, misalnya, Abū Ja'far al-Naḥḥās, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh fī al-Qur`ān al-Karīm* (Cairo: al-Maktabah al-Azharīyah li al-Turāth, t.th.), 153-155; al-Biqā'ī, *Naẓm al-Durar fī Tanāsib al-Āyāt wa al-Suwar*, vol. 8 (Cairo: Dār al-Kitāb al-Islāmī, t.th.), 359-361.

<sup>21</sup>Muḥammad Rashīd Riḍā, *Tafsīr al-Qur`ān al-Ḥakīm (Tafsīr al-Manār)*, vol. 10 (Mesir: Dār al-Manār, 1368), 174.

<sup>22</sup>Ibn Hishām, *al-Sīrah al-Nabawīyah*, vol. 3, 421; al-Suyūṭī, *al-Durr al-Manthūr* (edisi suntingan 'Abdullāh bin 'Abd al-Muḥsin al-Turkī dan 'Abd al-Sanad Ḥasan Yamāmah), vol. 7, 227-233; Muḥammad Sulaymān al-Kūfī, *Manāqib Amīr al-Mu`minīn 'Alī ibn Abī Ṭālib*, vol. 1, 526; al-Biqā'ī, *Naẓm al-Durar*, vol. 8, 365-368; Ibn al-'Arabī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh fī al-Qur`ān al-Karīm* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2006), 141.

*hagiography*) tentang keistimewaan Alī yang dicitrakan dalam literatur *manāqib* yang begitu banyak, sehingga "tidak bisa ditampung oleh tempat", demikian hiperbola al-Dhahabī.<sup>23</sup> Di antaranya adalah karya Aḥmad bin Ḥanbal (w. 241 H/ 855 M), al-Qaffāl al-Shāshī (w. 336 H/ 948 M), al-Ḥākim al-Naysābūrī (w. 405 H), Ibn al-Maghāzilī (w. 483 H), Shams al-Dīn Abū al-Barakāt (w. 871 H), 'Alī Bā Ḥasan al-Ḥaḍramī (wafat pada abad ke-9 H), al-Suyūfī (w. 911 H/ 1505 M), al-Mays Muḥammad Ṣāliḥ bin 'Abdullāh al-Ḥusaynī (w. 1041 H), dan Sayyid Aḥmad al-Ghumārī (w. 1320-1380 H).<sup>24</sup>

Seperti halnya dalam tradisi hagiografi naratif di kalangan sufi, seperti *tadhkirah*, *manāqib*, *rijāl*, *sīrat al-awliyā'*, *ṭabaqāt*, *malfūzāt*, dan *waṣāyā'*,<sup>25</sup> berbeda dengan sejarah (*history*) umumnya, sebagian tradisi hagiografi sahabat, karena faktor ideologis dan sektarianisme, menyebabkan terjadi rekayasa, distorsi, atau setidaknyanya, penekanan secara berlebihan terhadap fakta tentang keistimewaan tokoh. Literatur-literatur *manāqib* difungsikan untuk kepentingan ideologis, seperti munculnya *manāqib* al-Shāfi'ī dimulai di awal abad ke-4 H/ 10M dengan karya Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī (w. 327 H/ 938 M) hingga al-Bayhaqī (w. 459 H/ 1066 M) dan Fakhr al-Dīn al-Rāzī (w. 606 H/ 1209 M) yang membentuk *image* tentang al-Shāfi'ī sebagai peletak pertama *uṣūl al-fiqh* di tengah persaingan klaim

<sup>23</sup>al-Dhahabī, *Ma'rifat al-Qurrā' al-Kibār 'alā al-Ṭabaqāt wa al-A'sār*, ed. Ibn Abdillāh Muḥammad Ḥasan Muḥammad Ḥasan Ismā'īl al-Shāfi'ī (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1997), 12. Al-Dhahabī sendiri menulis *Fath al-Maṭālib fī Akhbār 'Alī bin Abī Ṭālib*.

<sup>24</sup>Lihat Aḥmad bin Ḥanbal, *Faḍā'il Amīr al-Mu'minīn 'Alī bin Abī Ṭālib 'Alayh al-Salām*, ed. Ḥusayn Ḥamīd al-Sayyid (Teheran: Laylā, 1425 H); Shams al-Dīn Abū al-Barakāt Muḥammad bin Aḥmad al-Dimashqī al-Bā'ūnī, *Jawāhir al-Maṭālib fī Manāqib al-Imām 'Alī bin Abī Ṭālib 'Alayh al-Salām*, ed. Muḥammad Bāqir al-Maḥmūdī (Qom: Majma' al-Thaqāfah al-Islāmiyah, 1415 H); lihat daftar karya-karya *manāqib* 'Alī yang telah ditulis oleh para ulama dalam al-Khaṭīb ibn al-Ḥasan 'Alī bin Muḥammad bin Muḥammad al-Wāsiṭī (Ibn al-Maghāzilī), *Manāqib 'Alī bin Abī Ṭālib 'Alayh al-Salām* (Teheran: al-Maktabah al-Islāmiyah, 1302 H), 2-7.

<sup>25</sup>Lihat uraian bagaimana "kejadian luar biasa" (*khāriq al-'ādah*) pada para wali (*karāmat*) merupakan hasil konstruksi literatur-literatur hagiografi dan kondisi sosiologis, dalam Julian Millie, "*Khāriq Ul-'Ādah* Anecdotes and the Representation of *Karāmāt*: Written and Spoken Hagiography in Islam", *History of Religion*, University of Chicago, Vol. 48, No. 1, 43-65.

tersebut dari *uṣūlīyūn* Ḥanafī.<sup>26</sup> Tidak hanya di kalangan Shāfi'iyah, *manāqib* juga ditulis berkaitan dengan Abū Ḥanīfah (w. 150 H/ 767 M), al-Awzā'ī (w. 157 H/ 774 M), Mālik bin Anas (w. 179 H/ 795 M), dan Aḥmad bin Ḥanbal (w. 241 H/ 355 M)<sup>27</sup> untuk berbagai konteks ideologis beragam, terutama fanatisme *madhhab*. Memang, pada abad-abad awal Islam, *manāqib* yang belum menjadi kata-kunci yang mungkin masih netral (*tarjamah*, *akhbār*, dan *ta'rīf*), atau yang lebih ekspresif (*faḍā'il*, *mafākhir*, dan *ma'āthir*), semula menyuguhkan potret moral dan informasi tindakan-tindakan mulia. Akan tetapi, sejak abad ke-4 H/ 10 M, baik di *Ifrīqīyā* maupun di daerah-daerah Islam lain, istilah tersebut bergeser menjadi biografi pujian terhadap para *imām* pembangun *madhhab*. Pergeseran tersebut ditandai dengan bubuhan keajaiban-keajaiban.<sup>28</sup>

'Alī sebagai "patron *jihād*" (*ṣāhib al-jihād*)<sup>29</sup> dan keperkasaannya dalam sejarah perang masa Nabi dan sahabat adalah *image* sentral yang muncul dalam literatur-literatur *manāqib* yang dimapankan dalam sejarah panjang dan ditopang oleh berbagai riwayat *tārīkh* maupun *ḥadīth*. Sebagian paparan tersebut adalah otentik, namun sebagian paparan lain merupakan konstruksi ideologis. Keperkasaan 'Alī dan kehebatan pedangnya yang terkenal melalui riwayat, "tidak ada pedang sehebat *Dhū al-Faqār*, dan tidak ada pemuda sehebat 'Alī" ( لا سيف إلا ذو الفقار, و لا فتى إلا علي), teriakan seseorang, atau bahkan Jibrīl ketika naik ke langit, setelah melihat keperkasaan 'Alī dalam perang, berkembang di kalangan Sunnī dan Shī'ī.<sup>30</sup> Riwayat ini dan riwayat serupa tentang keajaiban 'Alī ditolak oleh

<sup>26</sup>Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: an Introduction to Sunnī Uṣūl al-Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 30-35.

<sup>27</sup>Ch. Pellat, "Manāqib", dalam *The Encyclopaedia of Islam: New Edition* (Leiden: E. J. Brill, 1991), Vol. 6, 352-353.

<sup>28</sup>Ch. Pellat, "Manāqib", 357.

<sup>29</sup>Ungkapan ini, berdasarkan riwayat yang dikemukakan oleh Ibn Kathīr, berasal dari 'Alī sendiri. Lihat Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, vol. 2, 342-343.

<sup>30</sup>Lihat Ibn Hishām, *al-Sīrah al-Nabawīyah*, vol. 3, ed. Jamāl Thābit, Muḥammad Maḥmūd, dan Sayyid Ibrāhīm (Cairo: Dār al-Ḥadīth, 2006), 56; al-Ḥasan bin Abū al-Ḥasan Muḥammad al-Daylamī, *Irshād al-Qulūb al-Munjī Man 'Amila bih Min Alīm al-'Iqāb*, ed. al-Sayyid Hāshim al-Maylānī (Teheran: Dār al-Uswah, 1417 H), 61; 'Alī bin Muḥammad bin Aḥmad al-Mālikī (Ibn al-

sebagian ulama, antara lain al-Kattānī,<sup>31</sup> Ibn al-Jawzī,<sup>32</sup> dan Ibn Taymīyah.<sup>33</sup> Pedang tersebut diriwayatkan digunakannya untuk membelah kepala Marḥab, prajurit raksasa dari kalangan Yahudi yang mempertahankan benteng Khaybar.<sup>34</sup>

Pada abad ke-3 H, sebagaimana dikemukakan, muncul *Faḍā'il al-Ṣaḥābah* Aḥmad bin Ḥanbal yang memuat *manāqib* 'Alī yang merepresentasikan penulisan *manāqib* model kalangan *muḥaddithūn* yang dilengkapi riwayat-riwayat. Dengan pengkondisian tersebut, *manāqib* 'Alī bergeser pada abad ke-4H sebagai hagiografi dengan *image* di atas. Karena pengaruh faktor religius-ideologis ini, untuk tidak mengatakan karena *tashayyu'*, Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī menerima riwayat *munqaṭi'* tentang penisbatan ayat pedang kepada 'Alī, apalagi riwayat tersebut berpangkal dari Sufyān bin 'Uyaynah, tokoh *tābi'ūn* terhormat yang biografinya dalam *Kitāb al-Jarḥ wa al-Ta'dīl*, ditulis dengan pujian panjang lebar dan diakui otoritasnya oleh 'Abdullāh bin Wahb (w. 197 H) sebagai orang yang paling mengetahui tafsir al-Qur'an.<sup>35</sup>

---

Ṣabbāgh), *al-Fuṣūl al-Muḥimmah fī Ma'rifat al-A'imma*, ed. al-Sayyid Ja'far al-Ḥusaynī (Teheran: al-Majma' al-'Ālamī li Ahl Bayt, 1427 H), 77-78; Shaykh 'Abd al-Ḥusayn al-Amīnī, *Alī bin Abī Ṭālib: Sang Putra Ka'bah* (Jakarta: al-Huda, 2003), 57-59 dengan merujuk ke *al-Ghadīr*, vol. 2, 59-61.

<sup>31</sup>Abū al-Ḥasan 'Alī bin Muḥammad bin 'Arrāq al-Kattānī, *Tanzīh al-Sharī'ah al-Marfū'ah 'an al-Aḥādīth al-Shanī'ah al-Mawḍū'ah*, ed. 'Abd al-Wahhāb 'Abd al-Laṭīf dan 'Abdullāh bin Muḥammad al-Ghumārī (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.), 440.

<sup>32</sup>Ibn al-Jawzī, *Tarīb al-Mawḍū'āt*, ed. Kamāl bin Basyūnī Zaghlūl (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1994 M/1415 H), 114.

<sup>33</sup>Menurut Ibn Taymīyah, kata "*fatā*" (pemuda) dalam al-Qur'an (ketika dihubungkan dengan Q.21/73:60), sunnah, dan bahasa Arab tidak berkonotasi pujian. Begitu juga, menurutnya, Nabi tidak pernah membangga-banggakan kakek dan anak pamannya. Ḥadīth tentang persaudaran (*mu'ākhāh*) 'Alī adalah palsu. *Dhū al-Faqār* bukan milik 'Alī, melainkan milik Abū Jahl yang dirampas pada Perang Badr. Pada perang ini, tidak ada *Dhū al-Faqār* sebagai pedang kaum muslim. Ḥadīth Abū Dharr yang diriwayatkan oleh Rāfiḍah adalah *mawqūf* (lihat Ibn Taymīyah, *Minḥāj al-Sunnah al-Muḥammadiyah fī Naqḍ Kalām al-Shī'ah*, vol. 1, 297; idem, *Majmū' Fatāwā*, vol. 1 (masalah: *hal yaṣīḥḥ anna 'Alīyan qātala al-jinn*), vol. 4 (*al-qaṣṣaṣin alladhīna yanqulūn maḡhāzī*). Berbeda dengan Ibn Taymīyah, pedang tersebut dikatakan dalam sumber lain sebagai milik Munabbih bin al-Ḥajjāj al-Sahmī, ada yang mengatakan sebagai milik al-'Āṣ bin Munabbih (Abū Muḥammad 'Abd al-Ghanī bin 'Abd al-Wāḥid al-Maqdisī, *al-Durrah al-Muḍī'ah fī al-Sīrah al-Nabawīyah*, dalam [www.almeshkat.net](http://www.almeshkat.net) (12 Juli 2009).

<sup>34</sup>S. M. Zwemer, "The Sword of Mohammed and Ali", dalam *The Moslem World*, vol. 21, no. 2 (April, 1931), 111.

<sup>35</sup>Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī, *Kitāb al-Jarḥ wa al-Ta'dīl*, vol. 1, 32-54.

Tidak hanya di kalangan *muhaddithūn*, seperti dicatat S. Abdullah Schleifer, kharisma 'Alī juga dikembangkan sebagai simbol penopang kekuatan politik 'Abbāsīyah yang berakselerasi dengan perkembangan taṣawwuf. Di samping dikenal dalam silsilah *ṭarīqah* sebagai *Ahl al-Ṣuffah*, oleh para sufi, seperti Rūmī dan al-Qushayrī ide "*fatā*" (pemuda, kesatria) 'Alī dikembangkan menjadi konsep "*futūwah*" (kesatria yang saleh) untuk menggelorakan *jihād*.<sup>36</sup>

### 3. Fase Abad Ke-5-7 H: Awal Penyebaran Istilah

Pada abad awal abad ke-4 H, al-Naḥḥās (w. 338 H/ 950 M) mulai menggunakan istilah *āyat al-sayf* untuk Q.9/113:5, meskipun masih menggunakan "dalam (surat) Barā`ah" (*fī Barā`ah*),<sup>37</sup> ungkapan yang menjadi karakteristik para penulis awal, terutama Abū 'Ubayd yang menjadi sumber referensi utamanya, di samping sumber-sumber lain, seperti al-Ṭabarī (w. 310 H), al-Zajjāj (w. 311 H), Abū 'Ubaydah (w. 210 H), dan Ibn Qutaybah (w. 276 H).<sup>38</sup> Uraian al-Naḥḥās yang, menurut Khūrshīd, mewakili "semua aliran tafsir" berpengaruh terhadap penulis-penulis sesudahnya, seperti Makkī al-Qaysī (w. 437 H), Ibn al-Jawzī (w. 597 H), al-Qurṭubī (w. 671 H), dan al-Shāṭibī (w. 790 H).<sup>39</sup>

Penyebaran istilah ayat pedang sesungguhnya dimulai sejak abad ke-5 H. Dengan dimaksudkan sebagai *handbook* yang memuat daftar ayat-ayat *nāsikh-mansūkh* yang lengkap, Hibatullāh ibn Salāmah (w. 410 H/ 1019 M) menulis *al-Nāsikh wa al-Mansūkh* yang diakuinya disarikan dari 75 literatur *naskh* dan tafsir

<sup>36</sup>S. Abdullah Schleifer, "Jihād and Traditional Islamic Consciousness", dalam *The Islamic Quarterly*, vol. 27, no. 4 (1983), 192-193.

<sup>37</sup>Abū Ja'far al-Naḥḥās, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 30, 37.

<sup>38</sup>Lihat lebih lanjut Sulaymān bin Ibrāhīm bin 'Abdullāh al-Lāhim, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh fī Kitāb Allāh 'Azza wa Jalla wa Ikhtilāf al-'Ulamā` fī Dhālika Ta'līf Abī Ja'far Aḥmad bin Muḥammad bin Ismā'il al-Naḥḥās: Dirāsah wa Taḥqīq*, vol. 1 (Beirut: Mu`assasat al-Risālah, 1991), 131-173.

<sup>39</sup>'Abdullāh Khūrshīd al-Birrī, *al-Qur`ān wa 'Ulūmuh fī Miṣr (20 H - 358 H)* (Mesir: Dār al-Ma'ārif, t.th.), 398-427; Sulaymān bin Ibrāhīm, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 250-275.

dari riwayat al-Kalbī (w. 146 H/ 763 M) dari Abū Ṣāliḥ (w. 222 H).<sup>40</sup> Hibatullāh lebih intensif dibandingkan al-Naḥḥās dalam menyebut *āyat al-sayf* sebagai ayat yang berstatus luar biasa yang menganulir beberapa ayat lain.<sup>41</sup> Dengan perkembangan ini, istilah tersebut digunakan intensif oleh para penulis belakangan, seperti al-Baghdādī (w. 429 H/ 1037 M)<sup>42</sup> dan Makkī al-Qaysī (w. 437 H/ 1045 M),<sup>43</sup> Ibn Khuzaymah al-Fārisī (w. 490 H/ 1097 M),<sup>44</sup> Ibn al-'Arabī (w. 543 H/ 1148 M),<sup>45</sup> Ibn al-Jawzī (w. 597 H/ 1200 M),<sup>46</sup> Shu'lah (w. 656 H/ 1258 M),<sup>47</sup> dan Ibn al-Bārizī (w. 738 H/ 1338 M).<sup>48</sup>

Dari perkembangan di atas, masih terdapat ambiguitas penentuan ayat yang berstatus luar biasa tersebut, apakah *āyat al-sayf* (Q.9/113:5) atau *āyat al-jizyah* atau *āyat al-qitāl* (Q.9/113:29), seperti tampak pada al-Naḥḥās<sup>49</sup> dan Hibatullāh.<sup>50</sup> Bahkan, juga berkembang pendapat bahwa Q.22/103:39, ayat pertama tentang ijin berperang, memiliki status penganuliran luar biasa tersebut, seperti dikemukakan al-Ḍaḥḥāk<sup>51</sup> dan Ibn al-'Arabī.<sup>52</sup> Makkī al-Qaysī, di samping menggunakan istilah *āyat al-sayf* atau *āyat Barā`ah* (Q.9/113:5), juga

<sup>40</sup>Hibatullāh ibn Salāmah, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, margin al-Wahidī, *Asbāb al-Nuzūl* (Cairo: Maktabat al-Mutannabi, t.th.), 339-347.

<sup>41</sup>Lihat, misalnya, Hibatullāh ibn Salāmah, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 66, 67, 96, 97, 103, 135-139, 145-147, 164-166. Lihat tabel klasifikasi ayat-ayat *nāsikh* dan *mansūkh* menurut Hibatullāh dalam Anwarul Haqq, *Abrogation in the Koran* (India: Methodist Publishing House, 1926).

<sup>42</sup>Lihat, misalnya, 'Abd al-Qāhir al-Baghdādī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, ed. Ḥilmī Kāmil As'ad 'Abd al-Hādī (Aman: Dār al-'Adawī, t.th.), 79, 161, 221, 231.

<sup>43</sup>Lihat, misalnya, Makkī al-Qaysī, *al-Idāh li Nāsikh al-Qur`ān wa Mansūkhīh*, ed. Aḥmad Hasan Farḥāt (Jeddah: Dār al-Manārah, 1986), 281, 286, 397.

<sup>44</sup>Lihat Ibn Khuzaymah al-Fārisī, *al-Mūjaz fī al-Nāsikh wa al-Mansūkh* (Cairo: al-Maktabah al-Azharīyah li al-Turāth, t.th.), 249-251.

<sup>45</sup>Lihat, misalnya, Ibn al-'Arabī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh fī al-Qur`ān al-Karīm*, anotasi al-Shaykh Zakarīyā 'Umayrāt (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2006), 129, 154, 155.

<sup>46</sup>Lihat, misalnya, Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, t.th.), 53, 93, 131.

<sup>47</sup>Shu'lah, *Ṣafwat al-Rāsikh fī 'Ilm al-Mansūkh wa al-Nāsikh*, ed. Muḥammad Ibrāhīm 'Abd al-Raḥmān Fāris (Ayn Shams: Maktabat al-Thaqāfah al-Dīnīyah, 1995), 100, 101, 103.

<sup>48</sup>Ibn al-Bārizī, *Nāsikh al-Qur`ān al-'Azīz wa Mansūkhuh*, dalam *Silsilat Kutub al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, ed. Ḥātim Ṣāliḥ al-Dāmin (Beirut: Mu`assasat al-Risālah, 1998), 24, 27, 29.

<sup>49</sup>Lihat, misalnya, al-Naḥḥās, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 31-32.

<sup>50</sup>Hibatullāh ibn Salāmah, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 37-38, 108, 110, 150, 162, 176-177, 254-255.

<sup>51</sup>al-Ḍaḥḥāk bin Muzāḥim, *Tafsīr al-Ḍaḥḥāk*, vol. 2, 590.

<sup>52</sup>Ibn al-'Arabī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 171.

menggunakan istilah *āyat al-qatl wa al-qitāl* (Q.9/113:29, 36), atau hanya "perintah perang" secara umum tanpa merujuk ke ayat tertentu.<sup>53</sup> Dalam karyanya, *al-Īdāh*, Makkī al-Qaysī menulis satu bab tersendiri tentang "sejumlah ayat al-Qur'an yang *dinaskh* oleh suatu ayat al-Qur'an saja". Menurutnya, dalam fase awal dakwah Nabi di Makkah, sebagai minoritas, kaum muslim diperintahkan untuk bersabar menahan berbagai bentuk tekanan, tidak melakukan perlawanan, dan memaafkan terhadap segala bentuk kesalahan non-muslim (orang kafir Makkah). Namun, ketika kaum muslim hijrah ke Madinah dan mereka sudah menjadi komunitas yang kuat, sikap tersebut berubah. Menurut Makkī al-Qaysī, fase Madinah diwarnai oleh turunnya sejumlah ayat yang bertema sama, yaitu perang, yang menganulir perintah bersikap sabar dan memaafkan kalangan non-muslim yang turun dalam fase Makkah. Di samping Q.9/113:5, kategori ayat-ayat penganulir (*nāsikh*) mencakup: Q.2/87:193 (juga Q.8/88:39), Q.2/87:216, Q.9/113:29, Q.9/113:36, Q.9/113:73 (juga Q.66/107:9) yang menganulir secara bersama-sama ayat-ayat lain (*mansūkh*): Q.2/87:109, 190-191, 217, dan 256, Q.4/92:63, dan 90, Q.5/112:2, dan 99, Q.6/55:66, 70, dan 107, Q.7/39:180, dan 199, Q.8/88:61, Q.43/63:89, Q.50/34:45, Q.51/67:54, Q.53/23:29, Q.73/03:10.<sup>54</sup> Dengan demikian, meski Q.9/113:5 disebut memiliki status khusus sebagai ayat pedang,<sup>55</sup> seperti halnya dinyatakan oleh mayoritas ulama. Namun, bagi Makkī al-Qaysī, ayat tersebut juga merupakan bagian dari sejumlah ayat-ayat al-Qur'an yang memiliki tema sama (perintah perang) yang menghapus ayat-ayat sebelumnya yang memuat sikap kooperatif dengan non-muslim. Hanya saja, Makkī al-Qaysī mengemukakan beberapa pendapat tentang penafsiran ayat tersebut, antara lain, dari Qatādah yang memandang spesifikasi ayat tersebut yang

<sup>53</sup>Lihat Makkī al-Qaysī, *al-Īdāh*, 252, 258, 286, 310 (*āyat al-sayf*), 309, 356 (*āyat Barā`ah*), 293, 417 (*āyat al-qatl wa al-qitāl*), 291, 323 (perintah perang).

<sup>54</sup>Makkī al-Qaysī, *al-Īdāh*, 118-121.

<sup>55</sup>Makkī al-Qaysī, *al-Īdāh*, 281, dalam kasus *naskh* Q.6/55:66.

menekankan hanya satu keputusan bagi para tawanan dari kalangan orang-orang *mushrik*, yaitu dibunuh, suatu pendapat yang juga dikemukakan oleh Mujāhid bin Jabr (w. 104 H/ 722 M) yang menyebut keputusan (dibunuh) tersebut dengan metafora "pedang" (*al-sayf*), jika mereka tidak masuk Islam (*immā al-sayf wa immā al-Islām fī al-asārī*).<sup>56</sup>

Ambiguitas ini juga tampak, sebagaimana dikemukakan oleh Ibn al-Jawzī, misalnya, dalam kasus penganuliran Q.2/87:190 dengan kemungkinan empat ayat perang (Q.9/113:5, 29, 36, atau Q.2/87:191).<sup>57</sup> Shu'lah juga, misalnya, tidak membedakan secara jelas antara istilah *āyat al-sayf* dengan *āyat al-qitāl* (ayat perang)<sup>58</sup> atau dengan *āyat al-qitāl wa al-ghilzāh* (ayat perang dan bersikap keras).<sup>59</sup> Dalam kasus Q.6/55:66, di mana otoritas yang dirujuk sama-sama adalah Ibn 'Abbās, menurut Makkī al-Qaysī, *dinaskh* dengan *āyat al-sayf* (Q.9/113:5),<sup>60</sup> dan menurut Shu'lah, *dinaskh* dengan *āyat al-qitāl*.<sup>61</sup> Dengan demikian, apa yang disebut Shu'lah sebagai *āyat al-sayf* sama dengan *āyat al-qitāl*. Sebenarnya, *āyat al-sayf* berbeda (memiliki status penyebutan tersendiri) dengan istilah-istilah lain tersebut. Jika dilihat dari kandungannya pun, *āyat al-sayf* hanya merupakan bagian dari ayat-ayat perang, sebagaimana dalam pemikiran Makkī al-Qaysī.

Transmisi penafsiran dari otoritas sahabat, terutama Ibn 'Abbās, yang memang tampak kontradiktif dan perkembangan penafsiran di kalangan generasi sesudahnya, seperti Qatādah, Abū 'Ubayd, dan al-Daḥḥāk merupakan faktor penyebab ambiguitas tersebut. Pernyataan Sezgin bahwa kontradiksi dalam penafsiran-penafsiran yang dinisbatkan secara fiktif kepada Ibn 'Abbās, seperti kritik Nöldeke dan Schwally, disebabkan oleh perkembangan tafsir di kalangan

<sup>56</sup>Makkī al-Qaysī, *al-Īdāh*, 309.

<sup>57</sup>Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān*, 70-71.

<sup>58</sup>Shu'lah, *Ṣafwat al-Rāsikh*, 147, 151, 155, 161, 179, 182, 185.

<sup>59</sup>*Ibid.*, 150.

<sup>60</sup>Makkī al-Qaysī, *al-Īdāh*, 281.

<sup>61</sup>Shu'lah, *Ṣafwat al-Rāsikh*, 136.

*tābi'ūn* tidak seluruhnya benar, karena mereka dalam beberapa kasus, seperti kasus Abū 'Ubayd sebelumnya, tidak selalu menjadi "penafsir" (*mufasssir*), melainkan "para pentransmisi/pengutip tafsir" (*nāqilū al-tafsīr*) atau "para pengadopsi tafsir" (*muntahilū al-tafsīr*) yang tidak mengerti apa yang ditransmisikan dan diadopsi, meminjam istilah Ibn al-Jawzī,<sup>62</sup> dan sebagian besar karya tafsir memang hasil pengutipan antar karya tafsir, tidak selalu merupakan produk orisinal.<sup>63</sup>

Pemilahan yang tegas dan sistematis antara *āyat al-sayf* (Q.9/113:5) dan *āyat al-qitāl* (Q.9/113:29) sebagai penganulir luar biasa tersebut mulai dilakukan oleh Ibn Khuzaymah al-Fārisī dan Ibn al-Bārizī. Menurut Ibn Khuzaymah al-Fārisī, *āyat al-sayf* menganulir 113 ayat (Ibn al-Bārizī: 114 dari 52 surah), dan *āyat al-qitāl* menganulir 9 ayat (Ibn al-Bārizī: 8 ayat dari 7 surah).<sup>64</sup>

Dipicu oleh perkembangan wacana *naskh* dalam '*ulūm al-Qur`ān*, istilah *āyat al-sayf* juga menyebar dalam literatur-literatur fiqh. Ibn 'Ābidīn (w. 1252 M), seorang tokoh Ḥanafīyah, *Radd al-Mukhtār* mengidentifikasinya sebagai Q.9/113:5.<sup>65</sup> Ibn Ḥajar al-Haytamī (w. 973 H), tokoh Shāfi'īyah, dalam *Tuhfat Muhtāj* mengidentifikasinya sebagai "*qātilū al-mushrikīn kāffah*" (Q.9/113:36) dan/atau "*infirū khifāfan wa thiqālan*" (Q.9/113:41).<sup>66</sup> Selain interrelasinya dengan '*ulūm al-Qur`ān*, wacana ini muncul juga disebabkan oleh pentingnya bab fiqh *al-jihād* dan *al-siyar* (hubungan internasional).

Penyebaran istilah ini juga berakselerasi dengan perkembangan politik di dunia Islam. Salah satu perkembangan tersebut adalah akselerasinya dengan

<sup>62</sup>Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān*, 41, 126.

<sup>63</sup>Ibn `Ashūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, vol. 1 (Tunis: al-Dār al-Tūnisīyah li al-Nashr, 1984), 7.

<sup>64</sup>Ibn Khuzaymah al-Fārisī, *al-Mūjaz*, 249-251; Ibn al-Bārizī, *Nāsikh al-Qur`ān*, 22-23.

<sup>65</sup>Ibn 'Ābidīn, *Radd al-Mukhtār 'alā al-Durr al-Mukhtār*, vol. 6, ed. al-Shaykh 'Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawjūd dan al-Shaykh 'Alī Muḥammad Mughawwaṣ, pengantar Muḥammad Bakr 'Ismā'īl (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1994), 199.

<sup>66</sup>Ibn Ḥajar al-Haytamī, *Tuhfat al-Muhtāj* (margin), dalam 'Abd al-Ḥamīd al-Sharwānī, *Hawāshī Tuhfat al-Muhtāj bi Sharḥ al-Minhāj*, vol. 9 (Mesir: Maṭba'at Muṣṭafā Muḥammad, t.th.), 212.

kondisi politik pada masa Dinasti 'Abbāsīyah dan kondisi perang Salib. Tradisi *jihād* dibangkitkan dengan justifikasi *naskh* oleh ayat pedang terhadap semua perjanjian yang dilakukan dengan kelompok non-muslim. Hal ini tercatat di bagian awal perjanjian yang ditulis al-Qāḍī Muḥyī al-Dīn bin 'Abd al-Zāhir untuk Raja al-Manṣūr Qalāwūn (1280-1290 M) dari Khalifah 'Abū al-'Abbās Aḥmad.<sup>67</sup>

Kekuasaan Mamlūk (1250-1517 M) di Mesir adalah pelanjut kekuasaan Ayyūbiyah yang patronnya adalah Ṣalāḥ al-Dīn al-Ayyūbī, seorang pemimpin pasukan Islam dalam perang Salib. Sultan-sultan Mamlūk memiliki idelisme untuk mempromosikan kepercayaan Sunnī yang tidak kenal kompromi dalam menentang orang-orang kafir dari luar (bangsa Mongol, Armenia, atau kaum Frank) atau kaum "*bid'ah*", seperti penganut Ismā'īliyah. Sebagaimana diungkapkan oleh Sivan, Mamlūk membangkitkan kembali tradisi *jihād* dengan gaya dramatis yang berkembang di akhir abad ke-12 M. Hal itu karena sultan-sultan Mamlūk melihat diri mereka sebagai pewaris kegemilangan Ṣalāḥ al-Dīn al-Ayyūbī.<sup>68</sup>

Dengan demikian, secara historis, ayat pedang memiliki asal-usul (*origin*), tapi kemudian mengalami perkembangan (*development*) dan mempengaruhi pola pikir ulama-ulama sesudahnya serta menjadi bagian dari lokomotif *jihād* di berbagai era perkembangan politis di dunia Islam.

#### **4. Fase Abad Ke-8 H: Pengembangan Ibn Kathīr**

Tafsir Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī dianggap sebagai salah satu tafsir yang memuat penafsiran-penafsiran yang hilang yang berasal dari sahabat dan *tābi'ūn*, seperti tafsir Sa'īd bin Jubayr (w. 95 H/ 713 M) dan Muqātil bin Ḥayyān (w. 150

<sup>67</sup>al-Qalqalashandī, *Ma'āthir al-Ināfah fī Ma'ālim al-Khilāfah*, vol. 3 (Kuwait: Maṭba'at Ḥukūmat al-Kuwayt, 1985), 129-130.

<sup>68</sup>Carole Hillenbrand, *Perang Salib: Sudut Pandang Islam* (Jakarta: Serambi, 2005), 295.

H/ 767 M). Di samping diringkas oleh al-Suyūfī dalam *al-Durr al-Manthūr*, tafsir ini menjadi salah satu sumber tafsir al-Ṭabarī dan Ibn Kathīr.<sup>69</sup>

Setelah mengutip riwayat 'Alī yang dikemukakan oleh Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī dalam tafsirnya tentang Q.9/113:5 sebagai *āyat al-sayf*, sebagaimana dikemukakan di atas, Ibn Kathīr (w. 774 H), murid Ibn Taymīyah, mengembangkan penafsiran istilah tersebut sebagai berikut:

وأظن أن السيف الثاني هو قتال أهل الكتاب لقوله تعالى (قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوثوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون) (والسيف الثالث): قتال المنافقين في قوله: (يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين) الآية (والرابع): قتال الباغين في قوله: (وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تويء إلى أمر الله).<sup>70</sup>

Saya kira bahwa pedang kedua adalah perang terhadap *Ahl al-Kitāb*, karena Allah swt berfirman: "Perangilah orang-orang yang tidak beriman dengan Allah dan tidak pula dengan hari kiamat serta tidak mengharamkan apa yang telah diharamkan oleh Allah dan rasul-Nya dan tidak beragama dengan agama yang benar, yaitu orang-orang yang diberikan *al-Kitāb* hingga mereka mau membayar *jizyah* dengan patuh dan tunduk" (Q.9/113:29). Pedang ketiga adalah perang terhadap orang-orang munafik, seperti dalam firman-Nya: "Hai Nabi, berjihadlah melawan orang-orang kafir dan orang-orang munafik" (Q.9/113:73, Q.66/107:9). Pedang keempat adalah perang terhadap para pemberontak, seperti dalam firman-Nya: "Jika ada dua golongan dari orang-orang yang beriman berperang, damaikanlah antara keduanya. Jika salah satu di antara dua golongan tersebut berbuat aniaya terhadap golongan yang lain, perangilah golongan yang berbuat aniaya tersebut, sehingga golongan tersebut kembali kepada perintah Allah" (Q.49/106:9).

Dengan demikian, bersama riwayat 'Alī, "misi empat pedang" Nabi dikembangkan sebagai ide perang terhadap kalangan *mushrik* Arab (Q.9/113:5), *Ahl al-Kitāb* (Q.9/113:29), para munafik (Q.9/113:73/ Q.66/107:9), dan pemberontak (Q.49/106:9). Dua misi pertama telah menjadi wacana yang berkembang sejak abad ke-2 H hingga abad ke-7 H. Sedangkan, dua misi terakhir,

<sup>69</sup> As'ad Muḥammad al-Ṭayyib, "Muqaddimah", dalam Ibn Abī Ḥātim, *Tafsīr al-Qur`ān al-'Azīm*, 10-11.

<sup>70</sup> Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, vol. 2 (Beirut: Dār al-Fikr, 1986), 227-228.

di samping merupakan penafsiran generasi sebelumnya, terutama Ibn Mas'ūd, dan pernah dikemukakan oleh al-Ṭabarī,<sup>71</sup> Ibn Kathīr lebih dari itu mengangkatnya sebagai bagian dari misi kenabian.

Pengembangan ini hampir sama dengan pengembangan 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* sehingga masuk Islam atau tertawan dan beberapa ayat dalam sūrat Barā`ah, al-Taḥrīm, dan al-Aḥzāb sebagai ayat perintah perang dan berlaku kasar terhadap orang-orang munafik dan *zindīq*.<sup>72</sup> Dalam tradisi Shī'ah, misalnya dalam *Bihār al-Anwār* karya Muḥammad Bāqir al-Majlisī (w. 1111 H), Abū Ja'far atau Muḥammad al-Bāqir (w. 114 H) diriwayatkan mengatakan, "Allah *tabāraka wa ta'ālā* mengutus Muhammad saw. dengan lima pedang, yaitu satu pedang ditujukan kepada orang-orang *mushrik* Arab. Allah *jalla wajhuh* berfirman: 'Bunuhlah orang-orang *mushrik* di mana pun kamu temui mereka, tangkaplah mereka, tawanlah mereka, dan intailah mereka di setiap pengintaian. Jika mereka bertaubat', yakni jika mereka beriman 'maka mereka adalah saudara-saudara kamu dalam agama'. Tidak ada pilihan bagi mereka, kecuali dibunuh atau masuk Islam. Anak-anak tidak boleh ditawan, tapi ada hak pada harta rampasan perang."<sup>73</sup> Riwayat yang sama

<sup>71</sup>Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, vol. 2, 372.

<sup>72</sup>Sebagaimana 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?](http://www.sahab.net/forums.newreply.php?) (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.

