

**BAB IV**

**DARI TEKS KE KONTEKS:**

**KRITIK ATAS PENGANULIRAN AYAT-AYAT DAMAI**

**A. Kritik *Ta`wīl* Teks (*Naṣṣ*)**

**1. Penganuliran Ayat-ayat Damai**

Penganuliran "ayat-ayat damai" (*āyāt al-silm, peace-verses*), atau dalam istilah Ṭāhā "ayat-ayat persuasi" (*āyāt al-ismāḥ*),<sup>1</sup> menurut Ibn 'Abbās (w. 67-68 H/ 687-686 M) berdasarkan riwayat Abū 'Ubayd (w. 224 H/ 838 M), sebagaimana dikemukakan, menekankan tiga hal, yaitu anjuran tidak memberi ampun orang-orang kafir, menolak ajakan berdamai, dan penegasan misi politis Nabi sebagai penguasa (*musaytir*) atau seorang tiran (*jabbār*). Nalar ini tampak bergeser dari ideologi ke aksi, seperti tampak pada penafsiran Ibn 'Abbās riwayat 'Abd al-Qāhir al-Baghdādī (w. 429 H), seperti penekanan kebolehan melakukan agresi, pembalasan dengan yang lebih berat, kebolehan perang di bulan suci, dan penekanan aktivisme.

Ayat-ayat damai yang diklaim teranulir bisa diklasifikasi kepada tiga macam sebagai berikut:

Pertama, ayat-ayat teranulir yang memuat nilai (*qīmah*) dan prinsip yang menentukan arah penyebaran Islam, yaitu: (a) ayat-ayat tentang kebebasan beragama; (b) ayat-ayat pemberian peringatan (*āyāt al-indhār*), yaitu ayat-ayat tentang prinsip bahwa misi Nabi hanya sebagai penyampai risalah agama, bukan pengemban misi politik sebagai pemaksa/tiran (*jabbār*), penanggung-jawab (*wakīl*),

---

<sup>1</sup>Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā, *al-Risālah al-Thānīyah min al-Islām* dalam [www.alfikra.org/الرسالة الثانية من الإسلام.htm](http://www.alfikra.org/الرسالة الثانية من الإسلام.htm); *The Second Message of Islam*, trans. Abdullahi Ahmed An-Na'im (Syracuse: Syracuse University Press, 1987), 134.

pemelihara (*hafīz*), atau penguasa (*musaytir*); (c) ayat-ayat tentang prinsip penyebaran Islam tanpa kekerasan.

Kedua, ayat-ayat teranulir yang memuat perintah sebagai penerapan dari nilai dan prinsip tersebut dalam berinteraksi dengan komunitas non-muslim, yaitu: (a) ayat-ayat kesabaran (*āyāt al-ṣabr*); (b) ayat-ayat pemberian maaf dan tidak menuntut balas (*āyāt al-'afw wa al-ṣafh*); (c) ayat-ayat "berpaling" (*āyāt al-i'rād*) untuk tidak membalas perlakuan buruk orang-orang yang menolak Islam; (d) ayat-ayat perintah menyerahkan urusan kepada Allah; (e) ayat-ayat perintah berlaku baik; (f) ayat-ayat perintah mengindahkan perjanjian damai (*āyāt al-muwāda'ah/ al-mu'āhadah/ al-muhādanah*).

Ketiga, ayat-ayat teranulir yang pada dasarnya memuat larangan, yaitu ketika terjadi ketegangan (*tension*) hubungan antarpemeluk agama yang mengarah kepada perang yang sebenarnya tidak diinginkan, sehingga perlu ditentukan regulasi, yaitu: (a) ayat-ayat tentang perintah menjaga hubungan baik dengan orang-orang kafir, semisal dengan menghindari terjadinya berperang; (b) ayat-ayat regulasi jika perang tak terhindarkan yang memuat: prinsip tentang hukuman setimpal (*mu'āwadah; reciprocity*), ketentuan perang defensif, dan larangan berperang di tempat dan bulan suci, serta larangan melanggar syiar-syiar Allah.

Di samping dalam karya-karya *naskh* dan tafsir al-Qur`an, sebagian dari ayat-ayat damai disebut dalam karya-karya fiqh, seperti *al-Umm* karya al-Shāfi'ī,<sup>2</sup> karena persoalan ini juga menjadi bagian bahasan bab *jihād, siyar*, atau *maghāzī*.

#### **a. Ayat-ayat tentang kebebasan beragama**

Riwayat Abū 'Ubayd (w. 224 H), sebagaimana dikemukakan, tidak memuat pendapat Ibn 'Abbās tentang penganuliran ayat-ayat ini, kecuali Q.109/18:6 dalam riwayat al-Baghdādī (w. 429 H). Ayat lain, Q.2/87:256, menurut sebagian ulama berdasarkan riwayat Ibn Kathīr (w. 774 H), dianggap teranulir oleh Q.9/113:73,

<sup>2</sup>Lihat al-Shāfi'ī, *al-Umm*, vol. 7 (Beirut: Dār al-Fikr, 1997 M/ 1417 H), 168.

Q.8/88:123 dan Q.48/111:61 yang disebut sebagai "ayat-ayat perang" (*āyāt al-qitāl*).<sup>3</sup> Tidak ada kaedah spesifik—sejauh pengetahuan penulis—tentang penganuliran ayat-ayat ini. Penganuliran secara masif tampak berkembang secara komunal melalui analogi dan penukilan (*naql*) tidak kritis para *mufassir*, sebagaimana tampak dari kritik-kritik Ibn al-Jawzī (w. 597 H), dengan bertolak dari penyimpulan dari makna ayat-ayat lain yang teranulir.

Dari 20 ayat tentang kebebasan beragama yang diklaim teranulir, hanya 2 ayat tergolong *madanīyah* (Q.2/87:139, 256). Itu artinya bahwa sebagian besar ayat tersebut turun sebelum hijrah ke Yathrib. Ini tidak hanya menunjukkan bahwa prinsip ini sangat penting, karena dijelaskan dalam fase-fase awal Islam, melainkan juga hal itu sebagai representasi respon dialogis al-Qur`an dengan realitas sejarah orang-orang kafir Makkah yang intensif melakukan penolakan dan penindasan, sehingga al-Qur`an perlu meletakkan prinsip yang mendasari dan mengarahkan penyebaran Islam.

Penganuliran ayat-ayat ini bisa dikritisi dari point-point berikut. Pertama, secara moral, kebebasan beragama adalah hak yang melekat secara universal pada semua manusia dan diakui sendiri oleh al-Qur`an bersifat permanen.<sup>4</sup> Elemen yang mendasarinya adalah hukum timbal-balik (*mu'āwadah*; *reciprocity*). Ketika menafsirkan ayat "Kami tetapkan terhadap mereka di dalamnya (Taurat) bahwa jiwa (dibalas) dengan jiwa" (Q.5/112:45), Makkī al-Qaysī (w. 437 H) berkomentar bahwa hal ini adalah "fundamen fiqh dan agama" (*aṣl al-fiqh wa al-dīn*) yang menjadi dasar para *fuqahā`* menetapkan fatwa mereka. Perbedaan yang terjadi hanya karena perbedaan memaknai fundamen ini. Mengetahui ha-hal fundamental ini menjadi pilar pemahaman dan penalaran. Mengetahui rincian persoalan tanpa mengetahui fundamennya hanya menjadikan seseorang taklid dan

<sup>3</sup>Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 1986), 312.

<sup>4</sup>Lihat, misalnya, "من اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضل فإنما يضل عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى وما كنا معذبين حتى " (Q.17/50:15).

lemah dalam berpikir.<sup>5</sup> Hukum timbal-balik ini sealur dengan "aturan emas" (*golden rule*) yang menjadi rujukan berbagai aturan dalam filsafat etika yang menyatakan "perlakukan orang lain bagaimana kamu juga ingin diperlakukan" atau "jangan perlakukan orang lain dengan cara yang kamu sendiri tidak ingin orang lain memperlakukannya terhadapmu".<sup>6</sup> Dalam hal ini, "jangan memaksakan agama kepada orang lain jika kamu sendiri tidak ingin dipaksa dengan cara yang sama". Al-Qur`an menganggap substansi hukum ini sebagai bagian dari ajaran Islam yang prinsipil (*uṣūl*, bukan *furū'/fuṣūl*),<sup>7</sup> atau universal (*kullīyāt*, bukan *juz`īyāt*).<sup>8</sup> Kebebasan atas dasar hukum timbal-balik tersebut menyangkut ajaran moral al-Qur`an yang menjadi elan dasar ajaran Islam seluruhnya yang mendasari ajaran legal-spesifiknya, sama halnya dengan keyakinan (teologi).<sup>9</sup> Al-Shāṭibī (w. 790 H) pernah mengatakan, "sesungguhnya *naskh* tidak terjadi pada *kullīyāt*, meskipun dari segi akal mungkin saja terjadi. Hal itu dibuktikan oleh induksi secara sempurna".<sup>10</sup> Fundamen ini menjadi spirit berbagai ketentuan spesifik tentang interaksi Islam dan non-Islam, seperti regulasi perang defensif. Ketika menafsirkan Q.2/87:256, Abdullah Yusuf Ali, antara lain, menjelaskan bahwa agama tidak boleh dipaksakan

<sup>5</sup>Makkī al-Qaysī, *al-Īdāh li Nāsikh al-Qur`ān wa Mansūkhīh wa Ma'rīfat Uṣūlih wa Ikhtilāf al-Nās Fīh*, ed. Aḥmad Ḥasan Farḥāt (Jeddah: Dār al-Manārah, 1986 M/ 1406 H), 174-175.

<sup>6</sup>Lihat Lihat Marcus G. Singer, "Golden Rule", *The Encyclopaedia of Philosophy*, vol. 6, ed. Paul Edwards (New York: Macmillan Publishing Co., Inc. & The Free Press dan London: Collier Macmillan Publishers, 1967), 483-487.

<sup>7</sup>Menurut Ṭāhā, *uṣūl* adalah prinsip etis yang bersifat abadi. Salah satu prinsip etis tersebut adalah kebebasan. Tapi, kebebasan tersebut dibatasi oleh resiprositas dan menggunakannya secara (*ḥusn al-taṣarruf*). Lihat Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā, *al-Risālah al-Thānīyah min al-Islām*, dalam [www.alfikra.org/الرسالة الثانية من الإسلام](http://www.alfikra.org/الرسالة الثانية من الإسلام). htm; *The Second Message of Islam*, 51-55, 64-68.

<sup>8</sup>al-Shāṭibī menyebut prinsip-prinsip moral, seperti keadilan, kejujuran, memberi maaf, dan menolak debat dengan cara terbaik, yang menyertai peletakan hukum Islam (seperti shalat) dan prinsip teologi, di fase awal Islam. Al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*, vol. 2, ed. 'Abdullāh Darrāz (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, t.th.), 77-78.

<sup>9</sup>Lihat Fazlur Rahman, "Islam: Challenges and Opportunities", dalam *Islam: Past Influence and Present Challenge*, ed. Alford T. Welch dan Pierre Cachia (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979), 325-326.

<sup>10</sup>Al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, vol. 2, 78-79.

karena menyangkut penghayatan iman dan keinginan pemeluknya, sehingga keberagaman menjadi tidak bermakna jika dibangun di atas pemaksaan.<sup>11</sup>

Kedua, secara teologis, kebebasan beragama bisa dilihat dari beberapa sisi. Pertama, agama sebenarnya bukan wewenang Nabi untuk memaksakannya, melainkan wewenang tuhan yang secara eskatologis untuk menghukum pembangkangnya di akherat, karena Nabi hanya sebagai penyampai (*nadhīr*; *bashīr*). Argumen eskatologis ini menjadi alur uraian ayat-ayat tentang penyebaran Islam, terutama selama fase Makkah. Oleh karena itu, Nabi diperintahkan untuk mengatakan kepada orang-orang kafir bahwa beliau tidak bertanggungjawab atas apa yang dilakukan para pembangkang, begitu juga sebaliknya. Alasan ini menjadi dasar larangan saling mengganggu. Kedua, kemajemukan adalah sesuatu yang memang dihendaki oleh Tuhan, seperti dalam Q.10/51:99. Ketiga, menurut al-Qur`an (Q.2/87:256), batas antara kebenaran (*rushd*) dan kesesatan (*ghay*) telah jelas, sehingga menganut suatu agama tinggal persoalan pilihan.

Dalam ayat-ayat yang diklaim teranulir sendiri, sebenarnya terkandung alasan-alasan fundamental, baik secara teologis maupun moral, mengapa pemaksaan agama dilarang. Pertama, ayat-ayat yang menekankan alasan-alasan teologis tertentu, yaitu larangan pencampuran keyakinan, sehingga setiap pemeluk agama dibebaskan menjalankan agamanya masing-masing (Q.109/18:6):<sup>12</sup>

لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ

Bagimu agamamu, dan bagiku agamaku.

Ayat-ayat lain yang serupa adalah tentang kemajemukan sebagai kehendak Tuhan (Q.10/51:99),<sup>13</sup> tentang larangan mencela sembahsan agama lain karena

<sup>11</sup>Abdullah Yusuf Ali, *The Holy Qur'an: Text, Translation, and Commentary* (Beirut: Dār al-'Arabīyah li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī', 1968), 103.

<sup>12</sup>Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmīyah, t.th.), 253. Ayat ini bukan memerintahkan untuk mengakui keyakinan agama lain. Lihat latar belakang turun ayat dalam al-Suyūfī, *Lubāb al-Nuqūl*, 218; al-Wāhidī, *Asbāb al-Nuzūl*, 240.

<sup>13</sup>Lihat Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān*, 180.

berakibat akan saling mencela (Q.6/55:108),<sup>14</sup> dan tentang penekanan bahwa kebebasan beragama adalah karena kebenaran dianggap telah jelas (Q.2/87:256).<sup>15</sup>

Kedua, komitmen untuk tidak saling mengganggu yang diungkapkan dengan pernyataan bahwa semua perbuatan menjadi tanggung jawab pelakunya. Ini berarti bahwa meski orang-orang kafir melakukan penindasan, dakwah tetap dilakukan. Klaim penganuliran ayat-ayat ini mengacu kepada kaedah penganuliran Hibatullāh (w. 410 H/ 1019 M) bahwa setiap ayat dalam al-Qur`an yang memuat ungkapan "dan bagi kami perbuatan-perbuatan kami, dan bagi kalian perbuatan-perbuatan kalian" dianulir oleh *āyat al-sayf* ("ولنا أعمالنا ولكم أعمالكم" (كل ما كان في القرآن من "ولنا أعمالنا ولكم أعمالكم" (نسختها آية السيف).<sup>16</sup> Termasuk dalam kategori ini adalah Q.28/49:55<sup>17</sup> berikut:

وَإِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ وَقَالُوا لَنَا أَعْمَلُنَا وَلَكُمْ أَعْمَلُكُمْ سَلِّمْ عَلَيْكُمْ لَا تَبْتَغِ الْجَاهِلِينَ

Apabila mereka mendengar perkataan yang tidak bermanfaat, mereka berpaling darinya dan berkata: "Bagi kami perbuatan-perbuatan kami dan bagi kalian perbuatan-perbuatan kalian, *salām 'alaykum* (keselamatan bagi kamu), kami tidak ingin bergaul dengan orang-orang jahil."

Ayat-ayat lain yang serupa adalah Q.10/51:41,<sup>18</sup> Q.6/55:69.<sup>19</sup> Q.34/58:25,<sup>20</sup> Q.42/62:15,<sup>21</sup> dan Q.2/87:139.<sup>22</sup>

<sup>14</sup> Ayat ini melarang mencela sembarang orang kafir, apalagi membunuh para penyembahnya. Lihat Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān*, 156.

<sup>15</sup> Ayat ini menjelaskan agama sebagai keyakinan hati yang tidak bisa dipaksakan dan makna ini sesuai dengan latar belakang turunnya ayat. Lihat Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān*, h. 92-94; Muhammad Asad, *The Message of the Qur`ān* (Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980), h. 57-58. Lihat juga Ibn al-'Arabī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, ed. al-Shaykh Zakarīyā 'Umayrāt (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2006), 61.

<sup>16</sup> Hibatullāh ibn Salāmah, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, ed. Zuhayr al-Shāwīs dan Muḥammad Kan'an (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1404), 211.

<sup>17</sup> Lihat Makkī al-Qaysī, *al-Idāh*, 375-376; Bandingkan dengan Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān*, 205.

<sup>18</sup> Lihat tiga kritik atas penganuliran ini dalam Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān*, 179.

<sup>19</sup> Ayat ini hanya memuat pernyataan (*khbar*) bahwa Nabi hanya berkewajiban menyampaikan dakwah, tidak bertanggung jawab atas dosa-dosa pembangkang. Lihat Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān*, 154; Abū Ja'far al-Nahhās, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh fī al-Qur`ān al-Karīm* (Cairo: al-Maktabah al-Azharīyah li al-Turāth, 1987), 133.

<sup>20</sup> Lihat Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān*, 211. Bandingkan dengan Ibn al-'Arabī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 187.

<sup>21</sup> Lihat Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān*, 219.

<sup>22</sup> Lihat *ibid.*, 53.

Ketiga, janji balasan di akherat bahwa Tuhan akan memutuskan perselisihan respon manusia mengenai agama yang dianggapnya benar dalam Q.10/51:46<sup>23</sup> berikut:

وَأَمَّا نُزِيرُكَ بَعْضَ الَّذِي نَعِدُهُمْ أَوْ نَتَوَفَّيَنَّكَ فَإِلَيْنَا مَرْجِعُهُمْ ثُمَّ اللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا يَفْعَلُونَ

Sungguh pasti, jika Kami perlihatkan kepadamu sebagian dari janji Kami kepada mereka, atau Kami wafatkan engkau, kepada Kami jualah mereka kembali, kemudian Allah menjadi saksi atas apa yang mereka kerjakan.

Ayat-ayat lain yang serupa adalah Q.6/55:159,<sup>24</sup> Q.31/57:23,<sup>25</sup> Q.39/59:3,<sup>26</sup> Q.39/59:15,<sup>27</sup> Q.39/59:46,<sup>28</sup> dan Q.40/60:12.<sup>29</sup>

Keempat, ayat yang memuat ungkapan "berbuatlah semaksimal mungkin, kami juga akan berbuat" atau semaknanya. Menurut para *muḥaqqiq*, ayat ini memuat ancaman (*tahdīd*, *wa'īd*) yang bermakna bahwa orang-orang kafir berhak berbuat apa pun, tapi mereka akan diganjar di akherat. Dengan alasan eskatologis-teologis ini, ayat-ayat ini tidak bisa dianulir.<sup>30</sup> Dalam kategori ini termasuk Q.11/52:121,<sup>31</sup> Q.6/55:135,<sup>32</sup> dan Q.39/59:39-40.<sup>33</sup> Ayat pertama, misalnya, dianggap teranulir:

وَقُلْ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ أَعْمَلُوا عَلَىٰ مَكَانَتِكُمْ إِنَّا عَمِلُونَ

Katakanlah kepada orang-orang yang tidak beriman, "Berbuatlah menurut kemampuan maksimalmu, sesungguhnya Kami pun akan berbuat."

<sup>23</sup>Lihat *ibid.*, 180.

<sup>24</sup>Menurut Ibn Qutaybah, sebagaimana dikutip Ibn al-Jawzī, ayat ini menyatakan bahwa Nabi tidak berhak mengatur urusan mereka sedikit pun, atau bahwa Nabi tidak bertanggung jawab atas persoalan balasan di akherat atas pembangkangan mereka. Lihat *ibid.*, 161.

<sup>25</sup>Ayat ini menghibur Nabi agar tidak sedih menghadapi penolakan mereka, sehingga makna ini tidak bertentangan dengan perintah perang. Lihat *ibid.*, 208.

<sup>26</sup>Ayat ini menjelaskan bahwa apa yang diperdebatkan oleh orang-orang kafir, sehingga mereka menolak Islam, akan diputuskan dan diganjar oleh Allah di akherat, bukan di dunia. Lihat *ibid.*, 215.

<sup>27</sup>Lihat *ibid.*

<sup>28</sup>Lihat *ibid.*, 216.

<sup>29</sup>Seperti ayat-ayat lain dalam kategori ini, konteks ayat ini bersifat teologis, yaitu menjelaskan pengganjaran di akherat yang tidak mungkin teranulir. Lihat Muhammad Asad, *The Message of the Qur`ān*, 719.

<sup>30</sup>Lihat Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān*, h. 183.

<sup>31</sup>Lihat *ibid.*, 182-183.

<sup>32</sup>Lihat *ibid.*, 157.

<sup>33</sup>Lihat Ibn al-'Arabī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 192.

### b. Ayat-ayat tentang pembatasan misi kenabian (*āyāt al-indhār*)

Perkembangan awal klaim *naskh* ayat-ayat ini bisa diketahui dari pendapat Ibn 'Abbās melalui riwayat Abū 'Ubayd, yaitu teranulirnya Q.50/34:45 dan Q.88/68:22 dari tujuh ayat teranulir. Ada dua jenis ayat yang teranulir. Pertama, ayat-ayat yang menjelaskan pembatasan misi kenabian (profetik) Nabi Muhammad sebagai pengemban peran keagamaan murni untuk menyampaikan risalah agama yang umumnya ditekankan pada peran sebagai pemberi peringatan siksa akherat (*nadhīr, mundhir, mudhakkir*). Kedua, ayat-ayat yang menjelaskan bahwa Nabi bukan pemaksa/tiran (*jabbār*), penanggung-jawab (*wakīl*), pemelihara (*hafīz*), atau penguasa (*musaytir*). Di samping karena intensitas tekanan orang-orang kafir Makkah, peringatan (*indhār*) diutamakan dalam ayat-ayat tersebut daripada pengabaran dengan janji kenikmatan (*tabshīr*), karena upaya mencegah dari melakukan larangan diutamakan daripada anjuran melakukan perintah.<sup>34</sup>

Kata "*jabbār*" adalah istilah pertama yang muncul dalam fase Makkah dan hanya sekali turun, yaitu dalam konteks celaan orang-orang kafir Makkah terhadap dakwah Nabi yang kemudian disikapi dengan perintah dakwah dengan cara damai dengan al-Qur`an (Q.50/34:45).<sup>35</sup> Setelah itu, kata "*wakīl*" yang muncul pertama kali dalam fase Makkah (Q.17/50:54) sebagai "orang yang bertanggung-jawab atau menentukan nasib seseorang"<sup>36</sup> dalam konteks penjelasan argumen kebangkitan untuk menegaskan penciptaan. Setidaknya, ada tiga penafsiran kata "*wakīl*", khususnya dalam ayat ini, yaitu: pengayom (pendapat Ibn 'Abbās), pemelihara (al-Farrā`), dan orang yang bertanggung-jawab memberi hidayah dan mengendalikan

<sup>34</sup>Nizām al-Dīn al-Ḥasan bin Muḥammad bin Ḥusayn al-Qummī al-Naysābūrī, *Gharā'ib al-Qur`ān wa Raghā'ib al-Furqān*, vol. 3, ed. al-Shaykh Zakarīyā 'Umayrāt (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1996 M/ 1416 H), 555.

<sup>35</sup>Lihat Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, vol. 22, 383.

<sup>36</sup>Muhammad Asad, *The Message of the Qur`an*, 426. Kata "*wakīl*" semula bermakna "orang yang dijadikan pegangan dalam mengatasi sesuatu". Lihat al-Rāghib al-Iṣfahānī, *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur`ān* (edisi Dār al-Ma'rifah), 532-533; Ibn al-'Arabī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 123.



keinginan audiens dakwah.<sup>37</sup> Kata "*ḥafẓ*"<sup>38</sup> muncul pertama kali (Q.6/55:104) dalam konteks di mana bukti-bukti kebenaran Islam telah dikemukakan, sehingga menerima atau menolak Islam hanya persoalan kebebasan memilih.<sup>39</sup> Kata "*musaytir*" (penguasa)<sup>40</sup> muncul hanya dalam Q.88/68:22 juga dalam konteks larangan pemaksaan agama.<sup>41</sup>

Sebanyak 27 ayat yang diklaim teranulir dapat diklasifikasikan sebagai berikut:

Pertama, ayat-ayat tentang peran Nabi sebagai orang yang hanya menyampaikan (*balāgh*) misi Islam, atau sebagai pemberi peringatan (*nadhīr*, *mundhir*) yang dikenal sebagai "ayat-ayat pemberian peringatan" (*āyāt al-indhār*), seperti Q.38/38:70<sup>42</sup> berikut:

إِن يُوحَىٰ إِلَيَّ إِلَّا أَنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُّبِينٌ

Tidak diwahyukan kepadaku, melainkan bahwa sesungguhnya aku hanya seorang pemberi peringatan yang nyata.

Termasuk dalam kategori ini juga adalah Q.35/43:23,<sup>43</sup> Q.19/44:39,<sup>44</sup> Q.27/48:92,<sup>45</sup> Q.11/52:12,<sup>46</sup> Q.15/54:89,<sup>47</sup> Q.46/66:9,<sup>48</sup> Q.16/70:82,<sup>49</sup> Q.29/85:50,<sup>50</sup>

<sup>37</sup>Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān*, 191.

<sup>38</sup>Kata "*ḥafẓ*" semula bermakna "keadaan diri yang memungkinkan dilaksanakannya sesuatu sesuai dengan pemahaman", sehingga sering menjadi lawan "lupa", namun kemudian berkembang menjadi "mengawasi", "memelihara", dan "mengontrol". Lihat al-Rāghib al-Isfahānī, *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur`ān* (edisi Dār al-Ma'rifah), 124. Lihat juga Ibn al-'Arabī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 124 merujuk ke karyanya, *al-Amad al-Aqṣā fī Asmā` Allāh al-Ḥusnā wa Ṣifātih al-'Ulā*.

<sup>39</sup>Lihat Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān*, 155-156.

<sup>40</sup>Kata "*musaytir*" semula bermakna "membatasi sebagaimana batas garis" (al-Rāghib al-Isfahānī, *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur`ān*, 232), sehingga berkembang menjadi "memerintah", "mendominasi", "melakukan kontrol", "menguasai", dan "memperoleh kekuasaan, supremasi, atau otoritas". Lihat *Hans Wehr: A Dictionary of Modern Written Arabic*, ed. J. Milton Cowan (Wisbaden: Otto Harrassowitz, 1971), 448. Ada pendapat bahwa *musaytir* berasal dari kata *saṭara* (menulis, menghasilkan/mengungkap) dengan anggapan bahwa hurup *yā`* pada *sayṭara* hanya tambahan. Ibn al-'Arabī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 225.

<sup>41</sup>Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān*, 252.

<sup>42</sup>Konteksnya tentang kisah Nabi Ādam as. yang hanya bisa diketahui dengan wahyu. Lihat *ibid.*, 214.

<sup>43</sup>Lihat *ibid.*, 212.

<sup>44</sup>Lihat *ibid.*, 193.

<sup>45</sup>Penganuliran ayat ini diriwayatkan berasal dari pendapat Ibn 'Abbās. Lihat *ibid.*, 205.

<sup>46</sup>Lihat *ibid.*, 182.

<sup>47</sup>Lihat *ibid.*, 185; Ibn al-'Arabī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 158.

Q.3/89:20,<sup>51</sup> Q.4/92:88,<sup>52</sup> Q.13/96:40,<sup>53</sup> Q.24/102:54,<sup>54</sup> Q.22/103:49,<sup>55</sup> dan Q.5/112:99.<sup>56</sup>

Kedua, ayat yang menekankan bahwa Nabi bukan seorang pemaksa (*jabbār*), yang turun hanya sekali, dalam konteks perintah bersabar atas celaan dan ejekan orang-orang kafir Makkah terhadap dakwah Nabi, yaitu Q.50/34:45:<sup>57</sup>

خُنُّنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ فَذَكَرْنَا بِالْفُرْقَانِ مَنْ يَخَافُ وَعِيدِ

Kami lebih mengetahui tentang apa yang mereka katakan dan engkau sekali-kali bukan seorang pemaksa terhadap mereka, maka peringatkanlah dengan al-Qur`an siapa yang takut kepada ancaman-Ku.

Ketiga, ayat-ayat yang menekankan bahwa Nabi bukan orang yang harus bertanggung-jawab (*wakīl*) atas akibat kekufuran para pembangkang, yaitu: seperti Q.25/42:43<sup>58</sup> berikut:

أَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكَيْلًا

Terangkanlah kepadaku tentang orang yang menjadikan nafsunya sebagai tuhannya. Lalu, apakah engkau akan menjadi penanggung-jawab atasnya.

Ayat-ayat serupa yang juga dianggap teranulir adalah Q.17/50:54,<sup>59</sup> Q.10/51:108,<sup>60</sup> Q.6/55:66,<sup>61</sup> Q.6/55:107,<sup>62</sup> Q.39/59:41,<sup>63</sup> Q.42/62:6,<sup>64</sup>

<sup>48</sup>Menurut Ibn al-'Arabī, ayat ini dianulir oleh *āyāt al-qitāl*. Menurut ulama lain, hanya potongan "*wa mā adrī mā yuf'alu bī wa lā bikum*" dari ayat tersebut yang dianulir oleh Q.48/111:1-4, sedangkan menurut al-Karamī, dianulir oleh Q.48/111:2. Sedangkan, menurut Hibatullāh, ayat ini *muḥkam*. Ibn al-'Arabī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 199; al-Karamī, *Qalā'id al-Marjān* (Kuwait: Dār al-Qur`ān al-Karīm, 1400H), 188; Hibatullāh, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, ed. Zuhayr al-Shāwīs dan Muḥammad Kan'ān (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1404 H), 24.

<sup>49</sup>Lihat Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān*, 188.

<sup>50</sup>Lihat *ibid.*, 207.

<sup>51</sup>Lihat *ibid.*, 104; Ibn al-'Arabī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 67-68.

<sup>52</sup>Ayat ini semakna dengan larangan memaksakan agama "apakah kamu memaksa manusia sampai mereka beriman?" (Q.10/51:99). Lihat uraian sebelumnya tentang kebebasan beragama.

<sup>53</sup>Lihat Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān*, 183. Bandingkan dengan Ibn al-'Arabī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 155.

<sup>54</sup>Lihat Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān*, 200.

<sup>55</sup>Lihat Ibn 'Ashūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, vol. 17, 293-294.

<sup>56</sup>Lihat Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān*, 149.

<sup>57</sup>Lihat Ibn 'Ashūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, vol. 26, 333.

<sup>58</sup>Lihat Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān*, 202.

<sup>59</sup>Lihat *ibid.*, 19; Ibn al-'Arabī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 161, 124.

<sup>60</sup>Lihat Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān*, 180.

Keempat, ayat-ayat yang menekankan bahwa Nabi bukan pemelihara, penanggung-jawab, pengawas, atau pelindung (*hafīz*) terhadap orang-orang kafir, seperti Q.6/55:104<sup>65</sup> berikut:

قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ ۖ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا ۚ وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ

Sesungguhnya telah datang kepadamu bukti-bukti dari Tuhanmu. Oleh karena itu, barangsiapa melihat, untuk dirinya sendiri, dan barangsiapa buta, maka (kebutaannya) atas (tanggungannya) dirinya sendiri. Aku sekali-kali bukan pelindungmu.

Ayat-ayat lain yang dianggap teranulir adalah Q.42/62:48<sup>66</sup> dan Q.4/92:80.<sup>67</sup>

Kelima, ayat yang menekankan bahwa Nabi bukan seorang penguasa (*musaytir*), yaitu Q.88/68:22.<sup>68</sup>

لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ

Engkau bukanlah penguasa terhadap mereka.

Klaim bahwa ayat-ayat tersebut dianggap hanya berlaku di fase awal Islam yang kemudian dianulir oleh perintah perang pada fase Madinah, adalah keliru dilihat dari aspek-aspek berikut. Pertama, penganuliran ayat-ayat tersebut bertentangan dengan prinsip-prinsip fundamental (*uṣūlī, kullī*) tentang kebebasan beragama, baik secara etis maupun teologis, sebagaimana dikemukakan. Prinsip ini bersifat permanen (*thābit*) dan sentral, sedangkan berperang hanya merupakan ketentuan yang bersifat spesifik, situasional (*mutaḥawwil*), dan perifer, dan

<sup>61</sup>Lihat Ibn al-'Arabī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 123.

<sup>62</sup>Lihat *ibid.*, 123-124.

<sup>63</sup>Lihat Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān*, 216; Ibn al-'Arabī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 193.

<sup>64</sup>Lihat Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān*, 219.

<sup>65</sup>Lihat *ibid.*, 155-156.

<sup>66</sup>Lihat *ibid.*, 222.

<sup>67</sup>Lihat beberapa pendapat tentang latar belakang historis ayat ini yang menekankan bahwa Nabi tidak bertanggung-jawab atas risiko pembangkangan orang-orang kafir terhadap Islam, dalam Ibn al-'Arabī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 105-106.

<sup>68</sup>Lihat Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān*, 252.

tergantung kondisi dan alasan yang membolehkannya sebagai perang defensif.<sup>69</sup> Tidak logis jika prinsip yang bersifat fundamental, permanen, dan sentral dianulir oleh ketentuan yang bersifat spesifik, situasional, dan periferal. Menurut Ibn al-'Arabī, ayat perintah memberi peringatan (*indhār*) dengan balasan di akherat—karena bersifat teologis—tidak bisa dianulir dengan perintah perang, bahkan dengan apa pun.<sup>70</sup> "Sesungguhnya, peran Nabi sebagai *nadhīr*, jika dianggap teranulir, berarti bahwa kenabian (*nubūwah*) juga teranulir, karena hal ini merupakan prinsip-prinsip pengarah yang niscaya, sarat nilai, dan langgeng" (*inna al-nadhārah law nusikhat lantashakhat al-nubūwah, fa innahā khiṭaṭ lāzimah karīmah qā'imah*).<sup>71</sup>

Kedua, sama halnya dengan ayat-ayat kebebasan beragama, ayat-ayat ini juga memuat alasan-alasan mendasar mengapa pemaksaan tersebut dilarang. Pertama, sebagian ayat-ayat tersebut menekankan—di samping peran manusia—sisi kehendak Tuhan dalam memberi hidayah, sehingga kaum muslim dilarang mencela orang-orang yang tidak mau beriman atau memvonis final mereka sebagai penghuni neraka, karena boleh jadi mereka akan beriman dengan petunjuk-Nya (Q.17/50:54; Q.6/55:104).<sup>72</sup> Kedua, bukti-bukti (*baṣā'ir*), tanda-tanda (*āyāt*), al-Qur`an atau *al-Kitāb*, dan *al-ḥaq* tentang kebenaran Islam telah dikemukakan sehingga menerima/menolak Islam adalah pilihan setiap orang dan risiko dari suatu pilihan juga ditanggung oleh yang bersangkutan (Q.6/55:104; Q.29/85:50; Q.29/85:50; Q.27/48:92; Q.39/59:41; Q.10/51:108; Q.24/102:54). Ketiga, menghukum atas suatu kekufuran adalah wewenang mutlak Tuhan di akherat, bukan wewenang Nabi di dunia yang sebenarnya hanya menjadi penyampai (Q.88/68:22-24; Q.13/96:40). Ayat-ayat ini dari substansinya sealur dengan ayat-

<sup>69</sup>Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā, *al-Risālah al-Thānīyah min al-Islām* dalam [www.alfikra.org/الرسالة\\_الثانية\\_من\\_الإسلام.htm](http://www.alfikra.org/الرسالة_الثانية_من_الإسلام.htm); *The Second Message of Islam*, 132-137.

<sup>70</sup>Ibn al-'Arabī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 163.

<sup>71</sup>Ibid., 158.

<sup>72</sup>M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 7, 119-120.

ayat kebebasan beragama dengan menekankan bahwa pemaksaan agama dilarang adalah karena Nabi hanya sebagai penyampai misi agama, bukan orang yang berhak memaksa, tidak bertanggung-jawab atas risiko kekufuran, tidak memberi hidayah, atau hal-hal lain di luar batas kemampuan manusiawi seorang Nabi, dan juga bukan penguasa yang berhak memaksakan agama dengan kekuatan politik dan dominasi. Sebagian dari ayat-ayat tersebut menjelaskan dakwah sebagai "proses manusiawi", yaitu dakwah dalam batas kemanusiaan Nabi, sehingga beliau tidak bisa mencampuri persoalan-persoalan yang hanya menjadi wewenang Tuhan, seperti menghukum di akherat dan memberi hidayah.<sup>73</sup>

Ketiga, karena merupakan ketentuan yang sifatnya spesifik, situasional, dan perifer, berperang tidak bisa dianggap bertentangan dengan pembatasan misi profetik Nabi pada peran-peran keagamaan murni. Partikel "*innamā*" (hanya) memang berfungsi "pembatasan" (*ḥaṣr*), sebagaimana menjadi argumen penganuliran.<sup>74</sup> Akan tetapi, pembatasan tersebut tidak berarti bertentangan dengan kebolehan berperang yang sifatnya situasional, namun juga tidak berarti sebagai pembolehan pemaksaan agama dengan kekerasan dengan makna "kewajibanmu (Nabi) adalah menyampaikan dan melakukan hal-hal lain, termasuk memaksakan agama dan memuluskannya dengan pedang."<sup>75</sup> Selama ini, nalar yang mendasari penganuliran tersebut adalah bahwa ayat-ayat pemberian peringatan tersebut yang dita'*wīl* sebagai "membatasi pada pemberian peringatan saja" (*al-iqtisār 'alā al-indhār*) selalu dipertentangkan dengan "perintah perang" (sebenarnya, "kebolehan perang").<sup>76</sup> *Ta'wīl* itu sendiri dihasilkan dari pemahaman pada level *mafḥūm*, bukan

<sup>73</sup>Khususnya, atribut "*wakīl*" dan "*ḥafīẓ*" dilekatkan hanya kepada Tuhan. Lihat Q.3/89:173, Q.6/55:102, Q.11/52:12, Q.12/53:66, Q.28/49:28, Q.39/59:62, Q.4/92:81, 109, 132, dan 171.

<sup>74</sup>Lihat, misalnya, Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur'ān*, 104.

<sup>75</sup>Makna ini dihasilkan oleh pemahaman bahwa artikel tersebut berfungsi "untuk menetapkan yang terkait dan membatalkan yang tak terkait" (*li taḥqīq al-muttaṣil wa tamḥīq al-munfaṣil*). Ibn al-'Arabī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 155.

<sup>76</sup>Lihat Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur'ān*, 149.

*manṭūq*, yang sering diungkapkan dengan "teranulir maknanya" (*nusikha/mansūkh ma'nāhā*) atau "teranulir dari segi makna" (*nusikhat/mansūkhah ma'nan*).<sup>77</sup>

Yang menjadi persoalan sesungguhnya adalah bahwa *ta`wīl* tersebut menjustifikasi penganuliran yang berarti mengakhiri keberlakuan *naṣṣ*. Mayoritas penulis *naskh* memproyeksikan *naṣṣ* dari segi bentuk (*shakl*), bukan dari segi isi (*maḍmūn*) yang seharusnya bergerak, meminjam istilah Shaḥrūr,<sup>78</sup> sebagai rumusan baku dan kaku, yang tidak berubah penerapannya karena perubahan kondisi. Menurut para *muḥaqqiq*, seperti Ibn al-Jawzī, *āyāt al-indhār* sejatinya dipahami sebagai bentuk pernyataan atau pemberitahuan biasa (*khobar*) bahwa peran Nabi adalah hanya menyampaikan misi keagamaan Islam.<sup>79</sup> Namun, karena didasari oleh nalar keliru tentang kronologi ayat (ayat-ayat ini lebih dahulu turun dibanding ayat-ayat perintah perang) dan dipahami sebagai teks yang kaku dan final yang berlaku di semua keadaan, ayat yang meski diakui oleh Ibn al-'Arabī hanya berisi pernyataan (*khobar*), jika terkait dengan hukum, boleh dianulir. Ia berkesimpulan, "ayat seperti ini teranulir dalam keadaan apa pun dengan setiap ayat yang berisi perintah membunuh dan berperang".<sup>80</sup> Akan tetapi, pada saat yang sama, menurutnya, perintah *indhār* menjadi bagian dari kenabian, yaitu representasi ajaran Islam secara keseluruhan, sehingga tidak bisa dianulir, karena lebih bersifat teologis dibandingkan hukum.<sup>81</sup>

<sup>77</sup>Lihat Marṭī bin Yūsuf al-Karamī, *Qalā'id al-Marjān*, ed. Sāmī 'Atā' Hasan (Kuwait: Dār al-Qur`ān al-Karīm, 1400), 171. Lihat juga Ibn Ḥāzim, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, ed. 'Abd al-Ghaffār Sulaymān al-Bindārī (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1406 H), 51; Hibatulāh ibn Salāmah, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 105, 127, 141, 146, 148.

<sup>78</sup>Muḥammad Shaḥrūr, *Dirāsāt Islāmīyah Mu'āṣirah fī al-Dawlah wa al-Mujtama'* (Suriah, Damaskus: Dār al-Ahālī li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī', 2004), 310-319; Andreas Christmann, "The Form is Permanent, But the Content Moves: the Qur`anic Text and Its Interpretation[s] in Moḥamad Shaḥrūr's *al-Kitāb wal-Qur`ān*", dalam *Modern Muslim Intellectuals and the Qur`an*, ed. Suha Taji-Farouki (London: The Institute of Ismaili Studies, 2004), 263-295.

<sup>79</sup>Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān*, 158, 207.

<sup>80</sup>Ibn al-'Arabī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 123.

<sup>81</sup>Ibid., 158.

### c. Ayat-ayat tentang penyebaran Islam tanpa kekerasan

Ayat-ayat ini kandungannya terkait erat dengan ayat-ayat kebebasan beragama dan pembatasan misi kenabian Muhammad saw, bahkan dengan semua ayat-ayat lain yang diklaim teranulir. Oleh karena itu, menganggap ayat-ayat ini teranulir sama dengan menafikan kebebasan beragama dan misi kenabian murni tersebut.

Termasuk dalam kategori ini, antara lain, adalah Q.41/61:34<sup>82</sup> berikut:

وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ۚ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ

Tidaklah sama kebaikan dan tidak (juga) kejahatan. Tolaklah dengan yang lebih baik, maka tiba-tiba orang yang antaramu dan antara dia ada permusuhan seolah-oleh dia teman yang sangat setia.

Ayat-ayat lain serupa yang teranulir adalah Q.16/70:125,<sup>83</sup> Q. 23/74:96,<sup>84</sup> Q. 29/85:46,<sup>85</sup> dan Q. 22/103:68.<sup>86</sup>

Ayat-ayat di atas pada dasarnya mengandung perintah dengan dua penekanan. Pertama, perintah menolak keburukan/kejahatan dengan yang lebih baik (Q.41/61:34, Q.23/74:96). Setidaknya, ada empat penafsiran yang berkembang, yaitu menolak kejahatan dengan memaafkannya (al-Ḥasan), menolak kekejian dengan Islam ('Aṭā` dan al-Ḍahḥāk), menolak *shirk* dengan *tawḥīd* (Ibn al-

<sup>82</sup>Ayat ini tidak ditujukan kepada orang-orang kafir. Menurut mayoritas ulama, ayat tersebut memerintahkan untuk menahan marah dan memaafkan. Lihat Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān*, 217; Ibn al-'Arabī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 196.

<sup>83</sup>Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān*, 188; idem, *al-Muṣaffā bi Akuff Ahl al-Rusūkh*, dalam *Silsilat Kutub al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, ed. Ḥātim Šāliḥ al-Dāmin (Beirut: Mu`assasat al-Risālah, 1998/1418), 42; Makkī al-Qaysī, *al-Īdāh*, 336; Shu'lah, *Ṣafwat al-Rāsikh*, ed. Muḥammad Ibrāhīm 'Abd al-Raḥmān Fāris (Cairo: Maktabat al-Thaqāfah al-Dīniyah, 1995), 151.

<sup>84</sup>Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān*, 197; idem, *al-Muṣaffā*, 45; Shu'lah, *Ṣafwat al-Rāsikh*, 156.

<sup>85</sup>Menurut keterangan Ibn al-Jawzī, ada dua pendapat tentang ayat ini. menurut Qatādah dan Ibn Sā'ib, ayat ini dianulir oleh Q.9/113:29. Sedangkan, menurut banyak ulama, termasuk Ibn 'Abbās, Mujāhid, dan Ibn Zayd, ayat ini *muḥkam*. Sedangkan, al-Naḥḥās meriwayatkan tiga pendapat. Lihat Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān*, 206; idem, *al-Muṣaffā*, 47; Abū Ja'far al-Naḥḥās, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 195-196. Lihat juga Makkī al-Qaysī, *al-Īdāh*, 377-378; Shu'lah, *Ṣafwat al-Rāsikh*, 162.

<sup>86</sup>Ada dua pendapat tentang ayat ini. Pertama, teranulir karena diturunkan sebelum perintah perang. Kedua, *muḥkam* karena ayat ini ditujukan kepada orang-orang munafik, dan kaum muslim diperintahkan menyerahkan perdebatan tersebut kepada Tuhan. Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān*, 196; idem, *al-Muṣaffā*, 44; Shu'lah, *Ṣafwat al-Rāsikh*, 155.

Sā`ib), dan menolak kemungkaran dengan nasihat (al-Māwardī).<sup>87</sup> Kedua, perintah berdakwah dengan kearifan (*hikmah*),<sup>88</sup> nasihat yang baik, dan berdebat dengan media yang terbaik (Q.16/70:125),<sup>89</sup> yaitu dengan media non-kekerasan, kecuali terhadap orang yang juga melakukan kekerasan/zalim (Q.29/85:46)<sup>90</sup> atas dasar hukum resiprositas. Dalam ayat terakhir ini, perintah tersebut juga diiringi dengan perintah untuk mengatakan ucapan yang dimaksudkan untuk tidak saling mengganggu, "Kami telah beriman dengan apa yang telah diturunkan kepada kami dan apa yang diturunkan kepadamu. Tuhan kami dan Tuhanmu adalah Esa dan kami terhadapnya adalah orang-orang muslim" dan dalam Q.22/103:68 dengan ucapan penyerahan, "Allah lebih mengetahui tentang apa yang kamu kerjakan."

Penganuliran ayat-ayat ini bertolak dari nalar berikut. Pertama, sebagaimana umumnya, penganuliran ini bertolak dari kronologi turun ayat, khususnya instrumen *makkī-madanī*. Qatādah, misalnya, mengklaim bahwa Q.29/85:46 teranulir dengan Q.9/113:29 (*āyat al-jizyah*) dan mengatakan, "tidak ada perdebatan yang lebih efektif daripada pedang" (*lā mujādalah ashadd min al-sayf*).<sup>91</sup> Menurut al-Nahhās, penganuliran ini secara sederhana menganut nalar bahwa ayat teranulir tersebut adalah *makkīyah*, sedangkan ayat penganulir

<sup>87</sup>Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān*, 197.

<sup>88</sup>Lihat kembali penafsiran ulama tentang *hikmah* dalam uraian sebelumnya (akhir bab 2).

<sup>89</sup>"Yang terbaik" ditafsirkan sebagai wahyu al-Qur`an. Lihat al-Biqā`ī, *Naẓm al-Durar fī Tanāsuh al-Āyāt wa al-Suwar*, vol. 5, ed. 'Abd al-Razzāq Ghālib al-Mahdī (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1415 H/ 1995 M), 561.

<sup>90</sup>"Orang-orang yang zalim di antara mereka" ditafsirkan beragam, antara lain, sebagai berikut. Pertama, orang yang menolak Islam, enggan bayar *jizyah*, dan memerangi kaum muslim. Lihat Abū Bakr al-Jazā`irī, *Aysar al-Tafāsīr li Kalām al-'Alīy al-Kabīr*, vol. 4 (Madinah: Maktabat al-'Ulūm wa al-Ḥikam, t.th.), 141. Kedua, orang yang tidak mau diberi nasihat dan bersikap kasar. Lihat Aḥmad bin Muḥammad bin al-Mahdī bin 'Ajīb al-Ḥusnī al-Idrīsī al-Shādhilī, *al-Baḥr al-Madīd*, vol. 5 (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2002 M/ 1423 H), 481. Ketiga, orang yang mencela Islam dan kaum muslim, berdasarkan *sabab al-nuzūl* ayat ini. Lihat Ibn 'Ashūr, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, vol. 6, 243. Pendapat terakhir seialur dengan pendapat Mujāhid bahwa yang dimaksud adalah *ahl al-ḥarb*. Lihat Abū Ja'far al-Nahhās, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 196.

<sup>91</sup>Qatādah, *Kitāb al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 45.



*madanīyah*.<sup>92</sup> Nalar ini, tentu saja, sangat absurd, karena hanya atas dasar kronologi, dua ayat yang relevan dalam konteksnya diklaim saling kontradiktif.

Kedua, ayat-ayat perintah berdakwah secara damai ini dilihat bertentangan dengan "perintah perang", karena keduanya dianggap sebagai perintah mutlak dilaksanakan dan berlaku tanpa batas waktu melampaui berbagai konteks yang mungkin berubah. Dari kritik para *muḥaqqiq*, seperti Ibn al-Jawzī dan Ibn al-'Arabī, tampak bahwa perintah berdakwah secara damai tersebut dipahami sebagai perintah final yang menghalangi sama sekali kebolehan berperang, sekalipun untuk alasan defensif. Kontradiksi tersebut dianggap lebih nyata sebagai kontradiksi antara dua perintah, karena perintah (*amr*), seperti pada "*faqtulū*" (Q.9/113:5) dipahami sebagai "kewajiban", bukan "kebolehan" (pilihan) berperang. Dengan demikian, nalar ini menganut finalitas keberlakuan teks, dalam pengertian bahwa teks dianggap memberi jawaban final, padahal teks sering berubah (*tabdīl*) penerapannya sesuai perubahan konteks. Wajar kemudian para *muḥaqqiq* mengkritik nalar ini karena sesungguhnya tidak ada kontradiksi riil antara kedua tipe ayat tersebut.

Ketiga, meski suatu ayat memuat perintah yang konteks spesifiknya adalah penolakan dakwah Nabi, tapi di dalam terkandung ada ajaran etika yang mendasarinya, karena al-Qur`an, tegas Muhammad Asad dalam *The Message of the Qur`ān*, tidak seharusnya hanya dilihat sebagai kumpulan perintah dan larangan terpisah, melainkan suatu kesatuan integral, sehingga makna suatu ayat di samping diperoleh dengan rujuk silang berbagai ide terkait, juga dengan menggeser yang partikular ke general, atau yang insidental ke intrinsik.<sup>93</sup> Kritik inilah yang dilontarkan oleh Ibn al-Jawzī dan Shu'lah terhadap penganuliran Q.23/74:96 dengan mengatakan bahwa menunjukkan sikap baik, sosialitas, atau kebersahabatan

<sup>92</sup>Abū Ja'far al-Naḥḥās, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 196.

<sup>93</sup>Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an*, vii.

adalah terpuji, selama tidak melanggar ajaran agama dan membatalkan yang benar atau mengakui yang salah.<sup>94</sup> Itu artinya ada ajaran etika yang sifatnya langgeng yang mendasari suatu perintah.

