

**PENAFSIRAN AYAT-AYAT JIHAD
ABŪ ABDILLĀH AL-MUHĀJIR
DALAM KITAB *MASĀ'IL MIN FIQH AL-JIHĀD*
PERSPEKSTIF TAFSIR *MAQĀSIDĪ* AL-QARADĀWĪ**

DISERTASI

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat
Memperoleh Gelar Doktor dalam Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir



**UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A**

Oleh:
Muhammad Kudhori
NIM. F53218005

**PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL
SURABAYA
2022**

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini saya:

Nama : Muhammad Kudhori

NIM : F53218005

Program : Doktor (S-3)

Institusi : Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya

dengan sungguh-sungguh menyatakan bahwa DISERTASI ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian atau karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Demak, 1 Oktober 2022

Saya yang menyatakan,

A handwritten signature in black ink is written over a rectangular stamp. The stamp is pink and yellow, featuring the Garuda Pancasila emblem and the text 'SEPULUH RIBU RUPIAH' and 'METERAI TEMPEL'. The serial number 'F5596A JX617143670' is visible at the bottom of the stamp.

Muhammad Kudhori

PERSETUJUAN PROMOTOR

Disertasi berjudul “PENAFSIRAN AYAT-AYAT JIHAD

ABŪ ABDILLĀH AL-MUHĀJIR DALAM KITAB *MASĀ’IL MIN FIQH AL-JIHĀD* PERSPEKTIF TAFSIR *MAQĀṢIDĪ* AL-QARADĀWĪ” yang ditulis oleh

Muhammad Kudhori ini telah disetujui pada tanggal 10 Oktober 2022

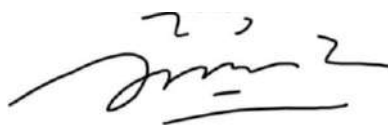
Oleh:

PROMOTOR



Prof. Dr. H. Idri, M.Ag.

PROMOTOR



Dr. Hj. Iffah, M.Ag.

**PENGESAHAN TIM PENGUJI
UJIAN DISERTASI TERBUKA**

Disertasi berjudul "PENAFSIRAN AYAT-AYAT JIHAD ABŪ
ABDILLĀH AL-MUHĀJIR DALAM KITAB *MASĀ'IL MIN FIQH AL-JIHĀD*
PERSPEKTIF TAFSIR *MAQĀṢIDĪ AL-QARADĀWĪ*" yang ditulis oleh
Muhammad Kudhori ini telah diuji dalam Ujian Disertasi Terbuka
pada tanggal 6 Desember 2022

Tim Penguji:

1. Prof. H. Masdar Hilmy, S.Ag., M.A., Ph.D. (Ketua/Penguji)
2. Dr. Imroatul Azizah, M.Ag. (Sekretaris/Penguji)
3. Prof. Dr. H. Idri, M.Ag. (Promotor/Penguji)
4. Dr. Hj. Iffah, M.Ag. (Promotor/Penguji)
5. Prof. Dr. H. Abdul Mustaqim, M.Ag. (Penguji Utama)
6. Prof. Dr. H.M. Ridlwan Nasir, M.A. (Penguji)
7. Dr. Hammis Syafaq, M.Fil.I. (Penguji)

Surabaya, 29 November 2022



Prof. Dr. Masdar Hilmy, S.Ag., M.A., Ph.D.
NIP. 197103021996031002

LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN
AKADEMIS

Sebagai sivitas akademika UIN Sunan Ampel Surabaya, yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : Muhammad Kudhori

NIM : F53218005

Fakultas/Jurusan : Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

E-mail address : khudhori84@gmail.com

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah :

☐ Skripsi ☐ Tesis ☒ Disertasi ☐ Lain-lain (.....)

yang berjudul :

**Penafsiran Ayat-ayat Jihad Abu Abdillah Al-Muhajir dalam Kitab Masail
Min Fiqh al-Jihad Perspektif Tafsir Maqasidi Al-Qaradawi**

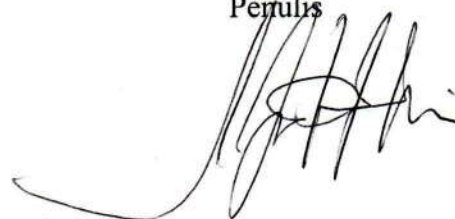
beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif ini Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya berhak menyimpan, mengalih-media/format-kan, mengelolanya dalam bentuk pangkalan data (database), mendistribusikannya, dan menampilkan/mempublikasikannya di Internet atau media lain secara *fulltext* untuk kepentingan akademis tanpa perlu meminta izin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan atau penerbit yang bersangkutan.

Saya bersedia untuk menanggung secara pribadi, tanpa melibatkan pihak Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, segala bentuk tuntutan hukum yang timbul atas pelanggaran Hak Cipta dalam karya ilmiah saya ini.

Demikian pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya.

Semarang, 21 Maret 2023

Penulis



Muhammad Kudhori

ABSTRAK

MUHAMMAD KUDHORI, NIM F53218005, PENAFSIRAN AYAT-AYAT JIHAD ABŪ ABDILLĀH AL-MUHĀJIR DALAM KITAB *MASĀ'IL MIN FIQH AL-JIHAD* PERSPEKTIF TAFSIR *MAQĀSIDĪ* AL-QARADĀWĪ

Kitab *Masā'il min Fiqh al-Jihād* karya Abū Abdillāh al-Muhājir yang menjadi rujukan kelompok teroris berdampak pada aksi-aksi terorisme. Kitab ini menjelaskan dalil-dalil yang melegalkan aksi-aksi teror berdasarkan al-Qur'an, al-Sunnah dan pendapat para ulama Ahlusunnah, sehingga meyakinkan kalangan teroris bahwa aksi yang mereka lakukan adalah legal, bahkan dianjurkan oleh Islam. Padahal Islam adalah agama yang damai dan *rahmatan lil 'ālamīn*.

Disertasi ini berusaha melakukan kontra narasi dan kritik terhadap penafsiran al-Muhājir atas ayat-ayat jihad dalam perspektif tafsir *maqāsidī* al-Qaradāwī. Rumusan masalah dalam disertasi ini adalah: 1) Bagaimana penafsiran al-Muhājir terhadap ayat-ayat jihad? 2) Mengapa penafsiran al-Muhājir terhadap ayat-ayat jihad cenderung ekstrem? Bagaimana penafsiran ayat-ayat jihad perspektif tafsir *maqāsidī* al-Qaradāwī?

Disertasi ini merupakan penelitian kualitatif yang memanfaatkan sumber-sumber kepustakaan dan menggunakan pendekatan historis-filosofis sebagai pisau analisisnya. *Content analysis* dan deskriptif-analitis dipakai sebagai metode analisis data.

Secara umum penafsiran al-Muhājir bersifat parsial dan tekstual, sehingga mengabaikan *maqāsid* dari ayat-ayat yang ditafsirkan. Dari empat tema yang diangkat, penafsiran al-Muhājir menghasilkan kesimpulan: 1) *Dār al-Ḥarb* adalah negara non muslim, meskipun tidak memerangi umat Islam. Hubungan dasar antara muslim dengan non muslim adalah perang; 2) Alasan memerangi non muslim karena kekufurannya; 3) Bom bunuh diri dilegalkan, bahkan dianjurkan di wilayah non muslim secara umum; 4) Teror terhadap non muslim secara umum dilegalkan, bahkan dianjurkan. Penafsiran al-Muhājir terhadap ayat-ayat jihad yang cenderung ekstrem tidak bisa dilepaskan dari perjalanan hidup al-Muhājir yang dipenuhi dengan perang dan jihad, teologi *Ḥākimiyyah* dan doktrin *al-Walā wa al-Barā'*. Sedangkan penafsiran ayat-ayat jihad dalam perspektif tafsir *maqāsidī* al-Qaradāwī dilakukan dengan menafsirkan ayat-ayat jihad dalam bingkai *maqāsid al-Qur'ān* yang berpijak pada perdamaian dunia dan toleransi terhadap non muslim. Tafsir *maqāsidī* al-Qaradāwī terhadap ayat-ayat jihad menghasilkan kesimpulan: 1) *Dār al-Ḥarb* adalah negara non muslim yang memerangi umat Islam. Hubungan dasar antara muslim dengan non muslim adalah damai. 2) Alasan memerangi non muslim karena non muslim memerangi umat Islam terlebih dahulu. 3) Bom bunuh diri dilegalkan saat terjadi perang di medan perang, bukan dalam kondisi damai. 4) Teror terhadap non muslim dilegalkan saat perang dan berlaku dalam konteks darurat, sehingga tidak boleh melampaui batas. Dari kesimpulan ini, tafsir *maqāsidī* al-Qaradāwī dapat menjadi solusi dalam memecahkan penafsiran ayat-ayat jihad.

Kata kunci: ayat-ayat jihad, al-Muhājir, *Masā'il min Fiqh al-Jihād*, tafsir *maqāsidī*, al-Qaradāwī.

ملخص البحث

مُجد خضري، الرقم التسجيل: F53218005، تفسير آيات الجهاد لأبي عبد الله المهاجر في كتابه مسائل من فقه الجهاد في منظور التفسير المقاصدي للقرضاوي

كتاب مسائل من فقه الجهاد لأبي عبد الله المهاجر الذي أصبح مرجعاً للجماعات الإرهابية له تأثير على الأعمال الإرهابية. يشرح هذا الكتاب حجج مشروعية أعمال الإرهاب بناءً على القرآن والسنة وآراء علماء أهل السنة حتي يقتنع الارهابيون بأن الأعمال التي قاموا بها مباحة بل مشروعة عند الاسلام. في الواقع ان الإسلام دين السلام ورحمة للعالمين.

تحاول هذه الرسالة مقاومة السرد ونقد تفسيرات أبي عبد الله المهاجر لآيات الجهاد في منظور التفسير المقاصدي ليوسف القرضاوي. صياغة المشكلة في هذه الرسالة هي: (1) كيف يتم تفسير أبي عبد الله المهاجر لآيات الجهاد؟ (2) لماذا يميل تفسير المهاجر لآيات الجهاد إلى التطرف؟ (3) كيف يتم تفسير آيات الجهاد في منظور التفسير المقاصدي ليوسف القرضاوي؟

هذه الأطروحة هي بحث نوعي يستخدم المصادر المكتبية ويستخدم نهجاً تاريخياً فلسفياً كسكين تحليلي. تحليل المحتوى والوصف التحليلي يستعملان كطرق لتحليل البيانات.

إن تفسير أبي عبد الله المهاجر بشكل عام جزئي ونصي، متجاهلاً مقاصد الآيات المفسرة. من المحاور الأربعة التي أثّرت، يخلص تفسير المهاجر إلى: (1) دار الحرب بلد غير إسلامي رغم أنه ليس محارب للمسلمين. فالعلاقة الأساسية بين المسلمين وغير المسلمين هي الحرب. (2) سبب قتال الكفار لكفرهم. (3) العمليات الاستشهادية مباحة بل مشروعة في المناطق غير الإسلامية بشكل عام. (4) الإرهاب علي غير المسلمين بشكل عام مباح بل مشروع. لا يمكن فصل تفسير المهاجر الذي يميل الي التطرف لآيات الجهاد عن رحلة حياة المهاجر المليئة بالحرب والجهاد والحاكمية وعقيدة الولاء والبراء. أما تفسير آيات الجهاد في منظور التفسير المقاصدي ليوسف القرضاوي فهو يفسر آيات الجهاد في إطار مقاصد القرآن التي تقوم على أساس السلام العالمي والتسامح مع غير المسلمين. نتائج التفسير المقاصدي للقرضاوي لآيات الجهاد هي: (1) دار الحرب دولة غير مسلمة تقاتل المسلمين. المفهوم الأساسي للعلاقة بين المسلمين وغير المسلمين هو السلام. (2) سبب قتال غير المسلمين قتال غير المسلمين علي المسلمين أولاً وليس بسبب كفرهم. (3) العمليات الاستشهادية مشروعة عندما تكون هناك حرب في ساحة المعركة وليس في ظروف سلمية. (4) الإرهاب علي غير المسلمين مباح أثناء الحرب في حالة الضرورة لذلك تقدر بقدرها ولا يجوز تجاوز الحد. من هذه الاستنتاجات يمكن أن يكون التفسير المقاصدي للقرضاوي حلاً في حل تفسير آيات الجهاد.

الكلمات المفتاحية: آيات الجهاد، المهاجر، مسائل من فقه الجهاد، التفسير المقاصدي، القرضاوي.

ABSTRACT

MUHAMMAD KUDHORI, NIM F53218005, INTERPRETATION OF THE JIHAD VERSES BY ABŪ ABDILLĀH AL-MUHĀJIR IN HIS BOOK, *MASĀ'IL MIN FIQH AL-JIHĀD*, WITH THE PERSPECTIVE OF AL-QARADĀWĪ'S MAQĀSIDI TAFSĪR

The book *Masā'il min Fiqh al-Jihād* by Abū Abdillāh al-Muhājir, which becomes a reference for terrorist groups, has led to acts of terrorism. This book explains the arguments that legalise acts of terror based on the Qur'an, Sunnah and the opinions of Ahlusunnah ulama, thus convincing terrorists that the actions of terrorism are legal, even instructed by Islam. However, Islam is a religion of peace and *Raḥmatan lil 'ālamīn*.

This thesis attempts to counter-narrative and criticise al-Muhājir's interpretation of jihad verses from the perspective of al-Qaradāwī's *maqāṣidī* Tafsir. The formulation of the problems includes 1) How is al-Muhājir's interpretation of jihad verses? 2) Why does al-Muhājir's interpretation of jihad verses tend to be extreme? 3) How is the interpretation of jihad verses from the perspective of al-Qaradāwī's *maqāṣidī* Tafsīr?

This thesis is qualitative-based research that employs literary sources and uses a historical-philosophical approach as the analytical tool. Content analysis and descriptive-analytical are used as data analysis methods.

Generally, al-Muhājir's interpretation is partial and textual, so it ignores the *maqāṣid* of the interpreted verses. From the four themes raised, al-Muhājir concludes: 1) *Dār al-Ḥarb* is a non-Muslim country, although it does not fight Muslims. The primary relationship between Muslims and non-Muslims is war; 2) The reason for fighting non-Muslims is because of their disbelief; 3) Suicide bombings are legalised, even commanded in non-Muslim areas in general; 4) Terror against non-Muslims is generally legalised, even suggested. Al-Muhājir's interpretation of jihad verses that tend to be extreme is likely influenced by his life journey, due to war and jihad situation, Ḥakimiyyah theology and al-Walā wa al-Barā' doctrine. While the interpretation of jihad verses in the perspective of al-Qaradāwī's *maqāṣidī* Tafsir is taken by interpreting jihad verses within the framework of *maqāṣid al-Qur'ān* which is based on world peace and tolerance towards non-Muslims. Al-Qaradāwī's *maqāṣidī* interpretation of jihad verses found that; 1) *Dār al-Ḥarb* is a non-Muslim country fighting against Muslims. The basic relationship between Muslims and non-Muslims is peaceful. 2) The reason for fighting non-Muslims is because they are fighting Muslims first. 3) Suicide bombing is legal when there is a war on the battlefield, not in peaceful conditions. 4) Terror against non-Muslims is legalised during the war and applies in an emergency context, so it cannot exceed the limit. This study suggests that al-Qaradāwī's *maqāṣidī* Tafsir can be a solution in solving the interpretation of jihad verses.

Keywords: jihad verses, al-Muhājir, *Masā'il min Fiqh al-Jihād*, *maqāṣidī* tafsīr, al-Qaradāwī.

DAFTAR ISI

Pernyataan Keaslian.....	ii
Persetujuan Promotor	iii
Pengesahan Tim Penguji Verifikasi Naskah Disertasi.....	iv
Pengesahan Tim Penguji Ujian Disertasi Tertutup.....	v
Pengesahan Tim Penguji Ujian Disertasi Terbuka.....	vi
Pedoman Transliterasi	vii
Moto.....	x
Abstrak.....	xi
Ucapan Terima Kasih	xiv
Daftar Isi	xx
Daftar Skema dan Tabel	xxiii
BAB I: PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Identifikasi dan Batasan Masalah.....	12
C. Rumusan Masalah	13
D. Tujuan Penelitian.....	14
E. Kegunaan Penelitian.....	14
F. Kerangka Teoretik.....	16
G. Penelitian Terdahulu.....	26
H. Metode Penelitian	38

I. Sistematika Pembahasan.....	44
BAB II: DISKURSUS PENAFSIRAN AYAT-AYAT JIHAD DAN TAFSIR	
<i>MAQĀṢIDI AL-QARADĀWĪ</i>	47
A. Diskursus Penafsiran Ayat-ayat Jihad.....	47
1. Definisi Jihad	47
2. Ayat-ayat Tentang Perintah Jihad dan Penafsiran	
Para Ulama.....	50
B. Tafsir <i>Maqāṣidi</i> dan Sejarah Perkembangannya	64
1. Era Formatif-Praktis	67
2. Era Rintisan Teoritis-Konseptual.....	78
3. Era Perkembangan Teoritis-Konseptual (Abad V-VIII H.) ..	82
4. Era Kontemporer (Era Reformasi Kritis)	92
C. Tafsir <i>Maqāṣidi</i> al-Qaradāwī.....	94
BAB III: PENAFSIRAN ABŪ ‘ABDILLĀH AL-MUHĀJIR TERHADAP	
AYAT-AYAT JIHAD DALAM KITAB <i>MASĀ’IL MIN FIQH AL-JIHAD</i>	132
A. Biografi Abū ‘Abdillāh al-Muhājir	132
B. Kitab <i>Masā’il min Fiqh al-Jihād</i>	138
1. Latar Belakang Penulisan Kitab.....	138
2. Sistematika Penulisan Kitab	140
3. Metode Penafsiran	148
C. Ayat-ayat Jihad Dalam Kitab <i>Masā’il min Fiqh al-Jihād</i>	
dan Penafsiran Abū ‘Abdillāh al-Muhājir.....	150

1. Ayat-ayat <i>Dār al-Ḥarb</i> (Wilayah Perang)	151
2. Ayat-ayat Tidak Adanya Jaminan Keamanan	168
3. Ayat-ayat <i>al-‘Amaliyyāt al-Ishtishhādiyyah</i> (Bom Bunuh Diri).....	177
4. Ayat-ayat Teror di Wilayah Non Muslim.....	181
BAB IV: TAFSIR MAQĀṢIDĪ AL-QARADĀWĪ	
SEBAGAI KRITIK TERHADAP PENAFSIRAN	
AYAT-AYAT JIHAD DALAM KITAB	
<i>MASĀ’IL MIN FIQH AL-JIHAD</i>	190
A. Isu <i>Dār al-Ḥarb</i> (Negara Perang)	191
B. Isu Tidak Adanya Jaminan Keamanan.....	217
C. Isu Bom Bunuh Diri	262
D. Isu Teror di Wilayah Non Muslim	269
BAB V: PENUTUP	291
A. Kesimpulan	291
B. Implikasi Teoretis.....	292
C. Keterbatasan Studi	294
D. Rekomendasi.....	294
DAFTAR PUSTAKA	296
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	

DAFTAR SKEMA DAN TABEL

1. Skema 1.1. Fokus Penelitian dan Unsur Kebaruan 37
2. Tabel. 4.1. Pendapat Ulama Tentang Isu Jihad dan Jaminan Keamanan .. 182



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Aksi terorisme di Indonesia nampaknya belum menunjukkan tanda-tanda akan berakhir. Berdasarkan hasil kajian Tim Lab45 yang dipublikasikan pada 29 Maret 2021 menunjukkan bahwa selama kurun waktu 21 tahun sejak 2000 hingga 2021 terjadi sebanyak 552 aksi teror di Indonesia. 51% aksi teror tersebut berupa pengeboman. 50% aksi teror di Indonesia dilakukan oleh Jamaah Islamiyyah (JI) yang berafiliasi kepada Al-Qaeda, 26% dilakukan oleh Mujahidin Indonesia Timur (MIT) yang berafiliasi ke ISIS, 15% dilakukan oleh Jamaah Ansharud Daulah, 8% oleh Jamaah Ansharut Tauhid dan 1 % oleh Mujahidin Indonesia Barat. Jika dirata-rata selama kurun waktu 21 tahun, setiap tahun Indonesia mengalami 26 serangan teror dan setiap bulan setidaknya ada 2 serangan teror.¹ Terakhir, bom bunuh diri meledak di Gereja Katedral Kota Makassar, Sulawesi Selatan pada Minggu, 28 Maret 2021.² Sebelumnya pada 2019 kasus peledakan bom bunuh diri juga terjadi di Markas Kepolisian Resor Kota Besar Medan pada Rabu, 13 November 2019. Dalam kasus yang terakhir ini pelaku disebut-sebut sebagai mahasiswa dan mengenakan jaket ojek online saat melakukan aksinya. Berdasarkan

¹ Iis Gindarsah dan Andi Widjajanto, "Tilik Data "Pola 552 Serangan Teror di Indonesia",
<https://www.lab45.id/publikasi/download/57/tilik-data-pola-552-serangan-teror-di-indonesia>
diakses tanggal 18 September 2022.