<sup>73</sup>Muḥammad Bāqir al-Majlisī, *Bihār al-Anwār al-Jāmi'ah li Durar Akhbār al-A`immah al-Aṭḥār*, vol. 97 (Beirut: Mu`assasat al-Wafā`, 1983), 53.

dari Abū Ja'far juga dikemukakan oleh al-Ḥurr al-'Āmilī (w. 1104 H)<sup>74</sup> dan oleh al-'Ayyāshī (w. 368 H) yang berasal dari riwayat Ja'far bin Muḥammad.<sup>75</sup>

Lima pedang dimaksud adalah sebagai berikut. Pertama, pedang yang ditujukan kepada orang-orang *mushrik* Arab (Q.9/113:5). Kedua, terhadap *ahl al-dhimmah*, atau perang terhadap *Ahl al-Kitāb* menurut kategori Ibn Kathīr, atas dasar penganuliran (*naskh*) perintah berlaku baik (Q.2/87:83) dengan Q.9/113:29. Ketiga, orang-orang *mushrik* non-Arab (Q.47/95:4). Dalam *Musnad al-Imām Zayd*, sama dengan pandangan kalangan Sunnī, dijelaskan adanya perbedaan antara *mushrik* Arab yang hanya diberi pilihan perang atau masuk Islam dan *mushrik* non-Arab yang masih diberi kesempatan perjanjian damai.<sup>76</sup> Keempat, pemberontak (*ahl al-baghy wa al-ta`wīl*) (Q.49/106:9) karena menurut ḥadīth prediktif Nabi, "Sesungguhnya di antara kalian ada orang yang berperang setelah aku atas dasar *ta`wīl*, sebagaimana kalian juga akan diperangi atas dasar *tanzīl*".<sup>77</sup> Kelima, pelaku kriminal yang hukumnya *qiṣās* (Q.5/112:45). Peningkaran terhadap misi kenabian ini, menurut al-Majlisī, adalah kekufuran.<sup>78</sup> Jadi, perang terhadap orang-orang munafik dalam kategori Ibn Kathīr bukan merupakan kategori tersendiri dalam konsep Shī'ah, mungkin diintegrasikan sebagai perang terhadap orang-orang *mushrik*.

Berbeda dalam tradisi Sunnī, di mana istilah tersebut dinisbatkan kepada 'Alī bin Abī Ṭālib, dalam tradisi Shī'ah, sejauh pelacakan penulis, penisbatan

<sup>74</sup>al-Ḥurr al-'Āmilī, *Tafṣīl Wasā'il al-Shī'ah ilā Tahṣīl Masā'il al-Sharī'ah*, vol. 15 (Beirut: Mu'assasat Āl al-Bayt li Ihya' al-Turāth, 1993), 16. Lihat juga tim ḥadīth Ma'had Bāqir al-'Ulūm 'alayh al-salām, *Sunan al-Imām 'Alī Alayh al-Salām* (Iran: I'timād, 1380 H), 389-390.

<sup>75</sup>Sebagaimana dikutip Sayyid Hāsyim Ḥusayn al-Baḥrānī, *al-Burhān fī Tafṣīr al-Qur'ān*, vol. 2 (Qom: Mu'assasat al-Bi'thah, 1413), 738-741 melalui Muḥammad bin Ya'qūb dengan *sanad* dari al-Minqarī dari Ḥafṣ bin Ghiyāth dari Abū 'Abdillāh.

<sup>76</sup>Zayd bin 'Alī, *Musnad al-Imām Zayd*, kompilasi 'Abd al-'Azīz bin Ishāq al-Baghdādī (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmīyah, 1983), 317. Pandangan serupa juga terdapat dalam fiqh Sunnī, lihat misalnya Ibn Nujaym, *al-Baḥr al-Rā'iq Sharḥ Kanz al-Daqā'iq*, vol. 5 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.th.), 113.

<sup>77</sup>Kontras *ta`wīl-tanzīl* sebagai kontras penafsiran *bāṭin-zāhir* dalam Shī'ah dikatakan berasal dari pernyataan Imam al-Šādiq "zahrūh tanzīluh, baṭnuh ta`wīluh". Lihat Aḥmad al-Baḥrānī, *al-Ta`wīl*, 370-371.

<sup>78</sup>Muḥammad Bāqir al-Majlisī, *Biḥār al-Anwār*, vol. 97, 16-18.

hanya kepada Abū Ja'far. Di samping dari perspektif *sanad*, kita bisa menarik inferensi tentang ketidakotentikan penisbatan kalangan Sunnī tersebut melalui *argumentum ex silentio* (argumen dari diam), setidaknya, dari dua fakta berikut. Pertama, tidak adanya penisbatan ini dalam riwayat-riwayat tafsir awal, seperti dalam tafsir al-Ḍaḥḥāk (w. 105 H/ 723 M), Muqātil bin Sulaymān (w. 150 H/ 767 M), Sufyān al-Thawrī (w. 161 H/ 778 M), dan 'Abd al-Razzāq (w. 211 H/ 827 M), serta karya penulis awal *naskh*, seperti Qatādah dan Abū 'Ubayd, dan terlebih riwayat-riwayat Ibn 'Abbās, "Bapak tafsir" yang, menurut al-Kāfiyajī (w. 879 H),<sup>79</sup> menerima tafsir dari 'Alī, baik yang bisa dilacak melalui sumber awal, seperti Mujāhid, (w. 104 H/ 722 M) maupun belakangan, seperti al-Ṭabarī (w. 301 H/ 923 M) yang hidup semasa dengan Ibn Abī Ḥātim. Kedua, secara logis, jika diasumsikan keberadaan dan otentisitas pernyataan 'Alī tersebut dari sejak fase awal, tentu kalangan Shī'ah akan menisbatkan kepadanya, bukan kepada Abū Ja'far, otoritas yang lebih rendah.

## B. Identifikasi Ayat

### 1. Kerancuan Terminologi: *Āyat al-Sayf*, *Āyat al-Qitāl*, dan *Āyat al-Jihād*

Sebagai alat perang dalam tradisi sejak Arab pra-Islam, kata "*sayf*" (pedang, jamak: *asyāf*, *suyūf*, dan *asyuf*) memiliki banyak sinonimnya dan menjadi media ekspresi mereka dalam syair.<sup>80</sup> Dari nama-nama lainnya, seperti *ṣārim* (sangat tajam), tampak bahwa pedang dijadikan metafora karena dianggap lebih merepresentasikan kekuatan dan kemenangan, seperti konon, dalam riwayat al-'Ukbarī (w. 616 H) dalam *Fadā'il al-Ṣaḥābah*, sebagaimana dikutip al-Majlisī, digunakan Jibrīl as. untuk menyebut 'Alī bin Abī Ṭālib dalam mengalahkan

<sup>79</sup>Diriwayatkan bahwa Ibn 'Abbās berkata: "Apa yang kuterima berkaitan dengan tafsir al-Qur`an hanya berasal dari 'Alī bin Abī Ṭālib". Atas dasar ini, 'Alī ditempatkan di posisi puncak dalam tingkatan (*tabaqah*) para *mufasssir*. Muḥammad bin Sulaymān al-Kāfiyajī, *al-Taysīr fī Qawā'id 'Ilm al-Tafsīr*, ed. Nāṣir bin Muḥammad al-Maṭrūdī (Damaskus: Dār al-Qalam, Riyāḍ: Dār al-Rifā'ī, 1990), 246.

<sup>80</sup>Al-Sayyid Maḥmūd Shukrī al-Alūsī, *Bulūgh Al-Arab fī Ma'rifat Ahwāl al-'Arab*, vol. 2, ed. Muḥammad Bahjah al-Atharī (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.), 23.

musuh-musuh Tuhan.<sup>81</sup> Bahkan, pedang dianggap sebagai "simbol kekuasaan" (*āyat al-mulk*), seperti digunakan oleh penyair Shawqī ketika menggambarkan perang Uthmānī melawan tentara Yunani.<sup>82</sup> Munculnya dikotomi istilah "*arbāb al-suyūf*" (aparatus pertahanan) dan "*arbāb al-aqlām*" (pejabat administrasi negara) dalam struktur negara yang berkembang kemudian di dunia Islam juga bersifat metaforis.<sup>83</sup>

Pembedaan jabatan "pedang" (militer) dan "pena" (sipil) adalah kategorisasi yang mendasari pemerintahan, seperti dinyatakan Nāṣir al-Dīn al-Ṭūsī, yang muncul sebagai gambaran standar model-model sosial sejak abad ke-7 H/ 13 M, khususnya di dunia Persia-Islam, tapi juga sebelumnya pada awal abad ke-3 H/ 9 M dalam sastra. Pena semula digunakan sebagai simbol kesekretariatan dan tradisi kultural *adab*, tapi pada abad ke-5 H/ 11 M tampak juga digunakan secara luas mencakup '*ulamā`*' dan dunia pengetahuan agama.<sup>84</sup> Secara seremonial, pedang dan pena diberikan sebagai simbol kehormatan abdi pemerintahan, seperti al-Mu'taḍid (279-289 H/ 892-902 M) menganugerahkan dua pedang kepada jenderalanya, Iṣḥāq bin Kandaj, sehingga dikenal sebagai *dhū al-sayfayn*, sedangkan *wazīr* Mu'ayyad al-Dīn bin al-'Alqamī (w. 656 H/ 1258 M) menerima menerima satu set pena dari Khalīfah al-Mu'taṣim (w. 656 H/ 1258 M). Terkadang, keduanya diberikan, seperti pada Abū al-Ḥusayn al-'Utbī, *wazīr* Nūḥ bin Maṣṣūr (w. 387 H/ 997 M), diberi gelar *ṣāhib faḍīlatay al-sayf wa al-qalam*, dan Abū Bakr Mu'ayyad al-Mulk, putera Nizām al-Mulk juga disebut "mengkombinasikan keutamaan pedang dan *adab* pena". Dua fungsi tersebut

<sup>81</sup>Muḥammad Bāqir al-Majlisī, *Biḥār al-Anwār*, vol. 41, 61.

<sup>82</sup>Sebagaimana dikutip Ṣāliḥ bin 'Awwād al-Maghāmīsī, "Āyat al-Sayf", dalam [www.islamway.com/?iWS=Lesson&w\\_a=view&lesson\\_id=85286&series\\_id](http://www.islamway.com/?iWS=Lesson&w_a=view&lesson_id=85286&series_id) (30 Oktober 2009).

<sup>83</sup>al-Qalqalashandī, *Ma`āthir al-Ināfah fī Ma`ālim al-Khilāfah*, vol. 1, 413.

<sup>84</sup>Louise Marlow, *Hierarchy and Egalitarianism in Islamic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 168-169.

dalam pemerintahan terkadang juga disebut dengan *wizārat al-tafwīd* (kementerian pendelegasian) dan *wizārat al-tanfīdh* (kementerian pelaksanaan).<sup>85</sup>

Dengan simbolisasi tersebut, istilah "*āyat al-sayf*" (ayat pedang; *sword verse*) memang semula secara literal berkonotasi sebagai ayat perang umumnya, dan memang diyakini oleh sebagian penulis *naskh*. Namun, sebagai istilah teknis (*technical term*), ayat tersebut adalah ungkapan metaforis untuk menyebut suatu atau beberapa (sedikit) ayat al-Qur'an tertentu dengan ciri-ciri umum berikut:

- a. Menggambarkan keadaan perang (*state of war*) yang disebabkan oleh pelanggaran perjanjian damai oleh sebagian orang-orang *mushrik* dengan kaum muslim dan dianggap berisi "perintah (kewajiban)"<sup>86</sup> untuk berperang secara paling tegas dan mutlak (*itlāq qatl al-kuffār*), diperangi atau tidak,<sup>87</sup> di masjid al-Ḥaram, sebagaimana dilarang dalam Q.2/87:191, atau bukan, karena Nabi menyuruh Sa'īd ibn al-Makhzūmī dan Abū Barzah al-Aslamī (atau Zubayr bin 'Awwām, menurut riwayat lain) untuk membunuh 'Abdullāh ibn Khaṭal, seorang *mushrik* dari Banī Tamīm bin Ghālib, yang sedang bergelantungan pada penutup Ka'bah pada peristiwa *fath* Makkah.<sup>88</sup> Memerangi orang-orang *mushrik* dianggap oleh mayoritas ulama sebagai kewajiban yang harus dilaksanakan (*fard lāzim*) di tempat mana pun.<sup>89</sup> Dalam

<sup>85</sup>Louise Marlow, *Hierarchy*, 170-171.

<sup>86</sup>Perintah tersebut umumnya ditafsirkan sebagai kewajiban. Lihat Abū Ja'far al-Naḥḥās, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 160. Tapi, sebenarnya, perintah tersebut hanya "kebolehan", karena perintah tersebut didahului oleh larangan (*al-amr ba'd al-nahy yufīd al-ibāḥah*). Patokan yang mirip adalah "perintah yang muncul setelah larangan hukumnya kembali ke keadaan semula sebelum dilarang" (*al-amr al-wārid ba'd al-ḥaẓr ya'ūd ḥukmuh ilā ḥālih qabla al-ḥaẓr*). Dengan patokan ini, Khālid 'Uthmān al-Sabt menganggap perintah ini bersifat wajib, karena perintah sebelum pelarang juga wajib. Lihat Khālid 'Uthmān al-Sabt, *Qawā'id al-Tafsīr: Jam'an wa Dirāsatan*, vol. 2 (Mesir: Dār Ibn 'Affān, 1421 H), 487-488. Bandingkan dengan Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, vol. 14 ed. Maḥmūd Muḥammad Shākīr (Cairo: Maktabat Ibn Taymīyah, t.th.), 103-104; Ibn 'Ashūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, vol. 10 (edisi al-Dār al-Tūnisīyah), 115.

<sup>87</sup>Lihat misalnya Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur'ān*, 71.

<sup>88</sup>Shu'lah, *Ṣafwat al-Rāsikh*, 110.

<sup>89</sup>Makkī al-Qaysī, *al-Idāh*, 157-158.

beberapa ayat yang diidentifikasi secara polemis sebagai ayat pedang, digunakan ungkapan tertentu (*uqtulū, qātilū, jāhid, jāhidū*, atau *infirū*). Batasan yang masih umum ini kemudian pada fase awal menyebabkan *āyat al-sayf* terkadang diidentikkan oleh sebagian penulis dengan ayat perintah membunuh (*āyat al-qatl*), berperang (*āyat al-qitāl*), atau setidaknya, memperlakukan kasar (*āyat al-ghilzāh*).<sup>90</sup>

- b. Umumnya dimaksudkan memiliki status luar biasa dengan penganuliran unik (*'ajīb al-naskh*) secara sekaligus terhadap keberlakuan beberapa ayat damai (*peace-verses*), atau yang bermuatan perintah damai karena adanya perjanjian damai (*āyāt al-muhādanah; āyāt al-muwāda'ah*), yang berisi pernyataan bahwa Nabi hanya sebagai pemberi peringatan,<sup>91</sup> yang berisi perintah agar beliau bersabar atas kondisi yang tidak menyenangkan (*āyāt al-ṣabr*),<sup>92</sup> memaafkan kesalahan orang lain, dan menghindari perdebatan dengan orang menolak keberadaan Tuhan (*āyāt al-'afw wa al-ṣafh*).<sup>93</sup> Penganuliran ayat-ayat ini, seperti tampak dari evolusi legislasi *jihād*, dianggap lebih bersifat teologis sebagai sesuatu yang telah dijanjikan oleh Allāh sebelumnya sebagai pertolongan dan kemenangan melalui perintah perang (Q.2/87:109, Q.37/56:174),<sup>94</sup> karena kaum muslim akan terus ditindas, dan bersabar hanya menjadi pilihan menyulitkan (*'azm al-umūr*) (Q.3/89:186).<sup>95</sup> Meskipun *āyat al-qitāl* memiliki status penganuliran ayat-ayat lain yang serupa, namun tidak sebanyak yang dianulir oleh *āyat al-sayf*, seperti tampak pada daftar Ibn al-Bārizī dan al-Fārisī. Hal itu, selain persoalan kronologi turun yang menjadi

<sup>90</sup>Istilah "perlakuan kasar" (*ghilzāh*) tampaknya ditarik secara spesifik dari ungkapan "*waghluz 'alayhim*" (Q.9/113:73) dan "*walyajidū fikum ghilzāh*" (Q.9/113:123).

<sup>91</sup>Misalnya: Q.15/54:89, Q.19/44:39, Q.22/103:49, Q.35/43:24.

<sup>92</sup>Misalnya: Q.40/60:55, Q.50/34:39, Q.68/02:48.

<sup>93</sup>Misalnya: Q.53/23:29.

<sup>94</sup>Lihat, misalnya, Makkī al-Qaysī, *al-Īdāh*, 126; Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, vol. 1, 154-155; Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān*, 212.

<sup>95</sup>Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, vol. 1, 154-155.

patokan penting yang menjadi representasi sikap final, juga karena *āyat al-sayf* dianggap sebagai representasi sikap paling tegas terhadap non-muslim, sehingga wajar kemudian muncul pendapat Ismā'īl bin Uways (w. 220 H) tentang penganuliran antar *āyat al-qitāl*, yaitu Q.4/92:91 dianulir oleh Q.2/87:191 yang juga dianulir oleh Q.9/113:5.<sup>96</sup> Finalitas dan ketegasan ini diidealisasikan oleh para penulis *naskh*, seperti tampak pada fiksasi *naskh* oleh Ibn al-'Arabī dalam bentuk kaedah, mencakup sikap muslim terhadap non-muslim di segala situasi apa pun.

- c. Sasaran utama penerapan perintah tersebut adalah *al-mushrikūn*, *al-kuffār*, *al-munāfiqūn*, dan *Ahl al-Kitāb* sebagai non-muslim, karena meski berbeda bentuk, semuanya dianggap sama-sama sebagai *kufr* (*al-kufr millah wāḥidah*), baik melalui pengidentikkan *shirk* dan *kufr* maupun melalui penafsiran makna "*fitnah*" sebagai *shirk* (Q.2/87:193). Sasaran kedua adalah kaum muslim pemberontak (*bughāh*) dalam Q.49/106:9, meskipun penerapan "pedang" terhadap mereka menjadi kontroversi fiqh klasik, karena mereka tetap sebagai *Ahl al-Qiblah* (muslim).

Sebagaimana dikemukakan, para penulis awal *naskh* menggunakan terminologi yang umum dengan "dalam sūrat Barā'ah" (*fi Barā'ah*) untuk menyebut adanya ayat tertentu dalam surah tersebut yang berisi perintah perang dan menganulir ayat-ayat damai. Sejak al-Naḥḥās, istilah *āyat al-sayf* mulai digunakan meski sering diidentikkan oleh beberapa penulis dengan *āyat al-qatl*, *āyat al-qitāl*, atau *āyat al-ghilzāh*. Baru sejak Ibn Khuzaymah al-Fārisī dan Ibn al-Bārizī, *āyat al-sayf* (Q.9/113:5) dibedakan dengan *āyat al-qitāl* (Q.9/113:29), karena terdapat kata "*qātilū*", tapi lebih dikenal sebagai *āyat al-jizyah* karena juga terdapat ungkapan ini). Menurut Ibn Khuzaymah al-Fārisī, *āyat al-sayf*

<sup>96</sup>Makkī al-Qaysī, *al-Īdāh*, 157.

menganulir 113 ayat, dan *āyat al-qitāl* menganulir 9 ayat.<sup>97</sup> Sedangkan, menurut *āyat al-sayf* menganulir 114 dari 52 surah, dan *āyat al-qitāl* menganulir 8 ayat dari 7 surah.<sup>98</sup> Pemilahan ini tampak absurd, karena tidak bisa menjelaskan perbedaan substansial antara keduanya dan tetap tidak bisa menjernihkan kebingungan para penulis lain sesudahnya, seperti Makkī al-Qaysī yang mengidentikkan istilah *āyat al-sayf* dengan *āyat al-qatl wa al-qitāl*, karena alasan yang sederhana dan rasional, yaitu bahwa kedua ayat tersebut sama-sama memuat perintah perang.

Kata "*qitāl*" dan derivasinya, yang umumnya berkonotasi "perang"<sup>99</sup> dilihat dari 54 kali penggunaannya dalam ayat-ayat al-Qur`an yang semuanya *madanīyah*, berasal dari akar kata *qatala* yang bermakna "membunuh", "berseteru", atau "memaki", sehingga tidak selalu berarti "perang",<sup>100</sup> sebagaimana dipahami secara rasional-kontekstual dari Q.49/106:9 tentang perintah "menindak", tidak mesti "memerangi" (*qātilū*) kelompok yang "berseteru" (*iqtatalū*)<sup>101</sup> dengan hanya saling memaki dan memukul dengan tangan, sandal, dan pelepah korma.<sup>102</sup> Oleh karena itu, *qitāl* memiliki cakupan lebih luas daripada *ḥarb* (perang).<sup>103</sup>

Munculnya istilah "*āyat al-qitāl*" sebagai imbangannya "*āyat al-sayf*" tampak dipicu oleh Qatādah yang pernah menggunakan dua istilah secara bersamaan; "*Barā`ah*" yang ditafsirkan kemudian sebagai Q.9/113:5 dan "*qitāl*" yang

<sup>97</sup>Ibn Khuzaymah al-Fārisī, *al-Mūjaz*, 249-251.

<sup>98</sup>Ibn al-Bārizī, *Nāsikh al-Qur`ān*, 22-23.

<sup>99</sup>Al-Rāghib al-Iṣfahānī, *al-Mufradāt fī Ghariḥ al-Qur`ān*, 394-395.

<sup>100</sup>Kata ini sering diterjemahkan dengan: bertarung (*fight*), berjuang (*struggle*), bertarung melawan (*contention against*), atau bertempur (*combat*). J. Milton Cowan (ed.), *Hans Wehr: A Dictionary of Modern Written Arabic* (Wisbaden: Otto Harrassowitz, 1971), 743.

<sup>101</sup>M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Mishbāh: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur`an* (Jakarta: Lentera Hati, 2009), 595.

<sup>102</sup>Lihat al-Suyūṭī, *Lubāb al-Nuqūl*, 180-181; al-Wāhidī, *Asbāb al-Nuzūl*, koreksi (*taṣḥīh*) Muḥammad 'Abd al-Qādir Shāhīn (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2006), 203; Muqbil bin Hādī al-Wādī, *al-Ṣaḥīḥ al-Musnad min Asbāb al-Nuzūl* (Cairo: Maktabat Ibn Taymīyah, 1987), 198; Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, vol. 4, 211-213.

<sup>103</sup>Lihat Q.5/112:64, Q.8/88:57, Q.47/95:4, Q.2/87:279.

ditafsirkan kemudian sebagai ayat perang tertentu selain ayat tersebut.<sup>104</sup> Dalam kajian *naskh*, istilah "*āyat al-qitāl*" dipahami setidaknya dalam tiga pengertian. Pertama, Q.9/113:5 yang lebih dikenal sebagai *āyat al-sayf*, sebagaimana dikemukakan, misalnya, oleh Shu'lah.<sup>105</sup> Penggunaan awal tampak pada abad ke-2 H dalam ungkapan Muqātil bin Ḥayyān (w. 150 H/ 767 M).<sup>106</sup> Kedua, Q.9/113:29 yang lebih dikenal sebagai *āyat al-jizyah* oleh mayoritas penulis, atau sebagai *āyat al-sayf* oleh sebagian penulis, seperti Ibn Kathīr dan Ibn Taymīyah.<sup>107</sup> Ketiga, ayat-ayat tertentu yang memuat perintah perang (*āyāt al-qitāl*) atau "perintah perang" (*al-amr bi al-qitāl*) yang, menurut Makkī al-Qaysī, mencakup secara kronologis ayat-ayat *madanīyah* berikut: (1) Q.2/87:193 (juga Q.8/88:39), (2) Q.2/87:216, (3) Q.9/113/113:5, (4) Q.9/113/113:29, (5) Q.9/113/113:36, (6) Q.9/113/113:73 (juga Q.66/107:9).<sup>108</sup> Ini artinya bahwa setiap *āyat al-sayf* adalah *āyat al-qitāl*, tidak sebaliknya. Di samping bercirikan *madanīyah*, ayat-ayat ini dimaksudkan sebagai penganulir (*nāsikh*) ayat-ayat kesabaran dan pemberian maaf atas penindasan selama fase Makkah karena menguatnya komunitas Islam di fase Madīnah yang meniscayakan pergeseran strategi penyebaran Islam.<sup>109</sup> Alasan Makkī al-Qaysī dan mayoritas penulis *naskh* ini diakui oleh penulis modern, seperti Fazlur Rahman, sebagai pergeseran dari *jihād* melawan tekanan (*fitnah*) Quraysh dan ajakan ke paganisme ke *jihād* penyebaran Islam,<sup>110</sup> atau menurut Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, dari "*al-jihād al-da'wī/ bi al-da'wah*" (*jihād* persuasif) ke "*al-jihād al-qitālī*" (*jihād* perang).<sup>111</sup>

<sup>104</sup>Lihat Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān*, 208.

<sup>105</sup>Shu'lah, *Ṣafwat al-Rāsikh*, 147, 151, 155, 161, 179, 182, 185.

<sup>106</sup>Lihat Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān*, 212 dalam konteks *naskh* Q.37/56:174.

<sup>107</sup>Lihat uraian sebelumnya tentang pengembangan *āyat al-sayf* oleh Ibn Kathīr dan identifikasi Q.9/113:29 sebagai *āyat al-sayf* oleh Ibn Taymīyah dalam bahasan selanjutnya.

<sup>108</sup>Makkī al-Qaysī, *al-Īdāh*, 118-121.

<sup>109</sup>Ibid., 118.

<sup>110</sup>Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur`ān* (Kuala Lumpur: Islamic Trust Book, 1989), 159-160.

<sup>111</sup>Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, *al-Jihād fī al-Islām: Kayfa Nafhamuh wa Kayfa Numārisuh?* (Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'āshir dan Damaskus: Dār al-Fikr, 1993 M/1414 H), 48-50,

Berbeda dengan *āyat al-sayf* yang dianggap umumnya sebagai representasi paling tegas (ofensif), penganuliran (*naskh*) luar biasa terhadap ayat-ayat damai, dan menunjukkan sikap final Islam terhadap komunitas non-muslim, *āyat al-qitāl*, khususnya Q.9/113:29 lebih negosiatif dengan tawaran alternatif *jizyah* terhadap perang, bahkan dianggap sebagian bersifat defensif, seperti Q.9/113:36.

Berbeda dengan keduanya, *āyat al-jihād* tidak secara otomatis memuat perintah perang. Kata "*jihād*" berasal dari "*jahd*" (kesulitan) atau "*juhd*" (kekuatan). Secara kebahasaan, *jihād* bermakna "mengerahkan seluruh kemampuan atau kesungguhan yang ada",<sup>112</sup> baik dalam konteks melawan musuh nyata (*mujāhadat al-'adūw al-zāhir*), syetan (*mujāhadat al-shaytān*), maupun napsu (*mujāhadat al-nafs*).<sup>113</sup> Kata *jihād* dan derivasinya digunakan sebanyak 35 kali dalam al-Qur`an dalam konteks beragam. Sebagian besar turun pada fase Madinah sebagai "upaya terorganisir dan total dari komunitas Islam Madinah, jika perlu dengan perang, untuk mengatasi hal yang merintang jalannya proses penyebaran Islam",<sup>114</sup> sehingga sering, seperti halnya *qitāl*, dikaitkan dengan tujuan "di jalan Allah" (*fī sabīl Allāh, fī sabīlī, fī Allāh, fīnā*),<sup>115</sup> "jalan kebenaran dan keadilan", termasuk ajaran al-Qur'an tentang justifikasi dan syarat perang dan

93-98. Menurut al-Būṭī, pergeseran *jihād* tersebut, di samping karena alasan penindasan, yang lebih mendasar adalah tujuannya untuk membentuk masyarakat baru yang memicu dianjurnya *jihād* di fase akhir Madinah, sehingga klasifikasi *jihād* defensif (*difā'ī*)-ofensif (*hujūmī*) tidak seluruhnya bisa menjelaskan fakta berbagai ekspedisi Nabi. Lihat Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, *Fiqh al-Sīrah: Dirāsāt Manhajīyah 'Ilmīyah li Sīrat al-Muṣṭafā 'Alayh al-Salām wa Mā Yanṭawī 'Alayh min 'Izāt wa Mabādī' wa Ahkām* (Beirut: Dār al-Fikr, 1990 M/1410 H), 169-171.

<sup>112</sup>Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, vol. 3 (Beirut: Dār al-Fikr/ Dār Šādir, 1990), 133-135.

<sup>113</sup>Al-Rāghib al-Iṣfahānī, *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur`ān*, 108.

<sup>114</sup>"...an organized and total effort of the community—if necessary through war—to overcome the hurdles in the way of the spread of Islam." Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur`ān*, h. 160.

<sup>115</sup>Lihat untuk *jihād*: Q.2/87:218; Q.4/92:95; Q.5/112:45; Q.8/88:72,74; Q.9/113:16,41,81; Q.22/103:78; Q.60/91:1; Q.61/109:11; Q.29/85:69; untuk *qitāl*: Q.2/87:190, 246; Q.3/89:13,167; Q.4/92:74. Frase "*fī Allāh*" dan "*fīnā*" bermakna totalitas perjuangan, karena konotasi tempat, padahal tuhan bukanlah tempat, menyiratkan makna bahwa tuhan adalah tempat mencurahkan segala perjuangan, tujuan akhir. Katsh mengklaim ungkapan "berperang di jalan tuhan" memiliki anteseden dalam Bible tentang *milḥemet miṣwah* dalam Exodus 17:14-16, suatu klaim yang mengandung reduksi analisis sejarah yang merepresentasi kecenderungan awal kajian orientalis, seperti Wansbrough, yang mencari pengaruh tradisi-tradisi keagamaan terdahulu dalam Islam. Abraham I. Katsh, *Judaism in Islam: Biblical and Talmudic Backgrounds of the Koran and Its Commentaries* (New York: Sepher-Hermon Press, 1980), 135.

damai.<sup>116</sup> Tujuan *jihād* ini sealur dengan makna "kalimat Allāh yang tertinggi" (*kalimat Allāh al-'ulyā*),<sup>117</sup> yang tidak seharusnya dimaknai bahwa Islam ingin meraih kekuasaan politik untuk mendominasi agama-agama lain, karena dalam Q.9/113:40, misalnya, frase tersebut digunakan dalam konteks hanya selamatnya Nabi bersama Abū Bakr dari pengejaran orang-orang kafir Makkah dengan bersembunyi di gua Thawr dalam peristiwa hijrah dari Makkah ke Yathrib akibat pengusiran, bahkan rencana mereka untuk membunuh beliau.<sup>118</sup> Sedangkan, sebagian kecil ayat *jihād* turun pada fase Makkah sebagai "perjuangan kuat untuk mempertahankan keimanan dari tekanan *fitnah*, balas dendam dalam kekerasan, atau dalam kasus orang tua seorang anak muslim, upaya keras memindahkan agama anaknya dari Islam".<sup>119</sup> Pertama kali turun dalam Q.25/42:52, "*jihād* besar" (*jihādan kabīran*) digambarkan sebagai "perjuangan maksimal" (*badhl al-juhd*) menghadapi orang-orang kafir dengan menyampaikan kebenaran argumen-argumen al-Qur`an.<sup>120</sup>

Oleh karena itu, pengertian *jihād* (*struggle*) lebih luas daripada konsep Eropa tentang "perang suci" (*holy war*)<sup>121</sup> yang didasari oleh motif kesalehan (*bellum pium*) bertujuan memaksa orang lain konversi agama. Karena perbedaan konteks historis dan religius-kultural, di samping mengabaikan tipe perang, seperti primitif, modern, defensif, pencegahan, inisiatif (ofensif), menurut Reuven Firestone, ide "perang suci" juga hanya mendefinisikan perang dengan justifikasi

<sup>116</sup>M. A. S. Abdel Haleem, *Understanding the Qur`an: Themes and Style* (London dan New York: I. B. Tauris Publishers, 1999), 62.

<sup>117</sup>Lihat al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, vol. 3, ed. Muṣṭafā Dīb al-Bighā (Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1987M/1407H), 1034, ḥadīth no. 2655.

<sup>118</sup>M. A. S. Abdel Haleem, *Understanding the Qur`an*, 62.

<sup>119</sup>"...a strong-willed resistance to the pressures of *fitna* and retaliation in case of violence, or, in the case of parents of a son who had embraced Islam, a strong effort to reconvert him from Islam." Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur`ān*, 160. Lihat Q.16/70:110; Q.29/85:9; Q.31/57:15.

<sup>120</sup>al-Suyūṭī, *al-Durr al-Manthūr*, vol. 11, 191; Ḥusayn al-Ṭabāṭabā`ī, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur`ān*, vol. 15 (Teheran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah, t.th.), 348.

<sup>121</sup>Lihat, misalnya, John Wansbrough, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1977), 170-173.

keagamaan. Menurut teori modern, perang-adil (*bellum justum*) bertolak dari alasan-alasan hukum alam (*natural-law*), justifikasi legal, bukan ideologis.<sup>122</sup> Rudolph Peters mengkritik simplikasi *jihād* sebagai "perang suci", karena isitilah ini akan berimplikasi bahwa negara-negara di luar *dār al-Islām* adalah non-Islami sehingga menjadi musuh potensial (*dār al-ḥarb*), karena fiqh tidak memisahkan agama dan negara. Oleh karena itu, menurutnya, secara historis, perang Islam juga harus dipahami atas dasar motif politik.<sup>123</sup> Dalam kultur Barat, "perang suci", menurut James Turner Johnson, muncul melalui tiga konteks historis utama, yaitu: Perjanjian Lama, Perang Salib, dan perang-perang agama di era pasca-Reformasi. Dalam konteks pertama, misalnya, mengutip Gerhard von Rad dalam *Holy War in Ancient Israel*, perang suci semula adalah fenomena kultus, lalu berubah menjadi "perang Yahweh" yang sasarannya keimanan dan eskatologi, hingga menjadi "perang agama" ofensif untuk merebut tanah suci dan menempatkan Yahwisme.<sup>124</sup>

## 2. Kontroversi dalam Identifikasi Ayat Pedang

Dari uraian sebelumnya, kontroversi ulama dalam mengidentifikasi ayat mana yang disebut sebagai ayat pedang dipetakan sebagai berikut:

### a. Q.9/113:5.

فَإِذْ أَسْلَخَ الْإِسْهَرُ الْحَرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْصُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ  
كُلَّ مَرْصِدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ.

Apabila sudah habis bulan-bulan suci itu, bunuhlah orang-orang *mushrik* itu di mana saja kamu jumpai, tangkaplah, dan kepunglah mereka dan intailah di tempat pengintaian. Jika mereka bertaubat, mendirikan shalat, dan menunaikan zakat, berilah kebebasan kepada mereka untuk berjalan. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

<sup>122</sup>Reuven Firestone, *Jihād: the Origin of Holy War in Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 14-16.

<sup>123</sup>Sebagaimana dikutip Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme, Hingga Post-modernisme* (Jakarta: Paramadina, 1996), 128-129.

<sup>124</sup>James Turner Johnson, *The Holy War Idea in Western and Islamic Traditions* (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1997), 34.

Identifikasi ayat ini sebagai ayat pedang, sebagaimana diuraikan, muncul dari mitologisasi yang diciptakan melalui penisbatan (*ascription*) riwayat kepada 'Alī bin Abī Ṭālib yang sebenarnya tidak otentik dan berlangsung di bawah konteks ideologis fanatisme, dan yang kemudian dikembangkan oleh Ibn Kathīr. Di samping itu, setidaknya, ada dua alasan utama lain yang tampaknya mendasari mayoritas ulama untuk menetapkan ayat ini sebagai ayat pedang. *Pertama*, dari segi kronologi turun (*tartīb al-nuzūl*), ayat ini merupakan salah satu dari rangkaian ayat dalam sūrat al-Tawbah yang turun terakhir,<sup>125</sup> sehingga dianggap sebagai ayat perang yang merepresentasikan sikap final al-Qur`an terhadap komunitas non-muslim. Meski demikian, pertimbangan ini, ketika menjadi pertimbangan satu-satunya, diiringi oleh kontroversi jumlah ayat yang disampaikan oleh 'Alī dalam peristiwa haji akbar tahun 9 H/ 630 M, memunculkan kontroversi pendapat tentang ayat-ayat lain (29, 36, 41, dan 73) dalam surah tersebut yang layak disebut sebagai ayat pedang. Bahkan, sejak awal telah berkembang *image* umum tentang sūrat al-Tawbah, tanpa menyebut ayat tertentu, sebagai representasi perintah perang. Pertimbangan ini ditopang oleh urutan ayat dalam *muṣḥaf* (*tartīb al-muṣḥaf*) sebagai ayat pertama tentang perintah perang yang segera mengawali bagian awal sūrat al-Tawbah. *Kedua*, dari segi kandungannya, ayat ini ditafsirkan sebagai ayat yang memuat sikap final dan paling tegas terhadap komunitas non-muslim, karena mereka harus dibunuh di mana pun, sehingga oleh mayoritas *mufassir* ditafsirkan sebagai perintah perang ofensif. Begitu juga, dengan term "*al-mushrikūn*", ditafsirkan oleh sebagian *mufassir* memiliki cakupan "non-muslim" yang merupakan orang-orang *mushrik*, orang-orang kafir (*kuffār*,

<sup>125</sup>Lihat Abū 'Abdillāh al-Zanjānī, *Tārīkh al-Qur`ān* (Beirut: Mu`assasat al-A'lamī li al-Maṭbū'āt, 1388 H/ 1969 M), 61. Dalam beberapa *muṣḥaf*, sūrat al-Tawbah merupakan surat *madanīyah* yang turun menjelang akhir fase turunnya surah-surah al-Qur`an, seperti dalam *muṣḥaf* Ibn 'Abbās (no. urut 109) dan *muṣḥaf* Ja'far al-Ṣādiq (112). Lihat al-Zanjānī, *Tārīkh al-Qur`ān*, 76-79.

*kāfirūn*), orang-orang munafik (*munāfiqūn*), suatu cakupan yang dianggap lebih luas dibandingkan ayat-ayat perang yang lain.