#### **d. Ayat-ayat kesabaran (*āyāt al-ṣabr*)**

Penganuliran ayat-ayat ini mengacu kepada kaedah penganuliran Hibatullāh bahwa semua ayat seperti " فاصبر على ما يقولون " (bersabarlah terhadap apa yang mereka katakan) dan " واصبر صبرا جميلا " (bersabarlah dengan sabar yang baik) dianulir oleh *āyat al-sayf*.<sup>95</sup> Para penulis *naskh* memahami kesabaran tersebut dalam pengertian sikap pasif dan bertahan menghadapi berbagai penyiksaan fisik dan tekanan yang dilakukan oleh orang-orang *mushrik* terhadap kaum muslim, terutama pada fase Makkah.<sup>96</sup>

Ada 16 ayat kesabaran yang diklaim teranulir. Hanya 3 ayat di antaranya yang tergolong *madanīyah*. Itu artinya bahwa perintah bersabar memang berkaitan dengan intensitas rintangan penyebaran Islam yang sering terjadi di fase Makkah. Perkembangan perintah bersabar dalam ayat-ayat yang dianggap teranulir tersebut bisa dibedakan dalam fase-fase secara kronologis berikut:

Fase 1: penanaman kesabaran sebagai prinsip yang mengarahkan (*guiding principle*) dalam menyampaikan risalah Islam diungkapkan dengan "bersabarlah terhadap ketentuan Tuhanmu" (فاصبر لحكم ربك). Ayat-ayat ini turun dalam konteks penolakan Islam dengan tuduhan bahwa Nabi hanya penyihir (*sāḥir*), tersihir (*mashūr*), peramal (*kāhin*), orang gila (*majnūn*), penyair (*shā'ir*), atau bahkan perekayasa wahyu. Tuduhan ini muncul karena kepercayaan dalam kultur Arab pra-Islam tentang peramal (*kāhin*) dan penyair.<sup>97</sup> Perintah ini turun tiga ayat: dua ayat

<sup>94</sup>Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān*, 197; Shu'lah, *Ṣafwat al-Rāsikh*, 156.

<sup>95</sup>Hibatullāh, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 209.

<sup>96</sup>Lihat al-Naḥḥās, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 169-170; Ibn al-Jawzī, *al-Muṣaffā*, 43.

<sup>97</sup>Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur`an* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1999), 93-94.

pertama turun pada fase Makkah, yaitu Q.68/02:48,<sup>98</sup> Q.52/76:48,<sup>99</sup> dan satu ayat terakhir turun pada fase Madinah, yaitu Q.76/98:24.<sup>100</sup> Ayat berikut (Q.68/02:48) memiliki penekanan yang hampir sama dengan dua ayat lain:

فَأَصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تَكُنْ كَصَاحِبِ الْحُوتِ إِذْ نَادَىٰ وَهُوَ مَكْظُومٌ

Maka bersabarlah terhadap ketetapan Tuhanmu, dan janganlah kamu seperti orang yang berada dalam (perut) ikan ketika ia berdoa sedang ia dalam keadaan marah (kepada kaumnya).

Fase 2: perintah bersabar terhadap tekanan "ucapan" (celaan dan ejekan, bahkan siksaan fisik<sup>101</sup>) yang dilakukan oleh orang-orang kafir Makkah terhadap Nabi dan kaum muslimin. Perintah ini turun dalam empat ayat serupa berturut-turut dengan ungkapan "bersabarlah terhadap apa yang mereka ucapkan" (اصبر على ما يقولون).

Pertama, perintah bersabar atas ejekan dan menghindari konfrontasi fisik yang turun dalam Q.73/03:10:<sup>102</sup>

<sup>98</sup> Al-Hāzīmī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 61; al-Karamī, *Qalā'id al-Marjān*, 212. Lihat kritik Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān*, 244. Ayat ini turun dalam konteks kritik orang-orang *mushrik* terhadap otentisitas al-Qur`an dan kerasulan Muḥammad saw. Ibn 'Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, vol. 12, 104.

<sup>99</sup> al-Hāzīmī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 58; Hibatulāh, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 25; al-Karamī, *Qalā'id al-Marjān*, 195; Ibn al-'Arabī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 109. Lihat kritik Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān*, 232. Yang dimaksud dengan "penglihatan kami" (*bi a'yūninā*) adalah jaminan perlindungan Tuhan. Ibn 'Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, vol. 11, 83.

<sup>100</sup> al-Hāzīmī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 16, 63; Hibatulāh, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 192; Ibn al-'Arabī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 223. Lihat kritik Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān*, 250. Ayat ini turun dalam konteks ancaman Abū Jahl akan menginjak tengkuk Nabi jika beliau dilihatnya sedang shalat, turun dengan redaksi serupa untuk menekankan bahwa gradualitas turunnya al-Qur`an sesuai dengan kondisi masyarakat meniscayakan gradualitas dakwah yang tentu memerlukan kesabaran. Lihat al-Suyūfī, *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl*, ed. Aḥmad 'Abd al-Shāfī (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.), 208. Bahkan, dalam Q.25/42:32, dijelaskan bahwa gradualitas turunnya al-Qur`an tersebut dimaksudkan untuk menjadikan hati Nabi tabah.

<sup>101</sup> al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur`ān*, vol. 19, ed. Hishām Sumayr al-Bukhārī (Riyād: Dār 'Ālam al-Kutub, 2003), 45.

<sup>102</sup> Ayat ini menurut kronologi Nöldeke dan Grimme adalah *makkīyah*, sedang menurut kronologi *mushaf* Mesir adalah *madanīyah*. Menurut kronologi Nöldeke dan Grimme, sūrat al-Muddaththir (73) lebih dahulu turun daripada al-Qalam (68). Sedangkan, menurut kronologi kronologi *mushaf* Mesir adalah sebaliknya. Kronologi terakhir ini tampak lebih rasional dari urutan ide yang berkembang. Tentang penganuliran ini, lihat al-Karamī, *Qalā'id al-Marjān*, 214; al-Nahhās, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 237-238; Makkī al-Qaysī, *al-Īdāh*, 444; Ibn al-'Arabī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 221. Lihat kritik Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān*, 248.

وَأَصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا حَمِيلًا

Bersabarlah terhadap apa yang mereka ucapkan dan jauhilah mereka dengan cara yang baik.

Kedua, perintah kepada Nabi untuk bersabar disertai ancaman terhadap pembangkang dengan penggambaran sejarah kehancuran umat terdahulu, seperti kaum Nūḥ, Lūṭ, Fir'aun, Thamūd, dan Shu'ayb (*aṣḥāb al-aykah*), karena mengingkari kebangkitan. Ayat-ayat dalam kategori ini, antara lain, adalah Q.50/34:39<sup>103</sup> berikut:

فَأَصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الْغُرُوبِ

Maka Bersabarlah kamu terhadap apa yang mereka katakan dan bertasbihlah sambil memuji Tuhanmu sebelum terbit matahari dan sebelum terbenam(nya).

Di samping itu, Q.38/38:17<sup>104</sup> dan Q.20/45:130<sup>105</sup> juga dianggap teranulir.

Ketiga, anjuran untuk bersabar juga diungkapkan dalam bentuk anjuran agar tidak bersedih terhadap penolakan dan terhadap kekayaan yang dimiliki oleh orang-orang kafir (Q.15/54:88):<sup>106</sup>

لَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَأخْفِضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ

Janganlah sekali-kali engkau mengarahkan matamu kepada apa yang dengannya Kami telah senangkan golongan-golongan di antara mereka dan

<sup>103</sup> al-Hāzīmī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 57; al-Karamī, *Qalā'id al-Marjān*, 194; Hibatulāh, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 167; Ibn al-'Arabī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 207. Lihat kritik al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, vol. 4 (Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, t.th), 395.

<sup>104</sup> Makkī al-Qaysī, *al-Īdāh*, 391; Ibn al-Bārizī, *Nāsikh al-Qur'ān al-'Azīz*, 46. Menurut al-Nahḥās dan Shu'lah, bisa saja ayat ini tidak dianggap teranulir dengan menarik muatan intrinsiknya, yaitu sebagai pengajaran moral (*ta'dīb*) untuk bersabar. Al-Nahḥās, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 202; Shu'lah, *Ṣafwat al-Rāsikh*, 167. Menurut al-Alūsī, ayat ini memerintah Nabi untuk mengingat kisah-kisah para nabi sebagai bukti kenabian dan untuk menenangkan hati menghadapi penolakan dakwah beliau, bukan berkonotasi "tidak perang". Al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī*, vol. 23 (Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, t.th.), 173.

<sup>105</sup> al-Hāzīmī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 45; Hibatulāh, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 19; al-Karamī, *Qalā'id al-Marjān*, 140; Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur'ān*, 195; Abū Ishāq al-Tha'labī, *al-Kashf wa al-Bayān*, vol. 6 (Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, 2002), 266.

<sup>106</sup> al-Hāzīmī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 43; Hibatulāh ibn Salāmah, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 18; Marī bin Yūsuf al-Karamī, *Qalā'id al-Marjān*, 129; Ibn al-Bārizī, *Nāsikh al-Qur'ān al-'Azīz*, 38. Lihat kritik penganuliran ayat ini dalam Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur'ān*, h. 185. Menurut Ibn al-'Arabī, larangan untuk tidak tergoda dengan kekayaan orang-orang yang bisa merusak keimanan tidak teranulir, terlepas dari perintah perang. Ibn al-'Arabī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 157-158.

janganlah engkau bersedih hati terhadap mereka dan rendahkanlah sayapmu kepada orang-orang mukmin.

Gaya penyampaian perintah bersabar juga diungkapkan dengan "hingga Allah memberi keputusan" (حتى يحكم الله) dan "sesungguhnya janji Allah adalah benar" (إن وعد الله حق) yang bermakna sebagai ancaman terhadap orang-orang kafir dan janji kemenangan bagi kaum muslim,<sup>107</sup> seperti Q.10/51:109<sup>108</sup> berikut:

وَأَتَّبِعْ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَأَصْبِرْ حَتَّىٰ يَحْكُمَ اللَّهُ ۗ وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ

Ikutilah apa yang diwahyukan kepadamu, dan bersabarlah hingga Allah memberi keputusan. Dia adalah pemberi keputusan yang terbaik.

Penganuliran juga dianggap berlaku pada Q.40/60:55,<sup>109</sup> Q.40/60:77,<sup>110</sup> dan Q.30/84:60.<sup>111</sup>

Ketiga, penguatan perintah bersabar, baik dengan perintah mengikuti kesabaran para nabi *ulu al-'azm* maupun dengan perintah kesabaran yang sungguh

<sup>107</sup>Para *mufasssir* umumnya menafsirkan kedua ungkapan ini sebagai janji kemenangan, baik secara eskatologis (keselamatan di akhirat) maupun kemenangan perang. Jarīr al-Ṭabarī, misalnya, menafsirkannya sebagai "pertolongan Allah", yang oleh Ibn Kathīr diuraikan sebagai perintah *hijrah*, pembukaan (*fath*) kota Makkah, dan banyaknya orang yang masuk Islam yang terjadi kemudian. Lihat Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, vol. 20, ed. 'Abdullāh bin 'Abd al-Muḥsin al-Turkī (Cairo: Dār Hajr li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī' wa al-Ilān, 2001), 348; Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, vol. 4, 84-85.

<sup>108</sup>Dalam konteks seperti itu, perintah bersabar atas rintangan dakwah dibatasi hingga Allah memberi pertolongan, baik yang disimpulkan dari ungkapan "Allah memutuskan" (*yaḥkum Allāh*) maupun kemahabijaksanaan-Nya (*khayr al-ḥākimīn*). Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, vol. 2 (Beirut: Dār al-Fikr, 1986), 436; Aḥmad bin Muḥammad bin al-Mahdī bin 'Ajībah al-Ḥusnī, *al-Baḥr al-Madīd*, vol.3 (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmīyah, 2002), 262; Ibn 'Ashūr, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, vol. 5, 310. Penganuliran ayat ini, antara lain, dikemukakan Ibn Zayd (Makkī al-Qaysī, *al-Īdāh*, 323). Akan tetapi, sebagian penulis *naskh* sendiri mengkritiknya, karena yang teranulir seharusnya tidak dibatasi waktu tertentu (*hattā/sehingga*). Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur'ān*, 181; Muṣṭafā Zayd, *al-Naskh fī al-Qur'ān al-Karīm: Dirāsah Tashrīṭiyah Tārīkhīyah Naqḍīyah*, vol. 2 (Cairo: Dār al-Yusr, 2007), 26. Kasus serupa adalah Q.2/89:109.

<sup>109</sup>Al-Ḥāzīmī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 53; Hibatullāh, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 152. Lihat kritik Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur'ān*, 216.

<sup>110</sup>Al-Ḥāzīmī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 53; al-Karamī, *Qalā'id al-Marjān*, 178; Hibatullāh, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 152. Lihat kritik Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur'ān*, 216.

<sup>111</sup>Al-Karamī, *Qalā'id al-Marjān*, 164; Hibatullāh, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 142; Ibn al-'Arabī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 183; Ibn al-Bārīzī, *Nāsikh al-Qur'ān al-'Azīz*, 44. Lihat kritik Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur'ān*, 207.

tanpa keluhan dalam Q.46/66:35.<sup>112</sup> dan Q.70/79:5.<sup>113</sup> seperti tampak dalam ayat pertama berikut:

فَأَصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُو الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ وَلَا تَسْتَعْجِلْ لَهُمْ

Maka bersabarlah kamu seperti orang-orang yang mempunyai keteguhan hati dari rasul-rasul telah bersabar dan janganlah kamu meminta disegerakan (azab) bagi mereka pada hari mereka melihat azab yang diancamkan kepada mereka.

Fase 3: perintah bersabar ketika kaum muslim sudah berada di Madinah yang dijelaskan dalam Q.16/70:127<sup>114</sup> dan Q.3/89:186.<sup>115</sup>

<sup>112</sup>Al-Hāzīmī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 56; al-Karamī, *Qalā'id al-Marjān*, 188, 191; Hibatullāh, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 164. Lihat kritik Ibn al-'Arabī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 199-201; Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur'ān*, 228.

<sup>113</sup>Lihat penganuliran ayat ini dalam al-Karamī, *Qalā'id al-Marjān*, 213; Hibatullāh, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 184; Ibn al-Bārizī, *Nāsikh al-Qur'ān al-'Azīz*, 54; al-Naḥḥās, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 236; Makkī al-Qaysī, *al-Īdāh*, 441. Lihat kritik Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur'ān*, 245. Lihat ayat-ayat yang semakna: Q.42/62:18; Q.8/88:32.

<sup>114</sup>al-Hāzīmī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 43-44; Ibn al-Bārizī, *Nāsikh al-Qur'ān al-'Azīz*, 38. Menurut 'Aṭā' bin Yasār, tiga ayat terakhir (126-128) sūrat al-Naḥl, termasuk ayat ini, turun di Madinah setelah perang Uhud (Shawwāl 3 H/ Maret 625 M) ketika Ḥamzah terbunuh. Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, vol. 2, 593. Lihat juga Ibn Hishām, *al-Sīrah al-Nabawīyah*, vol. 3, ed. Jamāl Thābit, Muḥammad Maḥmūd, dan Sayyid Ibrāhīm (Cairo: Dār al-Ḥadīth, 2006), 50-51. Oleh karena itu, sesuai dengan latar belakang ini dan konteks ayat sebelumnya, sebagaimana ditegaskan Ibn al-Jawzī, Shu'lah, dan Ibn al-'Arabī, ayat ini *muḥkam* karena maknanya terkait dengan ide sebelumnya, yaitu bersabar atas hukuman setimpal, dakwah dengan cara damai (*hikmah*), nasihat yang baik, dan berdebat dengan cara terbaik), dan ayat sesudahnya tentang jaminan perlindungan tuhan. Dalam konteks seperti itu, meski kaum muslim telah memiliki kekuatan menghadapi orang-orang kafir Makkah, al-Qur'an tetap menjelaskan bersabar sebagai strategi yang lebih tepat untuk menghadapi tipu daya mereka. Lihat kritik Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur'ān*, 189; Shu'lah, *Ṣafwat al-Rāsikh*, 151; Ibn al-'Arabī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 160. Lihat ayat-ayat semaknanya: Q.5/112:68; Q.18/69:6; Q.26/47:3; Q.35/43:8. Begitu juga, menurut al-Shāfi'ī, ayat ini *muḥkam*. 'Abd al-Qāhir al-Baghdādī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, ed. Ḥilmī Kāmil As'ad 'Abd al-Hādī (Aman: Dār al-'Adawī, t.th.), 221.

<sup>115</sup>Hibatullāh, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 9, 63; Ibn al-Bārizī, *Nāsikh al-Qur'ān al-'Azīz*, 27. Menurut Ibn Kathīr, ayat ini turun sebelum perang Badr (17 Ramaḍān 2 H/ Maret 624 M). Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, vol. 1, 436. Akan tetapi, menurut al-Qaffāl, ayat tersebut turun sesudah perang Uhud (Sebagaimana dikutip Ibn 'Ashūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, vol. 2, 190). Ayat ini menjelaskan bahwa cobaan berkaitan dengan jiwa dan harta merupakan keniscayaan dan kaum muslim akan menghadapi tekanan kecil melalui ucapan yang, meski tidak membahayakan, semakin intensif (*adhan kathīran*), sehingga mereka diperintahkan bersabar dan waspada. Tekanan semula tidak intensif dan tidak membahayakan (Q.3/89:111; Q.3/89:120). Lihat Ibn 'Ashūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, vol. 3, 44; vol. 4, 68. Perintah "bersabar dan bertakwa", sebagaimana dalam Q.3/89:120, kembali terulang pada ayat 125 dari surah yang sama. Muṣṭafā Zayd mengkritik penganuliran ini sebagai: (1) penganuliran sebagian cakupan perintah sabar yang sebenarnya juga menyangkut sabar atas cobaan harta dan jiwa, jadi keluar dari konteks sesungguhnya (2) penganuliran sebagian kata kerja syarat (*in taṣbirū*), sedang yang lain dianggap *muḥkam* (*tattaqū*), padahal keduanya diperintahkan, dan (3) perang justeru memerlukan kesabaran, sesuatu yang esensial seperti halnya

Di samping kritik-kritik para *muḥaqqiq*, seperti Ibn al-Jawzī, Makkī al-Qaysī, Ibn al-'Arabī, al-Naḥḥās, dan Shu'lah, penganuliran ayat-ayat kesabaran ini bisa ditelaah ulang dari aspek berikut. Pertama, konteks perintah bersabar tersebut memang berkaitan dengan penindasan yang dihadapi dalam penyebaran Islam.<sup>116</sup> Akan tetapi, perintah bersabar atas berbagai penindasan yang semakin intens tersebut tidak ber klimaks ke solusi konfrontasi fisik yang mengharuskan perang, sehingga bersabar dan berperang menjadi dua hal yang berlawanan. Selama fase Makkah, memang tampak perkembangan dari perintah bersabar sebagai keniscayaan dalam dakwah, perintah menghindari para penentang sebagai antisipasi tidak terjadi konfrontasi fisik, perintah bersabar disertai dengan janji pertolongan tuhan (*yaḥukm Allāh; wa'd Allāh*) dan ancaman (*indhār*) terhadap para pembangkang, seperti dengan siksa kebangkitan dan kehancuran umat terdahulu. Perintah bersabar seperti kalangan *ulu al-'azm*, perintah disertai jaminan perlindungan (*bi a'yuninā*), dan bersabar tanpa keluhan (*ṣabran jamīlan*) bisa dipahami dalam konteks semakin intensifnya tekanan terhadap Nabi. Akan tetapi, pada awal fase Madinah, di mana kaum muslim mulai berkembang kuat, malah turun Q.16/70:127 yang menyatakan bahwa bersabar adalah pilihan terbaik dibanding menuntut balas kematian Ḥamzah bin 'Abd al-Muṭallib dalam perang Uhud, dan memerintahkan dakwah tetap dengan cara damai. Bahkan, menurut riwayat Ibn Kathīr, ayat ini turun dalam peristiwa *fath* Makkah, di mana Nabi memiliki kekuatan—tapi tidak dilakukan—untuk membalas perlakuan buruk Quraysh.<sup>117</sup>

---

takwa. Muṣṭafā Zayd, *al-Naskh fī al-Qur`ān al-Karīm*, vol. 2, 19-20. Lihat juga Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān*, 110.

<sup>116</sup>Ungkapan "hukum tuhan" (*ḥukm rabbika*), misalnya, sebenarnya konteks tentang perintah penyebaran Islam, berlaku umum sebagai "semua ketentuan tuhan" sebagaimana dikatakan. Muṣṭafā Zayd, *al-Naskh fī al-Qur`ān al-Karīm*, vol. 2, 22-23.

<sup>117</sup>Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, vol. 4, ed. Sāmī bin Muḥammad Salāmah (Riyad: Dār Ṭayyibah li al-Nashr wa al-Tawzī', 1999 M/ 1420 H), 614-615.

Dari kronologi perintah ini, memang terjadi perkembangan tekanan menaik, terutama pada fase Makkah, karena intensitas penindasan, tapi kemudian tidak berklimaks menjadi keharusan perang pada fase Madinah. Ini arti bahwa bersabar bukan alternatif terhadap perang. Nalar umum (logika kekuatan) *mufassir* bahwa perintah bersabar hanya berlaku di fase Makkah ketika kaum muslim merupakan minoritas yang tidak memiliki kekuatan tampak keliru, karena peristiwa *fath* Makkah di atas, misalnya, dan yang lebih prinsipil adalah bahwa perang dikobarkan hanya atas dasar alasan defensif.<sup>118</sup> Di samping argumen kesejarahan ini, para penulis *naskh* sendiri, terutama kalangan *muḥaqqiqūn*, seperti Ibn al-Jawzī (w. 597 H/ 1200 M), misalnya, menolak kontradiksi makna antara perintah bersabar, seperti perintah bersabar atas tipu daya (Q.16/70:127), dengan kemungkinan memerangi para penindas,<sup>119</sup> tentu atas dasar pertimbangan rasional sebagai perang defensif.

Kedua, kekeliruan memahami makna sabar. Menurut Ibn Manzūr, makna asal "*ṣabr*" (صبر) adalah "menahan", lawan dari "keluh-kesah" (*jaza'*).<sup>120</sup> Menurut Ibn Fāris, kata "*ṣabr*" dibentuk oleh tiga makna dasar: "menahan", "puncak tertinggi dari sesuatu", dan "sejenis batu". Dari makna dasar pertama, muncul makna "bertahan" dan "keberanian". Dari makna ini, juga diambil kata "*maṣbūrah*" (binatang yang dikepung kematian) dan "*sabīr*" (pengasuh yang punya tekad kuat). Dari makna dasar kedua, muncul kata *ṣubr* (puncak sesuatu, atau menurut Abū 'Ubayd, tanah yang subur). Sedangkan, dari makna dasar ketiga, muncul kata *ṣubrah* (batu keras dan kasar) dan *ṣubbārah* (potongan besi).<sup>121</sup> "Keberanian" (*shajā'ah*) sebagai elemen pembentuk *ṣabr*, sebagaimana disebut Ibn Fāris,

<sup>118</sup>Lihat, misalnya, Makkī al-Qaysī, *al-Īdāh*, 118.

<sup>119</sup>Lihat, misalnya, kritik Ibn al-Jawzī terhadap klaim peng anuliran Q.52/76:31, 70/79:5, dan 73/03:10 dalam *Nawāsikh al-Qur`ān*, 232, 245, 248.

<sup>120</sup>Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, vol. 4 (Beirut: Dār al-Fikr/ Dār Ṣādir, 1990), 438-439.

<sup>121</sup>Ibn Fāris, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, vol. 3, ed. 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn (Beirut: Dār al-Fikr, 1979 M/ 1399 H), 329. Lihat juga Edward William Lane, *An Arabic-English Lexicon*, vol. 1 (Beirut: Librairie du Liban, 1968), 1644-1645.



menurut Toshihiko Izutsu, semula adalah moralitas nomadik suku Arab Jāhiliyah yang hidup dikelilingi oleh gurun pasir, sehingga setiap orang harus selalu memiliki tidak hanya kekuatan fisik, melainkan juga sesuatu yang berasal dari dalam diri, yaitu kesabaran. Sebagai lawan dari "jaza" (keluh-kesah) secara semantik, *ṣabr* bermakna sebagai kekuatan jiwa yang cukup untuk bertahan di bawah kesengsaraan dan kesulitan serta bertekun mengalahkannya dengan kekuatan sendiri.<sup>122</sup> Jadi, *ṣabr* adalah nilai yang dilekatkan pada prajurit di medan perang. Namun, Islam kemudian mentransformasikannya menjadi "kesabaran di jalan Allah", seperti dalam Q.2/87:250-251, Q.3/89:146.<sup>123</sup> *Ṣabr* lalu menjadi komponen penting *jihād*, baik sebagai perang atau perjuangan non-kekerasan.<sup>124</sup>

Menurut al-Rāghib al-Isfahānī (w. 502 H), *ṣabr* adalah "bertahan dalam kesempitan" (الإمساك في ضيق), atau lebih tepatnya, "menahan diri agar tetap sesuai dengan pertimbangan akal dan/atau agama" (حبس النفس على ما يقتضيه العقل و الشرع).<sup>125</sup> Jadi, sabar (*ṣabr*) adalah kemampuan bertahan menghadapi berbagai kesulitan untuk mencapai puncak tujuan yang diharapkan dengan sikap mental yang kokoh sesuai dengan perhitungan rasional dan/atau keagamaan. Hal ini berlaku di dalam dan di luar perang, baik menghadapi musibah (awal penggunaan *ṣabr*), dalam perang (*shajā'ah*/keberanian), dalam menyimpan rahasia (*kitmān*/diam), dalam menghadapi hal yang membosankan (*sa'at al-ṣadr*/lapang dada), mengendalikan harta (*dabṭ al-naḥs*/pengendalian diri), mengendalikan emosi (*ḥilm*/perangai halus), dan kelebihan kehidupan (*zuhd*/tidak serakah).<sup>126</sup> Karena terkadang diidentikkan

<sup>122</sup>Lawan kata ini tampak dalam ayat ini: "سواء علينا أجزعنا أم صبرنا ما لنا من محيص" (Q.14:21).

<sup>123</sup>Toshihiko Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an* (Montreal: McGill University Press, 1966), 101-102.

<sup>124</sup>Asma Afsaruddin, "War and Violence", dalam *The Qur'an: an Encyclopaedia*, ed. Oliver Leaman (London dan New York: Routledge, 2006), 687.

<sup>125</sup>al-Rāghib al-Isfahānī, *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān* (Cairo: al-Maktabah al-Tawfiqiyah, 2003), 277.

<sup>126</sup>Ibid.; Yūsuf al-Qaraḍāwī, *al-Ṣabr fī al-Qur'ān* (Cairo: Maktabat Wahbah, 1989 M/ 1410 H), 9.

dengan "menunggu",<sup>127</sup> sabar yang sebenarnya menekankan kemampuan bertahan dalam kesulitan tersebut dikonotasikan keliru sebagai kesabaran yang pasif.<sup>128</sup>

Makna esensial sabar, antara lain, bisa ditarik dari konteks historis yang menyertai turunnya perintah "bersabar dan bertakwa" (*taṣbirū wa tattaqū*) dalam Q.3/89:125. Ayat ini merespon kegalauan kaum muslim karena kekalahan mereka dalam perang Uhud. Nabi sebelumnya mengatakan kepada kaum muslim bahwa tiga ribu, bahkan seorang malaikat, sudah cukup untuk menghadapi pasukan musuh, karena tuhan telah menolong mereka dalam perang Badr, dengan syarat mereka bersabar dan bertakwa. Bahkan, meski kaum muslim diserang tiba-tiba, tuhan akan menolong dengan lima ribu malaikat, jumlah yang justeru lebih banyak. Akan tetapi, dalam perang Uhud yang berakhir dengan kekalahan, tidak sebagaimana sebelumnya diinstruksikan oleh Nabi, pasukan panah tidak bertahan di pos-pos pertahanan hingga ada perintah Nabi, melainkan kocar-kacir, karena ingin memperoleh harta rampasan perang.<sup>129</sup> Dari konteks historis ini, "sabar" bermakna bertahan sesuai pertimbangan yang relevan (rasional dan/atau keagamaan), termasuk strategi perang, bukan pasifisme, dan "takwa" secara kontekstual bermakna sikap waspada, menaati petunjuk Nabi, dan menahan diri dari keinginan memperoleh harta rampasan perang sebelum perang dimenangkan.<sup>130</sup> Dalam Q.8/88:65-66, Allah menggunakan predikat sabar (*ishrūn ṣābirūn, mi`ah ṣābirah*) yang dimaknai sebagai "kemampuan bertahan" (*thabāt*),<sup>131</sup> sehingga menjadi "strategi bertahan", pada pasukan muslim yang diidealisasikan

<sup>127</sup> al-Rāghib al-Iṣfahānī, *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur`ān*, 278.

<sup>128</sup> Lihat Farid Esack, *The Qur`an: A Short Introduction* (Oxford: Oneworld Publications, 2002), 171-172.

<sup>129</sup> Muḥammad Sa`īd Ramaḍān al-Būṭī, *Fiqh al-Sīrah* (Beirut: Dār al-Fikr, 1990), 244.

<sup>130</sup> Menurut Aḥmad al-Sharbāṣī, "*taqwā*" yang berasal dari *waqā* memiliki tiga elemen makna dasar, yaitu: kekuatan (fisik dan non-fisik) (Q.19/44:12), penjagaan diri (Q.40/60:45), dan menjauhi yang dilarang (*fawaqā aḥadukum wajhahu li al-nār*, ḥadīth dalam al-Ṭabarānī, *al-Mu`jam al-Kabīr*, vol. 17 [Musol: Maktabat al-'Ulūm wa al-Hikam, 1983], 98). Aḥmad al-Sharbāṣī, *Mawsū'at Akhlāq al-Qur`ān*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Rā'id al-'Arabī, 1981), 202-204.

<sup>131</sup> Ibn 'Āshūr, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, vol. 10, 71.

mengalahkan pasukan musuh yang jumlahnya sepuluh kali lipat (20:200; 100:1.000).

Ketiga, ayat-ayat kesabaran yang turun dalam konteks perang Badr (2 H/ 624 M) dan Uhud (3 H/ 625 M), seperti Q.16/70:127 dan Q.3/89:186, begitu juga ayat-ayat sesudahnya, menunjukkan tidak hanya bahwa kesabaran dituntut di dalam dan di luar perang, melainkan fakta itu sekaligus menunjukkan bahwa ayat-ayat tersebut turun setelah turunnya ayat pertama ijin berperang yang, menurut Ibn 'Abbās yang menyimpulkan dari perkataan Abū Bakr, adalah Q.22/103:39.<sup>132</sup> Menurut Ibn al-'Arabī (begitu juga kronologi *muṣḥaf* Mesir), ayat ini *makkīyah*,<sup>133</sup> sedang menurut kronologi Nöldeke dan Grimme, *madanīyah*.<sup>134</sup> Atas dasar keterangan Ibn al-'Arabī tersebut, Ibn 'Āshūr berkesimpulan bahwa tidak mungkin ayat-ayat kesabaran tersebut, khususnya Q.3/89:186, teranulir dengan *āyat al-sayf*, karena ijin berperang sudah turun, dan ayat-ayat tersebut malah turun dalam konteks perang.<sup>135</sup>

Menurut Ibn Hishām, ijin perang tersebut (Q.22/103:39-41) turun ketika peristiwa Bay'at 'Aqabah kedua (622 M) yang disusul dengan perintah perang (Q.2/89:193).<sup>136</sup> Sedangkan, menurut al-Būṭī, larangan Nabi terhadap al-'Abbās bin 'Ubādah pada peristiwa itu dari keinginannya menuntut balas penduduk Mina segera sehari setelah itu (besok) menunjukkan bahwa ijin perang tersebut belum turun ketika itu, melainkan setelah hijrah.<sup>137</sup> Kesimpulan ini sejalan dengan konteks

<sup>132</sup> Aḥmad bin Shu'ayb Abū 'Abd al-Raḥmān al-Nasā'ī, *Sunan al-Nasā'ī*, vol. 3, ed. 'Abd al-Ghaffār Sulaymān al-Bindārī dan Sayyid Kisrawī Ḥasan (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmīyah, 1991), 3; Ibn 'Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, vol. 2, 200; Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, *Fiqh al-Sīrah*, 169.

<sup>133</sup> Sebagaimana dikutip Ibn 'Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, vol. 2, 200.

<sup>134</sup> Q.22:39 berdasarkan kronologi Nöldeke: 107, Grimme: 49, dan Mesir: 103.

<sup>135</sup> Ibn 'Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, vol. 4, 189. Perlu dicatat di sini bahwa memang sebagian *mufasssīr* dan *fuqahā* membedakan antara "ijin perang" dan "perintah perang". Lihat kembali kritik penulis atas penafsiran "*faqtulū*" (Q.9/113:5). Namun, sebagian penulis, seperti Makkī al-Qaysī, menyebut "perintah perang" mencakup kelompok ayat-ayat perang, termasuk Q.22/103:39-41.

<sup>136</sup> Ibn Hishām, *al-Sīrah al-Nabawīyah*, vol. 2, 339-340. Dengan mempertimbangkan keterangan sejarah yang lebih akurat ini, penulis tidak berpatokan sepenuhnya dengan kronologi *muṣḥaf* Mesir.

<sup>137</sup> Lihat Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, *Fiqh al-Sīrah*, 168-169. Lihat juga Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, vol. 4, 545-546 (tafsir Q. 15/54:85).

kesejarahan internal ayat dan ḥadīth-ḥadīth sejarah tentang pengusiran kaum muslim dari Makkah yang menyebabkan peristiwa hijrah, baik ke Abyssinia (615 M) maupun, khususnya, ke Yathrib (1 H/ 622 M). Pengikut Islam di Makkah ketika itu telah banyak.<sup>138</sup> Namun, perdebatan ini tidak merubah fakta bahwa kedua ayat tersebut turun dalam konteks perang Badr dan Uhud yang terjadi kemudian. Di samping alasan-alasan di atas, di antara kekeliruan lain adalah pemahaman ayat kesabaran di luar konteks sesungguhnya, seperti penganuliran Q.16/70:127 di atas.

#### e. Ayat-ayat pemberian maaf (*āyāt al-'afw wa al-ṣafh*)

Penganuliran ayat-ayat ini secara masif, sebagaimana dikemukakan, adalah hasil analogi dari klaim penganuliran فاعف عنهم واصفح (Q.5/112:13, Q.3/89:159) yang disebut Abū 'Ubayd, penulis awal, sebagai pendapat Ibn 'Abbās.<sup>139</sup> Sedangkan, melalui keterangan 'Abd al-Qāhir al-Baghdādī, Ibn 'Abbās diriwayatkan berpendapat bahwa Q.45/65:14, Q.2/87:109, Q.43/63:89, Q.7/39:199 dianulir dengan *āyat al-sayf* atau ayat-ayat "perintah perang".<sup>140</sup> Analogi yang berkembang dibakukan melalui kaedah oleh Hibatullāh bahwa semua ayat yang memuat واصفح عنهم, اصفح الصفح الجميل, atau semaknanya, dianulir oleh *āyat al-sayf* (Q.9/113:5) dan/atau *āyat al-jizyah* (Q.9/113:29)<sup>141</sup> yang kemudian berkembang melalau karya al-Zarkashī dan al-Suyūṭī.<sup>142</sup>

Kata *al-ṣafh* semula bermakna "lebar" atau "sisi samping",<sup>143</sup> tapi berkembang sebagai memaafkan tanpa disertai sebelumnya mengecam, apalagi menghukum, tidak seperti slogan "maafkan, tapi jangan lupakan" (*forgive, but not*

<sup>138</sup> al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur`ān*, vol. 12, 67.

<sup>139</sup> Abū 'Ubayd, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, ed. Muṣṭafā 'Abd al-Qādir 'Atā` (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmīyah, 2006), 156-158.

<sup>140</sup> Abd al-Qāhir al-Baghdādī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 161, 171-172.

<sup>141</sup> Hibatullāh, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 209-210.

<sup>142</sup> Al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur`ān*, vol. 2 (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 24; al-Zarkashī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur`ān*, vol. 2 (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 47.

<sup>143</sup> Ibn Faris, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, vol. 3, 293.

forget), sehingga berbeda dengan kata *al-'afw*.<sup>144</sup> Ada 7 ayat perintah memberi maaf atas perlakuan buruk orang-orang *mushrik* dan *Ahl al-Kitāb* terhadap kaum muslim selama di Makkah dan Madinah yang diklaim teranulir; 4 ayat adalah *makkīyah*, dan 3 ayat adalah *madanīyah*.

Ayat-ayat *makkīyah* yang teranulir adalah seperti Q.15/54:85<sup>145</sup> berikut:

وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَإِنَّ السَّاعَةَ لَأْتِيَةٌ فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ

Tidaklah kami ciptakan langit, bumi, dan apa yang ada di antara keduanya, melainkan dengan benar. Sesungguhnya kiamat itu pasti akan datang, maka maafkanlah (mereka) dengan cara yang baik.

Ayat-ayat lain yang juga dianggap teranulir adalah Q.42/62:40,<sup>146</sup> Q.43/63:89,<sup>147</sup> Q.45/65:14.<sup>148</sup>

Ayat pertama di atas (Q.15/45:85) berkaitan dengan ayat-ayat sebelumnya tentang kebinasaan bangsa-bangsa terdahulu. Kehancuran bangsa terdahulu, keberhikmahan penciptaan, dan janji kebangkitan merupakan argumen yang sejak awal, sebagaimana diuraikan, digunakan dalam penyampaian risalah. Meskipun, argumen eskatologis menjadi ciri ayat periode Makkah awal,<sup>149</sup> dari kata *al-ṣafh*, menurut al-Alūsī, ada isyarat bahwa Nabi dan kaum muslim telah memiliki

<sup>144</sup>al-Rāghib al-Isfahānī, *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qurʾān*, 285-286.

<sup>145</sup>Al-Hāzimī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 42; Hibatullāh, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 18; al-Karamī, *Qalā'id al-Marjān*, 128; al-Nahhās, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 172; Ibn al-Bārīzī, *Nāsikh al-Qurʾān al-'Azīz*, 38; Ibn al-'Arabī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 157; Makkī al-Qaysī, *al-Īdāh*, 329; Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qurʾān*, 184.

<sup>146</sup>Menurut Hibatullāh, bagian awal ayat "*wa jazā' sayyi'ah sayyi'ah mithluhā*" dianulir oleh bagian akhir ayat "*faman 'afā wa aṣlah fa ajruh 'alā Allāh*". Hibatullāh, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 157. Lihat kritik penganuliran ayat ini dalam Ibn al-'Arabī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 197-198; Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qurʾān*, 221.

<sup>147</sup>al-Hāzimī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 55; Hibatullāh, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 24; al-Karamī, *Qalā'id al-Marjān*, 185; 'Abd al-Qāhir al-Baghdādī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 161; al-Nahhās, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 207; Ibn al-Bārīzī, *Nāsikh al-Qurʾān al-'Azīz*, 49; Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qurʾān*, 222-223; Ibn al-'Arabī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 198; Shu'lah, *Ṣafwat al-Rāsikh*, 171.

<sup>148</sup>Abū 'Ubayd, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 45; al-Hāzimī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 44-45; Hibatullāh, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 24; Qatādah, *Kitāb al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 45; al-Karamī, *Qalā'id al-Marjān*, 187; al-Nahhās, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 207; Makkī al-Qaysī, *al-Īdāh*, 409; 'Abd al-Qāhir al-Baghdādī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 161; Shu'lah, *Ṣafwat al-Rāsikh*, 172. Lihat kritik penganuliran ayat ini dalam Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qurʾān*, 224-225.

<sup>149</sup>William Montgomery Watt, *Bell's Introduction to the Qurʾān* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991), 115-116, 159.

kekuatan untuk membalas.<sup>150</sup> Meski ayat tersebut konteksnya spesifik, Fakhr al-Dīn al-Rāzī menarik ideal-moralnya, atau dalam istilah Muhammad Asad, menggeser dari partikular ke general, dari insidental ke intrinsik, yaitu sebagai perintah menunjukkan moralitas yang baik dengan memaafkan dan tidak menghukum atas kesalahan, sehingga ayat tersebut tidak bisa dianulir (nilai moral permanen).<sup>151</sup>

Ayat kedua di atas (Q.42/62:40) mengisyaratkan bahwa perspektif ideal-moral moral lebih diutamakan daripada perspektif legal-formal, karena yang pertama menjadi spirit bagi yang kedua, meski ajaran al-Qur`an tidak bisa direduksi menjadi sekadar ajaran moral (esensi) yang sama pentingnya dengan ajaran legalnya (forma). Ayat ini menjelaskan bahwa memaafkan dan berbuat baik (berdamai) memiliki dimensi moral lebih luhur dibanding menuntut balas atas dasar hukum timbal-balik (resiprositas, *qiṣāṣ*). Oleh karena itu, sama dengan ayat pertama, ayat ini tidak teranulir.

Ayat ketiga di atas (Q.43/63:89) tampak mencerminkan intensitas penolakan dakwah yang semakin kuat.<sup>152</sup> Seperti dalam ayat pertama, ayat ini juga disertai argumen eskatalogis, tapi dibubuhi "kelak mereka akan mengetahui" (*fa saufa ta'lamūn*) sebagai ancaman (*tahdīd*).<sup>153</sup> Ancaman itu muncul, menurut Ibn Mas'ūd, Mujāhid, dan Qatādah (diikuti oleh al-Ṭabarī) setelah argumen dari al-Qur`an tidak didengar dan diabaikan (*mahjūra*).<sup>154</sup> Penganuliran ayat ini bisa dipahami ulang setidaknya dari dua level. Dari level makna, perspektif metode al-Rāzī memahami ayat pertama, yaitu menggeser dari partikular ke general, atau insidental ke intrinsik,<sup>155</sup> dengan pesan moralnya sebagai anjuran memaafkan

<sup>150</sup> al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī*, vol. 10, 64.

<sup>151</sup> Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, vol. 1 (T.Tp.: Dār Iḥyā` al-Turāth al-'Arabī, t.th.), 2686. Bandingkan dengan al-Nasafī, *Tafsīr al-Nasafī*, vol. 2 (Beirut: Dār al-Nafā'is, 2005), 231.

<sup>152</sup> Lihat Q.71/71:21 tentang pengaduan serupa dari Nūḥ as.

<sup>153</sup> Abū Ḥafṣ 'Umar bin 'Alī ibn 'Adīl al-Dimashqī, *al-Lubāb fī 'Ulūm al-Kitāb*, vol. 17 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1998), 305.

<sup>154</sup> Sebagaimana dikutip Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, vol. 7, 244. Lihat Q.25/42:30.

<sup>155</sup> Lihat Muhammad Asad, *The Message of the Qur`ān*, vii.

kesalahan orang lain dan menebarkan kedamaian. Kedua, dari level sejarah, pada *fath* Makkah (Januari 630M) yang terjadi setelah turunnya ayat ini, Nabi mengatakan, "kita bersabar dan tidak menuntut balas (memaafkan)".<sup>156</sup> Di samping itu, penganuliran tersebut bertolak dari nalar kronologi semata yang, antara lain, digunakan oleh Ibn Kathīr atas dasar keterangan Qatādah dan Mujāhid bahwa ayat ini turun sebelum perintah perang (*makkīyah*), sedangkan perintah perang turun setelah hijrah Nabi ke Yathrib.<sup>157</sup> Tidak ada korelasi antara status suatu ayat sebagai ayat *makkīyah* dan keharusan secara otomatis menetapkannya sebagai ayat *mansukh*. Malah, ada korelasi kedua ayat tersebut, karena perintah memaafkan hanya sebagai bentuk penundaan (*insā`*) untuk dilanjutkan dengan perang nanti. Ayat ini tidak berkaitan dengan pelanggaran perjanjian, berbeda dengan *āyat al-sayf*, dan dipahami dalam konteks historis masing-masing, sehingga tidak terjadi kontradiksi.<sup>158</sup>

Ayat keempat di atas (Q.45/65:14) diklaim teranulir oleh al-Ṭabarī atas dasar berikut. Pertama, konsensus para penafsir (*ahl al-ta`wīl*).<sup>159</sup> Namun, hal ini dibantah oleh Ibn al-Jawzī atas dasar latar belakang turun ayat berkaitan dengan peristiwa perang Banī al-Muṣṭaliq, di mana 'Umar ingin membunuh 'Abdullah bin Ubay karena ejekannya "Gemukkan anjingmu, niscaya ia akan memakanmu" (*sammin kalbaka, ya`kulka*).<sup>160</sup> Kedua, lima *athar* dengan ayat penganulir berbeda; dua dari Qatādah dengan Q.8/88:57, Q.9/113:36, atau Q.9/113:5 sebagai penganulir, dari al-Ḍaḥḥāk dengan Q.22/103:39, dan dari Ibn Zayd (rawi *ḍa'if*)

<sup>156</sup>Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, vol. 4, 615.

<sup>157</sup>Ibid., 544-545.

<sup>158</sup>Lihat Muṣṭafā Zayd, *al-Naskh fī al-Qur`ān al-Karīm*, vol. 2, 41-42.

<sup>159</sup>Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, vol. 2, ed. Aḥmad Muḥammad Shākir (Beirut: Mu`assasat al-Risālah, 2000), 22.

<sup>160</sup>Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān*, 225. Lihat latar belakang turun ayat ini dalam al-Wāḥidī, *Asbāb al-Nuzūl*, ed. Muḥammad 'Abd al-Qādir Shāhīn (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2006), 196.

tanpa menyebut ayat penganulir.<sup>161</sup> Kontroversi ini secara otomatis membantah terjadinya konsensus.

Ayat-ayat *madanīyah* yang diklaim teranulir adalah seperti Q.2/87:109<sup>162</sup> berikut:

وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِن بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِنْدِ أَنفُسِهِمْ مِّنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

Banyak di antara *Ahl al-Kitāb* menginginkan seandainya mereka dapat mengembalikanmu setelah kamu beriman kepada kekafiran, karena iri hati yang (timbul) dari diri mereka sendiri, setelah nyata bagi mereka kebenaran. Oleh karena itu, ma'afkanlah dan biarkanlah mereka sampai Allah mendatangkan perintah-Nya. Sesungguhnya Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu.

Dua ayat lain yang dianggap teranulir adalah Q.64/108:14<sup>163</sup> dan Q.5/112:13.<sup>164</sup>

Ayat pertama di atas (Q.2/87:109) turun dalam konteks situasi Madinah yang dihuni oleh penentang Islam dari kalangan Yahudi yang karena iri hati ingin mengembalikan kaum muslim menjadi kafir. Abū 'Ubayd,<sup>165</sup> Ibn al-Jawzī,<sup>166</sup> Makkī al-Qaysī,<sup>167</sup> dan al-Baghdādī<sup>168</sup> meriwayatkan dari otoritas berbeda dengan ayat

<sup>161</sup>Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, vol. 14, ed. Aḥmad Muḥammad Shākir, 22-23. Ibn al-Jawzī (*Nawāsikh al-Qur`ān*, 225) juga meriwayatkan ayat penganulirnya adalah Q.9/113:29 sebagai pendapat Qatādah.

<sup>162</sup>Abū 'Ubayd, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 33; Qatādah, *Kitāb al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 33; 'Abd al-Qāhir al-Baghdādī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 171; al-Hāzimī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 21; Hibatullāh, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 3; al-Karamī, *Qalā'id al-Marjān*, 49; Makkī al-Qaysī, *al-Īdāh*, 125. Lihat kritik penganuliran ayat ini dalam al-Naḥḥās, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 31; Ibn al-'Arabī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 33; Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān*, 45-46.

<sup>163</sup>Penganuliran ayat ini tidak banyak disebut oleh para penulis umumnya. Lihat kritik Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān*, 243.

<sup>164</sup>Para penulis berbeda pendapat tentang ayat penganulir (*nāsikh*): Q.9/113:5, Q.9/113:29, atau Q.8/88:58. Abū 'Ubayd, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 156; Qatādah, *Kitāb al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 41. Lihat kritik al-Naḥḥās, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 120; Shu'lah, *Ṣafwat al-Rāsikh*, 132; Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān*, 145-146.

<sup>165</sup>Abū 'Ubayd meriwayatkannya dari Ibn 'Abbās. Abū 'Ubayd, *Kitāb al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 33.

<sup>166</sup>Riwayat Ibn al-Jawzī berasal dari Ibn 'Abbās, Ibn Mas'ūd, Qatādah, Abū al-'Āliyah dengan penganulir Q.9/113:29. Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān*, 45-46.

<sup>167</sup>Makkī al-Qaysī menyebutnya dari al-Suddī dengan penganulir ayat *Barā'ah* dan ayat-ayat lain tertentu. Makkī al-Qaysī, *al-Īdāh*, 125.

<sup>168</sup>al-Baghdādī menyebutnya dari Ibn 'Abbās, Ubay, al-Wāqidī, al-Zuhrī dengan penganulir *āyat al-sayf* (Q.9/113:5). 'Abd al-Qāhir al-Baghdādī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 121.



penganulir berbeda. Penganuliran ayat ini dikritik dari perspektif teori *naskh* sendiri bahwa hukum yang teranulir temporal, karena dibatasi dengan "sampai Allah mendatangkan perintah-Nya", padahal hukum yang teranulir seharusnya sebelumnya berkekuatan tetap, sehingga logis kemudian jika dianulir.<sup>169</sup> Dari beberapa ayat serupa, "perintah" tersebut adalah janji kemenangan eskatologis dan pertolongan dalam dakwah Islam yang juga disebut sebagai "keputusan" dan "janji Allah".

Ayat kedua di atas (Q.64/108:14) turun berkaitan dengan adanya sebagian penduduk Makkah yang ingin berhijrah ke Madinah, namun dihalangi oleh istri dan anaknya. Tapi, mereka akhirnya jadi berhijrah. Karena menyesalkan keterlambatan berhijrah ketika melihat saudara-saudaranya telah memiliki pengetahuan tentang Islam yang memadai, mereka ingin menghukum istri dan anaknya. Berdasarkan riwayat lain, ayat ini turun di Madinah dalam kasus 'Awf ibn Mālik al-Ashjaī yang ditangisi istri dan anaknya ketika hendak berperang karena takut ditinggal mati.<sup>170</sup> Dari latar belakang historis ini, jelas bahwa meskipun sebagian istri dan anak disebut "musuh" dalam pengertian penghalang ketaatan kepada Allah dan Rasul-Nya (ayat 13), mereka bukan musuh sesungguhnya yang harus diperangi, sebagaimana dimaksud dalam *āyat al-sayf*, yang merupakan orang-orang *mushrik* dan *Ahl al-Kitāb* pelanggar perjanjian damai atau pelaku penindasan. Oleh karena itu, penganuliran yang diriwayatkan dari Ibn 'Abbās ini tidak berdasar.<sup>171</sup>

<sup>169</sup>Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān*, 46; Ibn al-'Arabī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 33.

<sup>170</sup>Lihat al-Suyūfī, *Lubāb al-Nuqūl*, 197; al-Ujhūrī, *Irshād al-Rahmān li Asbāb al-Nuzūl wa al-Naskh wa al-Mutashābih wa Tajwīd al-Qur`ān*, manuskrip, versi pdf ([www.waqfeya.com](http://www.waqfeya.com)), 267 (halaman versi pdf); Abū 'Abd al-Rahmān Muqbil bin Hādī al-Wādī, *al-Ṣaḥīḥ al-Musnad min Asbāb al-Nuzūl* (Cairo: Maktabat Ibn Taymīyah, 1987 M/ 1408 H), 216. Al-Wāhidī adalah satu-satunya penulis yang meriwayatkan latar belakang historis turunnya ayat ini berkaitan dengan seseorang yang masuk Islam, kemudian dicela oleh keluarga dan anaknya. Lihat al-Wāhidī, *Asbāb al-Nuzūl*, 224. Keterangan al-Wāhidī ini tampak merupakan riwayat yang tidak utuh dari peristiwa lebih lengkap yang diriwayatkan oleh penulis-penulis lain, terutama al-Ujhūrī, yaitu celaan tersebut bukan berkaitan dengan keislaman orang tersebut, melainkan keinginanannya setelah masuk Islam untuk berhijrah ke Madinah.

<sup>171</sup>Lihat Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān*, 243.