² <https://www.kompas.com/tren/read/2021/03/29/100000165/bom-gereja-katedral-makassar-kronologi-kejadian-keterangan-polisi-dan-sikap> diakses tanggal 18 September 2022.

keterangan dari orang-orang dekat pelaku, pelaku merupakan orang yang baik dan rajin salat berjamaah.³

Merunut aksi radikalisme di masa-masa awal Islam, pelaku radikalisme yang memakan korban beberapa tokoh Islam juga berasal dari kalangan orang-orang yang secara spiritual dianggap “saleh”. Mereka terkenal dengan sebutan Khawārij.⁴ Khawārij dalam arti sebagai firqah yang mempunyai ideologi dan

³ <https://www.tribunnews.com/nasional/2019/11/13/pelaku-bom-bunuh-diri-di-medan-disebut-masih-mahasiswa-teman-beberkan-riwayat-pendidikan-sebenarnya?page=4> diakses tanggal 18 September 2022. Lihat juga dalam <https://regional.kompas.com/read/2019/11/14/09130001/6-fakta-pelaku-bom-bunuh-diri-di-medan-punya-channel-youtube-hingga-status?page=all> diakses tanggal 18 September 2022. Minggu, 28 Maret 2021 ledakan bom bunuh diri kembali terjadi di depan Gereja Katedral Makassar, Sulawesi Selatan. Berdasarkan penyelidikan polisi, bom bunuh diri ini dilakukan oleh sepasang suami istri. Lihat berita selengkapnya dalam <https://www.kompas.com/tren/read/2021/03/28/125543665/terjadi-ledakan-bom-bunuh-diri-gereja-katedral-makassar-trending-di-twitter> diakses tanggal 18 September 2022. Lihat juga <https://nasional.kompas.com/read/2021/03/29/12335761/polri-pelaku-bom-bunuh-diri-di-makassar-pasangan-suami-istri> diakses tanggal 18 September 2022.

⁴ Kesalahan orang-orang Khawārij ini pernah disinggung oleh Nabi Saw. dalam sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Abū Saʿīd al-Khudhri, ia mengisahkan:

بَيْنَمَا نَحْنُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ يَقْسِمُ قَسْمًا أَتَاهُ دُو الْحَوِصِرَةِ ، وَهُوَ رَجُلٌ مِنْ بَنِي تَمِيمٍ - فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ اعْدِلْ فَقَالَ وَتِلْكَ ، وَمَنْ يَعْدِلُ إِذَا لَمْ يَأْمُرْ بِالْعَدْلِ فَقَدْ جَبَّتْ وَخَسِرَتْ إِنْ لَمْ أَكُنْ أَعْدِلُ فَقَالَ عُمَرُ يَا رَسُولَ اللَّهِ ائْتِدْنِي فِيهِ فَأَضْرَبَ عَنْقَهُ فَقَالَ دَعْنِي فَإِنَّ لَهُ أَصْحَابًا يَحْتَرُّ أَحَدُكُمْ صَلَاتَهُ مَعَ صَلَاتِهِمْ وَصِيَامَهُ مَعَ صِيَامِهِمْ يَقْرَأُونَ الْقُرْآنَ لَا يُجَاوِزُ تَرَاقِيَهُمْ يَمْرُقُونَ مِنَ الدِّينِ كَمَا يَمْرُقُ السَّهْمُ مِنَ الرَّمِيَةِ يُنْظَرُ إِلَى نَصْلِهِ فَلَا يُوجَدُ فِيهِ شَيْءٌ ثُمَّ يُنْظَرُ إِلَى رِصَافِهِ فَمَا يُوجَدُ فِيهِ شَيْءٌ ثُمَّ يُنْظَرُ إِلَى نَضِيهِ ، وَهُوَ قَدْخُهُ - فَلَا يُوجَدُ فِيهِ شَيْءٌ ثُمَّ يُنْظَرُ إِلَى قُدْرِهِ فَلَا يُوجَدُ فِيهِ شَيْءٌ قَدْ سَبَقَ الْفَرْثُ وَالِدَمُ أَتَيْتُهُمْ رَجُلٌ أَسْوَدُ إِحْدَى عِصْدَيْهِ مِثْلُ ثَدْيِ الْمَرْأَةِ ، أَوْ مِثْلُ الْبُضْعَةِ تَدْرَدُرُ وَتَخْرُجُونَ عَلَى حِينِ فُرْقَةٍ مِنَ النَّاسِ قَالَ أَبُو سَعِيدٍ فَأَشْهَدُ أَنِّي سَمِعْتُ هَذَا الْحَدِيثَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَأَشْهَدُ أَنَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ قَاتَلَهُمْ وَأَنَا مَعَهُ فَأَمَرَ بِذَلِكَ الرَّجُلِ فَالْتَمَسَ فَأُتِيَ بِهِ حَتَّى تَطُرَتْ إِلَيْهِ عَلَى نَعْتِ النَّبِيِّ ﷺ الَّذِي نَعْتُهُ.

“Ketika kami sedang bersama Rasulullah Saw. yang sedang membagi-bagikan harta, tiba-tiba Dhu al-Khuwaysirah, seorang laki-laki dari Banī Tamīm mendatangi Nabi Saw. Ia berkata: “Wahai Rasulullah, bersikaplah adil!” Nabi bersabda: “Celakalah engkau. Siapa yang bisa adil jika aku saja tidak berbuat adil. Sungguh engkau mengalami keburukan dan kerugian jika aku tidak berbuat adil.” Umar berkata: “Wahai Rasulullah, izinkanlah aku memenggal batang lehernya!” Nabi Saw. bersabda: “Biarkanlah dia, karena sesungguhnya ia mempunyai teman-teman yang salah seorang di antara kalian memandang remeh salatnya dibanding mereka dan puasanya dibanding puasa mereka. Mereka membaca al-Qur’an namun tidak sampai melewati tenggorokan mereka. Mereka keluar dari agama seperti melesatnya anak panah dari target (hewan buruan). Ketika diteliti ujung panahnya tidak ditemukan suatu bekas apapun, lalu ketika diteliti batang panahnya tidak ditemukan suatu apapun, lalu ketika diteliti bulu anak panahnya tidak ditemukan suatu apapun. Rupanya anak panah itu sedemikian dini menembus kotoran dan darah. Ciri-ciri mereka adalah laki-laki berkulit hitam yang salah satu dari dua lengan atasnya bagaikan payudara wanita atau bagaikan potongan daging yang bergerak-gerak. Mereka akan muncul pada zaman timbulnya firqah/golongan”. Abū Saʿīd berkata: “Aku bersaksi bahwa aku mendengar

pemahaman tertentu, khususnya dalam memahami al-Qur'an muncul di masa Khalifah 'Alī bin Abī Ṭālib Ra. Mereka pada awalnya adalah orang-orang yang setia dan sangat loyal kepada 'Alī bin Abī Ṭālib. Namun kemudian mereka keluar dari barisan 'Alī bin Abī Ṭālib karena tidak sepaham dengan 'Alī yang menerima *tahkīm* (perundingan) dari pihak Mu'āwiyah bin Abī Sufyān yang hampir kalah dalam peperangan Siffin.⁵

Orang-orang Khawārij menilai bahwa *tahkīm* tidak sesuai dengan syariat Islam. Mereka bahkan menyatakan, setiap orang yang terlibat dalam *tahkīm* tersebut adalah kafir. Semboyan yang sering mereka sampaikan adalah “Tidak ada hukum kecuali hukum Allah”. Oleh karena itu mereka menganggap 'Alī bin Abī Ṭālib dan Mu'āwiyah telah menyimpang dari Islam. Dalil semboyan Khawarij tersebut diambil dari firman Allah Swt.:

وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ.

“Barangsiapa yang tidak memutuskan menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itu adalah orang-orang yang kafir.” (Q.S. al-Mā'idah: 44).⁶

Berdasarkan ayat di atas, kaum Khawārij menjatuhkan vonis kafir kepada 'Alī bin Abī Ṭālib, Mu'āwiyah bin Abī Sufyān, Abū Mūsā al-Ash'arī dan 'Amr

hadis ini dari Rasulullah Saw. dan aku bersaksi bahwa 'Alī bin Abī Ṭālib telah memerangi mereka dan aku bersamanya saat itu lalu dia memerintahkan untuk mencari seseorang yang bersembunyi lalu orang itu didapatkan dan dihadirkan hingga aku dapat melihatnya persis seperti yang dijelaskan ciri-cirinya oleh Nabi Saw.” (Muḥammad bin Ismā'īl al-Bukhārī, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*, Vol.4 (Kairo: Dār al-Sha'b, 1987), 243. Dalam hadis ini Nabi Saw. menyebutkan bahwa ibadah yang dilakukan oleh kelompok ini sangat tekun dan rajin, sehingga para sahabat seakan-akan merasa minder jika ibadahnya dibandingkan dengan ibadah mereka. Lihat dalam 'Alī Muḥammad al-Ṣalābī, *Fikr al-Khawārij wa al-Shi'ah Fī Mīzān Ahl al-Sunnah Wa al-Jamā'ah* (Kairo: Dār Ibn Ḥazm, 2007), 17. Lihat juga pada Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Dirāsah Fī Fiqh Maqāṣid al-Sharī'ah* (Kairo: Dār al-Shurūq, 2008), 54.

⁵ Al-Ṣalābī, *Fikr al-Khawārij wa al-Shi'ah*, 13-16.

⁶ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya Edisi Penyempurna 2019* (Jakarta: Kementerian Agama RI, 2019), 155.

bin al-‘Āṣ. Inilah permulaan takfirisme dalam dunia Islam yang kemudian diikuti dengan penghalalan darah umat Islam yang dilabeli kafir.⁷

Puncak kekerasan yang dilakukan oleh kaum Khawārij adalah ketika Ibn Muljam berhasil membunuh ‘Alī bin Abī Ṭālib saat ia keluar rumah hendak menunaikan salat Subuh di masjid. Ibn Muljam menebaskan pedangnya sambil berteriak: “Tidak ada hukum kecuali milik Allah, wahai ‘Alī, bukan milikmu dan sahabat-sahabatmu!” ia juga membaca firman Allah Swt.:

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ.

“Di antara manusia ada orang yang mengorbankan dirinya untuk mencari rida Allah. Allah Maha Penyantun kepada hamba-hamba(-Nya).” (Q.S. al-Baqarah: 207).⁸

Inilah kekejaman kaum Khawārij, mereka mengafirkan dan menghalalkan darah orang-orang yang tidak sefaham dengan mereka. Yang lebih mengerikan lagi, saat mereka melakukan aksi keji tersebut, mereka begitu percaya diri meneriakkan ayat-ayat Allah Swt.⁹

Munculnya kitab dengan judul *Masā’il min Fiqh al-Jihād* karya Abu Abdillāh al-Muhājir yang menjadi rujukan kelompok teroris seperti ISIS dan Jabhat al-Nuṣrah secara langsung maupun tidak langsung berdampak pada aksi-aksi terorisme yang terjadi belakangan ini, baik di Timur Tengah maupun di negara-negara lain, termasuk Indonesia. Abū Abdillāh Al-Muhājir sendiri diketahui sebagai orang Mesir yang ikut berjihad di Afganistan.

⁷ Muḥammad al-Khuḍarī Bik, *Tārīkh al-Tashrī‘ al-Islamī* (Kairo: Maktabah al-Adab, t.t.), 105.

⁸ Al-Qur’an, 2: 207. Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an, 43.

⁹ Rāghib al-Sirjānī, “Maqtal al-Imām ‘Alī wa ‘Ām al-Jamā‘ah.” <https://islamstory.com/ar/artical/> diakses tanggal 15 November 2022.

Kemudian ia masuk ke Pakistan dan mempelajari ilmu syariah di Universitas Islam Islamabad. Di Universitas ini ia memperoleh gelar magister di bidang ilmu syariah. Setelah terjadi peledakan di Kedutaan Mesir di Islamabad pada tahun 1995, ia kembali ke Afganistan. Di sini ia menjadi penanggungjawab syariah bagi kamp pelatihan para mujahidin. Para mujahidin ini belajar ilmu-ilmu syariah kepada al-Muhājir. Diantara mereka adalah Abū Muṣ‘ab al-Zarqawī, tokoh penting ISIS. Saat Amerika menyerang Afganistan, al-Muhājir melarikan diri ke Iran dan ditangkap pada tahun 2002. Setelah itu ia diserahkan kepada pemerintah Mesir. Saat Revolusi Mesir meletus pada tahun 2011, ia dibebaskan dan bergabung dalam Revolusi Suriah pada tahun 2012. Ia kemudian bergabung dengan Jabhah al-Nuṣrah di Suriah.¹⁰

Abu Abdillāh al-Muhājir menulis kitab yang berjudul *Masā’il min Fiqh al-Jihād*. Kitab ini berisi pandangan-pandangan al-Muhājir tentang masalah-masalah jihad, aturan dan tata cara jihad di era kontemporer. Kitab ini kemudian populer dengan judul *Fiqh al-Dimā’* (Fikih Darah). Kitab ini menjadi referensi penting bagi kelompok-kelompok jihad di Irak. Bahkan tokoh penting ISIS, Abū Muṣ‘ab al-Zarqawī mendistribusikan kitab ini secara luas dan berwasiat kepada para pengikutnya untuk mengkaji kitab ini di madrasah-madrasah ISIS.¹¹ Melalui kitab inilah al-Zarqawī melegitimasi aksi-aksi brutalnya seperti menyembelih dan memenggal kepala orang-orang yang

¹⁰ ‘Abīd Khalfī, “Abū ‘Abdillāh al-Muhājir: al-‘Aql al-Dimawī li al-Ḥarakāt al-Jihādiyyah,” <https://sawaab-arraii.com/ar/abw-bd-allh-almhajr-alql-aldmwy-llhrkat-aljhadyt> diakses tanggal 18 Februari 2020.

¹¹ Sānādī Jirjis, “Fiqh al-Dam: Qur’ān al-Dā’ish al-Ladhī Yastamid Minhu Āyatuhu li Qatl al-Muslimīn fī Anḥā’ al-‘Ālam,” <https://www.elmogaz.com/node/466530> diakses tanggal 18 Februari 2020.

ia anggap sebagai musuh maupun non muslim. Kitab ini menjadi panduan utama bagi kelompok-kelompok jihad di Irak dan Syiria seperti ISIS dan Jabhah Nuṣrah.¹²

Seperti halnya Khawārij, al-Muhājir juga sangat tekstualis dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an, terutama ayat-ayat yang berkaitan dengan *dār al-ḥarb* atau *dār al-kufr*, hubungan muslim dengan non muslim, jaminan keamanan bagi non muslim, *al-ʿamaliyyāt al-istishhadiyyah* (bom bunuh diri) dan teror di wilayah non muslim. Dalam pandangannya, kemusyrikan dan kekufuran adalah alasan kebolehan umat Islam untuk memerangi non muslim dan menumpahkan darahnya. Yang lebih mengesankan para pembaca dan pengikutnya, al-Muhājir banyak mengutip pendapat para mufasir dan fukaha Sunni untuk menguatkan pendapatnya. Bahkan referensi yang ia pakai adalah kitab-kitab yang masyhur di kalangan komunitas muslim Sunni yang selama ini dipakai sebagai rujukan dalam beragama.¹³

Abu Abdillāh al-Muhājir meninggal pada akhir 2016. Kementerian Pertahanan AS mengumumkan bahwa ideolog ISIS ini terbunuh di sudut timur laut Suriah dalam serangan udara Amerika. Kementerian Pertahanan Amerika menegaskan, jika bukan karena al-Muhājir, al-Qaeda atau ISIS tidak akan mencapai perkembangan yang gemilang dalam merekrut pengikut dan ekstremis.¹⁴ Fakta ini tentu menunjukkan bahwa pengaruh kitab karya al-

¹² Ibid.

¹³ Abū ʿAbdillāh al-Muhājir, *Masāʾil min Fiqh al-Jihād* (t.t.: t.p., t.th.), 30-34.

¹⁴ Sānādī Jirjis, "Fiqh al-Dam: Qurʾān al-Dāʾish al-Ladhī Yastamid Minhu Āyatuhu li Qatl al-Muslimīn fī Anḥāʾ al-ʿĀlam" dalam <https://www.elmogaz.com/node/466530> diakses 18 Februari 2020.

Muhājir mempunyai andil besar dalam menyebarkan ideologi ekstremisme. Menjelang kematiannya, al-Muhājir sudah tidak lagi bergabung dengan ISIS. Ia berafiliasi kepada kelompok jihad yang menjadi saingan ISIS di Suriah, yaitu Jabhah Fath al-Shām atau yang sebelumnya dikenal dengan nama Jabhah al-Nuṣrah. Organisasi ini menjadi afiliasi al-Muhājir beberapa tahun terakhir sebelum ia meninggal.¹⁵

Pemahaman-pemahaman tekstualis-skriptuailis terhadap ayat-ayat jihad dan masifnya propaganda kelompok-kelompok ekstremis untuk melakukan tindakan-tindakan kekerasan atas nama jihad semakin meyakinkan kalangan pemuda -yang awam wawasan keagamaan namun semangat dalam menjalankan ajaran agama- untuk melakukan tindakan-tindakan kekerasan. Apalagi kemudian tafsir-tafsir dan pemahaman agama yang disampaikan oleh para teroris juga banyak mengutip pendapat para ulama klasik Ahlisunnah yang selama ini menjadi rujukan di kalangan umat Islam.