Apakah ada hal baru yang lebih substansial dalam ayat ini dibanding ayat-ayat perang yang turun sebelumnya? Secara kronologis, "evolusi legislasi *jihād*" dari sikap lunak-keras, toleran-intoleran, dan inklusif-eksklusif, menurut Ibn 'Ābidīn, berlangsung dalam enam fase. *Pertama*, fase non-konfrontasi di mana Nabi Muḥammad saw. hanya diperintahkan untuk sekadar menyampaikan misi ajaran tanpa menghiraukan (*indhār; i'rād*) perlakuan orang-orang *mushrik* (Q.15/54:94). *Kedua*, fase non-konfrontasi yang diringi perubahan metode dakwah Nabi dengan kearifan (*ḥikmah*),<sup>126</sup> nasihat yang baik, dan berdebat secara sopan dengan audiens (Q.16/70:126). *Ketiga*, fase perang defensif, yaitu bersyarat, jika teraniaya (Q.22/103:40), seperti jika mengalami penindasan. *Keempat*, fase ketika perang menjadi keharusan karena alasan defensif (Q.2/87:191). *Kelima*, fase ketika perang diperintahkan dengan bersyarat, yaitu di luar bulan-bulan suci (*al-ashhur al-ḥurum*) (Q.9/113/113:5). Keenam, fase ketika perang diperintahkan secara mutlak, baik di bulan-bulan suci dan tidak.<sup>127</sup> Skema Ibn 'Ābidīn ini merupakan skema tradisional yang umumnya diterima yang, menurut Reuven Firestone, bisa disederhanakan meski dengan perujukan ayat yang berbeda menjadi empat fase, yaitu fase non-konfrontasi (Q.15/54:94-95, Q.16/70:125), fase perang defensif (Q.22/103:39-40, Q.2/87:190), fase kebolehan memulai serangan kecuali pada bulan suci (Q.2/87:217, Q.2/87:191), dan perang tak

<sup>126</sup>Meski sebagian *mufassir* menafsirkannya sebagai "ajaran yang terkandung dalam al-Qur`an dan sunnah" (Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, vol. 2, 592), tapi lebih relevan dan sesuai dengan konteks cara penyampaian risalah, ditafsirkan sebagai "kearifan" (Muhammad Asad, *The Message of the Qur`ān*, 416). Itu artinya bahwa, sebagaimana bisa ditarik dari makna umumnya dalam ḥadīth sebagai "kebenaran di luar kenabian" (*al-iṣābah fī ghayr al-nubūwah*), kearifan ditimba dari pertimbangan prinsip-prinsip moral secara dinamis dan elastis, sehingga terhindar dari formalisme.

<sup>127</sup>Pada fase terakhir, Ibn 'Ābidīn tidak merujuk secara spesifik ke ayat-ayat tertentu sebagai penopang. Ibn 'Ābidīn, *Radd al-Mukhtār 'alā al-Durr al-Mukhtār*, vol. 6, ed. al-Shaykh 'Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawjūd dan al-Saykh 'Alī Muḥammad Mughawwaṣ (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmīyah, 1994), 199.

bersyarat (Q.2/87:216, Q.9/113/113:29).<sup>128</sup> Sebelumnya, Ibn al-Jawzī secara sederhana menjelaskan proses legislasi *jihād* dalam tiga tahap, yaitu fase ketika *jihād* dilarang, fase ketika menjadi kewajiban perorangan (*farḍ 'ayn*), dan fase ketika menjadi kewajiban kolektif (*farḍ kifāyah*).<sup>129</sup>

Sebelum perang diijinkan (fase perang defensif), pada tahun 2 H, sesudah perang Badr, tujuh tahun sebelum turunnya ayat pedang di atas, turun Q.8/88:56-58 yang menyatakan dua keadaan berbeda. *Pertama*, pelanggaran perjanjian damai secara berulang kali oleh enam suku Yahudi, antara lain Ibn al-Tābūt,<sup>130</sup> yang tidak takut akan akibat-akibatnya, jika bertemu di medan perang, mereka harus ditumpas agar menjadi contoh bagi yang lain (فشرد بهم من خلفهم). Menurut Muhammad Asad, ayat ini berimplikasi dua pengertian, yaitu anjuran mengadakan perjanjian damai dan kebolehan berperang *jika* secara terbuka diperlakukan buruk.<sup>131</sup> Kedua, jika kaum muslim khawatir atas bukti awal yang objektif dan jelas bahwa suatu perjanjian damai yang telah disepakati akan dilanggar oleh Banī Qurayzah yang bersepakat,<sup>132</sup> perjanjian tersebut harus dikembalikan dengan cara yang fair (فانبذ إليهم على سواء) dalam pengertian, menurut al-Ṭabarī (w. 310 H), bahwa sebelum menyatakan perang, harus dimaklumkan bahwa mereka telah dikhianati, sehingga kedua belah pihak sama-sama bersiap perang, dan pelanggar segera menyadari kekeliruannya.<sup>133</sup> Pemberitahuan tersebut dilakukan, menurut al-Baghawī (w. 516 H), agar pengkhianat tidak menuduh bahwa kaum muslim telah membatalkan perjanjian tersebut secara sepihak.<sup>134</sup>

<sup>128</sup>Reuven Firestone, *Jihād: the Origin of Holy War in Islam*, 51-65.

<sup>129</sup>Ibn al-Jawzī, *Nawāsiḥ al-Qur`ān*, 80.

<sup>130</sup>Lihat al-Suyūṭī, *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl*, koreksi (*taṣḥīh*) Aḥmad 'Abd al-Shāfi' (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.), 100, tentang *sabab al-nuzūl* Q.8/88:55. Al-Wāhidī, Ibn Hajar al-'Asqalānī, dan al-Wadī' tidak memuat keterangan *sabab al-nuzūl* ayat 55-58.

<sup>131</sup>Muhammad Asad, *The Message of the Qur`ān*, 248-249.

<sup>132</sup>Tentang *sabab al-nuzūl* Q.8/88:58. lihat al-Suyūṭī, *Lubāb al-Nuqūl*, 100.

<sup>133</sup>Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, vol. 14, ed. Maḥmūd Muḥammad Shākir, 25.

<sup>134</sup>al-Baghawī, *Ma'ālim al-Tanzīl*, vol. 3, ed. Muḥammad 'Abdullāh al-Namir, 'Uthmān Jumu'ah Ḍumayrīyah, dan Sulaymān Muslim al-Ḥarash (Riyāḍ: Dār Ṭayyibah, 1989 M/ 1409 H), 380.

Menurut Muqātil bin Ḥayyān (w. 150 H/ 767 M), anjuran ini semakna dengan ungkapan "براءة من الله ورسوله إلى الذين عاهدتم من المشركين" (Q.9/113:1) yang menjadi pengantar Q.9/113:5 (*āyat al-sayf*), yang ditujukan kepada orang-orang yang terikat perjanjian damai, seperti Khuzā'ah dan Mudlij,<sup>135</sup> meski yang pertama lebih tepat disebut berisi sikap waspada terhadap situasi genting yang memicu perang (*muḥārabah* atau *ḥirābah*),<sup>136</sup> sedangkan yang kedua berkaitan dengan bukti pelanggaran perjanjian.

Tiga ayat yang turun pada fase Madinah berikut, yaitu Q.4/92:89 dan 91 yang merujuk kepada kelompok orang-orang munafik, serta Q.2/87:191 (ayat perang yang turun pertama pada fase Madinah)<sup>137</sup> merujuk kepada orang-orang *mushrik* yang melanggar perjanjian damai, menjelaskan perang defensif dengan perintah, kata, dan frase yang hampir sama dengan ayat pedang:

1). Q. 4/92:89

وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً فَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِيَاءَ حَتَّى يُهَاجِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَخُذُوهُمْ وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وِلِيًّا وَلَا نَصِيرًا.

Mereka (orang-orang munafik) ingin supaya kamu menolak kebenaran<sup>138</sup> sebagaimana mereka telah menolaknya, sehingga kamu menjadi seperti

<sup>135</sup>Sebagaimana dikutip oleh Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, vol. 14, ed. Maḥmūd Muḥammad Shākir, 26-27. Ungkapan ini juga semakna dengan ungkapan "bagaimana bisa ada perjanjian (aman) dari sisi Allah dan Rasul-Nya dengan orang-orang *mushrik*?" (*kayfa yakūn li al-mushrikīn 'ahd 'ind Allāh wa 'ind Rasūlih*) (Q.9/113:7) dan rangkaian ayat berikutnya (8-15), terutama: "Mengapa kamu tidak memerangi orang-orang yang merusak sumpah (janjinya), padahal mereka telah keras kemauannya untuk mengusir Rasul dan merekalah yang pertama kali mulai memerangi kamu?" (Q.9/113:13).

<sup>136</sup>*Muḥārabah* atau *ḥirābah* adalah kondisi genting yang memicu peperangan (*state of war*) yang didasari oleh indikasi-indikasi awal yang jelas berkaitan dengan munculnya pretensi permusuhan (*zuhūr qaṣd al-'udwān*). Hal ini terkait dengan alasan yang membolehkan perang yang kontroversial di kalangan *fuqahā*, apakah fakta (diserang) sebagaimana dikemukakan oleh ulama Hanafī atau alasan teologis (*kufir*) sebagaimana dikemukakan kalangan Shāfi'ī. Lihat Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, *al-Jihād fī al-Islām*, 107-111.

<sup>137</sup>Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, vol. 1, ed. Sāmī bin Muḥammad Salāmah (Dār Ṭayyibah li al-Nashr wa al-Tawzī', 1999), 523.

<sup>138</sup>Muhammad Asad, *The Message of the Qur`ān*, 121. Menurut Asad, *kufir* adalah "menolak kebenaran", secara teologis atau moral, karena secara semantik kata ini bermakna "menutup". Lihat al-Rāghib al-Iṣfahānī, *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur`ān* (Cairo: al-Maktabah al-Tawfīqīyah, 2003), 435. Dalam penggunaannya pertama kali (Q.74/04:11), kata *kāfir* memiliki pengertian umum tersebut sesuai dengan penggunaan bahasa Arab sebelum kedatangan Nabi Muhammad,

mereka. Oleh karena itu, janganlah kamu jadikan mereka sebagai teman-teman dekatmu, hingga mereka meninggalkan wilayah kejahatan demi Allah. Jika mereka tetap (membuka) permusuhan, blokade mereka dan bunuhlah mereka di mana saja kamu temui, dan janganlah kamu jadikan seorangpun di antara mereka sebagai teman dekat maupun penolong.

2). Q. 4/92:91

سَتَجِدُونَ ءآخِرِينَ يُرِيدُونَ أَن يَأْمَنُوكُمْ وَيَأْمَنُوا قَوْمَهُمْ كُلًّا مَا رَدُّوٓا۟ إِلَى الْفِتْنَةِ أُرْكِسُوا فِيهَا فَإِن لَّمْ يَعْتَرِلُوكُمۡ وَيُلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ وَيَكُفُّوٓا۟ أَيْدِيَهُمْ فَاخْذُوهُمۡ فَأَقْتُلُوهُمۡ حَيْثُ تَقْتُلُوهُمۡ وَأُولَٓئِكُمۡ جَعَلْنَا لَكُمۡ عَلَيْهِمۡ سُلْطٰنًا مُّبِينًا.

Kamu akan menemukan (bahwa ada) yang lain yang bermaksud supaya mereka aman dari kamu dan dari kaumnya, (tapi mereka adalah orang yang) setiap kali jika mereka diajak kembali kepada perbuatan jahat, merekapun terjun ke dalamnya. Oleh karena itu, jika mereka tidak membiarkan kamu dan (tidak) mau mengemukakan perdamaian kepadamu, serta (tidak) menahan tangan mereka (dari memerangimu), blokade mereka dan bunuhlah mereka di mana kamu temui mereka. Merekalah orang-orang yang kami berikan kepadamu alasan yang nyata (untuk menawan dan membunuh) mereka.

3). Q. 2/87:191

وَأَقْتُلُوهُمۡ حَيْثُ تَقْتُلُوهُمۡ وَأَخْرِجُوهُمۡ مِّنۢ حَيْثُ أَخْرَجْتُمُوهُمۡ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تُقْتَلُوهُمۡ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقْتَلُوا فِيهِ فَإِن قَتَلْتُمُوهُمۡ فَاقْتُلُوهُمۡ كَذٰلِكَ جَزَآءُ الْكَافِرِينَ.

Dan bunuhlah mereka di mana saja kamu jumpai, dan usirlah mereka dari tempat mereka telah mengusir kamu (Makkah), karena penindasan adalah lebih buruk dari pembunuhan. Janganlah kamu memerangi mereka di Masjidil Haram, kecuali jika mereka memerangi kamu di tempat itu. Jika mereka memerangi kamu (di tempat itu), bunuhlah mereka. Demikianlah balasan bagi orang-orang yang menolak kebenaran.

Menurut M.A.S. Abdel Haleem, guru besar di *School of Oriental and African Studies* (SOAS) pada University of London, dalam tulisannya, "*The Sword Verse Myth*", ayat pedang tidak memiliki perbedaan substansial dengan ayat-ayat perang sebelumnya, kecuali dalam hal berikut. Pertama, dari segi

---

belum sebagai "tidak beriman" yang menolak sistem ajaran keimanan dan hukum. Lihat Muhammad Asad, *The Message of the Qur`ān*, 4, 698, 907.

redaksi, penekanan frase "batasi gerak mereka" (واحصروهم) dan "intailah di tempat pengintaian" (واقعدوا لهم كل مرصد), meskipun membatasi gerak memiliki tujuan yang sama dengan mengusir (أخرجوهم من حيث أخرجوكم). Kedua, dari segi konteks yang menyertai turunnya ayat, yaitu larangan mengelilingi Ka'bah dengan bertelanjang sejak tahun 9 H/ 630 M, pemberian tenggang waktu selama empat bulan bagi orang-orang *mushrik* untuk memperhatikan ketentuan ini sebelum diberlakukan, dan karena dianggap "kotor" (*najas*), mereka tidak dibolehkan memasuki masjid (Q.9/113:28).<sup>139</sup> Orang Arab-Badui bagian tengah dan timur menggunakan ungkapan yang bermakna spiritual tersebut untuk menyebut orang yang jahat atau tidak beriman, namun di sini lebih berkonotasi moral dibanding teologis.<sup>140</sup> Oleh karena itu, larangan masuk masjid ini sangat kondisional, yaitu disebabkan perilaku *jāhiliyah*, seperti tawaf dengan telanjang, yang masih dilakukan oleh orang-orang *mushrik*, sehingga dalam pandangan *madhhab* Ḥanafiyah, larangan tersebut tidak berlaku dalam keadaan normal, bahkan bagi *dhimmī* maupun *ḥarbī*.<sup>141</sup> Sedangkan, kebijakan ini sama dengan kebijakan Nabi agar non-muslim diusir dari Jazirah Arab,<sup>142</sup> karena, dalam perspektif hukum internasional, beliau berhak menetapkan ketentuan khusus (deklarasi unilateral).<sup>143</sup>

<sup>139</sup>M. A. S. Abdel Haleem, "The Sword-Verse Myth (El mito del'versiculo de la espada)", 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.

<sup>140</sup>Secara kontekstual, *najas* di sini tidak bersifat fisik, melainkan berkonotasi abstrak (al-Rāghib al-Iṣfahānī, *al-Mufradāt fī Ghariḥ al-Qur`ān*, 485), yaitu berkaitan dengan moral dibanding teologis, karena mengacu kepada sikap amoral orang-orang *mushrik*, seperti melanggar perjanjian damai dengan kaum muslim. Isu moral inilah yang menjadi alasan (*ratio legis*) pelarangan mereka memasuki masjid. Ungkapan "Si Pulan *najas*" bermakna "dia kotor, memudaratkan, dan menyakitkan". Lihat Muhammad Asad, *The Message of the Qur`ān*, 261; Muḥammad Rashīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, vol. 10, 323. Istilah yang hampir semakna dengan *najas* adalah *rijs* dalam beberapa penggunaannya, misalnya bermakna "kemunafikan" (Q.9/113:95 dan 125) dan "penyembahan berhala" (Q.22/:30), di samping bermakna "perbuatan keji" (Q.5/112:90), "siksa" (Q.6/55:125, Q.10/51:100), "kotor" (Q.6/55:145), dan "dosa" (Q.33/90:33). Tolok-ukur menilai sesuatu sebagai *rijs*, menurut al-Rāghib (*al-Mufradāt*, 194-195), bisa merupakan pertimbangan instink-natural, rasional, atau doktrinal.

<sup>141</sup>al-Sarakhsī, *Sharḥ al-Siyar al-Kabīr*, vol. 1, 135 (bab *dukhūl al-mushrikīn al-masjid*). Muhammad Hamidullah, *Muslim Conduct of State* (Lahore: SH. Muhammad Ashraf, 1987), 115.

<sup>142</sup>Nabi bersabda: "أخرجوا اليهود من أرض " (Ibn Abī Shaybah), "لئن بقيت لأخرجن المشركين من جزيرة العرب" (Ibn Abī Shaybah), "أخذوا قبورهم مساجدٍ لا يبقى " (Ibn Abī Shaybah), "الحجاز وأهل نجران من جزيرة العرب قتال الله اليهود والنصارى, اتخذوا قبورهم مساجدٍ لا يبقى "

Dengan demikian, tidak ada hal baru yang substansial dalam Q.9/113:9 dibandingkan dengan ayat-ayat yang turun sebelumnya dalam hal penanganan pelanggaran perdamaian. Di samping bahwa penyebutan ayat ini sebagai ayat pedang didasarkan penisbatan tidak otentik kepada 'Alī, juga tidak didasarkan penafsiran yang mempertimbangkan makna teks dan konteks historis secara tepat. Penyebutan ini, tidak seperti kesimpulan Muṣṭafā Zayd sebagai pendapat yang paling tepat (*aṣaḥḥ al-aqwāl*),<sup>144</sup> muncul karena popularitas penyebarannya di kalangan mayoritas penulis *naskh* sejak abad ke-4 H., yang, seperti kesimpulan M.A.S. Abdel Haleem, disebabkan oleh mitologisasi yang diciptakan.<sup>145</sup>

b. Q.9/113:29.

قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ  
دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ

Perangilah orang-orang yang tidak beriman kepada Allah dan tidak pula kepada hari kiamat serta tidak mengharamkan apa yang telah diharamkan oleh Allah dan rasul-Nya dan tidak beragama dengan agama yang benar, yaitu orang-orang yang diberikan *al-Kitāb* hingga mereka mau membayar *jizyah* dengan patuh dan tunduk.

Ayat ini lebih dikenal sebagai "ayat pajak" (*āyat al-jizyah*) atau "ayat perang" (*āyat al-qitāl*, atau *āyat al-qatl wa al-qitāl*). Ibn Kathīr secara jelas menyebut ayat ini sebagai *āyat al-sayf* yang ditujukan kepada *Ahl al-Kitāb*, sebagai pengembangan ide empat pedang 'Alī. Sebelumnya, Qatādah berpendapat bahwa ayat ini menganulir larangan berdebat dengan *Ahl al-Kitāb* dengan "cara terbaik" (media al-Qur`an, ajakan *tawhīd*, atau cara yang tidak merugikan kaum muslim<sup>146</sup>), dan menyebut penganuliran dengan perintah perang tersebut sebagai

"بأرض العرب دينان" ('Abd al-Razzāq). Lihat al-Suyūṭī, *al-Durr al-Manthūr*, vol. 7 (edisi 'Abdullāh bin 'Abd al-Muḥsin al-Turkī dan 'Abd al-Sanad Ḥasan Yamāmah), 310.

<sup>143</sup>Muhammad Hamidullah, *Muslim Conduct of State* (Lahore: SH. Muhammad Ashraf, 1987), 33.

<sup>144</sup>Muṣṭafā Zayd, *al-Naskh fī al-Qur`ān al-Karīm: Dirāsah Tashrī'iyah Tārīkhīyah Naqdīyah*, vol. 2 (Beirut: Dār al-Fikr, 1973), 504.

<sup>145</sup>M.A.S. Abdel Haleem, "The Sword-Verse Myth (El mito del'versiculo de la espada)", 307-340.

<sup>146</sup>Lihat Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān*, 188.

solusi yang lebih efektif daripada berdebat (*lā mujādalah ashadd min al-sayf*).<sup>147</sup> Bahkan, meski bagi Qatādah, ayat-ayat yang dianulir oleh ayat ini tidak sebanyak yang dianulir oleh Q.9/113:5, tapi ia justeru mengatakan bahwa ayat ini berisi perintah untuk memerangi *Ahl al-Kitāb* sampai mereka masuk Islam atau membayar *jizyah* dan menganulir ayat-ayat yang turun sebelumnya.<sup>148</sup>

Ayat itu turun dalam konteks kekhawatiran kalangan Kristen-Arab akan perkembangan pesat Islam setelah *fath* Makkah, penaklukan Ṭā'if, dan banyaknya utusan-utusan suku Arab yang masuk Islam, hingga meluas ke Syria. Keadaan ini kemudian mendorong mereka bergabung dengan Kristen-Romawi untuk menyerang Islam melalui raja-raja Ghassān.<sup>149</sup> Hal ini, seperti direkam al-Bukhārī dalam *Ṣaḥīḥnya*, diketahui oleh 'Umar bin al-Khaṭṭāb. Bahkan, Nabi mengungsikan istri-istrinya.<sup>150</sup> Para musafir dan pedagang dari Syria mengabarkan adanya brigade panjang prajurit di perbatasan Syria. Mereka mengabarkan bahwa pungutan tahunan diberlakukan raja Yunani atau Romawi untuk membekali prajurit tersebut. Suku-suku di gurun Syria, yaitu Banī Lakhm, Judhām, Āmilah, dan Ghassān, sedang berkumpul. Barisan terdepan ada di Balqā' (Yordania).<sup>151</sup> Ketika itu udara Madinah sangat panas, sedang perjalanan ke Tabūk jauh, sehingga memicu orang berdiam diri di rumah. Pada Rajab tahun 9 H/ 630 M. Nabi berangkat menghadang mereka di Tabūk dengan membawa tiga puluh ribu pasukan dipimpin Usāmah bin Zayd. Ternyata brigade prajurit tersebut tidak ditemukan, sehingga pasukan Nabi kembali ke Madinah.<sup>152</sup>

<sup>147</sup> Qatādah, *Kitāb al-Nāsikh*, 45.

<sup>148</sup> *Ibid.*, 33.

<sup>149</sup> Ibn 'Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, vol. 10 (edisi al-Dār al-Tūnisīyah), 162.

<sup>150</sup> al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, vol. 4, 1886, ḥadīth no. 4629.

<sup>151</sup> Moulavi Cheragh Ali, *A Critical Exposition of Popular "Jihād"* (Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delhi, t.th.), 40.

<sup>152</sup> Ibn Hishām, *Sīrat Ibn Hishām*, vol. 4, 397; Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, *Fiqh al-Sīrah*, 453; Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, vol. 2, 348; Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam*, terj. Mulyadi Kartanegara, vol. 1 (Jakarta: Paramadina, 2002), 282-283.

Ayat yang turun setelah konteks sosio-historis (*sabab al-nuzūl* makro)<sup>153</sup> seperti itu merupakan perintah pertama yang diturunkan untuk memerangi *Ahl al-Kitāb*, khususnya Kristen.<sup>154</sup> Berdasarkan kronologi legislasi *jihād* menurut Ibn 'Ābidīn, ayat ini, begitu juga Q.9/113:5, turun dalam fase ke-5. Fase ini, menurut Kāmil Salāmah al-Diqs, meliputi masa sejak perang Tabūk hingga wafatnya Rasulullah pada tahun ke-10 H dan memang merupakan fase turunnya sūrat al-Tawbah dan sūrat al-Naşr. Kalangan non-muslim dalam komunitas Madinah ketika itu bisa dikelompokkan kepada tiga. Pertama, kalangan yang memiliki hubungan perjanjian damai dengan Rasulullah (*ahl sulḥ wa hudnah, mu'āhid*), yaitu Banī Qurayzah, al-Nadīr, dan Qaynuqā'. Kedua, kalangan yang menunjukkan sikap permusuhan dengan kaum muslim (*ahl ḥarb*), seperti Suku Quraish. Ketiga, kelompok yang tidak mengadakan perjanjian damai dan tidak menunjukkan sikap permusuhan secara terang-terangan, yaitu kelompok yang sebagian menyukai keberadaan Rasulullah dan sebagian menyimpan rasa permusuhan (kalangan munafik).<sup>155</sup>

Pendapat yang menganggap ayat ini sebagai ayat pedang, antara lain, dikemukakan oleh Muqātil bin Sulaymān (w. 150 H/ 767 M) ketika menjelaskan bahwa Q.29/85:46 tentang larangan berdebat dengan *Ahl al-Kitāb*, kecuali dengan cara yang terbaik, dianulir oleh ayat pedang (Q.9/113:29).<sup>156</sup> Namun, dalam

<sup>153</sup>Peristiwa Tabūk yang mendahului turunnya ayat tampak tidak dianggap sebab *sabab al-nuzūl* sesungguhnya, sehingga al-Suyūṭī, al-Wāhidī, dan al-Wādi' tidak memuatnya dalam karya mereka. Padahal, batasan yang diberikan sebenarnya memuat tenggang waktu lebih longgar (*ayyām wuqū'ih*). Ibn 'Āshūr juga menyatakan bahwa *sabab al-nuzūl* hanya "korelasi-korelasi" (*munāsabāt*), atau konteks historis intern ayat, karena tidak ada sebab hakiki. Ibn 'Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, vol. 1 (edisi Dār Suḥnūn), 46-50. Belakangan, Muḥammad Sālim Abū 'Āṣī membatasi *sabab al-nuzūl* harus beriringan (*iqtirān*) dengan turunnya ayat. Muḥammad Sālim Abū 'Āṣī, *Asbāb al-Nuzūl: Tahdīd Mafāhīm wa Radd Shubuhāt* (Cairo: Dār al-Baṣā'ir, 2002), 100.

<sup>154</sup>Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, vol. 2, 348; lihat pendapat Mujāhid sebagaimana dikutip Ibn 'Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, vol. 10 (edisi al-Dār al-Tūnisīyah), 163.

<sup>155</sup>Kāmil Salāmah al-Diqs, *Āyāt al-Jihād: Dirāsah Mawqū'iyah wa Tārīkhīyah wa Bayānīyah* (Kuwait: Dār al-Bayān, 1972/ 1392), 214.

<sup>156</sup>Muqātil bin Sulaymān, *Tafsīr Muqātil bin Sulaymān*, vol. 2, ed. Aḥmad Farīd (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmīyah, 1424 H/ 2003 M), 521.

banyak kasus, ia juga menganggap ayat pedang adalah Q.9/113:5.<sup>157</sup> Dengan demikian, ia menyamakan antara istilah *āyat al-jizyah* dengan *āyat al-sayf*, karena memang persoalan perang dan *jizyah* dibicarakan dalam ayat ini.

Sama halnya dengan Muqātil, Ibn Taymīyah (w. 728 H/ 1327 M) dalam *al-Jawāb al-Ṣaḥīḥ* menyebut ayat *āyat al-jizyah* dengan *āyat al-sayf*. Menurutnnya, ayat ini yang turun setelah *fath Makkah*—lebih tepatnya setelah perang Tabūk—menjelaskan regulasi pemungutan *jizyah* pertama kali dari penduduk Najrān (Yaman). Sebelumnya, Nabi tidak pernah memungut *jizyah* dari mereka, dari Yahudi Banī al-Naḍīr, Qurayzah, Qaynuqā', dan penduduk Khaybar, karena wilayah ini ditaklukkan pada tahun ke-7 H sebelum turunnya ayat ini.<sup>158</sup> Meski demikian, ia juga menyebut Q.9/113:5 sebagai ayat pedang sebagai misi yang mengiringi Abū Bakr dan 'Alī pada musim haji tahun 9 H/ 630 M.<sup>159</sup> Oleh karena itu, ia menolak pendapat yang mengatakan bahwa ayat pedang adalah hanya Q.9/113:5, karena sasaran penerapan ayat ini adalah kalangan *mushrik*, padahal perang melawan *Ahl al-Kitāb* juga diperintahkan (Q.9/113:29). Akan tetapi, ia juga menolak pendapat bahwa ayat pedang adalah setiap ayat yang memuat perintah *jihād*, karena perintah ini dijelaskan dalam beberapa ayat dalam beberapa fase.<sup>160</sup> Alasan Ibn Taymīyah bersifat teologis, yaitu perbedaan antara *kufr* dan *shirk* yang, menurut mayoritas ulama, adalah identik.<sup>161</sup> Jadi, menurut Ibn Taymīyah, Q.9/113:5 ditujukan terhadap orang-orang *mushrik*, sedangkan Q.9/113:29 terhadap *Ahl al-Kitāb* yang merupakan orang-orang kafir (*kuffār*).

<sup>157</sup>Lihat *ibid.*, vol. 1, 278 (Q.5/112:2), 287 (Q.5/112:13), vol. 3, 212 (Q.42/62:40), vol. 3, 234 (Q.47/95:4), 529 (Q.109/18:6).

<sup>158</sup>Ibn Taymīyah, *al-Jawāb al-Ṣaḥīḥ li Man Baddal Dīn al-Masīḥ*, vol. 1, ed. Alī Ḥasan Nāṣir, 'Abd al-'Azīz Ibrāhīm al-'Askar, dan Ḥamdān Muḥammad (Riyād: Dār al-'Āṣimah, 1414 H), 206-208, 216.

<sup>159</sup>*Ibid.*, 173-174.

<sup>160</sup>*Ibid.*, 232-233.

<sup>161</sup>Lihat 'Abd al-Raḥmān Qāsim al-Najdī, *Majmū' Fatāwā Shaykh al-Islām Ibn Taymīyah*, vol. 32 (Beirut: Dār al-'Arabīyah, 1397 H), 178-179.

Abū al-Qāsim al-Khū`ī (w. 1413 H/ 1992 M) dari Shī'ah menganggap ayat ini sebagai ayat pedang ketika mengkritisi pendapat Ibn 'Abbās, Qatādah, al-Suddī, dan al-Nahḥās tentang penganuliran Q.2/87:190 yang berisi perintah memaafkan orang-orang *mushrik*. Ada dua aspek kritik, yaitu bahwa perintah (*amr*) tersebut hanya anjuran temporer dan sasaran yang berbeda; Q.9/113:36 ditujukan kepada *Ahl al-Kitāb*, sedangkan Q.2/87:109 terhadap orang-orang *mushrik*. Seperti halnya Q.2/87:190 dipahami berisi perintah memaafkan yang, sebenarnya hanya merupakan anjuran, bersifat imperatif, ayat pedang ini dianggap berisi perintah perang yang juga imperatif (karena janji "*ḥattā ya`tiya Allāh bi amrih*"), sehingga diklaim terjadinya *naskh*.<sup>162</sup>

Literatur-literatur tafsir klasik umumnya memahami ayat ini sebagai ayat yang paling tegas terhadap non-muslim karena alternatif: perang, konversi agama, atau bayar *jizyah*. Bahkan, berkembang pendapat bahwa ayat ini menganulir (*naskh*) ayat perang lain, Q.9/113:36, meski segera dibantah oleh Ibn al-'Arabī sebagai kasus *takhṣīs*.<sup>163</sup>

Persoalan semantik yang menggelayuti isu perlakuan terhadap non-muslim (*ahl al-dhimmah*) adalah "*al-jizyah*", "*an yadin*", "*ṣāghirūn*" yang dipahami dalam literatur tafsir klasik menempatkan mereka pada posisi inferior,<sup>164</sup> meskipun kajian modern, seperti yang dilakukan oleh Marc Cohen,<sup>165</sup> M. J.

<sup>162</sup> Al-Sayyid Abū al-Qāsim al-Mūsawī al-Khū`ī, *The Prolegomena to the Qur'an*, trans. Abdulaziz A. Sachedina (New York, Oxford: Oxford University Press, 1998), 193-195.

<sup>163</sup> Ibn al-'Arabī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 14.

<sup>164</sup> Ibn Kathīr (*Tafsīr Ibn Kathīr*, vol. 2, 348) menafsirkan: "...(*ḥattā yu'tū al-jizyah*), yakni jika mereka tidak mau masuk Islam (*an yadin*), yakni dengan melakukan kekerasan dan mengalahkan mereka (*wa hum ṣāghirūn*), yakni mereka hina dina terendahkan. Oleh karena itu, tidak boleh memuliakan *ahl al-dhimmah* dan mengangkat kehormatan mereka melebihi kaum muslim, karena mereka memang hina rendah dan tidak beruntung". Lihat juga al-Suyūṭī, *al-Durr al-Manthūr*, vol. 7, ed. 'Abdullāh bin 'Abd al-Muḥsin al-Turkī dan 'Abd al-Sanad Ḥasan Yamāmah), 313; Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, 1780; Shihāb al-Dīn al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī*, vol. 10 (Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, t.th.), 78.

<sup>165</sup> Marc Cohen, *Under Crescent and Cross* (Princeton: Princeton University Press, 1994), 56, 224.

Kister,<sup>166</sup> Meïr M. Bravmann,<sup>167</sup> dan C. Cahen,<sup>168</sup> membuktikan bahwa ajaran al-Qur`an melalui pemahaman yang otentik terhadap ayat tersebut tidak mengakui sikap tersebut.

Menurut penulis *Tafsîr al-Manâr*, *jizyah* adalah konsekuensi logis dari pembagian kerja, dan *ahl al-dhimmah* harus membayarnya, karena kekalahan mereka, sesuai kemampuan (*'an yadin*) dan tunduk kepada pemerintah Islam (*ṣāghirûn*) ketika itu.<sup>169</sup> Penafsiran ini senada dengan penafsiran Ibn Qayyim al-Jawzîyah dalam *Aḥkâm Ahl al-Dhimmah*, tapi ia menekankan kunci persoalan *jizyah* adalah sebagai ganjaran (*'uqûbah*) atas agresi yang dilancarkan terhadap komunitas Islam, bukanlah sebagai alternatif "melindungi darah" (*'iṣmat al-dam*) maupun al-"penghinaan" (*idhlâl*).<sup>170</sup>

Penafsiran ini kompatibel dengan konteks sosio-historis defensif perang Tabûk. Jadi, *jizyah* tidak bisa menjadi faktor inferioritas *ahl al-dhimmah*, karena telah memenuhi asas timbal-balik (*mu'âwadah; reciprocity*). Konteks sosio-historis itu juga, khususnya kondisi diserang sebagai alasan perang, menjadikan perang terhadap *Ahl al-Kitâb* yang berbeda konteksnya tidak selalu menjadi keharusan, dikembalikan kepada *fuṣûl* (ayat prinsip universal) dalam istilah

<sup>166</sup>Menurut Kister, makna yang tepat dari *'an yadin*, seperti tampak dari bait syair Durayd bin al-Simmah, adalah "kesejahteraan", "harta yang cukup untuk dibayarkan", atau "pendistribusian yang merata". Di samping itu, secara historis, ayat yang turun setelah ekspedisi Tabûk ini tidak mungkin mementingkan cara pembayaran pajak, melainkan cuma perintah tentang bagaimana prajurit Islam bersikap terhadap *ahl al-dhimmah*. M. J. Kister, "'An Yadin (Qur`ân, IX/29): An Attempt at Interpretation," dalam *Arabica*, no. 11 (1964), 272-278.

<sup>167</sup>Bravmann menerjemahkan ayat tersebut dengan "(Combat the unbelievers...) until they give reward (due) for a *benefiction*, whilst they are ignominious" (Meïr M. Bravmann, "A propos de Qur`ân IX-29: *hattâ yu'tû l-ğizyata 'an yadin*," dalam *Arabica*, no. 10 (1963), 94-95); Lihat juga idem, "The Ancient Background of the Qur`anic Concept *al-ğizyatu 'an yadin* (Suite)," dalam *Arabica*, no. 14 (1967), 90-91; idem, "The Qur`anic concept *al-ğizyatu 'an yadin* (Addendum)," dalam *Arabica*, no. 14 (1967), 326-327.

<sup>168</sup>Frase *'an yadin*, menurut Cahen, yang diartikan sebagai "tanda penyerahdirian", "compensation de main" (portéé sur le vaincu pour le tuer, ou an besoin pour le réduire en esclavage, comme la *manus* latine) hanya menjadi ritus yang tidak ada buktinya dalam tradisi "Timur Semitik pra dan peri-Islam" (C. Cahen, "Coran IX-29: *Ḥattâ yu'tû l-ğizyata 'an yadin wa-hum ṣāghirûna*," dalam *Arabica*, no. 9 (1962), 76-79.

<sup>169</sup>Muḥammad Rashîd Ridâ, *Tafsîr al-Manâr*, vol. 10, 346.

<sup>170</sup>Lihat Ibn Qayyim al-Jawzîyah, *Aḥkâm Ahl al-Dhimmah*, ed. Tāhā 'Abd al-Ra`ûf Sa'd (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1995), 18-30.

Adonis, atau tunduk kepada "hukum waktu" (*ḥukm al-waqt*) dalam istilah Ṭāhā, sehingga *jizyah* juga bergantung alasan tersebut. Bahkan, *jizyah* semula bukan tradisi Islam. Meskipun ada pendapat bahwa kata tersebut berasal dari bahasa Arab جَزَى (membalas, membayar)<sup>171</sup> yang memunculkan *jizyah* sebagai "kompensasi" perlindungan, atau dari جُزء (bagian), namun, menurut al-Khawārizmī, berasal dari bahasa Persia كَزَيْت (pajak), dari bahasa Aramaic *gazyat*.<sup>172</sup>

Menurut Muḥammad Rashīd Riḍā, sebagaimana dikutip Fahmī Huwaydī, perintis sistem *jizyah* adalah Kistrā Anūshirwān (531-589 M), raja Persia, dengan menetapkan dasar-dasar dan tingkatan-tingkatannya. Hal ini ditopang dengan penjelasan al-Ṭabarī bahwa penerapan *jizyah* adalah tradisi Persia yang diberlakukan kepada seluruh rakyat, kecuali kalangan keluarga istana, prajurit, penulis, dan para pejabat tertentu. Bangsa Arab diperkirakan adalah yang pertama mengadopsi sistem pungutan ini. Romawi juga menerapkannya terhadap daerah-daerah taklukannya. Menurut keterangan Ibn Khardadhābah, Romawi memungut dari Yahudi dan Majusi satu dinar setiap tahun. Menurut keterangan Ibn Ḥawqal (ahli geografi dan *chronicle*, hidup di abad ke-10M), penguasa Kristen mewajibkan *jizyah* terhadap komunitas muslim ketika Imperium Basel menaklukkan kota Ḥalab (Aleppo, utara Syria).<sup>173</sup>

c. Q.9/113:36.