Ayat ketiga di atas (Q.5/112:13) status keteranulirannya diperdebatkan para ulama. Pertama, pendapat bahwa ayat ini teranulir dengan Q.9/113:5 menurut Ibn 'Abbās, dengan Q.9/113:29 menurut Qatādah, atau dengan Q.8/88:58. Kedua, pendapat bahwa ayat ini *muḥkam*. Pendapat kedua ini didasarkan atas konteks historis, yaitu terjadinya pengkhianatan yang dilakukan oleh Yahudi terhadap perjanjian damai mereka dengan Nabi. Mereka berniat membunuh Nabi, namun niat tersebut segera diketahui. Menurut al-Ṭabarī, niat jahat yang tak terlaksana tersebut bukan alasan cukup untuk memerangi mereka, sehingga dianjurkan agar mereka dimaafkan dan tidak dihukum.<sup>172</sup>

#### f. Ayat-ayat "berpaling" (*āyāt al-i`rād*).

Penganuliran *āyāt al-i`rād* secara masif, sebagaimana dikemukakan, didasarkan atas generalisasi Qatādah (w. 117 H) bahwa 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 و" انتظر" منسوخ نسخته براءة و القتال).<sup>173</sup> Generalisasi ini juga dikemukakan dalam kaedah Hibatullāh berkaitan dengan ayat-ayat yang memuat ungkapan *فأعرض عنهم*, *فتول عنهم*, atau yang semaknanya, yang tersebar melalui al-Suyūṭī dan al-Zarkashī (*al-tawallī wa al-i`rād wa al-kaff 'anhum*).

"Berpaling" sebagai kata-kunci yang sering dirujuk digunakan dalam beberapa ungkapan: (*عن*) *أعرض* dan (*عن*) *تول* keduanya bermakna "berpalinglah (dari)", atau *ذر* dan *دع* keduanya bermakna "biarkanlah/tinggalkanlah".<sup>174</sup> Menurut

<sup>172</sup>Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān*, 146. Lihat juga Abū Ja'far al-Nahḥās, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 120.

<sup>173</sup>Sebagaimana dikutip Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān*, 208.

<sup>174</sup>Kata *أعرض* dari *أعرض* semula bermakna asal, menurut Ibn Fāris, "lebar" (lawan panjang), tapi berkembang menunjukkan sisi samping/berpaling. Kata *تول* dari *تولى* digunakan dalam pengertian fisik, atau tidak mendengar dan mengindahkan. Kata *ذر* dari *ذر* semula bermakna mencampakkan karena kurang berarti atau bermanfaat, seperti kata *وذر* (*secuil daging*), sehingga berkonotasi negatif. Kata ini digunakan dalam konteks ancaman yang seluruhnya ditujukan kepada orang yang

Ibn al-'Arabī, "berpaling" (*i'rād*), kata-kunci paling populer, khususnya terkait Q.4/92:63 dalam konteks orang-orang munafik, bisa bermakna: menghindari permusuhan, tidak menghukum para pembangkang, tidak menghiraukan ejekan mereka, atau tidak menghiraukan penolakan orang-orang kafir terhadap Islam.<sup>175</sup> Makna-makna ini saling terkait dengan makna ayat-ayat damai lain, khususnya *āyāt al-ṣabr* dan *āyāt al-'afw wa al-ṣafh*. Namun, para *mufasssir* umumnya memaknainya secara konotatif sebagai "tidak perang" (*tark al-qitāl*).<sup>176</sup>

Ada 26 ayat yang berisi perintah "berpaling" yang dianggap teranulir; 23 ayat di antaranya dikategorikan sebagai *makkīyah*, sedang 3 ayat dikategorikan *madanīyah*. Fase Makkah umumnya didominasi oleh ayat-ayat yang memuat argumen sekaligus ancaman (*indhār*) eskatologis tentang siksaan di akherat atas celaan dan penindasan orang-orang kafir, suatu karakteristik yang juga ada pada ayat-ayat kesabaran dan pemberian maaf. Sedangkan, pada fase Madinah, karena dasar teologis telah dijelaskan di Makkah dan Islam mulai berkembang sebagai kekuatan, ayat-ayat yang turun berbicara dalam konteks gangguan orang-orang munafik.

Kesalahan nalar penganuliran pada dasarnya mencakup hal-hal berikut. Pertama, penganuliran ayat-ayat yang bermuatan ancaman eskatologis (*wa'id*; *tahdīd*) yang, karena menyangkut janji tuhan berkaitan dengan balasan di akherat, bersifat teologis dan permanen yang tidak bisa teranulir. Q.68/02:44<sup>177</sup> berikut dianggap teranulir:

---

mendustakan al-Qur'an, seperti Q.68/02:44, Q.73/3:11 dan Q.74/4:11. Kata *عَدَّ* dari *عَدَّ* semula bermakna merendahkan, meninggalkan, dan menanggalkan. Ibn Fāris, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, vol. 4, 269, vol. 6, 96, 98; Al-Rāghib al-Iṣfahānī, *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān*, 333, 532-533, 548; M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 14, 264.

<sup>175</sup> Ibn al-'Arabī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 104.

<sup>176</sup> Lihat, misalnya, Ibn Hāzim, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh fī al-Qur'ān al-Karīm*, suntingan (*taḥqīq*) 'Abd al-Ghaffār Sulaymān al-Bindārī (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1986 M/ 1406 H), 12-18; al-Ujhūrī, *Irshād al-Rahmān*, 82.

<sup>177</sup> Lihat Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur'ān*, 244.

فَذَرْنِي وَمَنْ يُكَذِّبْ بِهَذَا الْحَدِيثِ سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ

Maka biarkan Aku bersama orang yang mendustakan perkataan ini. Nanti Kami akan menarik mereka setahap demi setahap dari arah yang tidak mereka ketahui.

Sejumlah ayat lain yang serupa adalah Q.73/03:11,<sup>178</sup> Q.74/04:11,<sup>179</sup> Q.54/37:6,<sup>180</sup> Q.7/39:180,<sup>181</sup> Q.15/54:3,<sup>182</sup> Q.6/55:70,<sup>183</sup> Q.6/55:91,<sup>184</sup> Q.6/55:70,<sup>185</sup> Q.6/55:112,<sup>186</sup> Q.6/55:137,<sup>187</sup> Q.43/63:83<sup>188</sup> dan Q.70/79:42,<sup>189</sup> Q.23/74:54,<sup>190</sup> Q.32/75:30,<sup>191</sup> dan Q.52/76:45.<sup>192</sup>

Kedua, meskipun ayat-ayat perintah "berpaling" turun umumnya dalam fase Makkah sebagai strategi yang lebih relevan dibandingkan melakukan perlawanan fisik, tidak berarti bahwa secara logis strategi tersebut tidak akan berubah karena perubahan kondisi, seperti menguatnya komunitas muslim di Madinah. Bahkan, perubahan strategi tersebut, sebagaimana pada beberapa ayat kesabaran dan pemberian maaf, telah diisyaratkan, sebagaimana diyakini para *mufasssir*, misalnya, dengan ungkapan "suatu waktu" (حين) dalam Q.37/56:174 dan 178, yang memang berkaitan dari konteks internal ayat dengan janji kemenangan, sehingga wajar kemudian Mujāhid menafsirkannya sebagai "perintah perang".<sup>193</sup> Oleh karena itu, perintah "berpaling" dan perintah berperang adalah dua anjuran yang sama-sama

<sup>178</sup>Lihat *ibid.*, 248.

<sup>179</sup>Lihat *ibid.*, 249.

<sup>180</sup>Lihat *ibid.*, 234.

<sup>181</sup>Lihat *ibid.*, 162.

<sup>182</sup>Lihat *ibid.*, 184.

<sup>183</sup>Lihat *ibid.*, 154.

<sup>184</sup>Lihat *ibid.*, 155.

<sup>185</sup>Lihat Makkī al-Qaysī, *al-Īdāh*, 282-283.

<sup>186</sup>Lihat Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān*, 156.

<sup>187</sup>Lihat *ibid.*, 157.

<sup>188</sup>Lihat *ibid.*, 222.

<sup>189</sup>Lihat *ibid.*, 245.

<sup>190</sup>Lihat *ibid.*, 197.

<sup>191</sup>Lihat Muṣṭafā Zayd, *al-Naskh fī al-Qur`ān al-Karīm*, vol. 2, 31-33. Bandingkan dengan Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān*, 208.

<sup>192</sup>Lihat Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān*, h. 232.

<sup>193</sup>Lihat *ibid.*, 212.

relevan dalam konteks historisnya, bukan dipertentangkan, hanya karena faktor urutan waktu. Ayat-ayat kategori ini adalah seperti Q.6/55:68<sup>194</sup> berikut:

وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ.

Dan apabila engkau melihat orang-orang yang membicarakan (memperolok-olokan) ayat-ayat Kami, tinggalkanlah mereka sampai mereka membicarakan pembicaraan selainnya.

Ayat-ayat lain dalam kategori sama adalah Q.37/56:174-175, 178-179,<sup>195</sup> Q.53/23:29,<sup>196</sup> dan Q.15/54:94.<sup>197</sup>

Ketiga, pemahaman di luar makna konteks ayat sesungguhnya. Ayat-ayat yang dianggap teranulir dalam kategori ini adalah seperti Q.7/39:199<sup>198</sup> berikut:

خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ.

Ambilah maaf dan suruhlah yang *ma'rūf*, serta berpalinglah dari orang-orang yang jahil.

Ayat-ayat lain kategori ini yang juga dianggap teranulir adalah Q.6/55:106,<sup>199</sup> Q.51/67:54,<sup>200</sup> Q.33/90:48,<sup>201</sup> Q.4/92:63,<sup>202</sup> dan Q.4/92:81.<sup>203</sup>

<sup>194</sup>Abd al-Qāhir al-Baghdādī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 102; Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān*, 154.

<sup>195</sup>Lihat perbedaan penekanan kedua ayat ini dalam konteks ancaman al-Biqā'ī, *Naẓm al-Durar*, vol. 8, 252.

<sup>196</sup>Muṣṭafā Zayd, *al-Naskh fī al-Qur`ān al-Karīm*, vol. 2, 34-35.

<sup>197</sup>Tidak rasional jika perintah untuk tidak mengganggu orang-orang *mushrik* dianulir dengan perintah perang, karena ayat ini menyatakan bahwa penolakan mereka juga akan diganjar di akherat. Lihat Muṣṭafā Zayd, *al-Naskh fī al-Qur`ān al-Karīm*, vol. 2, 30-31.

<sup>198</sup>Klaim penganuliran ayat ini didasarkan atas anggapan bahwa "*al-jāhilīn*" adalah orang-orang *mushrik*. Padahal, ungkapan ini bersifat umum yang mencakup semua orang yang tidak mengetahui ajaran Islam. Lihat al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, vol. 2 (Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, t.th.), 179; Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān*, 163. Bahkan, seandainya ayat ini diasumsikan ditujukan kepada orang-orang *mushrik*, juga tidak berarti bahwa perintah berpaling tersebut bertentangan dengan perintah perang. Lihat Ibn 'Ādil al-Dimashqī, *al-Lubāb fī 'Ulūm al-Kitāb*, vol. 9, 432.

<sup>199</sup>Makkī al-Qaysī, *al-Īdāh*, 286. Riwayat 'Alī bin Abī Ṭalḥah dari Ibn 'Abbās (Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān*, 156) tidak otentik karena keduanya tidak pernah bertemu. Lihat juga Muṣṭafā Zayd, *al-Naskh fī al-Qur`ān al-Karīm*, vol. 2, 29. Mayoritas ulama menganggap ayat ini *muḥkam*, karena *i'rāq* dalam konteks ini bermakna "jangan bergaul dengan orang-orang *mushrik*", sehingga penganulirannya menjadikan larangan sebagai perintah.

<sup>200</sup>Ayat ini, menurut Ibn al-Jawzī, memuat larangan agar tidak mendebat orang-orang yang tidak mau menerima ajaran Islam, bukan larangan berperang. Lihat Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān*, 231.

<sup>201</sup>Menurut al-Qurṭubī, kata *أذاهم* sebenarnya ambigu (*mushtarak*) yang maknanya sama-sama dianulir dengan *āyat al-sayf*, mungkin bermakna "gangguan mereka" (*maṣdar-fā'il*) atau "gangguan (kamu terhadap) mereka" (*maṣdar-maf'ūl*). Lihat al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur`ān*, vol. 14,

### g. Ayat-ayat penyerahan urusan kepada Allah

Penganuliran ayat-ayat ini, terutama ayat-ayat "menunggu" (*āyāt al-intizār*), sebagaimana dikutip Ibn al-Jawzī, didasarkan generalisasi Qatādah bahwa ayat yang memuat "maka berpalinglah dari mereka dan tunggulah" (*fa a'riḍ 'anhum wantaẓir*).<sup>204</sup> Generalisasi ini, meski berkaitan dengan penganuliran ayat-ayat "berpaling" (*āyāt al-i'rād*), tampak juga mencakup penganuliran *āyāt al-intizār*. Akan tetapi, uniknya, tidak ditemukan satu ayat pun dari dua tipe ayat ini dianggap oleh Qatādah teranulir dalam karyanya, *Kitāb al-Nāsikh wa al-Mansūkh*.<sup>205</sup>

Sebanyak sebelas ayat yang diklaim teranulir bisa diklasifikasi sebagai berikut:

Pertama, tujuh ayat yang memuat perintah "tunggulah!", baik diungkapkan dengan ungkapan *tarabbaṣū* (2 kali), yaitu Q.20/45:135<sup>206</sup> dan Q.52/76:31,<sup>207</sup> dengan ungkapan *intaẓirū* (4 kali), yaitu Q.10/51:20,<sup>208</sup> Q.10/51:102,<sup>209</sup> Q.11/52:122,<sup>210</sup> dan Q.6/55:158,<sup>211</sup> maupun dengan ungkapan *irtaqib* (1 kali),<sup>212</sup>

201. Akan tetapi, menurut Ibn 'Āshūr, dengan makna kedua, perintah yang ditujukan kepada Nabi tentu hanya menyangkut gangguan yang maknanya spesifik, tidak sama dengan larangan berperang. Lihat Ibn 'Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, vol. 22, 58.

<sup>202</sup> Ayat ini turun di Madinah secara spesifik dalam konteks agar Nabi mengajak orang-orang munafik kepada Islam tanpa menghiraukan penolakan mereka. Itu artinya bahwa makna ayat ini tetap diterapkan hingga wafat Nabi. Lihat Ibn al-'Arabī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 103-104.

<sup>203</sup> Ayat terakhir ini juga turun tertuju kepada orang-orang munafik. Oleh karena itu, menganggap ayat ini teranulir dengan *āyāt al-sayf* (Q.9/113:5) yang konteksnya kebolehan memerangi orang-orang *mushrik* yang melanggar perjanjian damai adalah pemahaman terhadap ayat di luar konteksnya.

<sup>204</sup> Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān*, 208.

<sup>205</sup> Kemungkinan bahwa klaim penganuliran Qatādah berkaitan ayat-ayat ini ditemukan dalam riwayat-riwayat tak terkompilasi dalam bentuk karya. Tafsir al-Ṭabarī umumnya mengkompilasi riwayat-riwayat penafsiran, termasuk dari kalangan *tābi'ūn*.

<sup>206</sup> Lihat Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān*, 195; Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, vol. 5, 330; Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, vol. 1, 3115.

<sup>207</sup> Lihat Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān*, h. 232; Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, jilid 7, 436; Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, jilid 1, 4204.

<sup>208</sup> Lihat Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, vol. 15, 48.

<sup>209</sup> Lihat *ibid.*, vol.15, 215.

<sup>210</sup> Lihat Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān*, 182.

<sup>211</sup> Lihat *ibid.*, 161.

<sup>212</sup> Lihat makna ungkapan-ungkapan ini dalam Ibn Fāris, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, vol. 2, 247, vol. 5, 444; al-Rāghib, *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur`ān*, 185, 201, 497.

yaitu Q.44/64:59.<sup>213</sup> Ayat terakhir ini, seperti berikut, adalah salah contoh ayat penantian yang dianggap teranulir:

فَأَرْتَقِبْ إِنَّهُمْ مُرْتَقِبُونَ

Maka tunggulah, sesungguhnya mereka pun orang-orang yang menunggu.

Kedua, tiga ayat (dua ayat terakhir adalah *madanīyah*), yaitu Q. 16/70:106, Q.3/89:28,<sup>214</sup> dan Q.4/92:84<sup>215</sup> yang mengesankan kebolehan bersikap lemah/pasif dan tidak berani dalam menghadapi sesuatu, seperti dalam ayat pertama dalam kutipan berikut:

مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا  
فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ

Barangsiapa kafir kepada Allah sesudah ia beriman, kecuali dipaksa, padahal hatinya tetap tenang dengan keimanan, akan tetapi orang yang melapangkan dada dengan kekafiran, maka atas mereka kemurkaan dari Allah dan bagi mereka azab yang besar.

Ketiga, satu ayat tentang Allah swt. sebagai Tuhan yang paling bijaksana/adil yang kemudian ditafsirkan secara konotatif sebagai ayat perintah untuk menyerahkan segala urusan secara pasif dan fatalis kepada-Nya, yaitu Q.95/28:8:<sup>216</sup>

أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمَ الْحَاكِمِينَ

Bukankah Allah adalah pemberi keputusan yang paling adil?

Tiga tipe ayat ini ditafsirkan secara subjektif sebagai ayat-ayat yang menyuruh kaum muslim bersikap pasif, fatalis, tidak berani dalam menghadapi berbagai rintangan dakwah Islam. Kesadaran subjektif-psikologis-ideologis para *mufasssir*, ketika hal ini ditafsirkan pada level "pemaknaan tersirat" (*mafḥūm/dalīl*

<sup>213</sup>Lihat Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān*, 223.

<sup>214</sup>Lihat ibid., 104.

<sup>215</sup>Lihat Muḥammad Rashīd Riḍā, *Tafsīr al-Qur`ān al-Ḥakīm*, vol. 5 (Beirut: Dār al-Fikr, 2007), 217-219.

<sup>216</sup>Lihat Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān*, 252.

*al-khiṭāb*), bukan "pemaknaan tersurat" (*manṭūq al-khiṭāb*),<sup>217</sup> sangat dipengaruhi oleh berbagai situasi perang, sehingga berbagai perintah yang memiliki konteksnya sendiri selalu dipertentangkan dengan keinginan membangkitkan aktivisme.

Pertama, berkaitan dengan ayat-ayat "menunggu" (*āyāt al-intizār*), ungkapan "menunggu" ditafsirkan secara konotatif sebagai "tidak berperang" (*al-kaff 'an al-qitāl*).<sup>218</sup> Ayat-ayat yang diidentikkan dengan ayat-ayat pasivisme/fatalisme tersebut sebenarnya memerintahkan sikap untuk tidak saling mengganggu (*mutārakah, barā`ah*) antara kalangan muslim dan non-muslim. Ucapan "tunggulah!" dimaksudkan sebagai penyerahan segala bentuk penolakan dan penindasan orang-orang kafir hanya kepada Tuhan yang berhak menghukum mereka, baik di dunia maupun di akherat. Oleh karena itu, ayat-ayat ini konteksnya adalah ancaman (*tahdīd, wa`īd*) Tuhan yang, karena bersikap teologis dan berisi pemberitaan murni (*al-khabar al-khālīṣ*), menurut mayoritas ulama, tidak bisa dianulir.<sup>219</sup>

Kedua, ayat-ayat tipe kedua dikonotasikan sebagai membenarkan pasivisme, ketakutan, atau motivasi rendah, yaitu ayat yang menjelaskan kebolehan menyembunyikan keimanan (*taqīyah*) ketika dipaksa kufur untuk menghindari intimidasi orang-orang kafir (Q.16/70:106) dan yang menjelaskan kebolehan mengangkat orang kafir sebagai *walī* (Q.3/89:28).<sup>220</sup> Al-Ṭabarī mengemukakan riwayat dari Ibn 'Abbās, al-Ḥasan, al-Suddī, Mujāhid, 'Ikrimah, al-Rabī', dan al-

<sup>217</sup>Pemaknaan pada level *mafhūm/dalīl al-khiṭāb* bukanlah tidak dibolehkan, melainkan validitas hasil pemaknaan tersebut sangat rentan subjektif dan harus kembali diukur dengan standar-standar lain, meski pemaknaan pada level *manṭūq* rentan menjadi "literalitas tafsir" (*ḥarfīyat al-tafsīr*). Memang, tidak ada konsensus ulama yang mencegah pemaknaan dari segi *mafhūm, majāz*, atau lebih umum, *ta`wīl*. Lihat komentar Ibn Rushd, *Faṣl al-Maqāl*, 33. Bandingkan dengan Ibn al-'Arabī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 139. Akan tetapi, dalam hirarki pemaknaan mayoritas ulama menempatkan prioritas *manṭūq* atas *mafhūm, ḥaqīqī* atas *majāz*, atau lebih umum *tafsīr* atas *ta`wīl*. Prioritas ini tampak dimaksudkan untuk meminimalisasi subjektivitas, karena teks harus berbicara (*nāṭiqīyat al-naṣṣ*), bukan "dibunuh".

<sup>218</sup>Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān*, 161.

<sup>219</sup>Ibid., 21-22. Bandingkan dengan Ibn al-'Arabī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 4.

<sup>220</sup>"*Walī*" semula bermakna "dekat", baik dari segi jarak, hubungan, agama, persahabatan, hubungan saling menolong, maupun keyakinan (al-Rāghib al-Iṣfahānī, *al-Mufradāt fī Ghariḥ al-Qur`ān*, 533). Oleh karena itu, kata ini bisa bermakna teman dekat atau pemimpin, sesuai dengan konteksnya.



Ḍahḥāk yang menjelaskan bahwa *taqīyah* tersebut dibolehkan dan tidak teranulir.<sup>221</sup> Begitu juga, perintah berperang di jalan Allah yang disertai ungkapan "mudah-mudahan Allah menolak serangan orang-orang yang kafir" (Q.4/92:84). Ungkapan ini secara keliru dianggap sebagai doa yang dijadikan sandaran satu-satunya tanpa berbuat untuk mewujudkan kemenangan melawan orang-orang kafir. Padahal, kata "mudah-mudahan" (عسى) menunjukkan bahwa janji Tuhan tersebut pasti akan terwujud.<sup>222</sup>

Ketiga, Q.95/28:8 tentang Allah swt sebagai Tuhan yang paling bijaksana ditafsirkan sebagai perintah "biarkanlah orang-orang kafir dan beri mereka kebebasan bergerak".<sup>223</sup> Jadi, ayat teologis ini disamakan dengan ayat-ayat damai lain yang teranulir, karena dikonotasikan memberi keleluasan bagi orang-orang *mushrik* (*musāḥalat al-mushrikīn*).<sup>224</sup> Persoalannya adalah apa kaitan antara pemberian keleluasan dan membiarkan mereka tersebut dengan kemahabijaksanaan Tuhan? Penganuliran ini tentu didasarkan penafsiran pada level *mafhūm*, bukan *manṭūq*, atau yang dikenal di kalangan penulis dengan istilah "dianulir dari segi maknanya".<sup>225</sup> Menurut al-Karamī, pemberian keleluasaan dan membiarkan mereka itu karena Tuhan yang paling bijaksana/adil lah yang akan memutuskan hukuman terhadap mereka.<sup>226</sup> Pengaitan keduanya hanya atas dasar "kesan" (*shu'ūr*)<sup>227</sup> yang

<sup>221</sup>Lihat Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, vol. 6, 313-317.

<sup>222</sup>al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, vol. 1 (Cairo: Maṭba'at Hijāzī, t.th.), 165; Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, vol. 8, 579.

<sup>223</sup>Hibatullāh, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 28.

<sup>224</sup>Lihat, misalnya, alasan para penulis berkaitan dengan klaim penganuliran Q.7/39:199 dalam Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur'ān*, 162-163 dan Q.2/87:83 dalam Shu'lah, *Ṣafwat al-Rāsikh*, 100.

<sup>225</sup>al-Ḥāzīmī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 18, 66; Hibatullāh ibn Salāmah, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 28; al-Karamī, *Qalā'id al-Marjān*, 225.

<sup>226</sup>al-Karamī, *Qalā'id al-Marjān*, 225.

<sup>227</sup>"Kesan" (*shu'ūr*) yang sering tampak dari ungkapan para *mufassir* semisal "redaksi ayat ini mengesankan (*yush'iru*, *mush'ir*) memang diakui keabsahannya oleh sebagian para *mufassir* cara memahami al-Qur'an, seperti halnya "hal-hal yang terlintas" (*khawāṭir*) Mutawallī al-Sharāwī. Tapi, media penafsiran ini lebih banyak bertopang pada subjektivitas, meski terkadang didasarkan atas analisis kebahasaan. Sebagaimana dicontohkan, dari ungkapan *قِيلَ* (dengan harakat *kasrah*/baris di bawah dari pemilihan kata "*qīl*", bukan *qawl* sebagaimana lazimnya), al-Biqāṭ memiliki kesan bahwa keadaan Nabi benar-benar dalam kondisi sangat tertekan disertai dengan pengharapan yang besar akan pertolongan Tuhan dalam menghadapi ejekan-ejekan orang-orang

dipengaruhi oleh kesadaran subjektif-ideologis dan konteks kesejarahan di sekeliling penulis. Ibn al-Khaṭīb, penulis Mu'tazilah dalam *al-Furqān*, mengkritik penganuliran ini, karena menurutnya, sifat Tuhan tersebut kekal terlepas dari apakah Dia memerintahkan perang atau damai.<sup>228</sup> Ayat *makkīyah* ini kandungannya bersifat teologis, sehingga tidak teranulir, dan konteksnya juga sama sekali tidak terkait dengan respon terhadap komunitas agama lain.

#### **h. Ayat-ayat perintah berbuat baik**

Riwayat Abū 'Ubayd tentang klaim Ibn 'Abbās tentang penganuliran ayat-ayat damai memuat satu ayat, yaitu Q.60:8 tentang kebolehan berbuat baik dan berlaku adil terhadap komunitas non-muslim yang tidak memperlakukan buruk terhadap kaum muslim.<sup>229</sup> Hanya tiga ayat yang diklaim teranulir, jadi tampak bahwa klaim penganuliran ayat-ayat tipe ini tidak mengalami banyak perkembangan. Yang dimaksud berbuat baik di sini adalah mengatakan ucapan yang baik (Q.2/87:83), berbuat kebajikan (*birr*), berlaku adil, menjadikan orang-orang kafir dalam pergaulan sebagai teman dekat (Q.60/91:8-9), dan memberi makan tawanan perang (Q.76/98:8). Seluruh ayat tersebut adalah *madanīyah*, karena logis bahwa perintah berlaku baik tersebut berkaitan dengan situasi Madinah di mana kaum muslim telah memiliki kekuatan.

Ayat-ayat yang diklaim teranulir tersebut adalah seperti Q.2/87:83<sup>230</sup> berikut:

وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهََ وَيَالْوَالِدِينَ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ  
وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَنْتُمْ مُّعْرِضُونَ

---

kafir Makkah terhadap misi Islam yang disampaikan beliau. al-Biqā'ī, *Naẓm al-Durar*, vol. 7, 60. Namun, bahwa *qīl* bermakna seperti itu bukan sebagai ketentuan baku dalam linguistik yang dikenal umumnya, melainkan hanya kesan al-Biqā'ī.

<sup>228</sup>Ibn al-Khaṭīb, *al-Furqān* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmīyah, t.th.), 156.

<sup>229</sup>Abū 'Ubayd, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 159.

<sup>230</sup>Lihat Ibn al-Jawzī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 44; 'Abd al-Qāhir al-Baghdādī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 170; Shu'lah, *Ṣafwat al-Rāsikh*, 100-101; Makkī al-Qaysī, *al-Īdāh*, 124.

(Ingatlah) ketika Kami mengambil janji dari *Banī Isrā'īl* (yaitu) "Kamu tidak menyembah selain Allah, dan berbuat baik kepada ibu bapak dengan kebaikan yang sempurna, kepada kaum kerabat, anak-anak yatim, dan orang-orang miskin, ucapkanlah kata-kata yang baik kepada manusia, laksanakanlah shalat, dan tunaikanlah zakat." Kemudian kamu tidak memenuhi janji itu, kecuali sebagian kecil dari kamu, dan kamu selalu berpaling.

Dua ayat lain, yaitu Q.60/91:8-9<sup>231</sup> dan Q.76/98:8<sup>232</sup> juga dianggap teranulir.

Penganuliran ayat-ayat ini didasarkan atas nalar berikut. Pertama, mengatakan ucapan yang baik diidentikkan dengan memberi keleluasaan bagi orang-orang *mushrik* (*musāhalat al-mushrikīn*), padahal mereka justeru harus diperangi. Kontradiksi ini lebih bertumpu pada pemahaman subjektif *mufassir* yang tidak terkandung dalam teks. Menurut Ibn 'Abbas, Ibn Jubayr, Ibn Jurayj, dan Muqātil, sasarannya adalah orang-orang Yahudi. Sedangkan, menurut al-Ḥasan, Abū al-Āliyah, dan Muḥammad bin 'Alī bin al-Ḥusayn, sasarannya adalah kaum muslimin. Ada pendapat bahwa ayat ini dari keseluruhan maknanya adalah berita (*khabar*) masa lalu yang berkaitan dengan kalangan Yahudi, sehingga tidak bisa dianulir. Di samping itu, tidak ada pembatasan bahwa "manusia" (*al-nās*) dalam ayat ini hanya "orang-orang kafir".<sup>233</sup> Begitu juga, "orang-orang *mushrik*" dalam *āyat al-sayf* (Q.9/113:5) hanya orang-orang yang melanggar perjanjian damai.<sup>234</sup> Ibn al-Khaṭīb mengkritik penganuliran ini dari dua aspek, yaitu (1) terlepas dari konteks spesifiknya, makna yang intrinsik adalah ajaran etika untuk mengatakan yang baik, sehingga jika dianulir, berarti melarang etika yang baik; (2) konteks kalimat (*siyāq*) yang mengiringi perintah tersebut adalah perintah bertawḥīd, menunaikan shalat, zakat, dan berbuat baik (*iḥsān*) yang tidak bisa dianulir.<sup>235</sup>

<sup>231</sup>Lihat Ibn al-Jawzī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 239; Shu'lah, *Ṣafwat al-Rāsikh*, 179.

<sup>232</sup>Lihat Ibn al-Jawzī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 250.

<sup>233</sup>Ibid., 44; 'Abd al-Qāhir al-Baghdādī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 170.

<sup>234</sup>Makkī al-Qaysī, *al-Īdāh*, 431-433.

<sup>235</sup>Ibn al-Khaṭīb, *al-Furqān*, 155-156.

Kedua, suatu perintah atau larangan bergantung pada alasan-alasan yang mendasarinya. Kebolehan berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang kafir dibatasi oleh alasan jika terhadap mereka yang tidak memerangi atau mengusir kaum muslim. Bahkan, menurut al-Ṭabarī, perbuatan baik tersebut juga dibolehkan terhadap orang-orang yang memerangi (*muhāribūn*) jika tidak memperkuat pasukan mereka, seperti tampak dalam ḥadīth Asmā` binti Abī Bakr.<sup>236</sup> Kebolehan ini menunjukkan bahwa ada dua sisi ajaran al-Qur`an, yaitu ajaran fundamental berupa hukum resiprositas tentang bagaimana kaum muslim dan orang-orang kafir saling memperlakukan, dan ajaran spesifik berupa kategori hukum. Oleh karena itu, ajaran spesifik tidak bisa dijelaskan dengan penganuliran, melainkan dengan ajaran fundamental tersebut.

Ketiga, ayat tentang memberi makan tawanan perang konteksnya adalah pujian terhadap orang-orang yang berbuat kebaikan (*abrār*), sehingga hanya berupa berita (*khobar*). Sebagaimana dikemukakan, penganuliran ayat ini adalah *ijtihād* penafsiran Hibatullāh yang konon dikoreksi oleh anak perempuannya sendiri dengan alasan bahwa kewajiban memberi makan tawanan sudah menjadi konsensus ulama (*ijmā'*). Di kalangan ulama umumnya, bahwa tawanan perang harus diberi makan, tidak boleh dibunuh, dianggap sudah menjadi konsensus.<sup>237</sup> Al-Karamī mengemukakan riwayat bahwa Nabi menyuruh untuk berbuat baik kepada tawanan perang.<sup>238</sup> Akan tetapi, di sisi lain, seperti tampak dalam kontroversi penganuliran Q.47:4, perlakuan terhadap tawanan perang merupakan bagian dari strategi perang yang tidak bisa dituangkan dalam rumusan kaku, seperti dikemukakan al-Ṭabarī.<sup>239</sup> Apalagi, konteks ayat di atas adalah berita (*khobar*), bukan hukum.

<sup>236</sup>Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, vol. 23, 321.

<sup>237</sup>al-Zarkashī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur`ān*, vol. 2 (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 34.

<sup>238</sup>al-Karamī, *Qalā'id al-Marjān*, 220.

<sup>239</sup>Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, vol. 22, 153.

**i. Ayat-ayat komitmen hidup damai (*āyāt al-muwāda'ah/al-mu'āhadah/al-muhādanah*)**

Riwayat Abū 'Ubayd berkaitan dengan klaim penganuliran oleh Ibn 'Abbās menyebut Q.4/92:90 dan Q.8/88:61 sebagai dua ayat perjanjian damai yang dianggap teranulir. Setelah itu, penganuliran ayat-ayat serupa berkembang karena pengaruh kaedah al-Ḍaḥḥāk,<sup>240</sup> Hibatullāh,<sup>241</sup> dan Ibn Abī Uways<sup>242</sup> yang menggeneralisasi bahwa setiap ayat perjanjian damai dalam al-Qur`an dianulir dengan ayat pedang (*āyat al-sayf*) atau perintah perang dalam sūrat Barā`ah dan surah-surah lain.

Ayat-ayat perjanjian damai yang dimaksud mencakup ayat-ayat yang berisi anjuran hidup bersama secara damai (*al-ta'āyush al-silmī; peaceful co-existence*) dengan komunitas non-muslim, sehingga mencakup tidak hanya anjuran menghormati perjanjian damai. Kecuali Q.25/42:63, semua ayat yang teranulir adalah *madanīyah*, karena masyarakat muslim Madinah telah memiliki kekuatan politik, sehingga memiliki posisi tawar.

Kecuali ayat ini yang konteks pembicaraannya tidak tertuju kepada orang-orang kafir karena hanya berisi berita (*khabar*)—karenanya, tidak logis dianulir—tentang sifat-sifat hamba Tuhan sejati, ayat-ayat lain memang berbicara tentang perjanjian damai antara komunitas muslim dan non-muslim. Pertama, anjuran menerima ajakan berdamai (Q.8/88:61). Kedua, perintah menolong kaum muslim yang belum berhijrah, namun tidak untuk memerangi kelompok yang telah mengadakan perjanjian damai dengan komunitas muslim (Q.8/88:72-73). Ketiga, kewajiban mengganti mahar yang dibayar oleh suami dari wanita yang beriman dan berhijrah jika seorang muslim ingin menikahi wanita tersebut (Q.8/88:10), dan

<sup>240</sup> al-Ḍaḥḥāk, *Tafsīr al-Ḍaḥḥāk*, vol. 2, ed. Shukrī Aḥmad al-Zāwīnī (Beirut: Dār al-Salām, 1419 H/1999 M), 399. Pendapat ini dikutip oleh Ibn Kathīr. Lihat Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, vol. 2, 337.

<sup>241</sup> Hibatullāh, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh* (edisi al-Maktab al-Islāmī), 210-211.

<sup>242</sup> Makkī al-Qaysī, *al-Īdāh*, 231.

kewajiban membayar mahar kepada orang kafir bagi muslim yang istrinya melarikan diri ke daerah orang-orang kafir yang kemudian dapat ditaklukkan (Q.8/88:11).<sup>243</sup> Ayat ini menjelaskan agar wanita-wanita tersebut tidak dikembalikan, karena mereka tertarik dengan Islam, sedangkan laki-laki dari orang-orang *mushrik* tetap dikembalikan. Keempat, larangan membunuh dan menawan orang-orang yang meminta perlindungan (suaka) dengan kelompok yang telah mengadakan perjanjian damai dengan kaum muslim dan orang-orang yang tidak mau memerangi kaum muslim (Q.4/92:90). Kelima, kebolehan membebaskan tawanan perang dengan atau tanpa tebusan setelah perang usai dan situasi akan terkendali (Q.47/95:4). Hal ini dibolehkan karena bukanlah perang, melainkan perdamaian, yang menjadi tujuan. Keenam, penundaan pemutusan perjanjian damai—karena pelanggaran yang dilakukan oleh orang-orang *mushrik*—dan pemberian kesempatan bagi orang-orang *mushrik* selama empat bulan untuk menikmati kebebasan dan kesempatan untuk memperbaiki sikap (Q.9/119:2). Ketujuh, perintah untuk bersikap konsisten menghormati dan mengindahkan isi perjanjian damai selama orang-orang *mushrik* juga bersikap konsisten (Q.9/113:7).

Delapan ayat yang diklaim teranulir adalah Q.25/42:63,<sup>244</sup> Q.8/88:61,<sup>245</sup> Q.8/88:72-73,<sup>246</sup> Q.60/91:10-11,<sup>247</sup> Q.4/92:90,<sup>248</sup> Q.47/95:4,<sup>249</sup> Q.9/113:2,<sup>250</sup> dan Q.9/113:7.<sup>251</sup> Ayat berikut (Q.25/42:63) adalah contoh ayat yang teranulir:

<sup>243</sup>Hal ini sesuai dengan isi perjanjian Hudaibiyah (628 M) antara Nabi dan orang-orang *mushrik* Makkah bahwa siapa yang kedatangan seseorang dari penduduk Makkah tanpa izin walinya, ia harus mengembalikannya kepada mereka dan siapa yang datang kepada penduduk Makkah, ia menjadi bagian dari mereka. Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān*, 240.

<sup>244</sup>Lihat *ibid.*, 202.

<sup>245</sup>Menurut Ibn 'Abbās, ayat ini dianulir oleh Q.9/113:29 atau, menurut keterangan Shu'lah, oleh ayat-ayat perang (*āyāt al-qitāl*). Lihat Abū 'Ubayd, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 158; Shu'lah, *Ṣafwat al-Rāsikh*, 142. Tapi, ada pendapat bahwa ayat ini dianulir oleh Q.47/95:35. Lihat Makkī al-Qaysī, *al-Īdāh*, 244, 414-415. Lihat kritik terhadap penganuliran ini dalam Ibn al-Jawzī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 166-167.

<sup>246</sup>Lihat Hibatullāh, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 15-16; al-Karamī, *Qalā'id al-Marjān*, 115. Lihat kritik penganuliran ayat ini dalam Ibn al-Jawzī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 170-171.

<sup>247</sup>Ibn al-Jawzī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 240-242; Makkī al-Qaysī, *al-Īdāh*, 435.

وَعِبَادَ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا

Hamba-hamba (Tuhan) yang Maha Pengasih adalah orang-orang yang berjalan di atas bumi dengan lemah lembut dan apabila orang-orang jahil menyapa mereka, mereka mengucapkan *salām* (keselamatan).

Penganuliran ayat-ayat yang berisi anjuran menerima ajakan berdamai dan menghormati perjanjian damai, atau menciptakan suasana damai di atas didasarkan atas nalar berikut. Pertama, urutan waktu dan peristiwa (kronologi) turun ayat yang banyak diterima oleh para penulis sebagai alasan bahwa ayat yang turun lebih awal teranulir dengan sendirinya dengan ayat yang turun kemudian, sehingga ayat-ayat perjanjian damai hanya berlaku pada fase-fase awal Islam di Makkah ketika komunitas muslim masih merupakan minoritas.

Kedua, kronologi yang mendasari pola pikir "mayoritas-minoritas" tersebut ditopang oleh "logika kekuatan" (*manṭiq al-quwwah, the logic of power*), seperti tampak dari pernyataan yang dinisbatkan kepada Ibn 'Abbās yang diikuti oleh semisal Abū 'Ubayd, Ibn 'Ābidīn, Ibn Ḥajar al-Haytamī, dan Makkī al-Qaysī, sebagaimana dikemukakan, dalam pengertian bahwa karena kaum muslim di fase Makkah masih minoritas, mereka tidak bisa menerima alternatif selain menerima ajakan berdamai. Sebaliknya, ketika mereka memiliki kekuatan seimbang (*ishtadda sulṭānuhum*), karena telah membuka kota Makkah (*fath Makkah*) tanpa perlawanan sebelum turunnya *āyat al-sayf* dalam sūrat al-Tawbah, mereka hanya menerima alternatif perang. Al-Kayā al-Harāsī (w. 504 H), penulis *Aḥkām al-Qur`ān* beraliran

<sup>248</sup>Lihat Abū 'Ubayd, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 159; Qatādah, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 40; Hibatullāh, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 12; al-Hāzimī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 34; 'Abd al-Qāhir al-Baghdādī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 210; Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān*, 133-134. Lihat kritik penganuliran ayat ini dalam al-Naḥḥās, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 107-108.

<sup>249</sup>Lihat 'Abd al-Qāhir al-Baghdādī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 232; Makkī al-Qaysī, *al-Īdāh*, 413-414. Lihat kritik penganuliran ayat ini dalam al-Naḥḥās, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 209-210. Lihat juga uraian sebelumnya tentang status (*iḥkām* atau *naskh*) ayat pedang.

<sup>250</sup>Ada perbedaan pendapat tentang jumlah ayat teranulir: ayat 1-2, ayat 2, atau ayat 1-4. Lihat al-Hāzimī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 40; Hibatullāh ibn Salāmah, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 16. Lihat kritik penganuliran ayat ini dalam Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān*, 172-173.

<sup>251</sup>Lihat Hibatullāh, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 16; al-Hāzimī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 16; Lihat kritik penganuliran ayat ini dalam Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān*, 174.

Shāfi'ī, misalnya, mengikuti logika Ibn 'Abbās tersebut ketika menjelaskan teranulirnya Q.8/88:61 di atas dengan Q.47/95:35 berikut:

فإن سورة براءة آخر ما نزلت، فكان العهد بين رسول الله والمشركين قبل ذلك، وقد قال تعالى: "فلا تهنوا وتدعوا إلى السلم وأنتم الأعلون". فنهى عن المسالمة عند القوة على قهر العدو وقتلهم، ولذلك قال بعض أصحابنا: إذا قدر بعض أهل الثغور على قتال العدو لم يجز مسالمتهم.<sup>252</sup>

Sesungguhnya, sūrah Barā`ah (al-Tawbah) adalah surah yang terakhir turun, sedangkan perjanjian damai antara Rasulullah dan orang-orang *mushrik* terjadi sebelum itu. Padahal, Allah swt berfirman, "Janganlah kamu menjadi lemah dan mengajak berdamai, padahal kamu adalah orang-orang teratas." Tuhan melarang diadakannya perjanjian damai ketika ada kekuatan untuk mengalahkan dan membunuh musuh. Oleh karena itu, sebagian tokoh *madhhab* kami (Shāfi'iyah) mengatakan, "Jika sebagian penduduk daerah perang mampu memerangi musuh, tidak boleh berdamai dengan mereka."

Begitu juga, menurut Ibn 'Ādil al-Dimashqī, penulis *al-Lubāb fī 'Ulūm al-Kitāb*, perubahan dari kebolehan perang defensif ke perintah perang mutlak (defensif maupun ofensif) disebabkan oleh kuantitas kaum muslim yang semula ketika itu hanya sedikit, sehingga dari segi *maṣlahah* lebih menguntungkan jika mereka menunjukkan sikap lembut dan memperbaiki hubungan. Akan tetapi, ketika mereka menjadi kuat, sedangkan orang-orang *mushrik* masih banyak, padahal telah ditunjukkan mu'jizat, dan upaya dakwah telah mencapai titik keputus-asaan, wajar jika Allah swt memerintahkan perang mutlak, tanpa syarat.<sup>253</sup>

Logika kekuatan yang sebenarnya mendasari penganuliran semua ayat damai ini bertentangan dengan ide-ide general al-Qur`an. Posisi sebagai mayoritas atau berkekuatan seimbang tidak mengharuskan bahwa perang (sebagai sarana) harus diambil sebagai alternatif satu-satunya jika cara damai (sebagai tujuan) bisa tercapai. Logika kekuatan ini tampak karena selama kekuatan untuk mengalahkan musuh masih ada, solusi damai dianggap tidak berlaku selamanya dalam keadaan apa pun, karena dianggap teranulir (*mansūkh*). Banyak ayat al-Qur`an yang

<sup>252</sup>al-Kayā al-Harāsī, *Aḥkām al-Qur`ān*, vol. 3 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1983), 163.

<sup>253</sup>Ibn 'Ādil al-Dimashqī, *al-Lubāb fī 'Ulūm al-Kitāb*, vol. 3, 341.



menjelaskan alasan (*ta'līl*) dalam perintah dan larangannya, termasuk "jika kamu tidak melaksanakannya (menolong kaum muslim yang belum berhijrah; sarana), niscaya akan terjadi *fitnah*/penindasan di muka bumi dan kerusakan yang besar (agar tidak terjadi kekacauan; tujuan)" (Q.8/88:72-73 di atas) yang sealur, misalnya, dengan "perangilah (sarana) mereka sehingga tidak terjadi lagi *fitnah*/penindasan dan agama untuk Allah (tujuan), tapi jika mereka berhenti (memerangimu), tidak ada permusuhan, kecuali terhadap orang-orang zalim" (Q.2/87:193).

Pemahaman seperti inilah yang pernah dikemukakan 'Abdullāh bin 'Umar dalam menyikapi penindasan (*fitnah*) orang-orang *mushrik* dan isu yang dalam fiqh kemudian disebut sebagai "pemberontak" (*bughāh*) yang mengacu kepada kericuhan di antara para sahabat dalam peristiwa *al-fitnah al-kubrā* yang mengakibatkan terbunuhnya 'Uthmān dan keterlibatan 'Alī dalam politik. Riwayat yang diterima Ibn Kathīr dari Muḥammad Ibn Bashshār menjelaskan bahwa 'Abdullāh bin 'Umar didatangi oleh dua orang laki-laki, lalu mereka berdua bertanya kepadanya, "Sesungguhnya orang-orang telah diculik, dan Anda sendiri sebagai sahabat Nabi, apa yang menghalangi Anda untuk ikut turun tangan?" Ibn 'Umar menjawab, "Yang menghalangiku adalah karena Allah mengharamkan untuk menumpahkan darah saudaraku sendiri." Keduanya bertanya lagi, "Bukankah Allah swt telah berfirman, "Perangilah mereka sehingga tidak terjadi lagi *fitnah*?" Ibn 'Umar menjawab, "Kami sudah berperang sampai tidak ada *fitnah* lagi dan agama Allah menjadi tegak, sedangkan kalian ingin berperang sehingga terjadi *fitnah* dan supaya agama yang tegak bukan karena Allah." Menurut riwayat 'Uthmān bin Sālih, suatu ketika Ibn 'Umar didatangi oleh seorang laki-laki yang bertanya, "Wahai Abū 'Abd al-Raḥmān (Ibn 'Umar), apa yang mendorong Anda untuk menunaikan ibadah haji satu tahun dan mukim (tidak berhaji) satu tahun, dengan meninggalkan *jihād* di jalan Allah, padahal Anda tahu apa yang disenangi

oleh Allah?" Ibn 'Umar menjawab, "Wahai, kemenakanku, Islam dibangun di atas lima fondasi, yaitu beriman dengan Allah dan rasul-Nya, shalat lima waktu, puasa bulan Ramadān, membayar zakat, dan menunaikan ibadah haji". Mereka (orang-orang lain yang mendengarnya) mengatakan, "Wahai Abū 'Abd al-Raḥmān, bukankah Anda mendengar apa yang Allah sebutkan dalam kitab suci-Nya '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' (Q.49/106:9) dan 'Perangilah mereka sehingga tidak terjadi lagi *fitnah*' (Q.2/87:193)?" Ibn 'Umar menjawab, "Kami sudah melakukan hal itu pada masa Rasulullah saw, dan ketika itu Islam memiliki pengikut yang hanya sedikit, sehingga setiap orang diuji dalam agamanya, adakalanya mereka (orang-orang *mushrik*) membunuhnya atau menyiksanya, hingga akhirnya Islam memiliki banyak pengikut, maka penindasan (*fitnah*) seperti itu tidak ada lagi."<sup>254</sup>

Memang, dalam konteks orang-orang *mushrik*, solusi damai telah dilakukan dan mengalami jalan buntu, sehingga al-Qur`an membolehkan perang. Namun, berdamai dan perang adalah dua solusi yang harus dilihat relevan dalam konteks historisnya, bukan dianggap sebagai dua solusi yang bertentangan (*naskh*). Atas dasar ini, al-Ṭabarī menilai pendapat Qatādah dan ulama lain tentang penganuliran ayat yang berisi ajakan berdamai (Q.8/88:61) sebagai "pendapat yang tidak ada dasarnya dari al-Qur`an, sunnah, maupun fitrah akal",<sup>255</sup> karena kedua ayat tersebut adalah *muḥkam* dan relevan dengan konteks turunnya (*muḥkamah fīmā unzilāt fīh*).<sup>256</sup> Di sisi lain, perang dan damai adalah strategi yang tidak bisa dituangkan dalam rumusan baku, melainkan tergantung kondisi. Menurut al-Zamakhsharī,

<sup>254</sup>Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, vol. 1, 228-229.

<sup>255</sup>Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, vol. 14, 41.

<sup>256</sup>*Ibid.*, 42-43.

kedua opsi tersebut dipertimbangkan secara dinamis oleh pemimpin dari segi manfaatnya bagi Islam dan kaum muslim.<sup>257</sup> Prinsip ini mendasari semua ayat perjanjian damai di atas.

#### j. Ayat-ayat pemberian keleluasaan

Tidak ada kaedah tertentu berkaitan dengan penganuliran ayat-ayat ini. Begitu juga, tidak ada riwayat tentang penganuliran ayat-ayat ini dari Ibn 'Abbās melalui semisal Abū 'Ubayd maupun 'Abd al-Qāhir al-Baghdādī. Penganuliran ini tampak didasarkan analogi dari penganuliran ayat-ayat yang maknanya sealur, seperti *āyāt al-intizār*, *āyāt al-i'rād*, *āyāt al-ṣabr*, dan *āyāt al-'afw wa al-ṣafh*, karena kandungan semua ayat ini bisa diidentikkan, meski secara konotatif, dengan perintah memberi penangguhan waktu penghukuman (*imlā`*) yang berimplikasi memberi keleluasaan bagi orang-orang kafir untuk hidup bebas dan bertindak.

Limat ayat yang semuanya *makkīyah* yang diklaim teranulir adalah Q. 86/36:17,<sup>258</sup> Q.38/38:88,<sup>259</sup> Q.7/39:183,<sup>260</sup> Q.19/44:75,<sup>261</sup> dan Q.19/44:84.<sup>262</sup> Sebagai contoh, ayat pertama (Q. 86/36:17) di antara ayat-ayat ini dianggap teranulir:

<sup>257</sup> Al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, vol. 3 (Beirut: Dār Ihyā` al-Turāth al-'Arabī, t.th.), 221.

<sup>258</sup> al-Hāzimī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 65; Hibatullāh, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 28; al-Karamī, *Qalā'id al-Marjān*, 223; Ibn al-'Arabī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 224; Ibn al-Bārizī, *Nāsikh al-Qur`ān al-'Azīz wa Mansūkhuh*, 57. Menurut Ibn al-Jawzī, ayat kandungannya ancaman (*wa'īd*), sehingga tidak bisa dianulir. Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān*, 251.

<sup>259</sup> al-Hāzimī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 52; al-Karamī, *Qalā'id al-Marjān*, 173. Menurut Hibatullāh, jika kata "*hīn*" (waktu) ditafsirkan dengan "*dahr*" (masa), ayat ini tidak teranulir. Sedangkan, jika kata tersebut ditafsirkan dengan perang Badr, ayat ini dianggap teranulir. Hibatullāh, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 23. Menurut Ibn al-Jawzī, ayat ini kandungannya adalah ancaman (*wa'īd*). Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān*, 214. Menurut Ibn al-'Arabī, jika yang dimaksud adalah waktu perang, ayat ini dikategorikan sebagai ayat yang diberi penjelasan (*makhsūṣ*) dengan ayat pedang. Sedangkan, jika yang dimaksud adalah azab di akherat, ayat ini tidak bisa dikategorikan sebagai kasus *naskh*. Ibn al-'Arabī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 192.