Dalam kitabnya yang berjudul *Masā'il min Fiqh al-Jihād*, Abū Abdillāh al-Muhājir menulis sebuah judul yang cukup kontroversial, *Lā 'Iṣmata Illā Bi Ṭmān aw Amān*, tidak ada perlindungan kecuali dengan iman atau jaminan aman dari umat Islam. Al-Muhājir berpendapat tidak ada perlindungan bagi non muslim. Pandangannya ini menurutnya didasarkan pada teks-teks al-Qur'an yang tidak bisa ditakwil lagi. Menurutnya, alasan (*'illat*) memerangi non muslim terletak pada kekufuran dan kesyirikannya, bukan karena mereka memerangi dan berbuat zalim kepada umat Islam. Kekufuran dan

¹⁵ Ibid.

kesyirikannya yang menyebabkan mereka wajib untuk diperangi. Dalam pandangan al-Muhājir, kafir harbi adalah setiap non muslim yang tidak mempunyai perlindungan dari umat Islam baik terjadi perang maupun tidak. Dalam mendefinisikan *Dār al-Ḥarb* (wilayah perang), ia berpendapat bahwa setiap negara yang tidak mempunyai perjanjian damai dengan umat Islam, maka negara tersebut dikategorikan sebagai *dār al-ḥarb* atau wilayah perang. Dengan demikian masyarakat yang berada dalam wilayah tersebut juga dikategorikan sebagai kafir harbi, meskipun mereka tidak berbuat buruk kepada Islam dan Umat Islam, sehingga mereka boleh diperangi atau dibunuh.¹⁶ Pendapat al-Muhājir di atas tidak bisa dilepaskan dari pandangan ulama klasik yang menyatakan bahwa ayat perang atau yang mereka sebut sebagai *ayat al-sayf* telah *menaskh* (menganulir) ayat-ayat damai.¹⁷

Perang yang pada masa Nabi Saw. disyariatkan mempunyai tujuan mulia, yaitu untuk menegakkan keadilan dan hak-hak asasi manusia, mencegah kezaliman dan kesewenang-wenangan, menebarkan rahmat dan kasih sayang, di tangan kelompok-kelompok yang tidak bertanggungjawab menjadi sebuah teror yang menakutkan, kezaliman, kerusakan, pertumpahan darah dan perampasan hak-hak asasi manusia. Itu semua karena dalam praktek perang mengabaikan etika-etika yang telah ditetapkan oleh Nabi Saw. Padahal Nabi Saw. memerintahkan umat Islam dalam berperang agar diniati semata-mata karena ingin menggapai rida Allah Swt., tidak berkhianat, tidak

¹⁶ Al-Muhājir, *Masā'il min Fiqh al-Jihād*, 43-44.

¹⁷ Wardani, "Kontroversi Penganuliran Ayat-ayat Damai dengan Ayat Pedang dalam Alquran: Kajian Analisis-Kritis" (Disertasi -- IAIN Sunan Ampel, Surabaya, 2010), 210-243.

melakukan pembunuhan dengan cara-cara yang kejam seperti mutilasi, tidak membunuh anak kecil, perempuan dan tua renta, tidak menghancurkan tempat-tempat ibadah dan rumah-rumah penduduk, termasuk harta dan tanaman yang mereka miliki, karena perang yang diperintahkan oleh Nabi Saw. bukan karena permusuhan dan kebencian, tapi semata-mata untuk menegakkan keadilan, hak-hak asasi manusia dan kebebasan beragama.¹⁸ Dengan demikian, orang-orang non muslim dapat hidup berdampingan dengan umat Islam, merasakan keadilan Islam hingga mereka dengan sukarela dan sukacita mau memeluk agama Islam. Selain itu juga untuk memastikan agar dakwah Islam dapat terus berjalan hingga Islam dapat tersebar di kalangan mereka.

Dari latar belakang di atas, pertanyaan yang bisa diajukan dalam penelitian ini adalah, bagaimana membaca dan memahami diskursus tentang ayat-ayat jihad di zaman modern-kontemporer. Zaman di mana umat Islam telah menjadi bagian dari *world citizen* yang tentu harus ikut berpartisipasi dalam menjaga keamanan dan perdamaian dunia. Di sisi lain, fakta empiris menunjukkan bahwa perang atau jihad masih dipahami secara

¹⁸ Larangan membunuh anak kecil dan perempuan dalam perang ditegaskan oleh Nabi Saw. dalam sebuah hadis yang bersumber dari Ibn ‘Umar. Lihat misalnya dalam Malik bin Anas, *al-Muwaffā’*, Vol. 2 (Mesir: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, t.th.), 447. Muḥammad bin Ismā‘īl al-Bukhārī, *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ*, Vol. 4, 74. Muslim bin al-Ḥajjāj al-Naysābūrī, *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ*, Vol. 5 (Beirut: Dār al-Jayl, t.th.), 144. Abū Dāwud al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwud*, Vol. 3 (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, t.th.), 6. Muḥammad bin ‘Isā al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*, Vol. 4 (Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, t.th.), 136. Ibn Mājah al-Qazwainī, *Sunan Ibn Mājah*, Vol. 4 (t.t.: Maktabah Abī al-Ma‘ī, t.th.), 106. Aḥmad bin Ḥanbal, *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal*, Vol. 2 (Kairo: Mu’assasah Qurṭubah, t.th.), 22. Lihat juga dalam Muḥammad bin Nāṣir al-Ja‘wān, *al-Qitāl fī al-Islām* (Riyāḍ: t.p., 1983), 56. ‘Alī bin ‘Abd al-‘Azīz, *al-Judhūr al-Tārikhiyyah Li Ḥaqīqat al-Ghuluw wa al-Taḥarruf wa al-Irḥāb wa al-‘Unf* (t.t.: t.p., t.th.), 12. Muḥammad bin Nāṣir al-Ja‘wān, *al-Qitāl fī al-Islām* (Riyāḍ: t.p., 1983), 7.

sempit oleh sebagian umat Islam yang kemudian malah menjadi teror bagi kelompok lain yang tidak sepaham. Penafsiran al-Muhājir dalam kitab ini mempunyai dampak yang serius terhadap perkembangan teror yang dilakukan oleh al-Qaeda, ISIS maupun Jabhah al-Nuṣrah.

Pertanyaan inilah yang menjadi latar belakang dan mendorong peneliti untuk melakukan analisis tafsir al-Qur'an secara tematik perspektif *maqāṣidī* Yūsuf al-Qaraḍāwī dengan objek ayat-ayat jihad yang difahami dan ditafsirkan secara ekstrem oleh Abū 'Abdillāh al-Muhājir sebagai ideolog kelompok-kelompok radikal seperti al-Qaeda, ISIS maupun Jabhat al-Nuṣrah dalam kitabnya yang berjudul *Masā'il min Fiqh al-Jihād*. Menurut hemat peneliti, pembacaan secara tekstual atas ayat-ayat jihad yang dilakukan oleh al-Muhājir tidak relevan dalam konteks saat ini, sehingga dibutuhkan sebuah pembacaan baru yang lebih humanis dan mengedepankan nilai-nilai *maqāṣid al-sharī'ah*, *maqāṣid al-Qur'ān*, hak asasi manusia, kebebasan beragama dan perdamaian dunia. Dengan demikian, pemahaman terhadap ayat-ayat tersebut dapat mencerminkan nilai-nilai Islam yang *rahmatan li al-'ālamīn*.

Penelitian ini penting untuk menangkis berbagai tuduhan miring yang menyebut al-Qur'an sebagai kitab teror dan mengajarkan kekerasan terhadap pemeluk agama lain, karena terkesan melegalkan radikalisme dan terorisme dalam ayat-ayatnya. Selain faktanya memang terdapat sejumlah ayat al-Qur'an yang secara tekstual memerintahkan untuk memerangi non muslim yang kemudian juga dipahami secara tekstual oleh kelompok-

kelompok ekstremis. Jika ayat-ayat ini dipahami secara literal dan tekstual, tanpa mempertimbangkan konteks pewahyuan, *sabāb al-nuzūl* dan faktor-faktor yang lain, maka akan berakibat sangat fatal sebagaimana tuduhan-tuduhan miring di atas.

Pembacaan ayat-ayat jihad menggunakan tafsir *maqāṣidī* Yūsuf al-Qarāḍawī didasarkan pada pertimbangan bahwa: 1) Tafsir *maqāṣidī* sendiri berasal dari rahim Islam.¹⁹ 2) Selain itu, kaidah-kaidah yang dipakai dalam tafsir *maqāṣidī* al-Qarāḍawī tidak keluar dari kaidah-kaidah penafsiran al-Qur'an yang telah dirumuskan oleh para ulama klasik. 3) Kaidah-kaidah tafsir *maqāṣidī* al-Qarāḍawī tidak menggunakan teori-teori yang berasal dari barat, seperti filsafat -misalnya filsafat sistem pada teori *maqāṣid al-sharī'ah* Jasser Auda- dan hermeneutika.²⁰ Dengan demikian, pemilihan tafsir *maqāṣidī* al-Qarāḍawī sebagai pendekatan penafsiran ayat-ayat jihad Abū 'Abdillāh al-Muhājir diharapkan lebih bisa diterima oleh kalangan konservatif-tekstualis-ekstremis, sehingga tujuan utama kontra narasi terhadap tafsir-tafsir ekstrem ayat-ayat jihad dapat tercapai secara maksimal. Tafsir *maqāṣidī* al-Qarāḍawī juga diharapkan dapat menjadi penengah antara kelompok tekstualis yang mengabaikan *maqāṣid al-sharī'ah* dan kelompok liberalis yang mengabaikan *naṣ*. Dari sini akan muncul pandangan tafsir yang *wasāṭiyyah* atau moderat.

¹⁹ Abdul Mustaqim, "Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi Sebagai Basis Moderasi Islam" (Pidato Pengukuhan Guru Besar – UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2019), 17.

²⁰ Yūsuf al-Qarāḍawī, *Kayfa Nata'āmal Ma' al-Qur'ān al-'Aẓīm* (Kairo: Dār al-Shurūq, 1999), 217-256.

Sejauh ini, sepanjang penelusuran peneliti –sebagaimana yang akan diuraikan dalam sub bab penelitian terdahulu-, belum ada kajian serius dan mendalam yang secara langsung melakukan analisis atau kontra narasi terhadap penafsiran ayat-ayat jihad yang dipahami secara ekstrem oleh Abū ‘Abdillāh al-Muhājir dalam kitabnya *Masā’il Min Fiqh al-Jihād* dengan pendekatan tafsir *maqāsidī* Yūsuf al-Qaraḍāwī, terutama dalam bentuk disertasi. Oleh karena itu, penelitian ini diharapkan bisa melengkapi kajian-kajian tentang penafsiran ayat-ayat jihad yang telah ada sebelumnya.

B. Identifikasi dan Batasan Masalah

Berangkat dari deskripsi dan latar belakang di atas, kiranya dapat dirangkum beberapa problem penelitian yang tercakup dalam penelitian ini. Oleh karena itu perlu adanya suatu identifikasi masalah untuk kemudian diberikan batasan-batasan ruang lingkup masalah yang menjadi fokus dalam disertasi ini sebagai berikut:

1. Penafsiran Abū ‘Abdillāh al-Muhājir terhadap ayat-ayat jihad.
2. Penafsiran Abū ‘Abdillāh al-Muhājir terhadap ayat-ayat jihad cenderung ekstrem.
3. Sejumlah ayat al-Qur’an secara tekstual memerintahkan memerangi non muslim.
4. Penafsiran ayat-ayat jihad telah memicu aksi-aksi terorisme.

5. Kelompok teroris banyak mengutip pendapat para mufasir maupun ulama Sunni klasik.
6. Orang-orang dengan semangat beragama yang tinggi tanpa dibarengi dengan pemahaman ajaran Islam yang luas dan mendalam rentan terpapar narasi-narasi ekstremis.
7. Aksi-aksi terorisme atas nama agama telah mencoreng ajaran Islam yang *rahmatan lil 'ālamīn*.
8. Kontra narasi ekstremis terhadap tafsir dan narasi-narasi ekstremis belum berjalan secara maksimal.
9. Tafsir *maqāṣidī* Yūsuf al-Qarāḍāwī sebagai pendekatan untuk mengkaji dan menganalisis ayat-ayat jihad.

Dari beberapa masalah yang teridentifikasi, peneliti membatasi kajian disertasi ini hanya pada tiga masalah yang disebutkan pada nomor 1, 2 dan 9, yakni: 1) Penafsiran Abū 'Abdillāh al-Muhājir terhadap ayat-ayat jihad. 2) Penafsiran Abū 'Abdillāh al-Muhājir terhadap ayat-ayat jihad cenderung ekstrem. 3) Tafsir *maqāṣidī* Yūsuf al-Qarāḍāwī sebagai pendekatan untuk menganalisis ayat-ayat jihad.

C. Rumusan Masalah

Dari uraian latar belakang dan batasan masalah di atas, dapat dirumuskan beberapa masalah sebagai berikut:

1. Bagaimana penafsiran Abū 'Abdillāh al-Muhājir terhadap ayat-ayat jihad?

2. Mengapa penafsiran Abū ‘Abdillāh al-Muhājir terhadap ayat-ayat jihad cenderung ekstrem?
3. Bagaimana penafsiran ayat-ayat jihad perspektif tafsir *maqāṣidī* Yūsuf al-Qaraḍāwī?

D. Tujuan Penelitian

Dari uraian latar belakang, identifikasi masalah dan rumusan masalah yang telah dipaparkan di atas, maka penelitian ini mempunyai tujuan sebagai berikut:

1. Untuk menemukan penafsiran Abū ‘Abdillāh al-Muhājir terhadap ayat-ayat jihad.
2. Untuk menemukan alasan di balik penafsiran Abū ‘Abdillāh al-Muhājir terhadap ayat-ayat jihad yang cenderung ekstrem.
3. Menganalisis ayat-ayat jihad dalam perspektif tafsir *maqāṣidī* Yūsuf al-Qaraḍāwī.

E. Kegunaan Penelitian

Penelitian tentang penafsiran Abū ‘Abdillāh al-Muhājir terhadap ayat-ayat jihad dalam perspektif tafsir *maqāṣidī* al-Qaraḍāwī ini diharapkan mempunyai nilai dan manfaat, baik secara teoretis maupun praktis. Manfaat secara teoretis penelitian penafsiran Abū ‘Abdillāh al-Muhājir terhadap ayat-ayat jihad perspektif tafsir *maqāṣidī* al-Qaraḍāwī adalah adanya sumbangsih intelektual akademis dalam bidang keilmuan tafsir al-Qur’an serta

tantangan bagi umat Islam untuk ikut serta berperan aktif dalam memberikan solusi konkrit terhadap isu-isu radikalisme, ekstremisme dan terorisme global yang dampaknya sangat destruktif dan dapat mengancam keutuhan bangsa dan negara. Selain itu, penelitian ini juga diharapkan dapat menjadi kontra narasi ekstremis serta dapat meluruskan tuduhan-tuduhan negatif terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang berpeluang dipahami kaku dan ekstrem oleh kelompok-kelompok radikal yang tidak bertanggung jawab. Pendekatan tafsir *maqāṣidī* Yūsuf al-Qaraḍāwī dalam penelitian ini juga diharapkan memberikan warna baru yang progresif dalam bangunan metode tafsir tematik yang saat ini tengah mengalami perkembangan dan banyak diminati oleh para akademisi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir. Selain itu, tafsir *maqāṣidī* Yūsuf al-Qaraḍāwī juga diharapkan lebih dapat diterima sebagai pendekatan dalam menafsirkan ayat-ayat jihad yang dipahami secara ekstrem. Dengan demikian upaya kontra narasi ekstremis dapat berhasil secara maksimal.

Adapun manfaat praktis, penelitian ini diharapkan dapat menjadi pertimbangan kebijakan bagi pemerintah dan pihak-pihak terkait dalam rangka penanggulangan radikalisme dan terorisme dalam mengambil kebijakan-kebijakan yang strategis sebagai upaya deradikalisasi paham-paham ekstrem. Selain itu, penelitian ini juga diharapkan bisa menjadi bahan kajian lebih lanjut terutama berkaitan dengan kajian tafsir tematik dengan pendekatan tafsir *maqāṣidī*, khususnya tafsir *maqāṣidī* Yūsuf al-Qaraḍāwī sebagai pendekatan penafsiran ayat-ayat al-Qur'an.

F. Kerangka Teoretik

1. Tafsir *Maqāṣidī*

Term tafsir *maqāṣidī* terbentuk dari dua istilah, yaitu tafsir dan *maqāṣidī*. Tafsir secara etimologi berasal dari kata *al-faṣr* yang berarti *al-bayān*, *al-ibānah*, *al-īdāh*, *al-tabyīn* (menjelaskan) dan *kashf al-mughṭā* (membuka sesuatu yang tertutup). Dalam konteks ini Allah Swt. berfirman:

وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا.

“Tidaklah mereka datang kepadamu (membawa) sesuatu yang aneh, kecuali Kami datangkan kepadamu kebenaran dan penjelasan yang terbaik.” (Q.S. al-Furqān: 33).²¹

Ada juga yang berpendapat bahwa kata *al-tafsīr* berasal dari kata *al-tafsirah*, yaitu pengamatan seorang dokter pada urine orang yang sakit untuk mengetahui penyakitnya. Kaitannya dengan tafsir, mufasir mengamati ayat al-Qur’an untuk menggali hukum dan maknanya. Dari makna-makna tersebut, jika diteliti, makna kata *tafsīr* berkisar pada *al-kashf* (membuka, mengeksplorasi) dan *al-bayan* (menjelaskan), baik digunakan secara maknawi maupun secara inderawi (*ḥissī*), seperti ucapan *fassara al-kalām* (ia menjelaskan ungkapan) yang maksudnya adalah *abāna ma’nāhu wa aẓharahu* (ia menjelaskan makna dan menampakkan ungkapan tersebut). Juga ungkapan *fassara ‘an dhirā’ihi* yang artinya ia membuka baju dari lengannya. Dengan demikian, secara etimologi tafsir mempunyai

²¹ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an, 516.

arti mengeluarkan sesuatu dari keadaan yang samar menuju ke keadaan yang jelas.²²

Secara terminologi, menurut al-Zarkashī (745-794 H.), tafsir adalah ilmu yang digunakan untuk memahami kitab Allah Swt. yang diturunkan kepada Nabi Muḥammad Saw., menjelaskan makna-maknanya dan menggali hukum-hukum serta hikmah-hikmahnya. Sementara ulama yang lain mendefinisikan tafsir sebagai ilmu yang membahas tentang ihwal al-Qur'an ditinjau dari *dalālah*nya yang dikehendaki Allah Swt. sesuai dengan kadar kemampuan manusia.²³

Sedangkan kata *maqāṣidī* adalah nisbah dari kata *al-maqāṣid*, bentuk jamak dari kata *maqṣad* yang merupakan *maṣdar mīm* dari *fi'il* (kata kerja) *qāṣada*.²⁴ Ibn Jinnī sebagaimana dikutip oleh Ibn al-Manẓūr dalam *Lisān al-'Arab* menyebutkan bahwa kata yang terbentuk dari *qāf*, *ṣād* dan *dāl* (ق ص د) dalam ungkapan orang Arab mempunyai makna *al-i'tizām*, *al-tawajjuh*, *al-nuhūd*, *al-nuhūd* yang artinya menuju pada sesuatu, baik dengan cara yang lurus maupun menyimpang. Meskipun pada beberapa pemakaian yang dikehendaki adalah makna *istiḳāmah* (lurus), tidak menyimpang.²⁵

²² Definisi tentang tafsir secara etimologi maupun terminologi dapat dilihat pada 'Abd al-Raḥmān bin Abū Bakr al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2007), 568-569. al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Vol. 1, 113. Muḥammad 'Abd al-'Azīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān Fī 'Ulūm al-Qur'ān*, 265. Al-Qaraḍāwī, *Kayfa Nata'āmal Ma' al-Qur'ān al-'Azīm*, 197. Khālīd bin 'Uthmān al-Sabt, *Qawā'id al-Tafsīr Jam'an wa Dirāsatan*, Vol. 1 (t.t.: Dār Ibn 'Affān, t.th.), 25-26.