<sup>171</sup>Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, vol. 14, ed. Maḥmūd Muḥammad Shākir, 199; al-Rāghib al-Iṣfahānī, *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān*, 100.

<sup>172</sup>Shihāb al-Dīn al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī*, vol. 10, 78; Ibn 'Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, vol. 10, 166.

<sup>173</sup>Fahmī Huwaydī, *Muwāḥiḍīn, Lā Dhimmīyūn* (Cairo: Dār al-Shurūq, 1990 M/ 1410 H), 129-131.

إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ .

Sesungguhnya bilangan bulan pada sisi Allah adalah dua belas bulan, dalam ketetapan Allah di waktu Dia menciptakan langit dan bumi, di antaranya empat bulan suci. Itulah (ketetapan) agama yang lurus. Maka janganlah kamu menganiaya diri kamu dalam bulan bulan tersebut, dan perangilah kaum *mushrik* itu semuanya sebagaimana merekapun memerangi kamu semuanya, dan ketahuilah bahwa Allah beserta orang-orang yang bertakwa.

Meski tidak menyebut ayat ini sebagai *āyat al-sayf*, Qatādah pernah menyebutnya bersama Q.9/113:5 sebagai ayat yang menganulir Q.2:109 tentang larangan berperang di masjid al-Ḥarām dan Q.2/87:217 tentang larangan berperang pada bulan suci.<sup>174</sup> Penganuliran (*naskh*)—jika tidak hanya penjelasan (*bayān*)—larangan berperang defensif ini bertolak dari pengutipan parsial "وقاتلوا" dari penjelasan awal ayat tentang pentingnya institusi lama tentang bulan-bulan suci dan perumpamaan alasan (*tashbīh ta'līlī*),<sup>175</sup> "كما يقاتلونكم كافة", sehingga dianggap membolehkan perang ofensif.

Menurut Ibn Ḥajar al-Haytamī (w. 973 H) (tokoh fiqh Shāfi'ī), ayat ini bersama Q.9/113:41 adalah ayat pedang yang memuat perintah perang tanpa syarat (*'alā al-iṭlāq*), di mana pun, kapan pun, dengan alasan defensif atau ofensif, dan terhadap semua orang *mushrik*. Menurut al-Haytamī, proses evolutif legislasi *jihād* melalui empat fase. Pertama, fase Makkah ketika perang dilarang dalam tujuh puluh ayat lebih dan kaum muslim diperintahkan untuk bersabar atas penindasan yang dilakukan oleh orang-orang kafir Makkah, dengan alasan sebagai strategi dakwah menarik simpati. Ayat-ayat yang turun dalam fase ini dikenal

<sup>174</sup>Qatādah, *Kitāb al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 33-34. Lihat juga keterangan al-Naḥḥās, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 33, 37; Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān*, 72-74, 80-82; Hibatullāh, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 66, 71-72. Keterangan Makkī al-Qaysī (*al-Īdāh*, 157) berbeda, bahwa menurut pendapat Qatādah, Q.2/87:109 teranulir dengan Q.2/87:193 atau Q.8/88:39 dan Q.9/113:36.

<sup>175</sup>Ibn 'Ashūr, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr* (edisi al-Dār al-Tūnisīyah), vol. 10, 187.

sebagai "ayat-ayat kesabaran dan pemberian maaf" (*āyāt al-ṣabr; āyāt al-ṣafḥ wa al-'afw*). Kedua, perang diijinkan sebagai perang defensif yang dijelaskan, antara lain, dalam Q.2/87:190 dan rangkaian ayat berikutnya sebagai perang yang dijustifikasi oleh keadaan diserang, diusir, atau mengalami penindasan ("*fitnah*")<sup>176</sup> disertai larangan melakukan agresi (*lā ta'tadū*).<sup>177</sup> Ketiga, perang diijinkan, tapi di luar bulan-bulan suci yang dijelaskan dalam Q.9/113:5 yang dikenal umumnya sebagai ayat pedang. Keempat, pada tahun 8 H., setelah *fath* Makkah, legislasi paling akhir tentang perang adalah Q.9/113:36 dan 41 yang dianggap oleh al-Haytamī sebagai ayat pedang sesungguhnya.<sup>178</sup>

<sup>176</sup>Kata "*fitnah*" secara linguisitik bermakna "menguji", seperti menguji kemurnian logam dengan meletakkannya di api (Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, vol. 13, 317). Secara historis, sebagai sistem simbolik-persepsual, *fitnah* (perseteruan sipil) menggambarkan pendekatan religius konservatif terhadap isu politik dan sosial. Kata ini digunakan dalam konotasi negatif, seperti "*al-fitnah al-kubrā*" (*fitnah* besar; perseteruan sipil) yang terjadi setelah kematian Uthmān yang berakibat munculnya skisme dalam Islam. Kata *fitnah* dan derivasinya digunakan dalam al-Qur'an tujuh puluh lima kali dalam konteks beragam yang, menurut Ibn Hajar (852 H/ 1448 M), mencakup: hukuman, ujian, ujian pendahuluan, dan efek dari suatu ujian. Sedangkan, al-Tabarī mengemukakan makna *finah* sebagai *kufr* dan *shirk* (Q.24/102:63, Q.2/87:193, Q.8/88:39), hukuman atau penyiksaan (Q.51/67:13-14, Q.85/27:10), pengalihan atau hanya sebagai mainan (Q.10/51:85), dan cobaan yang harus dilalui untuk memperoleh kualitas terbaik (Q.5/112:71). Lihat Abdulkader Tayob, "An Analytical Survey of al-Ṭabarī's Exegesis of the Cultural Symbolic Construct of *Fitna*", dalam *Approaches to the Qur`ān*, ed. G.R. Hawting dan Abdul Kader A. Shareef (London dan New York: Routledge, 1993), 157-172. L. Gardet mengartikan sebagai "kerusuhan", atau perang sipil (*civil war*) yang melibatkan diadopsinya siap-sikap doktrinal yang membahayakan iman. L. Gardet, "fitna", dalam *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 2, ed. B. Lewis, Ch. Pellat, dan J. Schacht (Leiden: E.J. Brill, 1983), 930-931. Kata *fitnah* lebih tepat diterjemahkan sebagai "penindasan" atau "tekanan" (*oppresion; pressure*) didasarkan penggunaan istilah ini dalam berbagai penggunaan yang menyebabkan seseorang tersesat atau kehilangan imannya akan nilai-nilai spiritual. Lihat Muhammad Asad, *The Message of the Qur`ān*, 41; Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur`ān*, 159. Penerjemahan keliru kata ini sebagai "*shirk*" (*polytheism*) menimbulkan kesimpulan keliru bahwa orang-orang *mushrik* dan kafir, karena alasan teologis, bukan moral (defensif), harus diperangi dan *jihād* kemudian dipahami sebagai sarana islamisasi. Lihat, misalnya, Majid Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam* (New Jersey: The Lawbook Exchange, Ltd., 2006), 59.

<sup>177</sup>Kebanyakan *mufasssir* setuju bahwa ungkapan "*lā ta'tadū*" (jangan berlebihan) dalam konteks ini bermakna "jangan melakukan agresi". Karakter defensif dari suatu perang "di jalan Allah" (*fī sabīl Allāh*), yaitu berkomitmen menegakkan prinsip-prinsip etis yang diperintahkan oleh Tuhan, dibuktikan dengan sendirinya dengan merujuk kepada ungkapan "orang-orang yang memerangi kamu" (*alladhīna yuqātilūnakum*). Ijin perang karena alasan ditindas, yang menurut keterangan beberapa ḥadīth merupakan fase paling awal (sehingga bersifat fundamental) dalam legislasi al-Qur`an tentang *jihād*. Prinsip ini masih ditegaskan dalam Q.4/92:91 dan Q.60/91:8 yang turun kemudian. Muhammad Asad, *The Message of the Qur`ān*, 41.

<sup>178</sup>Ibn Hajar al-Haytamī, *Tuhfat al-Muhtāj bi Sharḥ al-Minhāj*, vol. 9, 212. Pendapat ini dikutip oleh al-Alūsī dalam karyanya, *Rūḥ al-Ma'ānī*, vol. 10 (Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, t.th.),

Di samping kronologi, nalar al-Haytamī tampak bertolak dari: (1) anggapan bahwa ayat ini memerintahkan memerangi semua orang *mushrik* sebagai penanganan total dan tuntas (*kāffah*), (2) pengutipan parsial dari konteks kalimat dan konteks historis, dan (3) image sūrat al-Tawbah, yaitu sejak pendelegasian 'Alī untuk menyampaikan puluhan ayat awal sūrat Barā`ah yang berisi kebijakan penanganan orang-orang *mushrik*. Oleh karena itu, di samping klaim subjektif perujukan sejarah, kontroversi tersebut juga merupakan persoalan nalar interpretasi.

Dengan "nalar umum" serupa, pendapat ini juga diadopsi oleh al-Nafrāwī (w. 1126 H) (Mālikī) dalam *al-Fawākih al-Dawānī*<sup>179</sup> dan 'Abd al-Karīm al-Khaṭīb (modern) dalam *al-Tafsīr al-Qur`ānī li al-Qur`ān*.<sup>180</sup> Meski fase-fase ini juga dikenal oleh ahli fiqh lain, seperti Ibn 'Ābidīn, tapi terdapat perbedaan tentang ayat yang dirujuk, yaitu Q.9/113:5.<sup>181</sup> Memang, menurut Yūsuf al-Qaradāwī, meskipun ada ulama yang menganggap bahwa ayat pedang adalah Q.9/113:5 atau Q.9/113:36, pendapat yang lebih longgar juga berkembang yang menganggap bahwa salah satu di antara kedua ayat tersebut, atau bahkan keduanya, adalah sama-sama ayat pedang.<sup>182</sup>

Penting untuk dicatat bahwa Ibn Kathīr tidak menyebut ayat ini sebagai *āyat al-sayf* yang tampaknya disebabkan oleh dua alasan. Pertama, perang terhadap kalangan orang-orang *mushrik* (*sayf fī al-mushrikīn*) sudah dijelaskan dalam Q.9/113:5. Kedua, berbeda dengan ayat-ayat pedang lain yang secara tegas

---

50. Lihat juga Sulaymān bin Muḥammad bin 'Umar al-Bujayrimī, *Tuḥfat al-Ḥabīb 'alā Sharḥ al-Khaṭīb*, vol. 5 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1996), 123, 126.

<sup>179</sup> Aḥmad 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-Dīniyah, t.th.), 879.

<sup>180</sup> 'Abd al-Karīm al-Khaṭīb, *al-Tafsīr al-Qur`ānī li al-Qur`ān*, vol. 3 (Cairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th.), 760-766.

<sup>181</sup> Ibn 'Ābidīn, *Radd al-Mukhtār*, vol. 6, 199.

<sup>182</sup> Yūsuf al-Qaradāwī, *Kayfa Nata`āmal ma'a al-Qur`ān al-'Aẓīm* (Cairo dan Beirut: Dār al-Shurūq, 1999 M/ 1419 H), 329-330.

memuat perintah "perang ofensif", potongan ayat ini yang disertai alasan, "sebagaimana merekapun memerangi kamu semuanya", meski tampak terpisah (*isti`nāf*) dari pembicaraan tentang bulan-bulan suci, bisa dimaknai dalam pengertian bahwa larangan berperang pada bulan suci tetap berlaku, tapi masih dibolehkan jika diserang, sehingga bermakna defensif. Menurut Ibn Kathīr, ayat ini tidak turun dalam konteks perang Tabūk pada tahun 9 H/ 630 M, melainkan sebagai respon pembenar bagi blokade yang dilakukan oleh Nabi terhadap daerah Ṭā'if karena serangan suku Hawāzin dari Thaqīf yang melarikan diri dari perang Ḥunayn, terhadap kaum muslim. Blokade dilakukan dengan menutup pintu masuk kota tersebut selama empat puluh hari pada Shawwāl-Dhū al-Qa'dah tahun 8 H/ 629 M sehingga memasuki bulan suci.<sup>183</sup>

Ayat ini mentransformasi kekakuan institusi lama sejak Jāhiliyah tentang larangan berperang pada bulan-bulan suci, yaitu Rajab, Dhū al-Qa'dah, Dhū al-Hijjah, dan Muḥarram.<sup>184</sup> Transformasi ini bisa lebih jelas dipahami dari latar belakang Q.2/87:217, yaitu orang-orang *mushrik* pernah memprotes Nabi atas perampasan kafilah Quraysh dan terbunuhnya salah seorang anggotanya, 'Amr bin al-Ḥaḍramī, oleh 'Abdullāh bin Wāqid al-Laythī dalam sebuah misi pengintaian yang diutus oleh Nabi dengan dipimpin oleh 'Abdullāh bin Jaḥsh al-Asadī di Nakhlah pada bulan Rajab yang, menurut suatu riwayat, dimulai sejak Jumād al-Ākhir.<sup>185</sup> Point utama respon ayat tersebut adalah menggeser yang partikular ke general, insidental ke intrinsik. Meski mengakui perampasan dan pembunuhan tersebut adalah dosa, tapi ayat ini menekankan fakta kekerasan yang dilakukan oleh orang-orang *mushrik* yang lebih penting: (1) pengusiran komunitas muslim

<sup>183</sup>Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, vol. 2 (edisi Dār al-Fikr), 257. Lihat juga Ibn Hishām, *al-Sīrah al-Nabawīyah*, vol. 4, 370-397.

<sup>184</sup>Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān* (edisi suntingan Maḥmūd Muḥammad Shākīr), vol. 14, 234-236.

<sup>185</sup>Lihat al-Suyūfī, *Lubāb al-Nuqūl*, 31; al-Wāḥidī, *Asbāb al-Nuzūl*, 35-37.

yang merupakan dosa yang lebih besar; (2) meski menahan diri dari membunuh pada bulan suci, penindasan (*fitnah*) yang mereka lakukan justru lebih kejam dari membunuh; (3) selalu memerangi untuk merongrong akidah Islam. Itu artinya bahwa jika sisi kemanusiaan ini dilanggar, institusi lama yang kaku itu bisa diubah, ditransformasikan, atau "diislamisasi" (diadopsi dan diadaftasi). *Clue* ini juga menjadi alasan Q.9/113:36 yang tidak melihat institusi bulan suci ini bertentangan dengan perang-adil.

d. Q.9/113:41.

أَنْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ.

Berangkatlah kamu ke medan perang, baik dalam keadaan merasa ringan maupun berat, dan berjihadlah kamu dengan harta dan dirimu di jalan Allah. Yang demikian itu adalah lebih baik bagimu jika kamu mengetahui.

Dalam proses gradual legislasi *jihād*, menurut Abū 'Ubayd (w. 224 H), dengan merujuk tiga riwayat Ibn 'Abbās, sejumlah ayat al-Qur'an yang bersikap kooperatif dengan non-muslim dianulir oleh Q.9/113:1-11. Sūrat al-Tawbah dengan sejumlah ayat-ayatnya, menurutnya, menganulir semua perjanjian dengan non-muslim yang, dengan demikian, memerintahkan *jihād*, karena sūrah ini paling banyak memuat ayat-ayat yang memerintahkan kaum muslim bersikap tegas terhadap kalangan non-muslim muncul dalam literatur-literatur '*ulūm al-Qur`ān*. Tampaknya, bagi Abū 'Ubayd, tidak hanya ayat 1-11, seperti dikemukakan oleh Ibn 'Abbās, melainkan seisi sūrat al-Tawbah memiliki ide utama (*main idea*) tentang regulasi *jihād*, termasuk ayat 41 menjadi tempat di mana ide utama tentang kewajiban *jihād* dalam sūrat al-Tawbah di sini dijelaskan sebagai kewajiban mutlak yang tidak bisa ditawar-tawar dalam fase-fase gradual disyariatkannya *jihād* tersebut sebelum kemudian akhirnya *dinaskh* lagi dengan

Q.9/113:122.<sup>186</sup> Penyebutan ayat ini sebagai ayat pedang kemudian muncul dalam literatur-literatur fiqh klasik, terutama *madhhab* Shāfiī, seperti Ibn Hajar al-Haytamī.<sup>187</sup>

Di samping karakter umum ayat-ayat sūrat Barā`ah, munculnya ayat ini sebagai ayat pedang tampak disebabkan oleh aksentuasi tentang *jihād* sebagai kewajiban yang tidak bisa ditawar, baik dalam keadaan mudah maupun sulit, seperti dibenarkan oleh Abū Ayyūb, seorang prajurit pada perang Badr, serta penafsiran Mujāhid dan Abū Ṭalḥah. Ketegasan perintah perang dalam ayat ini terbukti, menurut Abū 'Ubayd, dari banyaknya ayat-ayat al-Qur`an setelah turunnya ayat ini yang menopang *jihād* sebagai kewajiban (Q.2/87:216, Q.3/89:139, Q.4/92:75) yang, setelah ditopang oleh sunah Nabi, menjadi kewajiban abadi hingga kiamat.<sup>188</sup> Bahkan, *jihād* sempat diwacanakan sebagai bagian dari rukun Islam, meski segera dibantah oleh Ibn 'Umar.<sup>189</sup> Itu artinya bahwa ayat ini dianggap menjadikan *jihād* sebagai kewajiban individual setiap muslim (*farḍu 'ayn*). Namun, setelah ayat ini dan Q.4/92:71 yang semakna (*fanfirū thubātin wa infirū jamī'an*), menurut Ibn 'Abbās, dianulir oleh Q.9/113:122 tentang keharusan bagi kaum muslim membagi tugas, yaitu pendidikan dan pertahanan, baru *jihād* tersebut dianggap sebagai kewajiban kolektif (*farḍu kifāyah*).<sup>190</sup> Menurut keterangan Ibn Kathīr, penganuliran ini juga berasal dari 'Ikrimah, al-Ḥasan, Muḥammad bin Ka'b, 'Aṭā` al-Khurasānī, dan Zayd bin Aslam. Belakangan, penganuliran ini ditolak oleh Ibn Jarīr al-Ṭabarī.<sup>191</sup>

<sup>186</sup>Abū 'Ubayd, *Kitāb al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 70.

<sup>187</sup>Ibn Hajar al-Haytamī, *Tuḥfat al-Muḥtāj bi Sharḥ al-Minhāj*, vol. 9, 212; Sulaymān bin Muḥammad bin 'Umar al-Bujayrimī, *Tuḥfat al-Ḥabīb 'alā Sharḥ al-Khaṭīb*, vol. 5, 123, 126; al-Ramlī, *Nihāyat al-Muḥtāj ilā Sharḥ al-Minhāj* (Beirut: Dār al-Fikr, 1404 H/ 1984 M), vol. 8, 45.

<sup>188</sup>Abū 'Ubayd, *Kitāb al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, h. 160-162.

<sup>189</sup>Ibid., 162-163.

<sup>190</sup>Ibid., 164.

<sup>191</sup>Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, vol. 2, 359-360.

Dengan penetapan kronologi legislasi *jihād*, Ibn Ḥajar al-Haytamī menyatakan bahwa ayat pedang adalah Q.9/113:36 dan Q.9/113:41 dan menempatkan kedua ayat ini pada fase final perintah *jihād*, meski bagi Abū 'Ubayd, kewajiban tersebut hanya bersifat kolektif karena dianulir oleh kewajiban tanggung jawab pendidikan. Berdasarkan urutan kronologi turun surah dan urutan ayat, tampak sekilas bahwa ayat ini lebih tepat dibandingkan Q.9/113:5 disebut sebagai ayat pedang karena menggambarkan finalitas respon al-Qur`an tentang perang. Akan tetapi, menurut riwayat Sufyān al-Thawrī (w. 161 H/ 777 M), ayat ini justru merupakan ayat yang pertama kali turun dari sūrat al-Tawbah.<sup>192</sup> Dari segi substansi, baik Q.9/113:36 maupun Q.9/113:41, tidak memiliki perbedaan substansial dengan ayat-ayat sebelumnya, yaitu sama-sama hanya menjustifikasi perang yang defensif. Meski berisi penjelasan tentang kebolehan berperang pada bulan-bulan suci, Q.9/113:36 yang turun dalam konteks ekspedisi Tabūk menekankan adanya agresi orang-orang *mushrik* sebagai alasan perang-adil (*bellum justum*).<sup>193</sup> Begitu juga, secara kontekstual antar ayat, Q.9/113:41 didasari oleh karakter defensif, karena Nabi terpaksa hijrah bersama Abū Bakr ke Yathrib dan bersembunyi sebelumnya di Gua Thawr karena orang-orang kafir Makkah ingin membunuhnya. Oleh karena itu, al-Haytamī, seperti halnya para *fuqahā`* umumnya, mengutip ayat tersebut untuk menopang teori mereka di luar konteks sesungguhnya.

Ungkapan "انفروا خفافا و ثقالا" (dalam keadaan ringan atau berat) semula bermakna fisik (*ḥaqīqī*), sehingga para *mufassir* klasik menyimpulkan bahwa ayat tersebut sangat tegas, karena berisi perintah perang kepada semua muslim, termasuk orang yang tua dan orang sakit. Irrasionalitas penafsiran ini

<sup>192</sup>Sufyān al-Thawrī, *Tafsīr Sufyān al-Thawrī* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1983 M/ 1403 H), 126-127.

<sup>193</sup>Lihat Ibn 'Āshūr, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, vol. 5 (Tunis: Dār Suḥnūn li al-Nashr wa al-Tawzī', 1997), 187.

menyebabkan sebagian *mufassir* kemudian berpendapat bahwa ayat ini dianulir dengan *rukḥṣah* dalam Q.9/113:91 bagi orang yang lemah (tua), sakit, atau berkeperluan mendesak.<sup>194</sup> Akan tetapi, menurut Ibn 'Āshūr, ungkapan tersebut adalah metafora (*isti'ārah*), baik berkaitan dengan kesiapan mental, jumlah pasukan, sarana, kemampuan menyerang atau hanya bertahan, maupun transportasi, tapi tetap hanya tertuju kepada orang-orang yang mampu melaksanakannya.<sup>195</sup>

e. Q.9/113:73.

يَأْتِيهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَهُمْ جَهَنَّمُ وَيَسَّ الْمَصِيرُ.

Hai Nabi, berjihadlah (melawan) orang-orang kafir dan orang-orang munafik itu, dan bersikap keraslah terhadap mereka. Tempat mereka adalah Jahannam, dan itu adalah tempat kembali yang paling buruk.

Ayat ini dianggap memiliki status penganuliran yang tidak berbeda dengan Q.9/113:5, misalnya, menurut Abū 'Ubayd dan Sulaymān bin Mūsā, sama-sama menganulir kebebasan beragama (Q.2/87:256),<sup>196</sup> menurut Ibn Taymīyah, menganulir larangan menyakiti orang-orang munafik (Q.33/90:48),<sup>197</sup> dan menurut 'Abd al-Qāhir al-Baghdādī, ayat ini bersama Q.2/87:191 menganulir larangan perang pada bulan-bulan suci (Q.2/87:217).<sup>198</sup> Ibn Kathīr meriwayatkan pendapat sebagian ulama bahwa ayat ini bersama Q.48/111:61 dan Q.8/88:123 merupakan "ayat-ayat perang" (*āyāt al-qitāl*) yang menganulir kebebasan

<sup>194</sup> Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, vol. 2, 360.

<sup>195</sup> Ibn 'Āshūr, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr* (edisi Dār Suḥnūn), vol. 5, 206-207.

<sup>196</sup> Abū 'Ubayd, *Kitāb al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 207; Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān*, 94.

<sup>197</sup> Pendapat Ibn Taymīyah tentang hal ini tampak ambigu. Di satu sisi, ia menyatakan terjadinya *naskh* antara kedua ayat tersebut yang berarti merupakan hukum yang tetap. Di sisi lain, seperti dalam konsep penundaan (*nas`*), ia juga mengakui bahwa Q.33/90:48 bisa diterapkan jika memberlakukan hukuman (*hudūd*) terhadap mereka bisa menimbulkan efek negatif lebih besar dan Q.9/113:73 bisa diterapkan jika kaum muslim telah menjadi komunitas yang kuat. Ibn Taymīyah, *al-Ṣārim al-Maslūl 'alā Shātīm al-Rasūl*, ed. Sayyid 'Imrān (Cairo: Dār al-Ḥadīth, 2005), 272-273.

<sup>198</sup> 'Abd al-Qāhir al-Baghdādī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 184-185.

beragama (Q.2/87:256).<sup>199</sup> Bahkan, menurut al-Qurtubī, "ayat ini membatalkan segala yang berkaitan dengan perintah memberi maaf, perjanjian damai, dan membiarkan atau tidak mengganggu (*al-ṣafḥ*)"<sup>200</sup> komunitas non-muslim. Status penganuliran luar biasa ini menjadi ciri khas *āyat al-sayf*.

Identifikasi ayat ini sebagai ayat pedang, sebagaimana dikemukakan, muncul dari pertimbangan berikut. Pertama, pengembangan analogi Ibn Kathīr sebagai "perang terhadap orang-orang munafik" (*sayf li al-munāfiqīn*) dari ide empat ayat pedang yang dinisbatkan secara tidak valid sebagai pendapat 'Alī. Kedua, penyempitan *jihād* hanya sebagai konfrontasi fisik.

Karena kemunafikan bersifat laten dan berbahaya bagi keutuhan komunitas Islam Madinah, mayoritas *mufassir* menghadapi kesulitan dalam memaknai *jihād* dalam konteks ini, karena tarik-menarik perspektif legal, di mana bukti "kriminalitas" (*kufr*) harus faktual di satu sisi dan perspektif strategi politik untuk menjaga keutuhan komunitas muslim di sisi lain. Hal ini bisa dilihat dari perspektif berikut. Pertama, menurut Ibn Mas'ūd, seperti dalam pencegahan kejahatan (*nahy 'an al-munkar*), *jihād* dengan konfrontasi fisik atau dengan kemampuan maksimal diprioritaskan. Kedua, menurut Ibn 'Abbās, al-Ḍaḥḥāk, al-Suddī (al-Kabīr), Muqātil bin Ḥayyān, dan al-Rabī' bin Anas, al-Baghawī, dan Ibn Juzzay al-Kalbī, dengan teror verbal (ucapan). Ketiga, menurut al-Ḥasan al-Baṣrī dan Qatādah, dengan menegakkan mekanisme hukuman *ḥudūd* yang dimaksudkan sebagai strategi menghukum mereka, karena mereka sering melakukan pelanggaran hukum.<sup>201</sup> Penafsiran ini didukung belakangan oleh Mutawallī al-

<sup>199</sup> Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, vol. 1, 312.

<sup>200</sup> Al-Qurtubī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur`ān*, vol. 8, ed. Hishām Sumayr al-Bukhārī (Riyād: Dār 'Ālam al-Kutub, 2003 M/ 1423 H), 205.

<sup>201</sup> al-Suddī al-Kabīr, *Tafsīr al-Suddī al-Kabīr*, kompilasi Muḥammad 'Aṭā' Yūsuf (Mesir: Dār al-Wafā', 1993 M/ 1414 H), 295; Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī, *Tafsīr al-Qur`ān al-'Aẓīm*, vol. 6, 1841-1842; Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, vol. 14 (edisi suntingan Maḥmūd Muḥammad Shākir), 357-359; al-Baghawī, *Ma'ālim al-Tanzīl*, vol. 4, 74; Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, vol. 2, 372; Ibn

Sha'rāwī,<sup>202</sup> tapi sebelumnya dibantah oleh Ibn al-'Arabī karena "kriminalitas" *nifāq* tidak nyata.<sup>203</sup> Keempat, menurut al-Zamakhsharī, dengan argumen.<sup>204</sup>

Ibn Kathīr mengikuti sikap al-Ṭabarī untuk memilih penafsiran Ibn Mas'ūd bahwa orang munafik harus dibunuh jika terlihat kemunafikannya, sama halnya dengan perintah *jihād* melawan orang-orang *mushrik*.<sup>205</sup> Meski demikian, ketika menafsirkan Q.66/107:9 yang identik dengan ayat ini, tapi konteksnya tentu berbeda, Ibn Kathīr memilih pendapat ketiga di atas.<sup>206</sup> Selain Ibn Mas'ūd, al-Zajjāj juga menafsirkan *jihād* di sini sebagai konfrontasi fisik. Menurut Ibn 'Āshūr, solusi ini tidak hanya dilematis dari segi hukum karena persoalan faktualitas bukti (*kalimat al-kufr*), melainkan juga tidak bertolak dari pemilihan pemaknaan secara cermat (*tahqīq al-ma'nā*), karena ayat ini hanya sebagai peringatan bagi orang munafik bahwa kemunafikan merupakan potensi yang bisa menyebabkan mereka diperangi. Akan tetapi, memerangi mereka juga harus atas dasar bukti faktual, jika tidak, hal ini hanya akan menciptakan stigma di luar komunitas Islam bahwa Nabi membunuh sahabat-sahabatnya.<sup>207</sup> Oleh karena itu, menerima pendapat Ibn Mas'ūd, bahkan pendapat lain, sebagai tafsiran final hanya menjadikan "teks" (*naṣṣ*) penafsiran sebagai rumusan rigid yang siap

---

Juzzay al-Kalbī, *al-Tashīl li 'Ulūm al-Tanzīl*, vol. 1, ed. Muḥammad Sālim Hāshim (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1995 M/ 1415 H), 364; al-Suyūṭī, *al-Durr al-Manthūr*, vol. 7, 442-443.

<sup>202</sup>Al-Sha'rāwī menyebutkan bukti pelanggaran sumpah yang dilakukan oleh orang-orang munafik yang disebutkan dalam beberapa ayat: Q.9/113:56, 62, Q.74/04; Q.58/105:14. Mutawallī al-Sha'rāwī, *Tafsīr al-Sha'rāwī*, vol. 9 (Cairo: Akhbār al-Yawm, t.th.), 5339.

<sup>203</sup>Sebagaimana dikutip dalam al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur`ān*, vol. 8, 205. Sama dengan pendapat Ibn al-'Arabī, al-Māwardī juga mempertimbangkan faktualitas bukti, sehingga—tidak seperti Ibn Kathīr dan Ibn Rajab—ia mengklasifikasikan perang sebagai perang melawan orang-orang *mushrik*, murtad, pemberontak (*bughāh*), dan orang-orang yang memerangi kaum muslim (*muḥāribūn*), tanpa menyebut perang melawan orang-orang munafik. Lihat al-Māwardī, *al-Ahkām al-Sulṭāniyah wa al-Wilāyāt al-Dīniyah* (Cairo: al-Maktabah al-Tawfiqiyah, t.th.), 74, 109-127. Bandingkan dengan Ibn Taymīyah, *al-Sarim al-Maslūl*, 263-278.

<sup>204</sup>Al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf 'an Haqā'iq al-Tanzīl*, vol. 3, ed. Shaykh 'Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawjūd dan Shaykh 'Alī Muḥammad al-Mu'awwad (Riyād: Maktabat al-'Ubaydah, 1998 M/ 1418 H), 68.

<sup>205</sup>Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, vol. 2, 371-372. Lihat Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, vol. 14, ed. Maḥmūd Muḥammad Shākir, 359.

<sup>206</sup>Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, vol. 4, 394.

<sup>207</sup>Ibn 'Āshūr, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, vol. 10 (edisi al-Dār al-Tūnisīyah), 266-267.

diproyeksikan ke "realitas" (*wāqi'*) yang dinamis dan kompleks. Jadi, menerima pilihan ini menghadapi kesulitan linguistik (menyempitkan semantik *jihād*), dilema hukum, dan dinamika teks-realitas.

Kesulitan yang sama juga terdapat pada "logika" kronologi Kāmil Salāmah al-Diqs berkaitan dengan evolusi *jihād* melawan orang-orang munafik dalam empat fase (*fatrah*): fase hijrah Nabi-perang Badr (622-624 M), fase perang Badr-perjanjian Hudaibiyah (624-628 M), fase perjanjian Hudaibiyah-*fath* Makkah (628-630 M), dan fase *fath* Makkah-akhir kenabian (630-632 M).<sup>208</sup> Kronologi ini bertolak dari penjelasan historis Ibn 'Abbās tentang arti politis "minoritas-mayoritas" yang umumnya diterima oleh para penulis, seperti Abū 'Ubayd, Ibn 'Ābidīn, Ibn Ḥajar al-Haytamī, dan Makkī al-Qaysī, dalam menentukan kronologi legislasi *jihād* dan klaim *naskh* ayat-ayat damai, yaitu bahwa menguatnya komunitas muslim di Madinah secara politis (*ishtadda sulṭānuhum*) dibandingkan ketika di Makkah di mana mereka merupakan komunitas kecil yang tertindas menghendaki perubahan dari sikap bertahan ke perlawanan fisik.<sup>209</sup> Sahabat lain, Ibn 'Umar, menekankan hal ini bukan dalam konteks "minoritas-mayoritas", tapi dalam konteks masih adanya penindasan (*fitnah*) atau tidak.<sup>210</sup>

Menurut Kāmil, baru pada fase akhir, ayat-ayat yang turun menyarankan sikap tegas terhadap orang-orang munafik. Dengan logika kronologi ini, ia menyimpulkan bahwa *jihād* melawan orang-orang munafik menganut "strategi pergerakan/militer" (*al-manhaj al-ḥarakī*) yang bergerak dari strategi bertahan ke perlawanan, sehingga Q.9/113:73 yang turun dalam fase akhir ini mesti

<sup>208</sup>Lihat Kāmil Salāmah al-Diqs, *Āyāt al-Jihād*, 316-373.

<sup>209</sup>Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, vol. 14, ed. Maḥmūd Muḥammad Shākir, 59 (tafsir Q.8/88:57); al-Baghawī, *Ma'ālim al-Tanzīl*, vol. 7, 278 (tafsir Q.47/95:4). Lihat juga Makkī al-Qaysī, *al-Īdāh*, 118.

<sup>210</sup>Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, vol. 1, 228-229.

menekankan *jihād* militer.<sup>211</sup> Kronologi semacam ini bertolak dari asumsi keliru, karena respon al-Qur`an terhadap sesuatu seakan-akan selalu berkembang lurus dan berklmaks. Padahal, seperti halnya sejarah, respon al-Qur`an terhadap realitas kondisi manusia tidak kaku, bisa seperti siklus, gelombang, atau berdialektika.<sup>212</sup> Di sisi lain, menetapkan kronologi yang berisi urutan-urutan peristiwa merupakan "seni melakukan verifikasi tanggal" atau ukuran waktu yang tidak terlepas dari subjektivitas orang yang menetapkannya dan peristiwa berbeda yang dirujuk.<sup>213</sup> Oleh karena itu, dengan tetap mengakui argumen sebagai solusi awal,<sup>214</sup> sebagaimana dikemukakan al-Zamakhsharī, *jihād* menghadapi kekufuran nyata (*kufir*) dan tersembunyi (*nifāq*) lebih tepat dimaknai sebagai pilihan elastis; dengan pedang atau lisan, atau bahkan selain keduanya, sesuai dengan konteks situasi.<sup>215</sup> Penafsiran ini lebih akomodatif terhadap realitas yang berkembang dan memenuhi syarat legal dan semantik, sealur dengan penafsiran Muḥammad Rashīd Riḍā bahwa perintah *jihād* di sini hanya sebagai ancaman bagi orang-orang munafik dan melawan mereka disesuaikan secara setimpal dengan sejauh mana upaya mereka memusuhi kaum muslim, tidak bisa disejajarkan dengan *jihād* melawan orang-orang kafir yang melawan (*muḥāribūn*), karena segmen *jihād* bisa bersifat fisik (*ḥissī*) atau non-fisik (*ma'nawī*), dengan tindakan (*fi'lī*) atau lisan (*qawlī*).<sup>216</sup>

<sup>211</sup> Kāmil Salāmah al-Dīq, *Āyāt al-Jihād*, 368.

<sup>212</sup> Lihat Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā, *The Second Message of Islam*, terjemah Abdullah Ahmed an-Naim (Syracuse: Syracuse University Press, 1996), 49-50. Inilah sebabnya mengapa memahami al-Qur`an harus merupakan interaksi kontinu antara teks (*naṣṣ*) dan realitas (*wāqī'*). Lihat Ziyād Khalīl Muḥammad al-Daghāmīn, *Manhajīyat al-Baḥth fī al-Tafsīr al-Mawḍū'ī li al-Qur`ān al-Karīm* (Amman/Jordan: Dār al-Bashīr, 1995 M/ 1416 H), 30.

<sup>213</sup> Lihat Louis Gottschalk, *Understanding History: A Primer of Historical Method* (New York: Alfred A. Knof, 1964), 129-131, 202-204.

<sup>214</sup> al-Biqā'ī, *Naẓm al-Durar*, vol. 20, 106.

<sup>215</sup> Ibid., vol. 8, 547. Penafsiran ini kemudian diadopsi oleh M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Mishbāh*, vol. 5, 169-170.

<sup>216</sup> Muḥammad Rashīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, juz 10, h. 635-636.

Di samping Ibn Kathīr, Abū Bakr al-Jazā'irī dalam *Aysar al-Tafāsīr*<sup>217</sup> dan Shihāb al-Dīn al-Qarāfī dalam *Tanqīh al-Fuṣūl* juga menyebut ayat ini sebagai ayat pedang. Hanya saja, al-Qarāfī berpendapat bahwa ayat yang menganulir "ayat-ayat perjanjian damai" (*āyāt al-muwāda'ah*) dengan non-muslim tidak hanya ayat ini, melainkan juga ayat-ayat perang.<sup>218</sup>

f. Q.49/106:9.

وَأِنْ طَآئِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَاصْلِحُوا بَيْنَهُمَا ط فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ ط فَإِنْ فَآءَتْ فَاصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا ط إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ .

Jika ada dua golongan dari mereka yang beriman berseteru, hendaklah kamu damaikan antara keduanya. Tapi, jika salah satu di antara keduanya melanggar perjanjian terhadap yang lain, perangilah yang melanggar perjanjian itu sampai mereka kembali kepada perintah Allah. Jika telah kembali, damaikanlah antara keduanya secara adil, dan berlakulah secara adil. Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang berlaku adil.