<sup>260</sup> al-Hāzimī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 16; Hibatullāh, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 15. Menurut Ibn al-Jawzī, ayat ini kandungannya berita (*khbar*), bukan hukum, sehingga tidak logis dianulir. Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān*, 162.

<sup>261</sup> al-Hāzimī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 17, 45; al-Karamī, *Qalā'id al-Marjān*, 138; Ibn al-Bārizī, *Nāsikh al-Qur`ān al-'Azīz*, 40. Menurut Hibatullāh, ayat ini teranulir dianulir dari segi maknanya (*nusikha ma'nāhā*). Hibatullāh ibn Salāmah, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, h.19. Menurut al-Zajjāj, sebagaimana dikutip Ibn al-Jawzī, meski redaksi ayat ini berupa perintah (*amr*), maknanya berita (*khbar*), sehingga bermakna bahwa balasan Tuhan bagi orang yang sesat adalah membiarkannya dalam kesesatan. Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān*, 194.

فَمَهْلُ الْكَافِرِينَ أَهْلُهُمْ زُوَيْدًا

Karena itu, berilah penangguhan waktu bagi orang-orang kafir itu, beri tangguhlah mereka!

Kekeliruan nalar peranaliran ayat-ayat ini dilihat dari aspek-aspek berikut. Pertama, semua ayat ini berisi ancaman siksa, baik di dunia maupun di akherat, yang diungkapkan dengan "rencana/strategi menghancurkan" (*kayd*), "berita besar" (*naba`*), "siksa" (*'adhāb*), "kiamat" (*sā'ah*), dan "perhitungan teliti" (*na'uddu lahum adda*), terhadap orang-orang kafir Makkah karena mereka tidak hanya mendustakan al-Qur`an, melainkan juga menuduh Nabi sebagai orang gila (*majnūn*), peramal (*kāhin*), penyihir (*sāhir*), atau penyair (*shā'ir*), mengejek, dan melakukan kekerasan fisik. Ayat-ayat ini mengandung anjuran agar Nabi dan kaum muslim membiarkan mereka, tidak memohon kepada Tuhan agar mereka segera disiksa, dan menyerahkan segala bentuk penolakan dan penindasan tersebut kepada Tuhan yang akan menghukum mereka, baik dengan membiarkan dalam kesesatan (*istidrāj*) maupun dengan siksa, baik di dunia (kebolehan perang) maupun di akherat (ganjaran; *wa'īd*).<sup>263</sup> Kandungan ayat-ayat ini terkait secara integral dengan pembatasan misi Nabi hanya sebagai pemberi peringatan (*nadhīr, mundhir*), yang tidak bertanggung-jawab atas penolakan tersebut, tidak berhak mengawasi dan mengayomi mereka, melebihi karakter "kemanusiaan" (*insānīyah*) misi kenabian. Dengan demikian, muatan ini sangat bersifat teologis. Ancaman ini berkaitan dengan "*taqdīr*" (ketentuan) Tuhan, baik yang skala-waktunya medium sebagai "hukum sosial" dan "hukum sejarah" yang berkaitan dengan kehancuran (diskontinuitas) generasi suatu umat karena pendurhakaan, maupun yang skala-

<sup>262</sup>al-Hāzimī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 45; Hibatullāh, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 19. Menurut Ibn al-Jawzī, jika yang dimaksud dengan larangan menyegerakan azab berkaitan dengan azab di akherat, itu artinya mengharapakan kematian mereka segera. Jelas bahwa makna ini tidak bertentangan dengan makna *āyat al-sayf*. Sedangkan, jika yang dimaksud adalah perang, ayat ini turun di Makkah, sedangkan perintah perang turun di Madinah. Larangan menyegerakan azab (perang) tetap relevan pada masanya. Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān*, 194.

<sup>263</sup>Lihat, misalnya, Q.7/39:182. Lihat penafsiran ayat ini dalam Mutawallī al-Sha'rāwī, *Tafsīr al-Sha'rāwī*, vol. 1 (Cairo: Akhbār al-Yawm, t.th.), 3141.

waktunya panjang sebagai "hukum pembalasan eskatologis" atas amal-amal di dunia.<sup>264</sup> Bahkan, di samping kandungannya berisi ancaman, di antara ayat-ayat tersebut, seperti Q.38/38:88, Q.7/39:183, Q.19/44:75, kandungannya berisi berita (*khabar*), meski terkadang dengan redaksi perintah (*amr*) (Q.19/44:75), sehingga tidak logis jika dianulir.

Kedua, dua ayat yang turun sesuai dengan konteksnya tidak seharusnya dianggap sebagai dua ayat yang saling kontradiktif. Strategi "menunda waktu" sebagai strategi bertahan disertai ancaman di samping memiliki alasan teologis dan relevan dari segi gradualitas penyebaran Islam di Makkah, juga relevan secara historis dengan kondisi kaum muslim awal sebagai minoritas, karena baik ayat-ayat penundaan maupun ayat pedang tunduk kepada "hukum waktu" (*ḥukm al-waqt*). Kedua ayat ini memang sama-sama dilatarbelakangi penindasan orang-orang kafir,<sup>265</sup> namun ayat-ayat penundaan turun dalam konteks kaum muslim yang masih belum mampu melakukan perlawanan fisik, berbeda dengan kondisi ketika mereka di Madinah. Namun, penjelasan historis ini harus dibedakan dari penjelasan "logika kekuatan", karena perbedaan kondisi komunitas muslim di dua tempat berbeda tersebut tidak menjadi alasan cukup untuk menjustifikasi bahwa perang adalah tawaran satu-satunya dan final pada fase Madinah, apalagi diformulasikan dalam bentuk *naskh* yang berarti penganuliran permanen. Alasan sesungguhnya yang bisa menjelaskan perang sebagai solusi ketika itu adalah karena gagalnya perjanjian-perjanjian damai dan orang-orang *mushrik* tidak berhenti memusuhi komunitas muslim. Jadi, kedua ayat ini relevan dalam konteksnya masing-masing. Nalar

---

<sup>264</sup>"*Taqdīr*" (ketentuan) Tuhan yang skala-waktunya pendek adalah *sunnah*-Nya yang berlaku dalam keajegan hukum kausalitas di dunia fisika, seperti dinyatakan "Segala sesuatu Kami ciptakan dengan *qadar* (ukuran)" (Q.54/37:49) dan "Kami menurunkan air dari langit dengan *qadar* (ukuran)" (Q.23/74:18). Lihat juga: Q.15/54:21, 60; Q.43/63:11; Q.6/55:96; Q.36/41:38; Q.41/61:12, Q.56/46:60; Q.73/3:20.

<sup>265</sup>Lihat ayat 15-16 yang mengiringi Q.86/36:17: "Sesungguhnya mereka (orang-orang kafir) merencanakan tipu daya jahat dengan sungguh-sungguh, dan Aku pun membuat rencana (pula) dengan sungguh-sungguh".

penganuliran ayat-ayat ini didasarkan atas pemahaman bahwa ayat-ayat ini berkonotasi "tidak perang" (*tark al-qitāl*) dan memberikan keleluasaan (*musāhalat al-mushrikīn*) kepada orang-orang kafir. Di samping itu, ayat-ayat yang berisi ancaman eskatologis kandungannya bersifat permanen, tidak terkait dengan perintah perang.

#### k. Ayat-ayat regulasi perang

Sebanyak tujuh ayat yang semuanya *madanīyah* yang diklaim teranulir bisa diklasifikasikan menjadi dua macam, yaitu:

Pertama, lima ayat tentang perang defensif (*difā'ī*), yaitu bahwa perang dibolehkan jika akan atau telah diserang yang dasarnya adalah hukum timbal-balik/balasan setimpal (resiprositas), sehingga "melampaui batas" (melakukan agresi, atau membunuh wanita, anak-anak, orang yang tua renta)<sup>266</sup> dilarang. Ayat-ayat yang termasuk dalam kategori ini adalah Q.2/87:190-192 (tiga ayat),<sup>267</sup>

<sup>266</sup>"Melampaui batas" dimaksud bisa ditafsirkan sebagai melanggar ketentuan perang defensif itu sendiri, yaitu memerangi orang yang tidak memerangi. Shu'lah, *Ṣafwat al-Rāsikh*, 109.

<sup>267</sup>Ayat yang teranulir terdiri dari tiga ayat. Yang teranulir dari ayat 190 adalah ungkapan "*wa lā ta'tadū*" (janganlah kamu melampaui batas) yang ditafsirkan beragam, antara lain, ditafsirkan sebagai larangan membunuh anak-anak, wanita, dan para tokoh agama murni, dan ditafsirkan sebagai larangan melakukan agresi. Tentang penganuliran ayat ini, lihat al-Ḥāzimī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 27; Hibatullāh, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 6; al-Karamī, *Qalā'id al-Marjān*, 64; 'Abd al-Qāhir al-Baghdādī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 79; Ibn al-Bārizī, *Nāsikh al-Qur'ān al-'Azīz*, 23. Lihat kritik penganuliran ayat ini dalam Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur'ān*, 170. Al-Naḥḥās dan Makkī al-Qaysī meriwayatkan pendapat Ibn 'Abbās bahwa ayat ini *muḥkam*. Pendapat ini, menurut kedua penulis ini, adalah paling tepat di antara pendapat lain. Al-Naḥḥās, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 32; Makkī al-Qaysī, *al-Idāh*, 155-156. Ayat 191 yang teranulir berkaitan dengan larangan berperang di Masjidil Harām, kecuali jika diperangi. Ada perbedaan pendapat tentang ayat penganulir (*nāsikh*): Q.9/113:5 atau Q.2/87:193. Tentang penganuliran ini, lihat Qatādah, *Kitāb al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 33; al-Ḥāzimī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 27; Hibatullāh, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 6; al-Karamī, *Qalā'id al-Marjān*, 66; al-Naḥḥās, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 33-34; Ibn al-Bārizī, *Nāsikh al-Qur'ān al-'Azīz*, 23; Shu'lah, *Ṣafwat al-Rāsikh*, 109-110. Lihat kritik penganuliran ayat ini dalam Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur'ān*, 72-73; Makkī al-Qaysī, *al-Idāh*, 157-158. Sedangkan, ayat 192 berkaitan dengan larangan memerangi orang-orang mushrik jika mereka berhenti memusuhi kaum muslim. Tentang penganuliran ayat ini, lihat al-Ḥāzimī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 14; Hibatullāh, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 6; Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur'ān*, 74-75.

Q.2/87:194,<sup>268</sup> Q.4/92:91.<sup>269</sup> Ayat berikut (Q.2/87:194), misalnya, dianggap teranulir:

الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَتِ قِصَاصٌ فَمَنْ أَعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ

Bulan suci dengan bulan suci, dan pada segala yang patut dihormati berlaku hukum *qiṣāṣ*. Oleh karena itu, barangsiapa yang melakukan agresi terhadapmu, lakukan pula agresi (pembalasan) seimbang dengan agresinya terhadap kamu. Bertakwalah kepada Allah dan ketahuilah bahwa Allah beserta orang-orang yang bertakwa.

Kedua, dua ayat yang berisi larangan berperang pada bulan-bulan suci (*al-shahr al-ḥarām*) dan larangan bertindak melampaui batas, yaitu Q.2/87:217<sup>270</sup> dan Q.5/112:2.<sup>271</sup> Ayat pertama, dalam kutipan berikut, misalnya, dianggap teranulir:

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدُّ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا يَزَالُونَ يُقْتَلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَبَعُوا وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

Mereka bertanya kepadamu tentang berperang pada bulan suci. Katakanlah, "Berperang di bulan tersebut adalah dosa besar, tetapi menghalangi (manusia) dari jalan Allah, kafir kepada Allah, (menghalangi masuk) Masjidil Ḥarām dan mengusir penduduknya dari sekitarnya lebih besar (dosanya) di sisi Allah. Melakukan penindasan (*fitnah*) lebih besar daripada membunuh." Mereka tidak henti-hentinya memerangi kamu sampai mereka

<sup>268</sup> Al-Naḥḥās, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 33-34; 'Abd al-Qāhir al-Baghdādī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 79. Lihat kritik Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān*, 75-77.

<sup>269</sup> Al-Ḥāzimī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 34; Hibatullāh, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 12; al-Karamī, *Qalā'id al-Marjān*, 93; Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān*, 134; Ibn al-Bārizī, *Qalā'id al-Marjān*, 28. Lihat kritik Ibn al-'Arabī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 106-107.

<sup>270</sup> Qatādah, *Kitāb al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 33; al-Ḥāzimī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 28; Hibatullāh, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 6; Ibn al-'Arabī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 23-24; Ibn al-Bārizī, *Nāsikh al-Qur`ān al-'Azīz*, 23; al-Karamī, *Qalā'id al-Marjān*, 67. Menurut al-Naḥḥās, ayat ini turun pada Jumadal Akhir atau Rajab tahun 2 H, setelah perang Khaibar. Al-Naḥḥās, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 37-38. Lihat Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān*, 80-82. Menurut Jābir bin 'Abdullāh, Ibn Jurayj, 'Aṭā' dan Mujāhid, ayat ini *muḥkam*. Makkī al-Qaysī, *al-Īdāh*, 160-162; 'Abd al-Qāhir al-Baghdādī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 184-185.

<sup>271</sup> Qatādah, *Kitāb al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 40; al-Ḥāzimī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 35; Hibatullāh, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 13; al-Karamī, *Qalā'id al-Marjān*, 97; al-Naḥḥās, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 113-114; Ibn al-Bārizī, *Nāsikh al-Qur`ān al-'Azīz*, 31. Lihat alternatif berbagai alternatif penafsiran dalam Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān*, 139-142; Shu'lah, *Ṣafwat al-Rāsikh*, 130-131.

(dapat) mengembalikan kamu dari agamamu (kepada kekafiran), seandainya mereka sanggup. Barangsiapa yang murtad di antara kamu dari agamanya, lalu di mati dalam keadaan kafir, maka mereka itulah yang sia-sia amalannya di dunia dan di akherat, dan mereka itulah penghuni neraka, mereka kekal di dalamnya.

Penganuliran ayat-ayat regulasi perang ini didasarkan atas nalar berikut.

Pertama, ayat-ayat kategori pertama yang berisi "kebolehan perang" hanya karena alasan defensif dan larangan melakukan balasan melebihi batas hukum setimpal dianggap teranulir, karena *āyat al-sayf* (Q.9/113:5) yang turun sesudahnya ditafsirkan sebagai "perintah perang" (*al-amr bi al-qitāl*) secara mutlak (defensif maupun ofensif) dan final, karena turun di fase akhir Madinah. Analisis teks dan konteks terhadap *āyat al-sayf*, sebagaimana dikemukakan,<sup>272</sup> membuktikan bahwa al-Qur`an, hingga ayat perang terakhir yang diturunkan ini, tidak pernah meninggalkan prinsip hukum timbal-balik (resiprositas) yang dijadikannya sebagai nilai rujukan dan dasar kebolehan perang defensif. Kedua, ayat-ayat kategori kedua yang berisi larangan berperang di Masjid al-Harām, kecuali atas dasar alasan-alasan defensif, seperti dihalangi masuk ke dalam masjid, dan yang berisi larangan bertindak melampaui batas juga dianggap teranulir dengan nalar yang sama. Di samping itu, para penulis yang mengklaim penganuliran ayat ini merujuk kepada fakta di mana pada peristiwa pembukaan (*fath*) kota Makkah Nabi menyuruh sahabat beliau untuk membunuh 'Abdullāh ibn Khaṭal ('Abd al-'Uzzā) dari Banī Tamīm bin Ghālib ketika sebagai tawanan perang ia lari menuju Ka'bah, lalu melemparkan senjata, dan bergelantungan di penutup Ka'bah.<sup>273</sup> Peristiwa ini harus dipahami secara utuh. Sebelumnya, Nabi pernah bersabda bahwa siapa saja yang masuk ke rumah Abū Sufyān, ia akan selamat, kecuali lima orang (menurut riwayat

<sup>272</sup>Lihat kembali bagian identifikasi ayat pedang pada bab 3.

<sup>273</sup>Shu'lah, *Ṣafwat al-Rāsikh*, 110. Tentang peristiwa ini, lihat al-Bayhaqī, *al-Sunan al-Kubrā*, vol. 5 (Hedharabad: Majlis Dā'irat al-Ma'ārif al-Nizāmīyah, 1344), 177; Abū Nu'aym al-Aṣḥbānī, *al-Musnad al-Mustakhrāj 'alā Ṣaḥīḥ al-Imām Muslim*, vol. 4 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1996 M/ 1417 H), 34; Mālik bin Anas, *Muwatta'*, vol. 2, ed. Taqīyuddīn al-Nadawī (Damaskus: Dār al-Qalam, 1991 M/ 1413 H), 426.



lain, enam orang) yang harus dibunuh di mana pun ditemukan, yaitu: 'Abdullāh ibn Khaṭal, dua orang penyanyinya, Maqīs bin Ṣubābah al-Laythī, al-Ḥuwayrith bin Nafīdh, dan 'Abdullāh bin Sa'd bin Abī Sarḥ.<sup>274</sup> Nabi memiliki pertimbangan khusus dalam pengejaran orang-orang ini. 'Abdullāh ibn Khaṭal, khususnya, menurut riwayat al-Bukhārī, adalah seorang yang pernah masuk Islam. Suatu ketika ia diutus oleh Nabi bersama seorang laki-laki dari Anṣār untuk mengumpulkan zakat. Di tengah perjalanan, orang Anṣār tersebut dibunuhnya karena tidak menyediakan makanan yang diinginkannya. Karena takut akan dibunuh, ia sendiri keluar dari Islam (murtad). Bahkan, ia merekrut dua penyanyi untuk menyanyikan nyanyian untuk menghina Nabi.<sup>275</sup> Menurut Ibn Taymiyah, ada tiga kesalahannya, yaitu: membunuh seorang muslim, kemurtadan (*riddah*), dan menghina Nabi.<sup>276</sup> Kemurtadan di sini tidak sekadar sebagai keluar dari Islam, melainkan juga lebih dari itu dianggap sebagai ancaman potensial bagi keutuhan komunitas muslim ketika itu, karena ia seorang *ḥarbī* (memusuhi Islam). Dari konteks ini, bisa dipastikan bahwa keberadaannya di depan Ka'bah hanya sebagai dalih penyelamatan diri. Tindakan Nabi adalah sesuai dengan Q.2/87:217 di atas bahwa upaya mencegah "*fitnah*" (penindasan) dan menciptakan keamanan secara lebih luas yang dalam ayat tersebut dicontohkan dengan pengusiran dan menghalangi kebebasan menjalankan ibadah yang dianggap lebih diutamakan daripada memelihara kesucian masjid. Namun, peristiwa ini adalah kasuistik, tidak berlaku

<sup>274</sup> Ibn Taymiyah, *al-Ṣārim al-Maslūl*, ed. Muḥammad 'Abdullāh 'Umar al-Ḥalwānī dan Muḥammad Kabīr Aḥmad Shūdarī (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1417 H), 132.

<sup>275</sup> al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, vol. 2, ed. Muṣṭafā Dīb al-Bighā (Beirut: Dār al-Yamāmah, 1987M/1407H), 655.

<sup>276</sup> Ibn Taymiyah, *al-Ṣārim al-Maslūl*, 140.

umum.<sup>277</sup> Sedangkan, larangan berperang di dalam masjid tersebut, menurut Ibn 'Abbās, Mujāhid, dan Ṭāwūs, masih berlaku umum.<sup>278</sup>

Ayat-ayat damai yang dianggap teranulir bisa dilihat pada tabel berikut:

**Tabel 6:**  
Rekapitulasi Ayat-ayat Damai yang Teranulir  
(Kompilasi dari Beberapa Penulis)

No.	Kategori Isi	Kategori Kronologi		Jumlah
		<i>Makkīyah</i>	<i>Madanīyah</i>	
1.	Kebebasan beragama	18	2	20
2.	Pembatasan misi kenabian	20	7	27
3.	Penyebaran Islam tanpa kekerasan	4	1	5
4.	Kesabaran	13	3	16
5.	Pemberian maaf	4	3	7
6.	"Berpaling" (tidak mengganggu)	23	3	26
7.	Penyerahan urusan kepada Allah swt.	9	2	11
8.	Berbuat baik	0	3	3
9.	Komitmen hidup damai	1	7	8
10.	Pemberian keleluasaan	5	0	5
11.	Regulasi perang	0	7	7
	<b>Total</b>	<b>97</b>	<b>38</b>	<b>135</b>
	<b>Persentasi</b>	<b>71,85%</b>	<b>28,15%</b>	<b>100%</b>

Dari tabel di atas, tampak bahwa jumlah sesungguhnya ayat-ayat yang teranulir dengan merujuk ke beberapa penulis ternyata lebih banyak (135) daripada jumlah terbanyak (125) yang dikompilasi oleh Marī bin Yūsuf al-Karamī. Tampak bahwa sebagian besar (71,85%) dari ayat-ayat damai yang teranulir adalah ayat-ayat *makkīyah*, karena memang secara kronologis ayat-ayat ini potensial untuk dianggap teranulir, meskipun secara umum, menurut al-Shāṭibī, keseluruhan ayat *makkīyah* lebih sedikit teranulir—karena memuat *qawā'id uṣūlīyah* dan hukum-hukum *kullīyah*—dibanding keseluruhan ayat *madanīyah*.<sup>279</sup> Sedangkan, sebagian

<sup>277</sup>Rasulullah saw. bersabda: "Sesungguhnya aku tidak mengharamkan Makkah, tapi Allah yang mengharamkannya. Sesungguhnya Makkah tidak halal bagi seseorang pun setelah aku hingga hari kiamat. Allah menghalalkannya utukku hanya beberapa saat di siang hari". Lihat riwayat ini dalam Ibn Taymiyah, *al-Ṣārim al-Maslūl*, 115.

<sup>278</sup>Shu'lah, *Ṣafwat al-Rāsikh*, 110.

<sup>279</sup>Abū Ishāq al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Aḥkām*, vol. 3, ed. Abū 'Ubaydah Mashhūr ibn Ḥasan Āl Salmān (T.Tp.: Dār Ibn 'Affān, 1997), 338.

kecil (28,15%) dari ayat-ayat teranulir adalah ayat-ayat *madanīyah*. Jadi, penganuliran ini merupakan penganuliran sesama ayat-ayat *madanīyah*, karena ayat pedang juga adalah *madanīyah*. Yang bisa dikategorikan sebagai ayat-ayat teranulir kategori ekstrem adalah sebagai berikut. Pertama, ayat-ayat pemberian keleluasan semuanya (100%) adalah *makkīyah*, karena ayat-ayat ini umumnya bermuatan teologis berupa ancaman, terutama yang bersifat eskatologis. Kedua, ayat-ayat perintah berbuat baik dan regulasi perang semuanya (100%) adalah *madanīyah*, karena perintah kedua hal ini secara logis berkaitan dengan kondisi komunitas muslim di Madinah yang telah memiliki kekuatan dan posisi tawar terhadap komunitas-komunitas lain.

## 2. Kritik Metode *Ta`wīl* Penganuliran

Ulama berbeda pendapat tentang apakah *ta`wīl* sama atau berbeda dengan *tafsīr*. Abū al-Qāsim al-Naysābūrī (w. 406 H), al-Baghawī (w. 363 H), dan al-Kawāshī (w. 680 H) mengartikan *ta`wīl* sebagai "mengarahkan suatu ayat ke suatu makna yang sesuai dengan konteks ayat sebelum dan sesudahnya, dan makna tersebut memang terkandung dalam ayat tersebut, tidak bertentangan dengan al-Qur`an dan sunnah dengan metode penyimpulan".<sup>280</sup> Dalam hal ini, *ta`wīl* didefinisikan, dengan memperhatikan level kejelasan makna, sebagai pemilihan makna yang lemah (*marjūh*) atas makna lain yang kuat (*rājih*), namun didasari oleh konteks yang menunjukkannya (*qarīnah*). Oleh karena itu, al-Khāzin (w. 741 H) mengaitkan *tafsīr* dengan riwayat, sedangkan *ta`wīl* dengan nalar (*dirāyah*), dan Abū Tālib al-Tha'labī (w. 427 H) mengartikan *tafsīr* sebagai pemahaman makna yang jelas dari ungkapan, sedangkan *ta`wīl* sebagai tafsir dimensi batin ungkapan.<sup>281</sup>

<sup>280</sup>Al-Zarkashī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur`ān*, vol. 2 (Cairo: Dār Ihyā` al-Kutub al-'Arabīyah, 1957), 150.

<sup>281</sup>Fahd bin 'Abd al-Rahmān bin Sulaymān al-Rūmī, *Buḥūth fī Uṣūl al-Tafsīr wa Manāhijih* (Riyād: Maktabat al-Tawbah, 1419 H), 10-11.

Baik *tafsīr* maupun *ta`wīl* diakui keabsahan metodenya, karena memang tidak ada konsensus ulama, tegas Ibn Rushd (w. 595 H/ 1198 M) dalam *Faṣl al-Maqāl*, tentang keharusan memahami ungkapan *shar'* hanya atas dasar makna lahiriahnya (*zāhir*), sebagaimana juga tidak ada konsensus tentang keharusan melakukan *ta`wīl* keseluruhan makna lahiriah tersebut, karena semuanya tergantung pada perbedaan melihatnya dan perbedaan tingkat kecerdasan untuk memberi pembenaran (*taṣḍīq*).<sup>282</sup> Meski tampak ingin menengahi klaim keabsahan *tafsīr* dan *ta`wīl*, pandangan Ibn Rushd ini membawa pembaca kepada "subjektivitas penafsir" lebih lebar dibandingkan "objektivitas teks". Teks bisa menjadi media pembenar pandangan subjektif penafsir. Goldziher benar ketika ia menulis bahwa bisa dikatakan tentang al-Qur`an, sebagaimana yang dikatakan Peter Werenfels (tentang Bible), "*Everyone searches for his view in the Holy Book*" (Setiap orang mencari pembenaran pandangannya dalam kitab suci).<sup>283</sup> Meski sangat ideologis, pernyataan berikut ada benarnya, "Di antara kalian ada orang yang berperang atas dasar *ta`wīl* terhadap al-Qur`an, sebagaimana kalian diperangi atas dasar *tanzīl* (tafsir) terhadap al-Qur`an".<sup>284</sup> Jadi, setiap orang mungkin saja mengklaim kebolehan memerangi orang lain dengan justifikasi ayat-ayat al-Qur`an tertentu, baik pada level *tafsīr* (*tanzīl*) maupun *ta`wīl*.

Struktur teks, khususnya dalam *'ulūm al-Qur`ān* selama ini, diartikan sebagai gabungan ungkapan (*lafz*) dan makna (*ma'nā*). Jalāl al-Dīn al-Suyūfī dalam *al-Itqān* memetakan secara ringkas dua faktor penyebab kekeliruan *tafsīr* maupun *ta`wīl*. Pertama, prakonsepsi dengan menetapkan makna (*ma'nā*) lebih dahulu tanpa memahami ungkapan (*lafz*), baik dari semantik (*dilālah*) maupun ketelitian redaksi

<sup>282</sup>Ibn Rushd, *Faṣl al-Maqāl Fīmā Bayn al-Ḥikmah wa al-Sharī'ah min al-Ittiṣāl*, ed. Muḥammad 'Imārah (Cairo: Dār al-Ma'ārif, t.th.), 33.

<sup>283</sup>Sebagaimana dikutip Farid Esack, *Qur`an, Liberalism, and Pluralism: an Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression* (Oxford: Oneworld Publications, 1997), 43.

<sup>284</sup>Pernyataan ini dinisbatkan kepada 'Alī bin Abī Ṭālib. Lihat Ibn al-Mughāzilī, *Manāqib 'Alī bin Abī Ṭālib 'Alayh al-Salām* (Teheran: al-Maktabah al-Islāmīyah, 1302H), 390.

(*bayān*). Kedua, memahami ungkapan semata dari perspektif kebahasaan tanpa memperhatikan konteks turunnya, terutama subjek yang menjadi sasaran ayat (*mukhāṭab*) dan konteks pembicaraan (*siyāq al-kalām*). Keduanya bisa keliru dalam mentransfer ungkapan ke makna, atau dari makna ke ungkapan. Kemungkinan yang terjadi ada dua: (1) ungkapan teks diabaikan sama sekali atau digunakan, tapi dibawa ke makna yang sama sekali tidak terkandung dalam ungkapan tersebut; (2) ungkapan teks diperhatikan, tapi makna yang ingin ditetapkan atau dinafikan keliru (kesalahan dalam *dalīl* dan *madlūl*) atau benar (kesalahan dalam *dalīl*).<sup>285</sup>

Baik *tafsīr* maupun *ta`wīl* sama-sama rentan terhadap kekeliruan tersebut. *Tafsīr* yang terlalu bertumpu pada ungkapan teks rentan literalitas tafsir (*ḥarfīyat al-tafsīr*). Sedangkan, *ta`wīl* yang "menyeberang" ke makna batin rentan ideologisasi (*talwīn*), yaitu *ta`wīl* yang tendensius (*al-qirā`ah al-mughridah*).<sup>286</sup> Penganuliran ayat-ayat damai bisa melalui mekanisme *tafsīr* dan *ta`wīl*. Namun, dari kritik-kritik penganuliran, sebagaimana dikemukakan, tampak bahwa penganuliran tersebut lebih banyak bertumpu pada *ta`wīl*, yaitu "menyeberang" dari makna lahiriah (*zāhir*) teks ayat ke makna dalam (*bāṭin*). Tidak seperti dalam garis besar kekeliruan tafsir sebagaimana dikemukakan al-Suyūṭī, penganuliran tersebut tampak lebih rumit, karena terkait dengan berbagai asumsi metodologis penganuliran yang terbakukan dalam *'ulūm al-Qur`ān* dan *uṣūl al-fiqh* dalam sejarahnya yang panjang, di samping berbagai konteks sosio-historis-politis.

Kritik metode *ta`wīl* penganuliran dimaksud meliputi elemen-elemen mendasar berikut:

#### a. Level semantik (*mustawā al-dilālah*)

<sup>285</sup> al-Suyūṭī, *al-Itqān*, vol. 2 (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 178.

<sup>286</sup> Tentang hal ini, lihat Naṣr Hāmid Abū Zayd, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī* (Beirut: al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī, 2007), 119-122.

Dalam *'ulūm al-Qur`ān*, dibedakan level semantik yang terkandung dalam teks (*naṣṣ*) antara makna yang ditarik dari diungkapkan (*manṭūq*) dan yang dipahami di balik ungkapan (*mafḥūm*). Suatu ungkapan memiliki level semantik berbeda: dari *naṣṣ* (yang mengandung hanya satu makna), *zāhir* (kemungkinan sama antara dua makna), dan *mu`awwal* (makna lahiriahnya tidak jelas, sehingga harus dita`wīl). Para penulis *naskh* sering melakukan lompatan makna dari *manṭūq* ke *mafḥūm*, dari *naṣṣ* dan *zāhir* ke *mu`awwal*, dari makna pertama ke makna kedua atau ketiga melalui mekanisme *ta`wīl*, seperti memalingkan *khobar* ke *amr*, atau *amr* yang makna yang sebenarnya sudah sesuai dengan konteksnya (*siyāq*) ke makna konotatif (*al-dilālah zāt al-ṭhā`*)<sup>287</sup> yang dipengaruhi oleh subjektivitas latar belakang aliran, pola pikir, kondisi psikologis, sosiologis, maupun historis-politis. Akan tetapi, pemaknaan tersebut akan diuji validitasnya dengan berbagai instrumen analisis semantik, baik dari gramatikal, morfologi, leksikal, konteks, maupun fonologi.<sup>288</sup>

Penganuliran, misalnya, firman Allah "Bagimu agamamu, dan bagiku agamaku" (Q.109/18:6) didasarkan atas lompatan dari *manṭūq* ke *mafḥūm* yang tidak didukung secara gramatikal, leksikal, maupun konteks: (1) makna *manṭūq* literal sebagai berita (*khobar*) bahwa baik komunitas muslim maupun non-muslim memiliki agama masing-masing; (2) makna *mafḥūm* setingkat *naṣṣ* yang tidak literal bahwa kedua komunitas ini memiliki kebebasan masing-masing untuk meyakini dan menjalankan ibadah tanpa mencampurkan keyakinan; (3) makna *mafḥūm* setingkat *mu`awwal* secara konotatif bahwa pernyataan ayat ini ditafsirkan

<sup>287</sup>Pemaknaan konotatif dibolehkan, karena memang ayat-ayat al-Qur`an memiliki dimensi makna ini dan menjadi sisi keindahan bahasa al-Qur`an. Lihat Aḥmad al-Wadarnī, *Uṣūl al-Nazarīyah al-Naqdīyah al-Qadīmah min Khilāl Qaḍīyat al-Lafz wa al-Ma'nā fī Khitāb al-Tafsīr* (Tripoli: Dār al-Kitāb al-Jadīd al-Muttaḥidah, 2005), 88. Akan tetapi, kebenaran hasil penafsiran tetap harus diuji oleh instrumen analisis, karena pemaknaan yang meski tepat, namun tak terkandung dalam ungkapan, hanya menjadikan teks tempat memproyeksikan ide-ide subjektif ideologis.

<sup>288</sup>Farīd 'Iwaḍ Ḥaydar, *'Ilm al-Dilālah: Dirāsah Nazarīyah wa Taṭbīqīyah* (Cairo: Maktbat al-Ādāb, 2005), 29-70.

berisi kebolehan membiarkan orang-orang kafir hidup leluasa atau berisi kebolehan tidak memerangi (*tark al-qitāl*) mereka, sehingga dipertentangkan dengan "perintah" perang. Kata "agama" (*dīn*) dari perkembangan makna-makna leksikalnya semuanya tidak berkonotasi makna yang menjadikannya bisa teranulir.<sup>289</sup> Begitu, juga secara gramatikal, mendahulukan (*taqdīm*) ungkapan "bagimu" dan "bagiku" menekankan hak setiap orang menganut keyakinannya, baik *tawhīd* maupun *kufr*.<sup>290</sup> Konteks kalimat dan *sabab al-nuzūl* juga hanya berkaitan dengan *tawhīd*. Penganuliran ini berakibat penganuliran *tawhīd* sebagai prinsip fundamental.

**b. Gerak makna: partikular-universal, insidental-intrinsik, mikro-makro, historis-trans-historis, *furū` (fuṣūl)-uṣūl*, atau *kullī-juz`ī***

Dari kritik penganuliran yang dikemukakan, tampak bahwa para penulis sering membawa suatu makna ayat dari konteks spesifiknya ke makna umumnya, atau dari konteks umumnya ke makna spesifik. Penganuliran ayat-ayat damai di atas, terutama ayat-ayat yang kandungan permanen, seperti moralitas dan teologi, mencerabut ayat-ayat spesifik dari ajaran moral dan teologi yang menjadi dasarnya, sehingga memunculkan ajaran Islam yang tidak bermoral. Penganuliran ayat semisal "Katakanlah kepada manusia perkataan yang baik" (Q.2/87:83) dan "Bukankah Allah adalah pemberi keputusan yang paling adil?" (Q.95/28:8), di samping keluar dari konteks sesungguhnya, seperti kritik Ibn al-Jawzī dan Ibn al-Khaṭīb, merobohkan prinsip moral dan teologi.

Kesalahan metodis dalam penganuliran tersebut adalah menarik pesan ayat yang sifatnya universal menjadi sempit dengan menafsirkan "perkataan yang baik" sebagai memberi keleluasan kepada orang-orang kafir. Konteks spesifiknya justru bukan orang-orang kafir Makkah yang sedang dihadapi komunitas muslim,

<sup>289</sup>Lima enam makna "*dīn*" dalam Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafāṭīḥ al-Ghayb*, vol. 32, 136-137.

<sup>290</sup>Lihat al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, vol. 4, 813.

melainkan pengabaran (*khobar*) masa lalu tentang kalangan Yahudi. Ibn al-Khaṭīb mengangkat pesan universal ini karena pemaknaan ini juga didukung oleh konteks kalimat (*siyāq al-kalām*) tentang perintah bertawhīd, berbuat baik, sahalat, dan zakat. Wajar kemudian Ibn al-Jawzī mengkritik bahwa tidak ada indikasi bahwa "manusia" dalam konteks ini adalah orang-orang kafir, meski titik-tolak pembicaraan ayat adalah tentang Yahudi. Begitu juga, membatasi makna "kemahabijaksanaan/kemahaadilan" Tuhan sebagai menunda keputusan tentang apa yang harus diterima oleh orang-orang kafir adalah membatasi konteks umum ayat tersebut. Makna yang ingin ditetapkan adalah keliru, begitu juga ungkapan teks tidak mengandung makna tersebut, sehingga penganuliran ini merupakan kekeliruan dalam *dalīl* dan *madlūl*.

Penggeseran makna tersebut tentu berlangsung melalui media nalar. Teks sebagaimana adanya (bentuknya) tidak berubah dan sudah diterima, sedangkan maknanya (kandungannya) bisa dipahami berbeda. Dengan ungkapan lain, teks tetap, sedangkan makna bergerak, demikian istilah Shaḥrūr dan Aḥmad al-Baḥrānī. Persoalan ini mengemuka dalam *'ulūm al-Qur`ān*, misalnya, ketika suatu ayat turun dalam konteks *sabab al-nuzūl* spesifik tertentu, tapi dengan redaksi umum, sehingga memunculkan perdebatan: *al-'ibrah bi 'umūm al-lafz au bi khuṣūṣ al-sabab?* Jawaban dengan salah satunya terhadap pertanyaan ini menghadapi dilema, yaitu membatasi ayat pada konteks spesifiknya saja menjadikan pesan ayat sempit dalam sudut sejarah masa lalu yang seakan sudah usang, sedangkan menarik konteks spesifiknya ke makna umum dihadang oleh pemaknaan ayat keluar dari konteksnya atau penarikan pesan umumnya dengan subjektivitas tinggi.<sup>291</sup> Persoalan krusial tentang "gerak makna" ini adalah persoalan partikularitas-

---

<sup>291</sup>Lihat diskusi tentang dua kemungkinan tersebut dalam menafsirkan dalam menafsirkan al-Qur`an dalam Bassām al-Jamal, *Asbāb al-Nuzūl* (Beirut: al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī, 2005), 353-368.



universalitas, insidental-intrinsik, mikro-makro, historis-transhistoris, *furū`-uṣūl* (*fuṣūl*), atau *kullī-juz`ī*.

Abū Ishāq al-Shāṭibī menyusun karya monumentalnya, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Aḥkām*, sebagaimana diakui sendiri, antara lain, bertolak dari *istiqrā`* (induksi, penelitian kasus perkasus) atas ayat-ayat al-Qur`an. Tidak semua ayat berbicara pada level yang sama, karena terdapat ayat-ayat mengatur prinsip-prinsip yang berlaku umum dan menjadi "payung" (*āyāt al-kullīyāt*) berbagai ketentuan spesifik hukum (*āyāt al-juz`īyāt*), sebagaimana juga ḥadīth-ḥadīth Nabi yang dijadikan, misalnya, sebagai dasar *qawā'id fiqhīyah*. *Āyāt al-kullīyāt*, sebagaimana disinggung, menurut al-Shāṭibī, adalah ayat-ayat yang memuat ajaran prinsipil dan permanen (tidak bisa dianulir)<sup>292</sup> tentang perlindungan agama, jiwa, akal, kehormatan, dan harta yang turun sebagian besar di Makkah dan sebagian kecil turun di Madinah sebagai penyempurnaan, yang meliputi ayat-ayat *tawḥīd*, prinsip-prinsip moral (*akhlāq*), dan beberapa ajaran fundamental lain, seperti shalat.<sup>293</sup> *Āyāt al-juz`īyāt*, seperti ketentuan tentang perang yang sangat kondisional (karena tentu dalam keadaan normal/damai, perang tidak dianjurkan), tentu harus dipahami dalam kerangka rujukan *āyāt al-kullīyāt*. Ketentuan spesifik umumnya tidak bertentangan dengan ketentuan umum, seperti ketentuan perang tidak bertentangan dengan prinsip moral yang kemudian membatasi perang hanya dibolehkan jika (telah atau akan) diperangi sebagai perang defensif, larangan agresi, dan larangan membunuh berlebihan (membunuh anak-anak, wanita, dan orang tua renta).

Prinsip ini kemudian diperkuat oleh Muḥammad 'Abduh dengan menyatakan bahwa sebagai kitab suci, al-Qur`an tidak seharusnya dilihat hanya sebagai kumpulan berbagai perintah dan larangan. Makna integral suatu ayat hanya bisa diperoleh dengan melakukan rujuk-silang (*cross-reference*) dengan ayat-ayat

<sup>292</sup>Abū Ishāq al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, vol. 3, 338.

<sup>293</sup>*Ibid.*, 335-336.

lain yang terkait dengan menggeser yang insidental ke intrinsik, atau yang partikular ke general (universal).<sup>294</sup> Itu artinya bahwa ada ayat-ayat yang berdimensi universal, sebagai kandungan moral yang permanen, yang dijadikan rujukan.

Meski harus dengan catatan-catatan kritis, karena reduksinya ke "nilai-nilai etis" yang terlalu kuat, tidak seperti al-Shāṭibī, pemilahan Ṭāhā antara "*āyāt al-uṣūl*" dan "*āyāt al-furū'*" memiliki benang merah yang menghubungkannya dengan al-Shāṭibī dan 'Abduh. Ṭāhā adalah benar dengan mengatakan bawa *āyāt al-furū'* (meski tidak bisa diidentikkan seluruhnya dengan ayat-ayat *madanīyah*) harus dipahami dalam kerangka rujukan *āyāt al-uṣūl* (meski tidak bisa diidentikkan seluruhnya dengan ayat-ayat *makkīyah*). Ketika *āyāt al-furū'* karena konteks spesifik dan kondisional, seperti *āyāt al-jihād* yang didesak oleh kepentingan membela diri dan tidak berlaku di setiap keadaan, harus dikembalikan, atau "dianulir secara temporal" atau "ditunda", dengan merujuk *āyāt al-uṣūl* yang permanen, ide Ṭāhā ini memiliki persamaan dengan "gerak ganda" (*double movement*) Fazlur Rahman. Al-Qur`an, menurut Rahman, memuat ajaran "legal-spesifik" (*juz'īyāt*) dan "ideal-moral" (*kullīyāt*).<sup>295</sup> Yang pertama harus dipahami secara integral dengan yang kedua secara dinamis dan sirkular. Berbeda dengan Ṭāhā, Rahman mengingatkan bahwa forma sama pentingnya dengan esensi. Yang harus dihindari bukan forma, melainkan formalisme.<sup>296</sup> Pernyataan ini bertujuan untuk mengurangi resiko "reduksi etis", seperti pada Ṭāhā, meski Rahman sendiri bisa menjadi "esensialis".<sup>297</sup> Terlepas dari kritik-kritik ini, baik al-Shāṭibī, 'Abduh, Ṭāhā, maupun Rahman sama-sama menyarankan untuk memahami ayat secara

<sup>294</sup>Sebagaimana dikutip Muhammad Asad, *The Message of the Qur`an*, vii.

<sup>295</sup>Fazlur Rahman, "Islam: Challenges and Opportunities", 325-326.

<sup>296</sup>Fazlur Rahman, "Social Change and Early Sunnah", dalam *Hadith and Sunnah: Ideals and Realities*, ed. P.K. Koya (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1996), 231.

<sup>297</sup>Lihat penafsiran tentang tentang keselamatan agama-agama, Fazlur Rahman, *The Major Themes of the Qur'an* (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1989), 166.

integral, tidak lepas dari ayat-ayat yang dimensinya universal dan permanen. Secara teologis, terutama dalam perspektif Sunnī, diyakini bahwa orang yang tidak bermoral sekalipun, seperti pendosa besar (*murtakib al-kabā'ir*), namun beriman, tetap selamat (*najāh*), tapi tidak sebaliknya. Perspektif ini akan menurunkan moralitas dalam keyakinan. Padahal, "orang mukmin yang paling sempurna imannya adalah yang paling baik akhlaknya".<sup>298</sup> Ibn al-Mubāarak (w. 181 H), penulis pertama tentang *jihād*, mengatakan bahwa hampir dua pertiga dari ajaran Islam berisi ajaran moral.<sup>299</sup> Oleh karena itu, nilai moral dan aqidah sulit dipisahkan. Hirarki teori dan kaedah dalam *uṣūl al-fiqh* yang dikemukakan Jamāl al-Dīn 'Aṭīyah, antara lain, bisa menjembatani kesenjangan hukum spesifik dan nilainya.<sup>300</sup>

#### Skema 5:

Nilai dan Turunan-turunannya

Aqidah, Moral, dan Nilai-nilainya



Teori-teori Umum Sharī'ah



Kaedah dan Teori Terkait Beberapa/Satu Hal



Teori-teori Khusus



Hukum-hukum Spesifik/Cabang

Penganuliran ayat-ayat damai bisa dipahami ulang dengan mempertimbangkan baik-baik usulan pemikiran tokoh-tokoh di atas untuk memahami ayat-ayat spesifik dalam "payung" ayat-ayat universal. Itu artinya bahwa di samping konteks historis, baik makro sebagaimana diusulkan oleh

<sup>298</sup>Lihat, misalnya, al-Hākim, *al-Mustadrak 'alā al-Ṣaḥīḥain*, vol. 1, ed. Muṣṭafā 'Abd al-Qādir 'Aṭā' (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1990), 43.

<sup>299</sup>Abdullāh ibn al-Mubāarak, *Kitāb al-Jihād*, ed. Nazīh Ḥammād (Jaddah: Dār al-Maṭbū'āt al-Hadīthah, t.th.), 37.

<sup>300</sup>Diadaptasi dan dimodifikasi dari Jamāl al-Dīn 'Aṭīyah, *al-Tanzīr al-Fiqhī* (Dohah/Qatar: Tp., 1987 M/ 1407 H), 12.

Rahman,<sup>301</sup> Hadi Ma'rifat,<sup>302</sup> maupun Sa'īd al-'Ashmāwī<sup>303</sup> dengan pemahaman perangkat sejarah (*tārīkh*), biografi (*sīrah*), dan ḥadīth-ḥadīth sejarah, maupun mikro melalui *sabab al-nuzūl* baik melalui konteks historis internal ayat maupun riwayat-riwayat *ṣaḥīḥ*, kita perlu secara operasional merujuk ayat ke "kesatuan/unit nilai" (*wiḥdat al-qīmah*).<sup>304</sup> Hal ini sealur dengan apa yang ditawarkan oleh Ṭāhā Jābir al-'Alwānī tentang "tujuan-tujuan al-Qur'an" (*al-maqāṣid al-Qur'ānīyah al-'ulyā al-ḥākimah*), yaitu tujuan-tujuan universal.<sup>305</sup> Perbedaannya adalah bahwa konsep al-'Alwānī memiliki cakupan luas sebagai tujuan agama Islam yang melampaui semua risalah para rasul. Sedangkan, yang dimaksud di sini adalah tujuan-tujuan universal al-Qur'an itu sendiri yang menaungi tujuan-tujuan spesifik lain. Pemahaman secara integral sebab atau alasan di balik suatu perintah/larangan bisa mengurangi terisolasinya ayat-ayat spesifik dari kerangka ajaran fundamentalnya, baik yang dijelaskan dalam (1) ayat yang sedang dibahas maupun (2) secara rujuk-silang diketahui dari sekian ayat-ayat lain yang terkait. Dengan *wiḥdat al-qīmah*, dibedakan antara: (1) perintah (*amr*) dan larangan (*nahy*) yang menjadi sarana (*wāsiṭah*) tercapainya suatu tujuan (*ghāyah*); (2) tujuan yang ingin dicapai; (3) nilai (*qīmah*) sebagai tujuan akhir yang mendasari tujuan tadi dan terwujudnya perintah atau larangan.

Metode seperti ini diproyeksikan menjawab sebagian problem yang muncul berkaitan dengan ayat-ayat perang. Dalam banyak ayat tersebut, kebolehan berperang dijelaskan alasannya (seperti terzalimi, diperangi, diusir, dihalangi masuk masjid, diejek, dan dibunuh) dan tujuannya (agar penindasan/fitnah tidak

---

<sup>301</sup>Lihat Fazlur Rahman, *Islam and Modernity, Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago, 1982), 143.

<sup>302</sup>Muhammad Hadi Ma'rifat, *Sejarah al-Qur'an* (Jakarta: al-Huda, 2007), 97-101.

<sup>303</sup>Muhammad Sa'īd al-'Ashmāwī, *Uṣūl al-Sharī'ah* (Cairo: Maktabat Madbūlī dan Beirut: Dār Iqra', 1983), 64-70.

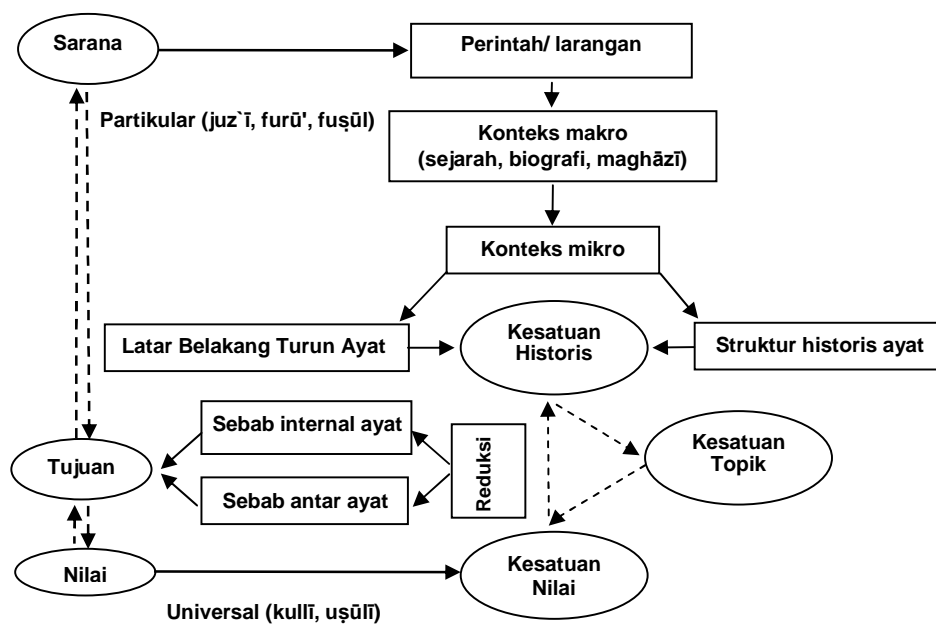
<sup>304</sup>Yang dimaksud nilai di sini adalah lima prinsip universal (*al-kullīyāt al-khams*) yang dikemukakan oleh al-Shāṭibī, jadi nilai memuat tidak hanya moralitas, melainkan juga pandangan otentik mendasar teologis al-Qur'an, bukan kecenderungan pandangan sekte-sekte teologi.

<sup>305</sup>Ṭāhā Jābir al-'Alwānī, *Naḥwa al-Tajdīd wa al-Ijtihād* (Cairo: Dār Tanwīr, 2008), 194-196.

terjadi lagi, dan agama Islam berkembang secara alami sebagaimana agama-agama lain) yang disebut sebagai "perang di jalan Allah". Sedangkan, nilai sebagai tujuan akhirnya adalah terpenuhinya hak setiap manusia untuk hidup secara damai tanpa ancaman dan penindasan orang lain, dan hak setiap orang memeluk agamanya, dalam hal ini Islam. Perbedaan antara "sarana" (*wāsīṭah, wasīlah*) dan "tujuan" (*ghāyah, maqṣad*) dikemukakan di sini karena memang hukum yang berisi perintah atau larangan yang terkandung dalam al-Qur`an memang berisi dua hal ini.