²³ Ibid.

²⁴ Nūr al-Dīn al-Khādimī, *Ilm al-Maqāṣid al-Sharī'ah*, Vol. 1 (t.t.: Maktabah al-'Ubaykān, 2001), 13.

²⁵ Ibn al-Manẓūr al-Afriqī, *Lisān al-'Arab*, Vol. 3 (Beirut: Dār al-Ṣādir, t.th.), 353.

Secara terminologi, para ahli *maqāṣid* memberikan definisi yang berbeda-beda terhadap term *maqāṣid*. Ibn ‘Ashūr (w. 1393 H.) mendefinisikan *maqāṣid* sebagai makna-makna dan hikmah-hikmah yang diperhatikan oleh al-Shāri‘ pada semua atau mayoritas (hukum-hukum) syariah. Termasuk juga di dalamnya adalah sifat-sifat dan tujuan umum syariah dan makna-makna yang terkandung di dalamnya.²⁶ ‘Allāl al-Fāsī (w. 1394 H.) mendefinisikan *maqāṣid al-sharī‘ah* sebagai tujuan syariah dan rahasia-rahasia yang diletakkan al-Shāri‘ pada setiap hukum-hukum syariah.²⁷ Al-Qaraḍawī mendefinisikan *maqāṣid al-sharī‘ah* sebagai maksud yang dituju oleh *naṣ-naṣ* yang berupa perintah, larangan dan kebolehan di mana hukum-hukum *juz‘ī* (parsial) berjalan untuk mewujudkannya dalam kehidupan mukalaf, baik individu, keluarga, masyarakat dan umat.²⁸ Wahbah al-Zuhaylī mendefinisikan *maqāṣid al-sharī‘ah* sebagai makna-makna dan tujuan yang diperhatikan pada semua atau mayoritas hukum, atau tujuan/maksud dari syariah dan rahasia-rahasia yang diletakkan oleh al-Shāri‘ pada setiap hukum syariah.²⁹ Al-Raysūnī mendefinisikan *maqāṣid al-sharī‘ah* sebagai makna, tujuan, peninggalan dan kesimpulan yang berkaitan dengan *al-khiṭāb al-shar‘ī* (pesan syara’) dan *al-taklīf al-shar‘ī* (tuntutan syara’) di mana para mukalaf menginginkan

²⁶ Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah*, Vol. 2 (Qatar: Wizārah al-Awqāf wa al-Shu‘ūn al-Islāmiyyah, 2004), 21.

²⁷ ‘Allāl al-Fāsī, *Maqāṣid al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah wa Makārimuhā* (t.t.: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1993), 7.

²⁸ Yūsuf al-Qaraḍawī, *Dirāsah Fī Fiqh Maqāṣid al-Sharī‘ah* (Kairo: Dār al-Shurūq, 2008), 20.

²⁹ Wahbah al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Vol. 2 (Damaskus: Dār al-Fikr, 1986), 1017.

untuk sampai padanya.³⁰ Dalam bukunya yang lain, al-Raysūnī mendefinisikan *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai tujuan-tujuan atau maksud yang diletakkan syariah yang bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan manusia.³¹

Dari definisi-definisi yang berdekatan di atas, al-Yūbī merangkumnya dengan menyatakan bahwa *maqāṣid* adalah makna-makna, hikmah-hikmah dan sejenisnya yang diperhatikan oleh al-Shāri' dalam pensyariaan hukum baik secara umum maupun khusus yang bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan manusia.³² Dengan ungkapan yang lebih singkat *maqāṣid* adalah tujuan-tujuan syariah yang ditetapkan oleh Allah Swt. yang bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan dan menolak kerusakan pada manusia.³³

Dari pemaparan definisi tafsir dan *maqāṣid* di atas, Waṣfī 'Āshūr Abū Zayd kemudian mendefinisikan tafsir *maqāṣidi* sebagai ragam tafsir yang berupaya menguak makna-makna logis dan tujuan-tujuan beragam yang berputar di sekitar al-Qur'an baik secara *kullī* (general) maupun *juz'ī* (parsial) serta menjelaskan bagaimana cara menggantinya dalam rangka mewujudkan kemaslahatan manusia.³⁴ Al-Zahrānī mendefinisikan tafsir

³⁰ Aḥmad al-Raysūnī, *Madkhal Ilā Maqāṣid al-Sharī'ah* (Kairo: Dār al-Kalimah, 2009), 7.

³¹ Aḥmad al-Raysūnī, *Nazariyyat al-Maqāṣid 'Inda al-Imām al-Shāfi'ī* (Virginia: al-Ma'had al-'Ālamī Li al-Fikr al-Islāmī, 1995), 19.

³² Muḥammad Sa'd bin Aḥmad bin Mas'ūd al-Yūbī, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah wa 'Alāqatihā bi al-Adillat al-Shar'iyyah* (Riyad: Dār al-Hijrah, 1998), 36-37.

³³ Lihat Mushrif bin Aḥmad Jam'an al-Zahrānī, "al-Tafsīr al-Maqāṣidī: Ta'ṣil wa Taṭbīq," *Majallah al-Dirāsāt al-Islāmiyyah*, Vol. 28, No. 1 (2016), 62.

³⁴ Waṣfī 'Āshūr Abū Zayd, "al-Tafsīr al-Maqāṣidī Li Suwar al-Qur'an al-Karīm Fi Zilāl al-Qur'an Anmūdhan," <https://www.noor-book.com> diakses tanggal 16 Mei 2020. Lihat juga dalam Waṣfī

maqāṣidī sebagai tafsir yang memperhatikan *maqāṣid al-sharī‘ah* dan kaidah-kaidahnya dalam al-Qur‘an al-Karīm. Ia juga memperhatikan ‘*illat* hukum-hukum syar‘i terkait, serta semua ilmu dan perangkat yang dibutuhkan bagi tafsir.³⁵ ‘Alī Muḥammad As‘ad mendefinisikan tafsir *maqāṣidī* sebagai tafsir yang mengupas makna yang dikehendaki oleh Allah Swt. pada ayat-ayat al-Qur‘an berupa kandungan-kandungan, dasar, kaidah, ‘*illat*, hikmah, pelajaran, makna-makna yang dituju (teleologi), baik yang tersirat atau yang digali dari susunan, ayat, surah atau tema al-Qur‘an dan menjelaskan bangunannya yang saling menyempurnakan.³⁶ Sementara Abdul Mustaqim menjelaskan tafsir *maqāṣidī* sebagai model pendekatan penafsiran al-Qur‘an yang lebih menekankan pada dimensi *maqāṣid al-Qur‘ān* dan *maqāṣid al-Sharī‘ah*. Ia tidak hanya berkulat pada teks, akan tetapi juga berusaha menggali makna di balik teks. Di samping itu, tafsir *maqāṣidī* juga mempertimbangkan gerak teks. Lebih lanjut, tafsir *maqāṣidī* menjadi alternaif dari pemahaman al-Qur‘an secara tekstualis hingga terkesan “menyembah” teks dan liberalis yang cenderung mengabaikan teks.³⁷

Pendekatan tafsir *maqāṣidī* menemukan urgensinya dan dapat dijadikan sebagai alternatif penafsiran ketika dihadapkan pada penafsiran ayat-ayat al-Qur‘an yang tekstualis hingga terkesan kaku, karena

‘Ashūr Abū Zayd, *Metode Tafsir Maqāṣidī*, terj. Ulya Fikriyati (Jakarta Selatan: PT Qaf Media Kreativa, 2020), 20.

³⁵ Mushrif bin Aḥmad Jam‘ān al-Zahrānī, “al-Tafsīr al-Maqāṣidī: Ta‘ṣīl wa Taṭbīq,” 67.

³⁶ ‘Alī Muḥammad As‘ad, “al-Tafsīr al-Maqāṣidī Li al-Qur‘ān al-Karīm,” *Islāmiyyah al-Ma‘rifah*, Tahun 23, Vol. 89 (2017), 57.

³⁷ Abdul Mustaqim, “Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi Sebagai Basis Moderasi Islam,” 12-15.

mengabaikan konteks dan penafsiran yang liberalis yang sangat longgar hingga mengabaikan teks. Dalam konteks pembacaan terhadap ayat-ayat jihad dan *qitāl* (perang), tafsir *maqāṣidī* tentu sangat relevan, sehingga pemahaman-pemahaman tekstual terhadap ayat-ayat jihad yang disalah artikan oleh para ekstremis radikal bisa diminimalisir atau dihilangkan, sehingga tuduhan-tuduhan bahwa al-Qur'an mengajarkan kekerasan dan terorisme bisa dibantah, karena dibalik ayat-ayat jihad dan perang terdapat pesan damai, keadilan dan menjunjung tinggi nilai-nilai hak asasi manusia.³⁸ Sebaliknya tafsir *maqāṣidī* juga bisa menjadi alternatif bagi penafsiran-penafsiran liberal yang mengabaikan teks, karena tafsir *maqāṣidī* tidak mengabaikan teks. Ia berpijak pada teks dengan menggali makna dibalik teks.

2. Tafsir *Mauwḍū'ī*/Tematik

Kata *al-mawḍū'* secara etimologi berasal dari kata *al-waḍ'* yang artinya meletakkan sesuatu pada tempatnya. Kaitannya dengan tafsir, mufasir menguraikan tema tertentu hingga tuntas, tanpa beralih kepada tema yang lain. Secara terminologi, *al-mawḍū'* adalah permasalahan atau tema yang berkaitan dengan segala aspek kehidupan baik dalam bidang akidah, sosial masyarakat ataupun fenomena-fenomena alam semesta yang disinggung oleh ayat-ayat al-Qur'an.³⁹ Adapun pengertian tafsir *mawḍū'ī* sebagaimana yang disampaikan oleh Aḥmad al-Sayyid al-Kūmī adalah menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an yang mempunyai satu tema tertentu,

³⁸ Ibid., 19-20.

³⁹ Muṣṭafā Muslim, *Mabāḥith Fī al-Tafsīr al-Mawḍū'ī* (Damaskus: Dār al-Qalam, 2000), 15-16.

meskipun redaksi ayat-ayat tersebut berbeda dan terletak di berbagai tempat yang berbeda dengan mengulas berbagai sisi tema tersebut, sehingga mufasir mengulas seluruh aspek-aspeknya. Jika ia kesulitan mengulas berbagai aspek tersebut, ia akan melihat pada hadis-hadis yang sesuai dengan tema tersebut untuk menambah pemahaman dan penjelasan.⁴⁰

‘Abd al-Ḥayyī al-Farmāwī menjelaskan bahwa tafsir *al-mawḍū‘ī* mempunyai dua bentuk kajian. Pertama, pembahasan tentang satu surah secara menyeluruh dengan menjelaskan tujuan-tujuannya yang bersifat umum dan khusus, menjelaskan keterkaitan antara berbagai masalah yang dikandung oleh surah tersebut, sehingga surah tersebut nampak utuh dan detail. Kedua, mengumpulkan ayat-ayat al-Qur’an yang berbicara tentang satu tema, kemudian meletakkan ayat-ayat tersebut di bawah judul tertentu, lalu ditafsirkan secara tematik.⁴¹ Bentuk kedua inilah yang dimaksud ketika disebut tafsir *mawḍū‘ī*. Menurut Muṣṭafā Muslim, tafsir *mawḍū‘ī* adalah tafsir yang membahas tema-tema al-Qur’an al-Karīm yang memiliki kesatuan makna atau tujuan dengan cara mengumpulkan ayat-ayatnya yang terpisah, kemudian dilakukan analisis terhadap ayat-ayat tersebut dengan cara-cara dan syarat-syarat tertentu untuk menjelaskan

⁴⁰ Aḥmad al-Sayyid al-Kūmī dan Muḥammad Aḥmad Yūsuf al-Qāsim, *al-Tafsīr al-Mawḍū‘ī Li al-Qur’ān al-Karīm* (t.t.: t.p., 1982), 16-17.

⁴¹ ‘Abd al-Ḥayyī al-Farmāwī, *al-Bidāyah Fī al-Tafsīr al-Mawḍū‘ī* (t.t.: t.p., 1976), 40-41.

makna, unsur-unsur dan keterkaitan antara ayat-ayat tersebut secara komprehensif.⁴²

Para pegiat tafsir *mawḍūʿī* menyebutkan, sejarah penafsiran dengan metode *mawḍūʿī* ini telah dilakukan oleh Rasulullah Saw., misalnya ketika Rasul menafsirkan *al-ẓulm* yang terdapat pada surah al-Anʿām: 82 dengan *shirk* yang terdapat pada surah Luqmān: 13 dan juga menafsirkan beberapa ayat al-Qurʾan dengan ayat al-Qurʾan yang lain. Pada perkembangan berikutnya metode tafsir *mawḍūʿī* banyak ditemukan tersebar dalam kitab-kitab tafsir dengan bentuk yang masih sangat sederhana, seperti yang terdapat dalam kitab tafsir karya Fakhr al-Dīn al-Razī (544-604 H.), al-Qurṭubī (w. 671 H.) dan Ibn ʿArabī (468-543 H.).⁴³ Selain itu ada juga beberapa ulama yang melakukan kajian al-Qurʾan yang mirip dengan metode *mawḍūʿī*, seperti yang dilakukan oleh Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah (w. 751 H.) dalam karyanya *al-Tibyān Fī Aqsām al-Qurʾān*, Abū ʿUbaydah (w. 209 H.) dengan karyanya *Majāz al-Qurʾān*, al-Raghīb al-Asfahānī (w. 502 H.) dengan *Mufradāt al-Qurʾān*, Abū Jaʿfar al-Naḥḥās (w. 338 H.) dengan *al-Nāsikh wa al-Mansūkh Fī al-Qurʾān*, al-Wāḥidī (w. 468 H.) dengan *Asbāb al-Nuzūl* dan al-Jaṣṣāṣ (305-370 H.) dengan *Aḥkām al-Qurʾān*.⁴⁴ Menurut Quraish Shihab, tafsir *mawḍūʿī* mulai mengambil bentuknya yang baru melalui Abū Ishāq al-Shāṭibī (720-790 H.). Al-Shāṭibī menyatakan bahwa satu surah merupakan satu kesatuan yang utuh, bagian

⁴² Muṣṭafā Muslim, *Mabāhith Fī al-Tafsīr al-Mawḍūʿī*, 16.

⁴³ Ibid., 43-44. Lihat juga dalam M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir* (Tangerang: Lintera Hati, 2013), 385-387.

⁴⁴ ʿAbd al-Ḥayyī al-Farmāwī, *al-Bidāyah Fī al-Tafsīr al-Mawḍūʿī*, 44.

akhir surat itu berhubungan erat dengan bagian awalnya, meskipun ayat-ayat yang terdapat dalam surah tersebut berbicara tentang hal-hal yang berbeda.⁴⁵

Metode tafsir *mawḍūʿī* dengan bentuknya yang dikenal sekarang menurut banyak ulama tafsir di Universitas Al-Azhar Mesir pertama kali dicetuskan oleh Aḥmad al-Sayyid al-Kūmī saat menjabat sebagai Ketua Jurusan Tafsir pada Fakultas Ushuluddin Universitas Al-Azhar dalam kitabnya yang berjudul *al-Tafsīr al-Mawḍūʿī Li al-Qurʾān al-Karīm*.⁴⁶ Metode ini kemudian semakin populer dengan banyaknya para ahli tafsir yang menulis tentang metode tafsir *mawḍūʿī*, seperti ‘Abd al-Hayy al-Farmāwī (1942-2017 M.), Muṣṭafā Muslim, ‘Abd al-Sattār Faṭḥ Allāh Saʿīd dan lain-lain.

Para pegiat metode tafsir *mawḍūʿī* mencetuskan langkah-langkah yang harus ditempuh mufasir untuk melakukan penafsiran dengan metode *mawḍūʿī*. Secara umum langkah-langkah tersebut terdiri dari:

- a. Memilih tema atau permasalahan dalam al-Qurʾān yang akan dibahas secara *mawḍūʿī*.
- b. Mengumpulkan ayat-ayat al-Qurʾān yang membahas tema tersebut.

Dalam hal ini pengkaji tafsir *mawḍūʿī* dapat menggunakan kitab-kitab yang menghimpun tema-tema dalam al-Qurʾān, seperti kitab *al-Muʿjam*

⁴⁵ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, 387.

⁴⁶ Ibid., 388. Lihat juga Aḥmad al-Sayyid al-Kūmī dan Muḥammad Aḥmad Yūsuf al-Qāsim, *al-Tafsīr al-Mawḍūʿī Li al-Qurʾān al-Karīm*. ‘Ali Ḥasan al-‘Arīḍ, *Sejarah dan Metodologi Tafsir*, Terj. Ahmad Akrom (Jakarta: Rajawali Pers, 1992), 87.

al-Mufahras Li Alfāz al-Qur'ān al-Karīm karya Muḥammad Fu'ad 'Abd al-Bāqī dan yang lainnya.

- c. Menyusun ayat-ayat tersebut sesuai dengan periode turun dan latar belakangnya. Para pengkaji dapat menggunakan kitab-kitab *asbāb al-nuzūl* dan tafsir-tafsir yang ditulis oleh para ulama terdahulu.
- d. Mengetahui *munāsabah* (keterkaitan) ayat-ayat tersebut pada masing-masing suratnya.
- e. Menyusun tema pembahasan dalam kerangka yang sesuai, sistematis, sempurna dan utuh.
- f. Menyempurnakan tema pembahasan dengan keterangan yang terdapat dalam hadis-hadis Nabi Saw. jika dibutuhkan, sehingga pembahasan menjadi lebih sempurna dan jelas.
- g. Mengkaji ayat-ayat tersebut dengan kajian tematik yang menyeluruh dengan menghimpun ayat-ayat sejenis, mengkompromikan ayat-ayat yang mempunyai makna yang *'ām* dan *khāṣ*, *mutlaq* dan *muqayyad*, mengkompromikan ayat-ayat yang secara lahir terlihat bertentangan, melacak ayat-ayat yang *nāsikh* (menganulir) dan *mansūkh* (teranulir), sehingga ayat-ayat tersebut berada pada satu titik tanpa adanya kontradiksi dan pemaksaan terhadap sebagian ayat-ayat yang maknanya tidak tepat.⁴⁷

⁴⁷ 'Abd al-Ḥayy al-Farmāwī, *al-Bidāyah Fī al-Tafsīr al-Mawḍū'i*, 49-50. Bandingkan juga dengan Aḥmad al-Sayyid al-Kūmī dan Muḥammad Aḥmad Yūsuf al-Qāsim, *al-Tafsīr al-Mawḍū'i Li al-Qur'ān al-Karīm*, 23-24. 'Ali Ḥasan al-'Arīḍ, *Sejarah dan Metodologi Tafsir*, 88-89. M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, 389-390. Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), 152-153.