Berbeda dengan Q.9/113:29 sebagai dasar ide "perang terhadap *Ahl al-Kitāb*" (*qitāl Ahl al-Kitāb*) dan Q.9/113:73/ Q.66/107:9 sebagai dasar ide "perang terhadap orang munafik" (*qitāl al-munāfiqīn*) yang dikenal sebagai ayat pedang, ayat ini sebagai dasar ide "perang terhadap pemberontak" (*qitāl al-bāghīn*) umumnya tidak dikenal sebagai ayat pedang dalam literatur-literatur '*ulūm al-Qur`ān* dan fiqh. Hal ini disebabkan oleh pembedaan para *fuqahā'* klasik antara "perang terhadap orang-orang kafir" (*ḥarb al-kuffār*), yaitu orang-orang *mushrik*, *Ahl al-Kitāb*, dan orang-orang munafik yang sama-sama mengandung *kufr* (*al-kufr millah wāḥidah*)<sup>219</sup> di satu sisi dan "perang terhadap para pemberontak" (*ḥarb al-*

<sup>217</sup>Jābir bin Mūsā bin 'Abd al-Qādir bin Jābir Abū Bakr al-Jazā'irī, *Aysar al-Tafāsīr li Kalām al-'Alī al-Kabīr*, vol. 2 (Madinah: Maktabat al-'Ulūm wa al-Ḥikam, 1424 H/ 2003 M), 400.

<sup>218</sup>al-Qarāfī, *Tanqīh al-Fuṣūl fī Ikhtisār al-Maḥṣūl fī al-Uṣūl* (Beirut: Dār al-Fikr, 1424 H/ 2004 M), 238.

<sup>219</sup>*Ahl al-Kitāb* diidentikkan dengan orang-orang *mushrik* dengan merujuk kepada Q.9/113:1. Lihat al-Sarakhsī, *al-Mabsūt*, juz 30, ed. Khalīl Muḥyī al-Dīn al-Mays (Beirut: Dār al-Fikr, 1421 H/ 2000 M), 18; al-Shāfi'ī, *al-Umm*, vol. 4 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1393 H), 184. Menurut Ibn al-'Arabī, *mushrik* adalah nama yang digunakan untuk setiap orang yang *kufr*. Meski ungkapananya

*bughāh*), yaitu komunitas Islam sendiri, di sisi lain. Batasan yang diberikan kepada dua jenis perang tersebut juga berbeda. Jika suatu komunitas Islam menyerang komunitas Islam yang lain, tawanan muslim sebagai akibat penaklukan tidak boleh dieksekusi bunuh atau dijadikan budak, begitu juga anak-anak dan wanita tidak boleh dibunuh atau dipenjara. Laki-laki yang ditahan harus dibebaskan jika pemberontakan berakhir atau keadaan sudah aman. Harta komunitas muslim pemberontak tidak boleh dianggap sebagai harta rampasan (*ghanīmah*).<sup>220</sup>

Tidak ada parameter yang jelas untuk menentukan sebuah penafsiran atau alasan memberontak ketika suatu komunitas Islam memberontak, kecuali hanya preseden sejarah masa lalu. Oleh karena itu, para *fuqahā`* klasik menganggap bahwa Mu'āwiyah, Ṭalḥah, Zubayr, atau 'Ā'ishah memiliki penafsiran ("*ahl al-baghy wa al-ta`wīl*", istilah al-Majlisī, atau "*muta`awwilūn*", istilah al-Shāfi'ī) tersendiri terhadap keadaan politik yang ada ketika mereka melawan 'Alī. Bahkan, kalangan *fuqahā`* klasik juga menganggap orang-orang yang melawan pemerintahan Umayyad dan 'Abbāsīyah sebagai *bughāh* yang memiliki penafsiran mereka sendiri. Oleh karena itu, *bughāh* dalam pandangan fiqh klasik bukanlah orang yang melakukan dosa atau pelaku kriminal. Bahkan, istilah "*bughāh*" sendiri tidak memiliki konotasi pencelaan (*laysa bi ism al-dhamm*). Meski demikian, para *fuqahā`* Ḥanafīyah menganggap *bughāh* sebagai orang-orang yang melakukan dosa, karena tindakan kekerasan yang dilakukan terhadap saudaranya sesama muslim tetap tidak bisa dibenarkan, tapi mereka juga bukan pelaku

---

berbeda, tapi substansi keduanya sama, yaitu tidak mengetahui dan ingkar dengan Allah yang menjadi sebab kebolehan membunuh mereka, merampas harta mereka, dan kekal mereka di neraka. *Kufr* bermakna menutup, sedangkan *shirk* bermakna menyamakan dua wujud dalam satu atribut (makna). Keduanya sama-sama ketidaktahuan (*jahl*). Atas dasar ini, Ibn al-'Arabī menganggap Mu'tazilah dan Qadarīyah adalah orang-orang kafir, karena menyamakan Tuhan dan ciptaan-Nya memiliki kemampuan mewujudkan perbuatan (Ibn al-'Arabī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 143).

<sup>220</sup>al-Shāfi'ī, *al-Umm*, vol. 4, 217.

kriminal, karena tindakan kriminal didorong oleh kepentingan-kepentingan buruk. Jadi, semua *fuqahā`* sepakat bahwa *bughāh* tidak bisa diperlakukan sebagai orang murtad atau pelaku kriminal umumnya. Ibn Qudāmah (w. 1223-4 M), tokoh fiqh Ḥanbalī, mengatakan: "*Bughāh* bukan orang-orang yang fasiq (*laysū bi fāsiqīn*), tapi mereka hanya salah dalam penafsiran, sehingga penguasa dan para loyalis adalah sah atau benar melawan mereka."<sup>221</sup>

Ini berbeda statusnya dengan non-muslim dalam tiga kategori Ibn Kathīr di atas (orang-orang *mushrik*, *Ahl al-Kitāb*, dan orang-orang munafik). Menurut al-Shāfi'ī<sup>222</sup> dan Ibn Kathīr,<sup>223</sup> dalam ayat "perangilah mereka, sehingga tidak ada *fitnah*" (Q.2/87:193, "ayat pedang"—meski tidak menyebut istilah ini—versi al-Shāfi'ī dengan status penganuliran luar biasanya),<sup>224</sup> yang dimaksud dengan kata "*fitnah*" adalah "*shirk*". Itu artinya bahwa ayat tersebut ditafsirkan memerintahkan perang terhadap non-muslim dengan tujuan membasmi *shirk*. Dengan demikian, *shirk* yang identik dengan *kufr* adalah alasan yang membolehkan perang. Pendapat ini juga dikemukakan, antara lain, oleh Ibn Ḥazm al-Zāhiri<sup>225</sup> dan Abū Bakr Ibn

<sup>221</sup>Khaled Abou El Fadl, "The Rules of Killing at War: an Inquiry into Classical Sources", *The Muslim World*, vol. LXXXIX, no. 2 (April 1999), 144-146; idem, *Islam and Challenge of Democracy*, terj. Gifta Ayu Rahmani dan Ruslani dengan judul *Islam dan Tantangan Demokrasi* (Jakarta: Ufuk, 2004), 198-238.

<sup>222</sup>al-Shāfi'ī, *Aḥkām al-Qur'ān*, kompilasi al-Bayhaqī, diterjemahkan oleh Baihaqi Safi'uddin dengan judul *Hukum al-Qur'an* (Surabaya: Bungkul Indah, 1994), 315. Bagi al-Shāfi'ī, "*wa qātilūhum ḥattā lā takūna fitnah wa yakūn al-dīn li Allāh*" (Q.2/87:193) adalah penjelasan bagi Q.9/113:5.

<sup>223</sup>Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, vol. 1, 228-229. Penafsiran ini berdasarkan riwayat dari Ibn 'Abbās, Abū al-'Āliyah, Mujāhid, al-Ḥasan, Qatādah, al-Rabī', Muqātil bin Ḥayyān, al-Suddī, dan Zayd bin Aslam. Penafsiran ini cenderung menjustifikasi perang sebagai media penyebaran Islam. Apalagi, Ibn Katsīr menafsirkan ungkapan "*wa yakūn al-dīn li Allāh*" dengan "agar agama Allah tampak mengatasi semua agama-agama". Tapi, riwayat lain dari 'Abdullāh bin 'Umar yang dikemukakan oleh Ibn Kathīr bisa menjelaskan konteks kesejarahan sesungguhnya yang menjadi alasan (*ratio legis* atau *'illah*, dalam fiqh) yang ingin dituju oleh ayat ini, yaitu adanya penindasan (*fitnah*) terhadap komunitas muslim fase awal yang ketika itu merupakan komunitas lemah. Ketika konteksnya berubah, hukum pun berubah.

<sup>224</sup>al-Shāfi'ī, *al-Umm*, vol. 4, 161.

<sup>225</sup>Sebagaimana dikutip oleh Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, *al-Jihād fī al-Islām*, 94. Lihat perbedaan pendapat di kalangan *fuqahā`* tentang alasan yang membolehkan perang dalam Ibn Rushd, *Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtaṣid*, vol. 2 (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 278-283.

al-'Arabī.<sup>226</sup> Sedangkan, menurut mayoritas *fuqahā'* (Aḥmad bin Ḥanbal, Mālik, dan Abū Ḥanifah), alasan yang membolehkan perang bukanlah *kufr*, melainkan karena keadaan berbahaya (*ḥirābah*).<sup>227</sup> Perbedaan itu muncul karena, dalam "teologi yuridis" al-Shāfi'ī, meminjam istilah Makdisi,<sup>228</sup> *kufr* menyangkut kewajiban kaum muslim dari tuhan terhadap komunitas lain. Sedangkan, menurut al-Sarakhsī (w. 483 H/ 1101 M), tokoh fiqh Ḥanafī, meski merupakan tindak kriminal paling berat (*a'ẓam al-jināyāt*), *kufr* adalah urusan personal manusia dengan tuhan di akhirat yang tidak perlu dicampurtangani. Oleh karena itu, *kufr* bukan alasan yang cukup untuk menyatakan perang.<sup>229</sup>

Dengan demikian, dalam perspektif fiqh, pemberontakan *bughāh*, di mana pelakunya adalah muslim, tidak dianggap sebagai suatu bentuk tindak kriminal. Sedangkan, *kufr* adalah suatu bentuk tindak kriminal yang serius. Hal inilah yang kemudian membedakan antara "pedang" terhadap *bughāh* dan terhadap non-muslim. Berbeda dengan perlakuan terhadap non-muslim, perlakuan yang dikemukakan oleh para *fuqahā'* terhadap *bughāh* adalah perlakuan terhadap muslim sendiri. Oleh karena itu, pencitraan Q.49/106:9 sebagai ayat pedang tidak berkembang dalam literatur-literatur *'ulūm al-Qur`ān* maupun fiqh.

Kontroversi dalam penggunaan istilah dan dalam mengidentifikasi ayat yang menganulir ayat-ayat damai dapat dilihat pada tabel berikut:

#### **Tabel 4:**

##### **Kontroversi Ulama tentang Istilah dan Identifikasi Ayat Penganulir Ayat-ayat Damai**

<sup>226</sup> Abū Bakr ibn al-'Arabī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 142.

<sup>227</sup> Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, *al-Jihād fī al-Islām*, h. 94-111.

<sup>228</sup> George Makdisi, "The Juridical Theology of Shāfi'ī: Origins and Significance of *Uṣūl al-Fiqh*", dalam *Studia Islamica*, vol. LIX (1984), 5-47.

<sup>229</sup> al-Sarakhsī, *al-Mabsūṭ*, vol. 10, 187, vol. 26, 104; Khaled Abou El Fadl, "The Rules of Killing at War", 152.

NO.	PENULIS	ISTILAH YANG DIGUNAKAN				KETERANGAN
		<i>Fi Barā'ah</i>	<i>Āyat al-Sayf</i>	<i>Āyat al-Jizyah</i>	<i>Āyat al-Qitāl</i>	
1.	Qatādah (w. 117 H)	9:5, 9:36				
2.	Muqātil b. Hayyān (w.150H)				9:5	
3.	Muqātil b. Sulaymān (w.150H)		9:5, 9:29			
4.	Abū 'Ubayd (w.224 H)	9:1-11, 29, 41				
5.	Al-Nahhas (w.338 H)	9:5	9:5		9:5	
6.	Hibatullah (w.410 H)		9:5	9:29		
7.	Al-Baghdādī (w.429 H)		9:5			
8.	Makkī al-Qayst (w.437 H)	9:5 (ayat Barā'ah)	9:5		9:5, 9:29, 9:36, 9:73/66:9, 2:193/8:39, 2:216	Āyat al-qatī wa al-qitāl, al-qitāl wal al-ghilzah
9.	Al-Farisi (w.490 H)		9:5		9:29	
10.	Ibn al-'Arabī (w.543 H)		9:5	9:29	9:5	āyat al-qatī
11.	Ibn al-Jawzī (w.597 H)		9:5			
12.	Shu'lah (w.656 H)		9:5		9:5	Juga: āyat al- qitāl wal al- ghilzah
13.	Ibn Taymīyah (w.728 H)		9:5, 9:29			Mushrik Ahl al-Kitāb
14.	Ibn al-Bārizī (w.738 H)		9:5		9:29	
15.	Ibn Kathīr (w.774 H)		9:5, 9:29, 9:73/66:9, 49:9			Mushrik Ahl al-Kitāb Munāfik Bughāh
16.	Ibn Hajar al-Haytamī (w.973H)		9:36, 9:41			Mushrik Non-muslim

### C. Kontroversi Pendapat tentang Status Keberlakuan (*Ihkām* atau *Naskh*)

Para ulama sering membedakan ayat-ayat al-Qur`an berdasarkan kategori *muhkam* sebagai ayat penganulir (*nāsikh*), dan *mutashābih* sebagai ayat yang dianulir (*mansūkh*), atas dasar, misalnya sebagaimana diberi patokannya oleh al-Shāṭibī, bahwa ada ayat-ayat al-Qur`an yang tetap berlaku secara universal, seperti ayat-ayat "patokan-patokan universal" (*qawā'id kullīyah*), dan juga ada ayat-ayat "spesifik-partikular" (*juz'īyāt*) yang berkaitan dengan penjelasan hukum secara kasus perkasus.<sup>230</sup>

Ayat *muhkam* juga sering didefinisikan sebagai ayat yang masih bisa diterapkan (*yu'malu bihi*) dan *mutashābih* sebagai ayat yang tidak bisa diterapkan,

<sup>230</sup>Lihat al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*, suntingan (*taḥqīq*) 'Abdullāh Darrāz (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.), jilid 2, juz 3, h. 77-89.

melainkan hanya diimani (*lā yu'malu bihi wa yu`manu bihi*).<sup>231</sup> Alasan yang tampak mendasari definisi ini adalah tingkat kejelasan makna ayat, sebagaimana tampak disimpulkan oleh al-Alūsī atas dasar otoritas para tokoh Ḥanafī bahwa *muḥkam* adalah ayat yang jelas maknanya, yang tidak mungkin adanya pembatalan (*lā yaḥtamil al-naskh*). Asumsi ini didukung oleh al-Farrā` (w. 207 H/ 822 M) dan al-Jaṣṣāṣ (w. 370 H/ 981 M), dan yang tampaknya mendasari klasifikasi al-Suyūṭī.<sup>232</sup> Asumsi ini jelas menjadikan kategorisasi *muḥkam-mansūkh* sebagai medan pertempuran penafsiran yang subjektif, seperti tampak dalam kontroversi ulama tentang status ayat pedang. Hal itu karena kejelasan makna sering diukur, misalnya, dengan doktrin teologis.

Dengan demikian, sebenarnya kita bisa membedakan dua alur pemikiran yang mendasari klasifikasi tersebut. Pertama, pada tingkat kejelasan makna (*iḥkām-tashābuh*) yang memunculkan klasifikasi *muḥkam-mutashābih*. Kedua, pada tingkat keberlakuan kandungan ayat (*iḥkām-naskh*) yang mendasari klasifikasi *muḥkam-mansūkh*. Oleh karena itu, suatu ayat bisa saja maknanya jelas (*muḥkam*), tapi oleh para *mufassir* dianggap tidak berlaku lagi karena dianggap teranulir (*mansūkh*). Dengan pembedaan ini, ayat *muḥkam* bisa dibedakan menjadi dua tipe, yaitu *muḥkam* murni (tidak menjadi penganulir) dan *muḥkam* sekaligus menjadi penganulir (*nāsikh*) ayat lain.

## 1. Sebagai Ayat Penganulir (*Nāsikh*) terhadap Ayat-ayat Lain.

### a. Tahap Perkembangan Pemikiran.

<sup>231</sup>Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fī Ta`wīl al-Qur`ān*, suntingan (*taḥqīq*) Aḥmad Muḥammad Shākir (Beirut: Mu`assasat al-Risālah, 2000), juz 6, h. 175.

<sup>232</sup>Leah Kinberg, "Muḥkamāt and Mutashābihāt (Koran 3/7): Implication of A Koranic Pair of Terms in Medieval Exegesis", dalam Andrew Rippin (ed.), *The Qur`an: Formative Interpretation*, h. 289.

## 1). Keterangan Awal 'Alī bin Abī Ṭālib dan Ibn 'Abbās.

Sebagaimana dikutip al-Majlisī dari *Tafsir al-Nu'mānī* karya Muḥammad bin Ibrāhīm bin Ja'far al-Nu'mānī (w. 360 H/ 971 M),<sup>233</sup> murid al-Kulaynī (w. 329 H), 'Alī diriwayatkan menyatakan bahwa perintah mengatakan yang baik kepada manusia (Q.2/87:83), yang secara kontekstual ditafsirkan ditujukan kepada Yahudi yang mengadakan perjanjian damai dengan Nabi, dibatalkan dengan Q.9/113:29,<sup>234</sup> *āyat al-sayf*, atau lebih dikenal sebagai *āyat al-jizyah*.

Ibn 'Abbās, sebagaimana dikutip oleh Abū 'Ubayd, berpendapat bahwa sejumlah "ayat damai", yaitu yang menekankan bahwa misi Rasul bukan untuk menjadi penguasa dan melakukan dominasi politik (Q.88/68:22), tidak melakukan pemaksaan (Q.50/34:45), dan anjuran untuk memaafkan (Q.5/112:13/ Q.3/89:159) dan (Q.45/65:14) dianulir oleh Q.9/113:5 dan Q.9/113:29.<sup>235</sup> Sedangkan, ayat yang berisi perintah menerima ajakan berdamai (Q.8/88:61) dianulir oleh Q.9/113:29.<sup>236</sup>

Dengan demikian, dalam Shī'ah, penisbatan kepada 'Alī adalah berkaitan dengan status penganuliran yang mendahului munculnya istilah ayat pedang pada Abū Ja'far. Dalam Sunnī, status penganuliran tersebut dinisbatkan kepada Ibn 'Abbās, seperti tampak pada Abū 'Ubayd dan Qatādah, dan status penganuliran

<sup>233</sup> al-Nu'mānī dikenal juga sebagai Ibn Abī Zaynab. *Nisbah* al-Nu'mānī menunjukkan asal keluarganya di al-Nu'mānīyah yang, menurut Yāqūt al-Ḥamawī, merupakan sebuah kota kecil antara Wāsiṭ dan Baghdad yang dihuni oleh Shī'ah ekstrem. Menurut al-Najāshī, ia menulis beberapa karya, antara lain: *Kitāb al-Ghaybah*, *Kitāb al-Farā'id*, dan *Kitāb al-Radd 'alā al-'Ismā'īliyah*. Menurut Bar-Asher, beberapa imam awal menyebut keberadaan tafsir ini. Menurut Muḥsin al-Amīn, penulis *A'yān al-Shī'ah*, dengan mengutip pernyataan Ibn Shahrāshūb, al-Nu'mānī memang pernah menulis karya tafsir. Sedangkan, dalam *al-Fihrist* al-Nadīm maupun al-Ṭūsī, al-Nu'mānī tidak disebut. Beberapa penafsiran al-Nu'mānī dikutip dalam *Bihār al-Anwār* al-Majlisī. Menurut al-Nu'mānī, tafsirnya diriwayatkan dari 'Alī. Karya ini merupakan salah satu di antara karya tafsir awal Shī'ah Imāmīyah pra-Buwayh. Lihat Me'ir Mikha'el Bar-Asher, *Scripture and Exegesis in Early Imāmī-Shīism* (Leiden: Brill, 1999), 63-64.

<sup>234</sup> Muhammad Bāqir al-Majlisī, *Bihār al-Anwār*, vol. 97, 30.

<sup>235</sup> Abū 'Ubayd, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 156. Lihat juga Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, t.th.), 145. Ketika menjelaskan *naskh* firman Allah "fa'fu 'anhum" (Q.5/112:13, Q.3/89:159) dan "wa anta'fū wa tasfahū" (Q.64/108:14), Ibn al-Jawzī mengatakan: "Ayat-ayat seperti ini dalam al-Qur'an semuanya dinaskh dengan firman Allah "faqtulū al-mushrikīn haythu wajadtumūhum" (Q.9/113:5).

<sup>236</sup> Abū 'Ubayd, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 158.

tersebut sama-sama mendahului kemunculan istilah tersebut dalam tafsir Ibn Abī Ḥātim.

2). Generalisasi al-Ḍaḥḥāk dan Qatādah.

Pada awal abad ke-2 H, al-Ḍaḥḥāk bin Muzāḥim (w. 105 H/ 723 M), seorang *tābi'ī* penukil tafsir-tafsir Ibn 'Abbās, menggeneralisasi klaim penganuliran Ibn 'Abbās berkaitan dengan ayat-ayat tersebut juga berlaku terhadap ayat-ayat lain yang berdasarkan "ijtihad" penulis *naskh* dan *mufassir* juga memiliki kandungan yang sama, yaitu pembatalan terhadap ayat-ayat yang berisi perjanjian damai dengan kelompok non-muslim. Dari sini, tampak berkembang "analogi" untuk menarik kesimpulan yang lebih umum: "Setiap ayat dalam kitab Allah ta'ālā yang berisi perjanjian antara Nabi Muhammad saw. dengan setiap orang dari kalangan orang-orang *mushrik*, setiap ikatan perjanjian, dan setiap kurun waktu (yang sudah disepakati) dibatalkan oleh (ayat dalam) sūrat Barā'ah "tangkaplah, tawanlah, dan intailah mereka di tempat pengintaian" ( كل آية في كتاب الله تعالى فيها ميثاق بين النبي صلى الله عليه وسلم وبين أحد من المشركين, وكل عهد و مدة نسخها سورة براءة "و خذوهم و احصروهم واقعدوا لهم كل مرصد"<sup>237</sup>). Tampaknya, ada ambiguitas karena status luar biasa Q.9/113:5 ini juga dilekatkan pada Q.22/103:39, ayat pertama tentang ijin berperang, yang dianggap menganulir ayat-ayat senada, yaitu ayat-ayat perintah untuk tidak menghiraukan orang-orang *mushrik*, meninggalkan perang, dan memaafkan mereka.<sup>238</sup> Pada abad yang sama, Qatādah (w. 117 H) juga membuat generalisasi berkaitan dengan penganuliran semua ayat yang berisi anjuran "berpaling" (*i'rād*; tidak mengganggu) atau hanya menunggu dan menerima keadaan: "Setiap ayat dalam al-Qur`ān yang berisi perintah 'berpaling dari mereka dan tunggulah' dianulir oleh Barā'ah dan (ayat) perang" ( كل شيء في القرآن "فأعرض عنهم" )

<sup>237</sup> al-Ḍaḥḥāk, *Tafsīr al-Ḍaḥḥāk*, vol. 2, kompilasi Shukrī Aḥmad al-Zāwīnī (Beirut: Dār al-Salām, 1419 H/ 1999 M), 399. Pendapat ini dikutip oleh Ibn Kathīr (*Tafsīr Ibn Kathīr*, vol. 2, 337).

<sup>238</sup> al-Ḍaḥḥāk, *Tafsīr al-Ḍaḥḥāk*, vol. 2, 590.

(و انتظر " منسوخ نسخه براءة و القتال".<sup>239</sup> Dalam beberapa literatur tafsir, seperti tafsir karya al-Qurtubī,<sup>240</sup> Ibrāhīm al-Tha'labī,<sup>241</sup> Ibn 'Ādil al-Dimashqī,<sup>242</sup> dan Muḥammad bin Aḥmad al-Sharbīnī,<sup>243</sup> generalisasi tersebut diriwayatkan berasal dari al-Ḥusayn bin al-Faḍl al-Bajalī (w. 282 H/ 895 M), otoritas yang sebenarnya tidak lebih awal daripada al-Ḍaḥḥāk. Munculnya riwayat dari al-Bajalī tersebut mungkin dimaksudkan sebagai alternatif riwayat tafsir dari al-Ḍaḥḥāk yang validitas riwayat-riwayatnya dipersoalkan.<sup>244</sup> Setelah itu, pada abad ke-3 H, Abū 'Ubayd (w. 224 H/ 838 M) bahkan menarik generalisasi "(Sūrat) Barā'ah membatalkan perjanjian dan memunculkan *jihād* sebagai kewajiban terhadap kaum muslim".<sup>245</sup>

3). Pembakuan *Naskh* dengan Ayat Pedang Sebagai Kaedah: Peran Hibatullāh (w. 410 H/ 1019 M) dan Ibn al-'Arabī (w. 543 H/ 1148 M).

Dengan berpatokan pada generalisasi dengan dasar analogi di atas, pada abad ke-5 H, Hibatullāh ibn Salāmah (w. 410 H/ 1019 M) mengembangkan daftar ayat-ayat teranulir dan menyimpulkan bahwa ayat pedang "menganulir 124 ayat al-Qur`an, kemudian bagian akhir ayat ini menganulir bagian akhirnya."<sup>246</sup> Hibatullāh mengemukakan kaedah-kaedah berikut:

a. Kaedah penganuliran ayat-ayat perintah "berpaling" (*āyāt al-i'rād*), bersabar (*āyāt al-ṣabr*), dan memaafkan (*āyāt al-'afw wa al-ṣafh*):

<sup>239</sup> Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān*, 208.

<sup>240</sup> al-Qurtubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur`ān*, vol. 8, 73.

<sup>241</sup> Ibrāhīm al-Tha'labī, *al-Kashf wa al-Bayān*, vol. 5, ed. Abū Muḥammad bin 'Āshūr (Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, 2002 M/ 1422 H), 12.

<sup>242</sup> Ibn 'Ādil al-Dimashqī, *al-Lubāb fī 'Ulūm al-Kitāb*, vol. 10, ed. Shaykh 'Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawjūd (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1998 M/ 1419 H), 19.

<sup>243</sup> Muḥammad bin Aḥmad al-Sharbīnī, *Tafsīr al-Sirāj al-Munīr*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.), 466.

<sup>244</sup> Al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur`ān*, vol. 2, 189.

<sup>245</sup> Abū 'Ubayd, *Kitāb al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 160.

<sup>246</sup> Hibatullāh ibn Salāmah, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 184.

كل ما كان في القرآن من قوله تعالى فأعرض عنهم وقوله تعالى فاصبر على ما يقولون وقوله تعالى فتول عنهم واصفح عنهم واصبر صبيرا جميلا واصفح الصفح الجميل فهذا وما شاكله منسوخ بأية السيف.<sup>247</sup>

Setiap ayat dalam al-Qur`an dari firman Allah ta`ālā "berpalinglah dari mereka" (فأعرض عنهم), firman-Nya "bersabarlah atas apa yang mereka katakan" (فاصبر على ما يقولون), firman-Nya "maka berpalinglah dari mereka" (واصفح عنهم), "bersabarlah dengan sabar yang baik" (واصبر صبيرا جميلا), dan "maafkanlah dengan pemberian maaf yang baik" (اصفح الصفح الجميل), maka ayat ini dan serupa dengannya dianulir dengan *āyat al-sayf*.

كل ما كان في القرآن من خبر الذين أوتوا الكتاب والامر بالصفح عنهم نسخه قوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر الآية.<sup>248</sup>

Setiap ayat dalam al-Qur`an yang memuat berita "orang-orang yang diberikan kitab" (الذين أوتوا الكتاب) dan perintah untuk memaafkan mereka dianulir oleh firman Allah ta`ālā, "Bunuhlah orang-orang yang tidak beriman dengan Allah dan tidak (juga) dengan hari kiamat... (قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر) (sampai akhir ayat)"

b. Kaedah penganuliran ayat-ayat perjanjian damai (*āyāt al-muwāda'ah/al-mu'āhadah/al-muhādanah*):

كل ما كان في القرآن من صلح أو عهد أو حلف أو موادة نسخها براءة من الله ورسوله الى رأس الخمس منها.<sup>249</sup>

Setiap ayat dalam al-Qur`an yang memuat perjanjian damai dianulir oleh ayat dalam sūrat Barā`ah "(Inilah pernyataan) pemutusan hubungan dari Allah dan Rasul-Nya" (براءة من الله ورسوله) sampai awal ayat lima dari surah tersebut.

c. Kaedah penganuliran ayat-ayat yang menyatakan bahwa perbuatan-perbuatan setiap hamba menjadi tanggung-jawab masing-masing di akherat nanti:

كل ما كان في القرآن من ولنا أعمالنا ولكم أعمالكم نسختها آية السيف.<sup>250</sup>  
Setiap ayat dalam al-Qur`an yang memuat "Dan bagi kami perbuatan-perbuatan kami, dan bagi kalian perbuatan-perbuatan kalian" (ولنا أعمالنا ولكم أعمالكم) dianulir oleh *āyat al-sayf*.

<sup>247</sup>Hibatullāh, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, ed. Zuhayr al-Shāwīs dan Muḥammad Kan`ān (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1404H), 209. Edisi terbitan Maktabat al-Mutanabbī yang penulis rujuk sebelumnya tidak memuat kaedah ini.

<sup>248</sup>Ibid., 210.

<sup>249</sup>Ibid., 210-211.

<sup>250</sup>Ibid., 211.

Setelah Hibatullāh, Ibn al-'Arabī (w. 543 H), meski mengkritisi penganuliran jumlah ayat yang dikemukakan oleh para *mufasssir* sebelumnya, menguatkan kembali prinsip al-Daḥḥāk bahwa ketentuan baru dalam ayat tersebut membatalkan setiap ketentuan sebelumnya, dan bahwa perintah perang membatalkan setiap perintah memaafkan dan perintah tidak mengganggu komunitas non-muslim.<sup>251</sup> Bahkan, perintah memerangi *Ahl al-Kitāb* adalah ketetapan berdasarkan kaedah *uṣūl al-fiqh* yang berlandaskan ketentuan universal (*al-taḥqīq al-uṣūlī al-jārī 'alā al-qānūn al-kullī*). Dipicu oleh berbagai perang yang selalu mengiringi perkembangan Islam, para penulis mengidealisasikan adanya suatu penopang formulasi dari kitab suci (*scriptural prop of a formulation*) melalui *naskh* dalam '*ulūm al-Qur`ān* yang memuat sikap final mereka terhadap hubungan mereka dengan non-muslim di semua situasi apa pun.<sup>252</sup> Formulasi berikut yang sebenarnya substansinya berasal dari Hibatullāh yang dikutip oleh al-Suyūṭī (w. 911 H) dalam *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur`ān* sebagai formulasi Ibn al-'Arabī, menunjukkan bahwa yang disebut terakhir ini berpengaruh terhadap penulis-penulis sesudahnya:

كل ما في القرآن من الصفح عن الكفار و التولى و الإعراض و الكف عنهم منسوخ  
 بآية السيف و هي (فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين) الآية نسخت مائة و  
 أربعاً و عشرين آية ثم نسخ آخرها أولها.<sup>253</sup>

<sup>251</sup> Abū Bakr ibn al-'Arabī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh fī al-Qur`ān al-Karīm*, ed. Shaykh Zakariyyā 'Umayrāt (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmīyah, 2006), 141. Menurut al-Shaykh Zakariyyā 'Umayrāt, di antara patokan-patokan (*qawā'id*) yang dipegang oleh Ibn al-'Arabī dalam menentukan *naskh* adalah "setiap ancaman dalam al-Qur'an dinaskh dengan ayat-ayat perang" (*kull taḥdīd fī al-Qur`ān mansūkh bi āyāt al-qitāl*) (al-Shaykh Zakariyyā 'Umayrāt, "al-Muqaddimah", 4). Meskipun mengakui prinsip ini, berkembangannya secara dramatis jumlah ayat-ayat *mansūkh* yang tampak memuncak pada karya Hibatullāh menggelisahkan para *mufasssir* semisal Ibn al-'Arabī, Ibn al-Jawzī, dan al-Suyūṭī. Kesadaran akan hal ini tampak berkorelasi dengan berkembangnya ilmu *munāsabāt al-āyāt*, seperti tampak pada karya Ibn al-'Arabī, *Sirāj al-Murīdīn*, dan karya al-Suyūṭī, *Tanāsuq al-Durar (Asrār Tartīb al-Qur`ān)*, ringkasan dari karyanya yang lebih lengkap (al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur`ān*, vol. 2, 108). Sedangkan, Ibn al-Jawzī memiliki kesadaran akan transmisi tafsir (*naql al-tafsīr*) secara tidak kritis.

<sup>252</sup> Wansbrough, *Quranic Studies*, 184.

<sup>253</sup> Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur`ān*, vol. 2 (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 24. Perujukan al-Suyūṭī kepada Ibn al-'Arabī dalam *naskh* ayat pedang ini juga dikemukakannya

Setiap ayat al-Qur`an yang berisi pemberian maaf terhadap orang-orang kâfir, perintah berpaling, dan tidak mengganggu mereka dibatalkan dengan ayat pedang, yaitu firman Allah "Apabila bulan-bulan suci telah berakhir, bunuhlah orang-orang *mushrik*", dan seterusnya, yang membatalkan seratus dua puluh empat ayat, kemudian bagian akhir ayat tersebut membatalkan bagian awalnya.

Dengan demikian, al-Suyūṭī merujuk ke karya Ibn al-'Arabī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, yang disebut dan dipujinya sebagai karya cemerlang yang berhasil membedakan antara kasus *naskh* dan *takhṣīs*,<sup>254</sup> tidak merujuk kepada al-Zarkashī dalam *al-Burhān*. Formulasi Ibn al-'Arabī yang sebenarnya berasal dari Hibatullāh tersebut dikutip oleh al-Zarkashī (w. 794 H/ 1392 M) dalam *al-Burhān* secara keliru dengan menyatakan bahwa ayat yang teranulir sebanyak 114 ayat.<sup>255</sup> Meski demikian, semua ini membuktikan bahwa identifikasi ayat pedang sebagai *nāsikh* sejumlah ayat lain melalui karya Ibn al-'Arabī di abad ke-6 H memperoleh peneguhan atau penguatan di tangan al-Zarkashī dan al-Suyūṭī di abad ke-9-10 H.

Dengan asumsi terjadi penganuliran ayat pedang terhadap ayat-ayat lain tersebut, berdasarkan keterangan al-'Awfī yang diterimanya dari Ibn 'Abbās, setelah turunnya sūrat al-Tawbah dan berakhirnya "bulan-bulan suci", tidak ada lagi perjanjian dan perlindungan (*dhimma*) terhadap seorang pun dari kalangan

---

dalam *al-Taḥbīr fī 'Ilm al-Tafsīr* (Cairo: Dār al-Manār, 1986), 252; *Mu'tarak al-Aqrān fī I'jāz al-Qur'ān*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th.), 121.

<sup>254</sup> al-Suyūṭī, *al-Itqān*, vol. 2, 22.

<sup>255</sup> al-Zarkashī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, vol. 2 (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 47. Kesalahan bersama al-Suyūṭī dan al-Zarkashī menunjukkan bahwa *al-Itqān* memang ditulis berpedoman dengan *al-Burhān*. Kekeliruan al-Zarkashī adalah dua hal. Pertama, menisbatkan pernyataan tersebut sebagai pernyataan Ibn al-'Arabī, padahal sesungguhnya berasal dari Hibatullāh. Ibn al-'Arabī hanya sependapat dengan Hibatullāh dalam patokan bahwa setiap perintah memberikan maaf orang-orang non-muslim dianulir dengan ayat pedang. Sedangkan, penganuliran 124 ayat dan *naskh* internal (bagian awal ayat dengan bagian akhir) justeru dibantah oleh Ibn al-'Arabī. Kekeliruan ini terjadi karena Ibn al-'Arabī memang mengutip pernyataan Hibatullāh (untuk dikritisinya) hampir persis sama kata perkata tanpa menyebut namanya, seperti halnya pengutipan Ibn al-Jawzī. Namun, batas antara kutipan tidak utuh ini dengan komentar Ibn al-'Arabī sendiri bisa dibedakan dengan ungkapan "*qāla al-Qāḍī Muḥammad ibn al-'Arabī raḍiyallāh 'anhu*". Kedua, kekeliruan penyebutan angka 124 menjadi 114. Penisbatan ini juga berakibat pada kekeliruan al-Suyūṭī. Namun, ketepatan al-Suyūṭī menyebut jumlah ayat *mansūkh* mungkin disebabkan karena, di samping berpedoman dengan *al-Burhān*, ia juga merujuk langsung ke karya Ibn al-'Arabī.

orang-orang *mushrik*. Tenggang waktu masih berlakunya perjanjian antara kaum muslimin dengan orang-orang *mushrik* sebelum turunnya sūrat al-Tawbah adalah empat bulan, yaitu sejak 10 Dhū al-Ḥijjah tahun 9 H hingga 10 Rabī'ul Akhir tahun 10 H.<sup>256</sup>

b. Perkembangan Dramatis Klaim Ayat-ayat *Mansūkh*.