### Skema 6:

Metode sintesis untuk menyatukan "gerak makna" partikular-universal



Badr al-Dīn al-Zarkashī, misalnya sebagaimana dikutip oleh Shihāb al-Dīn al-Alūsī dalam *Sufrat al-Zād li Safarat al-Jihād*, berpendapat bahwa *jihād* (perang) adalah "kewajiban hanya sebagai sarana" (*farḍīyat al-wasā`il*), bukan "kewajiban sebagai tujuan" (*farḍīyat al-maqāṣid*), karena tujuannya adalah memberi petunjuk, sehingga jika bisa tercapai dengan mengemukakan penjelasan argumen, tentu cara tersebut diprioritaskan. Namun, mayoritas ulama berpendapat bahwa *jihād* adalah

"kewajiban sebagai tujuan".<sup>306</sup> Dalam ungkapan Kāmil Salāmah al-Diqs, "perang bukanlah kaedah, melainkan hanya pengecualian dari kaedah" (*inna al-ḥarb laysat hiya al-qā'idah, wa innamā hiya istithnā` min al-qā'idah*), karena perang hanya sarana pertahanan diri untuk mengamankan proses dakwah damai Islam.<sup>307</sup> Persoalan ini menjadi krusial karena menempatkan *jihād* (perang) sebagai tujuan akan mengakibatkan hubungan antaragama tidak pernah akan harmonis. Hal itu adalah cerminan dari kegagalan membedakan antara ajaran al-Qur`an yang fundamental dan yang kondisional.

Firman Allah swt, misalnya, (Q.2/87:193), "Perangilah mereka sampai tidak ada lagi penindasan (*fitnah*) dan agama untuk Allah. Jika mereka berhenti (memusuhimu), tidak ada lagi permusuhan, kecuali terhadap orang-orang yang berbuat zalim" (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين) memuat perintah, tujuan, dan nilai. Sebagai perintah, perang tujuan agar tidak ada lagi penindasan dan agama Islam tersebar secara alami. Sedangkan, nilai yang mendasarinya adalah hukum timbal-balik, karena perang dibolehkan hanya jika suatu komunitas diperangi. Itu artinya bahwa jika pihak yang memerangi berhenti memusuhi, perang harus dihentikan. Prinsip ini mendasari hak untuk hidup, rasa aman, bebas dari ancaman, dan hak memeluk agama. Alasan tersebut terkadang dijelaskan dalam ayat yang sedang dibahas, atau dalam ayat-ayat lain yang setopik, sehingga kesatuan nilai (*wiḥdat al-qīmah*) harus dipahami juga dalam konteks kesatuan topik (*wiḥdat al-mawḍū'*)<sup>308</sup> dan kesatuan historis (*al-wiḥdah al-*

<sup>306</sup>Shihāb al-Dīn al-Alūsī, *Sufrat al-Zād li Safarat al-Jihād*, 6-7 manuskrip (MS) dalam [www.mostafa.com](http://www.mostafa.com).

<sup>307</sup>Kāmil Salāmah al-Diqs, *Āyāt al-Jihād*, 261.

<sup>308</sup>Tentang hal ini, lihat, misalnya Mustansir Mir, *Coherence in the Qur'an: A Study of Iṣlāḥī's Concept of Naẓm in Tadabbur-i Qur'an* (USA: American Trust Publications, 1986); Aḥmad bin Muḥammad al-Sharqāwī, "Naẓarīyat al-Waḥdah al-Mawḍū'īyah fī Tafsīr li al-Qur`ān al-Karīm min Khilāl "al-Asās fī al-Tafsīr" li al-Shaykh Sa'īd Ḥawwā` Raḥimahullāh" (Tesis, Universitas al-Azhar, 1425 H).

*tārīkhīyah*).<sup>309</sup> Hal itu karena ketiga hal ini saling terkait, misalnya, *asbāb al-nuzūl* harus berinteraksi dengan *munāsabah* ayat.<sup>310</sup>

Penganuliran ayat-ayat damai tidak hanya memahami suatu ayat yang dianggap teranulir secara parsial terpisah dari ayat-ayat terkait, melainkan lebih mendasar, juga terlepas dari tujuan dan nilai yang menghubungkan semua ayat perintah perang. Tidak sedikit ayat yang menjelaskan tujuan dan nilai seperti dalam ayat di atas. Ayat-ayat perang tersebut, sepengetahuan penulis, meski turun dalam kurun berbeda, tidak pernah meninggalkan prinsip-prinsip, seperti hukum timbal-balik yang mendasari perang defensif.

### c. Pergeseran makna *naskh*

Pertama, definisi yang tidak seragam tentang *naskh*. Semantik kata "*naskh*", sebagaimana diuraikan, mengalami perubahan atau pergeseran (*al-taghayyur al-dilālī*; *semantic change*) atau, lebih tepatnya, mengalami "penyempitan makna" (*tadyīq al-ma'nā*) dari tiga aspek, yaitu penyempitan makna "menghilangkan" dan "memindah" menjadi "menghilangkan" dalam kamus-kamus, pemaknaan di kalangan sahabat Nabi sebagai "menghilangkan ketidakjelasan", dan penyempitan *naskh* ketika al-Shāfi'ī (w. 204 H) membedakannya dengan *bayān*.<sup>311</sup>

Ketidakjelasan pemaknaan yang dirujuk dan dipilih oleh penulis-penulis belakangan (*muta`akhhirūn*) sesudah al-Shāfi'ī antara dua makna tersebut menyebabkan kekacauan antara *naskh* sesungguhnya sebagai penganuliran final dan sebagai *bayān*. Jauh sesudah al-Shāfi'ī, misalnya pada abad ke-8 H/ 14 M, Ibn al-Bārizī (w. 738 H) masih mengklaim sebanyak 28 ayat dalam 11 surah sebagai "ayat-ayat yang teranulir keumumannya (*al-mansūkh 'umūmuhā*) dengan

<sup>309</sup>Lihat 'Imrān Samīḥ Nazāl, *al-Wiḥdah al-Tārīkhīyah li al-Suwar al-Qur`ānīyah* (Suriah: Dār Qutaybah dan Aman: Dār al-Qurrā`, 2006).

<sup>310</sup>Ibid., 89-96; Naṣr Hāmid Abū Zayd, *Maḥmūm al-Naṣṣ*, 167-175.

<sup>311</sup>Lihat kembali bahasan ini pada bagian diskusi argumentasi teks (*naṣṣ*) tentang keberadaan *naskh* pada bab 2.

pengecualian (*istithnā`*) atau semakna dengannya".<sup>312</sup> Padahal, sebelumnya pada abad ke-6 H/ 12 M, Abū Bakr ibn al-'Arabī (w. 543 H/ 1148 M) menulis karyanya, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, justeru bertolak dari kritiknya terhadap pengacauan *naskh* dan *takhshīs*. Itu artinya bahwa para penulis tidak memiliki definisi terminologis yang sama dan, karenanya, klaim teranulirnya 135 ayat damai ditanggapi beragam, karena oleh sebagian penulis disebut "teranulir" dianggap oleh penulis lain hanya "dijelaskan", baik dengan *takhshīs*, *istithnā`*, *taqyīd*, atau jenis-jenis *bayān* yang lain.

Kedua, ayat-ayat damai yang diklaim teranulir permanen sebenarnya lebih tepat dilihat hanya sebagai "penundaan" (*nas`*) atau "penggantian *naṣṣ* dengan *naṣṣ* lain" secara kodisional dengan tetap mempertimbangkan kembali keberlakuan teks yang diganti suatu ketika yang telah diusulkan sebelumnya dengan arah yang kurang lebih sama (dengan trend agak berbeda), baik oleh al-Zarkashī (w. 794 H/ 1392 M), al-Biqā'ī (w. 885 H/ 1480 M), 'Abduh (w. 1905 M), Ibn 'Āshūr (w. 1393 H/ 1973 M), Tāhā, (w. 1985 M), Muhammad Asad (w. 1992 M), Abū Zayd (lahir 1943 M), maupun M. Quraish Shihab (lahir 1944 M).

Dari uraian yang telah dikemukakan tentang "penundaan" yang, antara lain, didasarkan atas pandangan bahwa *naṣṣ* diproyeksikan ke realitas yang dinamis, dan uraian tentang partikularitas-universalitas, suatu *naṣṣ*, meski memiliki sisi "universalitas" berupa nilai-nilai aqidah dan moral, tergantung atas "partikularitas",<sup>313</sup> yaitu: (1) alasan (*'illah*) yang mendasari suatu perintah atau larangan, sehingga keberlakuan *naṣṣ* tersebut dibatasi oleh keberadaan alasan tersebut; (2) kondisi (*waqt*) yang menentukan apakah suatu alasan tetap berlaku atau tidak yang menjadi titik-tolak berlaku atau tidaknya suatu hukum. Inilah jenis

<sup>312</sup>Ibn al-Bārizī, *Nāsikh al-Qur`ān al-'Azīz*, 23.

<sup>313</sup>"Partikularitas" sebenarnya adalah dimensi waktu dan tempat dalam pengertian luas.



"*naskh*" (sebenarnya adalah "penundaan") ketiga yang pernah ditegaskan oleh al-Zarkshī (w. 794 H/ 1392 M) berikut:

الثالث: ما أمر به لسبب ثم يزول السبب كالأمر حين الضعف والقلّة بالصبر وبالمغفرة للذين يرجون لقاء الله ونحوه من عدم إيجاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد ونحوها ثم نسخه إيجاب لذلك وهذا ليس بنسخ في الحقيقة وإنما هو نسيء كما قال تعالى: (أَوْ نُؤَسِّبُهَا) فالمنسأ هو الأمر بالقتال إلى أن يقوى المسلمون وفي حال الضعف يكون الحكم وجوب الصبر على الأذى. وبهذا التحقيق تبين ضعف ما لهج به كثير من المفسرين في الآيات الأمرة بالتخفيف أنها منسوخة بآية السيف وليست كذلك بل هي من المنسأ بمعنى أن كل أمر ورد يجب امتثاله في وقت ما لعلّه توجب ذلك الحكم ثم ينتقل بانتقال تلك العلة إلى حكم آخر وليس بنسخ إنما النسخ الإزالة حتى لا يجوز امتثاله أبداً وإلى هذا أشار الشافعي في الرسالة إلى النهي عن ادخار لحوم الأضاحي من أجل الرأفة ثم ورد الإذن فيه فلم يجعله منسوخاً بل من باب زوال الحكم لزوال علته حتى لو فاجأ أهل ناحية جماعة مضرورون تعلق بأهلها النهي.<sup>314</sup>

Jenis ketiga adalah apa yang diperintahkan karena suatu alasan, kemudian alasan tersebut tidak berlaku lagi, seperti perintah ketika kondisi masih lemah dan sedikit untuk bersabar dan memaafkan orang-orang (kafir) yang tidak mengharapkan pertemuan (balasan) dengan Allah, dan yang semisalnya, tanpa mewajibkan *amr bi al-ma'rūf, nahy 'an al-munkar, jihād*, dan semisalnya. Kemudian, perintah ini dianulir dengan mewajibkan perang. Sebenarnya, hal ini bukanlah penganuliran (*naskh*), melainkan hanya penundaan, sebagaimana Allah swt. berfirman, "atau ayat yang Kami tunda" (*aw nunsī`hā*). Yang ditunda adalah perintah berperang hingga kaum muslim memiliki kekuatan. Sedangkan, ketika keadaan mereka masih lemah, ketentuan yang berlaku adalah kewajiban bersabar atas penderitaan yang dialami. Dengan *tahqīq* ini, jelaslah kelemahan pendapat yang dipegang teguh oleh banyak *mufassir* berkaitan dengan ayat-ayat yang memerintahkan untuk memberi keringanan bahwa ayat tersebut dianulir dengan ayat pedang (*āyat al-sayf*), padahal sebenarnya tidak demikian, melainkan hanya termasuk hal yang ditunda dalam pengertian bahwa setiap perintah yang disampaikan wajib dilaksanakan pada suatu waktu mungkin karena ada alasan yang mengharuskan diterapkannya ketentuan tersebut. Kemudian, ketentuan tersebut berubah karena alasan yang mendasarinya juga berubah ke ketentuan lain, dan karenanya bukanlah penganuliran (*naskh*). Penganuliran adalah mencabut, sehingga tidak boleh dilaksanakan selamanya. Inilah yang diisyaratkan oleh al-Shāfi'ī dalam *al-Risālah* tentang larangan menyimpan daging-daging binatang qurban untuk menunjukkan rasa kasihan, kemudian turun ijin yang membolehkannya, namun ia tidak menganggapnya teranulir (*mansūkh*), melainkan termasuk penarikan hukum

<sup>314</sup>Badr al-Dīn al-Zarkashī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur`ān* (Beirut: Dār Ihyā' al-Kutub al-'Arabīyah, 'Īsā al-Bābī al-Ḥalabī wa Shurakā'ih, 1957), juz 2, h. 42.

karena alasan yang mendasarinya tidak ada lagi, sehingga jika ada orang-orang tertentu dalam suatu komunitas secara mendesak mengalami kondisi darurat, larangan tersebut kembali berlaku bagi komunitas tersebut.

Sama dengan penjelasan Ibn 'Umar sebelumnya tentang *fitnah* sebagai alasan kebolehan perang, penjelasan al-Zarkashī menegaskan "perintah" (*amr*) memerangi orang-orang *mushrik* didasarkan atas "partikularitas", yaitu (1) alasan ('illah) berupa dilanggarnya perjanjian damai dan kaum muslim telah sering mengalami penindasan dan (2) kondisi (*waqt*) ketika kaum muslim telah memiliki kekuatan. Dengan demikian, keadaan kaum muslim di Madinah yang telah memiliki kekuatan sebenarnya bukan alasan ('illah), melainkan kondisi yang mendukung diberlakukannya ketentuan tersebut. Perbedaan ini menjadi penting untuk membedakan antara alasan "logika kekuatan" dengan sifat "kondisional" hukum tersebut.

Ketiga, "bias-waktu" (*time-bias*).<sup>315</sup> Istilah ini mengandung pengertian tidak hanya bahwa penganuliran yang dicetuskan oleh tokoh-tokoh Islam generasi awal tidak relevan lagi diberlakukan dalam kondisi lain yang sudah berubah, melainkan bahwa penganuliran tersebut dipengaruhi oleh determinan waktu masa lampau seakan waktu tersebut merupakan representasi paling ideal untuk diterapkan pada masa sekarang. Padahal, penganuliran tersebut telah digeser oleh waktu yang telah berubah. Dengan pembakuan dan normativisasi luar biasa di tangan Ibn al-'Arabī bahwa penganuliran ini ditopang oleh penetapan di level *uṣūl al-fiqh* dengan pengambilan kesimpulan secara universal (*al-tahqīq al-uṣūlī al-jārī 'alā al-qānūn al-kullī*), penganuliran ini diidealisasikan sebagai sikap final mengenai hubungan muslim dengan non-muslim di semua situasi apa pun. Padahal, Ibn 'Abbās yang

---

<sup>315</sup>Istilah "bias-waktu" (*time-bias*) pernah digunakan oleh Alvin Toffler, seorang futurolog yang terkenal, dalam *Future Shock*. Setiap masyarakat mempunyai sikap yang karakteristik pandangannya terdapat pada tiga dimensi: masa lampau, masa kini, dan masa depan. Bias waktu, menurutnya, merupakan determinan yang paling tidak kentara, namun paling menentukan dalam membentuk tingkah laku masyarakat. Masa lalu dianggap sebagai tujuan dengan menjadikan pengenalan masa lampau itu sebagai standar untuk memahami masa kini. Alvin Toffler, *Future Shock*, terj. Sri Koesdiyantinah (Jakarta: Pantja Simpati, 1992), 356.

dirujuk sebagai otoritas tertinggi memiliki kesadaran berbeda tentang kondisi masa Nabi dan sahabat dengan kondisi Ibn al-'Arabī dan penulis-penulis *naskh* sesudahnya. Penyebabnya adalah absennya kesadaran akan historisitas.

**d. Pentransmisian riwayat secara tidak valid (*ṣaḥīḥ*) dan pendapat secara tidak kritis (*ma'qūl*)**

Penganuliran ayat-ayat damai, sepanjang pengetahuan penulis, tidak ada yang didasarkan atas sabda Nabi. Fenomena penganuliran (*naskh*) adalah fenomena pasca-Nabi. Bahkan, para sahabat dan *tābiūn* yang dirujuk menggunakan istilah ini dalam pengertian lebih luas. Penganuliran hanya bertolak dari generasi ini berupa *athar* tafsir. Sebagai "*ijtihād tafsir*", penafsiran-penafsiran mereka dilihat dari dua aspek: (1) diuji dari segi validitas pentransmisian (*siḥḥat al-riwāyah*); (2) jika terbukti *ṣaḥīḥ*, penafsiran tersebut tidak mesti harus diterima, melainkan harus dipahami kembali dari berbagai aspek, seperti historisitasnya yang muncul dalam kondisi (*waqt*) dan alasan (*'illah*) tertentu, dan menilainya kembali dalam skema kemungkinan relevansinya sekarang. Dengan demikian, riwayat penafsiran tidak hanya valid (*ṣaḥīḥ al-manqūl*), melainkan juga jalan pikirannya dalam pengertian kedua ini mudah diterima (*ṣarīḥ al-ma'qūl*), atau masuk akal (*rationable*) dan mungkin diterapkan (*feasible*).

(1). Pentransmisian riwayat secara tidak valid (*ṣaḥīḥ*).

Sebagian klaim penganuliran yang dinisbatkan ke otoritas sahabat atau *tābi'īn* tertentu kadang-kadang tidak *ṣaḥīḥ*, apalagi penisbatan riwayat Ibn 'Abbās, di mana namanya hanya menjadi justifikasi suatu riwayat karena ketenarannya.<sup>316</sup>

Dalam uraian berikut, dikemukakan contoh riwayat penganuliran yang dinisbatkan kepada Ibn 'Abbās yang terbukti tidak valid (*ṣaḥīḥ*) dari segi ketersambungan riwayat (*ittiṣāl al-sanad*) maupun integritas periwayat (*'adālat al-*

<sup>316</sup>Lihat, misalnya, al-Naḥḥās, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 124.

*rāwī*) dari perspektif kritik ḥadīth konvensional dan bias-ideologi dari perspektif analisis politik *rijāl*. Contoh ini tidak dimaksudkan untuk menarik generalisasi bahwa semua riwayat penganuliran tidak valid, karena penganuliran suatu ayat juga diuji dari standar-standar kritik lain. Berikut adalah contoh *athar* penganuliran dari Ibn 'Abbās:

أخبرنا علي قال: حدثنا أبو عبيد قال: حدثنا عبد الله بن صالح عن معاوية بن صالح عن أبي طلحة عن ابن عباس في قوله: ﴿لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾ (الغاشية: 22) وقوله عز وجل: ﴿وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ﴾ (ق: 45) وقوله عز وجل: ﴿فَاعْفُ عَنْهُمْ﴾ (ال عمران: 159) وقوله عز وجل: ﴿قُلْ لِلَّذِينَ آمَنُوا يَغْفِرُوا لِلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ أَيَّامَ اللَّهِ﴾ (الجاثية: 14). قال: نسخ هذا كله قوله: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ (التوبة: 5) وقوله عز وجل: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ إلى قوله: ﴿وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ (التوبة: 29).<sup>317</sup>

Rangkaian *sanad* rawi adalah sebagai berikut:<sup>318</sup>

'Alī bin 'Abd al-'Azīz al-Baghdādī (w. 287 H)  
 ↓  
 Abū 'Ubayd (w. 224 H/ 827 atau 828 M)  
 ↓  
 'Abdullāh bin Ṣāliḥ (Abū Ṣāliḥ) (173-222H)  
 ↓  
 Mu'āwiyah bin Ṣāliḥ (w. 158 H)  
 ↓  
 'Alī bin Abī Ṭalḥah (w. 143 H)  
 ↓  
 Ibn 'Abbās (w. 67/68 H/ 686 atau 688 M)

Al-Suyūṭī dalam *al-Itqān* mengemukakan penilaian secara umum terhadap tafsir yang bersumber dari Ibn 'Abbās. Menurut al-Suyūṭī, ada beberapa jalur riwayat tafsir dari Ibn 'Abbās, di antaranya yang dipandang otentik adalah melalui 'Alī bin Abī Ṭalḥah al-Hāshimī. Sebagaimana dikutip al-Suyūṭī, Aḥmad bin Ḥanbal menginformasikan keberadaan sebuah kumpulan lembaran yang masih terpisah (*ṣahīfah*) yang diriwayatkan oleh 'Alī bin Abī Ṭalḥah dan sering dirujuk oleh Abū Ja'far al-Naḥḥās dalam *Kitāb al-Nāsikh wa al-Mansūkh*. Naskah tersebut, menurut keterangan Ibn Ḥajar, berada di tangan Abū Ṣāliḥ (sekretaris al-Layth) yang diriwayatkannya dari Mu'āwiyah bin Ṣāliḥ dari 'Alī bin Abī Ṭalḥah. Rangkaian

<sup>317</sup>Abū 'Ubayd, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 156.

<sup>318</sup>Tentang rangkaian penyalin kitab ini hingga Abū 'Ubayd, lihat bagian awal kitab Abū 'Ubayd, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*.

riwayat seperti inilah yang sebenarnya yang dikatakan oleh al-Bukhārī sebagai riwayat dari Abū Shālih, dan dalam *Ṣaḥīḥ*nya dicantumkan sebagai riwayat *mu'allaq* dari Ibn 'Abbās.<sup>319</sup>

Dari Abū Ṣālih inilah, Ibn Jarīr al-Ṭabarī, Ibn Abī Ḥātim, dan Ibn al-Mundhir meriwayatkan tafsir Ibn 'Abbās yang sebenarnya melalui beberapa perantara (rawi) antara mereka dan Abū Ṣālih. Komentar sebagian ulama tentang keterputusan *sanad*, sebagaimana dikemukakan al-Suyūṭī, adalah sebagai berikut:

Sebagian kelompok ulama berkata: "(Alī) ibn Abī Ṭalḥah tidak mendengar langsung tafsir dari Ibn 'Abbās, ia hanya menerima riwayat dari Mujāhid atau Sa'īd bin Jubayr." Ibn Ḥajar berkata: "Setelah saya mengetahui perantara dimaksud, dan ternyata ia adalah seorang yang terpercaya, hal itu tidak menjadi persoalan." Al-Khalīlī dalam *al-Irshād* berkata: "Tafsir Mu'āwiyah bin Ṣālih, seorang hakim di Andalus, yang berasal dari 'Alī bin Abī Ṭalḥah dari Ibn 'Abbās diriwayatkan oleh para pemuka ulama dari Abū Ṣālih, sekretaris al-Layth, dari Mu'āwiyah, padahal para penghafal (ḥadīth) sepakat bahwa ('Alī) ibn Abī Ṭalḥah tidak mendengar langsung dari Ibn 'Abbās." Ia juga mengatakan: "Tafsir-tafsir yang panjang yang mereka sandarkan kepada Ibn 'Abbās adalah tidak otentik dan para rawinya tidak dikenal, seperti tafsir Jūwaybir dari al-Ḍaḥḥāk dari Ibn 'Abbās, dan tafsir yang diriwayatkan oleh sekelompok ulama dari Ibn 'Abbās melalui Ibn Jurayj. Tafsir yang paling panjang adalah yang diriwayatkan oleh Bakr bin Sahl al-Dimyāṭī dari 'Abd al-Ghanī bin Sa'īd dari Mūsā bin Muḥammad dari Ibn Jurayj." Tapi, ini masih perlu ditelaah ulang.<sup>320</sup>

Dengan demikian, ada dua keterputusan *sanad* yang menjadi persoalan berkaitan dengan validitas riwayat tentang klaim penganuliran di atas, yaitu:

- a) Keterputusan *sanad* pada: 'Alī bin Abī Ṭalḥah (w. 120 H/ 737 M) – .....(seharusnya melalui Mujāhid [w. 104 H/ 722 M] atau Sa'īd bin Jubayr [w. 95 H/ 714 M]) – Ibn 'Abbās (w. 67-68 H/ 686-688 M). Para penghafal ḥadīth sepakat bahwa 'Alī bin Abī Ṭalḥah tidak menerima riwayat langsung dari Ibn 'Abbās.

<sup>319</sup>al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, vol. 2, 188-189.

<sup>320</sup>Ibid.

b) Keterputusan *sanad* pada: (seharusnya melalui Abū Ṣāliḥ) – Mu'āwiyah bin Ṣāliḥ – 'Alī bin Abī Ṭalḥāh – Ibn 'Abbās. Sebagaimana tampak dalam kutipan di atas, para pemuka *mufassir* tidak meriwayatkan langsung dari Mu'āwiyah bin Ṣāliḥ, melainkan melalui perantara Abū Ṣāliḥ yang dikatakan memegang naskah penafsiran Ibn 'Abbās melalui riwayat 'Alī bin Abī Ṭalḥāh dari Mu'āwiyah bin Ṣāliḥ.

Pelacakan terhadap otentisitas riwayat ini melalui penelitian ketersambungan (*ittiṣāl*) *sanad* yang bisa diukur dengan melacak biografi semua rawi, termasuk yang menjadi isu serius, yaitu ketersambungan atau tidak antara 'Alī bin Abī Ṭalḥāh dengan Ibn 'Abbās, bisa membuktikan kebenaran bahwa Mujāhid atau Sa'īd bin Jubayr menjadi perantara 'Alī bin Abī Ṭalḥāh dan Ibn 'Abbās.

a. Ibn 'Abbās dan Penilaian terhadapnya

'Abdullāh ibn 'Abbās atau yang lebih dikenal dengan Ibn 'Abbās adalah seorang sahabat Nabi. Pandangan kaum muslimin terhadap kredibilitas sahabat beragam, ada di antara para ulama, terutama di kalangan *Aṣḥāb (Ahl) al-Ḥadīth*, yang meyakini kredibilitas sahabat secara totalitas, termasuk keadaan sahabat pasca-*al-fitnah al-kubrā* dengan terbunuhnya 'Uthmān bin 'Affān. Ibn al-'Arabī (w. 543 H), misalnya, menulis pembelaan tersebut dalam *al-'Awāṣim min al-Qawāṣim*.<sup>321</sup> Akan tetapi, ada juga di antara para ulama yang bersikap kritis, seperti sikap Ibn al-Khaṭīb dalam *al-Furqān*<sup>322</sup> yang menekankan sisi kemanusiaan para sahabat yang tidak *ma'ṣūm* (bisa salah), seperti halnya sikap mayoritas kalangan *Aṣḥāb (Ahl) al-Ra'y*. Salah satu persoalan yang tampaknya fundamental adalah sikap kritis mereka dalam persoalan teologi tentang *imāmah*, meski di kalangan mereka sendiri terdapat perbedaan sikap. Dalam konteks ini, analisis politis *rijāl*

<sup>321</sup>Lihat Ibn al-'Arabī, *al-'Awāṣim min al-Qawāṣim fī Tahqīq Mawāqif al-Ṣaḥābah Ba'd Wafāt al-Nabī Ṣallā Allāh 'alayh wa sallam* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1986).

<sup>322</sup>Ibn al-Khaṭīb, *al-Furqān: Jam' al-Qur'ān wa Tadwīnuh, Hijā'uh wa Rasmuh, Tilāwatuḥ wa Qirā'atuh, Wujūb Tarjamatih wa Idhā'atih* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, t. th.), 159.

diperlukan mengingat bahwa masa sahabat juga diwarnai oleh suasana politik. Munculnya pengelompokan sahabat (Muhājirūn, Anṣār, dan pengikut 'Alī bin Abī Ṭālib, atau kelompok 'Alī *versus* Mu'āwiyah) menyebabkan munculnya ḥadīth-ḥadīth palsu dan hadits-hadits tentang *faḍā'il* (keutamaan-keutamaan) sahabat tertentu.<sup>323</sup>

Ibn 'Abbās dilahirkan tiga tahun sebelum hijrah Nabi ke Madinah. Nama lengkapnya adalah 'Abdullāh ibn 'Abbās ibn 'Abd al-Muṭallib ibn Hāshim dan ia adalah sepupu Nabi Muḥammad dari pihak ayah. Bibinya juga adalah istri Nabi. Mungkin karena faktor inilah yang menyebabkan Ibn 'Abbās bisa berhubungan mudah dengan Nabi. Namun, Ibn 'Abbās ketika itu masih sangat muda. Ketika Nabi meninggal, ia mungkin baru berusia sepuluh, tiga belas, atau lima belas tahun. Meski demikian, Nabi sebagaimana diriwayatkan memiliki perhatian khusus terhadapnya. Bahkan, Nabi pernah mendoakannya agar diberikan kearifan (*ḥikmah*) dan kemampuan melakukan *ta`wīl* al-Qur'an.<sup>324</sup>

Meskipun kehidupannya jauh dari politik selama pemerintahan Khalifah Abū Bakr (memerintah 11-13 H/ 632-634 M), 'Umar (13-23 H/ 634-644 M), dan 'Uthmān (23-35 H/ 644-656 M), Ibn 'Abbās memiliki reputasi dengan ikut serta para sahabat dalam perang Badr (2 H) dan menjadi penasehat 'Umar dan 'Uthmān. Ia juga ikut dalam ekspedisi ke Mesir (18-21 H/ 639-641 M), Afrika (27 H/ 647-648 M), Jurjān, dan Thabaristān (30 H/ 650-651 M). Tugas khusus yang pernah dipercayakan kepadanya adalah memimpin jemaah haji pada tahun ketika 'Uthmān dikepung di rumahnya. Oleh karena itu, ia tidak berada di Madinah ketika terjadi pembunuhan 'Uthmān dan pemilihan 'Alī (memerintah 35-40 H/ 656-661 M) sebagai khalīfah. Sekembalinya dari Makkah, ia memberikan dukungan terhadap

<sup>323</sup>Jalaluddin Rakhmat, "Pemahaman Hadis: Perspektif Historis", dalam *Pengembangan Pemikiran terhadap Hadis*, ed. Yunahar Ilyas dan M. Mas'udi (Yogyakarta: Lembaga Pengkajian dan Pengamalan Islam [LPPI] Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, 1996), 144-146.

<sup>324</sup>Herbert Berg, *The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period* (Britain: Curzon Press, 2000), 130.

'Alī dan memimpin beberapa prajurit 'Alī selama perang Jamal (36 H/ 656 M) dan Şiffīn (37 H/ 657 M). 'Alī kemudian mengangkatnya sebagai gubernur Baṣrah. Beberapa waktu kemudian, terjadi ketidaksepahaman antara 'Alī dan Ibn 'Abbās yang menyebabkan Ibn 'Abbās menarik diri dari kehidupan politik dan menetap di Makkah. Setelah meninggalnya 'Alī, Ibn 'Abbās terlibat dalam perseteruan antara al-Ḥasan bin 'Alī (w. 49 H/ 669 M) dengan Mu'āwiyah. Al-Ḥasan menempatkan Ibn 'Abbās dalam pasukannya, tapi Ibn 'Abbās sendiri mengadakan kontak dengan Mu'āwiyah. Akibat perseteruan ini, Ibn 'Abbās mengambil alih pemegang keuangan kota Baṣrah. Ia kembali menarik diri dari politik setelah penaklukan Constantinople pada tahun 49 H/ 669-670 M. Ia terlibat lagi dalam politik ketika 'Abdullāh bin al-Zubayr (w. 73 H/ 692 M) mendirikan kekhalifahan tandingan di Makkah (64 H/ 683 M). Ibn 'Abbās sendiri menolak untuk mengakuinya sebagai khalifah. Sebagai akibatnya, ia dipenjara. Tapi, ia kemudian melarikan diri ke dekat kota al-Ṭā'if. Ketika ia meninggal di al-Ṭā'if pada tahun 68 H/ 687-688 M di usia 70 tahun, Muḥammad ibn al-Ḥanafīyah berkata ketika pemakamannya, "Pada hari ini guru suci (*rabbānī*) umat ini telah meninggal".<sup>325</sup>

Keterkaitan Ibn 'Abbās dengan politik memang sangat tampak. Semula Ibn 'Abbās, sebagaimana halnya juga ayahnya, adalah orang tidak menunjukkan ambisi politik, melainkan menekuni ḥadīth, sehingga Ibn 'Abbās terkenal sebagai ahli ḥadīth di Ḥijāz pada abad pertama Hijrah. Namun, ketika 'Alī bin Abī Ṭālib berjuang untuk menduduki jabatan khalifah melawan Mu'āwiyah, Ibn 'Abbās dan ayahnya mendukungnya. Ketika Mu'āwiyah telah kokoh menjadi khalifah, Ibn 'Abbās sering berkunjung ke istananya di Damaskus, bahkan setelah Mu'āwiyah diganti oleh anaknya, yaitu Yazīd. Kunjungan Ibn 'Abbās ke istana Bani Umayyah tersebut kemudian ditafsirkan oleh anggota keluarga Bani 'Abbās yang datang kemudian sebagai upaya membela *Ahl al-Bayt* (keluarga Nabi Muhammad saw.) di

<sup>325</sup>Herbert Berg, *The Development of Exegesis*, 131.



hadapan khalifah Bani Umayyah. Pembelaan politik Ibn 'Abbās terhadap kelompok *Ahl al-Bayt* juga tampak ketika terjadi perang saudara antara 'Abdullāh ibn Zubayr melawan Yazīd bin Mu'āwiyah. Ketika 'Abdullāh ibn Zubayr menguasai seluruh negeri Islam, kecuali Damaskus, untuk beberapa saat, Ibn 'Abbās tidak mau mengakuinya sebagai khalifah karena bukan dari kelompok *Ahl al-Bayt*, sehingga Ibn 'Abbās bersama Muḥammad ibn al-Ḥanaftiyah melarikan diri ke al-Ṭā'if.<sup>326</sup>

Kiprah politik Ibn 'Abbās dilanjutkan oleh anaknya, 'Alī bin Abdullāh bin 'Abbās (w. 118 H/ 736 M).<sup>327</sup> Ia dijuluki oleh orang-orang Hijaz dengan *al-sajjād* (orang yang banyak sujud) karena banyaknya shalat dan dengan *dhū al-thafanāt* (orang yang memiliki tanda di dahinya karena banyak sujud). Seperti halnya ayah dan kakeknya, ia juga sering berkunjung ke istana Bani Umayyah di Damaskus, terutama pada masa pemerintahan 'Abd al-Malik bin Marwan (memerintah pada tahun 685-705 M). Pada masa pemerintahan Walīd bin 'Abd al-Mālik, ambisi politiknya kemudian tercium, sehingga Walid mencari-cari kesalahan untuk menindaknya. 'Alī bin 'Abdullāh bin 'Abbās tiga kali dihukum oleh Walīd. Pertama, karena ia mengawini Lubābah binti 'Abdullāh bin Ja'far, seorang janda 'Abd al-Mālik (ayahnya) yang dianggap oleh Walīd sebagai penghinaan terhadap ayahnya itu. Kedua, karena dicurigai melakukan kegiatan politik anti-Bani Umayyah, sehingga ia dihukum pukul dan diarak di atas onta dengan duduk menghadap ke belakang. Ketiga, karena dituduh membunuh saudaranya, Ṣalt bin 'Abdullāh bin 'Abbās, sehingga ia dihukum pukul, dipenjarakan, kemudian diusir dari Damaskus dan diperintahkan pergi ke daerah Shurat. Di sini ia kemudian tinggal di

<sup>326</sup>M. Atho Mudzhar, “Teori-teori tentang Jatuhnya Daulat Bani Umayyah dan Bangkitnya Daulat Bani Abbasiyah”, dalam *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, no. 60 (1997), 1.

<sup>327</sup>'Alī bin 'Abdullāh bin 'Abbās dilahirkan pada tahun 40 H. Tahun meninggalnya masih kontroversial, Ibn al-Madīnī mengatakan tahun 117 H, Ibn Ma'in 118 H, Khalīfah tahun 114 H, dan Abū Ḥassān al-Zayādī tahun 119 H. Lihat lebih lanjut dalam Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, vol. 7 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994), 201-202.

Humaymah, sebuah kota yang terletak pada rute perjalanan antara Damaskus dan Hijāz sampai akhir hayat.<sup>328</sup>

b. 'Alī bin Abī Ṭalḥah

Nama sebenarnya adalah Sālim bin al-Mukhāriq al-Hāshimī yang memiliki nama panggilan Abū al-Ḥasan. Berdasarkan keterangan Abū Bakr bin 'Īsā, penulis *Tārīkh Himṣ*, rawi *ṭabaqah* keenam ini meninggal pada tahun 143 H.<sup>329</sup> Pandangan kritikus *rijāl* beragam. Ya'qūb bin Sufyān menilainya lemah (*ḍa'īf*) dan *munkar*, serta memiliki pandangan madhhab yang tidak terpuji. Tapi, pada kesempatan lain, Ya'qūb juga pernah mengatakan bahwa 'Alī bin Abī Ṭalḥah bukan seorang yang ḥadīthnya *matrūk*,<sup>330</sup> tapi bukan juga seorang bisa dipegangi ucapannya (*ḥujjah*). Namanya disebutkan dalam karya Ibn Ḥibbān, *al-Thiqāt*. Ibn Ḥibbān sendiri mengatakan bahwa 'Alī bin Abī Ṭalḥah menerima riwayat dari Ibn 'Abbās, tapi sebenarnya ia sendiri tidak pernah bertemu dengan Ibn 'Abbās.<sup>331</sup> Atas dasar penilaian seperti ini, Ibn Ḥajar al-'Asqalānī berkesimpulan bahwa 'Alī bin Abī Ṭalḥah adalah seorang yang "*ṣadūq*", tapi kadang-kadang melakukan kekeliruan. Kesalahannya yang terpenting adalah mengatakan bahwa ia menerima riwayat dari Ibn 'Abbās yang sebenarnya tidak pernah ditemuinya (*irsāl*).

<sup>328</sup>M. Atho Mudzhar, "Teori-teori...", 21-22.

<sup>329</sup>Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *Tahdzīb at-Tahdzīb*, vol. 7 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994), 288; *Taqrīb at-Tahdzīb*, vol. 2, 39. 'Alī bin Abī Ṭalḥah dikatakan menerima riwayat dari Ibn 'Abbās. Padahal, menurut Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, 'Alī bin Abī Ṭalḥah sendiri tidak menerima riwayat secara langsung dari Ibn 'Abbās, karena ada rawi yang menjadi perantara keduanya, yaitu Mujāhid, Abū al-Wadāk Jabr bin Nawaf, Rāshid bin Sa'd al-Muqri'ī, dan al-Qāsim bin Muḥammad bin Abū Bakr. Yang menerima riwayat dari 'Alī bin Abī Ṭalḥah adalah: Mu'āwiyah bin Ṣāliḥ al-Ḥaḍramī, al-Ḥakam bin 'Utaybah, Dāwūd bin Abī Hind, Abū Bakr bin Abī Maryam, Muḥammad bin al-Walīd al-Zubayrī, Sufyān al-Thawrī, Ṣafwān bin 'Amr, 'Abdullāh bin Sālim al-'Asy'arī, al-Ḥasan bin Ṣāliḥ bin Ḥayy, Thawr bin Yazīd al-Raḥbī, Badīl bin Maysarah, Abū Sabā 'Utbah bin Tamīm, dan al-Faraj bin Fuḍālah. Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *Tahdzīb at-Tahdzīb*, vol. 7, 288.

<sup>330</sup>*Matrūk* adalah ḥadīth yang diriwayatkan oleh orang tertuduh berdusta, sedangkan ḥadīth tersebut hanya diriwayatkannya sendiri dan bertentangan dengan kaedah-kaedah umum. Sebutanini juga diterapkan kepada ḥadīth yang diriwayatkan oleh orang yang dikenal biasanya berdusta, naun tidak ada tanda-tanda kebohongan dalam ḥadīth yang sedang diriwayatkannya. Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *Nuzhat al-Nazar fī Tawdīḥ Nukhbat al-Fikar*, ed. 'Abdullāh bin Ḍayfullāh al-Raḥīlī (Riyād: Maṭba'at Safīr, 1422), 225; Nūr al-Dīn 'Itr, *Manhaj al-Naqd fī 'Ulūm al-Ḥadīth* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1997), 299.

<sup>331</sup>Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, vol. 7, 289.

Penilaian tentang kredibilitas 'Alī bin Abī Ṭalḥah dikemukakan oleh Abū Dāwūd, sebagaimana dikutip oleh Ibn Ḥajar al-'Asqalānī berikut:

وقال الأجرى عن أبي داود وهو ان شاء الله مستقيم الحديث ولكن له رأي سوء كان يرى السيف وقد رآه حجاج بن محمد.<sup>332</sup>

Al-Ājirī mengatakan berdasarkan riwayat yang diterimanya dari Abū Dāwūd: "Dia *insya' Allāh* ḥadithnya tidak bermasalah. Akan tetapi, ia memiliki pendapat yang jelek, karena memiliki pandangan (untuk menyelesaikan masalah dengan) pedang, dan hal itu disaksikan oleh Ḥajjāj bin Muḥammad.

Apa yang dikatakan oleh Abū Dāwūd dengan "ia memiliki pandangan (untuk menyelesaikan masalah dengan) pedang (*yarā al-sayf*)", menurut Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, berkaitan dengan fakta berikut:

وقد وقفت على السبب الذي قال فيه أبو داود "يرى السيف" وذلك فيما ذكره أبو زرعة الدمشقي عن علي بن عياش الحمصي قال: لقي العلاء بن عتبة الحمصي علي بن أبي طلحة تحت القبة، فقال يا أبا محمد! تؤخذ قبيلة من قبائل المسلمين، فيقتل الرجل والمرأة والصبي، لا يقول احد "الله الله". والله، لئن كانت بنو أمية اذنبت لقد اذنب بذنبيها أهل المشرق والمغرب، يشير إلى ما فعله بنو العباس لما غلبوا على بني أمية وأباحوا قتلهم على الصفة التي ذكرها. قال فقال له علي بن أبي طلحة: يا عاجز، وذنبت على أهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم إن أخذوا قوما بجرائرهم وعفوا عن آخرين؟ قال فقال له العلاء: وإنه لرأيك. قال: نعم. فقال له العلاء: لا، كلمتك من فمي بكلمة أبدا "إنما احببنا آل محمد بحبه فإذا خالفوا سيرته وعملوا بخلاف سنته فهم أبغض الناس إلينا".<sup>333</sup>

Aku telah mengetahui alasan yang menyebabkan Abū Dāwūd mengatakan "ia memiliki pandangan (untuk menyelesaikan masalah dengan) pedang (*yarā al-sayf*)". Hal itu berkaitan dengan riwayat kejadian yang disebutkan oleh Abū Zur'ah al-Dimashqī yang diterimanya dari 'Alī bin 'Iyāsh al-Ḥimṣī, ia mengatakan: "Al-'Alā' bin 'Utbah al-Ḥimṣī bertemu dengan 'Alī bin Abī Ṭalḥah di bawah kubah". Kemudian al-'Alā' bertanya: "Wahai Abū Muḥammad (panggilan terhadap 'Alī bin Abī Ṭalḥah), setiap kabilah dari kabilah-kabilah kaum muslimin ditindak; laki-laki, perempuan, dan anak-anak dibunuh, maka tidak akan ada lagi seseorang pun yang mengucapkan '*Allāh, Allāh*'. Demi Allah, seandainya Banū Umayyah dianggap berdosa, tentu semua orang di penjuru timur dan barat ini juga akan dianggap berdosa karena melakukan kesalahan yang sama." Ia (al-'Alā') mengatakan itu dengan merujuk kepada apa yang dilakukan oleh Banū 'Abbās untuk mengalahkan Banū Umayyah dan membolehkan mereka untuk dibunuh

<sup>332</sup>Ibid., vol. 7, 288.

<sup>333</sup>Ibid., vol. 7, 289.

dengan cara yang telah disebutkan itu. 'Alī bin 'Iyāsh al-Ḥimshī kembali menceritakan: "Kemudian 'Alī bin Abī Ṭalḥah berkata kepada al-'Alā': 'Wahai orang yang lemah, dosa macam apa yang harus ditanggung oleh keluarga keturunan (*Ahl Bayt*) Nabi Muḥammad saw jika mereka menindak sekelompok orang karena kesalahan-kesalahan mereka dan memaafkan sebagian yang lain?' "'Alī bin 'Iyāsh al-Ḥimshī menceritakan lagi: "Kemudian al-'Alā' berkata kepadanya: 'Itu sungguh hanya pendapatmu saja'. Ia menjawab: 'Ya'. Kemudian al-'Alā' menjawab: 'Tidak bisa begitu, sungguh akan kusampaikan kepadamu yang muncul dari mulutku sendiri dengan hanya satu pernyataan yang berlaku selamanya 'Kami mencintai keturunan Nabi Muḥammad hanya karena kami mencintai beliau. Oleh karena itu, jika mereka menyalahi perjalanan hidup beliau dan melakukan hal yang bertentangan dengan sunnahnya, mereka adalah orang-orang yang paling kami benci'".

Kutipan dari keterangan Ibn Ḥajar al-'Asqalānī di atas menggambarkan keterlibatan, atau setidaknya, cara pandang 'Alī bin Abī Ṭalḥah tentang wajarnya menghukum kalangan Banū Umayyah dengan membunuh tidak hanya kaum laki-laki, melainkan juga kaum wanita dan anak-anak. 'Alī bin Abī Ṭalḥah ikut mendukung penggulingan kekuasaan Banū Umayyah dan tegaknya kekuasaan Banū 'Abbāsiyyah dengan sentimen *Ahl al-Bayt*. Dalam pandangan mereka, kekuasaan Banū Umayyah berdiri tegak di atas kesalahan-kesalahan yang mereka lakukan dengan menyingkirkan kelompok 'Alī bin Abī Ṭālib. Kesalahan-kesalahan Banū Umayyah, dalam pandangan 'Alī bin Abī Ṭalḥah, patut dibalas dengan "pedang" (pembunuhan).

Pola pikir "pedang" (menyelesaikan masalah dengan kekerasan) tampaknya tidak hanya ditemukan pada 'Alī bin Abī Ṭalḥah, melainkan tampak sebagai sebuah kecenderungan ulama terdahulu (*salaf*) yang menganggap penyelesaian "pedang" merupakan cara terbaik, termasuk menghadapi para penguasa tiran. Namun, di kalangan ulama belakangan (*khalaf*), setidaknya di masa ketika Ibn Ḥajar al-'Asqalānī mencatat, cara ini ditinggalkan karena akan berakibat lebih buruk, dan para rawi yang masih menganut pandangan itu tetap menjadi persoalan bagi sebagian kritikus lain, meski bagi sebagian kritikus *rijāl* tidak berpengaruh

terhadap kredibilitas rawi. Ketika menjelaskan penilaian ulama terhadap Abū Nu'aym, Ibn Ḥajar al-'Asqalānī menulis sebagai berikut:

كان يرى السيف يعني كان يرى الخروج بالسيف على أئمة الجور وهذا مذهب  
للسلف قديم لكن استقر الأمر على ترك ذلك لما رأوه قد افضى إلى أشد منه.

Ia memiliki pandangan (untuk menyelesaikan masalah dengan) pedang, yaitu ia memiliki pandangan untuk mencari solusi dengan pedang terhadap para penguasa yang tiran. Ini adalah aliran lama salaf. Akan tetapi, persoalan telah ditetapkan untuk tidak menggunakan cara itu lagi, karena mereka berpandangan bahwa hal itu akan berakibat lebih buruk.

Al-'Alā' sendiri yang, sebagaimana tampak dalam kutipan di atas, berdialog langsung dengan 'Alī bin Abī Ṭalḥah menganggap pola pikir "pedang" (menyelesaikan masalah dengan kekerasan) mengurangi kredibilitas seseorang, sebagaimana tampak dari pernyataannya:

ألم تر أن السيف ينقص قدره # إذا قيل إن السيف أمضى من العصا.<sup>334</sup>  
Tidakkah Anda berpikir bahwa pedang mengurangi derajat kemuliaannya, jika dikatakan "Sesungguhnya pedang lebih bisa menyelesaikan masalah daripada tongkat".

Perbedaan mendasar antara pandangan 'Alī bin Abī Ṭalḥah dan kalangan *salaf* umumnya adalah bahwa yang pertama mendukung penggunaan cara tersebut dalam konteks sektarianisme Banū 'Abbāsīyah dengan sintimen *Ahl al-Bayt*, sedangkan yang kedua menggunakannya sebagai perlawanan terhadap ketidakadilan penguasa, dua hal yang jauh berbeda. Namun, keduanya sama-sama dianggap tidak tepat lagi di masa belakangan.

#### c. Mu'āwiyah bin Ṣāliḥ

Nama lengkapnya adalah Mu'āwiyah bin Ṣāliḥ bin Judayr bin Sa'īd bin Sa'd bin Fihir al-Ḥaḍramī dan memiliki nama panggilan Abū 'Amr atau menurut riwayat lain, Abū 'Abd al-Raḥmān al-Ḥimṣī. Ia adalah seorang hakim di Andalus dan menurut beberapa riwayat adalah sekretaris al-Layth. Sebutan "al-Ḥimṣī"

<sup>334</sup>Sebagaimana dikutip dari karya al-Suyūṭī, *al-Maqāmat al-Lu'lu'iyah*, dalam Muṣṭafā al-Shal'ah, *Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī: Maṣīratuh al-'Ilmīyah wa Mabāḥithuh al-Lughawīyah* (Cairo: al-Dār al-Miṣrīyah al-Lubnānīyah, 1994), 71.

menunjukkan bahwa ia dilahirkan di Homs, sebuah kota di Suriah. Menurut Ibn Yūnus, ia meninggal pada tahun 158 H, dan menurut Abū Marwān bin Ḥibbān, penulis *Tārīkh al-Andalus*, ia meninggal pada tahun 172 H. Pada tahun 125 H, ia meninggalkan kota Homs menuju Mesir, kemudian ke Andalus. Ketika pada masa pemerintahan 'Abd al-Raḥmān bin Mu'āwiyah, ia memiliki relasi dengan penguasa ini dan ia pernah diutus ke Shām untuk memenuhi perintahnya. Ketika pulang dari Sham, ia diberikan jabatan sebagai hakim di Andalus.<sup>335</sup>

Penilaian terhadap kredibilitasnya beragam. Ibn Ma'īn, sebagaimana dikutip Ja'far al-Ṭayālisī, menilainya sebagai rawi yang *thiqah* (dipercaya) dan, sebagaimana dikutip Ibn Abī Khaythamah, ia menilainya sebagai *ṣāliḥ*. Ibn Ma'īn pernah bertanya kepada Muḥammad bin Waḍḍāḥ: "Apakah kamu telah mengumpulkan ḥadīth Mu'āwiyah bin Ṣāliḥ?". Ia menjawab: "Tidak". Ibn Ma'īn berkata: "Demi Allah, kamu telah menyia-nyiakan kesempatan untuk mendapatkan ilmu yang banyak". Penilaian Ibn Ma'īn yang diriwayatkan oleh Ibn Abī Ḥātim dari al-Dūrī menyatakan bahwa Mu'āwiyah bin Ṣāliḥ tidak bisa dipercaya (*laysa bi marḍī*), tapi riwayat ini dibantah kebenarannya oleh Ibn Ḥajar al-'Asqalānī. Al-'Ajalī dan al-Nasā'ī menilainya sebagai rawi yang *thiqah*. Abū Zur'ah menilainya sebagai *thiqah* dan *muhaddith* (ahli ḥadīth). Ibn Sa'd menilainya sebagai hakim Andalus yang *thiqah* dalam meriwayatkan banyak ḥadīth. Ibn Kharrās menilainya sebagai rawi yang *ṣadūq*. Ibn 'Adī menilainya sebagai rawi ḥadīth yang bisa dinilai "*ṣāliḥ*" (*ṣaḥīḥ*) dan, menurutnya, Mu'āwiyah bin Ṣāliḥ adalah rawi yang tidak memiliki persoalan serius (*lā ba'sa*) dalam hal kredibilitas. Al-Bazzār juga menilainya sebagai rawi yang tidak bermasalah (*laysa bihi ba's*). Ibn Ḥajar al-'Asqalānī juga meriwayatkan penilaian lain dari al-Bazzār, yaitu penilaian sebagai rawi yang *thiqah*.<sup>336</sup>

<sup>335</sup>Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, vol. 10, 190-191.