Selanjutnya menurut Abdul Mustaqim, tafsir *mawḍūʿī* (tematik) dapat dibagi menjadi empat, yaitu tematik surat, tematik term, tematik konseptual, dan tematik tokoh. Tematik surat adalah kajian tafsir tematik berdasarkan surat-surat tertentu. Tematik term adalah kajian tafsir tematik yang secara khusus meneliti term-term tertentu dalam al-Qur'an. Tematik konseptual adalah tafsir tematik yang mengkaji konsep-konsep tertentu yang secara eksplisit tidak disebutkan dalam al-Qur'an, akan tetapi secara substansial tema tersebut terdapat dalam al-Qur'an. Sementara tematik tokoh adalah kajian tafsir tematik berdasarkan pemikiran tokoh yang mengkaji tema tertentu.⁴⁸

G. Penelitian Terdahulu

Beberapa penelitian yang berkaitan dengan isu ayat-ayat jihad telah banyak dilakukan baik berupa buku, artikel ilmiah jurnal, tesis maupun disertasi yang akan diuraikan sebagai berikut:

1. Artikel yang ditulis oleh Muhammad Harfin Zuhdi yang berjudul "Fundamentalisme dan Upaya Deradikalisasi Pemahaman al-Qur'an dan Hadis" (2010). Tulisan ini mengkritik pemahaman ekstrem terhadap al-Qur'an dan Hadis sehingga menjadi salah satu penyebab terjadinya tindakan-tindakan ekstremisme. Menurut Zuhdi, pendekatan yang paling tepat dalam upaya deradikalisasi pemahaman al-Qur'an dan Hadis adalah pendekatan agama. Artikel ini tidak secara spesifik

⁴⁸ Abdul Mustaqim, Metode Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir (Yogyakarta: Idea Press, 2015), 61-63.

menjelaskan tentang ayat-ayat jihad yang berpeluang difahami secara ekstrem, melainkan berupa kritik secara umum terhadap pemahaman al-Qur'an maupun Hadis secara literal, sehingga dapat melahirkan tindakan-tindakan kekerasan.⁴⁹

2. Junaidi Abdillah menulis artikel dengan judul “Dekonstruksi Tafsir Ayat-ayat Kekerasan” (2011). Tulisan Junaidi ini menawarkan pendekatan pemahaman ayat-ayat kekerasan dengan cara melihat *munāsabah* antar ayat dan latar belakang kesejarahan (*azbāb al-nuzūl*) terhadap turunnya ayat-ayat tersebut agar didapatkan pemahaman ayat-ayat al-Qur'an yang *rahmatan lil 'ālamīn*. Tulisan ini juga mengkritik beberapa penafsiran kaum ekstremis terhadap beberapa ayat yang dijadikan sebagai landasan tindakan mereka dalam melakukan aksi-aksi terorisme.⁵⁰
3. Artikel jurnal ilmiah dengan judul “Penyelesaian Ayat-ayat ‘Damai’ dan Ayat-ayat ‘Pedang’ dalam al-Qur'an menurut Syaikh Yusuf al-Qardhawi dan Syaikh Abdul Aziz bin Abdullah bin Baz” (2012), karya Ali Trigiyanto. Artikel ini menjelaskan pandangan dua tokoh tersebut terkait dengan penafsiran ayat-ayat damai dan ayat-ayat pedang. Meskipun artikel ini membahas pendapat al-Qaradawī terkait dengan ayat damai dan ayat pedang, namun artikel ini sama sekali belum menyinggung

⁴⁹ Muhammad Harfin Zuhdi, "Fundamentalisme dan Upaya Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an dan Hadis", *Religia*, Vol. 13, No. 1 (April 2010).

⁵⁰ Junaidi Abdillah, “Dekonstruksi Tafsir Ayat-ayat Kekerasan”, *Analisis*, Vol. 11, No. 1 (2011).

pendekatan tafsir *maqāṣidī* al-Qarāḍawī sebagai kaidah untuk memahami ayat-ayat perang.⁵¹

4. Artikel dengan judul “Konsep Jihad Dalam Perspektif Alquran (Studi Tematik Dalam Tafsir al-Kasysyaf atas Ayat-ayat Jihad)” (2014) karya Agus Handoko. Artikel ini menelaah konsep jihad dalam al-Qur’an dengan menganalisis ayat-ayat jihad perspektif al-Zamakhsharī dalam kitabnya *al-Kashshāf* dan relevansinya dalam kehidupan sekarang. Hasilnya, jihad menurut al-Zamakhsharī adalah bersungguh-sungguh dalam memantapkan keimanan kepada Allah Swt. dengan berbagai cara yang diajarkan oleh agama.⁵²
5. Artikel yang ditulis oleh Ahmad Musonif Alfi dan Abdul Ghofur dengan judul “Penafsiran Abdullah Azzam Atas Ayat-ayat Jihad Studi Kritis Terhadap Kitab *Fī Zilāl Surat al-Tawbah*” (2015). Artikel ini mengkritik pendapat Abdullah Azzam tentang klaimnya yang menyatakan bahwa Surah al-Tawbah telah menganulir 120 ayat damai yang sebelumnya turun. Dalam pandangan Ahmad Musonif Alfi dan Abdul Ghofur, konsep *naskh* yang disampaikan Abdullah Azzam bermasalah. Hal ini setidaknya terlihat dari pilihannya terhadap konsep *naskh* sebagai opsi pertama untuk menyelesaikan ayat-ayat yang kontradiktif, teori *naskh* yang dipakai

⁵¹ Trigiyanto, “Penyelesaian Ayat-ayat ‘Damai’ dan Ayat ‘Pedang’ dalam al-Qur’an Menurut Syaikh Yusuf Al-Qardhawi dan Syaikh Abdul Aziz bin Abdullah bin Baz”, *Jurnal Penelitian*, Vol. 9, No. 2 (November 2012).

⁵² Agus Handoko, “Konsep Jihad Dalam Perspektif Alquran (Studi Tematik Dalam Tafsir al-Kasysyaf atas Ayat-ayat Jihad)”, *Mizan*, Vol. 2, No. 2 Desember 2014.

bertentangan dengan konsep *naskh* dalam ‘Ulūm al-Qur’an dan ia tidak konsisten dalam menerapkan kaidah *naskh*.⁵³

6. Dede Rodin menulis artikel dengan judul “Islam dan Radikalisme: Telaah atas Ayat-ayat “Kekerasan” dalam al-Qur’an” (2016). Artikel ini menelaah ayat-ayat yang berkaitan dengan jihad dan perang dengan memperhatikan makna dan konteks kesejarahannya, sehingga menurut penulisnya, pemahaman dan penafsiran atas ayat-ayat tersebut dapat dilakukan dengan baik dan benar. Artikel ini lebih spesifik membahas makna jihad yang selama ini disalah artikan oleh kelompok-kelompok ekstremis. Dalam pandangan Rodin, jihad dengan *qitāl* mempunyai perbedaan makna. Demikian juga dengan tindakan radikalisme dan terorisme.⁵⁴
7. Arif Chasbullah dan Wahyudi dalam Jurnal Fikri menulis sebuah artikel yang berjudul “Deradikalisasi Terhadap Ayat-ayat Qitāl” (2017). Artikel ini berusaha meluruskan pemahaman ayat-ayat *qitāl* ditinjau dari sisi historisitasnya. Dengan demikian, ayat-ayat tersebut tidak dipahami lagi secara tekstual yang dapat dijadikan sebagai dalil aksi-aksi kekerasan. Menurut penulisnya, paham radikal muncul karena kecenderungan

⁵³ Ahmad Musonif Alfi dan Abdul Ghofur, “Penafsiran Abdullah Azzam Atas Ayat-ayat Jihad Studi Kritis Terhadap Kitab *Fī Zilāl Surat al-Tawbah*,” *Al-Itqan*, Vol. 1. No. 2, Agustus 2015.

⁵⁴ Dede Rodin, “Islam dan Radikalisme: Telaah atas Ayat-ayat “Kekerasan” dalam al-Qur’an,” *Addin*, Vol. 10, No. 1 (Februari 2016).

tekstualis dalam memahami ayat-ayat perang secara parsial dan mengabaikan sisi historisnya.⁵⁵

8. Artikel dengan judul “Ambivalensi Jihad dan Terorisme: Tinjauan Analisis Semantik-Kontekstual Ayat-ayat Jihad” (2018) yang ditulis oleh Khairun Nisa dan Annas Rolli Muchlisin. Artikel ini menganalisis term jihad yang terdapat dalam ayat-ayat jihad dengan pendekatan Semantik Ella-Landou Tasseron. Hasilnya, term jihad merupakan kata polisimik yang mempunyai banyak makna, tidak selalu identik dengan perang. Bahkan dalam ayat-ayat Makkiyyah, tidak ada satu pun term jihad yang bermakna perang. Dalam al-Qur’an, term jihad yang bermakna perang hanya berjumlah sepuluh ayat.⁵⁶
9. “Al-Qur’an dan Radikalisme: Analisis Ayat-ayat Jihad dalam Media Online”. Artikel ini ditulis oleh Alfi Syahriyati dan terbit di Journal Of Qur’an and Hadith Studies (2019). Artikel ini menelaah ayat-ayat jihad yang sering muncul di media online sebagai ekspresi paham radikalisme agama. Pemaknaan ayat-ayat jihad secara kontekstual menghasilkan kesimpulan bahwa ayat-ayat tersebut bukanlah merupakan perintah untuk melakukan tindakan radikal, melainkan berisi pesan-pesan perdamaian. Jihad mempunyai makna yang luas dibandingkan dengan *qitāl*.⁵⁷

⁵⁵ Arif Chasbullah dan Wahyudi, “Deradikalisasi Terhadap Penafsiran Ayat-ayat Qitāl”, *Fikri*, Vol. 2, No. 2 (Desember 2017).

⁵⁶ Khairun Nisa dan Annas Rolli Muchlisin, “Ambivalensi Jihad dan Terorisme: Tinjauan Analisis Semantik-Kontekstual Ayat-ayat Jihad,” *Al-Banjari*, Vol. 17, No. 1, Januari-Juni 2018.

⁵⁷ Alfi Syahriyati, “Al-Qur’an dan Radikalisme: Analisis Ayat-ayat Jihad dalam Media Online,” *Journal Of Qur’an and Hadith Studies*, Vol. 8, No. 1, January-June 2019.

10. “Tafsir Kontemporer Atas “Ayat Perang” Q.S. al-Taubah (9): 5-6: Perspektif Hermeneutika Jorge J.E. Gracia” (2019) yang ditulis oleh Ulummudin. Sebagaimana judulnya, artikel ini membahas Q.S. al-Taubah (9): 5-6 yang sering digunakan sebagai justifikasi tindakan kekerasan oleh kelompok ekstremis dengan pendekatan hermeneutika Gracia. Hasilnya, perang adalah solusi terakhir untuk mengatasi kekacauan yang tujuan akhirnya adalah menciptakan perdamaian dan kebebasan.⁵⁸
11. Artikel dengan judul “Penafsiran Ayat-ayat Jihad dalam Kitab al-Qur’an al-‘Adzim karya Ibnu Katsir” (2019) yang ditulis oleh Abdur Razzaq dan Jaka Perkasa. Artikel ini meneliti tentang penafsiran Ibn Kathīr terhadap ayat-ayat jihad dalam kitabnya *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*. Dalam pandangan Ibn Kathīr, jihad dalam al-Qur’an adalah perang melawan musuh untuk membela agama Islam.⁵⁹
12. Parluhutan Siregar dan Rahman menulis artikel dengan judul “Hermeneutika Muhammad al-Ghazali dan Aplikasinya terhadap Ayat-ayat al-Quran tentang Jihad” (2021). Artikel ini sebenarnya tidak spesifik membahas ayat-ayat jihad yang terdapat dalam al-Qur’an. Ia hanya menjelaskan hermeneutika Muhammad al-Ghazali dan memotret aplikasi

⁵⁸ Ulummudin, “Tafsir Kontemporer atas “Ayat Perang” Q.S. Al-Taubah (9): 5-6: Perspektif Hermeneutika Jorge J.E. Gracia”, *Jurnal Aqlam*, Vol. 4, No. 2 (Desember 2019).

⁵⁹ Abdur Razzaq dan Jaka Perkasa, “Penafsiran Ayat-ayat Jihad dalam Kitab al-Qur’an al-‘Adzim karya Ibnu Katsir,” *Wardah*, Vol. 20, No. 1 (2019).

hermeneutika Muhammad al-Ghazali terhadap Surah al-Baqarah, khususnya yang menyinggung tentang jihad.⁶⁰

13. Artikel yang berjudul “Jihad Bukan Hanya Perang Suci: Telaah Teoritik Terhadap Ayat-ayat Jihad dalam al-Qur’an” (2021) yang ditulis oleh Sefriyono. Artikel ini menganalisis term jihad yang terdapat dalam al-Qur’an. Dari 164 ayat yang berbicara tentang jihad, 22 ayat dapat berpotensi kekerasan jika dimaknai secara literal. Lebih lanjut artikel ini menegaskan bahwa jihad tidak hanya bermakna perang saja, namun juga bisa bermakna perjuangan melawan nafsu diri sendiri.⁶¹
14. Artikel dengan judul “Epistemologi Penafsiran Ayat-ayat Jihad: Studi Pemikiran Muhammad Chirzin dan Sahiron Syamsuddin” (2022) yang ditulis oleh Tomi Liansi dan M. Zia Al-Ayyubi. Artikel ini memotret pemikiran Muhammad Chirzin dan Sahiron Syamsuddin tentang ayat-ayat jihad yang terdapat dalam al-Qur’an. Hasilnya, kedua tokoh ini berpendapat bahwa jihad tidak identik dengan perang. Menurut Chirzin, objek jihad adalah segala macam bentuk kemungkaran, sehingga jihad adalah upaya amar makruf nahi munkar. Sementara menurut Sahiron, jihad adalah penghapusan penindasan, kebebasan beragama dan

⁶⁰ Parluhutan Siregar dan Rahman, “Hermeneutika Muhammad al-Ghazali dan Aplikasinya terhadap Ayat-ayat al-Quran tentang Jihad” *Bertauh: Journal of Shariah and Islamic Economics*, Vol. 2, No. 1, April 2021.

⁶¹ Sefriyono, “Jihad Bukan Hanya Perang Suci: Telaah Teoritik Terhadap Ayat-ayat Jihad dalam al-Qur’an,” *Turast: Jurnal Penelitian dan Pengabdian*, Vol. 9 (2) 2021.

perdamaian. Kedua tokoh ini sepakat bahwa jihad tidak membenarkan kekerasan.⁶²

15. Kajian ayat-ayat perang dalam bentuk tesis ditulis oleh Saddam Husein Harahap dengan judul “Perang Dalam Perspektif Al-Qur’an (Kajian Terhadap Ayat-ayat Qitāl)” (2016). Tesis ini menganalisis makna perang (*qitāl*) dalam al-Qur’an. Hasilnya, kata *qitāl* dan *jihād* tidak mempunyai makna yang sama. Selain itu, kata *qitāl* juga mempunyai berbagai macam arti, mulai dari perang, membinasakan, pembunuhan dan pertengkaran. *Qitāl* dalam arti perang sendiri berdasarkan penelitian ini mempunyai beberapa bentuk, mulai dari perang fisik, perang lisan, perang dengan hati, perang dengan harta dan perang ideologi.⁶³
16. Tesis dengan judul “Tekstualitas Tafsir dan Relasinya dengan Wajah Keberagamaan di Indonesia (Studi Ayat-ayat Jihad dan Politik)” (2020) karya Husnul Maab. Tesis ini menelaah pemikiran Kartosuwiryo, Imam Samudra dan Abu Bakar Ba’asyir terkait dengan ayat-ayat jihad (Q.S al-Baqarah: 191 dan 194, al-Tawbah: 14, al-Anfāl: 39 dan al-Nahl: 26. Tesis ini kemudian melakukan kritik atas tafsir ayat-ayat tersebut yang dianggap tekstualis.⁶⁴
17. Tesis berjudul “Problematisasi Penafsiran Ayat-ayat Jihad di Era Modern (Analisis Penafsiran Ayat-ayat Jihad dalam Konteks ke-Indonesiaan

⁶² Tomi Liansi dan M. Zia Al-Ayyubi, “Epistemologi Penafsiran Ayat-ayat Jihad: Studi Pemikiran Muhammad Chirzin dan Sahiron Syamsuddin,” *Nun: Jurnal Studi Al-Qur’an dan Tafsir di Nusantara*, Vol. 8, No. 1 (2022).

⁶³ Saddam Husein Harahap, “Perang Dalam Perspektif Alquran (Kajian Terhadap Ayat-ayat Qitāl)” (Tesis -- UIN Sumatera Utara, 2016).

⁶⁴ Husnul Maab, “Tekstualitas Tafsir dan Relasinya dengan Wajah Keberagamaan di Indonesia (Studi Ayat-ayat Jihad dan Politik)” (Tesis – IIQ Jakarta, 2020).