Menurut kajian Muṣṭafā Zayd, kasus-kasus *naskh* yang diklaim oleh para penulis mengalami perkembangan dramatis. Di antara kasus-kasus tersebut, terdapat klaim *naskh* pada ayat-ayat berita (bukan hukum), kasus *takhṣīṣ al-'āmm*, *taqyīd al-muṭlaq*, *bayān al-mubham*, atau *tafṣīl al-mujmal*, kasus-kasus *naskh* yang muncul karena pemahaman yang keliru terhadap ayat, baik karena mengabaikan *sabab al-nuzūl*, konteks kalimat (*dilālat al-siyāq*), gaya bahasa, atau *i'jāz* al-Qur`an.<sup>257</sup> Jumlah ayat yang teranulir (*mansūkh*) mengalami perkembangan dramatis antara abad ke-8 M. hingga abad ke-11 M. Semula, Qatādah menyebut 21 kasus, 58 kasus (Abū 'Ubayd), al-Zuhrī 42 kasus *naskh*, 136 kasus (al-Nahhās), 213 kasus (Hibatullāh), 210 kasus (Ibn Barakāt), 214 kasus (al-Ḥazimī), 245 kasus (Ibn al-Jawzī), 20 kasus (al-Suyūṭī), dan 213 kasus (al-Ujhūrī).<sup>258</sup> Sedangkan, dari klasifikasi surah, para penulis hampir sepakat bahwa 40 surah yang di dalamnya terdapat ayat *mansūkh*, 25 surah yang di dalamnya terdapat ayat *nāsikh* dan *mansūkh*, sehingga surah-surah yang terdapat ayat *mansūkh* tidak melebihi 65 surah. Anehnya, ayat-ayat yang diklaim sebagai *mansūkh* dalam literatur-literatur *naskh* justeru mencapai 72 surah dan 393 ayat, padahal kasus *naskh* tidak mencapai jumlah tersebut, baik pada Ibn al-Jawzī (245

<sup>256</sup>Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, vol. 2, 337; Abū Bakr ibn al-'Arabī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 140. Akan tetapi, menurut A. Yusuf Ali, Q.9/113:1-29 turun selama bulan ke-10 (Shawwāl) pada tahun ke-9 H (630/631 M). Ayat 30-129 justeru diturunkan beberapa bulan sebelumnya yang beriringan dengan ekspedisi lebih awal ke Tabuk. Sebagaimana dikutip oleh Silas, "The Verse of the Sword: Sura 9:5 and Jihad", dalam [www.answering-islam.htm](http://www.answering-islam.htm).

<sup>257</sup>Muṣṭafā Zayd, *al-Naskh fī al-Qur`ān al-Karīm*, vol. 1, 422.

<sup>258</sup>Ibid., 423.

kasus),<sup>259</sup> al-Fārisī (246 kasus), Ibn al-Bārizī (249 kasus), maupun Ibn al-'Arabī (298 kasus).

Para penulis *naskh* dan *mufasssir* berbeda pendapat tentang ayat-ayat yang teranulir (*mansūkh*) dengan ayat pedang. Perbedaan tersebut, setidaknya, menyangkut dua hal penting, pertama, jumlah (kuantitas) ayat-ayat yang *mansūkh* dengan ayat pedang tersebut; kedua, *mind* (pikiran) para ulama berkaitan dengan alasan-alasan mengapa ayat tertentu dikategorikan sebagai *mansūkh* dengan ayat pedang yang menyangkut isi (*content*) ayat sebagaimana dipahami ulama dan itu hingga batas tertentu merefleksikan kesadaran para ulama dengan kondisi historis yang ingin diatasinya dengan pemahaman ayat.

Perbedaan pendapat para tokoh Islam tentang hal itu berkembang secara evolutif sebagai berikut:

1. 'Alī bin Abī Ṭālib (w. 40 H/ 660 M).

Meskipun diriwayatkan bahwa istilah *āyat al-sayf* berasal dari 'Alī, sebagaimana dinisbatkan secara tidak otentik oleh Ibn Abī Ḥātim dalam tafsirnya, hanya terdapat riwayat, dalam *Biḥār al-Anwār* al-Majlisī, tentang penganuliran Q.2/87:83 dengan Q.9/113:29, *āyat al-sayf*, atau lebih dikenal sebagai *āyat al-jizyah*. Tidak ada, sejauh pelacakan penulis, penisbatan penganuliran ayat damai dinisbatkan kepada 'Alī dalam literatur-literatur tafsir Sunnī. Menurut al-Suyūṭī, di antara riwayat-riwayat tafsir empat sahabat (*al-khulafā` al-rāshidūn*), sebagian besar berasal dari 'Alī, dengan alasan spekulatif mungkin karena sahabat-sahabat lain lebih dahulu wafat.<sup>260</sup> Meski semua penafsiran Ibn 'Abbās, sebagaimana dinyatakan oleh al-Kāfiyājī, bersumber dari 'Alī, pernyataan tersebut menjadi sulit dibuktikan dan problematis. Penisbatan tersebut tampak hanya penopang otoritas bagi Ibn 'Abbās.

<sup>259</sup>Ibid., 424.

<sup>260</sup>Al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur`ān*, vol. 2, 187.

2. Ibn 'Abbās (w. 67-68 H/ 687-688 M).

Ibn 'Abbās, berdasarkan riwayat yang dikemukakan oleh penulis awal, Abū 'Ubayd, menyatakan bahwa ada 4 ayat damai yang dianulir oleh Q.9/113:5 dan Q.9/113:29, 1 ayat (Q.8/88:61) tentang perintah menerima tawaran berdamai dianulir secara spesifik oleh Q.9/113:29, dan 2 ayat dianulir oleh rangkaian Q.9/113:1-11 (artinya, termasuk Q.9/113:5). Klaim *naskh* ayat-ayat damai dengan *āyat al-sayf* yang dinisbatkan sebagai pendapat Ibn 'Abbās dari generasi ke generasi memiliki trend semakin membanyak, seperti tampak, misalnya, dari perbandingan riwayat berjarak hanya dua abad antara riwayat Abū 'Ubayd (w. 224 H)<sup>261</sup> yang memuat 7 ayat dan riwayat al-Baghdādī (w. 429 H)<sup>262</sup> yang memuat 17 ayat yang semuanya dianulir oleh Q.9/113:5, kecuali Q.4/92:90 dan Q.7:199 dianulir oleh Q.9/113:73, berikut:

'Abd al-Qāhir al-Baghdādī:

Abū 'Ubayd:

- |   |  |
|---|--|
| <p>1. و قل للذين آمنوا يغفروا للذين لا يرجون أيام الله (45:14)</p> <p>2. و إن جنحوا للسلم فاجنح لها (8:61)</p> <p>3. لست عليهم بمسيطر (88:22)</p> <p>4. فاعفوا و اصفحوا حتى يأتي الله بأمره (2:109)</p> <p>5. و قاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم و لا تعتدوا (2:190)</p> <p>6. لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين و لم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم و تقسطوا إليهم (60:8)</p> <p>7. إلا الذين يصلون إلى قوم بينكم و بينهم ميثاق (4:90)</p> <p>8. فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم (2:194)</p> <p>9. يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه (2:217)</p> <p>10. و قولوا للناس حسنا (2:83)</p> <p>11. و إن عاقبتهم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به, و لنن صبرتم لهو خير للصابرين. و ما صبرك إلا بالله (16:126-127)</p> <p>12. و لا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن (29:46)</p> <p>13. و جزاء سيئة سيئة مثلها (42:40)</p> <p>14. فاصفح عنهم و قل سلام (43:89)</p> <p>15. فتول عنهم فما أنت بملوم (51:54)</p> <p>16. لكم دينكم و لي دين (109:6)</p> | <p>1. و قل للذين آمنوا يغفروا للذين لا يرجون أيام الله (45:14)</p> <p>2. و إن جنحوا للسلم فاجنح لها (8:61)</p> <p>3. لست عليهم بمسيطر (88:22)</p> <p>4. فاعف عنهم و اصفح (5:13/ 3:159)</p> <p>5. و ما أنت عليهم بجبار (50:45)</p> <p>6. لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين و لم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم و تقسطوا إليهم (60:8)</p> <p>7. إلا الذين يصلون إلى قوم بينكم و بينهم ميثاق (4:90)</p> |
|---|--|

<sup>261</sup>Abū 'Ubayd, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 156-159.

<sup>262</sup>Abd al-Qāhir al-Baghdādī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 79, 129-132, 201, 161, 170-171, 184-185, 221, 231.

17. خذ العفو و أمر بالعرف و أعرض عن الجاهلين (7:199).

Pada riwayat Abū 'Ubayd, penafsiran Ibn 'Abbās pada prinsipnya menekankan: (1) anjuran tidak memberi ampun orang-orang kafir (Q.45/65:14, Q.5/112:13 dan Q.3/89:159); (2) menolak ajakan berdamai (Q.8/88:61; Q.4/92:90); (3) Nabi adalah penguasa atau pemaksa (*musaytir, jabbār*) (Q.88/68:22, Q.50/34:45); (4) penganuliran kebolehan berbuat baik (*birr*) dan berlaku adil terhadap non-muslim yang tidak menindas kaum muslim (Q.60/91:8). Sedangkan, pada riwayat al-Baghdādī, point tekanannya adalah: (1) kebolehan melakukan agresi, karena penganuliran "*lā ta'tadū*" (Q.2/87:190); (2) balasan tidak harus setimpal, tapi bisa lebih berat (Q.2/87:194), (3) kebolehan perang di bulan suci (Q.2/87:217), (4) kebolehan melanggar perjanjian damai (Q.4/92:90), (6) aktivisme, karena bersabar bukan pilihan terbaik lagi (Q.16/70:126-127); (7) dakwah dengan cara persuasif melalui debat argumen dengan ayat al-Qur`an tidak diperlukan lagi (Q.29/85:26); (8) agama bukan merupakan urusan masing-masing pemeluknya (Q.109/18:2).

Terkait validitas dan isi riwayat, ada dua hal yang perlu dikemukakan. Pertama, fenomena perkembangan belakangan riwayat Ibn 'Abbās oleh pengkaji Barat dianalisis sebagai akibat *back projection*, di mana figur Ibn 'Abbās yang "mitis", dalam istilah Berg,<sup>263</sup> digunakan sebagai pembena klaim generasi belakangan tentang banyak aspek Islam, termasuk tafsir. Sebagian tokoh Islam klasik maupun modern juga mengakuinya, meski dengan ungkapan berbeda. Menurut Fuat Sezgin dalam *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, perkembangan dramatis dan kontradiksi riwayat ini adalah akibat logis dari

<sup>263</sup>Lihat rangkuman perdebatan ilmuwan Barat dan Islam, sejak Goldziher, hingga perkembangan belakangan seperti pada Schacht, Juynboll, M. Cook, Birkeland, Nabia Abbott, Goldfeld, Fuat Sezgin, Muḥammad Muṣṭafā al-A'zamī, dan Fazlur Rahman dalam Herbert Berg, *The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period* (Great Britain: Curzon, 2000), 65-172. Lihat juga Ibn 'Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, vol. 1 (edisi al-Dār al-Tūnisīyah), 15.

perkembangan pemikiran Ibn 'Abbās dan murid-muridnya yang bisa dijelaskan dengan merekonstruksinya lagi dengan melacak riwayat-riwayat dalam tafsir *bi al-ma'thūr* yang kompilatif dan otoritatif, seperti tafsir Ibn Jarīr al-Ṭabarī,<sup>264</sup> atau melalui ḥadīth-ḥadīth tafsir, seperti menjadi trend kajian-kajian di Timur-Tengah sebagai kompilasi dan kajian (*jam' wa dirāsah*).<sup>265</sup> Itu artinya bahwa otentisitas tafsir tersebut bergantung sepenuhnya pada mekanisme "pembuktian" kesahihan riwayat. Namun, untuk pemetaan pergeseran, pendapat Ibn 'Abbās melalui riwayat Abū 'Ubayd cukup representatif untuk memahami situasi awal klaim *naskh*.<sup>266</sup> Kedua, nalar *mufassir* yang melahirkan "ideologi gerakan militerisme" ini harus dipahami secara integral dengan berbagai konteks sosio-historis dan politis kaum muslim yang diliputi peperangan, genjatan senjata, dan upaya damai yang sering gagal dilaksanakan.

### 3. Al-Ḍaḥḥāk bin Muzāḥim (w. 105 H/ 723 M).

Sebagaimana dijelaskan, melalui proses analogi, ia menggeneralisasi klaim *naskh* Ibn 'Abbās dengan menetapkan patokan bahwa "ayat perjanjian damai" (*mīthāq*) juga teranulir, karena juga memiliki kandungan yang sama. Dengan penetapan patokan untuk menarik kesimpulan yang lebih umum tersebut, terbuka peluang berkembangnya klaim ayat-ayat teranulir lebih banyak. Menurut kajian Muḥamad Shukrī Aḥmad al-Zāwīnī, klaim al-Ḍaḥḥāk dalam menentukan *naskh* cukup moderat dengan berdasarkan argumen yang dianggapnya memadai.<sup>267</sup> Menurut al-Ḍaḥḥāk, dalam al-Qur`an terdapat 109 ayat *nāsikh* dan *mansūkh*

<sup>264</sup>Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, band 1 (Leiden: E.J. Brill, 1967), 22-23; idem, *Tārīkh al-Turāth al-'Arabī*, vol. 1, terj. Maḥmūd Fahmī Ḥijāzī (Riyād: Wizārat al-Ta'līm al-'Ālī, Jāmi'at al-Imām Muḥammad bin Sa'ūd al-Islāmīyah, 1991 M/ 1411 H), 60.

<sup>265</sup>Lihat, khususnya, 'Abd al-'Azīz bin 'Abdullāh al-Ḥumaydī, *Tafsīr Ibn 'Abbās wa Marwīyātuh fī al-Tafsīr min Kutub al-Sunnah* (Makkah: Jāmi'at Umm al-Qurā, Kullīyat al-Sharī'ah wa al-Dirāsāt al-Islāmīyah, t.th.).

<sup>266</sup>Sayangnya, Qatādah, murid Ibn Mas'ūd, otoritas lebih awal dibanding Abū 'Ubayd, meski mungkin riwayat tafsir Ibn 'Abbās, hanya mengemukakan daftar ayat-ayat *mansūkh* tanpa disertai *sanad*. Ini menunjukkan klaim *naskh* tersebut sebagai pendapat pribadinya.

<sup>267</sup>al-Ḍaḥḥāk, *Tafsīr al-Ḍaḥḥāk*, vol. 1, 112.

(tanpa rincian) dan 1.000 ayat tentang halal-haram.<sup>268</sup> Namun, kompilasi al-Zāwīnī dengan rekonstruksi melalui sumber-sumber tafsir belakangan hanya memuat 29 ayat *mansūkh*; 11 ayat di antaranya dianulir dengan ayat pedang, baik dengan istilah "perintah perang", "sūrat Barā`ah", "tujuan ayat dalam sūrat al-Tawbah" maupun langsung menyebut Q.9/113:5.<sup>269</sup> Ini tidak menutup kemungkinan bahwa jumlah yang tak terlacak lebih banyak, karena ia menerapkan patokan bahwa semua ayat perjanjian damai dianulir dengan *āyat al-sayf*, meski patokan ini tampak ambigu karena Q.22/103:39 juga memiliki status luar biasa serupa dengan menganulir ayat-ayat perintah untuk tidak menghiraukan orang-orang *mushrik*, meninggalkan perang, dan memaafkan mereka.

#### 4. Qatādah bin Di`āmah al-Sadūsī (w. 117 H/ 736 M).

Meski tidak pernah menyebut istilah *āyat al-sayf*, ia menjelaskan bahwa suatu ayat dalam sūrat Barā`ah (*fī Barā`ah*), yaitu Q.9/113:5, menganulir 9 ayat, yaitu: (1) larangan memerangi non-muslim di masjid al-Ḥarām, kecuali jika diperangi (Q.2/87:191); (2) larangan berperang pada bulan suci (Q.2/87:217),<sup>270</sup> (3) kebolehan menjalin hubungan persahabatan dan tolong-menolong dengan non-muslim yang memiliki perjanjian damai (Q.4/92:90),<sup>271</sup> (4) larangan melanggar syiar-syiar Allāh, kehormatan bulan suci, mengganggu binatang sembelihan dan persembahan yang dibawa ke Ka'bah, serta mengganggu pengunjung Baitullāh (Q.5/112:2),<sup>272</sup> (5) perintah untuk tidak menghiraukan orang-orang yang menjadikan agama mereka sebagai mainan dan sia-sia (Q.6/55:70),<sup>273</sup> meski pernyataan Qatādah ini ditafsirkan atau ditanggapi berbeda oleh para penulis

<sup>268</sup>Ibid., vol. 1, 225.

<sup>269</sup>Ayat-ayat tersebut adalah: Q.2/87:3, Q.2/87:256, Q.5/112:2, Q.9/113:6, Q.15/54:85, Q.15/54:94, Q.16/70:126, Q.17/50:33, Q.43/63:89, Q.45/65:14, Q.47/95:4. Lihat *ibid.*, vol. 1, 143, 215, 316, 399, 510, 524, 528, vol. 2, 753, 761.

<sup>270</sup>Qatādah, *Kitāb al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 33-34.

<sup>271</sup>Ibid., 40.

<sup>272</sup>Ibid., 40-41.

<sup>273</sup>Ibid., 42.

*naskh* sesudahnya; al-Nahhās,<sup>274</sup> Makkī al-Qaysī,<sup>275</sup> dan Ibn al-Jawzī<sup>276</sup> menafsirkan sebagai penganuliran dengan Q.9/113:5, sedangkan Ibn Ḥazm<sup>277</sup> dan Hibatullāh ibn Salāmah,<sup>278</sup> menganggapnya sebagai penganuliran dengan Q.9/113:29, (6) perintah menerima tawaran berdamai (Q.8/113:61),<sup>279</sup> (7) perintah memaafkan orang-orang yang tidak mau beriman (Q.45/65:14),<sup>280</sup> (8) pilihan membebaskan tawanan perang dengan atau tanpa tebusan (Q.47/95:4),<sup>281</sup> (9) perintah agar membayar mahar dari harta rampasan perang yang dibebankan kepada para suami yang istri-istri mereka melarikan diri ke daerah orang-orang kafir, kemudian daerah tersebut bisa ditaklukan (Q.60/91:11).<sup>282</sup> Sedangkan, Q.9/113:29 menganulir 3 ayat, yaitu perintah untuk memaafkan orang-orang tidak beriman (Q.2/87:109<sup>283</sup> dan Q.5/55:13<sup>284</sup>), dan larangan berdebat dengan *Ahl al-Kitāb*, kecuali dengan cara yang terbaik (Q.29/85:46).<sup>285</sup> Jadi, 12 ayat yang teranulir oleh kedua ayat, jumlah yang lebih banyak daripada jumlah yang diklaim oleh Ibn 'Abbās dalam riwayat Abū 'Ubayd. Di antara 12 ayat yang teranulir, 6 ayat identik dengan—karenanya diduga kuat sebagai—pendapat Ibn 'Abbās, yaitu 2 ayat (Q.5/112:13, Q.8/88:61) menurut riwayat Abū 'Ubayd, dan 4 ayat (Q.2/87:217, Q.45/65:14, Q.2/87:109, Q.29/85:46) menurut riwayat al-Baghdādī. Itu artinya bahwa Qatādah, sejauh tidak diketahui pengaruh tokoh lain, mengembangkan 6 ayat yang merupakan "*āyāt al-i'rād*" yang diklaim *mansūkh*

<sup>274</sup> Abū Ja'far al-Nahhās, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 135.

<sup>275</sup> Makkī al-Qaysī, *al-Īdāh*, 282.

<sup>276</sup> Ibn al-Jawzī sendiri berpendapat bahwa ayat ini adalah *muḥkam*. Ibn al-Jawzī, *al-Muṣaffā bi Akuff Ahl al-Rusūkh*, 32; idem, *Nawāsikh al-Qur`ān*, 155.

<sup>277</sup> Al-Ḥazimī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 37.

<sup>278</sup> Hibatullāh ibn Salāmah, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 163.

<sup>279</sup> *Ibid.*, 42.

<sup>280</sup> *Ibid.*, 45.

<sup>281</sup> *Ibid.*, 47.

<sup>282</sup> *Ibid.*, 50.

<sup>283</sup> *Ibid.*, 33.

<sup>284</sup> *Ibid.*, 41.

<sup>285</sup> *Ibid.*, 45.

dengan *āyat al-sayf* sebagai penerapan patokan yang ditetapkan, sebagaimana al-Daḥḥāk, dengan menganalogikan dari *ijtihād* penafsiran individual Ibn 'Abbās.

##### 5. Muqātil bin Sulaymān (w. 150 H/ 767 M).

Berdasarkan penelitian (disertasi) 'Abdullāh Maḥmūd Shaḥātah, Muqātil dalam karyanya tentang *naskh* berpendapat bahwa ada 44 ayat yang dianulir; 16 ayat di antaranya dianulir oleh *āyat al-sayf* (Q.9/113:5 dan Q.9/113:29), dan 28 ayat dianulir oleh ayat-ayat lain.<sup>286</sup> Berbeda dengan keterangan dalam karya *naskhnya*, dalam karya tafsirnya, disebut 27 ayat yang teranulir oleh *āyat al-sayf*.<sup>287</sup> Akan tetapi, karya ini diragukan sebagai karya tafsirnya, seperti dilontarkan Claude Gilliot.<sup>288</sup> Begitu juga, seperti dikemukakan Fuat Sezgin, tafsirnya dikritik dari segi sumber, seperti pengutipan sumber-sumber tafsir awal tanpa menyebut rangkaian periwayat (*sanad*) dan menerima langsung (*simā*).<sup>289</sup> Oleh karena itu, sumber karya *naskhnya* lebih dipercaya. Meski demikian, ucapan al-Shāfi'ī "semua orang bergantung pada Muqātil dalam hal tafsir"<sup>290</sup> menunjukkan bahwa penafsiran-penafsiran Muqātil sangat berpengaruh terhadap penafsiran-penafsiran ulama sesudahnya. Klaim-klaim *naskh* dalam literatur-literatur klasik umumnya merujuk ke kalangan *tābi'ūn* dibanding ke sahabat Nabi, seperti status Q.2/87:62 yang dianggap oleh mayoritas ulama dianulir dengan Q.3/89:85, tapi dianggap *muḥkam* oleh Mujāhid (w. 104 H/ 722 M) dan al-Daḥḥāk (w. 105 H/ 723 M). Oleh karena itu, munculnya karya-karya dalam bidang *naskh*

<sup>286</sup>Lihat 'Abdullāh Maḥmūd Shaḥātah, *'Ulūm al-Qur`ān* (Cairo: Maktabat Nahḍat al-Sharq, 1985), 373-383.

<sup>287</sup>Lihat Muqātil bin Sulaymān, *Tafsīr Muqātil bin Sulaymān*, ed. Aḥmad Farīd (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003 M/ 1424 H).

<sup>288</sup>Lihat Claude Gilliot, "The Beginnings of Qur`ānic Exegesis", 17-18.

<sup>289</sup>Fuat Sezgin, *Tārīkh al-Turāth al-'Arabī*, vol. 1, 85-86.

<sup>290</sup>Lihat, misalnya, al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Tārīkh Baghdād*, vol. 13 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.), 346; Abū Muḥammad al-Jurjānī, *al-Kāmil fī Du'afā' al-Rijāl*, vol. 6, ed. Yaḥyā Mukhtār Ghazāwī (Beirut: Dār al-Fikr, 1988), 438.

yang paling awal bisa dilacak ke abad ke-2 H/ 8 M.<sup>291</sup> Dalam konteks perkembangan klaim *naskh* ayat-ayat damai, penafsiran Muqātil, seperti halnya al-Ḍaḥḥāk, mencerminkan perkembangan "ijtihad" lebih intensif dalam klaim *naskh* ayat-ayat tertentu. Itu artinya bahwa *naskh* sebagai cabang kajian ilmu al-Qur'an tersendiri beriringan dengan klaim *naskh* ayat-ayat damai mulai berkembang pada abad ini.

6. Abū 'Ubayd al-Qāsim bin Sallām (w. 224 H/ 838 M).

Dalam karyanya, *Kitāb al-Nāsikh wa al-Mansūkh fī al-Kitāb wa al-Sunnah*, dengan didasarkan atas riwayat, Abū 'Ubayd mengemukakan 58 kasus *naskh*, 7 ayat di antaranya merupakan ayat-ayat damai. Pertama, ada empat ayat yang dianulir sekaligus oleh Q.9/113:5 dan Q.9/113:29, yaitu ayat yang menyatakan bahwa Nabi Muhammad saw bukan penguasa (Q.88/68:22), bukan seorang pemaksa (Q.50/34:45), perintah memaafkan terhadap kalangan Yahudi dan Kristen yang mengingkari janji (Q.5/112:13), memaafkan orang-orang yang tidak mengharapkan hari-hari pembalasan dari Allah swt. (Q.45/65:14).<sup>292</sup> Kedua, ada dua ayat yang dianulir oleh Q.9/113:5 secara spesifik, yaitu ayat yang berisi larangan melanggar syiar-syiar Allāh (Q.5/112:2)<sup>293</sup> dan pilihan untuk membebaskan tawanan perang dengan atau tanpa tebusan (Q.47/95:4).<sup>294</sup> Ketiga, ada satu ayat yang dianulir secara spesifik oleh Q.9/113:29, yaitu ayat yang menerima tawaran berdamai (Q.8/88:61).<sup>295</sup> Tidak hanya ayat-ayat seperti ini, melainkan juga ayat-ayat yang melarang perang pada bulan-bulan suci dengan Q.9/113:5. Penganuliran ayat-ayat semacam ini yang membolehkan perang secara

<sup>291</sup>David S. Powers, "The Exegetical Genre *nāsikh al-Qur`ān wa mansūkhuh*" ,dalam *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*, ed. Andrew Rippin (Oxford: Clarendon Press, 1988), 119-120.

<sup>292</sup>Abū 'Ubayd, *Kitāb al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 67-68.

<sup>293</sup>Ibid., 116.

<sup>294</sup>Ibid., 167.

<sup>295</sup>Ibid., 158.

mutlak tampak sudah menjadi pendapat yang umumnya diterima ketika itu di kalangan ulama Shām, Irak, dan Hijāz.<sup>296</sup>

7. Abū Ja'far al-Naḥḥās (w. 338 H/ 950 M).

Al-Naḥḥās menulis karyanya, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh fī al-Qur`ān al-Karīm*, didorong oleh problem menyikapi isu *naskh* al-Qur`an yang muncul di kalangan sahabat Nabi dan *tābi'ūn* (*mutaqaddimūn*). Sikap kalangan *muta`akhhirūn* terhadap isu tersebut ada yang menerima sikap *mutaqaddimūn* tentang adanya *naskh* dan mengkompromi kontroversi yang terjadi, dan ada yang menolaknya sama sekali. Isu ini, menurutnya, sangat krusial karena bisa berakibat kekufuran, karena menarik pendapat berkaitan dengan pemahaman al-Qur`an sama dengan berdusta. Bertolak dari problem ini, karyanya memuat diskusi dan pemecahan kontroversi klaim-klaim *naskh*. Dari 136 kasus *naskh* yang dibahas, 24 di antaranya adalah ayat-ayat damai yang dianggap teranulir secara beragam dengan: Q.9/113:5 yang disebut dengan *āyat al-sayf*, *āyat al-qitāl*, "perintah perang", atau "perintah *jihād*", Q.9/113:29, (Q.9/113:5 dan Q.9/113:36), Q.9/113:73, (Q.9/113:5 dan Q.9/113:73), dan (Q.9/113:73 dan Q.9/113:123).

8. Hibatullāh ibn Salāmah (w. 410 H/ 1019 M).

Berbeda dengan karya al-Naḥḥās yang memuat kontroversi dan diskusi berbagai pendapat tentang status ayat, karya Hibatulāh lebih tepat disebut karya kompilatif yang bertujuan hanya menghimpun klaim-klaim *naskh* tanpa seleksi dan kritik, terlihat dari banyaknya literatur tafsir yang dijadikan referensinya (75), terutama keterangan para *mufasssir* dan *muḥaddith* dalam kitab tafsir al-Kalbī yang berasal dari Abū Ṣāliḥ, kitab tafsir Muqātil bin Sulaymān, Mujāhid ibn Ḥabīb, 'Ikrimah bin 'Āmir, Muḥammad bin Sa'īd al-'Ufī, dan kitab tafsir Yaḥyā bin

---

<sup>296</sup>Ibid., 166.

Salām.<sup>297</sup> Hibatulāh mengemukakan 213 kasus *naskh*, 124 ayat di antaranya dianulir oleh Q.9/113:5 dan 7 ayat dianulir oleh Q.9/113:29.<sup>298</sup> Klaim Hibatullāh berkaitan dengan penganuliran *āyat al-sayf* dianggap para penulis tidak hati-hati, seperti penganuliran kata "وأسيرا" (dan tawanan perang) (Q.76/98:8),<sup>299</sup> yang dikritik oleh putrinya sendiri karena bertentangan dengan konsensus (*ijmā'*) ulama, patokan yang ditetapkan kalangan *mufassir* ketika itu dan diakuinya sendiri.<sup>300</sup> Meski demikian, metode Hibatullāh diikuti oleh beberapa penulis sesudahnya, seperti Ibn Barakāt, al-Karamī, dan al-Ujhūrī, kecuali Ibn al-'Arabī dan Ibn al-Jawzī yang mengkritik keras klaim-klaim *naskh* Hibatullāh.<sup>301</sup>

9. 'Abd al-Qāhir al-Baghdādī (w. 429 H/ 1038 M).

Dengan merujuk ke lima puluh referensi,<sup>302</sup> 'Abd al-Qāhir al-Baghdādī, seorang *mutakallim* Ash'ariyah dan *faqīh* Shāfi'iyah, menulis karya tentang *naskh*. Meski didorong oleh kritiknya terhadap perancuan *naskh* dan *takhṣīs* di kalangan banyak orang yang mengklaim ahli dalam rincian (*furū'*) hukum,<sup>303</sup> uraiannya yang sangat diwarnai oleh teologi dan fiqh lebih terfokus pada klasifikasi *naskh* ayat-ayat yang disepakati dan diperdebatkan, tanpa mengkritisi *naskh* atas dasar *takhṣīs*. Dari 75 kasus *naskh* (34 ayat disepakati *naskh* dan ayat *nāsikhnya*, 35 ayat diperdebatkan, dan 6 ayat disepakati *naskhnya*, tapi diperdebatkan *nāsikhnya*),<sup>304</sup> 23 ayat di antaranya merupakan ayat-ayat damai dengan rincian: 21 ayat dianulir oleh Q.9/113:5, 1 ayat dianulir oleh Q.9/113:73, dan 1 ayat dianulir secara bersamaan oleh Q.9/113:5 dan Q.9/113:73. Dari 23 ayat tersebut, 5 ayat disepakati

<sup>297</sup>Hibatullāh, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh* (margin *Asbāb al-Nuzūl al-Wāhidī*), 339-346.

<sup>298</sup>Ibid., 184.

<sup>299</sup>Ibid., 40-41.

<sup>300</sup>Lihat al-Zarkashī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur`ān*, vol. 2 (Beirut: Dār al-Fikr, 2004), 34; Ibn al-'Arabī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 223.

<sup>301</sup>Muṣṭafā Zayd, *al-Naskh fī al-Qur`ān al-Karīm*, vol. 1, 390.

<sup>302</sup>Hilmī Kāmil As'ad 'Abd al-Hādī, "al-Muqaddimah", dalam 'Abd al-Qāhir al-Baghdādī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 26.

<sup>303</sup>Ibid., 33.

<sup>304</sup>Ibid., 30-31.

*naskh* dan *nāsikhnya*, 14 ayat diperdebatkan *naskhnya*, dan 4 ayat disepakati *naskhnya*, tapi diperdebatkan *nāsikhnya*.<sup>305</sup>

#### 10. Makkī al-Qaysī (w. 437 H/ 1045 M).

Dalam karyanya, *al-Īdāh*, Makkī al-Qaysī, seorang yang bermadhab Mālikī, mengkritisi 202 kasus *naskh* yang berkembang hingga pada masanya dengan alasan-alasan seperti: karena kandungan ayat hanya berita (bukan hukum), penafsiran yang tidak tepat, tidak menganulir antar ayat, melainkan tradisi Arab, kasus *takhṣīs*, *istithnā`*, kandungan ayat tidak memuat keharusan, melainkan hanya pilihan (*takhyīr*), keringanan (*takhfīf*), tidak memenuhi syarat-syarat *naskh*, penafsiran yang didasarkan hanya atas dasar dugaan, dan penafsiran yang memang masih kontroversial.<sup>306</sup> Di samping itu, Makkī banyak mengkritisi klaim *naskh* atas dasar rasionalitas penafsiran yang disebutnya "yang merupakan tuntutan nalar" (*alladhī yūjibuh al-naẓar*). Hanya sedikit ayat yang dianggapnya teranulir.<sup>307</sup> Sebagian besar yang teranulir adalah ayat-ayat yang dianulir oleh ayat-ayat perang sebanyak 39 ayat, yaitu terdiri dari 21 kasus *naskh* dalam 20 ayat dianulir oleh sekelompok ayat perintah perang<sup>308</sup>, dan 10 ayat dianulir oleh "perintah perang",<sup>309</sup> satu ayat (Q.2/87:217) dianulir oleh Q.9/113:5 dan Q.9/113:29, dan satu ayat (Q.2/87:191) dianulir oleh Q.9/113:36 dan Q.2/87:193. Munculnya sekelompok ayat penganulirnya ini adalah karena Makkī berpatokan pada pernyataan Ibn Abī Uways: "Setiap perjanjian damai dalam al-Qur`an

<sup>305</sup>Kategori pertama (bab 4) adalah: Q.2/87:190, Q.2/87:194, Q.6/55:68, Q.6/55:70, dan Q.8/88:61. Kategori kedua (bab 5) adalah: Q.42/62:40, Q.43/63:89, Q.45/65:14, Q.51/67:54, Q.60/91:8, Q.88/68:22, Q.109/18:6, Q.2:83, Q.2/87:109, Q.2/87:217, Q.5/112:2, Q.16/70:126-127, Q.29/85:26, dan Q.47/95:4. Kategori ketiga (bab 6) adalah: Q.2/87:256, Q.5/112:105, Q.4/92:90, dan Q.7/39:199.

<sup>306</sup>Lihat uraian pengantar Ahmad Hasan Farhāt, dalam Makkī al-Qaysī, *al-Īdāh*, 25-30.

<sup>307</sup>Di samping yang teranulir dengan ayat-ayat perang, ayat-ayat yang teranulir adalah seperti Q.4/92:11-12 (ungkapan *min ba'd waṣīyah*), 4:43, 60:10, 58:12, 8:65, 2:115, 74:20.

<sup>308</sup>Ayat tersebut adalah term umum yang digunakannya untuk Q.2/87:193/ Q.8/88:39, Q.2/87:216, Q.9/113:5, Q.9/113:29, Q.9/113:36, Q.9/113:73. Lihat Makkī al-Qaysī, *al-Īdāh*, 118-121.

<sup>309</sup>Ayat-ayat tersebut adalah: Q.10/51:41 dan 109; Q.25/42:63; Q.32/75:30; Q.38/38:17; Q.43/63:89; Q.45/65:14; Q.47/95:4; Q.50/34:39 dan 54.

dianulir dengan perintah perang dalam sūrat Barā`ah dan lainnya" ( كل صلح في القرآن )<sup>310</sup> (منسوخ بالأمر بالقتال في براءة و غيرها

11. Ibn Khuzaymah al-Fārisī (w. 490 H/ 1097 M).

Dalam karyanya, *al-Mūjaz fī al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, al-Fārisī menjelaskan secara ringkas ayat-ayat yang teranulir. Secara unik, ia menyatakan bahwa al-Qur`an memuat 6.666 ayat yang terdiri dari: 1.000 ayat perintah (*amr*), 1.000 ayat larangan (*nahy*), 1.000 ayat janji kenikmatan (*wa'd*), 1.000 ayat janji siksaan (*wa'īd*), 1.000 ayat yang berisi ibrah dan perumpamaan, 1.000 ayat kisah dan berita, 500 ayat tentang halal-haram, 100 ayat do'a dan *tasbīh*, dan 66 ayat *mansūkh*.<sup>311</sup> Pembagian ini kemudian diikuti oleh Marī bin Yūsuf al-Karamī.<sup>312</sup> Dari 114 surah, dikategorikan 32 surah memuat *nāsikh* dan *mansūkh*, 6 surah memuat *mansūkh*, 33 surah memuat *nāsikh*, dan 43 surah tidak memuat sama sekali ayat *nāsikh* maupun *mansūkh*.<sup>313</sup> Menurutnya, 113 ayat atau bagian dari ayat dianulir oleh *āyat al-sayf* (Q.9/113:5), dan 9 ayat dianulir oleh *āyat al-qitāl* (Q.9/113:29). "Sebagian kandungan hukum dalam *āyat al-sayf*" tersebut dianulir lagi oleh ayat berikutnya (Q.9/113:6).<sup>314</sup> Ayat yang teranulir, menurutnya, mencapai 246 kasus (meski dalam daftar 247 kasus), dan ayat yang menganulir mencapai 77 ayat atau bagian ayat.<sup>315</sup> Tidak hanya pendapatnya tentang jumlah ayat al-Qur`an tak berdasar, penjelasannya tentang total ayat yang teranulir juga tampak kontradiktif dan membingungkan; 66 atau 246/247 ayat.

<sup>310</sup>Makkī al-Qaysī, *al-Īdāh*, 231.

<sup>311</sup>Al-Fārisī, *al-Mūjaz*, 244.

<sup>312</sup>Marī bin Yūsuf al-Karamī, *Qalā'id al-Marjān fī Bayān al-Nāsikh wa al-Mansūkh fī al-Qur`ān* (Kuwait: Dār al-Qur`ān al-Karīm, 1400 H), 239-240. Bahkan, di bagian akhir karya ini, al-Karamī mengemukakan jumlah setiap hurup alfabet hingga titik dalam al-Qur`an.

<sup>313</sup>Al-Fārisī, *al-Mūjaz*, 247-249.

<sup>314</sup>Ibid., 249-251.

<sup>315</sup>Ibid., 252-257. Penjelasan David S. Powers bahwa al-Fārisī berpendapat bahwa ayat yang teranulir berjumlah 248 adalah keliru. Lihat David S. Powers, "The Exegetical Genre *nāsikh al-Qur`ān wa mansūkhuhu*", 122.