<sup>336</sup>Ibid., vol. 10, 190-191.

Sebagian kritikus *rijāl* menilai Mu'āwiyah bin Ṣāliḥ sebagai rawi yang menengah (*wast*) yang tidak terlalu dipercaya, tapi tidak juga lemah. Akan tetapi, sebagian kritikus menganggapnya lemah. Sa'īd bin Abī Maryam pernah mendengar pamannya, Mūsā bin Salamah, bercerita sebagai berikut: "Saya pernah datang kepada Mu'āwiyah bin Ṣāliḥ untuk menulis ḥadīth darinya. Tapi, saya lihat ada sesuatu di sampingnya. Setelah ditanyakan kepadanya, ia menjawab: "Hadiah yang akan disampaikan kepada penguasa Andalus". Atas dasar hal ini, pamannya membatalkan niatnya untuk mencatat ḥadīth dari Mu'āwiyah bin Ṣāliḥ. Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Khaythamah pernah bercerita bahwa ia pernah datang ke kota Andalus untuk mencari kitab-kitab utama yang ditulis oleh Mu'āwiyah bin Ṣāliḥ. Ia tidak menemukan kitab-kitab tersebut, karena telah hilang, karena penduduk Andalus sendiri tidak tertarik. Ibn Abī Khaythamah juga menerangkan faktor penyebabnya adalah bahwa Mu'āwiyah meriwayatkan ḥadīth yang *gharīb* (sebenarnya tidak identik dengan *ḍa'īf*) yang para rawinya berasal dari penduduk Sham.<sup>337</sup> Suatu ketika Mu'āwiyah bin Ṣāliḥ bersama menantunya (suami anak perempuannya), Ziyād bin 'Abd al-Raḥmān Sibṭūn berkunjung ke rumah Malik bin Anas. Kemudian, menantunya tersebut bertanya kepada Malik: "Bagaimana penilaian Anda terhadap Mu'āwiyah?" Malik menjawab secara diplomatis: "Tidak ada seorang pun yang pernah bertanya kepadaku tentang orang seperti Mu'āwiyah".<sup>338</sup> Diamnya Mālik dalam penilaiannya terhadap Mu'āwiyah dan jawabannya bahwa tidak ada orang yang pernah menanyakannya mempunyai dua kemungkinan; pertama, Mu'āwiyah memang sama sekali tidak bermasalah sehingga

---

<sup>337</sup> *Gharīb* dari segi tempat ini disebut *gharīb nisbī*. Lihat Nūr al-Dīn 'Itr, *Manhaj al-Naqd*, 400. *Gharīb* dan *fard* sering disamakan maknanya. Namun, terkadang *fard muṭlaq* disebut *fard*, yaitu ḥadīth yang hanya diketahui berasal dari seorang sahabat. Sedang *fard nisbī* disebut *gharīb*, seperti seorang rawi sendirian meriwayatkan dalam hal tertentu. Sebagian ulama ḥadīth tidak mengemukakan perbedaan ini, termasuk *gharīb nisbī* dari segi tempat ini. Yang dipertimbangkan hanya segi *sanad* dan *matn*. Lihat al-Sakhāwī, *Fath al-Mughīth* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmīyah, 1427 H), 30.

<sup>338</sup> Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, vol. 10, 191-192.

tidak ada seorang pun yang merasa perlu untuk menanyakan kredibilitasnya; kedua, sebaliknya. Jika bertolak dari cerita Mūsā bin Salamah, Malik kemungkinan memiliki penilaian kedua ini, karena Malik hidup di Madinah (kemungkinan dikunjungi oleh Mu'āwiyah dan menantunya ketika menunaikan ibadah haji) dan penduduk Madinah tidak pernah menanyakan Mu'āwiyah karena ia meriwayatkan ḥadīth dari jalur para rawi Shām.

Dalam konteks perbedaan penilaian kritikus *rijāl* tersebut, Ibn Ḥajar al-'Asqalānī dalam *Taqrīb al-Tahdhīb* memberi keterangan bahwa Mu'āwiyah bin Ṣāliḥ adalah rawi generasi (*ṭabaqah*) ke-7 yang dinilai dapat dipercaya (*ṣadūq*), meski banyak keraguan.<sup>339</sup>

d. 'Abdullāh bin Ṣāliḥ (Abū Ṣāliḥ)

Nama lengkapnya adalah 'Abdullāh bin Ṣāliḥ bin Muḥammad bin Muslim al-Juhanī atau Abū Ṣāliḥ yang dikenal sebagai sekretaris al-Layth. Menurut 'Alī bin 'Abd al-Raḥmān al-Mughīrah, Abū Ṣāliḥ lahir pada tahun 173 H. Menurut Ya'qūb bin Sufyān, ia meninggal pada bulan Muḥarram tahun 222 H,<sup>340</sup> dan menurut al-Dhahabī pada tahun 223 H.<sup>341</sup>

<sup>339</sup>Ibid., vol. 2, 259.

<sup>340</sup>Ibid., vol. 5, 228-229.

<sup>341</sup>al-Dhahabī, *Mizān al-'Itidāl*, vol. 3, ed. 'Alī Muḥammad al-Bajāwī (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 445. Abū Ṣāliḥ menerima riwayat dari (guru-gurunya), antara lain, adalah: Mu'āwiyah bin Ṣāliḥ al-Ḥadramī, Mūsā bin 'Alī bin Rabāḥ, Ḥarmalah bin 'Imrān al-Tajayyubī, Sa'd bin 'Abd al-'Azīz al-Tanūkhī, al-Layth bin Sa'd, al-Faḍl bin Fuḍālah, Ibn Luhay'ah, Ibn Wahb, Bishr bin al-Sirrī, Yaḥyā bin Ayyūb, Abū Shurayḥ 'Abd al-Raḥmān bin Shurayḥ, dan 'Abd al-'Azīz bin 'Abdullāh bin Abī Salamah al-Mājīshūn. Orang-orang yang menerima riwayat dari Abū Ṣāliḥ (murid-muridnya), antara lain, adalah: Abū 'Ubayd al-Qāsim bin Sallām Abū Dāwūd, al-Tirmidhī, dan Ibn Mājah melalui perantara al-Ḥasan bin 'Alī al-Khilāl, 'Abdullāh al-Dārimī, Muḥammad bin Yaḥyā al-Dhihlī, 'Alī bin Dāwūd al-Qanṭarī, Maktūm bin al-'Abbās al-Marwazī, Muḥammad bin Abī al-Ḥusayn al-Simnānī, Abū Ḥatīm al-Rāzī, Abū al-Azhar al-Naysābūrī, Yaḥyā bin Ma'īn, Abū Mas'ūd al-Rāzī, Aḥmad bin al-Ḥasan al-Tirmidhī, Aḥmad bin Maṣṣūr al-Ramādī, Ḥamīd bin Zanjawayh, Khashīsh bin Aṣram, al-Rabī' bin Sulaymān, Rajā' bin Murjī, Duḥaym, Muḥammad bin 'Ismā'īl al-Tirmidhī, Muḥammad bin Ishāq al-Ṣaghānī, Muḥammad bin Muslim bin Wārah, Ya'qūb bin Sufyān, 'Ismā'īl bin 'Abdullāh Samawayh, Abū Zur'ah al-Dimasyqī, Yaḥyā bin 'Uthmān bin Ṣāliḥ al-Sahmī, Hārūn bin Kāmil al-Miṣrī, Abū Bakr bin Ubay, 'Alī bin 'Abd al-Raḥmān al-Makhzūmī, dan Abū al-Ḥasan bin Muḥammad bin 'Uthmān bin Sa'd bin Abī al-Sawād al-Miṣrī. Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, vol. 5, 229-230; al-Bukhārī, *Kitāb al-Tārīkh al-Kabīr*, vol. 5 (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 121.



Penilaian dari kritikus *rijāl*, antara lain, dikemukakan oleh 'Abd al-Malik bin Shu'ayb bin al-Layth bahwa Abū Ṣāliḥ adalah seorang rawi yang *thiqah*. Ibn Ma'īn juga menilainya sebagai rawi yang *tsiqah*. Ibn al-Qaṭṭān menilainya sebagai rawi yang *ṣadūq*. Kritik terhadap Abū Ṣāliḥ, antara lain, datang dari al-Nasā'ī yang mengemukakan ḥadīth riwayat Abū Ṣāliḥ (*inna Allāh ikhtāra aṣḥābī 'alā jamī' al-'ālamīn*) sebagai ḥadīth palsu (*mawḍū'*). Abū Ḥātim menampik tuduhan sebagian ulama terhadap Abū Ṣāliḥ sebagai pendusta. Menurut Abū Ḥātim, ḥadīth-ḥadīth yang diriwayatkan oleh Abū Ṣāliḥ pada akhir hidupnya yang ditolak oleh para ulama adalah hasil pemalsuan yang dilakukan oleh temannya, Khālid bin Nujayh. Menurut Ibn Ḥibbān, Abū Ṣāliḥ sendiri adalah seorang bisa dipercaya dan munculnya ḥadīth-ḥadīth *munkar* adalah karena olah orang dekatnya yang memalsukan ḥadīth atas nama Abū Ṣāliḥ. Begitu juga, Ibn 'Adī menilai Abū Ṣāliḥ sebagai rawi ḥadīth yang tidak mengandung masalah (*muṣtaqīm al-ḥadīth*) dan adanya kekeliruan pada *sanad* dan *matn*, menurutnya, bukan karena disengaja.<sup>342</sup>

e. 'Abū 'Ubayd (Penulis) dan *sanad* para rawinya

Abū 'Ubayd al-Qāsim bin Sallām lahir di Harah, sebuah kota besar yang terkenal di Khurāsān, sebuah pusat perdagangan yang berlokasi di rute perdagangan strategis antara laut Mediterania hingga India dan China. Berbeda dengan tahun kematian yang disepakati hampir semua sumber, yaitu pada tahun 224 H, tahun kelahirannya diperselisihkan. Menurut al-Zubaydī (319 H/ 989 M), ia hidup selama 73 tahun dan dilahirkan pada tahun 151 H. Namun, menurut al-Baghdādī, ia meninggalkan dalam usia 67 tahun yang berarti ia dilahirkan pada tahun 157 H. Karena perbedaan ini, Ibn Khallikān mencantumkan tiga versi tahun kelahirannya, yaitu: 150 H, 154 H, dan 157 H. Karya-karyanya, antara lain, adalah: *Kitāb al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, *Kitāb al-Amwāl*, dan *Faḍā'il al-Qur'ān*.<sup>343</sup> Dari

<sup>342</sup>Ibn Hajar al-'Asqalānī, *Taqrīb al-Tahdhīb*, vol. 5, 230.

<sup>343</sup>Ugi Suharto, *Keuangan Publik Islam: Reinterpretasi Zakat dan Pajak, Studi Kitab al-Amwal Abu 'Ubayd* (Yogyakarta: Pusat Studi Zakat Islamic Business School STIS Yogyakarta, 2004), 29-30.

segi kredibilitas, kecuali Aḥmad bin Aḥmad yang paling jauh bisa menilainya sebagai "*ustādh*" (guru) dan bahkan mencelanya, namun lebih bersifat pribadi, para kritikus *rijāl*, semisal Abū Dāwūd, al-Dāraquṭnī, dan al-Ḥākim, menilainya sebagai orang yang bisa dipercaya.<sup>344</sup> Dari keterangan Ibn Ḥajar al-'Asqalānī dalam *Tahdhīb al-Tahdhīb*, Abū 'Ubayd hanya memiliki hubungan riwayat ke muridnya yang bisa mengesahkan dalam konteks diskusi kita tentang klaim *naskh* di sini dari 'Alī bin 'Abd al-'Azīz dan tidak ada bukti (sepanjang pelacakan genealogi riwayat yang bisa penulis lakukan) bahwa Abū 'Ubayd menerima riwayat ini dari Abū Ṣāliḥ.<sup>345</sup> Bahkan dalam karyanya, *Taqrīb al-Tahdhīb*, Ibn Ḥajar al-'Asqalānī berkomentar: "Sepengetahuan saya, ia tidak memiliki ḥadīth yang bisa dikategorikan sebagai *musnad* dalam beberapa kitabnya, melainkan hanya pendapat-pendapatnya dalam menjelaskan *gharīb*".<sup>346</sup>

Kritik terhadapnya muncul dari keterangan al-Rāmahurmuzī (w. 360 H) tentang kritik Ḥusayn bin 'Alī al-Karābīsī (w. 245 H)<sup>347</sup> terhadap ketidakjujuran Abū 'Ubayd mengutip pendapat al-Shāfi'ī (150-204 H). Al-Karābīsī yang tinggal di Baghdad hidup semasa dan berinteraksi dengan Abū 'Ubayd yang ketika itu

<sup>344</sup>Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, vol. 8, 275.

<sup>345</sup>Ibid., 274-275.

<sup>346</sup>Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *Taqrīb al-Tahdhīb*, vol. 2, 540. Abū 'Ubayd disebut menulis kitab tentang ḥadīth *gharīb*. Al-'Irāqī, *al-Taḥqīd wa al-Īdāh*, ed. 'Abd al-Raḥmān Muḥammad 'Uthmān (Madinah: al-Maktabah al-Salafīyah, 1969), 275.

<sup>347</sup>Ia adalah seorang sahabat al-Shāfi'ī yang suka berpolemik (*nizhārī jadalī*), penulis tentang rawi-rawi *mudallis*, ahli fiqh dan ḥadīth, dan tinggal di Baghdad dan pernah berpolemik dengan Aḥmad bin Ḥanbal di hadapan al-Shāfi'ī tentang *keqadīman* al-Qur'an Aḥmad bin Ḥanbal mengatakan bahwa al-Qur'an adalah abadi (*qadīm*) sebagaimana zat Allah juga *qadīm*. Akan tetapi, Ḥusayn bin 'Alī al-Karābīsī yang ahli dan yang pertama mengkhususkan perhatiannya kepada persoalan *lafz* berpendapat bahwa al-Qur'an memang *qadīm*, tapi bahasa Arab al-Qur'an yang dilafalkan tidak *qadīm*. Aḥmad bin Ḥanbal menuding pendapat ini sebagai *bid'ah*. Perseteruan ini berimplikasi pada penilaian Aḥmad terhadap al-Karābīsī. Ketika Ahmad ditanya tentang kredibilitas al-Karābīsī, ia menjawab: "Semoga Allah menjadikan al-Karābīsī hina, tidak patut untuk semajlis ilmu dengannya, tidak patut dimintai pendapat, jangan ditulis kitab-kitabnya, dan kami tidak akan menerima ilmu dari orang yang menerima ilmu dengannya". Aḥmad bin Ḥanbal menganggap pendapat al-Karābīsī sebagai representasi pendapat Jahm bin Shafwān. Ini artinya bahwa faktor teologis subjektif berpengaruh dalam penilaian seorang tokoh terhadap rawi. Al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Tārīkh Baghdād*, vol. 2 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, t.th.), 65.

menjadi hakim di kota Ṭarsūs di bawah pemerintahan Thābit bin Naṣr bin Mālīk.<sup>348</sup>

Al-Rāmahurmuzī menuturkan sebagai berikut:

أخبرني الساجي أن جعفر بن أحمد حدثهم قال لما وضع أبو عبيد كتب الفقه والرد بلغ ذلك حسين بن علي الكرابيسي بعض كتبه فنظر فيه فإذا هو يحتج عليهم بحجج للشافعي ويحكي لفظه وهو لا يذكر الشافعي فغضب حسين ولقيه فقال يا أبا عبيد تقول في كتبك قال ابن الحسن وقال فلان وتدغم ذكر الشافعي وقد سرقت احتجاجه من كتبه ما أنت وهل تحسن أنت شيئاً إنما أنت راوية ثم سأله عن رجل ضرب صدر رجل فكسر ضلعا من أضلاعه فأجابه بالخطأ فقال أنت لا تحسن مسألة واحدة تضع الكتب فلم يقم حتى بين أمره.<sup>349</sup>

Diberitakan kepadaku oleh al-Sājī bahwa Ja'far bin Aḥmad memberitakan kepada mereka, ia mengatakan, "Ketika Abū 'Ubayd menulis kitab-kitab fiqh dan bantahan, hal itu diketahui oleh Ḥusayn bin 'Alī al-Karābīsī, kemudian al-Karābīsī mengambil sebagian kitab-kitabnya itu, lalu meneliti isinya. Ternyata, ia (Abū 'Ubayd) menggunakan argumen-argumen yang dikemukakan oleh al-Shāfi'ī dan menggunakan ungkapannya, tapi ia tidak menyebut nama al-Shāfi'ī. Ḥusayn pun lalu marah dan menemuinya, kemudian berkata, "Wahai Abū 'Ubayd, dalam kitab-kitabmu, kamu mengatakan 'Ibn al-Ḥasan berkata', 'si anu berkata', dan kamu menghilangkan penyebutan nama al-Shāfi'ī. Kamu sungguh mencuri cara bagaimana ia berargumentasi dari kitab-kitabnya, padahal kamu tidak berarti apa-apa dan tidak menguasai permasalahan sama sekali. Kamu hanyalah periwayat." Kemudian Ḥusayn menanya kepadanya tentang kasus seseorang yang memukul dada orang lain, sehingga mematahkan salah satu di antara tulang-tulang rusuknya. Ia menjawab keliru. Ḥusayn lalu berkata, "Kamu tidak menguasai suatu masalah pun, sedangkan kamu ingin menulis kitab-kitab." Ia tidak beranjak sampai persoalannya telah dijelaskannya.

Peristiwa tersebut sebenarnya berkaitan dengan plagiasi yang seharusnya cukup mengurangi kredibilitas Abū 'Ubayd. Tidak hanya itu, al-Naḥḥās, sebagaimana dikutip 'Abdullāh Khūrshīd al-Birrī,<sup>350</sup> sering mencatat kekeliruan Abū 'Ubayd. Akan tetapi, para kritikus *rijāl*, seperti disebutkan di atas, rupanya tetap memandang sosok Abū 'Ubayd secara umum sebagai rawi terpercaya.

<sup>348</sup> al-Mizzī, *Tahdhīb al-Kamāl*, vol. 23, ed. Bashshār 'Awwād Ma'rūf (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1980), 354.

<sup>349</sup> al-Qādī al-Ḥasan bin 'Abd al-Raḥmān Al-Rāmahurmuzī, *al-Muḥaddith al-Fāṣil bayn al-Rāwī wa al-Wā'ī* (Beirut: Dār al-Fīkr, 1984), 250-251. Riwayat ini kemudian dikutip oleh Ibn Ḥajar al-'Asqalānī dalam *Tahdhīb al-Tahdhīb*, vol. 2, 311.

<sup>350</sup> 'Abdullāh Khūrshīd al-Birrī, *al-Qur'ān wa 'Ulūmuh fī Miṣr 20H-358H.*, 418.

Dari Abū 'Ubayd kemudian karyanya tersebut diterima dengan metode riwayat masing-masing dengan rangkaian *sanad* berikut:

- a) 'Alī bin 'Abd al-'Azīz al-Baghdādī al-Baghawī (w. 287 H) menerima riwayat pada tahun 284 H dengan mendengar langsung dari awal hingga akhir karya Abū 'Ubayd. 'Alī adalah paman Abū al-Qāsim 'Abdullāh bin 'Abd al-'Azīz al-Baghawī (penulis *Musnad*). Ia tinggal di Makkah dan memiliki hubungan dekat dengan Abū 'Ubayd. Menurut Yāqūt, 'Alī sendiri adalah seorang penulis *Musnad*. Meskipun dianggap bisa dipercaya oleh al-Dāraqutnī dan Ibn Abī Ḥātim, ia dikritik karena sikapnya yang materialistik.
- b) Abū Bakr bin Aḥmad bin Muḥammad bin Aḥmad bin Abī al-Mawt (260-351 H/ 873-962 M).
- c) Abū 'Abdillāh Muḥammad bin Aḥmad bin Muḥammad bin 'Ubayd bin Mūsā al-Washshā' (dengan *simā'* pada tahun 392 H/ 1001 M).
- d) Abū al-Ḥasan 'Abd al-Bāqī bin Abī al-Faṭḥ Fāris bin Aḥmad bin Mūsā al-Muqri' al-Ḥimsī (w. 450 H/ 1058 M) dengan metode *qirā'ah* atau membaca dalam bentuk tertulis pada tahun 447 H.
- e) Abū al-Ḥasan 'Alī bin al-Ḥusayn bin 'Umar al-Farrā' al-Mūsilī (433-519 H/ 1041-1125 M) dalam bentuk *kitābah* atau tertulis.
- f) Abū 'Abdillāh Muḥammad bin Aḥmad bin Ḥāmid bin Mufarrij bin Ghiyāth al-Aryāhī (601 H/ 1204 M). Rawi terakhir inilah yang menyalin dengan tulisannya karya Abū 'Ubayd, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh fī al-Kitāb wa al-Sunnah*, dan baru selesai pada Sabtu, 8 Rabi'ul Akhir tahun 587 H.<sup>351</sup>

Berdasarkan pelacakan dengan metodologi penelitian *sanad* dari mana klaim *naskh* ayat pedang tersebut terhadap beberapa ayat kepada otoritas Ibn 'Abbās, kita bisa berkesimpulan sebagai berikut.

---

<sup>351</sup>Lihat Abū 'Ubayd, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 17; John Burton, "The Transmission of the Text", dalam Abū 'Ubayd, *Kitāb al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, ed. John Burton, 52 (pengantar), 102-103.

Pertama, dari segi ketersambungan rangkaian periwayatan (*ittiṣāl al-sanad*), terbukti bahwa:

- a) Sebagaimana telah dinyatakan oleh al-Suyūṭī dalam *al-Itqān* sebagai suatu kesepakatan di kalangan ulama, memang 'Alī bin Abī Ṭalḥah tidak pernah bertemu dan mendengar riwayat secara langsung dari Ibn 'Abbās. Dalam ilmu ḥadīth, penisbatan suatu riwayat kepada rawi yang tidak pernah ditemui secara langsung disebut sebagai *irsāl*. Bagi Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, tidak menjadi persoalan jika rawi yang menjadi perantara telah diketahui sebagai rawi yang *thiqah*. Beberapa penulis biografi, sebagaimana dikemukakan, menyatakan bahwa nama-nama murid Ibn 'Abbās, seperti Mujāhid bin Jabr dan Sa'īd bin Jubayr, berperan sebagai perantara. Tapi, bagaimana memastikan bahwa seorang *tābi'ī* benar-benar meriwayatkan ḥadīth dari murid Ibn 'Abbās? Jika benar klaim *naskh* benar-benar berasal dari Ibn 'Abbās dan diterima oleh 'Alī bin Abī Ṭalḥah melalui perantara, siapa yang menjadi perantara dan mengapa ia memilih *irsāl* dengan tidak menyebut nama rawi perantara? Oleh karena itu, al-Shāfi'ī menolak menjadikannya sebagai *hujjah*, berbeda dengan sikap Mālik dan Abū Ḥanīfah.<sup>352</sup>
- b) Sebagaimana tampak dalam *sanad*, memang ada peran 'Abdullāh bin Ṣāliḥ (Abū Ṣāliḥ) yang menjadi perantara antara Mu'āwiyah bin Ṣāliḥ dengan para pemuka tafsir, seperti Ibn Jarīr al-Ṭabarī, yang mengklaim meriwayatkan tafsir Ibn 'Abbās. Tapi, sejauh pelacakan penulis, ini tidak berlaku pada Abū 'Ubayd, karena meski ia hidup semasa (*mu'āṣarah*) dengan Abū Ṣāliḥ, tidak ada sama

<sup>352</sup> *Irsāl* adalah menisbatkan suatu ḥadīth yang diriwayatkan oleh seorang *tābi'ī* (dari generasi awal, atau *kibār al-tābi'īn*) sebagai sabda Nabi, padahal rawi sendiri, tentu saja, tidak bertemu dengan beliau, melainkan melalui perantara sahabat beliau. Mālik dan Abū Ḥanīfah menerima ḥadīth ini sebagai *hujjah*. Sedangkan, al-Shāfi'ī menolaknya, kecuali yang berasal dari Sa'īd ibn al-Musayyib. Menurut al-Shāfi'ī, rawi yang menjadi perantara belum jelas kredibilitasnya. Pendapat ini didukung oleh Ibn al-Ṣalāḥ dengan mengatakan, "ketentuan tentang ḥadīth *mursal* sama dengan ketentuan tentang ḥadīth *da'īf*". Lihat perdebatan ini dalam Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *al-Nukat 'alā Kitāb Ibn al-Ṣalāḥ*, ed. Rabī' bin Hādī Umayr al-Madkhalī (Madinah, al-Baḥṡ al-'Ilmī, 1984), 90-91.

sekali keterangan dari para penulis biografi *rijāl*, seperti Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, bahwa Abū 'Ubayd menerima riwayat (menjadi murid) dari Abū Ṣāliḥ. Keterputusan (*inqiṭā'*) mata rantai periwayatan ini disebut *irsāl khafī*.

Kedua, dari segi kredibilitas rawi dengan menelusuri fakta penilaian para ulama dan konteks kesejarahan kehidupan rawi (sosio-historis dan politis) secara lebih luas, dapat disimpulkan:

- a) Meski kredibilitas Ibn 'Abbās diakui oleh para ulama sebagai figur sahabat yang saleh dan kesepakatan mayoritas Sunni tentang keadilan sahabat (*'adālat al-ṣahābah*) Nabi, tidak ada orang yang bisa membantah kenyataan faktual bahwa ia terlibat dalam persoalan politik mendukung kelompok 'Alī bin Abī Ṭālib dan jejak langkahnya berkembang sebagai gerakan politik dengan menggunakan sentimen keturunan Nabi (*Ahl al-Bayt*). Dalam sejarah perkembangan ḥadīth, pasca-*al-fitnah al-kubrā*, pengelompokan kubu 'Alī *versus* kubu Mu'āwiyah berakibat pada munculnya ḥadīth-ḥadīth palsu (*mawḍū'*) yang hanya dijadikan justifikasi kepentingan politik kelompok. Tanpa memberlakukan sejauh ini, adalah suatu hal yang mungkin bahwa klaim Ibn 'Abbās tentang *naskh* oleh Q.9/113:5 dan 29 yang kemudian diidentifikasi sebagai ayat pedang keduanya atau salah satunya terhadap beberapa ayat lain dan pernyataan 'Alī bahwa Q9/113:5 adalah ayat pedang dibakukan (*fixation*) di bawah, atau kedua klaim itu "direkatkan" oleh, situasi politik pendukung Ibn 'Abbās terhadap 'Alī karena hubungan *Ahl al-Bayt*.
- b) Meski dari segi sanad, sebagaimana ingin dibuktikan oleh Rāshid 'Abd al-Mun'im al-Rijāl, riwayat 'Alī bin Abī Ṭalḥah dari Ibn 'Abbās bersambung (*muttaṣil*),<sup>353</sup> dari segi kredibilitasnya dipersoalkan. Sebagian kritikus *rijāl* memang menilainya sebagai rawi yang bisa dipercaya. Ibn Ḥajār menilainya

<sup>353</sup>Lihat Rāshid 'Abd al-Mun'im al-Rijāl, "al-muqaddimah", dalam *Tafsīr Ibn 'Abbās al-Musammā Ṣahīfat 'Alī bin Abī Ṭalḥah* (Mu`assasat al-Kutub al-Thaqāfīyah, 1993 M/ 1414 H), 24-76.

- sebagai seorang rawi yang *ṣadūq*, tapi kadang-kadang berbuat kekeliruan. Bahkan, Abū Dāwūd mempersoalkan pola pikir 'Alī bin Abī Ṭalḥah yang cenderung menyelesaikan masalah dengan "pedang" (kekerasan), seperti tampak dari dukungannya terhadap politik pembersihan etnis (*ethnic cleansing*), khususnya terhadap kalangan Banū Umayyah, untuk menegakkan kekuasaan Banū 'Abbāsiyyah yang dalam sejarah tegak memang dari sentimen keturunan 'Abbās. Jadi, ini juga sentimen *Ahl al-Bayt*.
- c) Kritik paling penting terhadap kredibilitas Abū 'Ubayd, sang penulis *naskh*, adalah plagiasi yang dilakukannya, sebagaimana dibuktikan oleh al-Karābīsī dalam kitab fiqhnya. Jika tuduhan ini benar, persoalan ini seharusnya berpengaruh terhadap penilaian kredibilitasnya. Plagiasi melebihi dari kekeliruan berpendapat yang sesungguhnya wajar dalam kitabnya *al-Nāsikh wa al-Mansūkh* yang dikritik oleh al-Naḥḥās.<sup>354</sup> Persoalan serupa pernah mendera penulis produktif, Imam Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, ketika Shams al-Dīn al-Sakhāwī (seorang pencinta polemik seperti al-Karābīsī) dalam *al-Ḍaw' al-Lāmi' li Ahl al-Qarn al-Tāsi'* menyebutnya mencuri buku-buku diperpustakaan al-Maḥmūdiyyah yang ditulis oleh ulama-ulama terdahulu yang belum diketahui oleh khalayak umum, kemudian melakukan perubahan sedikit, dan menulisnya kembali atas namanya.<sup>355</sup> Persoalan ini sangat serius bagi integritas keilmuan dan kepribadian, meski sebagian ulama, seperti al-Qurṭubī dalam *al-Jāmi' li*

<sup>354</sup> Apa yang disinggung oleh 'Abdullāh Khūrshīd al-Birrī berkaitan dengan kritik al-Naḥḥās terhadap kesalahan Abū 'Ubayd sebenarnya tidak banyak, dan wajar sebagai suatu pendapat. Lihat, misalnya, al-Naḥḥās, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 15.

<sup>355</sup> Ini yang kemudian menyebabkan al-Suyūṭī tidak mengajar dan memberi fatwa untuk sementara dengan mengurung diri di rumah, sambil menulis karya *al-Maqāmat al-Lu'lu'iyah*, di mana di dalamnya ia menumpahkan semua kesedihan dan pembelaannya. Muṣṭafā al-Shal'ah, *Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī*, 81-95.

*Aḥkām al-Qur`ān*, menganggap kejujuran ilmiah, dengan semisal menyebut sumber pendapat, hanya sebagai "mengambil berkah".<sup>356</sup>

(2). Pentransmisian pendapat secara tidak kritis (*ma'qūl*).

Ibn al-Jawzī mengkritik sebagian besar penulis *naskh* hanya sebagai "para pentransmisi tafsir" (*nāqilū/naqalat al-tafsīr*) atau "para pengadopsi tafsir" (*muntahilū al-tafsīr*). Kritik ini hampir sama dengan kritik Ibn 'Āshūr bahwa tafsir-tafsir selama ini sebagian besar hanya mengutip tafsir-tafsir terdahulu, sedang penulisnya tidak memiliki andil apa-apa, kecuali hanya meringkas atau menguraikan.<sup>357</sup> Hanya sedikit, dalam konteks penganuliran ini, dari para penulis *naskh* dan *mufassir* yang bisa dikategorikan sebagai *muḥaqqiq*. Nama al-Naḥḥās, Ibn al-'Arabī, Ibn al-Jawzī, al-Ṭabarī, Fakhr al-Dīn al-Rāzī, dan al-Zamakhsharī adalah tokoh-tokoh yang disebut dalam kritik penganuliran di atas yang bisa dikategorikan sebagai para *muḥaqqiq* dengan tingkat berpikir kritis berbeda. Al-Naḥḥās, misalnya, menulis karyanya tentang *naskh* bertolak dari kebingungan kalangan *muta`akhhirūn* dalam menyikapi riwayat-riwayat penganuliran dari sahabat dan *tābi'ūn*, antara mengikuti jejak-langkah mereka begitu saja, mengkompromikan, atau menolaknya.<sup>358</sup> Ia menegaskan pentingnya menilai kembali apa yang telah disepakati kalangan *mutaqqadimūn* dari perspektif bahasa maupun nalar. Al-Ṭabarī, sebagaimana dicontohkan, mengkritik klaim penganuliran Qatādah sebagai tidak berdasarkan al-Qur`an, sunnah, maupun fitah akal.

Kelompok *muḥaqqiq* hanyalah sedikit. Sedangkan, sebagian besar dari para penulis *naskh* dan *mufassir* adalah kompilator yang mengkompilasi klaim-klaim berserakan berkaitan dengan penganuliran ayat-ayat tertentu, yang didorong oleh

<sup>356</sup>al-Qurṭubī menyatakan di awal kitab tafsirnya sebagai berikut: " و شرطى فى هذا الكتاب: إضافة الأقوال " إلى قائلها، و الأحاديث إلى مصنفها، فإنه يقال: من بركة العلم أن يضاف القول إلى قائله *Aḥkām al-Qur`ān*, vol. 1, 3.

<sup>357</sup>Ibn 'Āshūr, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, vol. 1, 7.

<sup>358</sup>Lihat pengantarnya dalam al-Naḥḥās, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 9-10



berbagai kepentingan, antara lain, untuk menyusun *handbook* yang dirujuk dalam berijtihad, terutama pentingnya ilmu *nāsikh-mansūkh* dinormativisasikan oleh generasi terdahulu dan masuk menjadi bahasan *uṣūl al-fiqh* dan *'ulūm al-Qur`ān* sebagai salah satu syarat *mujtahid* dan *mufasssir*. Nama-nama seperti Hibatullāh, al-Fārisī, al-Hāzimī, Ibn al-Bārizī, dan al-Karamī, serta mayoritas *mufasssir*, seperti Ibn Juzzay al-Kalbī adalah para kompilator.

Otoritas-otoritas sebagai rujukan yang menonjol dalam berbagai klaim penganuliran adalah sebagai berikut. Pertama, 'Alī bin Abī Ṭālib yang disebut tidak hanya sebagai otoritas tertinggi tafsir, karena penafsiran Ibn 'Abbās dikatakan justeru bersumber dari 'Alī, melainkan karena keperkasaannya yang melegenda. Kedua, Ibn 'Abbās yang tidak hanya dikutip dalam penganuliran ayat-ayat damai tertentu, melainkan juga dirujuk dalam ucapannya "ini hanya berlaku pada awal masa Islam" yang mendasari "logika kekuatan" yang berbeda dengan penjelasan Ibn 'Umar. Ketiga, al-Zuhrī dalam penjelasannya tentang pentingnya ilmu *nāsikh-mansūkh*, meski penisbatan penjelasan tersebut kepadanya ternyata hanya fiktif. Keempat, para penulis atau *mufasssir* kalangan *tābi'ūn*, terutama seperti Qatādah, Mujāhid, al-Ḍaḥḥāk, Jābir ibn Zayd, dan 'Aṭā` al-Khurāsānī. Ibn al-Jawzī, misalnya, pernah melontarkan kritik tajam terhadap "sebagian para penukil tafsir yang tidak memahami apa yang dinukilnya", misalnya, berkaitan dengan penundaan (*ta`jīl*) yang dianggap penganuliran (*naskh*) pada kasus penganuliran Q.9/113:2.<sup>359</sup>

### 3. Kritik Kecenderungan *Ta`wīl*: Memahami Isi Kesadaran Penulis

Secara epistemologis, pemahaman terhadap al-Qur`an, baik melalui mekanisme *tafsīr* maupun *ta`wīl*, bertolak dari kriteria sumber dan validitas kebenaran. Kedua hal telah didiskusikan pada level semantik dan pentransmision riwayat dan pendapat *mufasssir*. Riwayat (*riwāyah*) dan pemikiran rasional

<sup>359</sup>Ibn al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur`ān*, 172.

(*dirāyah*) sebenarnya adalah sumber tafsir, namun ketika dirujuk secara dominan, keduanya bisa menjadi kecenderungan *riwā'ī* atau *atharī* dan kecenderungan *aqlī* atau *nazarī*. Keduanya bukanlah pemilahan *clear-cut*, sehingga salah satu dari keduanya saling mempengaruhi. *Ta`wīl* penganuliran ayat-ayat damai umumnya, *athar* dari generasi sahabat dan *tābi'ūn* sangat berpengaruh di kalangan penulis-penulis belakangan, seperti tampak pada karya al-Naḥḥās dan Ibn al-Jawzī. Namun, *athar-athar* yang kemudian dikompilasi oleh generasi belakangan tersebut sebenarnya merupakan produk *ta`wīl* generasi awal secara individual yang bertolak dari kesadaran pribadi atas kondisi yang ada yang kemudian diperhadapkan dengan al-Qur`an. Oleh karena itu, corak *aqlī* atau *nazarī* lebih dominan dibandingkan corak *riwā'ī* atau *atharī*. Jarang sekali tafsir antarayat yang merupakan salah satu tafsir *bi al-riwāyah* diterapkan dalam klaim penganuliran tersebut, sehingga kritik penting dari aspek ini adalah diabaikannya koherensi makna antarayat dan ide general al-Qur`an. Oleh karena itu, perkembangan ilmu *munāsabah* ikut mengambil andil dalam menciutnya jumlah klaim penganuliran ayat-ayat damai.

Yang sering absen dari perhatian kita adalah "kritik ideologi tafsir" untuk menilai kembali sejauh mana tafsir yang dihasilkan diukur dari standar subjektivitas dan objektivitas. Goldziher dalam *Die Richtungen* juga memetakan aliran-aliran tafsir, baik rasional maupun riwayat, setelah terjadi skisme Islam menjadi sekte-sekte.<sup>360</sup> Dalam disertasinya, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī lebih komprehensif dibandingkan Goldziher dengan mengarahkan fokus bahasannya pada apa yang disebut sebagai "kecenderungan" (*naz'ah*), "arah" (*ittijāh*), atau "corak" (*laun*) yang membentuk aliran-aliran tafsir, seperti saintifik (*'ilmī*), sektarian (*madhhabī*), atheis (*ilhādī*), retorik (*bayānī*), hukum (*fiqhī*), sufistik (*ishārī*), dan sastra kemasyarakatan

---

<sup>360</sup>Ignaz Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, terj. 'Abd al-Ḥalīm al-Najjār ke bahasa Arab dengan judul *Madhāhib al-Tafsīr al-Islāmī* (Beirut: Dār Iqra': 1403 H/ 1983).

(*adabī ijtimā'ī*).<sup>361</sup> Sedangkan, Fahd al-Rūmī hanya mempetakan kecenderungan rasional modern pada tafsir al-Afghānī, 'Abduh, Ridā, dan al-Marāghī yang, antara lain, bertolak dari metode unit topikal (*al-wiḥdah al-mawḍū'īyah*) dalam memahami ayat.<sup>362</sup>

Sebuah *tafsīr* maupun *ta`wīl* bisa memiliki kecenderungan ganda, karena tafsir tidak hanya terkait dengan bagaimana memaknai teks yang multi-aspek (*dhū wujūh*), melainkan juga terkait dengan isi kesadaran *mufasssīr* yang tercermin dari *tafsīr* atau *ta`wīl*nya. Oleh karena itu, tafsir mungkin berkecenderungan polemis-saintifik-teologis (*jadālī 'ilmī kalāmī*) seperti *Mafātīḥ al-Ghayb*, metodelinguistik-retoris (*manhajī lughawī bayānī*) seperti *al-Kashshāf*, reformis-sastrawi (*islāhī adabī*) seperti *al-Manār*, linguistik-ensiklopedis (*lughawī mawsū'ī*) seperti *Tafsīr al-Sha'rāwī*.<sup>363</sup>

Dari kandungan ayat-ayat damai yang diklaim teranutir yang bisa kita urut secara logis pergerakannya "dari prinsip ke aksi", karena ayat-ayat tersebut berbicara dari hal prinsipil-teoretis ke aksi-praktis, sebagaimana dikategorisasikan, kita bisa merekonstruksi secara utuh apa yang kita sebut sebagai "isi kesadaran" penulis *naskh* tentang apa sesungguhnya yang ingin mereka wujudkan, meski kesadaran ini hasil "endapan" dari sejarah panjang berbagai klaim penganuliran. *Ta`wīl* penganuliran ayat-ayat damai memiliki kecenderungan *ḥarakī siyāsī* (gerakan dan politik) yang terefleksi dari "isi kesadaran" penulis berikut:

a. Penguatan "Islam politis" (*al-Islāmī al-siyāsī; political Islam*). Istilah ini merujuk kepada orientasi penekanan ajaran Islam tentang pentingnya perjuangan Islam melalui politik, bukan sekadar "Islam kultural" (*al-Islām al-thaqāfī; cultural*

<sup>361</sup>Lihat Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* (Cairo: Dār al-Ḥadīth, 2005).

<sup>362</sup>Lihat lebih lanjut Fahd al-Rūmī, *Manhaj al-Madrasah al-'Aqlīyah fī al-Tafsīr* (Riyād: Idārat al-Buḥūth al-'Ilmīyah wa al-Iftā' wa al-Da'wah wa al-Irshād, 1983).

<sup>363</sup>Arsip *Multaqā Ahl al-Tafsīr* 10, kompilasi Abū Muḥammad Miṣrī dalam <http://www.aldahereyah.net>.

*Islam*).<sup>364</sup> Hal ini tampak dari teranulirnya "ayat-ayat pemberian peringatan" (*āyāt al-indhār*) yang menekankan misi keagamaan murni, non-politis, dalam kenabian Muḥammad saw., sehingga ditegaskan bahwa Nabi hanya sebagai pemberi peringatan (*nadhīr, mundhir, mudhakkir*), bukan pemaksa/tiran (*jabbār*), bukan pemelihara (*ḥafīz*), bukan penanggung-jawab (*wakīl*), dan bukan penguasa (*musaytir*). Itu artinya bahwa penganuliran ini dilatarbelakangi oleh keinginan para penulis *naskh* untuk penguatan Islam politis. Islam diidealisasikan sebagai negara, bukan sekadar kekuatan kultural biasa. Dua ayat kategori ini (Q.88/68:22; Q.50/34:45) yang dianggap teranulir yang dinisbatkan sebagai pendapat Ibn 'Abbās dalam riwayat Abū 'Ubayd menunjukkan bahwa kesadaran politis ini telah ada sejak masa sahabat atau, setidaknya, karena riwayat ini tidak valid, ada sejak generasi-generasi sesudahnya di masa *tābi'ūn* dan *atbā' al-tābi'īn*, seperti masa ketika 'Alī bin Abī Ṭalḥah menyatakan kebolehan *ethnic cleansing* dengan menumpahkan darah kalangan Umayyah untuk menegakkan dinasti 'Abbāsīyah. Kebolehan ini berbanding lurus dengan munculnya kesadaran politis tentang pentingnya Islam menjadi negara, meski dengan "pedang".

b. Pembangkitan semangat aktivisme. Isi kesadaran ini bisa dipahami secara logis dari penganuliran ayat-ayat yang "dikonotasikan" membenarkan fatalisme,

---

<sup>364</sup> Pembedaan antara kedua istilah ini didasarkan atas penekanan, karena meski tidak ada satu ayat pun yang secara eksplisit yang berisi perintah mendirikan negara Islam, banyak ayat al-Qur'an yang terbuka ditafsirkan memerintahkan mendirikan negara Islam, meski hasil pemahaman ini tentu *ijtihadī*. Sebagai produk *ijtihadī*, klaim Islam politis merujuk ke kesadaran akan berbagai kondisi dan proses analogi hingga bermuara ke penegakkan syariat Islam yang ditafsirkan harus melalui negara. Lihat pergulatan dan tarik-menarik dua kutub pemikiran ini, misalnya, dalam Muḥammad Sa'īd al-'Ashmāwī, *al-Sharī'ah al-Islāmīyah wa al-Qānūn al-Miṣrī* (Cairo: Maktabat Madbūlī al-Ṣaghīr, 1996); idem, *Uṣūl al-Sharī'ah* (Cairo: Maktabat Madbūlī dan Beirut: Dār Iqra', 1983). "Islam politis" sering dikontraskan dengan "Islam kultural" yang melihat bahwa yang diperlukan bukanlah persoalan apakah Islam mengambil bentuk negara atau tidak, melainkan lebih mengkonsentrasikan diri pada pemberdayaan umat Islam (*tathqīf al-muslimīn*) melalui pendekatan kultural, seperti melalui pendidikan. Lebih lanjut, lihat, misalnya, John L. Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1984); L. Carl Brown, *Religion and State: The Muslim Approaches to Politics* (New York: Columbia University Press, 2000); Oliver Roy, *The Failure of Political Islam*, trans. Carol Volk (Cambridge: Harvard University Press, 1992); John L. Esposito, *Political Islam: Revolution, Radicalism, or Reform* (London: Lynne Rienner Publisher, 1997).

pasivisme, menerima apa adanya, atau kepasrahan. Ayat-ayat tersebut meliputi "ayat-ayat kesabaran" (*āyāt al-ṣabr*), "ayat-ayat penantian" (*āyāt al-intizār*), "ayat-ayat pemberian keleluasaan". Dari *ta`wīl* yang mendasari ayat seperti "bersabarlah", "tunggulah", dan "berilah penangguhan waktu", padahal ayat-ayat tersebut konteksnya bukan membenarkan fatalisme atau pasivisme, tampak bahwa *ta`wīl* tersebut bertolak dari kesadaran penulis tentang pentingnya membangkitkan semangat aktivisme. Makna konotatif ini terkait dengan penguatan Islam politis. Itu artinya bahwa aktivisme di sini bukan untuk kepentingan kultural, seperti kemiskinan dan pendidikan, melainkan untuk agenda politik.

c. Penyebaran Islam secara represif. Isi kesadaran ini bisa dipahami secara logis dari penganuliran ayat-ayat tentang kebebasan beragama, penyebaran Islam dengan cara-cara damai, "ayat-ayat pemberian maaf" (*āyāt al-'afw wa al-ṣafh*), dan "ayat-ayat 'berpaling/tidak mengganggu'" (*āyāt al-i'rād*). Sebagai contoh, sebagaimana dikutip Shu'lah, berkaitan dengan penganuliran ayat "Tidak ada paksaan dalam agama" (Q.2/87:256), Zayd bin Aslam dan sekelompok *mufassir* mengatakan: "Ayat tersebut turun sebelum ayat perang (*āyat al-qitāl*). Kemudian setelah itu, Nabi Muḥammad saw. diperintahkan untuk berperang, maka beliau memaksa orang-orang untuk masuk Islam dan memerangi mereka (jika tidak masuk Islam). Beliau tidak suka terhadap mereka, kecuali dengan masuk Islam".<sup>365</sup> Dengan penganuliran ayat-ayat ini, pemaksaan penganut-penganut non-Islam untuk konversi ke Islam dianggap boleh dengan cara kekerasan, bahkan dengan perang sekalipun. Penolakan, pencelaan, dan perlakuan kasar yang pada masa Nabi harus ditanggapi dengan perintah memaafkan dan bersabar sekarang dianggap boleh dibalas dengan perlakuan yang setimpal atau lebih kasar (perang). Sebagian penulis, sebagaimana tampak dari pernyataan al-Kayā al-Harāsī yang dikutip sebelumnya, menganggap bahwa cara itu rasional karena dakwah dengan cara

<sup>365</sup>Shu'lah, *Ṣafwat al-Rāsikh*, 116-117.

damai, seperti menunjukkan mu'jizat, telah dilakukan, namun tidak juga berhasil dan telah mencapai titik keputus-asaan. Dari sini, tampak keterlibatan peran psikologis penulis dalam menafsirkan sejarah dan menanggapi ayat-ayat perintah dakwah damai. Ketika berhadapan dengan ayat-ayat yang umumnya *makkīyah* tentang perintah bertahan di tengah berbagai hujatan, para penulis berempati ketika masuk ke dunia sejarah yang dialami oleh Nabi dan sahabat-sahabat beliau yang diperlakukan semena-mena; dari pengejekan, perlakuan kasar, hingga pengusiran mereka dari Makkah yang menyebabkan hijrah yang menjadi peristiwa monumental dalam sejarah Islam itu. Fakta itu seakan tertayangkan kembali di depan mata penulis. Respon psikologis ini keliru karena di sela-sela ayat-ayat perintah tersebut, dibersitkan optimisme tentang "janji kemenangan" dengan berbagai ungkapan. Faktanya adalah bahwa dakwah Nabi terbukti sukses dengan tersebarnya Islam di tanah Hijāz dan sekitarnya. Perintah bersabar sebenarnya hanya bagian dari strategi dakwah yang tidak hanya sesuai dengan kondisi komunitas muslim Makkah ketika itu, melainkan juga sesuai dengan prinsip gradualitas turunnya ayat-ayat al-Qur`an. Ketika menjelaskan penganuliran firman Allah swt, "Maka bersabarlah kamu, karena sesungguhnya janji Allah adalah benar dan sekali-kali janganlah orang-orang yang tidak meyakini (kebenaran ayat-ayat Allah) itu menggelisahkanmu" (Q.30/84:60), Ibn al-'Arabī menyimpulkan bahwa Nabi Muḥammad saw. telah bosan dengan penolakan orang-orang kafir Makkah.<sup>366</sup> Memang, beberapa ayat al-Qur`an menceritakan tentang kerasnya arus penolakan dakwah yang menyebabkan beliau "mungkin" (*la'alla*) akan bunuh diri karena putus-asa atau bosan (Q.26/47:3; Q.18/69:6), atau tidak lapang dada dan meninggalkan wahyu (Q.11/52:12). Pertama, ayat-ayat ini berkaitan dengan penegasan berkali-kali al-Qur`an bahwa Nabi hanya manusia, namun diberi wahyu, dan hanya sebagai pemberi peringatan (*āyāt al-indhār*). Kedua, proses gradualitas

<sup>366</sup>Ibn al-'Arabī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 183.

turunnya ayat-ayat al-Qur`an seiring dengan berjalannya waktu akan menempa ketabahan Nabi (Q.25/42:32).<sup>367</sup>

d. Perang mutlak (perang ofensif/agresi maupun perang defensif). Isi kesadaran ini bisa dipahami secara logis dari penganuliran ayat-ayat perintah berbuat baik (mengatakan ucapan yang baik, berbuat kebajikan, berlaku adil, menjadikan orang-orang kafir dalam pergaulan sebagai teman dekat, dan memberi makan tawanan perang), ayat-ayat komitmen hidup damai, dan ayat-ayat regulasi perang, baik yang berkaitan dengan larangan perang di dalam Masjidil Ḥarām maupun prinsip hubungan timbal-balik yang mendasari kebolehan perang defensif. Penganuliran ayat-ayat ini berimplikasi setidaknya dua hal. Pertama, ketidakbolehan menjalin hubungan baik, apalagi kerjasama saling menguntungkan, dengan komunitas non-muslim. Kedua, kebolehan untuk menyerang (agresi) terhadap komunitas non-muslim, terlepas dari apakah mereka menyerang atau tidak menyerang komunitas muslim. Apa yang diistilahkan sebagai "perang-adil" (*bellum justum*), yaitu perang atas dasar alasan yang bisa diterima sebagai pembelaan diri, atau yang diistilahkan sebagai "perang demi Tuhan" (*bellum pium*),<sup>368</sup> yaitu sesuai dengan sanksi agama dan perintah Tuhan, keduanya diabaikan. Sebenarnya, tidak ada satu ayat pun yang membenarkan pembunuhan dan perang tanpa alasan yang bisa dibenarkan. Para penulis dan *mufasssir* "menyeberang" dari teks (*naṣṣ*) ke sejarah (*tārīkh*) tentang perang-perang pada masa Nabi. Peristiwa pembunuhan Ibn Khaṭal di depan Ka'bah, misalnya, adalah salah satu rujukan peristiwa sejarah bagi mereka bahwa perang adalah tanpa batas.

Dari ringkasan empat point utama dalam kandungan ayat-ayat damai yang teranulir, kita bisa merekonstruksi secara utuh "isi kesadaran" penulis dan *mufasssir*.

---

<sup>367</sup>Penggunaan *tashdīd* (menunjukkan intensitas/kuantitas; *li al-takthīr*) pada kata "*li nuthabbita bihi fu`ādaka*" (supaya Kami perkuat hatimu), bukan dengan "*li nuthbita bihi fu`ādaka*", secara gramatikal menunjukkan bahwa ketabahan hati berlangsung melalui proses waktu.