Perspektif Mufassir Nusantara)” (2022) yang ditulis oleh Ahmad Fitriawan. Tesis ini menganalisis penafsiran ulama tafsir Nusantara tentang ayat-ayat jihad menggunakan teori kontekstualisasi double movement Fazlur Rahman. Hasilnya, jihad dalam pemahaman ahli tafsir Nusantara adalah *wasīlah* (media, cara), bukan *ghāyah* (tujuan). Dalam pandangan ahli tafsir Nusantara, jihad memiliki banyak bentuk yang penerapannya bersifat temporal. Menurut tesis ini, kedalaman ilmu, kematangan emosi dan penguasaan kondisi lingkungan para ahli tafsir Nusantara menghindarkan mereka terjebak dari memahami ayat-ayat jihad secara ekstrem.⁶⁵

18. Kajian yang berkaitan dengan ayat-ayat jihad dalam bentuk disertasi antara lain ditulis oleh Wardani dengan judul “Kontroversi Penganuliran Ayat-ayat Damai dengan Ayat Pedang dalam al-Qur’ān” (2010). Disertasi Wardani ini menganalisis asal-usul ayat pedang serta status keberlakuannya. Dalam disertasi ini disebutkan bahwa istilah ayat pedang pertama kali muncul dari stateman ‘Alī bin Abī Ṭālib. Selanjutnya para ulama klasik berbeda pendapat tentang status keberlakuan ayat-ayat ini. Pendapat yang paling kontroversial adalah ayat-ayat pedang ini menganulir (*naskh*) sekian banyak ayat-ayat damai. Penganuliran ayat-ayat damai oleh ayat-ayat pedang menurut Wardani

⁶⁵ Ahmad Fitriawan, “Problematika Penafsiran Ayat-ayat Jihad di Era Modern (Analisis Penafsiran Ayat-ayat Jihad dalam Konteks ke-Indonesiaan Perspektif Mufassir Nusantara)” (Tesis – IIQ Jakarta, 2022).

berpengaruh besar terhadap perumusan fikih jihad. Hal itu menyebabkan adanya justifikasi untuk melakukan kekerasan terhadap non muslim.⁶⁶

19. Ulya Fikriyati menulis disertasi dengan judul “Interpretasi Ayat-ayat “Pseudo Kekerasan” (Analisis Psikoterapis atas Karya-karya Tafsir Ḥannān Laḥḥām)” (2018). Disertasi ini mengkaji tawaran penafsiran Ḥannān Laḥḥām terhadap ayat-ayat pseudo kekerasan. Menurut Ulya, tafsir Laḥḥām, meskipun lahir dalam wilayah konflik, ia tetap menawarkan gagasan-gagasan perdamaian.⁶⁷
20. Achmad Fawaid menulis disertasi tentang ayat-ayat perang dengan judul “Kontra Narasi Ekstremisme terhadap tafsir ayat-ayat Qitāl dalam Tafsīr al-Jalālayn karya Jalāl al-Dīn al-Maḥallī dan Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī: Kajian Atas Pemahaman Kiai Pesantren Di Daerah Tapal Kuda Jawa Timur” (2019). Disertasi ini mengkaji pandangan kyai-kyai di daerah Tapal Kuda Jawa Timur dalam melakukan upaya kontra narasi ekstremis terhadap penafsiran ayat-ayat *qitāl* dalam *Tafsīr al-Jalālayn*. Upaya kontra narasi ekstremis yang dilakukan oleh para kyai di daerah Tapal Kuda Jawa Timur dilakukan melalui tiga hal, yaitu; penggunaan kyai sebagai narasi figural yang didasarkan pada penjelasan dan perilaku kyai-kyai terdahulu, narasi nasionalisme dalam memahami *Tafsīr al-Jalālayn* dengan melakukan kontekstualisasi penafsiran di era kekinian dan kontra narasi

⁶⁶ Wardani, “Kontroversi Penganuliran Ayat-ayat Damai Dengan Ayat Pedang dalam Al-Qur’ān: Kajian Analitis Kritis” (Disertasi – IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2010).

⁶⁷ Ulya Fikriyati, “Interpretasi Ayat-ayat “Pseudo Kekerasan” (Analisis Psikoterapi atas Karya-karya Tafsir Ḥannān Laḥḥām)” (Disertasi – UIN Sunan Ampel Surabaya, 2018).

yang didasarkan pada ayat-ayat al-Qur'an dan Hadis yang bersifat skriptualis formalistik.⁶⁸

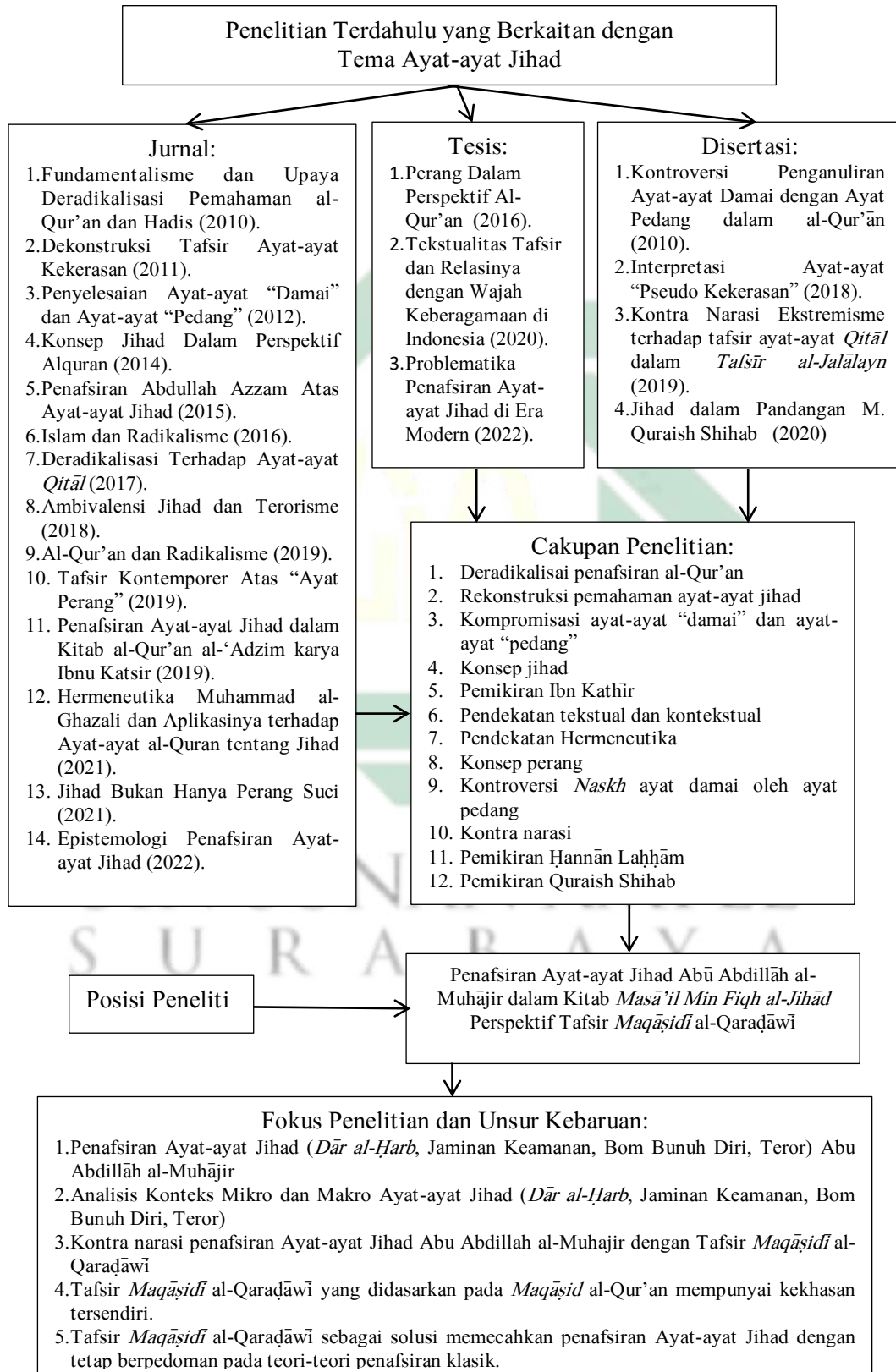
21. Disertasi dengan judul “Jihad dalam Pandangan M. Quraish Shihab (Study Analisis Tentang Ayat-ayat Jihad dalam *Tafsir Al-Mishbah* dan Implementasinya dalam Kehidupan Bermasyarakat dan Bernegara)” (2020) yang ditulis oleh Ade Jamarudin. Disertasi ini menelaah pandangan Quraish Shihab tentang ayat-ayat jihad dalam karyanya *Tafsir al-Mishbah*. Menurut Quraish Shihab, jihad adalah usaha secara total karena Allah Swt., sesuai dengan profesi dan kemampuan seseorang, tanpa mengenal lelah dan tidak berhenti sebelum tujuan itu berhasil. Jihad dalam arti perang boleh dilakukan sebagai opsi terakhir dengan syarat-syarat tertentu.⁶⁹

Untuk mempermudah dalam memahami fokus penelitian dan unsur kebaruan penelitian ini, berikut ini disajikan skema penelitian-penelitian terdahulu yang berkaitan dengan tema ayat-ayat jihad dan posisi peneliti dalam kajian ini:

⁶⁸ Ahmad Fawaid, “Kontra Narasi Ekstremisme terhadap tafsir ayat-ayat Qitāl dalam Tafsīr al-Jalālayn karya Jalāl al-Dīn al-Maḥallī dan Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī: Kajian Atas Pemahaman Kiai Pesantren Di Daerah Tapal Kuda Jawa Timur” (Disertasi – UIN Sunan Ampel Surabaya, 2019).

⁶⁹ Ade Jamarudin, “Jihad dalam Pandangan M. Quraish Shihab” (Disertasi – UIN Sultan Syarif Kasim Riau, 2020).

Skema 1.1.
Fokus Penelitian dan Unsur Kebaruan



Mengamati dan mencermati penelitian-penelitian terdahulu yang telah dipaparkan di atas, baik berupa karya ilmiah yang berbentuk artikel jurnal ilmiah, tesis maupun disertasi yang ditulis pada rentan waktu tahun 2010-2022, maka disertasi ini masih memiliki peluang kajian akademik yang sangat terbuka. Pasalnya, berdasarkan uraian penelitian-penelitian terdahulu di atas, sejauh ini belum ada disertasi yang fokus pada kajian penafsiran Ayat-ayat Jihad Abū ‘Abdillāh al-Muhājir dalam kitab *Masā’il Min Fiqh al-Jihād* dalam perspektif tafsir *maqāṣidī* Yūsuf al-Qaraḍāwī.

H. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Penelitian disertasi ini adalah penelitian kualitatif yang memanfaatkan sumber-sumber kepustakaan (*library research*) berupa buku, jurnal, tesis, disertasi dan sumber-sumber lain yang terkait dan relevan. Menurut Bogdan dan Taylor sebagaimana yang dikutip oleh Kaelan, metode kualitatif adalah prosedur penelitian yang menghasilkan data deskriptif berupa kata-kata, catatan-catatan yang berhubungan dengan makna, nilai serta pengertian.⁷⁰

Karakteristik penelitian kualitatif terletak pada objek penelitian. Penelitian kualitatif tidak menekankan pada jumlah dan hitungan angka-angka, melainkan lebih menekankan pada kualitas alamiah karena

⁷⁰ Kaelan, *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner* (Yogyakarta: Paradigma, 2010), 5.

menyangkut konsep, pengertian, nilai serta ciri yang terdapat pada objek penelitian.⁷¹

2. Pendekatan Penelitian

Pendekatan penelitian merupakan paradigma atau cara pandang yang digunakan peneliti untuk menjelaskan data-data yang dihasilkan dalam sebuah penelitian. Dalam penelitian ini penulis akan menggunakan dua pendekatan; historis dan filosofis.

Pendekatan historis digunakan untuk melacak akar historis ayat-ayat jihad beserta konteks historisnya yang menjadi sebuah keniscayaan dalam penelitian ini.⁷² Sementara pendekatan filosofis digunakan untuk menjelaskan inti, hakekat atau hikmah mengenai hal-hal yang berada dibalik objek formal atau yang bersifat lahiriah.⁷³ Berkaitan dengan penelitian ini, pendekatan filosofis akan mencari nilai-nilai penafsiran ayat-ayat jihad yang dilakukan oleh al-Muhājir dalam kitabnya *Masā'il Min Fiqh al-Jihād* dan produk-produk penafsirannya yang dinilai sangat ekstrem. Struktur *fundamental ideas* dan *conceptual analysis* merupakan ciri khas dari pendekatan filosofis.⁷⁴

Pelacakan penafsiran al-Muhājir dalam *Masā'il Min Fiqh al-Jihād* dimulai dengan penafsiran dan pandangan-pandangan al-Muhājir tentang ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan konsep *Dār al-Ḥarb* (Wilayah

⁷¹ Ibid.

⁷² Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2014), 190. Mustaqim, *Metode Penelitian*, 54.

⁷³ Nata, *Metodologi Studi Islam*, 42-45.

⁷⁴ M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), 285.

Perang); tidak ada perlindungan kecuali dengan Iman atau *amān* (jaminan dari umat Islam); hukum dakwah kepada kafir harbi; anjuran membunuh kafir harbi; amaliyah syahid; kafir harbi yang tidak boleh dibunuh secara sengaja; anjuran membunuh dan memerangi kafir dengan media apapun yang dapat digunakan untuk membunuh; anjuran membunuh kafir harbi dengan media yang memungkinkan seperti pedang, meskipun mereka berkumpul dengan orang-orang muslim yang tidak boleh dibunuh; anjuran menghancurkan fasilitas-fasilitas musuh; anjuran menculik kafir harbi; hukum mutilasi; anjuran memenggal kepala kafir harbi; perang di bulan Haram; perang di tanah Haram; meminta bantuan dengan orang kafir, murtad dan kelompok sesat dalam perang; hukum mata-mata kafir; hukum mata-mata muslim; hukum tawanan kafir harbi; penyerangan muslim kepada musuh dan ayat-ayat seputar hukum tawanan muslim oleh musuh.

Dari dua puluh tema di atas, peneliti akan memfokuskan kajian pada empat tema sentral, yaitu: 1) Ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan konsep *Dār al-Harb* (Wilayah Perang). 2) Ayat-ayat yang berbicara tentang tidak adanya perlindungan kecuali dengan Iman atau *amān* (jaminan keamanan dari umat Islam). 3) Ayat-ayat yang menjelaskan tentang *al-'amaliyyāt al-ishtishhādiyyah* (operasi martir/bom bunuh diri). 4) Ayat-ayat tentang anjuran melakukan teror di wilayah musuh (non Muslim). Empat tema ini dipilih karena menjadi tema dasar dan sentral yang menjadi pemicu tindakan-tindakan ekstrem yang lain.

Selanjutnya, ayat-ayat yang telah ditafsirkan oleh al-Muhājir di atas

akan dianalisis menggunakan kaedah-kaedah penafsiran Yūsuf al-Qaradāwī yang terdiri dari delapan aspek yang mencakup: kombinasi tafsir *riwāyah* dan *dirāyah* (*al-ra'y*), penafsiran al-Qur'an dengan al-Qur'an, penafsiran al-Qur'an dengan al-Sunnah yang sahih, pemanfaatan tafsir Sahabat dan Tabiin, keumuman bahasa, memperhatikan redaksi ayat, *asbāb al-nuzūl* dan menjadikan al-Qur'an sebagai dasar yang dijadikan sebagai pedoman.⁷⁵

Ayat-ayat yang akan diteliti terlebih dahulu dicari tafsir bi *al-riwāyah*nya, kemudian juga dilihat bagaimana pendapat para Sahabat dan Tabiin dalam menafsiri ayat-ayat tersebut. Selanjutnya ayat-ayat tersebut dianalisis konteks kebahasaan, redaksi ayat dan *asbāb al-nuzūl*nya. Penelusuran *asbāb al-nuzūl* ini penting untuk mendapatkan konteks panafsiran ayat tersebut, apakah kemudian ayat tersebut berlaku secara umum atau sesuai dengan *asbāb al-nuzūl*nya. Ayat-ayat yang secara zahir nampak kontradiktif akan diupayakan untuk dicari titik temunya dengan metode *al-jam'u wa al-tawfiq* (kompromisasi). Dalam menganalisis ayat-ayat yang terlihat kontradiktif, pemberlakuan teori *naskh* tidak diterapkan secara serampangan begitu saja. Akan tetapi terlebih dahulu dilakukan kajian mendalam terhadap ayat-ayat tersebut sebelum diklaim sebagai *nāsikh* atau *mansūkh*. Hal ini tidak lepas dari perbedaan pandangan para ulama dalam merumuskan dan memaknai teori *naskh*. Selain itu klaim *naskh* suatu ayat harus didasarkan pada data-data dan dalil-dalil yang bisa dipertanggungjawabkan.

⁷⁵ Al-Qaradāwī, *Kayfa Nata'āmal Ma' al-Qur'ān al-'Azīm*, 217-256.

Selain dengan kaidah-kaidah di atas, tafsir *maqāṣidī* Yūsuf al-Qaraḍāwī juga menekankan tujuh aspek; 1) Akidah yang lurus. 2) Kemuliaan manusia dan hak-haknya. 3) Ajakan untuk menyembah dan bertakwa kepada Allah Swt. 4) *Tazkiyat al-nafs* dan pembentukan akhlak. 5) Pembentukan keluarga yang salih dan penghargaan terhadap kaum perempuan. 6) Membangun negara di atas nilai-nilai kemanusiaan. 7) Seruan kepada dunia untuk saling bekerjasama.⁷⁶ Dengan demikian, produk-produk tafsir *maqāṣidī* al-Qaraḍāwī harus mengedepankan nilai-nilai tersebut. Dalam kaitannya dengan ayat-ayat jihad dalam kitab *Masā'il min Fiqh al-Jihād*, analisis tafsir *maqāṣidī* al-Qaraḍāwī harus menjunjung tinggi nilai-nilai Hak Asasi Manusia, menghargai hak-hak kaum perempuan, persatuan dan kesatuan, saling tolong menolong antar sesama dan menciptakan kerjasama dan perdamaian dunia.

3. Data dan Sumber Data

Data yang akan dianalisis dalam penelitian ini terdiri dari dua, yaitu data primer dan data sekunder. Data primer adalah ayat-ayat yang ditafsirkan oleh Abū 'Abdillāh al-Muhājir dalam kitabnya *Masā'il min Fiqh al-Jihād*. Sedangkan data sekunder adalah penafsiran para ulama terhadap ayat-ayat yang ditafsirkan oleh Abū 'Abdillāh al-Muhājir.

Sumber data dalam penelitian ini juga dibagi menjadi dua:

- a. Sumber data primer, yaitu kitab *Masā'il min Fiqh al-Jihād* karya Abū 'Abdillāh al-Muhājir.

⁷⁶ Ibid., 73-123.

- b. Sumber data sekunder, yaitu karya-karya Yūsuf al-Qaradāwī yang berkaitan dengan pendekatan tafsir *maqāsidi*, seperti *Kayfa Nata‘āmal Ma‘ al-Qur’ān al-‘Azīm*, *Dirāsah Fī Fiqh al-Maqāsidi*, *Fī Fiqh al-Awlawiyyāt*, *Sharī‘at al-Islām Ṣāliḥ li Taṭbīq fī Kullī al-Zaman wa al-Makān* dan karya-karya lain di bidang ilmu al-Qur’ān dan tafsir yang relevan.

4. Teknik Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data pada penelitian ini dilakukan dengan cara dokumentasi, yaitu dengan menghimpun ayat-ayat jihad yang terdapat dalam kitab *Masā’il min Fiqh al-Jihād*. Ayat-ayat tersebut kemudian ditelaah *asbāb al-nuzūl* dan konteks historisnya serta dikorelasikan dengan ayat-ayat maupun hadis Nabi Saw. yang berkaitan dan relevan. Langkah ini sangat penting sebagai basis utama analisis data dan untuk mendapatkan pemahaman yang runtut serta komprehensif. Selain itu, peneliti juga menggunakan metode analisis terhadap hal-hal yang berkaitan dengan ayat-ayat yang diteliti, seperti analisis kebahasaan (*lughawī*), teori *nāsikh-mansūkh*, *muḥkam-mutashābih*, universal-temporal, tekstual-kontekstual dan teori-teori ‘Ulūm al-Qur’ān lainnya yang relevan.