12. Abū Bakr ibn al-'Arabī (w. 543 H/ 1148 M).

Dalam karyanya, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh fī al-Qur`ān al-Karīm*, Ibn al-'Arabī, seorang Mālikī, mengkritisi klaim-klaim *naskh* dengan berpatokan secara intensif pada perangkat *uṣūl al-fiqh* tentang *takhṣīṣ* yang diuraikannya secara lebih intensif dalam *Qānūn al-Ta`wīl*. Klaim Hibatullāh tentang teranulirnya 124 ayat dengan Q.9/113:5 dikritik oleh Ibn al-'Arabī sebagai bukti bahwa para penulis *naskh* hanya seperti mencari kayu bakar di malam hari (*ḥāṭib layl*) (yang tidak bisa membedakan antara kayu bakar dan ular; penafsiran yang benar dan keliru), hanya menambah-nambah, dan menyebabkan mereka menderita atau celaka ( لم يبق ( أحد من أرباب التأليف فى هذا الفن إلا و قد حطب ليلا و جر على العلم ذبلا و استوجب ويحا أو قُل و بلا<sup>316</sup>). Dengan kesadaran ini, karyanya ditulis dengan memilah ayat-ayat yang tergolong kasus *naskh* dan ayat-ayat yang tergolong kasus *takhṣīṣ*. Cara *tahqīq* Ibn al-'Arabī meminimalisasi klaim *naskh* ini diakui oleh al-Shāṭibī<sup>317</sup> dan al-Suyūṭī<sup>318</sup> secara tepat. Dari 298 kasus, 148 merupakan kasus *naskh*, dan 150 merupakan kasus *takhṣīṣ*. Meskipun Ibn al-'Arabī dikatakan berpendapat bahwa Q.9/113:5 menganulir 124 ayat, sebagaimana dikutip keliru oleh al-Suyūṭī, atau 114 ayat, sebagaimana dikutip keliru oleh al-Zarkashī, jumlah yang teridentifikasi dalam karyanya ini hanya 69. Jumlah ayat ini teranulir bervariasi: oleh *āyat al-sayf* yang merujuk Q.9/113:5, *āyat (āyāt) al-qitāl* atau "perintah perang" yang tampak merujuk tidak hanya Q.9/113:5, tapi juga Q.9/113:29 yang dari segi prinsip umum (*al-qānūn al-kullī*) menuntut perang terhadap *Ahl al-Kitāb*,<sup>319</sup> atau mungkin Q.22/103:35 yang dianggap "menganulir setiap ayat dalam al-Qur`an yang mengindikasikan untuk menahan diri tidak berperang, dengan mengabaikannya sama sekali, tidak menghiraukan, memaafkan, atau semaknanya" terhadap orang-

<sup>316</sup>Ibn al-'Arabī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 139.

<sup>317</sup>Al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*, vol. 2, 80.

<sup>318</sup>Al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur`ān*, vol. 2, 22.

<sup>319</sup>Ibn al-'Arabī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 142.

orang *mushrik* atau kafir.<sup>320</sup> Meski sangat selektif, ia tetap mengakui penganuliran ayat-ayat seperti itu. Bahkan, menurutnya, meski Nabi adalah seorang pemberi peringatan, tapi beliau juga adalah pembunuh (*nadhīr[an] qatūl[an]*),<sup>321</sup> nabi perang (*nabīy al-malḥamah*),<sup>322</sup> pemberi peringatan sekaligus pembunuh dan penguasa terhadap semua umat, kecuali penganut agama Islam (*mudhakkir wa qattāl wa musallīṭ 'alā al-umam mā 'adā dīn al-Islām*).<sup>323</sup> Nabi Muḥammad saw., menurutnya, adalah nabi rahmat sekaligus nabi perang, pemaaf sekaligus penghukum, murah senyum sekaligus pembunuh (*al-ḍahūk al-qattāl*), pemberi peringatan (*nadhīr*) sekaligus pemberi perhitungan (*muḥāsib*). Sifat mendua ini, menurutnya, disebabkan karena Tuhan menciptakan hamba-Nya dari sifat-sifat-Nya. Misalnya, Tuhan maha Pengasih sekaligus Maha Penghukum.<sup>324</sup>

13. Abū Bakr Muḥammad bin Mūsā bin 'Uthmān bin Ḥāzim (al-Ḥāzimī) (w. 584 H).

Karya berjudul, *Ma'rifat al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, adalah karya yang tampaknya dimaksudkan untuk menyajikan daftar sistematis ayat-ayat yang teranulir oleh ayat pedang, meski tidak dilengkapi uraian yang memadai. Dalam *Geschichte der Arabischen Litteratur*, C. Brockelmann menyebut karya ini ditulis oleh Ibn Ḥazm al-Zāhirī (w. 456 H/ 1064 M).<sup>325</sup> Dalam *Īdāḥ al-Maknūn*, hanya disebut *Nāsikh al-Qur`ān wa Mansūkhuh* sebagai karyanya Ibn Ḥazm al-Zāhirī.<sup>326</sup> Adanya kemiripan redaksi kata perkata dalam pendahuluan karya ini dengan *Kitāb al-I'tibār* karya Abū Bakr Muḥammad bin Mūsā bin 'Uthmān bin Ḥāzim (w. 584 H/ 1188 M) memunculkan kontroversi tentang penulis sesungguhnya. Menurut

<sup>320</sup>Ibid., 171.

<sup>321</sup>Ibid., 199.

<sup>322</sup>Ibid., 188.

<sup>323</sup>Ibid., 225.

<sup>324</sup>Ibid., 153-154.

<sup>325</sup>C. Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, band 1, 400.

<sup>326</sup>Muṣṭafā bin 'Abdullāh al-Qusṭantīnī, *Īdāḥ al-Maknūn fī al-Dhayl 'alā Kashf al-Zunūn*, vol. 4 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1992), 415.

Muṣṭafā Zayd, penulisnya adalah Abū 'Abdillāh Muḥammad bin Aḥmad ibn Ḥazm al-Andalusī (w. 320 H/ 932 M) dan kemiripan redaksi tersebut adalah bukti plagiasi Ibn Ḥāzīm (al-Ḥāzīmī).<sup>327</sup> Dalam bab "*al-i'rāḍ 'an al-mushrikīn*" (berpaling dari orang-orang *mushrik*) dari karya ini, dijelaskan bahwa 114 ayat damai dalam 48 surah dianulir oleh *āyat al-sayf* (Q.9/113:5),<sup>328</sup> dan melalui uraian persurah, diketahui 6 ayat dianulir oleh Q.9/113:29. Meski demikian, sebagian klaim *naskh* lebih tepat disebut sebagai kasus *takhṣīṣ*, seperti dikatakan "dianulir keumumannya" (*nusikha 'umūmuhā*).<sup>329</sup>

14. Abū al-Faraj ibn al-Jawzī (w. 597 H).

Ibn al-Jawzī, seorang Ḥanbalian kritis, menulis karya tentang *naskh* al-Qur`an, *Nawāsikh al-Qur`ān*, bertolak dari kritiknya terhadap karya Qatādah dan Hibatullāh yang dinilai masih memiliki kelemahannya.<sup>330</sup> Penyajian daftar ayat-ayat *mansūkh* selama ini tanpa disertai penjelasan yang memadai karena, tegasnya, para penulis hanya menjadi "penukil tafsir" (*nāqilū/naqalat al-tafsīr*) atau "pengadopsi tafsir" (*muntahilū al-tafsīr*) yang "tidak mengerti apa yang ia nukil" (*lā yadrī mā yanqulu*), "buruk pemahamannya" (*sū` fahm*), dan "sedikit ilmunya" (*man qalla 'ilmuh*).<sup>331</sup> Dengan pelabelan ini, ia mengkritik keras klaim

<sup>327</sup>Muṣṭafā Zayd, *al-Naskh fī al-Qur`ān al-Karīm*, vol. 1, 364-365. Lihat juga Andrew Rippin, "Abrogation", dalam *Encyclopaedia of Islam, Three*, ed. Gudrun Krāmer ([www.brillonline.nl.ezproxy.library.univ.ca/subscriber/uid=3422/entry?entry=ei3\\_COM-0104](http://www.brillonline.nl.ezproxy.library.univ.ca/subscriber/uid=3422/entry?entry=ei3_COM-0104)), 14-15 (3 Februari 2008). Kemiripan redaksi pengantar tersebut misalnya:

*Ma'rifat al-Nāsikh*, 5:

ثم اعلم) أن هذا الفن من العلم من تتمات الاجتهاد إذ  
الركن الأعظم في باب الاجتهاد معرفة النقل ومن  
فوائد النقل معرفة الناسخ والمنسوخ إذ الخطب في  
ظواهر الاخبار يسير وتحمل كلفها غير عسير وإنما  
الاشكال في الأمرين وآخرهما إلى غير ذلك من  
المعاني.

*Kitāb al-I'tibār*, 5:

ثم هذا الفن من العلم من تتمات الاجتهاد إذ الركن الأعظم  
في باب الاجتهاد معرفة النقل ومن فوائد النقل معرفة  
الناسخ والمنسوخ إذ الخطب في ظواهر الاخبار يسير  
وتجشم كلفها غير عسير وإنما الاشكال في كيفية استنباط  
الأحكام من خبايا النصوص و من التحقيق فيها معرفة  
أول الأمرين وآخرهما إلى غير ذلك من المعاني.

<sup>327</sup>al-Ḥāzīmī, *Ma'rifat al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 12-18.

<sup>328</sup>Lihat, misalnya, *ibid.*, 12.

<sup>329</sup>Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān*, 12.

<sup>330</sup>*Ibid.*, 162, 172-173, 193, 216, 229.

<sup>331</sup>*Ibid.*, 173-174.

*naskh* 124 ayat dengan *āyat al-sayf*, yang tentu ditujukan kepada Hibatullāh.<sup>332</sup> Atas dasar ini, ia menulis karya tersebut dengan pertama, menjelaskan patokan-patokan dan prinsip-prinsip pemahaman al-Qur`an, baru mengemukakan kontroversi klaim ayat-ayat *mansūkh* berdasarkan urutan *muṣḥaf*. Ibn al-Jawzī menentukan patokan bahwa ayat-ayat yang memuat perintah untuk membiarkan (*āyāt al-i'rād*) dalam pengertian tidak memerangi orang-orang *mushrik* dan menunggu berdiam diri tanpa berbuat, sebagaimana dikutipnya sebagai pendapat Qatādah, dengan tetap mempertimbangkan aspek-aspek makna lain, dianulir dengan *āyat al-sayf*.<sup>333</sup> Sedangkan, ayat-ayat yang berisi perintah memberi maaf, karena diiringi pembatasan waktu,<sup>334</sup> serta yang berisi ancaman (*tahdīd*, *wa'īd*) dan penekanan bahwa Nabi hanya sebagai penyampai risalah (*indhār*), bukan penguasa, tidak teranulir.<sup>335</sup> Dengan titik-tolak dan patokan ini, Ibn al-Jawzī mengkritisi 245 kasus klaim *naskh* oleh ulama terdahulu, 115 kasus di antaranya berkaitan dengan klaim *naskh* dengan *āyat al-sayf* dengan rincian: 98 kasus *naskh* ditolak, 11 diakui kebenarannya, dan 6 ditunda karena ada dua dan beberapa kemungkinan makna yang sama kuatnya atau memang dibiarkan tanpa komentar.

15. Abū 'Abdillāh Shu'lah (w. 656 H).

Shu'lah, seorang tokoh Ḥanbalī, dalam *Ṣafwat al-Rāsikh fī 'Ilm al-Mansūkh wa al-Nāsikh*, menyebut 107 kasus *naskh*, 44 ayat di antaranya dianulir oleh ayat pedang, baik yang diistilahkan dengan *āyat al-sayf*, *āyat al-qitāl*, dan *āyat al-qitāl wa al-ghilzāh* yang digunakan secara sinonim, dan Q.9/113:5.<sup>336</sup> Meski tidak sebanyak jumlah kasus *naskh* yang dibahas Ibn al-Jawzī, Shu'lah juga

<sup>332</sup>Ibid., 208.

<sup>333</sup>Ibid., 46.

<sup>334</sup>Ibid., 216. Bandingkan dengan Ibn al-'Arabī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 4.

<sup>335</sup>Shu'lah, *Ṣafwat al-Rāsikh*, 100, 101, 103, 109, 111, 117, 127, 130, 132, 136, 137, 138, 140-142, 146, 147, 149-151, 154-163, 166-168, 171, 172, 174-176, 179, 182, 184, 185.

<sup>336</sup>Lihat, misalnya, *ibid.*, 100, 103.

berupaya mengkritisi beberapa klaim *naskh* yang tak beralasan cukup. Ia juga berupaya memilah kasus *naskh* dan kasus *bayān*, seperti *takhṣīṣ*, *taqyīd*, dan *istithnā`*, meski juga mengakui penganuliran ayat-ayat damai yang dianggap memberi kelonggaran terhadap orang-orang *mushrik* dan orang-orang kafir (*musāhalat al-mushrikīn/al-kuffār*), berkata halus, atau membiarkan mereka bebas,<sup>337</sup> tapi menolak yang tergolong berisi ancaman (*tahdīd*, *wa'īd*).<sup>338</sup>

16. Hibatullāh bin 'Abd al-Raḥmān bin Ibrāhīm (Ibn al-Bārizī) (w. 738 H).

Ibn al-Bārizī adalah seorang tokoh fiqh Shāfi'ī dan pernah menjadi hakim di Mesir. Karyanya yang tidak kurang dari 31 judul sebagian besar masih berupa manuskrip.<sup>339</sup> Dari 249 kasus *naskh* yang didaftarnya secara ringkas tanpa penjelasan, 114 ayat dalam 52 surah dianulir oleh *āyat al-sayf* (Q.9/113:5) yang kemudian dianulir secara internal (bagian akhir ayat menganulir bagian awal), 8 ayat dalam 7 surah dianulir oleh *āyat al-qitāl* (Q.9/113:29). Ada 28 ayat dalam 11 surah dianulir keumumannya dengan *istithnā`*, sehingga jumlah ayat teranulir mencapai 103 ayat dalam 30 surah, dan yang menganulir 108 ayat dalam 37 surah.<sup>340</sup> Pernyataan tentang 114 ayat yang teranulir oleh *āyat al-sayf* dan penganuliran internal ini menunjukkan pengaruh pendapat Hibatullāh yang tidak langsung, melainkan yang terdistorsi oleh al-Zarkashī.<sup>341</sup>

17. Jalāl al-Dīn al-Suyūfī (w. 911 H).

Al-Suyūfī, tokoh Shāfi'ī yang sangat produktif, dalam karyanya, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur`ān*, mengkritisi kasus-kasus *naskh* yang diklaim cenderung semakin

<sup>337</sup>Lihat, misalnya, *ibid.*, 138, seperti Q.6/55:70, Q.6/55:91, Q.7/39:180, dan Q.74/04:11.

<sup>339</sup>Lihat pengantar Ḥātim Ṣāliḥ al-Ḍāmin dalam Ibn al-Bārizī, *Nāsikh al-Qur`ān al-'Azīz wa Mansūkhuh*, 9-12.

<sup>340</sup>Lihat *ibid.*, 22-23.

<sup>341</sup>Bandingkan pernyataan dan pengutipan dalam Hibatullāh, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh* (margin *Asbāb al-Nuzūl al-Wāḥidī*), 184; Ibn al-'Arabī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 139; al-Zarkashī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur`ān*, vol. 2, 47.

banyak. Bertolak dari kritik para *muḥaqqiq* terdahulu, al-Suyūṭī mengkategorikan kasus-kasus *naskh* tersebut menjadi tiga: (1) yang tidak bisa dikategorikan sebagai kasus *naskh* maupun *takhṣīs*, seperti penganuliran dengan *āyat al-sayf* terhadap Q.9/1135:8, baik yang ditafsirkan secara literal dan teologis tentang kemahabijaksanaan Tuhan maupun dita`wīl sebagai penyerahan segala urusan secara pasif kepada Tuhan, sebagaimana dikritisi oleh Ibn al-Ḥaṣṣār (2) yang termasuk kasus *takhṣīs*, seperti dengan *istithnā`* dan *ghāyah*, sebagaimana banyak dikritisi oleh Ibn al-'Arabī, seperti Q.2:109 tentang anjuran memberi maaf orang-orang *mushrik* hingga batas waktu tertentu; (3) pembatalan tradisi Jāhilīyah, sharī`at sebelum Islam (*sharī`at/shar' man qablanā*), atau tradisi awal Islam yang tidak pernah diakui atau dilarang dalam al-Qur`an, sebagaimana banyak dikritisi oleh Makkī al-Qaysī.<sup>342</sup> Al-Suyūṭī sebenarnya telah menulis karya tersendiri tentang ayat-ayat *mansūkh*,<sup>343</sup> tapi diringkaskannya kembali dalam *al-Itqān*. Menurutnya, ada 21 ayat yang potensial dianggap *mansūkh*, tapi 2 ayat (Q.24/102:58, Q.4/92:8) di antaranya lebih tepat dikatakan *muḥkam*, sehingga berjumlah 19 ayat. Dengan ditambah penganuliran kiblat (Q.2/87:115), ada 20 ayat *mansūkh*, yang di antaranya: Q.2/87:217 dianulir Q.9/113:36, Q.5/112:2 dianulir "kebolehan perang" (bergeser dari istilah "perintah/kewajiban perang"), dan Q.60/91:11 dianulir Q.9/113:5.<sup>344</sup>

18. Marī bin Yūsuf al-Karamī (w. 1033 H).

Al-Karamī menulis karyanya, *Qalā'id al-Marjān*, bertolak dari kritiknya terhadap kerumitan uraian kitab-kitab *naskh* ketika itu dan bertujuan menyajikan daftar ayat-ayat *mansūkh* secara ringkas dengan merujuk terutama kepada *Kitāb al-Nāsikh wa al-Mansūkh* karya Hibatullāh, *al-Ījāz* karya Ibn Hilāl (w. 520 H)

<sup>342</sup>Al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur`ān*, vol. 2, 22.

<sup>343</sup>Penulis belum menemukan karya dimaksud.

<sup>344</sup>Al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur`ān*, vol. 2, 23.

yang merujuk ke karya Hibatullāh, dan *al-Mūjaz* karya al-Fārisī. Al-Karamī menyimpulkan pemikiran-pemikiran mayoritas penulis sebelumnya tentang penganuliran ajaran al-Qur`an, termasuk penganuliran ayat-ayat damai, dalam bentuk kronologi berikut: (1) perintah tidak menghiraukan (*i`rād*) orang-orang *mushrik*, (2) perintah berjuang (*jihād*) dalam bertahan menghadapi tekanan mereka, (3) perintah tentang apa yang harus dilakukan oleh Nabi terhadap mereka, (4) perintah memerangi mereka, (5) perintah memerangi *Ahl al-Kitāb*, (6) mencegah bercampur dengan kaum muslim selama haji, (7) pembatalan perjanjian damai, dan (8) pengutusan 'Alī dalam peristiwa haji akbar untuk menyampaikan kebijakan baru tentang orang-orang *mushrik*.<sup>345</sup> Berkaitan dengan penganuliran ayat-ayat damai, al-Karamī menetapkan dua patokan. Pertama, perintah dan kebolehan berperang di setiap tempat dan waktu menganulir semua ayat al-Qur`an yang memuat perintah bersabar atas siksaan orang-orang *mushrik*, bersikap sopan terhadap mereka, memaafkan, membiarkan begitu saja, mengampuni, dan menerima ajakan berdamai. Kedua, semua perbuatan baik setelah perintah perang tersebut, seperti perintah silaturahmi, yang menguntungkan kaum muslim dianggap *muhkam*.<sup>346</sup> Menurut al-Karamī, Q.9/113:5 adalah *āyat al-sayf* yang merupakan bukti keajaiban al-Qur`an (*'ajīb al-Qur`ān*). Dari total keseluruhan 218 ayat *mansūkh*, karena dipengaruhi oleh Hibatullāh, ia menyatakan bahwa Q.9/113:5 menganulir 124 ayat lain. Namun, ayat tersebut kemudian juga dianulir oleh Q.47/95:4,<sup>347</sup> pendapat yang pernah dikemukakan oleh al-Ḥasan, al-Ḍaḥḥāk, dan 'Aṭā'.<sup>348</sup> Meskipun Q.9/113:5 dikatakannya memiliki status penganuliran luar biasa terhadap semua ayat yang menganjurkan memaafkan, tidak menghiraukan

<sup>345</sup> Lebih lanjut, lihat Marī bin Yūsuf al-Karamī, *Qalā'id al-Marjān*, 47.

<sup>346</sup> Ibid., 46.

<sup>347</sup> Ibid., 116.

<sup>348</sup> Lihat Abū Ja'far al-Naḥḥās, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 158, 209; al-Ḍaḥḥāk, *Tafsīr al-Ḍaḥḥāk*, vol. 2, 761-762.

orang-orang *mushrik* ( أصل العفو و الترك و المحو و الصفح الإعراض و التجاوز نسخ بقوله تعالى قاتلوا الذين )<sup>349</sup> tapi dalam faktanya hanya Q.29/85:46<sup>350</sup> yang disebutkan teranulir dengan ayat tersebut. Jika Ibn al-'Arabī menyatakan bahwa Q.22/103:39 juga memiliki status penganuliran luar biasa tersebut, al-Karamī menyebut 70 ayat lebih yang teranulir, tapi keduanya tidak menyebut secara rinci ayat-ayat yang teranulir.<sup>351</sup>

19. 'Aṭīyatullāh bin 'Aṭīyah al-Ujhūrī (w. 1190 H).

Dalam karyanya, *Irshād al-Rahmān*, al-Ujhūrī, seorang penganut *madhhab* Shāfi'ī, membahas 197 klaim kasus *naskh*, 89 di antaranya merupakan ayat-ayat damai yang diklaim oleh ulama teranulir. Namun, hanya 53 ayat yang diakui oleh al-Ujhūrī teranulir oleh ayat-ayat berikut: (1) Q.9/113:5 (*āyat al-sayf*) menganulir 48 ayat, (2) Q.9/113:5 dan atau Q.9/113:29 menganulir 2 ayat, dan (3) Q.9/113:29, Q.9/113:36, dan Q.9/113:73 masing-masing menganulir 1 ayat. Sedangkan, sisanya (36 ayat) tidak bisa dikategorikan sebagai ayat teranulir, baik yang dianggap *muḥkam* (30 ayat) maupun yang opsional (6 ayat), yaitu ayat-ayat yang masih berisi kemungkinan ditafsirkan sebagai *mansūkh* atau *muḥkam*, karena relativitas penafsiran. Karya ini ditulis karena keperluan akan suatu karya yang komprehensif, meski ringkas, yang memuat *asbāb al-nuzūl* ayat-ayat al-Qur`an, ayat-ayat *mansūkh* dan *mutashābih*, serta *tajwīd*. Dengan tujuan ini, ia menggabungkan karya-karya: *Asbāb al-Nuzūl* karya al-Wāḥidī (w. 468 H), *Lubāb al-Nuqūl* karya al-Suyūṭī (w. 911 H), *al-Nāsikh wa al-Mansūkh* karya al-Ja'barī (w. 732 H), *al-Burhān fī Mutashābih al-Qur`ān* karya al-Kirmānī (w. 665 H),

<sup>349</sup>Mar'ī bin Yūsuf al-Karamī, *Qalā'id al-Marjān*, 54.

<sup>350</sup>Ibid., 163.

<sup>351</sup>Ibid., 147.

*Fath al-Rahmān* karya Zakarīyā al-Anṣārī (w. 928 H), dan *al-Tidhkār* karya Abū 'Abdillāh al-Qurṭubī (w. 671 H).<sup>352</sup>

Al-Ujhūrī sebenarnya tidak mengikuti metode Hibatullāh, sebagaimana kesimpulan Muṣṭafā Zayd,<sup>353</sup> kecuali hanya dalam pengertian teknis penulisan dengan menyajikan daftar ayat-ayat teranulir secara ringkas. Bahkan, meski meringkas sumber-sumber tersebut, ia juga mengemukakan *tahqīq* (keputusan akhir pendapat yang dianggap benar) penafsiran. Dengan begitu dan dengan kesimpulannya bahwa hanya ada 53 ayat damai yang teranulir, ia tidak bisa disamakan dengan *mukthirūn* (ulama yang mengklaim banyak ayat teranulir) atau "para penukil/pengadopsi tafsir" (*nāqilū/naqalat/muntaḥilū al-tafsīr*), seperti Hibatullāh, al-Fārisī, al-Ḥāzimī, Ibn al-Bārizī, maupun al-Karamī, melainkan sejajar dengan kalangan *muḥaqqiqūn*, seperti Ibn al-'Arabī, Ibn al-Jawzī, dan al-Suyūṭī.

20. Shāh Walīyullāh al-Dihlawī (w. 1759 M).

Dalam karyanya, *al-Fauz al-Kabīr fī Uṣūl al-Tafsīr*, Shāh Walīyullāh dengan bertolak dari keterangan al-Suyūṭī dalam *al-Itqān* tentang 20 ayat *mansūkh* mengkritisi klaim-klaim *naskh* tersebut, di samping dengan perangkat semisal *takhṣīṣ*, juga mengkompromikan kontradiksi ayat dengan penafsiran rasional. Ia mengklaim hanya mengakui 5 pasang ayat *mansukh-nasikh* yang semuanya tidak terkait dengan ayat damai, yaitu: (1) Q.2/87:180-Q.4/92:11-12, (2) Q.2/87:240-Q.2/87:234, (3) Q.8/88:65-Q.8/88:66, (4) Q.30/84:50-Q.33/90:52, dan (5) Q.58/105:12-Q.58/105:13.<sup>354</sup>

<sup>352</sup>Lihat al-Ujhūrī, *Irshād al-Rahmān fī Bayān Asbāb al-Nuzūl wa al-Naskh wa al-Mutashābih wa Tajwīd al-Qur`ān*, manuskrip dalam versi pdf (dalam [www.waqfeya.com](http://www.waqfeya.com)), h. 2 (bagian pengantar) (nomor halaman versi pdf, karena teks manuskrip tidak dilengkapi nomor halaman).

<sup>353</sup>Muṣṭafā Zayd, *al-Naskh fī al-Qur`ān al-Karīm*, vol. 1, 417.

<sup>354</sup>Shāh Walīyullāh al-Dihlawī, *al-Fauz al-Kabīr fī Uṣūl al-Tafsīr (The Principles of Qur`an Commentary)*, terj. G. N. Jalbani (New Delhi: Kitab Bhavan, 1997), 29-38.

21. Muṣṭafā Zayd (w. 1978 M).<sup>355</sup>

Ia menulis disertasinya, *al-Naskh fī al-Qur`ān al-Karīm: Dirāsah Tashrīṭiyah Tārīkhīyah Naqdīyah*, yang mengkaji *naskh* dari perspektif legal, historis, dan kritis. Murid penulis terkenal, Muḥammad Abū Zahrah, dan bermadhab Mālikī ini adalah penulis modern, tapi "ortodoks kritis" dalam istilah Powers, yang masih menerima keberadaan *naskh* al-Qur`an, di tengah kontroversi modern, baik yang menolaknya, seperti akhir-akhirnya muncul dalam karya al-Jabrī, Aḥmad Hījāzī al-Saqā, Īhāb Ḥasan 'Abduh, dan Jamāl Ṣāliḥ 'Aṭāyā, maupun yang mengakuinya, seperti 'Alī Ḥasan al-'Arīd, Sha'bān Muḥammad 'Ismā'īl, dan Muḥammad Sālim Abū 'Aṣī.

Dari 280 lebih klaim *naskh* yang dibahasnya,<sup>356</sup> hanya 9 kasus dalam 6 hal yang diakuinya benar-benar memenuhi kriteria *naskh*, yaitu: (1) dalam hal shalat meliputi kasus pemindahan kiblat (Q.2/87:115), kebolehan berbicara selama shalat sebatas diperlukan (*sunnah fi'līyah*) yang dianulir dengan Q.2/87:237, dan shalat tahajjud (Q.73/03:1-4); (2) puasa yang meliputi kewajiban puasa Ramaḍān (Q.2/87:185) yang menganulir puasa 'Āshūrā` dan kebolehan melakukan *rafath* pada malam Ramaḍān yang menganulir puasa tradisi pra-Islam yang melarang hal itu; (3) kewajiban memberi sedekah ketika menghadap Nabi (Q.58/105:12); (4) perang yang berkaitan dengan kewajiban menghadapi orang-orang kafir dengan perbandingan 1:10 (20:200, 100:1.000) orang; (5) hukum pelaku zina dengan kurungan rumah hingga meninggal (Q.4/92:15-16) dianulir dengan hukuman seratus kali pukul (Q.24/102:2); (6) pelarangan minum *khamr* (Q.4/92:43, Q.5:90)

<sup>355</sup>Muṣṭafā Zayd lahir pada 1917 M di Mesir, meninggal pada 1978M dan dimakamkan di Baqī' al-Gharqad. Pada 1960-1976, ia menjabat ketua jurusan Sharī'ah Islāmīyah di Fakultas Dār al-'Ulūm Universitas Cairo, dan menjadi guru besar bidang ilmu ini di beberapa universitas: Mesir, Damaskus, Beirut, Khurṭūm, dan terakhir, di Madinah (1395-1398H). Di samping disertasi ini, ia menerbitkan karya: *al-Maṣlahah fī al-Tashrī' al-Islāmī* (tesis MA), *Tafsīr Sūrat al-Anfāl*, *Tafsīr Sūrat al-Aḥzāb*, *Dirāsāt fī al-Tafsīr*, *Dirāsāt fī al-Sunnah*, *Min Hady al-Sunnah*, *al-Shuf'ah*, *al-Washīyah wa al-Waqf*, *Falsafat al-'Ibādāt fī al-Islām*, dan *Manhaj al-Islām fī Tarbīyat al-Awlad*. Lihat pengantar dalam Muṣṭafā Zayd, *al-Naskh fī al-Qur`ān al-Karīm*, vol. 1, 7-8.

<sup>356</sup>Muḥammad Yusrī, "Bayna Yaday Hādhih al-Risālah", dalam *ibid.*, vol. 1, 5.

yang sebelumnya dianggap dibolehkan.<sup>357</sup> Meski mengakui keberadaan *naskh*, Zayd menolak terjadinya penganuliran ayat-ayat damai (*āyat al-ṣabr*, *al-i'rād*, dan *al-'afw wa al-ṣafh*) dengan *āyat al-sayf* (Q.9/113:5).<sup>358</sup>

## 22. Aḥmad Hijāzī al-Saqā.

Pada tahun 1972, muncul publikasi di kota al-Manṣūrah (Mesir) berisi ayat-ayat al-Qur`an yang kontradiktif. Maḥmūd Muṣṭafā Badawī, gurunya, adalah salah seorang yang berupaya menepis anggapan ini. Di samping itu, kritik terhadap al-Qur`an juga bermunculan melalui *naskh* yang dilontarkan para misionaris, seperti C. G. Pfander dalam *Mīzān al-Ḥaqq*, yang kemudian memunculkan beberapa buku berisi pembelaan, seperti *al-Istifṣār* karya Muḥammad Āl Ḥasan al-Muhānī, *Izhār al-Ḥaqq* karya Muḥammad Raḥmatullāh, dan *Adillat al-Yaqīn* karya 'Abd al-Raḥmān al-Jazīrī.<sup>359</sup>

Pada 6 Februari 1975 M, *Majma' al-Buḥūth al-Islāmīyah* al-Azhar mengeluarkan pernyataan penyesalan adanya orang yang mengaku muslim, tapi ia menyatakan bahwa sebagian kandungan al-Qur`an *mansūkh* atau kontradiktif, sehingga tidak perlu diterapkan. Hal ini dilatarbelakangi oleh peristiwa di Somalia sebelumnya, di mana para ulama disiksa dan dibunuh menyusul penolakan ajakan menerapkan shariat Islam, *naskh* al-Qur`an, dan persamaan laki-laki dan perempuan dalam waris. Pemerintah menghukum mati mereka.<sup>360</sup>

Dengan latarbelakang itu, *Lā Naskh fī al-Qur`ān* ditulis untuk menepis keberadaan *naskh* al-Qur`an dengan mengkritisi *al-Nāsikh wa al-Mansūkh* yang diidentifikasinya sebagai karya Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Ḥazm (w. 456 H,

<sup>357</sup>Ibid., vol. 2, 337-372.

<sup>358</sup>Ibid., vol. 2, 5-94.

<sup>359</sup>Aḥmad Hijāzī al-Saqā, *Lā Naskh fī al-Qur`ān* (Cairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1978 M/ 1398 H), 232-233.

<sup>360</sup>Ibid., 5.

sic! 320 H).<sup>361</sup> Dengan demikian, klaim penulis bahwa dari 214 ayat teranulir, 114 teranulir oleh Q.9/113:5 dan 6 teranulir oleh Q.9/113:29, menurut al-Saqā, adalah klaim yang tak berdasar.

Perbedaan jumlah ayat damai yang teranulir menurut tokoh-tokoh di atas dapat dilihat dalam rekapitulasi dalam tabel berikut:

**Tabel 5:**  
Rekapitulasi Ayat-ayat Damai yang Teranulir  
(Menurut Pertokoh)

No.	Tokoh Islam	Ayat Penganulir ( <i>Nāsikh</i> )									Total
		9:5	9:29	9:5 9:29	9:36	9:5 9:36	9:73	9:5 9:73	9:73 9:123	Perintah/ Kebolehan Perang	
1.	'Alī b. Abī Ṭalīb (w.40H)		1								1
2.	Ibn 'Abbās (w.67/68H)	2	1	4							7
3.	Al-Dahhāk (w.105H)	11									11/109
4.	Qatādah (w.117H)	7	3			1					11/34
5.	Muqātil b. Sulaymān (w.150H)	16									16/44
6.	Abu 'Ubayd (w.224H)	2	1	4							11/58
7.	Al-Nahhās (w.338H)	13	4			2	3	1	1		24/136
8.	Hibatullāh (w.410H)	124	7								131/213
9.	Al-Baghdādī (w.429H)	21					1	1			23/ 75
10.	Makkī al-Qaysī (w.437H)	6		1	1					31	39/202
11.	Al-Fārisī (w.490H)	113	9								122/246
12.	Ibn al-'Arabī (w.543H)	14								55	69/298
13.	Al-Hazimī (w.584H)	114	6								120/214
14.	Ibn al-Jawzī (w.597H)	11									11/245
15.	Shu'lah (w.656H)	43	1								44/107
16.	Ibn al-Bārīzī (w.738H)	114	8								122/249
17.	Al-Suyūṭī (w.911H)	1			1					1	3/20
18.	Al-Karamī (w.1033H)	124	1								125/218
19.	Al-Ujhūrī (w.1190H)	48	1	2	1		1				53/197
20.	Shāh Walīyullāh(w.1759M)										0/5
21.	Muṣṭafā Zayd (w.1978M)										0/9
22.	Ahmad Hijazi al-Saqā										0

Dari tabel 5 di atas, kita bisa membedakan tiga kecenderungan umum (tidak rigid) perkembangan klaim penganuliran ayat-ayat damai (lihat grafik 1).

1. Fase formasi ('Alī-Qatādah) yang ditandai dengan grafik naik, dengan diawali penafsiran sahabat ('Alī dan Ibn 'Abbās), dua sahabat otoritatif yang mempengaruhi pengutipan (*naql*) para penulis, dan penjelasan yang

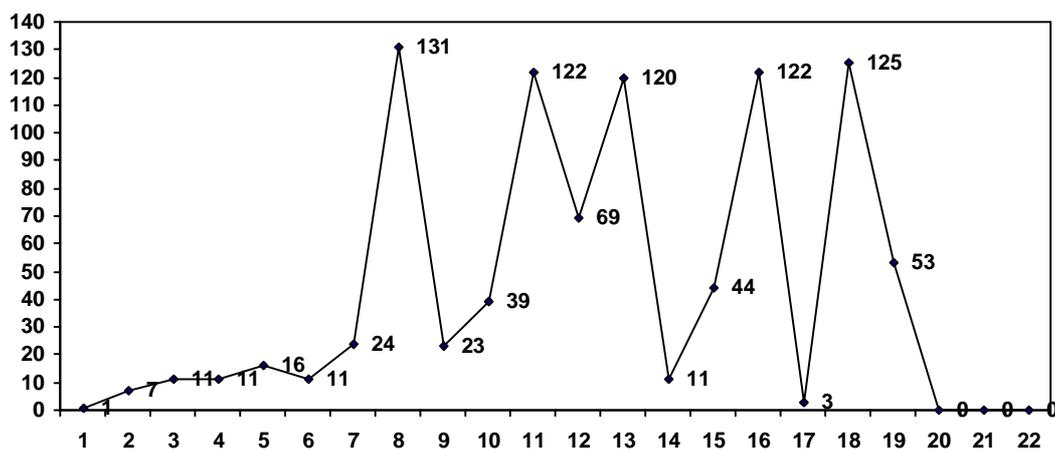
<sup>361</sup> Jika yang dimaksud adalah Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Ḥazm al-Andalusī, seperti pendapat Muṣṭafā Zayd, ia meninggal pada 320 H. Sedangkan, jika yang dimaksud adalah Abū Muḥammad ibn Ḥazm al-Zāhirī, ia meninggal pada 456 H.

dinisbatkan kepada Ibn 'Abbās bahwa semisal ayat-ayat pemberian maaf (*āyāt al-ṣafḥ wa al-'afw*) hanya berlaku pada masa awal Islam yang diterima oleh penulis-penulis sesudahnya, melainkan juga pembakuan dalam bentuk kaedah pada al-Ḍaḥḥāk dan Qatādah. Pembakuan ini ditegaskan kembali oleh Hibatullāh dan Ibn al-'Arabī, dan tersebar melalui al-Zarkashī dan al-Suyūṭī pada fase berikutnya.