<sup>368</sup>Tentang istilah-istilah ini, lihat Majid Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam* (New Jersey: The Lawbook Exchange, Ltd., 2006), 57-62.

Mereka mengidealisasikan Islam mengkristalkan dalam bentuk negara sebagai kekuatan politik yang memungkinkan tidak hanya penerapan hukum-hukum Islam secara nyata, melainkan juga melakukan penyebaran Islam ke luar secara represif, melakukan pemaksaan, jika perlu dengan perang. Untuk kepentingan itulah, diperlukan semangat aktivisme yang kuat untuk mewujudkan cita-cita tersebut. Ada indikasi kuat bahwa isi kesadaran ini lahir tidak hanya di tengah keinginan agar Islam menegara dan di tengah berbagai peperangan, melainkan juga dilatarbelakangi oleh fatalisme yang menghinggapi umat Islam. Isi kesadaran ini menjadikan *ta`wīl* yang mendasari penganuliran ayat-ayat damai berkecenderungan "pergerakan dan politik" (*ittijāh ḥarakī siyāsī*).

## **B. Faktor-faktor Ideologis**

### **1. Bias Pandangan Teologi**

Dari uraian yang telah dikemukakan, sulit bagi kita untuk menghindari kesimpulan bahwa ada berbagai bentuk bias teologis yang mendasari penganuliran ayat pedang terhadap ayat-ayat damai. Pada level awal pun, bias teologis mengambil bentuk setidaknya dalam hal berikut. Pertama, penyebutan istilah "*āyat al-sayf*" (Q.9/113:5) dalam riwayat oleh Ibn 'Abī Ḥātim yang dinisbatkan sebagai perkataan 'Alī bin Abī Ṭālib ternyata terbukti tidak otentik. Sulit untuk tidak mengatakan bahwa *manāqib* keperkasaan 'Alī (sebagian riwayatnya memang otentik, tapi bercampur dengan riwayat palsu) memiliki kaitan dengan penyebutan ayat tersebut. Sunnī dan Shī'ī sama-sama memiliki fanatisme dan *image* tersebut dengan kadar berbeda, karena 'Alī memang sahabat Nabi yang dikagumi oleh kedua kelompok ini. Kedua, penganuliran beberapa ayat damai dalam riwayat Ibn 'Abbās, sebagaimana dicontohkan dalam pelacakan riwayat sebelumnya, tampak memiliki kaitan dengan sentimen pendukung *Ahl al-Bayt* dengan mengesahkan



cara kekerasan untuk membersihkan (*ethnic cleansing*) kelompok Umayyah. Hal ini terbukti karena riwayat tersebut juga tidak otentik.

Di kalangan ulama fiqh, ada dua arus utama pemikiran tentang alasan yang mendasari kebolehan "jihād perang" (*al-jihād al-qitālī*). Pertama, menurut mayoritas ulama (Ḥanafīyah, Mālikīyah, dan Ḥanābilah), perang dibolehkan hanya untuk menangkis serangan yang akan atau sedang dilancarkan (*ḥirābah*).<sup>369</sup> Kedua, menurut al-Shāfi'ī sebagai pendapat terkuat dari dua pendapat dan menurut Ibn Ḥazm al-Zāhirī, alasan yang membolehkan perang adalah kekufuran (*kufur*). Kedua tokoh ini tidak mengecualikan orang-orang yang tidak berbahaya, seperti anak-anak, wanita, orang tua lanjut usia, dan pemuka agama yang tidak berbahaya, untuk dibunuh dengan alasan, antara lain, *fitnah* (Q.2/87:193) adalah *shirk*,<sup>370</sup> keumuman "orang-orang *mushrik*" (*al-mushrikīn*) (Q.9/113:5), penganuliran ayat perang defensif dan larangan melakukan perbuatan melampaui batas (Q.2/87:190) dengan ayat pedang tersebut, dan keumuman ḥadīth seperti "bunuhlah orang-orang tua dari orang-orang *mushrik* dan permalukan anak-anak mudanya".<sup>371</sup>

Itu artinya bahwa menurut kelompok pertama, perang hanya bersifat defensif, sedangkan menurut kelompok dua, perang bersifat ofensif karena menjadi media penyebaran Islam. Menurut al-Būṭī, argumen-argumen dari ayat dan sunnah yang menjadi dasar pendapat kedua tidak valid, ditinjau dari berbagai sudut pemaknaan.<sup>372</sup> Sayangnya, kritik al-Būṭī terfokus pada pemaknaan teks, seakan-akan argumen-argumen tersebut semuanya murni bertolak dari teks. Padahal,

<sup>369</sup>Ibn Nujaym, *al-Baḥr al-Rā'iq Sharḥ Kanz al-Daqā'iq*, vol. 5 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.th.), 76; Kamāl al-Dīn ibn al-Humām, *Sharḥ Faṭḥ al-Qadīr*, vol. 5 (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 437. Mālik sebenarnya menegaskan pentingnya dakwah sebelum perang. Itu artinya bahwa *kufur* sebenarnya menjadi alasan perang. Tapi, pendapatnya bahwa wanita, anak-anak, pemuka agama, dan orang tua renta tidak boleh dibunuh membedakannya dengan al-Shāfi'ī. Lihat Mālik, *al-Mudawwanah al-Kubrā*, vol. 1, ed. Aḥmad 'Abd al-Salām (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, t.th.), 496-502; Ibn Rushd, *Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtaṣid*, vol. 2 (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 281.

<sup>370</sup>Lihat al-Shāfi'ī, *al-Umm*, vol. 7, 181.

<sup>371</sup>Ibn Ḥazm, *al-Muḥallā bi al-Āthār*, vol. 5, ed. 'Abd al-Ghaffār Sulaymān al-Bindārī (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 346-351.

<sup>372</sup>Lihat Sa'īd Ramadān al-Būṭī, *al-Jihād fī al-Islām: Kayfa Nafhamuh wa Kayfa Numārisuh?* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1993 M/ 1414 H), 94.

argumen-argumen khususnya dari al-Shāfi'ī sangat teologis. Sebagaimana ia menjustifikasi keberadaan *naskh* dalam *al-Risālah* dengan bertolak dari ayat tentang kemahatahuan Tuhan, argumen-argumennya terutama dalam *Aḥkām al-Qur`ān* (sebagaimana dijanjikannya dalam *al-Risālah* untuk menguraikan ayat-ayat teranulir secara rinci) dan *al-Umm* tentang kewajiban *jihād* dan penganuliran *āyat al-sayf* (Q.9/113:5) terhadap ayat-ayat perang defensif<sup>373</sup> yang turun sebelumnya adalah sangat teologis, meski tampak bertolak dari ayat ke ayat.

Urutan berpikir al-Shāfi'ī untuk sampai ke kesimpulan bisa kita lacak sebagai berikut:

- a) Manusia dan jin diciptakan oleh Tuhan dengan tujuan supaya mereka menyembah-Nya (Q.51/67:56).
- b) Manusia terbaik yang mengabdikan kepada Tuhan adalah para nabi (Q.2/87:213)
- c) Keturuan para nabi yang merupakan keluarga Nabi Ibrāhīm dan Ismā'īl yang terakhir adalah Nabi Muḥammad saw. (Q.3/89:33-34; Q.19/44:54).
- d) Sifat Nabi Muḥammad saw dan para pengikutnya digambarkan oleh al-Qur`an sebagai orang-orang bersikap keras (*ashiddā`*) terhadap orang-orang kafir (Q.48/111:29) yang membentuk "umat terbaik" (*khayr ummah*) yang memiliki misi yang ditujukan kepada semua manusia, yaitu menyuruh yang baik dan mencegah yang mungkar (Q.3/89:110). Asumsi al-Shāfi'ī di sini adalah bahwa *kufur* bentuk kemungkaran yang harus dicegah.
- e) Misi dakwah tersebut, sebagai misi "membuka rahmat", ditujukan juga kepada *Ahl al-Kitāb*, supaya tidak ada anggapan kekosongan masa (*fatrah*) pengutusan rasul (Q.5/112:19; Q.62/110:2).

---

<sup>373</sup>al-Shāfi'ī, *Aḥkām al-Qur`ān*, vol. 2, ed. 'Abd al-Ghanī 'Abd al-Khāliq (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmīyah, 1400 H), 14-15.

- f) Penyampaian misi dakwah tersebut untuk "menampakkan agama Islam di atas agama semuanya" (*liyuzhirahu 'alā al-dīn kullih*), meski misi ini tidak disukai oleh orang-orang *mushrik* (Q.9/113:33).<sup>374</sup>
- g) Respon manusia terhadap dakwah tersebut hanya ada dua macam: beriman atau kufur, meski bentuknya beragam, karena Islam cuma satu keyakinan (*al-Islām millah wāḥidah*), sama halnya *kufr* (*al-kufr millah wāḥidah*).<sup>375</sup>

Dengan premis-premis ini, kita bisa menyimpulkan bahwa apa sesungguhnya yang ingin dikatakan oleh al-Shāfi'ī, yaitu bahwa dilihat dari tujuan penciptaan dan misi kenabian Muḥammad yang meliputi semua manusia, kekufuran (*kufr*) adalah penyimpangan atau kesalahan. Pandangan ini sama dengan pandangan Ibn Taymīyah yang menyatakan bahwa perang adalah bentuk hukuman yang tak terelakkan (karena tidak bisa semisal dengan *ḥadd* seperti pada kesalahan individual) terhadap kesalahan kolektif orang-orang kafir atas penolakan dakwah Islam.<sup>376</sup> Alasan al-Shāfi'ī yang lain adalah karena Islam harus mengungguli semua agama. Di samping itu, dalam *al-Umm*, al-Shāfi'ī merujuk ke fakta penolakan dakwah, ketika surat Nabi ke raja-raja dirobek atau didiamkan saja.<sup>377</sup>

Premis al-Shāfi'ī di atas tentang "umat terbaik" (*khayr ummah*) yang disebut dalam kitab-kitab suci agama Ibrāhīm yang turun juga dijadikan dasar bagi al-Sarakhsī dalam *al-Mabsūṭ* untuk kewajiban berdakwah kepada orang-orang *mushrik* dan memerangi mereka yang enggan menerima Islam. Bahkan, menurutnya, *shirk* adalah pangkal kemungkaran.<sup>378</sup> Akan tetapi, al-Sarakhsī tampak membedakan antara *mushrik* dan *Ahl al-Kitāb*. Menurutny, dibandingkan dengan

<sup>374</sup> al-Shāfi'ī, *Aḥkām al-Qur`ān*, vol. 2, 3-7; idem, *al-Umm*, vol. 2 (Beirut: Dār al-Fikr, 1990), 167-168.

<sup>375</sup> al-Shāfi'ī, *al-Umm*, vol. 7 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1393 H), 127.

<sup>376</sup> Ibn Taymīyah, *Kitāb al-Jihād*, ed. al-Shaykh Zuhayr Shafīq al-Kabbī (Beirut: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1992 M/ 1412 H), 71.

<sup>377</sup> al-Shāfi'ī, *al-Umm* (edisi Dār al-Ma'rifah), vol. 7, 180-181.

<sup>378</sup> al-Sarakhsī, *al-Mabsūṭ*, vo. 10, ed. Khalīl Muhyiddīn al-Mays (Beirut: Dār al-Fikr, 2000), 3-4 (*kitāb al-siyar*).

kesalahan-kesalahan lain, seperti mencuri dan berzina, kekufuran (*kufr*) adalah termasuk kesalahan atau bahkan "kriminalitas paling berat" (*a'zam al-jināyāt*). Akan tetapi, kekufuran adalah kesalahan antara Tuhan dan hamba. Tuhanlah yang berhak menghukumnya. Fiqh hanya mengatur hukuman di dunia sebagai "siasat" (strategi) menuju kemaslahatan hamba atas dasar pemeliharaan *maqāsid*, seperti pemberlakuan *qiṣās* untuk pemeliharaan jiwa manusia umumnya. Sedangkan, memerangi mereka diatur oleh 'illah karena diperangi (Q.2/87:191) dan sebab yang mendorong ke 'illah tersebut, yaitu *shirk*. Atas dasar ini, membunuh mereka hanya atas dasar jika mereka memerangi, sehingga perempuan tidak dibunuh, baik karena *kufr* atas dasar keyakinannya (*al-kufr al-aṣlī*) atau karena alasan mendadak tertentu (*al-kufr al-ṭārī*).<sup>379</sup> Sama halnya dengan al-Sarakhsī, al-Dabūsī juga menyatakan bahwa orang muslim dan kafir dalam hal pencapaian kehidupan di dunia adalah setara, karena dunia ini bukan tempat pembalasan (*dār jazā'*).<sup>380</sup>

Meski tampak dari ayat ke ayat, premis-premis argumen al-Shāfi'ī di atas bertolak dari asumsi ke asumsi lain yang bersifat teologis, karena pemilihan ayat dan peletakkannya dalam urutan argumen tersebut bukanlah tanpa asumsi. Pertama, fitrah penciptaan manusia yang dirancang untuk mengabdikan kepada Tuhan. Hal ini sealur dengan pernyataan bahwa bertawḥīd merupakan fitrah penciptaan manusia. Jadi, orang-orang kafir yang masuk Islam sebenarnya kembali ke tujuan dan fitrah penciptaannya. Kedua, idealisme tentang terwujudnya "umat terbaik" (*khayr ummah*) yang berperan sebagai pengemban *amr bi al-ma'rūf* dan *nahy 'an al-munkar*. Hal ini terkait dengan konsep "umat tengah" (*ummah wasat*). Di antara *mufassir* ada yang dengan arabismenya menafsirkannya sebagai anugerah yang sudah ada (*given*) pada masyarakat Arab,<sup>381</sup> di samping ada juga yang

<sup>379</sup>Ibid., 187.

<sup>380</sup>Sebagaimana dikutip dalam Muhammad Hamidullah, *Muslim Conduct of State* (Lahore: SH. Muhammad Ahsraf, 1987), 75.

<sup>381</sup>Ibn 'Abbās, sebagaimana dikutip oleh Ibn Kathīr, menafsirkan sifat masyarakat ini hanya relevan pada masyarakat yang hijrah dari Makkah ke Madinah pada masa Nabi. Lihat Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn*

menafsirkannya dengan pendekatan teologis sebagai keunggulan umat Nabi Muḥammad saw. di tengah umat agama-agama lain nanti di akherat.<sup>382</sup> Ketiga, garis kenabian Muḥammad saw yang menghubungkan beliau dengan keturunan Ibrāhīm as. dan Ismā'īl as. Dalam studi agama, puncak penisbatan agama-agama ini menjadi titik-temu sekaligus titik-konflik antaragama monotheistik. Kenabian (*nubūwah*) Muḥammad saw. membenarkan sekaligus merevisi ajaran-ajaran agama-agama Ibrahim (*Abrahamic religions*)<sup>383</sup> lain dan meliputi semua manusia, termasuk *Ahl al-Kitāb*. Argumen al-Shāfi'ī tidak jauh berbeda dengan argumen Sayfuddīn al-Āmidī dalam karya *uṣūl al-fiqhnya, al-Iḥkām*, berikut:

و من ذلك قوله صلى الله عليه وسلم "بعثت إلى الأحمر والأسود" و قوله "بعثت إلى الناس كافة" و قوله "لو كان أخى موسى حيا لما وسعه إلا اتباعى". و يدل على ذلك ما اشتهر عنه و تواتر من دعائه لطوائف الجبابرة و الأكاسرة و تنفيذه إلى أقاصى البلاد و طلب الدخول فى ملته و القتال لمن جاحده من العرب و غيرهم فى نبوته.<sup>384</sup>

Di antara bukti yang menunjukkan hal itu (bahwa shari'at Islam menganulir shari'at-shari'at agama terdahulu) adalah sabda Nabi Muhammad saw: "Aku diutus kepada bangsa berkulit merah maupun berkulit hitam", "Aku diutus kepada semua manusia", dan sabdanya "Seandainya saudaraku, Nabi Mūsā as., masih hidup, tentu tidak ada alasan baginya kecuali harus mengikutiku". Begitu juga, hal itu dibuktikan dengan dakwah beliau yang riwayatnya sudah terkenal dan *mutawātir* kepada suku-suku yang kuat (penguasa) maupun yang lemah (rakyat biasa), pelaksanaan dakwah beliau hingga ke daerah-daerah yang jauh, dan mengajak untuk masuk agamanya, serta memerangi orang yang mengingkari kenabiannya, baik orang-orang Arab atau selain mereka.

---

*Kathīr*, vol. 1, 392-397. Bahkan, al-Sayyid 'Abd al-Hādī mempersempit sasaran ayat ini hanya pada superioritas bangsa Arab. Lihat al-Sayyid 'Abd al-Hādī, *Hādhihi Ummatukum* (Cairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1992), 21-35.

<sup>382</sup>Lihat, misalnya, Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, vol. 1, 191-192; Ibn 'Aṭīyah, *al-Muḥarrar al-Wajīz*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993), 219; al-Shawkānī, *Faṭḥ al-Qadīr*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 1973), 150; al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 195; Ibn 'Āshūr, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, vol. 2, 18-20. Bandingkan dengan Muḥammad 'Izzah Darwazah, *al-Tafsīr al-Ḥadīth*, vol. 7 (Cairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabīyah, 1963), 252.

<sup>383</sup>Lihat diskusi tentang isu teologis ini pada bab 2 tentang argumen teologis *naskh*.

<sup>384</sup>Sayf al-Dīn al-Āmidī, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, vol. 3 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1973), 179.

Argumen-argumen ini tidak cukup untuk menyatakan bahwa orang-orang yang tidak kembali ke tujuan dan fitrah penciptaan, tidak mengindahkan *amr bi al-ma'rūf* dan *nahy 'an al-munkar*, serta menolak dakwah "universal" tersebut harus dibunuh, karena akan bertentangan dengan banyak ayat al-Qur`an tentang kebebasan agama dan prinsip ajaran Islam.

Sama halnya dengan al-Shāfi'ī yang berargumen dengan keumuman kata "orang-orang *mushrik*" untuk menegaskan bolehnya membunuh semua orang kafir, Ibn al-'Arabī berpendapat bahwa tidak ada perbedaan antara *Ahl al-Kitāb* dan orang-orang *mushrik* dalam hal bahwa mereka semuanya orang-orang kafir, meski bisa dibedakan bahwa setiap *kitābī* adalah *mushrik*, tapi tidak sebaliknya. "Orang-orang *mushrik*" mencakup Yahudi, Nasrani, Majusi, para tentara Salib (*ṣalībīyūn*), dan semua orang yang tidak mengenal Allah swt. Dengan argumen ini, menurutnya, tidak ada perbedaan mendasar antara ayat kebolehan memerangi *Ahl al-Kitāb* (Q.9/113:29, *āyat al-jizyah*) dan ayat kebolehan memerangi orang-orang *mushrik* (Q.9/113:36).<sup>385</sup> Hal itu, menurutnya, karena kata *shirk* sama dengan *kufr* seperti dalam kutipan berikut:

و إيضاحه أن المشرك (الشرك, *sic*) اسم ينطلق (يطلق, *sic*) على كل كفر و هما على اختلاف ألفاظهما يرجع (يرجعان, *sic*) إلى أصل معنى الجهل بالله و الإنكار له الموجبين إباحة الدم و المال في الدنيا و الخلود في النار في الآخرة.<sup>386</sup>

Penjelasannya (kesamaan *mushrik* dan *kāfir*) adalah bahwa "*mushrik*" (*shirk*) digunakan untuk menyebut setiap bentuk kekufuran. Meski ungkapannya berbeda, keduanya memiliki pangkal makna ketidaktahuan tentang Allah swt. dan mengingkari-Nya yang menyebabkan kebolehan menumpahkan darahnya, mengambil hartanya di dunia, serta kekekalan di api neraka kelak di akherat nanti.

Memang, menurutnya, *kufr* secara kebahasaan bermakna menutup, sedangkan *shirk* bermakna menyamakan antara dua wujud dalam suatu atribut makna, tapi hakikat keduanya sama. Atas dasar ini, Ibn al-'Arabī menganggap

<sup>385</sup>Ibn al-'Arabī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 142-143.

<sup>386</sup>Ibid., 143.

Mu'tazilah dan Qadarīyah termasuk orang-orang kafir, karena mereka menyamakan hamba dan Tuhan dalam terwujudnya perbuatan (*khalq af'āl al-ibād*).<sup>387</sup> Itu artinya bahwa, menurutnya, sekte teologi dalam Islam ini juga harus diperangi. Dengan demikian, pendefinisian ini membenarkan perang tidak hanya terhadap komunitas non-muslim, melainkan juga penganut sekte yang dianggap keluar dari Islam. Pendefinisian ini jelas merupakan bias teologis. Ia sangat menyadari, seperti halnya *mufasssir* lain, tentang pentingnya perspektif *uṣūl al-dīn* untuk persoalan-persoalan *furū`* dan *ta`wīl al-Qur`ān* (*man lam ya'lam uṣūl al-dīn lam yuḥkim furū'ahu, wa lā 'ilm ta`wīl al-Qur`ān*).<sup>388</sup> Akan tetapi, teologi Ibn al-'Arabī tentu dibentuk oleh latar subjektif keilmuannya.

Pemikiran Ibn al-'Arabī ini dipengaruhi oleh dua faktor. Pertama, konteks historis keagamaan. Andalus, tempat tinggal Ibn al-'Arabī, dipengaruhi oleh aliran Sunnī, bahkan *Salafī* yang literal, yang melarang keras sekte teologi seperti Mu'tazilah. Masuknya Ash'arīyah yang diterima kemudian belakangan adalah karena peran al-Juwaynī (w. 478 H/ 1028 M), seorang teolog Ash'arīyah yang juga pemuka *madhhab* Mālikī.<sup>389</sup> Sebagaimana dicatat sejarawan al-Murrākishī, penduduk Andalus pada masa Murābiṭūn menganut pandangan untuk mengkafirkan (*takfīr*) setiap orang yang mempelajari ilmu kalām. Bahkan, para *fuqahā`* yang mendampingi penguasa menetapkan keburukan ilmu kalām, sehingga orang yang terlihat tertarik dengan ilmu ini harus dikucilkan dari kaum muslim, karena ilmu ini dianggap *bid'ah*, yang menyebabkan keretakan keyakinan.<sup>390</sup> Kedua, konsep Ash'arīyah tentang iman sebagai pembenaran (*taṣdīq*) risalah Nabi yang berisi *tawḥīd*. Definisi ini sama dengan definisi Ibn Kullāb yang mengikuti pandangan Jahmīyah (sekte Jahm bin Ṣafwān) dari Murji`ah bahwa *taṣdīq* berkaitan dengan

<sup>387</sup>Ibid., 143.

<sup>388</sup>Ibid., 143.

<sup>389</sup>Lihat pengantar dalam *Qānūn al-Ta`wīl*, ed. Muḥammad al-Sulaymānī (Jeddah: Dār al-Qiblah li al-Thaqāfah al-Islāmīyah dan Beirut: Mu`assasat 'Ulūm al-Qur`ān, t.th.), 37-41.

<sup>390</sup>Sebagaimana dikutip Muḥammad al-Sulaymānī dalam *ibid.*, 42.

pengenalan tentang Allah swt (*ma'rifat Allāh*) dan *kufr* sebagai ketidaktahuan tentang-Nya (*al-jahl bi Allāh*).<sup>391</sup> Potensi yang memungkinkan lahirnya teologi yang rigid dan eksklusif dari Ash'arīyah adalah klaim keselamatan eskatologisnya yang kuat. Politik pengkafiran ini berkaitan dengan "pengerdilan" *Ahl al-Sunnah* menjadi Ash'arīyah sebagai satu-satunya "sekte yang selamat" (*al-firqah al-nājiyah*) seiring dengan kemunculan ḥadīth prediksi yang kontradiktif tentang munculnya skisme Islam menjadi tujuh puluh tiga sekte.<sup>392</sup> Salafīyah dan Ash'arīyah adalah dua aliran yang sama-sama berkecenderungan kuat ke arah itu, apalagi al-Ash'arī sendiri pernah mengakui sebagai pengikut setia Aḥmad bin Ḥanbal, sebagaimana tampak dari karyanya, *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah* dan

<sup>391</sup>Hudā bint Nāṣir bin Muḥammad al-Salālī, *Arā' al-Kulābīyah al-'Aqdīyah wa Atharuhā fī Ash'arīyah fī Daw' Aqīdat Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* (Riyād: Maktabat al-Rusd, 2000), 247.

<sup>392</sup>Pertama, terdapat kontradiksi yang sangat menyolok dalam redaksi antara "semuanya di neraka, kecuali satu golongan" (*kulluhum/kulluhā fī al-nār illā wāḥidah*) dan "semuanya di surga, kecuali satu golongan" (*kulluhum/kulluhā fī al-jannah illā wāḥidah*). Dalam riwayat lain, tambahan tersebut justeru tidak ditemukan. Ḥadīth-ḥadīth ini oleh Fazlur Rahman disebut sebagai "ḥadīth—anti-ḥadīth". Lihat Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* (New Delhi: Adam Publishers & Distributors, 1994), 36 dst. Sebagaimana dikutip Rahman, Abū Yūsuf pernah memperingatkan tentang bahaya "penggandaan ḥadīth" (*multiplication of ḥadīth*), yaitu ḥadīth-ḥadīth yang pada masa Abū Yūsuf ditemukan telah diproyeksikan ke belakang, semisal ḥadīth tentang bahaya yang dimunculkan oleh *kalām*. Kedua, sebagaimana diketahui, kegemilangan aliran Mu'tazilah mencapai titik kulminasinya pada masa Dinasti Abbāsīyah di bawah pemerintahan al-Ma'mūn. Kebebasan pemikiran Mu'tazilah yang berafiliasi kokoh dengan kekuasaan, akhirnya menjadikannya anakhis dengan melakukan inquisisi (*miḥnah*). Keadaan segera berubah setelah pemerintahan al-Mutawakkil 'Alallāh. Karena menyadari kejenuhan rakyat dengan pemaksaan paham Mu'tazilah, ia menghapuskan *miḥnah* dan Mu'tazilah sebagai aliran resmi negara. Sejak itu, al-Mutawakkil diberi gelar *nāṣir al-sunnah* (pembela sunnah). Dalam konteks seperti itulah, ḥadīth sekte (*sataftariqu ummatī...*) tersebut muncul dan Abū al-Ḥasan al-Ash'arī, murid Abū Hāshim dan Abū 'Alī, menyatakan keluar dari Mu'tazilah dan membentuk aliran teologi tersendiri. Lihat Said Aqeil Siradj, "Latar Kultural dan Politik Kelahiran Aswaja", Imam Baehaqi (ed.), *Kontroversi Aswaja: Aula Perdebatan dan Reinterpretasi* (Yogyakarta: LKiS, 1999), 26-27; William Montgomery Watt, *Islamic Theology and Philosophy: An Extended Survey* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1992), 48-52, 56. Fakta inilah yang secara logis menghubungkannya dengan "pengerdilan" *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* menjadi Ash'arīyah di tangan Abū al-Muzaffar al-Isfarā'īnī (w. 478 H) dalam *al-Tabṣīr fī al-Dīn* dan dilanjutkan oleh 'Aḥud al-Dīn al-Ījī (1291-1355 M). Pengidentikan "*mā anā 'alayh wa aṣḥābī*" dengan *Ahl as-Sunnah wa al-Jamā'ah* sebagai Asy'arīyah juga dilakukan oleh al-Baghdādī dan al-Shahrastānī. Al-Ghazālī (w. 1111 M) sebelumnya telah memperingatkan sikap berlebihan tersebut, karena berimplikasi pada pengkafiran (*takfīr*). A. Hanafi, *Pengantar Theology Islam* (Jakarta: Penerbit Pustaka Al-Husna, 1980), 126, 132. Ibn Ḥazm dalam *al-Faṣl* justeru menganggap ḥadīth tersebut *da'if* (lemah). Husein Muhammad, "Memahami Sejarah Ahlus Sunnah Wal Jama'ah yang Toleran dan Anti Ekstrem", Imam Baehaqi (ed.), *Kontroversi Aswaja*, 34.



*Maqālāt al-Islāmīyīn*, meski di sisi lain dalam *Istihṣān al-Khawḍ fī 'Ilm al-Kalām*, al-Ash'arī tampak sebagai pembela yang bersemangat terhadap *kalām*.<sup>393</sup>

Perluasan makna di atas, baik pada al-Shāfi'ī maupun Ibn al-'Arabī, bertendensi teologis, karena kata tersebut, baik dalam *āyat al-sayf* (Q.9/113:5) maupun dalam Q.9/113:36, hanya mencakup orang-orang *mushrik* yang secara khusus melakukan penindasan terhadap komunitas muslim dan beberapa kali melanggar perjanjian damai. Memperluas maknanya kepada semua orang kafir tidak hanya bertentangan dengan rangkaian ayat terkait yang memuat alasan perang sesungguhnya yang menyertai *āyat al-sayf* tersebut, melainkan juga bertentangan dengan konteks internal Q.9/113:36 yang secara jelas menyebutkan alasan kebolehan berperang, "perangilah orang-orang *mushrik* semuanya sebagaimana mereka memerangi kamu semuanya". Bahkan, anggapan teologis bahwa "kekufuran (*kufur*) sebenarnya adalah hanya satu jenis keyakinan" (*al-kufur millah wāḥidah*) juga diterima di kalangan *fuqahā'* lain.<sup>394</sup>

## 2. Bias Pandangan Fiqh

Tafsīr dan fiqh adalah dua ilmu yang saling mempengaruhi. Namun, sebagaimana dicatat oleh Ibn 'Ashūr sebelumnya, tafsīr sebagai ilmu yang bermuara langsung ke pemahaman al-Qur`an berkembang lebih awal dibandingkan ilmu-ilmu Islam lain. Namun, seiring dengan hajat memahami al-Qur`an, sejauh itu pula fiqh diperlukan, terutama yang berkaitan dengan pemahaman ayat-ayat hukum dalam al-Qur`an. Itulah sebabnya, memahami perkembangan fiqh dengan tidak

<sup>393</sup>Lihat George Makdisi, *Religion, Law and Learning in Classical Islam*, 41-42 dalam bahasan "Ash'arī and the Ash'arites in Islam Religious History".

<sup>394</sup>Lihat, misalnya, Ibn Nujaym (Ḥanafī), *al-Baḥr al-Rā'iq*, vol. 3 (Cairo: Dār al-Ma'rifah, t.th.), 227, vol. 8, 458, 571-572; Ibn 'Ābidīn (Ḥanafī), *al-Durr al-Mukhtār*, vol. 4 (Beirut: Dār al-Fikr, 1386H), 247, vol. 6, 645; al-Sarakhsī (Ḥanafī), *al-Mabsūṭ*, vol. 5, 78, 85, 411; Fakhr al-Dīn 'Uthmān bin 'Alī al-Zaylā'ī (Ḥanafī), *Tabayīn al-Ḥaqā'iq Sharḥ Kanz al-Daqā'iq*, vol. 2 (Cairo: Dār al-Kutub al-Islāmī, 1313 H), 179, vol. 3, 285, vol. 4, 224; Muḥammad 'Arafah al-Dasūqī (Mālikī), *Ḥāshiyat al-Dasūqī 'alā al-Sharḥ al-Kabīr*, vol. 4 (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 283, 486; Ibn Qudāmah (Ḥanbalī), *al-Mughnī*, vol.12 (Beirut: Dār al-Fikr, 1405 H), 52; Muṣṭafā al-Suyūṭī (Ḥanbalī), *Maṭālib Ulī al-Nuhā*, vol. 4 (Damaskus: al-Maktab al-Islāmī, 1961), 145.

terlepas dari memahami perkembangan tafsīr, di mana al-Qur`an sebagai sumber utamanya, menjadi keniscayaan. Pemahaman ini berkaitan dengan pemahaman fase formatif fiqh yang dalam perspektif pengkaji-pengkaji Barat, seperti tesis Joseph Schacht<sup>395</sup> yang menguatkan tesis Ignaz Goldziher dalam *Muhammadanische Studien*,<sup>396</sup> diproyeksikan ke belakang hingga abad ke-2 H. Asumsi ini keliru, karena pemahaman terhadap cabang keilmuan Islam, termasuk fiqh, tidak bisa dilepaskan dari peran sentral al-Qur`an. Di sisi lain, itu juga artinya bahwa "nalar fiqh" (*al-'aql al-fiqhī*)<sup>397</sup> telah berkembang mengiringi perkembangan "nalar tafsir" (*al-'aql al-tafsīrī*).<sup>398</sup> Dari perspektif objektivitas tafsīr, secara epistemologis, pemahaman al-Qur`an mulai dimasuki "pra-konsepsi" fiqh, sebagaimana dalam kritik al-Suyūfī, di mana makna (*ma'nā*) mendahului pemahaman ungkapan (*lafz*).

Perkembangan *naskh* sebagai bagian dari epistemologi fiqh terjadi ketika al-Shāfi'ī (w. 204 H) melakukan sistematisasi bahasan *uṣūl al-fiqh* dan membedakan secara jelas antara *naskh* dan *bayān*. Salah satu point penting justifikasi *uṣūl al-fiqh* dalam klaim penganuliran ayat adalah penggunaan konsensus ulama (*ijmā'*) yang digunakan oleh al-Shāfi'ī, antara lain, dalam kasus penganuliran ayat wasiat dengan ayat waris. Tak ragu bahwa justifikasi konsensus ulama menandai lompatan

<sup>395</sup>Lihat, misalnya, pandangannya tentang sunnah sebagai "tradisi yang hidup" (*living tradition*) dan kaitannya dengan proses terbentuknya konsensus ulama (*ijmā'*) yang bisa dilacak di abad ke-2H. Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Clarendon Press, 1984), h. 31.

<sup>396</sup>Charles J. Adams, "Islamic Religious Tradition", dalam Leonard Binder (ed.), *The Study of the Middle East: Research and Scholarship in the Humanities and the Social Sciences* (New York: John Wiley & Sons Inc., 1976), h. 67.

<sup>397</sup>Istilah "nalar fiqh" (*al-'aql al-fiqhī*) penulis pinjam dari istilah yang digunakan oleh Abū Umāmah Nawwār bin al-Shiblī, guru besar *uṣūl al-fiqh* di Universitas Amīr 'Abd al-Qādir untuk ilmu-ilmu keislaman di al-Jaza'ir, untuk menyebut bahwa pemikiran fiqh seorang tokoh secara subjektif dipengaruhi oleh berbagai faktor di sekelilingnya (seperti latarbelakang pendidikan, cara mengambil kesimpulan hukum, dan mekanisme perujukan ke dasar-dasar hukum). Oleh karena itu, diperlukan "kritik pemikiran fiqh" (*al-naqd fī al-fikr al-fiqhī*). Tradisi kritik ini tidaklah asing, karena para *fuqahā'* telah mencontohkan tradisi akademik ini, seperti dengan kemunculan *al-Radd 'alā Siyar al-Awzā'ī* oleh Abū Yūsuf, *al-Hujjah 'alā Ahl al-Madīnah* oleh Muḥammad al-Ḥasan al-Shaybānī, dan *al-Radd 'alā Muḥammad bin al-Ḥasan* oleh al-Shāfi'ī dalam karyanya, *al-Umm*. Lihat lebih lanjut Abū Umāmah Nawwār bin al-Shiblī, *al-'Aql al-Fiqhī: Ma'ālim wa Dawābiṭ* (Cairo: Dār al-Salām, 2008).

<sup>398</sup>Yang dimaksud dengan "nalar tafsir" (*al-'aql al-tafsīrī*) adalah pola pikir yang membentuk *mufassir* dalam menafsirkan ayat yang, sama dengan "nalar fiqh" dipengaruhi oleh latar belakang pendidikan, metode tafsir yang diadopsi, kecenderungan, nalar, dan sebagainya.

berpikir, di mana penganuliran seharusnya berawal dari telaah hubungan koherensi ayat. Penganuliran tersebut juga tidak didukung oleh ḥadīth yang otentik.

Seabad setelah al-Shāfi'ī, penganuliran (*naskh*) sebagai metode yang digunakan hanya untuk pembelaan fanatisme aliran fiqh sangat tampak dari pernyataan 'Abdullāh al-Karkhī (w. 340 H/ 951 M), seorang tokoh aliran fiqh Ḥanafī, berikut:

الأصل أن كل آية تخالف قول أصحابنا فإنها تحمل على النسخ أو على الترجيح. و الأولى أن تحمل على التأويل من جهة التوفيق.<sup>399</sup>

Pada prinsipnya, setiap ayat yang bertentangan dengan pendapat para tokoh aliran kami harus dibawa ke isu penganuliran (*naskh*) atau pertimbangan pendapat terkuat (*tarjih*). Yang lebih tepat adalah dita'wil untuk melakukan kompromi.

Abū 'Ubayd yang semasa dengan al-Shāfi'ī adalah penulis pertama menyusun karya *naskh* dengan sistematika fiqh dalam karyanya, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh fī al-Kitāb wa al-Sunnah*. Sedangkan, sebagian besar karya *naskh* disusun sesuai sistematika *muṣḥaf*. Setelah Abū 'Ubayd, al-Baghdādī menyusun dengan sistematika yang apik atas dasar klaim penganuliran yang diperdebatkan dan yang disepakati dalam hal penganuliran, penganulir, dan teranulir. Sistematika berkaitan erat dengan pola pikir fiqh. Abū 'Ubayd yang semasa dengan al-Shāfi'ī adalah penulis pertama membawa asumsi fiqh. Sedangkan, al-Baghdādī di samping dipengaruhi pendapat-pendapat *fuqahā'*, terutama dari *madhhab* al-Shāfi'ī, juga diwarnai oleh argumentasi teologis yang kuat, karena ia adalah seorang teolog Ash'arī.

Sebagaimana dikemukakan, Ibn al-'Arabī mengatakan bahwa memerangi *Ahl al-Kitāb* adalah pemahaman yang ditarik dari Q.9/113:29 (*āyat al-sayf* atau *āyat al-jizyah*) yang didasarkan atas "pertimbangan mendalam dari segi *uṣūl al-fiqh*

<sup>399</sup>Sebagaimana dikutip oleh Shaykh Aḥmad bin al-Shaykh Muḥammad al-Zarqā, *Sharḥ al-Qawā'id al-Fiqhīyah*, ed. 'Abd al-Sattār Abū Ghuddah (Damaskus: Dār al-Qalam, 1996), 39; Muḥammad Husayn al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, vol. 2 (Beirut: Dār al-Fikr, 1976/ 1396), 434. Di antara karya al-Karkhī adalah *Mukhtaṣar fī Furū' al-Fiqh al-Ḥanafī*.

atas dasar hukum yang bersifat universal" (*al-tahqīq al-uṣūlī al-jārī alā al-qānūn al-kullī*). Kesimpulannya ini, menurutnya, didasarkan bukti "*manṭūq*" (pernyataan lafal ayat), bukan *dalīl al-khiṭāb*, yaitu pengambilan kesimpulan atas penggunaan nalar terhadap teks.<sup>400</sup> Akan tetapi, *uṣūl al-fiqh* yang dimaksud oleh Ibn al-'Arabī—tidak seperti *uṣūl al-fiqh maqāṣidī* al-Shāṭibī yang elatis—didasarkan atas pemaknaan harfiah terhadap teks, sebagaimana dijelaskannya, "keharusan melabuhkan ungkapan-ungkapan pada makna-makna lahiriahnya yang layak" (*wujūb tanzīl al-alfāz 'alā ma'ānīhā al-zāhirah fīhā al-lā'iqah*).<sup>401</sup>

### 3. Bias Pandangan Taṣawwuf

Sebagaimana dicatat oleh S. Abdullah Schleifer, taṣawwuf berperan dalam berbagai moment pergolakan Islam. Kharisma 'Alī dikembangkan sebagai simbol penopang kekuatan politik 'Abbāsīyah yang berakselerasi dengan perkembangan taṣawwuf. Ide tentang "*fatā*" (pemuda, kesatria) 'Alī dikembangkan menjadi konsep "*futūwah*" (kesatriaan yang saleh) untuk menggelorakan *jihād*.<sup>402</sup>

Tidak kurang pentingnya adalah peran taṣawwuf sebagai justifikasi doktrinal untuk menggelorakan *jihād* selama perang Salib. *Setting* historis-politis-keagamaan ini yang mengendalikan kesadaran seorang Ibn al-'Arabī dalam alasan sufistiknya yang mendasari penganuliran ayat-ayat damai. Menurutnya, teranulirnya "ayat-ayat pemberian peringatan" (*āyāt al-indhār*) dengan "ayat perang" (*āyat al-qitāl*) atau "ayat pedang" (*āyat al-sayf*) adalah karena memang Nabi Muḥammad saw. diciptakan oleh Tuhan dengan sifat-sifat-Nya juga "mendua", seperti Tuhan maha Pengasih sekaligus Maha Penghukum.<sup>403</sup> Wajar kemudian, menurutnya, Nabi juga memiliki karakter "mendua": pemberi peringatan

<sup>400</sup>Ibn al-'Arabī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 142.

<sup>401</sup>Ibid., 139.

<sup>402</sup>S. Abdullah Schleifer, "Jihād and Traditional Islamic Consciousness", dalam *The Islamic Quarterly*, vol. 27, no. 4 (1983), 192-193.

<sup>403</sup>Ibn al-'Arabī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 153-154.

sekaligus pembunuh (*nadhīr[an] qatūl[an]*),<sup>404</sup> pemberi peringatan sekaligus pembunuh dan penguasa terhadap semua umat, kecuali penganut agama Islam (*mudhakkir wa qattāl wa musalliṭ 'alā al-umam mā 'adā dīn al-Islām*),<sup>405</sup> Nabi rahmat (*Nabī al-rahmah*) sekaligus Nabi perang (*nabīy al-malḥamah*), pemaaf sekaligus penghukum, murah senyum sekaligus pembunuh (*al-daḥūk al-qattāl*), pemberi peringatan (*nadhīr*) sekaligus pemberi perhitungan (*muḥāsib*), atau pemaaf (*'afūw, ṣafūh*) sekaligus pembalas dendam (*muntaqim*).<sup>406</sup> Ibn al-'Arabī mengutip ḥadīth yang dikatakan berasal dari 'Ā'ishah *raḍiyallāh 'anhā*:

ما انتقم رسول الله لنفسه إلا أن تنتهك حرمة من حرمات الله فيكون أشد الناس انتقاما.<sup>407</sup>

Rasulullah tidak menghukum karena keinginan dirinya sendiri, melainkan karena larangan di antara larangan-larangan Allah dilanggar, maka beliau adalah orang yang paling keras menghukumnya.

Justifikasi Ibn al-'Arabī tersebut merujuk ke konsep taṣawwuf tentang meniru sifat-sifat Tuhan yang dikatakan bersumber dari sabda Nabi, "Berakhlaklah dengan akhlak Allah" (*takhallaqū bi akhlāq Allāh*).<sup>408</sup> Ibn Qayyim al-Jawzīyah (w. 751 H/ 1350 M), seorang sufi Ḥanbalian yang memang umumnya puritan, mengkritik doktrin taṣawwuf ini sebagai penyimpangan dan menilai pernyataan tersebut sebagai *athar* yang batil.<sup>409</sup> Gurunya, Ibn Taymīyah (w. 728 H/ 1328 M) dalam *al-Ṣafḍīyah*, juga melontarkan kritik yang sama yang ditujukan secara khusus kepada al-Ghazālī dalam karyanya tentang nama-nama terbaik Tuhan (*al-*

<sup>404</sup>Ibid., 199.

<sup>405</sup>Ibid., 225.

<sup>406</sup>Ibid., 188.

<sup>407</sup>Ibid., 154. Penulis tidak menemukan pernyataan ini sebagai ḥadīth Nabi dalam koleksi-koleksi ḥadīth terpercaya.

<sup>408</sup>Sepanjang pelacakan penulis, pernyataan ini tidak ditemukan dalam koleksi-koleksi ḥadīth standar, baik kitab-kitab ḥadīth sembilan, maupun kitab-kitab ḥadīth level di bawahnya. Menurut al-Albānī, pernyataan ini tidak ada dasarnya sama sekali untuk dikategorikan sebagai ḥadīth (*lā asla lahu*). Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī, *al-Silsilah al-Ḍa'īfah*, vol. 6 (Riyād: Maktabat al-Ma'ārif, t.th.), 323; idem, *Sharḥ al-'Aqīdah al-Ṭahāwīyah li Ibn 'Abd al-'Izz al-Ḥanaḥī* (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1414 H), 113.

<sup>409</sup>Ibn Qayyim al-Jawzīyah, *Madārij al-Sālikīn*, vol. 3, ed. Muḥammad Ḥāmid al-Faqī (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1973), 240-241.

*asmā` al-ḥusnā*), yaitu *al-Maqṣad al-Asnā Sharḥ Asmā` Allāh al-Ḥusnā*.<sup>410</sup>

Pemikiran Ibn al-'Arabī dalam hal ini dipengaruhi oleh al-Ghazālī yang memang menjadi salah satu gurunya. Sebagaimana diceritakan dalam biografinya, *Risālah al-Mustabṣir*, pada tahun 490 H, sekembali dari Kūfah ia singgah di Baghdād sebelum ke Damaskus, di mana ia bertemu dengan al-Ghazālī (w. 505 H/ 1111 M) dan belajar kitab *Ihyā` 'Ulūm al-Dīn*.<sup>411</sup> Namun, kemungkinan besar, ia juga mempelajari karya-karya al-Ghazālī yang lain, termasuk *al-Maqṣad*. Perhatian besar Ibn al-'Arabī terhadap *al-asmā` al-ḥusnā* dituangkannya dalam karyanya, *al-Amad al-Aqṣā fī Asmā` Allāh al-Ḥusnā wa Ṣifātih al-'Ulā*.<sup>412</sup>

Ada perbedaan yang mendasar antara konsep Ibn al-'Arabī dan al-Ghazālī tentang meniru sifat-sifat Tuhan. Menurut al-Ghazālī, kesatuan antara dua hal secara mutlak adalah mustahil, karena bagaimanapun dua wujud yang sama, apalagi berbeda, tidak mungkin bersatu, sehingga doktrin "kebersatuan" (*ittiḥād*) juga tidak mungkin terwujud.<sup>413</sup> Karena perbedaan itu, meniru sifat-sifat Tuhan tidaklah mungkin dalam pengertian sesungguhnya, sebagaimana juga disadari oleh Ibn al-'Arabī.<sup>414</sup> Perbedaan antara keduanya adalah bahwa al-Ghazālī melakukan *ta`wīl* makna sifat-sifat Tuhan ketika sebagai implikasi moral pemahaman *tawḥīd* ingin diterapkan atau ditiru oleh hamba-Nya, seperti "sifat *jabbār* dari hamba-hamba-Nya" adalah orang yang mampu berada di puncak dalam keluhuran budi, sehingga ia tidak mengikuti orang lain, melainkan diikuti, tidak terpengaruh, melainkan mempengaruhi, sehingga setiap orang yang melihatnya seakan

<sup>410</sup>Ibn Taymīyah, *al-Ṣafḍīyah*, vol. 2, ed. Muḥammad Rashād Sālim (T.Tp: Tp., 1406), 337.

<sup>411</sup>Situasi keagamaan akhir-akhir ini di Andalus, sebagaimana dicatat Muḥammad al-Sulaymānī, jauh berbeda dengan kondisi ketika Ibn al-'Arabī hidup. Ungkapan terkenal sekarang "jual jenggot, beli *Ihyā`!*" tidak berlaku sebelumnya, karena paham Sunnī yang sangat puritan memicu pembakaran kitab ini di Andalus, karena dianggap memuat *bid'ah*. Lihat pengantar dalam *Qānūn al-Ta`wīl*, 54.

<sup>412</sup>Di samping *Risālah al-Mustabṣir*, perjalanan ilmiah Ibn al-'Arabī ditulisnya secara rinci dalam *Qānūn al-Ta`wīl*, 411-457. Lihat juga al-Shaykh Zakarīyā 'Umayrāt, "Nubdhah 'an al-Mu`allif", dalam Ibn al-'Arabī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 7-10.

<sup>413</sup>Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *al-Maqṣad al-Asnā Sharḥ Asmā` Allāh al-Ḥusnā, takhrīj ḥadīth-ḥadīthnya* oleh Maḥmūd Bījū (T.Tp: T.p., 1999), 128.

<sup>414</sup>Ibn al-'Arabī, *Qānūn al-Ta`wīl*, 465.

tenggelam memperhatikan dirinya, merasa rindu, bukan karena fisiknya, melainkan kepribadiannya.<sup>415</sup> Sifat ini, menurutnya, hanya dimiliki oleh Nabi. Sifat *qahhār* pada hamba adalah bukan sekadar kemampuan mengalahkan musuh, melainkan menundukkan nafsu.<sup>416</sup> Begitu juga, sifat *muntaqim* pada hamba adalah membalas musuh-musuh Allah., tapi musuh terbesar adalah nafsunya sendiri.<sup>417</sup>

Dari *ta`wīl* al-Ghazālī ini, memang ada potensi kuat yang memungkinkan sifat-sifat ini dimaknai secara agresif untuk perlawanan terhadap musuh-musuh Tuhan yang kemudian diidentifikasi oleh Ibn al-'Arabī sebagai orang-orang kafir. Meski keduanya hidup dalam kurun yang sama, Ibn al-'Arabī memang menulis *Qānūn al-Ta`wīl* di mana ia mengemukakan prinsip-prinsip *ta`wīl*, terutama ayat-ayat teologis yang *mutashābih* seperti halnya al-Ghazālī. Namun, sebagai penganut Mālikī, Ibn al-'Arabī menganut kecenderungan literalisme yang kuat dengan menyatakan bahwa makna-makna lahiriah adalah makna utama. Sedangkan, al-Ghazālī sebagai penganut Shāfi'ī dalam karyanya dengan judul serupa (*Qānūn al-Ta`wīl*) dan karya-karya lain, seperti *Iljām al-'Awwām*, menegaskan pentingnya *ta`wīl*, terutama karena tidak semua ayat jelas maknanya untuk dipahami oleh orang awam.<sup>418</sup> Dengan demikian, pandangan Ibn al-'Arabī tentang *al-asmā` al-ḥusnā* yang dimaknai aktivisme tersebut jelas bersumber dari al-Ghazālī, tapi "menyimpang" dengan mengalami literalisasi (pengharfiah).

<sup>415</sup> Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *al-Maqṣad*, 57.

<sup>416</sup> *Ibid.*, 64.

<sup>417</sup> *Ibid.*, 116-117.

<sup>418</sup> Dalam karyanya, *Qānūn al-Ta`wīl*, al-Ghazālī berupaya menengahi lima sekte Islam yang berbeda kecenderungan penggunaan *naql* (riwayat) dan *'aql* (akal). Dalam *Iljām al-'Awwām*, al-Ghazālī melakukan stratifikasi tingkat pemahaman orang-orang mukmin terhadap ayat-ayat al-Qur`an yang tidak selalu jelas maknanya (*mutashābih*), sehingga multi-tafsir atau malah tidak ditafsirkan sama sekali. Dalam *Fayṣal al-Tafriqah*, ia menjelaskan bahwa *ta`wīl* tak terhindarkan karena makna yang disebut dalam suatu teks tidak selalu merujuk ke wujud hakiki yang bisa disaksikan. Di sini, ia membedakan antara wujud *dhātī* (ada di luar indera dan akal), wujud *ḥissī* (inderawi) wujud *aqlī* (ada dalam pikiran), wujud *khayālī* (ada dalam imajinasi), wujud *shibhī* (sebenarnya tidak memiliki wujud sendiri). Lihat al-Ghazālī, *Fayṣal al-Tafriqah*, *Iljām al-'Awwām*, dan *Qānūn al-Ta`wīl* dalam *Majmū`at Rasā'il al-Imām al-Ghazālī*, ed. Ibrāhīm Amīn Muḥammad (Cairo: al-Maktabah al-Tawfiqīyah, t.th.), 253-260, 326-328, 623-630.