5. Metode Analisis Data

Metode analisis data yang akan dilakukan dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

- a. *Content analysis*, yaitu analisis terhadap isi kitab *Masā’il min Fiqh al-Jihād*, baik berkaitan dengan ayat-ayat jihad maupun penafsiran-

penafsiran Abū ‘Abdillāh al-Muhājir terhadap ayat-ayat tersebut.⁷⁷

- b. Deskriptif-analitis, yaitu upaya mendeskripsikan, mencatat, menganalisis dan menginterpretasikan kondisi-kondisi yang ada.⁷⁸

Berdasarkan hal ini, penulis akan mendeskripsikan penafsiran ayat-ayat jihad Abu ‘Abdillāh al-Muhājir dalam kitabnya yang berjudul *Masā’il min Fiqh al-Jihād* lalu menganalisisnya secara kritis, serta mencari metode dan corak penafsiran al-Muhājir. Selanjutnya ayat-ayat yang telah ditafsiri oleh al-Muhājir tersebut dianalisis dalam perspektif tafsir *maqāṣidī* Yūsuf al-Qaradāwī.

I. Sistematika Pembahasan

Untuk mempermudah penyusunan tahapan penelitian dan keterkaitan antara satu bagian dengan bagian yang lain, maka perlu disusun sistematika pembahasan sebagai berikut.

Bab pertama, Pendahuluan. Bab ini berisi latar belakang masalah dan kegelisahan akademik yang akan dipecahkan dalam penelitian ini. Kemudian diuraikan tentang peluang penelitian yang muncul dari uraian latar belakang tersebut dalam bentuk identifikasi. Setelah dilakukan identifikasi, masalah-masalah yang ada kemudian dibatasi pada tema yang akan diangkat dan dibahas. Hal ini dilakukan agar tidak terjadi tumpang tindih dengan penelitian-penelitian sejenis yang pernah dilakukan. Langkah selanjutnya adalah menjelaskan permasalahan-permasalahan yang akan diteliti dengan

⁷⁷ Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Yogyakarta: Rake Sarasin, 1996), 49

⁷⁸ Mustaqim, *Metode Penelitian*, 5.

menggunakan pertanyaan-pertanyaan akademis yang tercakup dalam sub rumusan masalah. Pembahasan selanjutnya adalah melakukan deskripsi berkaitan dengan tujuan dan kegunaan penelitian. Setelah itu dilanjutkan dengan pemaparan kerangka teoretis yang dijadikan sebagai basis data komparasi dalam analisis. Selanjutnya dilakukan penelaahan dan pembahasan karya-karya penelitian terdahulu yang terkait dengan tema yang diangkat dalam penelitian disertasi ini serta peluang penelitian akademis terhadap tema ini. Bagian terakhir dari Bab I ini adalah penjelasan tentang metode dan pendekatan yang akan digunakan dalam penelitian ini.

Bab kedua, Diskursus Ayat-ayat Jihad dan Tafsir *Maqāṣidī* Yūsuf al-Qaraḍāwī. Bab ini memaparkan secara umum diskursus ayat-ayat jihad dan tafsir *maqāṣidī* Yūsuf al-Qaraḍāwī yang mencakup pengertian tafsir *maqāṣidī*, sejarah perkembangan tafsir *maqāṣidī* dan tafsir *maqāṣidī* al-Qaraḍāwī sendiri yang didasarkan pada *maqāṣid al-sharī'ah* dan *maqāṣid al-Qur'ān*. Dalam bab ini akan dijelaskan perbedaan tafsir *maqāṣidī* al-Qaraḍāwī dengan tafsir *maqāṣidī* yang digagas oleh tokoh yang lain.

Bab ketiga, Penafsiran Abū 'Abdillāh al-Muhājir terhadap Ayat-ayat Jihad dalam kitab *Masā'il Min Fiqh al-Jihād*. Bab ini akan menjelaskan seputar biografi Abu 'Abdillāh al-Muhājir, kitab *Masā'il min Fiqh al-Jihād* yang mencakup latar belakang penulisan kitab, sistematika penulisan kitab dan metode penafsiran. Selanjutnya akan diuraikan juga ayat-ayat jihad dalam kitab *Masā'il min Fiqh al-Jihād* beserta penafsiran al-Muhājir yang difokuskan pada empat tema; 1) Ayat-ayat *Dār al-Ḥarb* (Wilayah Perang). 2)

Ayat-ayat Tidak Adanya Jaminan Keamanan. 3) Ayat-ayat *al-‘Amaliyyāt al-Ishtishhādiyyah* (Bom Bunuh Diri). 4) Ayat-ayat Teror di Wilayah Non Muslim.

Bab keempat, Tafsir *Maqāṣidī* Yūsuf al-Qaraḍāwī Sebagai Kritik Terhadap Penafsiran Ayat-ayat Jihad dalam Kitab *Masā’il min Fiqh al-Jihād*. Dalam bab ini akan dilakukan telaah atas ayat-ayat jihad yang ditafsirkan secara ekstrem oleh al-Muhājir dalam perspektif tafsir *maqāṣidī* al-Qaraḍāwī yang mencakup empat isu di atas; isu *dār al-ḥarb*, isu tidak adanya jaminan keamanan, isu bom bunuh diri, isu teror di wilayah non muslim.

Bab kelima, Penutup. Bab ini akan memaparkan kesimpulan yang dihasilkan dari uraian dan analisis bab-bab sebelumnya, disertai dengan penjelasan mengenai implikasi teoretis serta saran dan peluang penelitian berikutnya.

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB II

DISKURSUS PENAFSIRAN AYAT-AYAT JIHAD

DAN TAFSIR *MAQAŞIDI* AL-QARAÐĀWĪ

A. Diskursus Penafsiran Ayat-ayat Jihad

1. Definisi Jihad

Kata *jihād* secara etomologi merupakan bentuk *maşdar* dari kata *jāhada-yujāhidu-jihādan-mujāhadatan* yang terbentuk dari kata dasar *jahada-yajhadu-jahdan* yang mempunyai arti bersungguh-sungguh. Menurut mayoritas ulama *al-jahd* dengan *al-juhd* mempunyai makna yang berbeda. *Al-Jahd* bermakna *al-ghāyah* (sangat, bersungguh-sungguh dalam menggapai tujuan). Sedangkan *al-juhd* mempunyai arti *al-wus‘* dan *al-ṭaqah* (usaha). Sementara kata *jāhada-mujāhadah-jihād* adalah mengerahkan segenap usaha dalam melawan, membela dan mempertahankan. *Al-Jihād* dan *al-Mujāhadah* juga dapat bermakna mengerahkan segenap kemampuan dalam melawan musuh.¹ Kata *jihād* yang terdapat dalam al-Qur’an kebanyakan bermakna mengerahkan segenap kemampuan dalam menyebarkan dan mempertahankan dakwah Islam.²

Adapun definisi secara terminologi, jihad mempunyai dua pengertian. Pertama, makna jihad secara umum dan luas, yaitu

¹ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fiqh al-Jihād Dirāsah Muqāranah Li Ahkāmih Wa Falsafatih Fī Ḍaw’ al-Qur’ān Wa al-Sunnah*, Vol. 1 (Kairo: Maktabah Wahbah, 2009), 65. Ibn al-Manzūr al-Afriqī, *Lisān al-‘Arab*, Vol. 3 (Beirut: Dār al-Şādir, t.th.), 133.

² Jumhūriyyah Mişriyyah al-‘Arabiyyah Majma‘ al-Lughah al-‘Arabiyyah, *Mu‘jam Alfāz al-Qur’ān*, Vol. 1 (t.t.: Majma‘ al-Lughah al-‘Arabiyyah, 1988), 249-251.

mengerahkan segala kemampuan untuk menghasilkan hal-hal yang disukai oleh Allah Swt. dan menolak hal-hal yang dibenci oleh Allah Swt. Definisi ini sebagaimana yang disampaikan oleh Ibn Taymiyyah dalam *Majmū‘ al-Fatāwā*.³ Kedua, makna khusus, yaitu mengerahkan segenap kemampuan dalam berperang melawan orang-orang kafir untuk menegakan agama Allah Swt. Atau dalam definisi para ahli fikih, perang melawan orang-orang kafir yang tidak mempunyai perjanjian damai dengan umat Islam setelah mereka diajak untuk memeluk Islam, semata-mata untuk menegakkan agama Allah Swt.⁴

Sayyid Salām menyebutkan bahwa kata *jihād* dalam al-Qur‘an mempunyai tiga makna. Pertama, jihad dengan ucapan atau dengan hujjah, sebagaimana yang disebutkan dalam Q.S. al-Furqān: 52. Jihad model ini lebih didahulukan dari pada jihad dengan pedang. Kedua, jihad dengan kekuatan, sebagaimana yang disebutkan dalam Q.S. al-Nisā’: 95 dan al-Şaff: 11. Ketiga, jihad dengan amal saleh, sebagaimana yang disebutkan dalam Q.S. al-‘Ankabūt: 69 dan al-Ĥajj: 78.⁵

Dalam pandangan Yūsuf al-Qaraḍāwī, jihad terbagi menjadi tiga: jihad melawan musuh yang nyata, jihad melawan setan dan jihad melawan hawa nafsu diri sendiri. Dari sini kata *jihād* mempunyai makna yang lebih luas dibandingkan dengan kata *qitāl* (perang), meskipun dalam istilah fikih,

³ Ibn Taymiyyah al-Ĥarānī, *Majmū‘ al-Fatāwā*, Vol. 10 (t.t.: Dār al-Wafā’, 2005), 192-193.

⁴ Sayyid Salām bin ‘Abd al-Rashīd Salām, “Āyāt al-Amr Bi al-Jihād Wa al-Qitāl Fī al-Qur‘ān al-Karīm Dirāsah Taḥfiliyyah,” *Majallat al-Dirāsāt al-‘Arabiyyah*, Kuliyat Dār al-‘Ulūm-Jāmi‘ah al-Miniyya, 323-324.

⁵ Ibid.

ketika disebutkan kata jihad, maka yang dikehendaki adalah *qitāl*. Dalam pandangan Ibn Taymiyyah, jihad mencakup amaliyah hati berupa niat dan *‘azm*, amaliyah lisan dengan cara dakwah dan memberikan penjelasan, amaliyah akal dengan pendapat dan strategi dan amaliyah badan dengan berperang secara fisik. Dari uraian ini, jihad dapat didefinisikan sebagai usaha seorang muslim dalam mengerahkan segenap kemampuannya dalam melawan kemungkaran dan menghilangkan kebatilan dimulai dari melawan kejelekan hawa nafsu dan setan yang ada di dalam dirinya, melawan kemungkaran di dalam masyarakat, lalu melawan kemungkaran di mana pun sesuai dengan kadar kemampuannya.⁶

Jihad dalam arti berperang melawan orang-orang kafir dalam al-Qur'an juga disebutkan dengan ungkapan *qitāl*, meskipun makna jihad mempunyai cakupan yang lebih luas -sebagaimana keterangan di atas- dibandingkan dengan *qitāl*. *Qitāl* merupakan salah satu bentuk jihad, yaitu memerangi orang-orang kafir dengan pedang atau senjata lainnya. Dari segi kata yang membentuk, *qitāl* berbeda dengan *jihād*. Kata *qitāl* adalah bentuk *maṣdar* dari fi'il *qātala-yuqātilu-qitālan-muqātalatan*, di mana kata dasarnya adalah *al-qatl* yang artinya adalah suatu perbuatan yang dapat menghilangkan nyawa⁷, sementara *jihād* terbentuk dari kata *al-jahd* atau *al-juhd* yang mempunyai arti susah payah, sungguh-sungguh dan usaha. Dari perbedaan ini, al-Qaraḍāwī kemudian menyebutkan bahwa antara *jihād*

⁶ Al-Qaraḍāwī, *Fiqh al-Jihād*, 67-68.

⁷ ‘Alī bin Muḥammad al-Jurjānī, *al-Ta’rifāt* (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1405 H.), 220. Lihat juga ‘Abd Rabb al-Nabī bin ‘Abd Rabb al-Rasūl Nakrī, *Jāmi‘ al-‘Ulūm Fī Iṣṭilāḥāt al-Funūn*, Vol. 3 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2000), 41.

dengan *qitāl* mempunyai hubungan umum-khusus. *Qitāl* menurut al-Qaraḍāwī dapat disebut sebagai jihad jika memenuhi syarat-syarat jihad. Namun tidak semua jihad adalah *qitāl* (perang), karena jihad mempunyai banyak cara dan bentuk.⁸

2. Ayat-ayat Tentang Perintah Jihad dan Penafsiran Para Ulama

Al-Qaraḍāwī menyebutkan bahwa kata *jāhada-yujāhidu-jihādan-mujāhadatan* secara bahasa mempunyai makna *badhl al-juhd* (mengerahkan segenap usaha) atau *taḥammul al-jahd* (menanggung beban berat). Kata ini dalam al-Qur'an disebutkan 34 kali dengan berbagai macam derivasinya yang berbeda-beda.⁹ Sementara untuk kata yang terbentuk dari *jīm*, *hā'* dan *dāl* dengan berbagai macam bentuknya, baik yang sama maupun yang berbeda disebutkan sebanyak 41 kali dalam al-Qur'an. Dari 41 kali itu 27 kali disebutkan dalam bentuk *fi'il* (kata kerja) dan 14 kali dalam bentuk *isim* (kata benda). Dari 41 kata *jihād* yang disebutkan dalam al-Qur'an, ada 8 kata *jihād* yang disebutkan dalam redaksi perintah, yakni perintah untuk berjihad. Delapan kata *jihād* yang disebutkan dengan redaksi perintah terdapat pada Q.S. al-Furqān: 52, Q.S. al-Hajj: 78, Q.S. al-Saff: 11, Q.S. al-Tawbah: 41, Q.S. al-Tawbah: 73, Q.S. al-Taḥrīm: 9, Q.S. al-Tawbah: 86 dan Q.S. al-Mā'idah: 35.¹⁰ Ayat-ayat ini kemudian secara umum dapat dikelompokkan menjadi dua, yaitu ayat perintah jihad dalam ayat-ayat Makkiyyah dan ayat perintah jihad dalam ayat-ayat Madaniyyah.

⁸ Al-Qaraḍāwī, *Fiqh al-Jihād*, 55-56.

⁹ Ibid., 55.

¹⁰ Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufāhras Li Alfāz al-Qur'ān al-Karīm* (Kairo: Maṭba'ah Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1364 H.), 182-183.

Berikut ini akan disajikan ayat-ayat yang mengandung perintah jihad sesuai urutan turunnya (*tartīb nuzūl*) yang berpedoman pada penelitian Muḥammad Izzat Darwazah dalam kitab tafsirnya yang berjudul *al-Tafsīr al-Ḥadīṡ* beserta penafsiran para ulama.

a. Q.S. al-Furqān: 52:

فَلَا تُطِيعِ الْكَافِرِينَ وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا.

“Maka, janganlah engkau taati orang-orang kafir dan berjihadlah menghadapi mereka dengannya (al-Qur’an) dengan (semangat) jihad yang besar.”¹¹

Perintah jihad pertama kali diturunkan dalam surah al-Furqān:

52. Surah al-Furqān adalah surah ke-25 dalam urutan mushaf dan surah ke-42 berdasarkan *tartīb nuzul* (urutan turunnya). Surah ini termasuk surah Makkiyyah, kecuali ayat 68-70 yang merupakan surah Madaniyyah menurut riwayat Ibn ‘Abbās dan Qatādah.¹² Perintah untuk berjihad pada Q.S al-Furqān: 52 di atas tentu bukan jihad dalam arti perang melawan orang-orang kafir, karena izin berperang turun setelah Nabi Saw. dan para sahabatnya hijrah ke Madinah.¹³ Ayat ini berkaitan dengan ayat sebelumnya, yakni al-Furqān: 51 yang berisi perintah Allah

¹¹ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahannya Edisi Penyempurna 2019* (Jakarta: Kementerian Agama RI, 2019), 518.

¹² ‘Abd al-Raḥmān Ḥabannakah al-Maydānī, *Ma‘ārij al-Tafakkur Wa Daqā’iq al-Tadabbur*, Vol. 6 (Damaskus: Dār al-Qalam, 2000), 293.

¹³ Anjūghū Ambākī Šamb, “Marātib Tashrī‘ al-Qitāl,” <https://rasoulallah.net/ar/articles/article/3833> diakses tanggal 19 November 2022. Lihat juga dalam Majdī Muḥammad ‘Imārah, “Āyāt al-Jihād Fī al-Qur’ān al-Karīm (Dirāsah Tadāwuliyyah)” (Tesis – Jāmi‘ah Ṭanṭā, 2019), 20.

Swt. kepada Nabi Muhammad Saw. agar bersabar dalam menghadapi orang-orang kafir dan berjihad melawan mereka dengan al-Qur'an.¹⁴

Jihad dalam ayat ini dapat dipahami sebagai melawan orang-orang kafir Makkah dengan dakwah menggunakan al-Qur'an, dengan cara membacakan kandungan-kandungan al-Qur'an yang berupa nasehat, ancaman, perintah dan larangan kepada mereka dengan cara yang sungguh-sungguh dan penuh kesabaran.¹⁵ Dari fakta ini dapat ditarik sebuah kesimpulan bahwa term *jihād* pada awalnya mempunyai makna bersungguh-sungguh, berusaha dengan sekuat tenaga dan bersabar dalam menanggung beban.

b. Q.S al-Hajj: 78:

وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِّلَّةَ
أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ
وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ
فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ.

“Berjuanglah kamu pada (jalan) Allah dengan sebenar-benarnya. Dia telah memilih kamu dan tidak menjadikan kesulitan untukmu dalam agama. (Ikutilah) agama nenek moyangmu, yaitu Ibrahim. Dia (Allah) telah menamakan kamu orang-orang muslim sejak dahulu dan (begitu pula) dalam (kitab) ini (al-Qur'an) agar Rasul (Nabi Muhammad) menjadi saksi atas dirimu dan agar kamu semua menjadi saksi atas segenap manusia. Maka, tegakkanlah salat, tunaikanlah zakat, dan berpegang teguhlah kepada (ajaran) Allah. Dia adalah pelindungmu. Dia adalah sebaik-baik pelindung dan sebaik-baik penolong.”¹⁶

¹⁴ Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān Fī Ta’wīl al-Qur’ān*, Vol. 19 (t.t.: Mu’assasah al-Risālah, 2000), 280-281.

¹⁵ Muḥammad bin ‘Alī al-Shawkānī, *Fath al-Qadīr*, Vol. 5 (t.t.: t.p., t.th.), 284-285.

¹⁶ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an, 493-484.