2. Fase kompilasi dan kritik (Muqātil-al-Ujhūrī) yang ditandai indikator grafik fluktuatif. Dipicu oleh otoritas sahabat dan pembakuan penganuliran ayat-ayat damai dalam bentuk kaedah, Muqātil mengompilasi ayat-ayat teranulir tersebut dalam karyanya. Puncak perkembangan ini adalah karya Hibatullāh yang mengklaim merujuk 75 referensi dan paling banyak mengklaim jumlah ayat teranulir terbanyak (124) dari berbagai pendapat tanpa dikomentari (*tahqīq*). Meski kompilasi diikuti oleh para penulis sesudahnya, seperti al-Karamī, tapi dengan penukilan pendapat secara tidak kritis, menimbulkan kritik dari kalangan *muḥaqqiqūn*, seperti Ibn al-Jawzī dan Ibn al-'Arabī. Kompilasi, yang didorong oleh berbagai tujuan, seperti kepentingan praktis sebagai rujukan ber*ijtihād* dan pengakuan otoritas *ijtihād* penulisnya, selalu diiringi kritik para penulis lain. Penurunan klaim jumlah ayat teranulir dipengaruhi banyak faktor, antara lain: (1) sikap kritis di mana klaim penganuliran generasi terdahulu dianggap tidak rasional dari segi ukuran akal pikiran atau tidak *ṣaḥīḥ* dari segi transmisi, seperti tampak dalam kritik-kritik Ibn al-Jawzī, (2) perkembangan *uṣūl al-fiqh* yang membedakan *naskh* dan *takḥṣīs*, seperti dirintis oleh al-Shāfi'ī dan diterapkan intensif oleh Ibn al-'Arabī, dan (3) perkembangan ilmu korelasi (*munāsabah*) al-Qur`an yang memiliki asumsi koherensi seluruh ayat-ayat al-Qur`an, seperti mendasari penafsiran Ibn al-'Arabī, penulis *Sirāj al-Murīdīn*, dan al-Suyūṭī, penulis *Tanāsūq al-Durar*.

3. Fase penolakan (Shāh Walīyullāh-Aḥmad Ḥijāzī al-Saqā) yang ditandai indikator grafik menurun. Penolakan *naskh* ayat-ayat damai (bukan *naskh* al-Qur`an) tampak pada karya Shāh Walīyullāh, dan lebih tampak pada karya al-Saqā yang bahkan menolak *naskh* secara keseluruhan. Meski dinamika kontroversi *naskh* di era modern masih saja ditandai oleh penerimaan dan penolakan, belum ada karya spesifik *naskh* yang memuat klaim *naskh* ayat-ayat damai seperti dalam perkembangan sebelumnya. Di samping faktor-faktor yang mempengaruhi fase kedua, penolakan klaim penganuliran ayat-ayat damai di era modern juga dipengaruhi oleh faktor-faktor baru, seperti semangat pembelaan Islam dari serangan kalangan Barat terhadap toleransi Islam dan otentisitas al-Qur`an yang mengilhami al-Saqā untuk menulis karyanya, *Lā Naskh fī al-Qur`ān*.

Grafik 1: Penganuliran Ayat-ayat Damai



Formasi ⇨

Kompilasi dan Kritik ⇨

Penolakan

1 = 'Alī bin Abī Ṭālib; 2= Ibn 'Abbās; 3 = al-Daḥḥāk; 4 = Qatādah; 5 = Muqātil bin Sulaymān; 6 = Abū 'Ubayd; 7 = al-Naḥḥās; 8 = Hibatullāh; 9 = al-Baghdādī; 10 = Makkī al-Qaysī; 11 = al-Fārisī; 12 = Ibn al-'Arabī; 13 = al-Ḥāzimī; 14 = Ibn al-Jawzī; 15 = Shu'lah; 16 = Ibn al-Bārizī; 17 = al-Suyūṭī; 18 = al-Karamī; 19 = al-Ujhūrī; 20 = Shāh Walīyullāh; 21 = Muṣṭafā Zayd; 22 = Aḥmad Ḥijāzī al-Saqā

## 2. Sebagai Ayat Teranulir (*Mansūkh*) Secara Internal

Sebagian ulama berpendapat bahwa ayat pedang "menganulir sekaligus teranulir" (*nāsikhah wa mansūkhah*) dalam dua pengertian, yaitu teranulir secara internal ayat dan secara eksternal dengan ayat lain. Dengan pengertian pertama, bagian awal ( فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل ) (مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم ) (إن الله غفور رحيم) dikatakan dianulir oleh bagian akhirnya. Silas menjadikan bagian akhir ayat ini, bersama data sejarah dari sumber-sumber semisal al-Ṭabarī, al-Wāqidī, Ibn Ishāq, Ibn Sa'd, dan Ibn Kathīr, sebagai argumen dalam klaimnya bahwa Nabi memaksa orang masuk Islam. Lebih jauh, Silas menyimpulkan bahwa Q.9/113:5 adalah bagian dari "teologi *jihād*" yang dimaksudkan defensif maupun ofensif terhadap kaum pagan yang dekat maupun jauh dari Nabi.<sup>362</sup> Itu artinya bahwa memahami ulang bagian akhir ayat ini menjadi krusial.

Potongan ayat ini menjadi dasar kesimpulan mayoritas *mufasssir* bahwa orang-orang *mushrik* hanya diberi dua alternatif, yaitu "konversi atau mati", berbeda dengan perlakuan terhadap *Ahl al-Kitāb* yang masih diberi alternatif membayar pajak (*jizyah*).<sup>363</sup> Sebagian *mufasssir* menjadikannya sebagai dasar kebolehan memerangi orang yang tidak membayar zakat, atau mengingkari sama sekali kewajiban membayar zakat, seperti pada masa Abū Bakr, atau meninggalkan shalat.<sup>364</sup> Alternatif "konversi atau mati" muncul dari pembacaan yang tidak utuh terhadap konteks ayat tersebut tentang pemutusan perjanjian damai di satu sisi dan ide general al-Qur`an tentang kebebasan beragama (Q.2/87:256) dan perang defensif di sisi lain. Ungkapan "jika mereka tobat,

<sup>362</sup>Silas, "The Verse of the Sword: Sura 9:5 and Jihad", dalam [www.answering-islam.org/Silas/swordverse.htm](http://www.answering-islam.org/Silas/swordverse.htm) (11 November 2009).

<sup>363</sup>Lihat, misalnya, Makkī al-Qaysī, *al-Īqāh*, 309; Muḥammad Bāqir al-Majlisī, *Biḥār al-Anwār*, vol. 97, 53.

<sup>364</sup>Lihat al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur`ān*, vol. 7, 133; Abū Ḥafṣ 'Umar bin 'Alī bin 'Ādil al-Dimashqī, *al-Lubāb fī 'Ulūm al-Kitāb*, vol. 8, 511; Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, vol. 2, 337.

mendirikan shalat, dan membayar zakat" (Q.9/113:5) terulang dalam sūrah yang sama (Q.9/113:11) yang menjelaskan bahwa orang yang memiliki kualifikasi ini disebut "saudara dalam agama" (*ikhwānukum fī al-dīn*). Pernyataan ini terkait dengan konteks ayat-ayat sebelumnya tentang pentingnya kehidupan berdampingan secara damai (*peaceful co-existence*), yaitu melalui "perdamaian" dan "kekerabatan", dua ikatan bukan konversi agama, yang telah dilanggar oleh orang-orang *mushrik* (لا يرقبوا فيكم إلا و لا ذمة, لا يرقبون في مؤمن إلا و لا ذمة).

M.A.S. Abdel Haleem menganggap bahwa penggunaan partikel *in* (jika) yang bermakna alternatif dan kemungkinan, bukan *hattā* (sehingga) yang bermakna *ta'līl* (alasan) dan *ghāyah* (tujuan), atau *illā* (kecuali) yang berarti tidak ada alternatif, mengindikasikan bahwa syarat-syarat tersebut adalah alternatif menghindari perang dan ayat tersebut bermakna "kamu juga harus memaafkan mereka dan jangan terus memburu mereka". Oleh karena itu, terjemah Michael Cook "bunuhlah mereka kecuali jika mereka pindah agama" bertentangan dengan ayat berikutnya (Q.9/113:6). Jadi, klausa ini harus dipahami secara utuh dalam konteks berbagai ayat yang menjelaskan perang hanya karena alasan defensif.<sup>365</sup> Menurut Muhammad Asad, ungkapan potongan akhir Q.9/113:5 tersebut sama konteksnya dengan ungkapan "jika mereka berhenti (memusuhi kamu), sesungguhnya Allah maha Pengampun dan maha Penyayang" (Q.2:192) yang menekankan perang defensif dan ungkapan "jika mereka berhenti (dari memusuhi kamu), tidak ada permusuhan lagi" (Q.2/87:193) yang menekankan tujuan perang untuk membersihkan penindasan.<sup>366</sup> Kekeliruan penafsiran dengan mengabaikan fakta pelanggaran perjanjian damai sebagai alasan kebolehan membunuh muncul dari perspektif teologis umumnya *mufasssir* ketika menafsirkan "tobat" (*fa in tābū*)

<sup>365</sup>M. A. S. Abdel Haleem, "The Sword-Verse Myth (El mito del'versiculo de la espada)", 307-340.

<sup>366</sup>Muhammad Asad, *The Message of the Qur`ān*, 256.

sebagai tidak mengulangi *shirk* dengan masuk Islam secara total, bukan pelanggaran perjanjian.<sup>367</sup> Meskipun sebagian *mufasssir*, seperti al-Zamakhsharī<sup>368</sup> dan Abū Ḥayyān al-Andalusī,<sup>369</sup> menegaskan soal pelanggaran perjanjian, tetap tidak menafikan syarat masuk Islam.

Penulis-penulis awal, semisal Qatādah (w. 117 H/ 736 M) dan Abū 'Ubayd (w. 224 H/ 838 M), tidak mengakui terjadinya *naskh* internal ini, baik sebagai pendapat sendiri maupun pendapat sahabat. Belakangan, Abū Dāwūd (w. 275 H/ 889 M), seorang penulis *naskh*, kemudian mengutip otoritas Ibn 'Abbās sebagai sahabat yang berpendapat bahwa terdapat "pembatalan" (*naskh*) dan "pengecualian" (*istithnā`*) dengan potongan akhir ayat ini dan dengan ayat sesudahnya (Q.9/113:6).<sup>370</sup> Penisbatan ini tampak diragukan, karena nama Ibn 'Abbās justeru muncul belakangan, luput dari perhatian penulis-penulis lebih awal. Penulis-penulis lain, semisal Ibn al-'Arabī<sup>371</sup> dan Makkī al-Qaysī,<sup>372</sup> mengutip pendapat ini berasal dari 'Abd al-Malik bin Ḥabīb al-Azdī yang dikenal sebagai Ibn Ḥabīb (w. 238 H), seorang tokoh fiqh Mālikī, penulis kitab *Ḥurūb al-Islām* (Perang-perang Islam), yang kredibilitasnya banyak dikritik oleh para kritikus *rijāl*.<sup>373</sup>

<sup>367</sup>Lihat, misalnya, al-Suyūṭī, *al-Durr al-Manthūr fī al-Tafsīr bi al-Ma`thūr*, vol. 4, 132; Ibrāhīm al-Tha'labī al-Naysābūrī, *al-Kashf wa al-Bayān*, vol. 5, 15; Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī, *Tafsīr al-Qur`ān al-'Aẓīm*, vol. 6, 1753; al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur`ān*, vol. 8, 74; Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, vol. 2, 337.

<sup>368</sup>Al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, vol. 2, 238.

<sup>369</sup>Abū Ḥayyān al-Andalusī, *al-Baḥr al-Muḥīt*, vol. 5, 16.

<sup>370</sup>Sebagaimana dikutip al-Shawkānī, *Fath al-Qadīr*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 338.

<sup>371</sup>Ibn al-'Arabī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 140.

<sup>372</sup>Makkī al-Qaysī, *al-Idāh*, 310.

<sup>373</sup>Menurut Abū Bakr bin Shaybah, banyak ulama yang menilai Ibn Ḥabīb sebagai rawi yang *da'if*, bahkan sebagian ulama menyebutnya berdusta. Ibn al-Farḍā mengakuinya sebagai tokoh fiqh, tapi tidak memiliki kapasitas cukup dalam ilmu ḥadīth. Ibn Ḥajar al-'Asqalānī sendiri menganggap penilaian ini paling fair, karena menurutnya kemungkinan rawi ini keliru mengutip pendapat-pendapat dari kitab-kitab orang lain, antara lain, karya Asad bin Mūsā. Penilaian paling awal terhadap rawi ini sebagai pendusta dilontarkan oleh Ibn Ḥazm al-Andalusī. Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, vol. 2, 610-611.

Pendapat tentang penganuliran internal ini kemudian diadopsi oleh Hibatullāh pada awal abad ke-5 H. seperti formulasi di atas sebagai patokan pengembangan penafsiran untuk kategorisasi ayat-ayat *mansūkh*. Seabad kemudian (abad ke-6 H), dalam karyanya yang tampak dituliskannya untuk diproyeksikan sebagai kritik terhadap anggapan ini, Ibn al-'Arabī mengutip hampir sama kata-perkata ungkapan Hibatullāh berkaitan *naskh* internal tersebut.<sup>374</sup> Penganuliran internal tersebut diterima oleh Ibn al-Bārizī dengan menyatakan bahwa ketentuan umum ayat pedang dianulir (*naskh*)—meski lebih dekat kepada pengertian *takhṣīs*—dengan bagian akhir ayat.

Ibn Ḥabīb menganggap kontradiksi internal dalam hanya satu ayat ini sebagai kasus "penganuliran" (*naskh*) dan "pengecualian" (*istithnā`*). Itu artinya bahwa "perintah" membunuh orang-orang *mushrik* Arab di mana pun dianggap tidak berlaku atau dikecualikan jika mereka bertobat (dari *shirk* atau *kufr*), mendirikan shalat, dan membayar zakat, karena mereka telah menjadi "saudara dalam agama" sesama muslim (Q.9/113:11).<sup>375</sup>

Pergeseran konsep *naskh* secara luas sebagai *takhṣīs*, *taqyīd*, atau *bayān* di kalangan *mutaqaddimūn* ke *naskh* sebagai pembatalan secara spesifik di kalangan *muta'akhkhirūn* (*uṣūlīyūn*) dimulai sejak al-Shāfi'ī (w. 204 H/ 820 M). Namun, karya *al-Risālah* tampak tidak berpengaruh pada awal fase ini di kalangan *madhhab* lain, termasuk Mālikī, terutama di era Ibn Ḥabīb, yang secara geografis dan epistemologis hukum memang berbeda. Pencampuradukan *naskh-istithnā`* oleh Ibn Ḥabīb tampak masih merupakan representasi tipe pemahaman *mutaqaddimūn*. Di kalangan *mutaqaddimūn* (1-3 H), seperti tampak pada Ibn 'Abbās, *istithnā`* dianggap sebagai *naskh*, seperti Q.26/47:224-226 dianggap

<sup>374</sup>Lihat Hibatullāh, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 182-184; Ibn al-'Arabī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 139.

<sup>375</sup>Makkī al-Qaysī, *al-Īdāh*, 310.

dianulir (*mansūkh*) dengan pengecualian (ayat 227). Menurut Makkī al-Qaysī, Ibn 'Abbās sering menggunakan istilah *naskh* untuk pengertian *istithnā`* dalam banyak kasus serupa dalam al-Qur`an. Setidaknya, ada dua catatan Makkī al-Qaysī. Pertama, *istithnā`* tersebut tidak hakiki (*majāz*), karena tidak ada kaitan antara yang dikecualikan (*mustathnā*) dengan cakupan umumnya (*mustathnā minhu*). Kedua, *naskh* hanya terjadi dalam satu kesatuan pernyataan yang terpisah (*munfaṣil*).<sup>376</sup> Sedangkan, di kalangan *muta`akhhirūn*, terutama kalangan *uṣūliyyūn*, baik Ḥanafī, Mālikī, Shāfi`ī, maupun Ḥanbalī, pengecualian (*istithnā`*) dianggap sebagai salah satu bentuk *takhṣīṣ*, meskipun kalangan Ḥanafī hanya membatasinya pada *istithnā` mustaqil* (dalam kalimat terpisah).<sup>377</sup>

Kasus penganuliran internal (*self-abrogation, al-naskh al-dākhilī*) seperti ini termasuk kategori "kasus penganuliran yang unik" (*gharīb/ajīb al-mansūkh*), sama dengan kasus penganuliran internal Q.5/112:105 (*ihṭadaytum menganulir 'alaykum anfusakum*)<sup>378</sup> dan Q.7/39:199, di mana bagian awal (*khudh al-'afw*) dan akhirnya (*wa a'riḍ 'an al-jāhilīn*) adalah *mansūkh*, sedangkan bagian tengahnya (*wa`mur bi al-'urf*) adalah *muḥkam*.<sup>379</sup> Keunikan tersebut adalah karena hanya dalam satu ayat yang pendek, menurut Ibn Ḥabīb, sudah dianggap terjadi kontradiksi internal (*internal contradiction*) dalam hal makna yang dianggap tidak bisa dikompromikan (*ikhtilāf al-taḍādd*).<sup>380</sup>

Sebenarnya, ada tenggang waktu (*tarākhī*) antara suatu pernyataan yang dianulir dan yang menganulir, seperti *takhṣīṣ bi al-muttaṣil mustaqillan*

<sup>376</sup> Sebagaimana dikutip oleh al-Shātibī, *al-Muwāfaqāt*, vol. 2, 17.

<sup>377</sup> Muṣṭafā Zayd, *al-Naskh fī al-Qur`ān al-Karīm*, vol. 1, 122-123.

<sup>378</sup> Ibn al-'Arabī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 120-121; al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur`ān*, vol. 2, 24.

<sup>379</sup> Ibn al-'Arabī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 129-130; al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur`ān*, vol. 2, 24.

<sup>380</sup> Klasifikasi perbedaan menjadi perbedaan sebagai kontradiksi (*ikhtilāf al-taḍādd*) dan variasi (*ikhtilāf al-tanawwu'*) dikemukakan oleh al-Kirmānī. Lihat al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur`ān*, vol. 2, 31.

(penjelasan spesifik dengan pernyataan langsung dengan kalimat tersendiri), seperti perintah "bunuhlah orang-orang *mushrik*" (Q.9/113:5) yang diikuti segera dengan larangan "jangan bunuh *ahl al-dhimmah*", atau *takhṣīṣ gayr mustaqill* (penjelasan spesifik dalam satu kalimat yang saling terkait) dengan *istithnā`*, "puasalah pada bulan ini, kecuali pada tanggal sepuluh".<sup>381</sup>

Menurut Ibn al-'Arabī, bagian akhir ayat tersebut justeru mempertegas *kufr* sebagai alasan perang yang disebutkan pada bagian awal. Oleh karena itu, ia menganggap klaim penganuliran internal ini, sebagaimana diklaim oleh Ibn Ḥabīb, sebagai ketidaktahuan semata (*jahl maḥḍ*).<sup>382</sup> Ibn al-Jawzī mengkritik penganuliran 124 ayat dengan ayat pedang sebagai pandangan para pentransmisi tafsir (*nāqilū al-tafsīr*)—secara kontekstual ditujukan kepada Hibatullāh ibn Salāmah—yang tidak memahami koherensi maka ayat tersebut. Menurut Ibn al-Jawzī, tidak ada kontradiksi internal ayat ini, dan bagian akhir ayat merupakan pengecualian.<sup>383</sup>

### 3. Sebagai Ayat Teranulir (*Mansūkh*) dengan Ayat Lain

Menurut 'Azīzī 'Abd al-Malik atau Shaydhalah (Shaydalah) (w. 494 H), seorang tokoh fiqh Shāfi'ī, dalam karyanya *al-Burhān*, sebagaimana dikutip oleh al-Suyūṭī, suatu ayat yang menganulir (*nāsikh*) mungkin dianulir (*mansūkh*) lagi oleh ayat lain, seperti Q.9/113:41 yang menganulir ayat-ayat yang memuat perintah untuk tidak mengganggu komunitas non-muslim (*āyāt al-kaff*) juga dianulir oleh ayat-ayat yang memberi keringanan untuk meninggalkan *jihād* (*āyāt al-'udhr*).<sup>384</sup> Di samping teranulir secara internal, sebagaimana diuraikan, ayat

<sup>381</sup> Shams al-Dīn al-Aṣfihānī, *Sharḥ al-Minhāj li al-Bayḍāwī fī 'Ilm al-Uṣūl*, ed. 'Abd al-Karīm bin 'Alī bin Muḥammad al-Namlah (Riyāḍ: Maktabat al-Rushd, 1999 M/ 1420 H), 462.

<sup>382</sup> Ibn al-'Arabī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 142.

<sup>383</sup> Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān*, 173-174.

<sup>384</sup> al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur`ān*, vol. 2, 24.

pedang juga teranulir secara eksternal dengan ayat lain yang masih kontroversial sebagai berikut:

- a. Q.9/113:6 tentang perlindungan terhadap orang *mushrik*

وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ.

Dan jika seseorang di antara orang-orang *mushrik* meminta perlindungan kepadamu, maka lindungilah ia supaya ia dapat mendengar firman Allah, kemudian antarlah ia ke tempat yang aman baginya. Demikian itu, disebabkan mereka adalah kaum yang tidak mengetahui.

Menurut al-Fārisī dan Ibn al-Bārizī, ayat ini berisi "pembatalan sebagian hukum",<sup>385</sup> ungkapan interpretatif yang tampak dimaksudkan sebagai *takhṣīs*, atau menurut Abū Dāwūd berdasarkan riwayat Ibn 'Abbās, "pembatalan" (*naskh*) dan "pengecualian" (*istithnā`*) dari ketentuan umum ayat pedang. Akan tetapi, menurut al-Shawkānī, ayat ini juga kemudian dianulir oleh Q.9/113:36.<sup>386</sup> Penyebutan istilah *istithnā`* yang sebenarnya merupakan terminologi kalangan *muta`akhhirūn* yang digunakan secara bersamaan dengan *naskh* tampak merupakan interpretasi bahwa yang dimaksud adalah pengecualian. Jika dianggap sebagai kasus pembatalan, klaim *naskh* yang menunjukkan sirkulasi kebingungan penafsiran para *mufassir* awal terjadi dengan tahap-tahap berikut: (1) Q.9/113:5 menganulir (*nāsikh*) ayat-ayat damai; (2) Q.9/113:5 teranulir (*mansūkh*) internal; (3) Q.9/113:5 teranulir (*mansūkh*) eksternal dengan Q.9/113:6; (4) Q.9/113:6 juga teranulir lagi dengan Q.9/113:36.

Ibn Kathīr mengemukakan dua penafsiran ayat ini. Pertama, perlindungan keamanan diberikan sebagai bagian dari strategi islamisasi. Dengan mengutip penafsiran Mujāhid melalui Ibn Abī Nujayḥ, ayat ini ditafsirkan sebagai memuat perintah memberi perlindungan keamanan untuk seseorang yang ingin

<sup>385</sup> al-Fārisī, *al-Mūjaz*, 251; Ibn al-Bārizī, *Nāsikh al-Qur`ān al-'Azīz*, 22.

<sup>386</sup> Sebagaimana dikutip al-Shawkānī, *Fath al-Qadīr*, vol. 1, 338.

mendengarkan pesan al-Qur`an, seperti beberapa utusan Quraysh, antara lain 'Urwah bin Mas'ūd, Mikraz bin Ḥafṣ, dan Suhayl bin 'Amr, yang datang satu persatu kepada Rasulullah pada moment Ḥudaybiyah. Kharisma beliau di kalangan kaum muslim yang melebihi kharisma penguasa, menurut Ibn Kathīr, merupakan faktor utama terjadinya islamisasi. Kedua, penafsiran lebih ekstensif adalah bahwa perlindungan diberikan kepada non-muslim yang memasuki "daerah Islam" (*dār al-Islām*), baik untuk melaksanakan suatu misi, perdagangan, perdamaian, atau pembayaran *jizyah*.<sup>387</sup>

Ayat ini dipahami atas dasar dua pengandaian. Pertama, atas dasar klaim *naskh*, perintah melindungi orang *mushrik* yang meminta perlindungan merupakan pesan ayat yang dianggap kontradiktif dengan—atau lebih kuat (superior) maknanya dibanding—perintah perang. Namun, penganuliran ini menjadi absurd, ketika perintah memberi perlindungan tersebut kemudian juga dianulir dengan ayat perang (Q.9/113:36). Penganuliran antarayat ini, akhirnya, tunduk di bawah skema logik *mufassir* dalam memahami ayat mana yang paling dominan yang mewakili ide al-Qur`an. Para *mufassir* umumnya memahami Q.9/113:5 sebagai perintah final perang terhadap kaum *mushrik* dan perang ofensif—dipahami secara subjektif—dianggap sebagai media islamisasi dengan alasan *kufr*.

Penafsiran *mainstream* ini secara logis seharusnya berujung pada kesimpulan non-kontradiksi antara kedua ayat. Sedangkan, sebagian *mufassir* menganggap bahwa Q.9/113:36 yang memuat perang defensif secara eksplisit sebagai perintah yang statusnya lebih kuat. Kedua, atas dasar *istiḥnā`*, perintah perang tersebut tetap merupakan perintah yang berlaku umum dan dikecualikan dalam konteks perlindungan, sehingga, seperti dijelaskan Makkī al-Qaysī tentang penggunaan *naskh* oleh Ibn 'Abbās, merupakan *takhṣīṣ al-'āmm*.<sup>388</sup>

<sup>387</sup>Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, juz 2, h. 338.

<sup>388</sup>Ibn 'Ashūr, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr* (Tunis: al-Dār al-Tūnisīyah, 1984), juz 10, h. 117.

b. Q.9/113:29 tentang pembayaran *jizyah*

فَقَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ  
دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ .

Ayat ini lebih dikenal sebagai *āyat al-jizyah* atau *āyat al-qitāl* dibanding sebagai *āyat al-sayf*. Menurut al-Naḥḥās, ada empat pendapat ulama tentang status ayat ini. Pertama, ayat ini seperti halnya *āyat al-sayf* menganulir sebagian ayat-ayat kesabaran dan pemberian maaf (*āyāt al-ṣabr; āyāt al-ṣafḥ wa al-'afw*) ketika umat Islam teraniaya di Makkah.<sup>389</sup> Kedua, ayat ini menganulir Q.9/113:5, sebagaimana dikemukakan oleh Shaydhalah (Shaydalah).<sup>390</sup> Ketiga, ayat ini merupakan penjelasan (*tabyīn*) firman Allah "perangilah orang-orang *mushrik*" (Q.9/113:36) dan merupakan perintah untuk memungut pajak (*jizyah*) dari *Ahl al-Kitāb*. Dengan penjelasan ini, dibedakan bahwa yang dimaksud dengan orang-orang *mushrik* adalah bukan *Ahl al-Kitāb*.<sup>391</sup> Penjelasan ini muncul karena sebagian ulama menyamakan kedua kelompok ini. Keempat, ayat ini berisi pengecualian bahwa perintah untuk membunuh setiap orang *mushrik* (Q.9/113:5) tidak berlaku terhadap *Ahl al-Kitāb* yang membayar pajak, sebagaimana halnya anak-anak dan wanita.

Ulama berbeda pendapat tentang kebolehan membunuh para pendeta (*ruhbān*) yang tidak membayar pajak. Sebagian ulama berpendapat bahwa mereka tidak boleh dibunuh, karena secara semantik, kata "*qātilū*" menunjukkan timbal-balik yang, setidaknya, terjadi dari dua orang yang secara aktif mengkondisikan perang, yang tidak mungkin dilakukan umumnya oleh pemuka agama murni (*ruhbān*), anak-anak, dan wanita. Di samping itu, ayat tersebut secara linguistik

<sup>389</sup> Abū Ja'far al-Naḥḥās, *al-Nāsikh wa al-Masūkh*, 31, 160; al-Fārisī, *al-Mūjaz*, 251; Ibn al-Bārīzī, *Nāsikh al-Qur`ān al-'Azīz wa Mansūkhuh*, 22.

<sup>390</sup> Abū Ja'far al-Naḥḥās, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 160; al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur`ān*, vol. 2, 24.

<sup>391</sup> Abū Ja'far al-Naḥḥās, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 160

dipahami berisi perintah perang hanya terhadap orang yang tidak bertuhan, karena kata "*Allāh*" bermakna "tuhan" (dari kata "*ilāh*" menurut Sibawayh, atau "*al-ilāh*" menurut al-Farrā`), dan tidak memiliki keyakinan eskatologis.<sup>392</sup> Analisis linguistik ini tampak agak "inklusif" dari penafsiran *mainstream*, meski tetap problematis karena luasnya cakupan agama, termasuk kepercayaan lokal.

Menurut Ibn Taymīyah, sebagaimana dikemukakan, ayat ini merupakan *āyat al-sayf* yang secara spesifik memerintahkan perang melawan *Ahl al-Kitāb*, di samping Q.9/113:5 yang secara spesifik memerintahkan perang melawan orang-orang *mushrik*. Dengan demikian, Ibn Taymīyah melihat dua ayat tersebut ditujukan kepada komunitas berbeda dan tentu saja tidak saling bertentangan. Oleh karena itu, penganuliran tersebut tidak menggunakan nalar ini, tidak pula atas dasar ciri utama *āyat al-sayf* penganulir yang memuat perintah perang secara tegas (*itlāq qatl al-kuffār*), baik defensif atau ofensif.<sup>393</sup>

Klaim penganuliran Q.9/113:5 dengan ayat ini tampaknya didasarkan atas anggapan berikut. Pertama, perintah perang secara mutlak yang sesungguhnya secara kontekstual dan spesifik ditujukan kepada komunitas orang-orang *mushrik* Arab (Q.9/113:5) bertentangan dan bukan merupakan perintah yang lebih kuat dan dominan dibandingkan perintah perang terhadap orang-orang kafir dan alternatif dengan membayar pajak (*jizyah*) sebagai imbalan atas kekalahan perang. Meski demikian, sebagian ulama menolak pembayaran pajak sebagai pengganti alasan perang (*kufr*).<sup>394</sup> Kedua, sebagai ayat pertama yang secara lebih luas spesifik berisi perintah perang ditujukan kepada *Ahl al-Kitāb* dan komunitas non-muslim di luar Arab, domain cakupan lebih luas daripada komunitas orang-orang *mushrik* Arab. Turun setelah Islam sudah tersebar di kawasan Ḥijāz, ayat ini berkaitan dengan ekspedisi Tabūk pada bulan Rajab tahun 9 H/ 630 M untuk mempertahankan diri

<sup>392</sup>Ibid., 160-161.

<sup>393</sup>Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān*, 71.

<sup>394</sup>Lihat bahasan sebelumnya tentang alasan perang pada pembahasan *bughāh*.

dari serangan Byzantium.<sup>395</sup> Akan tetapi, pendapat ini dibantah oleh al-Suyūṭī, antara lain, karena ayat ini menjadi *takhṣīṣ* ayat pedang.<sup>396</sup>

c. Q.47/95:4 tentang pembebasan tawanan perang

فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَخْنَتُمْهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَاقَ فَإِمَّا مِثًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً  
حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ۗ ذَٰلِكَ وَلَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَآتَتْصِرَ مِنْهُمْ وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَ بَعْضَكُمْ بِبَعْضٍ ۗ وَالَّذِينَ  
قَاتَلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ.

Maka apabila kamu bertemu dengan orang-orang kafir, pancunglah batang leher mereka. Sampai batas apabila kamu telah melumpuhkan (gerak) mereka, kuatkanlah ikatan mereka, lalu (kamu boleh) membebaskan mereka sesudah(nya) atau menerima tebusan sampai perang meletakkan beban-bebannya. Demikianlah, seandainya Allah menghendaki, niscaya Dia akan membinasakan mereka, tetapi Dia hendak menguji sebagian kamu dengan sebagian yang lain dan orang-orang yang gugur pada jalan Allah, maka Allah tidak akan menyia-nyiakan amal mereka.

Berkaitan dengan tawaran pembebasan tawanan perang, setidaknya, ada tiga pendapat yang berkembang. Pertama, pendapat yang dikemukakan oleh al-Ḥasan, al-Ḍaḥḥāk, dan 'Aṭā` bahwa ayat tersebut menganulir (*nāsikh*) ayat pedang, karena tawanan perang tidak boleh dibunuh.<sup>397</sup> Kedua, pendapat bahwa ayat tersebut dianulir (*mansūkh*) oleh ayat pedang, karena tawanan perang harus dibunuh, tidak boleh dibebaskan tanpa atau dengan tebusan, baik kepada tawanan dari kalangan penyembah berhala (*ahl al-awṡhān*), seperti dikemukakan oleh Ibn Jurayj, hanya orang-orang kafir Arab, seperti dikemukakan oleh al-Suddī dan ulama Kūfah, atau semua orang kafir, seperti dikemukakan oleh kalangan ulama

<sup>395</sup>Reuven Firestone, *Jihād: the Origin of Holy War in Islam*, 64.

<sup>396</sup>al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur`ān*, vol. 2, 24.

<sup>397</sup>Abū Ja'far al-Naḥḥās, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 158, 209. Khusus berkaitan dengan pendapat al-Ḍaḥḥāk, terdapat keterangan berbeda. Diriwayatkan, al-Ḍaḥḥāk juga memiliki dua pendapat berbeda tentang Q.47/95:4, yaitu pendapat bahwa ayat tersebut adalah *mansūkh* dengan ayat pedang, sebagaimana diriwayatkan oleh Ibn al-'Arabī dalam *Aḥkām al-Qur`ān* dan pendapat bahwa ayat tersebut adalah *muḥkam* (*nāsikh*) terhadap ayat pedang, sebagaimana diriwayatkan oleh al-Ṭabarī dalam *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur`ān*. Lihat al-Ḍaḥḥāk, *Tafsīr al-Ḍaḥḥāk*, vol. 2, 761-762.

rasionalis (*ahl al-naẓar*).<sup>398</sup> Pendapat ini juga dikemukakan oleh al-Ḍaḥḥāk (dalam riwayat lain), Qatādah, dan al-Awzā'ī. Pendapat ini bahkan dinisbatkan ke Ibn 'Abbās. Ketiga, pendapat yang dikemukakan oleh Ibn 'Umar, Abū 'Ubayd, Mujāhid, Ibn Sīrīn, Ibn Zayd, al-Shāfi'ī, Aḥmad bin Ḥanbal, dan ulama Madinah bahwa kedua ayat tersebut *muḥkam*.<sup>399</sup>

Di kalangan ulama umumnya, bahwa tawanan perang harus diberi makan, tidak boleh dibunuh, dianggap sudah menjadi konsensus (*ijmā'*). *Ijtihād* penafsiran Hibatullāh ibn Salāmah berkaitan dengan penganuliran Q.76/98:8 pernah dikoreksi oleh anak perempuannya dengan alasan konsensus tersebut.<sup>400</sup> Menurut al-Naḥḥās, tidak ada penganuliran (*naskh*) antara kedua ayat tersebut, karena tidak ada kontradiksi antara kedua ayat tersebut, dan penerapannya bersifat kondisional dan tergantung atas keputusan pimpinan (*imām*). Nabi pernah membunuh tawanan bernama 'Uqbah bin Abī Mu'īṭ dan al-Naḍr bin al-Ḥārith, dua tokoh Quraysh utama penentang Islam, pada perang Badr, dan juga pernah membebaskan tawanan tanpa atau dengan tebusan.<sup>401</sup> Menurut al-Ṭabarī, jika diterima pengandaian *naskh*, itu artinya berlaku permanen, padahal strategi perang Nabi di atas diterapkan sejak perang Badr, dan anjuran menawan (*khudhūhum*) tidak mesti dibunuh atau ditebus.<sup>402</sup> Sedangkan, menurut Ibn al-'Arabī, penganuliran tersebut tidak sesuai dengan prinsip kronologi turun (*tartīb al-nuzūl*) surah, karena Q.9/113:5 adalah ayat yang turun dalam fase-fase akhir di Madinah.<sup>403</sup> Namun, karena prinsip kronologi itu juga, bukan atas dasar koherensi makna, Qatādah menganggap terjadi penganuliran, yaitu ayat pedang menganulir ayat ini.<sup>404</sup>

<sup>398</sup>Abū Ja'far al-Naḥḥās, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 158, 209; Abū 'Ubayd, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 168.

<sup>399</sup>Abū Ja'far al-Naḥḥās, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 158-159, 209-210; al-Ḍaḥḥāk, *Tafsīr al-Daḥḥāk*, vol. 2, 761-762; al-Baghawī, *Ma'ālim al-Tanzīl*, vol. 7, 278-279.

<sup>400</sup>al-Zarkashī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, vol. 2, 34.

<sup>401</sup>Abū Ja'far al-Naḥḥās, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 158.

<sup>402</sup>Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, ed. Maḥmūd Muḥammad Shākir, vol. 14, 140.

<sup>403</sup>Ibn al-'Arabī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 140.

<sup>404</sup>Qatādah, *Kitāb al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 47.

Dengan demikian, klaim terjadinya *naskh* di atas muncul ketika para *mufassir* dan *fuqahā`* gagal dalam mencari koherensi makna dan memilih penyelesaian dengan *naskh* dengan dihadapkan pada alternatif-alternatif terhadap perintah perang, yaitu: jika mereka bertobat, mendirikan shalat, dan membayar zakat (*naskh* internal), jika orang *mushrik* meminta perlindungan (Q.9/113:6), alternatif dengan bayar *jizyah* (Q.9/113:29), atau alternatif dengan pembebasan tawanan (Q.47/95:4).

#### **4. Sebagai Ayat yang Tetap Berlaku (*Muḥkam*)**

Pendapat ini dikemukakan oleh banyak penulis, antara lain, generasi penulis belakangan, seperti Ibn al-'Arabī dan Ibn al-Jawzī, serta penulis modern, seperti Muṣṭafā Zayd, al-Jabrī, dan Aḥmad Ḥijāzī al-Saqā yang berupaya mengkritisi berbagai klaim *naskh* yang tak berdasar. Argumen-argumen klaim ini dibahas dalam bab berikut sebagai telaah kritis dari berbagai perspektif, baik sejarah (*tārīkhī*), riwayat (*riwā`ī*), maupun pemahaman ulang ayat secara logis (*tafsīrī*).