Kasus pemikiran Ibn al-'Arabī adalah kasus unik, tidak hanya tampak "menyimpang" dari alur pemikiran yang menjadi sumbernya, pemikirannya juga berbeda dengan kalangan *ṣūfī Mālikī* umumnya yang hampir sama dengan kalangan *Ḥanbalian*, yaitu bersifat puritan. Ibn al-Jawzī yang juga penulis *naskh* adalah seorang *Ḥanbalian*, sama halnya Ibn Taymīyah dan Ibn Qayyim al-Jawzīyah, yang puritan yang mengkritik keras *taṣawwuf al-Ghazālī*. Kalangan *Ḥanbalī* memiliki pola pikir rigid dan sangat terikat dengan *naṣṣ*. Meski demikian, mereka adalah *ṣūfī sejati*.<sup>419</sup> Genealogi mereka bisa dirunut dari nama-nama seperti 'Abd al-Qādir al-Jīlī/al-Jīlānī (w. 561 H/ 1166 M), Abū 'Umar ibn Qudāmah (w. 607 H/ 1210 M), Muwaffaq ad-Dīn ibn Qudāmah, Ibn Abī 'Umar ibn Qudāmah (w. 682 H/ 1283 M), dan Ibn Rajab (w. 795 H/ 1393 M).<sup>420</sup> Seperti halnya mereka ini, ulama *Mālikī*, seperti yang terjadi di Afrika Utara dan Mesir Atas, menolak *taṣawwuf*. Karakter yang menghubungkan mereka dengan penolakan tersebut adalah sifat puritan mereka, karena ulama *Mālikī* adalah *Ahl al-Ḥadīth* yang mengikatkan diri secara kuat pada kewenangan *naṣṣ*. Kaum *Mālikī* dari wilayah Maghribi adalah lebih puritan dan dalam beberapa kasus agresif. Sebagaimana diketahui, *ṣūfī Mesir (Nubia) awal*, Dhū al-Nūn al-Miṣrī (w. 245 H/ 859 M) dihukum mati oleh ahli hukum Maliki Mesir, 'Abdullāh ibn 'Abd al-Ḥakam. Begitu juga, al-Ghazālī dikutuk dan karyanya dilarang oleh para *fuqahā` Mālikī* dari Spanyol. Salah satu serangan yang paling keras terhadap *taṣawwuf* di Mesir, terutama dari aliran-aliran ekstrem, berasal dari Ibn al-Ḥajj al-'Abdarī, seorang ahli fiqh *Mālikī* terkemuka di abad ke-14 M.<sup>421</sup> Meski demikian, tidak semua ulama *Mālikī* menolak *taṣawwuf*. 'Alī ibn Maymūn (854-917 H/ 1450-1511 M), seorang

<sup>419</sup>George Makdisi, "The Hanbali School and Sufism", *Religion, Law and Learning in Classical Islam* (Great Britain: Variorum, 1991), 115.

<sup>420</sup>Ibid., 122.

<sup>421</sup>Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII, Akar Pembaruan Islam Indonesia* (Jakarta: Prenada Media, 2004), 121-122.



tokoh Mālikī terkemuka dari Maroko, telah berjasa dalam penyebaran aliran revivalis dari tarekat Shādhilīyah di Syria.<sup>422</sup>

Karakter yang sama antara kalangan sūfī Ḥanbalian dan Mālikī umumnya dengan Ibn al-'Arabī adalah aktivismenya dengan merespon kondisi politik yang terjadi, karena ia menggembara di beberapa daerah dan sempat mengetahui berkecamuknya perang Salib I (1095-1099 M) sebelum ia meninggal pada 542 H/ 1148 M. Ia ke Baghdad menemui al-Ghazālī pada 340 H/ 1096 M ketika perang Salib I sudah berkobar, dan setelah ke Mesir dan Shām, ia ke Baitul Maqdis sebelum diduduki tentara Salib pada 15 Juli 1099 M.<sup>423</sup>

Pelabelan dua karakter pada Nabi di atas ternyata menyebar di kalangan para penulis. Mungkin saja bahwa penjelasan taṣawwuf Ibn al-'Arabī juga dipengaruhi oleh sumber-sumber yang dirujuk oleh penulis-penulis lain, yaitu ḥadīth. Namun, baik taṣawwuf dan ḥadīth sama-sama merupakan faktor yang mungkin berpengaruh. Setelah Ibn al-'Arabī, Ibn Taymīyah juga menyebut karakter ini dengan menisbatkannya sebagai ḥadīth dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Ṣaḥīḥ Muslim* dari Abū Mūsā al-Ash'arī.<sup>424</sup> Namun, sejauh pelacakan penulis, ḥadīth ini tidak ditemukan dalam koleksi kedua imam ḥadīth ini, kecuali dalam *Mustadrak al-Ḥākim*.<sup>425</sup> Penyebutan karakter ini juga ditemukan dalam karya Ibn Qayyim al-Jawzīyah (w. 751 H).<sup>426</sup> Menurut al-Qāḍī 'Iyāḍ (w. 544 H) ketika ia menjelaskan sifat-sifat Nabi seperti penjelasan Ibn al-'Arabī, riwayat Abū Mūsā juga ditopang

<sup>422</sup>Ibid.

<sup>423</sup>Ibn al-'Arabī, *Qānūn al-Ta`wīl*, 433-446.

<sup>424</sup>Ibn Taymīyah, *Majmū' al-Fatāwā*, vol. 13, ed. Anwār al-Bāz dan 'Amir al-Jazār (T.tp: Dār al-Wafā', 2005 M/ 1426 H), 382, vol. 15, 406, vol. 28, 257; idem, *al-Jawāb al-Ṣaḥīḥ li Man Baddala Dīn al-Masīḥ*, vol. 5, ed. 'Alī Hasan Nāṣir, 'Abd al-'Azīz Ibrāhīm al-'Askarī, dan Ḥamdān Muḥammad (Riyāḍ: Dār al-'Āshimah, 1414H), 80-81; idem, *al-Siyāsah al-Shar'īyah* (Tp: Dār al-Ma'rifah, t.th.), 29; idem, *al-Ṣārim al-Maslūl*, ed. Muḥammad 'Abdullāh 'Umar al-Ḥilwānī dan Muḥammad Kabīr Aḥmad Shūdarī (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1417), 422; idem, *Dar` Ta'arūḍ al-'Aql wa al-Naql*, vol. 2 (Riyāḍ: Dār al-Kunūz al-Adabīyah, 1391 H), 115.

<sup>425</sup>Al-Ḥākim al-Naysābūrī, *al-Mustadrak 'alā al-Ṣaḥīḥain*, vol. 2, ed. Muṣṭafā 'Abd al-Qādir 'Aṭā' (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1990 M/ 1411 H), 659.

<sup>426</sup>Ibn Qayyim al-Jawzīyah, *Zād al-Ma'ād*, vol. 1 (Beirut: Mu`assasat al-Risālah dan Kuwait: Maktabat al-Manār al-Islāmīyah, 1994 M/1415 H), 95.

oleh riwayat Ḥudhayfah.<sup>427</sup> Dalam beberapa koleksi ḥadīth, karakter "nabi perang" (*nabī al-malḥamah*) disebut karena Nabi Muḥammad adalah sebab terjadinya perang (*sabab al-qitāl*).<sup>428</sup> Dalam *al-Siyar al-Kabīr* karya Muḥammad al-Shaybānī, bahkan, penggambaran karakter Nabi lebih dramatis dengan penjelasan bahwa karakter tersebut sudah disebutkan dalam Tawrat sebagai "nabi perang, kedua matanya memerah, karena kuatnya keinginan berperang".<sup>429</sup> Menurut Murtaḍā al-Zubaydī dalam kamus *Tāj al-'Arūs* dan Ibn Manẓūr dalam *Lisān al-'Arab*, ungkapan "*nabī al-malḥamah*" sebenarnya mengandung dua kemungkinan makna. Pertama, "nabi perang" (*nabī al-qitāl*) sebagaimana digambarkan oleh para penulis tersebut. Kedua, "nabi kebaikan dan penata umat" (*nabī al-ṣalāh wa ta`līf al-ummah*) dari kata *laḥama al-amr* (menguasai suatu persoalan). Makna ini diriwayatkan oleh al-Zuhrī dari Shamir.<sup>430</sup>

## C. Konteks Sosio-Historis-Politis

### 1. Perang-perang pada Fase Awal Islam

Penganuliran ayat-ayat damai bertolak dari *ta`wīl* teks, namun bersumber dari isi kesadaran yang bermuara ke konteks kesejarahan penulis. Memahami hal ini adalah penting untuk memahami teks dari konteks dan untuk "menegosiasasi" teks dengan sejarah. Sebagaimana diketahui, al-Qur`an diturunkan di tengah bangsa Arab Hijaz yang diwarnai tradisi *jāhiliyah* berupa perang antarsuku. Oleh karena itu, wajar jika ayat-ayat al-Qur`an berisi respon terhadap kondisi yang mengiringi

<sup>427</sup> al-Qādī 'Iyād, *al-Shifā bi Ta'rif bi Huqūq al-Muṣṭafā*, 233.

<sup>428</sup> Lihat 'Alā' al-Dīn 'Alī bin Ḥisām al-Dīn al-Muttaqī al-Hindī al-Burhānfūrī, *Kanz al-'Ummāl fī Sunan al-Aqwāl wa al-Af'āl*, vol. 11, ed. Bakrī Ḥayānī (Beirut: Mu`assasat al-Risālah, 1981 M/ 1401 H), 443, ḥadīth nomor 32086; Abū al-Sa'ādāt al-Mubārak bin Muḥammad al-Jazarī, *al-Nihāyah fī Gharīb al-Athar*, vol. 4, ed. Tāhir Aḥmad al-Zāwī dan Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanāhī (Beirut: al-Maktabah al-'Ilmiyah, 1979 M/ 1399 H), 459; Abū Ja'far Aḥmad bin Muḥammad bin Salāmah al-Ṭahāwī, *Sharḥ Mushkil al-Āthār*, vol. 3, ed. Shu'ayb al-Arna`ūt (Beirut: Mu`assasat al-Risālah, 1987 M/ 1408 H), 185.

<sup>429</sup> Lihat al-Sarakhsī, *Sharḥ al-Siyar al-Kabīr*, vol. 1, 7 (pembahasan *faḍīlat al-ribāt*), dalam [www.al-mostafa.com](http://www.al-mostafa.com). Karya ini adalah penjelasan *al-Siyar al-Kabīr* karya Muḥammad bin al-Ḥasan al-Shaybānī.

<sup>430</sup> Murtaḍā al-Zubaydī, *Tāj al-'Arūs*, vol. 1 (T.tp: Dār al-Hidāyah, t.th.), 7890 (pasal hurup *lām*); Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, vol. 12 (Beirut: Dār Ṣādir, t.th.), 535.

dakwah Nabi ini. Ibn Hishām dalam *Sīrah*nya menyebut sebanyak 27 kali perang yang dipimpin oleh Nabi (*ghazwah*) dan 38 kali yang tidak dipimpin beliau (*sariyah*), termasuk pengiriman utusan (*ba'th*).<sup>431</sup>

Moment penting dari masa Nabi adalah fase-fase akhir di Madinah yang menjadi latar historis turunnya ayat-ayat perang, terutama ayat pedang. Pada tahun ke-6 H, kaum muslim mengadakan perjanjian damai di Hudaibiyah yang dikenal sebagai perjanjian Hudaibiyah (*ṣulḥ al-Hudaibiyah*) dengan penduduk Makkah. Ketika kaum muslim ingin memasuki kota Makkah untuk menunaikan 'umrah, orang-orang Makkah menghalangi mereka. Setelah negosiasi panjang, kaum muslim akhirnya hanya dibolehkan menunaikan 'umrah pada tahun berikutnya, sehingga mereka harus kembali ke Madinah. Gencatan senjata selama sepuluh tahun disepakati. Meski ketentuan tersebut tidak diindahkan, Nabi tetap bersedia menempuh cara damai. Salah satu isi perjanjian gencatan senjata tersebut menyatakan bahwa siapa saja yang ingin bergabung dengan kaum muslim, atau dengan orang-orang Makkah, dibolehkan. Akan tetapi, setelah dua tahun, orang-orang Makkah membantu Banū Bakr untuk menyerang Banū Khuzā'ah (aliansi kaum muslim), sekalipun mereka telah berlindung di Ka'bah. Banū Khuzā'ah mengirim utusan kepada Nabi untuk menyampaikan bahwa sebagian mereka dibunuh ketika sedang ṣalat. Dengan alasan tersebut, kaum muslim menyusun barisan menuju Makkah untuk menguasai Ka'bah dan tempat-tempat suci lain. Sebelumnya, Nabi mengumumkan bahwa siapa yang tinggal di dalam rumah, masuk ke rumah Abū Sufyān, atau masuk masjid akan selamat. Beliau tidak mengatakan bahwa orang muslim atau *mushrik* akan selamat. Orang-orang *mushrik*

---

<sup>431</sup>Ibn Hishām, *al-Sīrah al-Nabawīyah*, vol, 6, ed. Ṭāhā 'Abd al-Ra'ūf Sa'd (Beirut: Dār al-Jīl, 1411 H), 18-20.

di sekitar Makkah, akhirnya, memilih masuk Islam. Sedangkan, yang tinggal di perbatasan Makkah masih menjadi *mushrik*.<sup>432</sup>

Pada tahun 9 H, Nabi memimpin ekspedisi ke Tabūk untuk menghadang pasukan Byzantium yang dikabarkan akan menyerang kaum muslim. Orang-orang *mushrik* yang pernah berkomitmen dalam perjanjian-perjanjian damai dengan Nabi, baik pada peristiwa Hudaibiyah maupun sesudahnya, ketika mengetahui hal ini, berpikir bahwa brigade pasukan Byzantium tersebut akan menjadi tanda berakhirnya kekuatan komunitas muslim, sehingga mereka secara terbuka menyatakan pembatalan perjanjian damai sepihak dengan kaum muslim. Nabi dan pasukan beliau kembali ke Madinah, karena isu kedatangan pasukan tersebut tidak terbukti.

Pada bulan Dhū al-Qa'dah tahun yang sama, Nabi mengutus Abū Bakr untuk memimpin jemaah untuk menunaikan haji. Tidak lama kemudian, turunlah beberapa ayat awal sūrat al-Tawbah. Berkenaan dengan isi ayat tersebut, Nabi mengutus 'Alī bin Abī Ṭālib menyusul Abū Bakr untuk mengumumkan beberapa hal penting mengenai hubungan kaum muslim dengan orang-orang *mushrik*, antara lain, sebelum pemberlakuan pemutusan perjanjian, diberikan tenggang waktu untuk bebas selama empat bulan, yaitu dari 10 Dhū al-Ḥijjah "hari haji akbar" (*yawm al-ḥajj al-akbar*) tahun 9 H hingga 10 Rabī' al-Thānī tahun 10 H. Periode dua bulan pertama (50 hari) sejak 10 Dhū al-Ḥijjah hingga Muḥarram sebenarnya merupakan bulan-bulan biasa di mana sebelum turun ayat ini, orang-orang Makkah dan kaum muslim memang tidak berperang. Jadi, Q.9/113:5 sebenarnya memberi tenggang waktu lebih lama daripada bulan-bulan suci. Jadi, terjemah "*al-ashhur al-ḥurum*" sebagai "bulan-bulan suci" sebenarnya tidak sepenuhnya tepat.<sup>433</sup>

---

<sup>432</sup>M. A. S. Abdel Haleem, "The Sword-Verse Myth (El mito del'versiculo de la espada)", dalam *El Coran ayer y hoy* (The Quran Yesterday and Today), ed. Peña Marín, Salvador, dan de Larramendi, Miguel Hernando (Cordoba: Berenice, 2008), 307-340.

<sup>433</sup>Lihat *ibid.*

Perang-perang tersebut merupakan moment-moment penting yang "mengendap" dalam kesadaran dan ingatan generasi ketika itu dan sesudahnya yang mempengaruhi mereka secara berbeda dalam memaknainya. Intensitas perang-perang yang lama tersebut, misalnya, seakan menjadi teks yang berbicara bahwa "*jihād*" telah menjadi rukun Islam. Abū 'Ubayd mengemukakan riwayat tentang seseorang yang menghadap 'Abdullāh bin 'Amr bin al-'Āṣ dengan disaksikan oleh 'Abdullāh ibn 'Umar. Orang tersebut menyebutkan *jihād* sebagai kewajiban sebanding dengan rukun Islam yang menyebabkan Ibn 'Umar tampak marah dan mengoreksinya.<sup>434</sup>

Para pengkaji sejarah Islam berbeda memaknai perang-perang pada masa Nabi. Pertama, analisis yang reduksionis pengkaji yang melihat perang-perang tersebut hanya sebagai bentuk agresi atau serangan (ofensif). Silas, misalnya, mengkritik keras apa yang disebutnya sebagai "teologi *jihād*" dalam Islam yang membenarkan perang defensif maupun ofensif, karena menurutnya, sejarah "bersuara lebih keras" dibanding teks tentang fakta sesungguhnya bahwa perang-perang Nabi adalah agresi.<sup>435</sup> Di kalangan penulis muslim sendiri, penggambaran Nabi sebagai agresor juga ditemukan, seperti Ibn al-'Arabī yang mengatakan bawa Nabi Muḥammad adalah "nabi perang" (*nabīy al-malḥamah*) dan Muḥammad Bāqir al-Majlisī (w. 1111 H) yang mengatakan bahwa Islam adalah "agama pedang" (*dīn al-sayf*) dan Nabinya adalah "nabi pedang" (*nabīy al-sayf*).<sup>436</sup> Kedua, analisis idealistik, seperti yang dipaparkan oleh Moulavi Cheragh Ali dalam *A Critical Exposition of Popular Jihad* untuk membuktikan bahwa semua perang pada masa Nabi adalah defensif.<sup>437</sup> Karya "apologis" adalah label yang sering

<sup>434</sup> Abū 'Ubayd, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 162.

<sup>435</sup> Lihat 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>436</sup> al-Majlisī, *Bihār al-Anwār al-Jāmi'ah li Durar Akhbār al-A'immah al-Aṭhār*, vol. 97 (Beirut: Mu'assasat al-Wafā', 1983), 43.

<sup>437</sup> Lihat Moulavi Cheragh Ali, *A Critical Exposition of Popular "Jihād"* (Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delhi, t.th.).

dilekatkan oleh sebagian pengamat, karena bertolak dari keinginan menepis beberapa tuduhan Barat, seperti Muir, tentang ekspansi Islam. Namun, label "apologis" atau "reduksionis" akan diukur oleh fakta dan keseimbangan analisis terhadap fakta.

Ketiga, posisi tengah dengan analisis idealisme politik yang sebenarnya merupakan bagian dari semangat trend kedua (idealistik). Al-Būṭī yang ingin keluar dari kategori defensif-ofensif, misalnya, tidak ragu untuk mengatakan bahwa tidak semua perang tersebut merupakan perang defensif (*difā'i*), melainkan ada yang merupakan perang ofensif (*hujūmī*), karena hijrahnya Nabi dan para sahabat ke Madinah bertujuan untuk membentuk "komunitas muslim". Al-Būṭī membedakan antara "dakwah Islam" (*al-da'wah al-Islāmīyah*) dan "gerakan Islam" (*al-ḥarakah al-Islāmīyah*). "Perang ofensif", karenanya, dimaknai secara wajar dari idealisme terbentuknya "komunitas muslim" tersebut dan sejarah Madinah tersebut, menurutnya, mengilhami bahwa dakwah harus menjadi gerakan.<sup>438</sup> Hamidullah membedakan lima tipe perang: (1) perang sebagai kelanjutan dari perang yang dihentikan karena suatu alasan, seperti genjatan senjata, yang termuat dalam ayat pedang (Q.9/113:5), seperti ekspedisi Tabūk; (2) perang defensif, yaitu untuk pembelaan, seperti perang Khaybar, Uḥud, dan Khandaq (Q.9/113:12); (3) perang simpatik, yaitu pembelaan terhadap komunitas muslim yang diserang (Q.8/88:72; Q.4/92:75-76); (4) perang sebagai tindakan (*punitive*) terhadap hal yang dianggap tidak benar, seperti kemunafikan, kemurtadan, enggan membayar zakat, seperti penaklukan kota Makkah; (4) perang idealistik, yaitu perang yang didasarkan atas idealisme untuk mewujudkan negara Islam yang, menurut Hamidullah, didasarkan atas ide kekhalifahan manusia di muka bumi dan *amr bi al-ma'rūf - nahy 'an al-munkar* yang diungkapkan dengan "di jalan Allah" (*sabīl Allāh*) (Q.3/89:110;

---

<sup>438</sup>Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, *Fiqh al-Sīrah: Dirāsāt Manḥajīyah 'Ilmīyah li Sīrat al-Muṣṭafā 'Alayh al-Salām wa Mā Yanṭawī 'Alayh min 'Izāt wa Mabādi' wa Aḥkām* (Beirut: Dār al-Fikr, 1990/1410), 169-171; idem, *al-Jihād fī al-Islām*, 42-45.

Q.9/113:33). Hampir sama tujuannya dengan pembedaan al-Būfī antara "dakwah Islam" dan "gerakan Islam", Hamidullah membedakan antara "keimanan Islam" (*Islamic faith*) yang tidak boleh dipaksakan, sebagaimana dinyatakan al-Qur`an, dan "pemerintah Islam" (*Islamic rule*) yang harus ditegakkan dengan semua cara. Pembedaan ini bisa menjustifikasi institusi *jizyah* yang diterapkan dalam sejarah Islam.<sup>439</sup> Baik al-Būfī maupun Hamidullah bertolak dari asumsi Islam harus menjadi negara (*dawlah*).

Dalam konteks seperti, perspektif berikut bisa ditawarkan. Pertama, asumsi untuk menegosiasi teks dengan sejarah yang meski teologis tapi logis, yaitu "teks" (*naṣṣ*) yang sejauh telah kita tawarkan pembacaannya dengan memperhitungkan berbagai segi penafsiran tidak ada satu pun yang meninggalkan prinsip hukum timbal-balik, yaitu perang hanya dimungkinkan karena alasan teologis. Bagaimana mungkin "sejarah" perang tersebut bertentangan dengan misi substansial dakwah, antara lain prinsip moral seperti itu, yang ingin disampaikannya? Oleh karena itu, perang idealistik sebagai "perang di jalan Allah" (*fī sabīl Allāh*)<sup>440</sup> untuk kepentingan idealisme negara Islam, sebagaimana dikemukakan Hamidullah, akan sangat sulit, untuk tidak mengatakan tidak mungkin sama sekali, mempertahankan prinsip moral tersebut. Pembacaan sejarah ini muncul dari idealisme "negara-kota" (*city-state*) Madinah, karena Nabi Muḥammad dianggap tidak hanya seorang nabi, melainkan juga negarawan (*statesman*).

Kedua, perang tidak diperkenalkan ke dunia Arab oleh Islam. Perang telah dikenal di kalangan masyarakat Arab dengan perang suku. Perang diatur oleh tatanan sosial yang ada dan aturan serta prosedurnya juga menjadi bagian dari "*sunnah*" (tradisi) Arab. Karena suku menjadi unit politik utama, perang-perang yang terjadi bertujuan untuk kepentingan memenuhi keperluan hidup dan

<sup>439</sup>Muhammad Hamidullah, *Muslim Conduct of State*, 166-172.

<sup>440</sup>Lihat kembali uraian tentang makna sesungguhnya ungkapan "*fī sabīl Allāh*" pada bab 3.

pembelaan. Ibn Khaldūn mengamati hal ini melalui spirit Arab dalam kepercayaan diri, keberanian, dan kerjasama di antara anggota suku.<sup>441</sup> Dalam kultur tribalisme yang sangat kuat di kalangan masyarakat Arab dan peperangan yang sudah menjadi "hukum", memang konsep "defensif" tidak bisa dimaknai dalam keadaan normal, yaitu ketika hanya serang, melainkan juga harus diletakkan dalam konteks peperangan tersebut. Oleh karena itu, dua opsi "perang" atau "masuk Islam" yang ditawarkan oleh Nabi terhadap orang-orang *mushrik*, misalnya, tidak hanya atas dasar pertimbangan tentang gagalnya berbagai rangkaian perjanjian damai, melainkan juga atas dasar konteks semangat tribalisme dan semangat perang. Hukum bunuh bagi orang murtad juga harus dipahami dalam konteks yang tidak seluruhnya doktrinal, melainkan juga karena pertimbangan keutuhan komunitas muslim, seperti kasus Ibn Khaṭal.

## **2. Perang Salib (339-535 H/ 1095-1291 M)**

Pada pertengahan abad ke-4 H/ 11 M, meletus perang Salib I (1095-1099 M) antara kaum muslim dan Kristen yang kemudian berkelanjutan hingga selama hampir dua abad selama sembilan kali. Namun, setelah itu, "perang Salib" tetap berlangsung hingga abad ke-16 M dan baru berakhir ketika iklim politik dan agama berubah di Eropa selama masa renaissans. Perang Salib pecah secara khusus sebagai reaksi orang Kristen di Eropa terhadap muslim di Asia, yang telah menyerang dan menguasai wilayah Kristen sejak 632 M, tidak hanya di Suriah dan Asia Kecil, tetapi juga di Spanyol dan Sisilia. Di samping itu, ada beberapa penyebab lain, seperti kecenderungan gaya hidup nomaden dan militeristik suku-suku Teutonik-Jerman yang telah mengubah peta Eropa sejak mereka memasuki babak sejarah dan merusakkan Makam Suci milik gereja, tempat ziarah ribuan orang-orang Eropa yang kunci-kuncinya telah diserahkan pada 800 M kepada

---

<sup>441</sup>Majid Khadduri, *War and Peace*, h. 62.



Charlemagne dengan berkah dari Uskup Yerusalem, oleh al-Hākim. Keadaan menjadi genting karena para penziarah tidak bisa melewati wilayah muslim di Asia Kecil. Meski demikian, sebab utama Perang Salib adalah permohonan kaisar Alexius Comnesus kepada Paus Urban II pada 1095 untuk membantunya, karena kekuasaannya di Asia telah diserang oleh Bani Saljuk di sepanjang pesisir Marmora.<sup>442</sup>

Rangkaian perang Salib tidak hanya berpengaruh secara timbal balik terhadap Barat dan Islam dalam konteks ekonomi, sosial, dan politik secara luas, tetapi juga meninggalkan sindrom yang kuat dalam kesadaran umat Islam sendiri ketika itu. Perang ini juga mempengaruhi kuat arah pembentukan ilmu keislaman, terutama tafsir.<sup>443</sup> Karya-karya *naskh* yang ditulis selama perang Salib, antara lain, adalah karya Hibatullāh (w. 410 H), al-Baghdadī (w. 429 H), Makkī al-Qaysī (w. 437 H), al-Fārisī (w. 490 H), dan Ibn al-'Arabī (w. 543 H). Klaim Hibatullāh berkaitan 124 ayat damai teranulir dan upayanya mengangkat ijtihad penafsiran individual generasi terdahulu melalui pembakuan kaedah bisa dipahami dari konteks pentingnya membangkitkan aktivisme kaum muslim menghadapi tentara Salib. Ibn al-'Arabī yang klaim penganulirannya sangat teologis, sufistik, dan berbasiskan argumen *uṣūl al-fiqh*, adalah penulis yang paling dipengaruhi kondisi ini, seperti pendefinisian "orang kafir" yang disebutnya mencakup "tentara Salib" (*ṣalībīyīn*)<sup>444</sup> yang harus dibunuh.

Pengaruh Salib tentu juga tersebar pada para penulis seperti al-Ḥazimī (w. 584 H), Ibn al-Jawzī (w. 597 H), Shu'lah (w. 656 H), Ibn al-Bārizī (w. 738 H), al-Karamī (w. 1033 H), dan al-Ujhūrī (w. 1190 H). Generalisasi yang muncul bahwa

<sup>442</sup>Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, terj. R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi (Jakarta: Serambi, 2010), 811.

<sup>443</sup>Lihat 'Azīz Sūriyāl 'Aṭīyah, *al-Ḥurūb al-Ṣalībīyah wa Ta'thīruhā 'alā al-'Alāqāt Bayn al-Sharq wa al-Gharb* (Cairo: Dār al-Thaqāfah, t.th.); 'Abdullāh bin 'Abd al-Raḥmān al-Rabīṭī, *Athar al-Sharq al-Islāmī fī al-Fikr al-Ūrubī Khilāl al-Ḥurūb al-Ṣalībīyah* (Riyād: Jāmi'at al-Imām, Kulliyat al-'Ulūm al-Ijtimā'iyah, 1994).

<sup>444</sup>Ibn al-'Arabī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 143.

"kekufuran adalah satu keyakinan" (*al-kufr millah wāḥidah*), tanpa melihat konteks historis spesifik kata "orang-orang *mushrik*" maupun "*Ahl al-Kitāb*", lahir dari opini komunal penulis bahwa mereka sedang menghadapi tentara Salib yang juga orang kafir yang harus dilawan. Oleh karena itu, Ibn al-Jawzī, seorang *muḥaqqiq* yang meski kritis terhadap klaim penganuliran ulama terdahulu, tetap mengakui adanya ayat damai teranulir, meski jumlahnya sedikit (11 ayat), karena didorong oleh konteks politik kaum muslim ketika itu. Ia juga menulis *al-Arbaʿin fī al-Jihād wa al-Mujāhidīn* yang berisi empat puluh ḥadīth tentang keutamaan *jihād* dan menulis *al-Muntaẓam fī Tārīkh al-Mulūk wa al-Umam* yang berisi paparan sejarah berlangsungnya perang Salib.

Perkembangan karya-karya *naskh* beriringan dengan merebaknya penulisan karya-karya tentang *jihād* yang didorong oleh konteks perang Salib ini. Karya-karya awal ditulis selama masa ini, antara lain, adalah *Kitāb al-Jihād* karya 'Alī bin Ṭāhir bin Ja'far al-Sulamī (w. 500 H/ 1106 M), *Kitāb Fī Faḍl al-Jihād* karya Majd al-Dīn Ṭāhir bin Naṣrullāh bin Jahbal (w. 596 H) yang ditulis untuk Sultan Nūruddīn (w. 659 H), *Faḍā'il al-Jihād* karya Ṣalāḥ al-Dīn al-Ayyūbī (w. 1193 M), *Aḥkām al-Jihād wa Faḍā'iluh* karya 'Izz al-Dīn 'Abd al-Salām (w. 660 H), *Sufrat al-Zād li Safarat al-Jihād* karya Shihāb al-Dīn al-Alūsī (w. 1270 H), *'Uyūn al-Athar fī Funūn al-Maghāzī wa al-Shamā'il wa al-Siyar* karya Ibn Sayyid al-Nās al-Ya'murī (w. 734 H), *Nihāyat al-Su'l wa al-Umnīyah fī 'Ilm al-Furūsīyah* karya Muḥammad bin 'Īsā bin 'Ismā'īl bin Khasrūshāh al-Aqsirānī al-Ḥanafī al-Rūmī (w. 750 H), beberapa karya, seperti *Kitāb al-Jihād* dan *Qā'idah fī al-Inghimās fī al-'Adūw wa Hal Yubāḥ*, yang ditulis oleh Ibn Taymīyah (w. 728 H), dan *al-Ijtihād fī Ṭalab al-Jihād* karya Ibn Kathīr (w. 774 H), seorang murid Ibn Taymīyah.

Ibn Taymīyah adalah tokoh paling penting dalam membangun doktrin *jihād*. Di samping sebagai penulis, ia juga pemimpin perang Salib masa Dinasti Mamālīk yang menggantikan Ayyūbīyah di Mesir. Sebagaimana dikemukakan, ia

menyebut Q.9/113:5 dan Q.9/113:29 sebagai dua ayat pedang (*āyat al-sayf*) yang menganulir ayat-ayat damai. Di tangan muridnya, Ibn Kathīr (w. 774 H), ide ayat pedang yang berasal dari riwayat Ibn Abī Ḥātim dan dipengaruhi gurunya dikembangkan menjadi ide empat ayat pedang, ide yang juga ditemukan pada Ibn Rajab, seorang Ḥanbalian. *Al-Ijtihād fī Ṭalab al-Jihād* ditulis oleh Ibn Kathīr karena permintaan Minjak bin 'Abdullāh Sayf al-Dīn al-Yūsufī, penguasa Dahiyah, yang berada di bawah kekuasaan Muḥammad bin Qalāwūn di Mesir.<sup>445</sup> Dalam karya tersebut, Ibn Kathīr mengemukakan bahasan tentang anjuran *berjihād* (perang) dari ayat-ayat al-Qur`an, termasuk Q.9/113:123 tentang perintah memerangi dan bersikap keras terhadap orang-orang kafir yang berada dekat kaum muslim dan Q.9/113:29 yang dalam karya tafsirnya disebutkan sebagai *āyat al-sayf* yang ditujukan kepada *Ahl al-Kitāb*, serta beberapa ḥadīth Nabi, seperti kelebihan mengawal perbatasan (*ribāt*) dibandingkan beribadah.<sup>446</sup> Selain merujuk ke sejarah perang-perang Nabi, ia merujuk ke fakta sejarah tentang penyerangan kaum Frank ke kota Iskandariyah pada hari Rabu 22 Muḥarram tahun 767 H yang berakhir dengan kemenangan kaum muslim, kegagalan kaum Frank menduduki kota Iyas, dan jatuhnya Baitul Maqdis ke tangan tentara Salib selama sembilan puluh tahun hingga akhirnya direbut oleh Ṣalāh al-Dīn al-Ayyūbī.<sup>447</sup> Bahkan, tidak hanya dengan ayat, ḥadīth, dan sejarah, *jihād* melawan tentara Salib digelorakan dengan akan turunnya Nabi 'Īsā bin Maryam yang ṣalat di belakang imam kaum muslim sebagai penghormatan terhadap penguasa. 'Īsā disebutkan akan membunuh babi, mematahkan salib, mewajibkan *jizyah*, dan tidak memberi tawaran, kecuali Islam.<sup>448</sup>

<sup>445</sup>Lihat Ibn Kathīr, *al-Ijtihād fī Ṭalab al-Jihād*, ed. 'Abdullāh 'Abd al-Raḥīm 'Usaylān (Beirut: Mu`assasat al-Risālah, 1981), 61-62.

<sup>446</sup>Lihat Ibn Kathīr, *al-Ijtihād fī Ṭalab al-Jihād*, 62-72.

<sup>447</sup>Lihat *ibid.*, 72-80, 90-92.

<sup>448</sup>Lihat *ibid.*, 95-97.

Munculnya karya yang berisi aktivisme ini adalah wajar karena pada abad ke-7 H/ 13 M, terjadi serangan Hulagu dengan membawa tentara secara besar-besaran yang menyebabkan keruntuhan kota Baghdad pada 656 H/ 1258 M. Dengan dua ratus ribu tentara, mereka membunuh hampir seluruh penduduk Baghdad, kecuali sedikit yang tersisa. Dinasti 'Abbāsīyah berakhir dengan terbunuhnya al-Musta'ṣim (memerintah 640-656 H). Pembantaian berlangsung hingga empat puluh hari.<sup>449</sup> Di sisi lain, kondisi politik kesultanan Mesir, Shām, Makkah, dan Madinah selama 676-776 H diwarnai oleh seringnya pergantian pemimpin. Khalifah yang diangkat di usia muda, seperti Sha'bān bin Ḥusayn yang naik tahta pada usia sepuluh tahun, hanya menjadi mainan para amir. Hal ini memicu ketidakstabilan kondisi politik.<sup>450</sup>

Kutipan berikut ini adalah salah satu rekaman sejarah tentang justifikasi penganuliran ayat pedang terhadap semua perjanjian yang dilakukan dengan kelompok non-muslim digunakan untuk membangkitkan *jihād* melalui perjanjian yang ditulis al-Qāḍī Muḥyī al-Dīn bin 'Abd al-Zāhir untuk Sultan al-Mansūr Qalāwūn (memerintah 1280-1290 M) dari Khalifah 'Abū al-'Abbās:

الحمد لله الذي جعل آية السيف ناسخة لكثير من الآيات وفاسخة لعقود أولى الشك والشبهات الذي رفع بعض الخلق على بعض درجات وأهل لأمر البلاد والعباد من جاءت بخوارق تملكة بالذي إن لم يكن من المعجزات فمن المكرمات. ثم الحمد لله الذي جعل الخلافة العباسية بعد القطوب حسنة الابتسام وبعد الشحوب جميلة الاتسام وبعد التشريد كل دار إسلام لها أعظم من دار السلام.<sup>451</sup>

Segala puji bagi Allah swt. yang telah menjadikan ayat pedang (*āyat al-sayf*) menganulir sekian banyak ayat dan membatalkan perjanjian-perjanjian dengan orang-orang yang masih merasa ragu dan tidak jelas, yang memuliakan sebagian makhluk melebihi sebagian yang lain dengan beberapa derajat, dan memberikan kecekatan dalam mengurus urusan-urusan negara dan warganegara kepada orang yang memiliki kemampuan-kemampuan luar bisa dengan kemampuan yang jika tidak termasuk

<sup>449</sup>"Pengantar" (*tamhīd*) dalam Ibn Kathīr, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2001), 3

<sup>450</sup>"Pengantar" (*tamhīd*) dalam Ibn Kathīr, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, 4-5.

<sup>451</sup>al-Qalqalashandī, *Ma'āthir al-Ināfah fī Ma'ālim al-Khilāfah*, vol. 3 (Kuwait: Maṭba'at Ḥukūmat al-Kuwayt, 1985), 129-130.

mukjizat, tentu termasuk kemuliaan. Kemudian, segala puji juga bagi Allah yang telah menjadikan kekhalifahan ‘Abbāsīyah setelah berkonsolidasi tersenyum indah, setelah penderitaan tetap bermanis muka, dan setelah pengusiran tetap menjadi daerah Islam (*dār Islām*) yang lebih besar dari daerah perdamaian (*dār al-salām*).

Di kalangan tentara Salib, didengungkan janji "penebusan dosa". Sedangkan, di kalangan tentara muslim, didengungkan anjuran ayat-ayat, termasuk penganuliran ayat-ayat damai oleh ayat pedang, anjuran ḥadīth-ḥadīth, dan janji-janji kemenangan. Dari faktor-faktor penyebab meletusnya perang panjang ini, faktor agama hanya salah satu dari faktor-faktor lain yang bersifat sosio-politis, seperti perluasan wilayah.<sup>452</sup> Di tengah keinginan mempertahankan keutuhan dinasti, wajar jika ayat-ayat tentang pembatasan misi non-politis kenabian (*āyāt al-indhār*) kemudian dianggap teranulir. Dalam konteks untuk membangkitkan aktivisme, wajar juga jika semua ayat damai yang dikonotasikan membenarkan pasivisme atau fatalisme dianggap teranulir. Jadi, perang Salib yang berlangsung begitu lama dan melibatkan beberapa bangsa benar-benar semacam "rujukan sejarah" yang masih "mengendap" lama dalam kesadaran, tidak hanya di kalangan umat Islam melainkan juga non-muslim, dalam memaknai doktrin agama dan memandang orang lain.

### 3. Situasi Intelektual: Otoritas Salaf dan Perumusan Fiqh Politik

Selain situasi politik perang pada masa Nabi dan perang Salib, yang tidak kurang pentingnya dalam membentuk nalar penganuliran ayat-ayat damai adalah situasi perumusan ilmu-ilmu Islam awal. Apakah praktik bermasyarakat generasi awal (*salaf*) yang merupakan para sahabat adalah "normatif" untuk diterapkan oleh generasi selanjutnya atau "historis" yang harus diletakkan pada konteks kesejarahan masa lalu yang berarti harus dipertimbangkan kembali untuk diterapkan?

---

<sup>452</sup>Lihat Muḥammad al-'Arūsī al-Maṭwī, *al-Ḥurūb al-Ṣalībīyah fī al-Mashriq wa al-Maghrib* (Tunis.: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1982), 29-37.

Salah satu contoh rujukan pengalaman sejarah masa lalu para sahabat, yang dicontohkan oleh Muḥammad 'Ābid al-Jābirī, adalah penggunaan pengalaman sejarah untuk menjustifikasi realitas politik sekarang dengan cara menjadikan peristiwa masa lalu sebagai dasar normatif bagi masa sekarang (*tawzīf min ajl tabrīr al-ḥādir wa idfā' al-shar'īyah 'alayh*). Pertama, inisiatif 'Umar untuk membaiaat Abū Bakr dalam pertemuan Saqīfah Banī Sa'īdah yang dijadikan sebagai dasar bagi pembolehan diangkatnya seorang imam berdasarkan baiat oleh satu orang dalam rangka menjustifikasi ketiadaan musyawarah di masa mereka dan di mas-masa sebelumnya. Kedua, penjelasan Abū Bakr yang menjadi kata akhir sikap politik dalam pertemuan Saqīfah Banī Sa'īdah tersebut, yaitu bahwa “orang-orang Arab tidak akan tunduk kecuali kepada suku Quraysh”, yang dijadikan justifikasi bagi keabsahan pemberian kekuasaan kepada kelompok yang kuat dan dominan untuk memerintah setelah masa *al-Khulafā' al-Rāshidūn* dengan alasan bahwa orang-orang tidak akan mau tunduk kecuali kepada yang terkuat. Pengalaman historis (konsensus sahabat) tersebut dijadikan justifikasi teori “kekuatan dan dominasi” dengan mengabaikan musyawarah, bahkan dijadikan prinsip “siapa yang paling kuat wajib ditaati”.<sup>453</sup>

Teori-teori politik yang dikembangkan kemudian, terutama oleh *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*, lebih banyak dikembangkan dari "nalar" justifikasi seperti itu. Al-Māwardī (w. 450 H/ 1059 M) dalam *al-Aḥkām al-Sulṭānīyah* menjelaskan bahwa untuk seleksi *imām* (khalifah, raja, sultan, atau kepala negara) diperlukan *ahl al-ikhtiyār*, yaitu mereka yang berwenang untuk memilih *imām*, dan *ahl al-imāmah*, yaitu mereka yang berhak mengisi jabatan imam. Ada dua cara pengangkatan imam, yaitu dengan cara pemilihan oleh *ahl al-'aqd wa al-ḥall* yang disebut dengan *ahl al-ikhtiyār* di atas, dan cara penunjukan atau wasiat oleh imam

---

<sup>453</sup>Muḥammad 'Ābid al-Jābirī, *al-Dīn wa al-Dawlah wa Taṭbīq al-Sharī'ah* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabīyah, 1996), 30-31.

sebelumnya. Mengapa pengangkatan imam dapat dianggap sah dengan penunjukan atau wasiat imam sebelumnya? Untuk menjustifikasi hal itu, al-Māwardī merujuk kepada pengalaman historis ketika Abū Bakr menunjuk 'Umar sebagai penggantinya. Dalam konteks di mana pengangkatan imam harus dilakukan dengan pemilihan, al-Māwardī menyebutkan perselisihan ulama tentang jumlah minimal peserta (seluruh rakyat, lima, atau tiga orang). Namun, al-Māwardī mengesahkan pendapat terakhir tentang pengangkatan oleh satu orang dengan merujuk kepada pengangkatan 'Alī oleh pamannya, 'Abbās. Baiat 'Abbās kepada 'Alī dengan mengatikan, “Ulurkan tanganmu! Aku hendak berbaiat kepadamu” yang diikuti kemudian oleh peserta menjadi dasar pengesahannya.<sup>454</sup>

Al-Māwardī sendiri hidup sebagai hakim beraliran fiqh Shāfi'ī pada masa pemerintahan al-Qādir di masa Dinasti Abbāsīyah,<sup>455</sup> dinasti yang dibangun di atas solidaritas kelompok (*aṣabīyah*) 'Alī sebagai *raison d'être*nya. Pada era ini, *imāmah* disakralkan dengan dianggap sebagai pendelegasian otoritas Tuhan. Di tangan al-Māwardī lah, lahir *fiqh al-siyāsah* yang pada dasarnya mengangkat masa lalu sebagai normatif bagi masa sekarang. Betul bahwa ia memberi pendasar sharī'ah bagi "hukum-hukum kesultanan", tapi penjelasannya tidak melampaui sekadar menggambar dan menjustifikasi keadaan politik yang sedang dihadapi. Setelah al-Māwardī, *fiqh al-siyāsah* berkembang beberapa fase (al-Ghazālī dan sesudahnya) yang akhirnya mengakui bahwa hukum hanya terwujud dengan kekuatan.<sup>456</sup>

Tirani dinasti-dinasti dalam Islam yang sebenarnya dibangun dengan politik “kekuatan dan dominasi” dan pewarisan tahta secara herediter, tentu saja, tidak bisa secara totalitas ditimpakan atas kesalahan teori politik *Ahl al-Sunnah wa al-*

<sup>454</sup>Abū al-Ḥasan al-Māwardī, *al-Aḥkām al-Sultānīyah*, ed. 'Imād Zakī al-Bārūdī (Cairo: al-Maktabah al-Tawfiqīyah, t.th.), 21-22.

<sup>455</sup>Ibn Qāḍī Shuhbah, *Ṭabaqāt al-Shāfi'īyah al-Kubrā* (Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1407 H), 230-232.

<sup>456</sup>Muḥammad 'Ābid al-Jābirī, *al-Dīn wa al-Dawlah*, 86.

*Jamā'ah*. Namun, ada hubungan logis yang bisa ditarik antara politik “dominasi dan kekuatan” dalam sejarah Islam dengan justifikasi dominasi dan kekuatan suku Quraysh bagi calon imam mewarnai literatur-literatur *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*, yang dijustifikasi dengan pernyataan Abu Bakar sebagai kata akhir sikap politik pada pertemuan Saqīfah Banī Saʿdah, kemudian dikokohkan dengan ḥadīth bahwa "para imam (haruslah) berasal dari suku Quraysh" yang dipahami secara tekstual.<sup>457</sup>

Yang ingin digarisbawahi dari uraian di atas adalah sebagai berikut. Pertama, terdapat pengakuan otoritas salaf (*sulṭat al-salaf*) secara tidak proporsional, berupa praktik menyelesaikan masalah kepemimpinan yang dianggap normatif bagi generasi belakangan, meski praktik tersebut tidak lepas dari situasi politik yang kondisional dan mendesak ketika itu.<sup>458</sup> Ini yang kemudian mempengaruhi dan melahirkan *fiqh al-siyāsah* yang membenarkan logika kekuatan dan sakralisasi penguasa. Al-Māwardī, sang teoretikus awal, hidup pada masa 'Abbāsīyah ketika perang Salib I berkejolak, sehingga wajar bahwa teori politiknya dipengaruhi oleh konteks ini. Di kalangan para penulis *naskh* umumnya, otoritas sahabat, apalagi Ibn 'Abbās yang sering dikutip dalam penganuliran ayat, sangat diakui sebagai sumber penafsiran. Hal ini yang menyebabkan apa yang sering dikritik oleh Ibn al-Jawzī sebagai pentransmisian yang tidak kritis oleh "para penukil tafsir" (*nāqilū al-tafsīr*) yang tidak mengerti apa yang dinukil. Di kalangan *Ahl al-Sunnah* umumnya, sahabat setelah *al-fītnah al-kubrā* diyakini tetap terjaga kredibilitasnya, seperti tampak dari uraian Ibn al-'Arabī dalam *al-'Awāṣim min al-*

<sup>457</sup>Lihat al-Bayhaqī, *al-Sunan al-Kubrā*, vol. 3, ed. Muḥammad 'Abd al-Qādir 'Aṭā' (Makkah: Maktabat Dār al-Bāz, 1994), 121. Menurut Yūsuf al-Qaradāwī, ḥadīth tersebut harus dipahami dengan mempertimbangkan latarbelakang, situasi, kondisi, dan tujuannya. Yūsuf al-Qaradāwī, *Kayfa Nata'āmal ma' al-Sunnah al-Nabawīyah: Ma'ālim wa Ḍawābiṭ*, terj. Muhammad al-Baqir (Bandung: Karisma, 1997), 138.

<sup>458</sup>Lihat Muḥammad Saʿīd Ramaḍān al-Būṭī, *al-Salafīyah: Marḥalah Zamanīyah Mubārakah, Lā Madhhab Islāmī* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1990). Bandingkan dengan Ṣāliḥ bin Fawzān bin 'Abdullāh al-Fawzān, *Ta'qībāt 'alā Kitāb al-Salafīyah Laysat Madhhaban* (Riyād: Dār al-Waṭan li al-Nashr, 1411 H).



*Qawāsim* yang mengkritik keras para sejarawan (kecuali al-Ṭabarī), seperti al-Mas'ūdī, dan pemikir kritis seperti Ibn Qutaybah.<sup>459</sup> Hal ini berbeda dengan pandangan kalangan Shī'ah dan Mu'tazilah. Ibn al-Khaṭīb dalam *al-Furqān*, misalnya, mengkritik penganuliran sejumlah ayat dengan penisbatan kepada pendapat sahabat.<sup>460</sup>

Kedua, para penulis *naskh* menghadapi dua hal secara bersamaan, yaitu perang Salib dari luar yang harus dilawan dan penguasa dari dalam yang harus dipatuhi. Dengan dipengaruhi oleh perkembangan *fiqh al-siyāsah* di atas, penjelasan penganuliran ayat-ayat damai dan penjelasan tentang pentingnya *jihād* menjadi bagian dari kepatuhan terhadap penguasa. Hal ini, misalnya, tampak dari periwayatan penganuliran melalui jalur 'Alī bin Abī Ṭalḥah yang muncul dalam konteks pendukung Dinasti 'Abbāsīyah, sebagaimana dikemukakan. Begitu juga, penulisan karya Ibn Kathīr (w. 774 H), *al-Ijtihād fī Ṭalab al-Jihād*, misalnya, yang dilatarbelakangi oleh perintah Minjak dan sakralisasi penguasa ketika menjelaskan turunnya Nabi 'Īsā pada waktu fajar di menara masjid Damaskus, seraya mempersilahkan penguasa (*imām al-muslimīn*) untuk menjadi imam ṣalat, sedangkan Nabi 'Īsā sendiri ṣalat hanya sebagai makmum.<sup>461</sup> Ibn Khaldūn (w. 808 H) dalam *Muqaddimah* mengkritik kemunculan ḥadīth-ḥadīth turunnya Nabi 'Īsā ini, tidak hanya karena tidak otentik dari syarat-syarat riwayat, melainkan jelas juga hanya menjadi agenda politik Dinasti Fāṭimīyah.<sup>462</sup> Hal serupa juga tampak dalam kutipan perjanjian yang ditulis al-Qādī Muḥyī al-Dīn bin 'Abd al-Zāhir pada masa Sultan Qalāwūn yang berisi pernyataan bahwa kemampuan penguasa dalam mengatur rakyatnya adalah "mukjizat" atau setidaknya "kemuliaan". Dalam konteks

<sup>459</sup>Lihat Ibn al-'Arabī, *al-'Awāsim min al-Qawāsim Fī Taḥqīq Mawāqif al-Ṣaḥābah Ba'd Wafāt al-Nabī Ṣallā Allāh 'Alayh Wasallam* (Beirut: al-Maktabah al-'Ilmīyah, 1986), 248-249.

<sup>460</sup>Ibn al-Khaṭīb, *al-Furqān* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, t.th.), 159.

<sup>461</sup>Ibn Kathīr, *al-Ijtihād fī Ṭalab al-Jihād*, 95-97.

<sup>462</sup>Lebih lanjut lihat Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*, ed. Ḥamid Aḥmad al-Ṭāhir (Cairo: Dār al-Fajr li al-Turāth, 2004), 380-401.

kepatuhan tersebut, penguasa tidak hanya memerintahkan penulisan karya-karya *jihād* maupun *naskh* untuk kepentingan membangkitkan perlawanan terhadap tentara Salib yang didasarkan faktor keagamaan, melainkan juga didasarkan faktor politik untuk kepentingan menjustifikasi kekuasaan dengan agama melalui penganuliran ayat-ayat misi non-politik Nabi (*āyāt al-indhār*).