Surah al-Hajj adalah surah yang statusnya diperdebatkan oleh para ulama. Ada yang berpendapat surah ini termasuk surah Madaniyyah. Ada juga yang mengatakan surah ini adalah surah Makiyyah. Menurut Izzat Darwazah, berdasarkan mushaf yang ia jadikan sebagai pegangan, surah al-Hajj merupakan surah Madaniyyah. Namun para mufasir seperti al-Baghawī, al-Naysāburī, al-Zamakhsharī, al-Ṭabarīsī, al-Khāzin, al-Bayḍāwī dan al-Nasafī berpendapat bahwa surah al-Hajj adalah Makiyyah. Sebagian ulama yang lain mengatakan bahwa sebagian ayat-ayat surah al-Hajj adalah Madaniyyah dan sebagian ayat yang lainnya lagi Makiyyah. Menurut Izzat Darwazah, gaya selingkung dan kandungan mayoritas ayat-ayat surah al-Hajj lebih cenderung kepada ayat-ayat Makiyyah, meskipun juga sebagiannya ada yang Madaniyyah.¹⁷

Sebagaimana yang dikutip oleh al-Ṭabarī, para ulama berbeda pendapat terkait dengan makna jihad pada ayat ini. Sebagian ulama mengatakan jihad yang dimaksudkan pada ayat ini adalah jihad melawan orang-orang musyrik semata-mata kerana Allah Swt. dengan sebenar-benarnya jihad. Peadapt ini sebagaimana riwayat Ibn ‘Abbās. Dalam versi riwayat yang lain dari Ibn ‘Abbās, yang dimaksud dengan jihad pada ayat ini adalah perintah berjihad di jalan Allah Swt. (berperang di jalan Allah Swt.) dan jangan takut dengan celaan orang-orang yang suka mencela. Menurut al-Ṭabarī sendiri makna jihad dalam ayat ini yang

¹⁷ Muḥammad ‘Izzat Darwazah, *al-Tafsīr al-Ḥadīth*, Vol. 6 (Damaskus: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1383 H.), 7-8.

lebih tepat adalah mengerahkan segenap kemampuan untuk berjihad di jalan Allah Swt. dalam arti berperang melawan orang-orang kafir.¹⁸

Al-Qurṭubī menyebutkan, menurut satu pendapat, yang dimaksud dengan jihad pada ayat ini adalah jihad melawan orang-orang kafir. Menurut pendapat yang lain, jihad yang dimaksud di sini adalah melaksanakan semua perintah Allah Swt. dan menjauhi larangan-larangan-Nya, sehingga maksud ayat tersebut adalah, berjihadlah kalian semua terhadap diri kalian dalam ketaatan kepada Allah Swt. dan lawanlah hawa nafsu kalian. Jihadlah melawan setan dengan melawan was-wasnya. Jihadlah pada orang-orang zalim dengan melawan kezaliman mereka dan jihadlah pada orang-orang kafir dengan melawan kekufuran mereka.¹⁹ Ibn al-Mubārak, sebagaimana dikutip oleh al-Baghawī, menyatakan bahwa yang dimaksud dengan jihad pada ayat tersebut adalah jihad melawan hawa nafsu. Jihad ini disebut dengan jihad akbar dan sebenar-benarnya jihad.²⁰

Menurut al-Shawkānī, yang dimaksud dengan jihad pada ayat di atas adalah *al-jihād al-akbar*, yaitu jihad berperang melawan orang-orang kafir ketika mereka memerangi negara umat Islam. Di sini al-Shawkānī menyebut jihad dalam arti perang sebagai jihad akbar. Menurut pendapat lain, yang dimaksud dengan jihad pada ayat di atas adalah

¹⁸ Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, Vol. 18, 688.

¹⁹ Muḥammad bin Aḥmad al-Qurṭubī, *al-Jāmi' Li Aḥkām al-Qur'ān*, Vol. 12 (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1964), 99.

²⁰ Al-Ḥusyan bin Mas'ūd al-Baghawī, *Ma'ālim al-Tanzīl Fī Tafsīr al-Qur'ān*, Vol. 3 (Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī, 1420 H.), 354.

melaksanakn perintah Allah Swt. sebagaimana yang disebutkan pada ayat sebelumnya (Q.S. al-Ḥajj: 77) atau yang dimaksud adalah melaksanakan perintah Allah Swt. dan menjauhi segala larangan-Nya secara umum. Sedangkan yang dimaksud dengan *ḥaqqa jihādih* adalah bersungguh-sungguh dalam melaksanakan jihad itu.²¹

Dari paparan penafsiran para ulama di atas, perintah jihad yang dikehendaki oleh ayat di atas adalah jihad secara umum yang mencakup jihad melawan orang-orang kafir, zalim dan jihad melawan hawa nafsu, sebagaimana yang disampaikan oleh al-Qāsimi.²² Namun jika dilihat dari redaksional ayat dengan memperhatikan ayat sebelumnya (Q.S. al-Ḥajj: 77), perintah jihad pada ayat di atas lebih tepat diarahkan kepada jihad dalam arti menjalankan perintah Allah Swt. dan manjauhi larangan-larangan-Nya dengan bersungguh-sungguh mengerahkan segala kemampuannya, karena Q.S. al-Ḥajj: 77 berbicara tentang perintah Allah Swt. kepada orang-orang yang beriman untuk ruku', sujud, menyembah Allah Swt. dan berbuat kebaikan agar beruntung.

c. Q.S al-Saff: 11:

تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَلِكَُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ.

“(Caranya) kamu beriman kepada Allah dan Rasul-Nya dan berjihad di jalan Allah dengan harta dan jiwamu. Yang demikian itu lebih baik bagimu jika kamu mengetahui.”²³

²¹ Al-Shawkānī, *Fath al-Qadīr*, Vol. 5, 140.

²² Muḥammad Jamāl al-Dīn al-Qāsimī, *Maḥāsīn al-Ta’wīl*, Vol. 7 (Beirut: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 2003), 278.

²³ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an, 815.

Al-Zamakhshari menyebutkan bahwa surah al-Şaff ini merupakan surah Makkiyyah. Sebagian ulama meriwayatkan pendapat ini dari ‘Aṭā’. Hanya saja pendapat ini oleh Darwazah dianggap sebagai pendapat yang aneh, karena kandungan surah ini banyak menjelaskan tentang jihad dan perang, sehingga tidak mungkin surah ini masuk kategori Makkiyyah, karena izin berperang turun setelah Nabi Saw. dan para sahabatnya hijrah ke Madinah. Selain itu, dalam surah ini juga terdapat beberapa ayat yang mengindikasikan turun sebelum perjanjian Hdaybiyyah dan perang Khaybar yang semakin menunjukkan bahwa surah ini adalah Madaniyyah.²⁴

Ayat ini, meskipun redasinya *khabar*, menurut banyak ahli tafsir, berdasarkan redaksional ayat, maknanya adalah *amr* (perintah), sebagaimana yang disampaikan oleh al-Khāzin.²⁵ Bahkan Ibn Mas‘ūd membaca ayat ini dengan redaksi *amr*, yakni *Āminū wa Jāhidū*, sehingga makna ayat tersebut adalah; tetaplah kalian semua di atas iman kalian, murnikanlah amal karena Allah Swt. dan berjihadlah dengan jiwa dan harta kalian di jalan Allah Swt. dengan cara menyebarkan agama-Nya dan menegakkan kalimat-Nya. Dengan demikian, yang dimaksud jihad dalam ayat ini tidak hanya perang saja, melainkan maknanya lebih luas yang mencakup semua ketaatan kepada Allah Swt. dalam rangka

²⁴ Darwazah, *al-Tafsīr al-Ḥadīth*, Vol. 8, 555-556.

²⁵ ‘Alī bin Muḥammad al-Baghdādī al-Khāzin, *Lubāb al-Ta’wīl Fī Ma’ānī al-Tanzīl*, Vol. 4 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1415 H.), 288.

menolong agama-Nya. Makna semacam juga disampaikan oleh al-Ṭabarī ketika menafsirkan ayat ini.²⁶

d. Q.S. al-Mā'idah: 35:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ.

“Wahai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah, carilah wasilah (jalan untuk mendekatkan diri) kepada-Nya, dan berjihadlah (berjuanglah) di jalan-Nya agar kamu beruntung.”²⁷

Berdasarkan penelitian Muhammad Izzat Darwazah, Surah al-Mā'idah ini turun tidak lama setelah perjanjian Hudaibiyyah (Dhulqa'dah, 6 H.). Hal ini mengindikasikan bahwa Surah al-Mā'idah masuk dalam kategori surah-surah Madaniyyah. Surah ini memuat berbagai macam kejadian yang tidak bersamaan, sehingga Darwazah meragukan beberapa hadis yang menyebutkan bahwa surah ini turun langsung dalam sekali tempo, terlebih hadis-hadis tersebut tidak ada yang terdapat dalam *Kutub al-Khamsah*. Kejadian-kejadian yang terdapat dalam surah ini mengindikasikan bahwa surah ini turun setelah Nabi Saw. hijrah ke Madinah, sehingga disebut sebagai surah Madaniyyah.²⁸

Beberapa ulama tafsir seperti al-Ṭabarī dan Ibn Kathīr menafsirkan perintah jihad pada ayat ini sebagai jihad berperang melawan orang-orang kafir. Al-Ṭabarī mengatakan bahwa dalam ayat itu seolah Allah Swt. berfirman, “Wahai orang-orang yang beriman,

²⁶ al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, Vol. 23, 362. Lihat juga dalam Salām, “Āyāt al-Amr Bi al-Jihād Wa al-Qitāl Fī al-Qur'ān al-Karīm”, 336.

²⁷ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 152-153.

²⁸ Darwazah, *al-Tafsīr al-Hadīth*, Vol. 9, 7-10.

berjihadlah kalian semua terhadap musuh-Ku dan musuh-musuh kalian dalam jalan-Ku, yakni dalam agama dan syariat Allah Swt. yang disyariatkan kepada hamba-hamba-Nya, yaitu Islam. Berjuanglah kalian sekuat tenaga dalam memerangi mereka dan memaksa mereka untuk masuk ke dalam Islam yang *ḥanīf*.²⁹ Dalam menafsiri ayat ini, Ibn Kathīr menyatakan bahwa setelah Allah Swt. memerintahkan orang-orang yang beriman untuk meninggalkan hal-hal yang diharamkan oleh Allah Swt. dan melakukan ketaatan, Allah Swt. memerintahkan mereka untuk memerangi musuh-musuh mereka dari kalangan orang-orang kafir dan musyrik yang keluar dari jalan dan agama yang lurus.³⁰

Penafsiran *jihād* dalam ayat ini sebagai perang melawan orang-orang kafir dan musyrik sebenarnya nampak dari *siyāq* (redaksi) ayat-ayat sebelumnya yang mengisahkan tentang balasan bagi orang-orang yang memerangi Allah dan rasul-Nya serta membuat kerusakan di muka bumi ini, yaitu dengan dibunuh, disalib, dipotong tangan dan kaki mereka secara silang, atau diasingkan dari tempat kediamannya, kecuali orang-orang yang bertobat sebelum ditangkap oleh umat Islam.³¹

Meskipun demikian, beberapa mufasir yang lain, seperti al-Qāsimī dan al-Sha'rawī menafsirkan *jihād* pada ayat tersebut dengan makna yang

²⁹ Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, Vol. 10, 292.

³⁰ Ibn Kathīr al-Dimashqī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Vol. 3 (t.t.: Dār al-Ṭayyibah, 1999), 105.

³¹ Al-Qur'an, 5: 33-34.

luas, tidak hanya berperang melawan orang-orang kafir saja, melainkan ketaatan kepada Allah Swt. secara luas.³²

c. Q.S. al-Tawbah: 41:

انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ.

“Berangkatlah kamu (untuk berperang), baik dengan rasa ringan maupun dengan rasa berat, dan berjihadlah dengan harta dan jiwamu di jalan Allah. Yang demikian itu adalah lebih baik bagimu jika kamu mengetahui.”³³

Ayat selanjutnya yang berisi perintah untuk jihad adalah Q.S. al-Tawbah: 41. Surah al-Tawbah sendiri berbicara tentang tema-tema yang beragam. Akan tetapi tema-tema tersebut mengerucut pada karakter umum surah yang berisi seruan untuk jihad melawan orang-orang munafik, kafir, dan musyrik, serta memuji orang-orang beriman yang ikhlas. Mayoritas tema-tema dalam surah ini terjadi berkaitan dengan peristiwa perang Tabuk. Ada sebagian riwayat yang menyebutkan kalau surah ini turun dalam satu waktu. Namun kandungan-kandungan surah ini mengindikasikan bahwa surah ini turun sebelum perang Tabuk. Beberapa ayat juga mengindikasikan jika surah ini turun saat terjadi perang Tabuk dan beberapa ayat yang lainnya menunjukkan bahwa surah ini turun setelah Nabi Saw. dan para sahabatnya pulang dari perang Tabuk. Dengan demikian, riwayat yang menyebutkan surah ini turun dalam sekali waktu tidak masuk akal dan tidak sahih. Surah al-Tawbah

³² Al-Qāsimī, *Maḥāsīn al-Ta’wīl*, Vol. 4, 125. Muḥammad Mutawallī Sha’rawī, *Tafsīr al-Sha’rawī*, Vol. 1 (t.t.: t.p., t.th.), 2150.

³³ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an, 266.

ini termasuk surah yang akhir turun di masa Rasulullah Saw. dengan demikian, surah al-Tawbah ini termasuk dalam kategori surah Madaniyyah.³⁴

Ayat ini dan ayat-ayat sebelumnya yang dimulai dari Q.S. al-Tawbah: 38-41 secara spesifik berbicara tentang perang Tabuk yang terjadi pada tahun 9 H.,³⁵ sehingga sangat jelas bahwa perintah jihad yang terdapat dalam ayat ini adalah jihad berperang melawan orang-orang kafir.

Indikasi kuat yang menunjukkan bahwa jihad dalam ayat ini maknanya perang melawan orang-orang kafir adalah redaksi ayat yang memerintahkan umat Islam untuk berangkat berjihad baik dengan *khifāfan* (rasa ringan) maupun *thiqālan* (rasa berat). Para mufasir mempunyai beragam pendapat dalam menafsirkan *khifāf* dan *thiqāl* pada ayat ini. Yang lebih tepat menurut al-Ṭabarī adalah makna secara umum, karena Allah Swt. dan Rasul-Nya tidak menentukan maknanya pada kelompok tertentu, sehingga yang dimaksud dengan *khifāf* adalah orang-orang yang mudah dan ringan untuk berangkat berperang karena badannya yang kuat, sehat, muda, mempunyai harta atau bekal, tidak disibukkan dengan pekerjaannya dan mampu untuk berjalan kaki maupun menaiki kendaraan. Sedangkan yang dimaksud dengan *thiqāl* adalah setiap orang yang kebalikan dari orang-orang yang telah disebutkan, yaitu orang-orang yang badannya lemah, sakit, orang tua,

³⁴ Darwazah, *al-Tafsīr al-Ḥadīth*, Vol. 9, 337.

³⁵ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 265-266.

tidak punya bekal, sibuk dengan pekerjaannya, tidak mampu berjalan atau menaiki kendaraan dan orang-orang yang mempunyai tanggungan keluarga. Dari sini al-Ṭabarī sekali lagi menegaskan bahwa jihad yang diperintahkan dalam ayat ini adalah jihad berperang melawan orang-orang kafir.³⁶

f. Q.S. al-Tawbah: 73 dan al-Taḥrīm: 9:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ.

“Wahai Nabi, berjihadlah (melawan) orang-orang kafir dan orang-orang munafik dan bersikap keraslah terhadap mereka. Tempat mereka adalah (neraka) Jahanam. (Itulah) seburuk-buruk tempat kembali.”³⁷

Redaksi ayat ini secara persis disebutkan dalam Q.S. al-Tawbah: 73 dan Q.S. al-Taḥrīm: 9. Al-Tawbah sebagaimana penjelasan di atas masuk dalam kategori surah Madaniyyah, karena kandungannya berisi peristiwa-peristiwa yang terjadi setelah Nabi Saw. dan para sahabatnya berhijrah ke Madinah. Surah al-Taḥrīm juga merupakan surah Madaniyyah, karena isinya berupa peristiwa-peristiwa yang terjadi di Madinah, terutama peristiwa yang melatar belakangi turunnya ayat pertama surah al-Taḥrīm yaitu sumpah Nabi Saw. untuk tidak mendekati Māriyah al-Qibṭiyyah karena kecemburuan istri-istrinya.³⁸ Kisah Raja Muqawqus yang menghadiahkan Māriyah kepada Nabi Saw. sendiri terjadi pada tahun ke-7 Hijriyah,³⁹ sehingga dapat dipastikan

³⁶ Al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān*, Vol. 14, 262-270.

³⁷ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an, 272.

³⁸ Al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān*, Vol. 23, 475.

³⁹ Khayr al-Dīn bin Maḥmūd al-Zirkilī, *al-‘A‘lām*, Vol. 5 (t.t.: Dār al-‘Ilm Li al-Malāyīn, 2002), 255.

bahwa surah al-Taḥrīm ini termasuk dalam kategori surah-surah Madaniyah.

Ibn Jarīr al-Ṭabarī dalam menafsirkan ayat ini, baik yang terdapat dalam surah al-Tawbah maupun al-Taḥrīm menyatakan bahwa perintah jihad kepada orang-orang kafir yang terdapat dalam ayat ini adalah jihad dengan pedang, yakni berperang melawan orang-orang kafir dengan menggunakan senjata.⁴⁰ Penafsiran semacam ini dikutip dari Ibn ‘Abbās.⁴¹ Para ahli tafsir berbeda pendapat tentang cara jihad kepada orang-orang munafik. Menurut Ibn Mas‘ūd, jihad kepada orang-orang munafik dilakukan dengan tangan (tindakan), jika tidak mampu, maka dengan lisan, jika tidak mampu, maka dengan hati dan jika dengan hati tidak mampu, maka dengan menampakkan muka masam kepada mereka. Pendapat ini dinilai oleh al-Ṭabari sebagai pendapat yang paling mendekati kebenaran. Ahli tafsir yang lainnya berpendapat bahwa jihad kepada orang-orang munafik dilakukan dengan lisan. Ahli tafsir yang lainnya lagi berpendapat dengan menerapkan hukuman kepada mereka. Sementara firman Allah Swt., “*waghlud ‘alayhim*”, oleh al-Ṭabarī ditafsirkan sebagai perintah untuk berjihad, berperang dan melakukan teror kepada orang-orang kafir dan munafik dengan keras.⁴²

⁴⁰ Al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān*, Vol. 14, 357.

⁴¹ al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘ Li Ahkām al-Qur‘ān*, Vol. 8, 204.

⁴² Al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān*, Vol. 14, 357-360.

g. Q.S. al-Tawbah: 86:

وَإِذَا أَنْزَلَتْ سُورَةٌ أَنْ آمِنُوا بِاللَّهِ وَجَاهِدُوا مَعَ رَسُولِهِ اسْتَأْذَنَكَ أُولُو الطَّوْلِ مِنْهُمْ وَقَالُوا ذَرْنَا نَكُنْ مَعَ الْقَاعِدِينَ.

“Apabila diturunkan suatu surah (yang memerintahkan orang-orang munafik), “Berimanlah kepada Allah dan berjihadlah bersama Rasul-Nya,” niscaya orang-orang yang berkemampuan di antara mereka meminta izin kepadamu (untuk tidak berjihad) dan mereka berkata, “Biarkanlah kami berada bersama orang-orang yang duduk (tinggal di rumah).”⁴³

Ayat ini mengisahkan tentang perilaku orang-orang munafik yang apabila diserukan kepada mereka untuk berjihad, maka orang-orang yang mampu berjihad di kalangan mereka meminta untuk tidak ikut berjihad dan memilih tinggal di rumah bersama orang-orang yang tidak mampu berjihad. Ayat ini memberi pengertian bahwa jihad yang dimaksudkan di sini adalah berperang melawan orang-orang kafir. Al-Ṭabarī ketika menafsirkan ayat ini menyatakan bahwa ketika ada surah yang diturunkan kepada Nabi Saw. berisi seruan kepada orang-orang munafik untuk beriman kepada Allah Swt. dan perintah untuk berjihad bersama Nabi Muhammad Saw. memerangi orang-orang musyrik, orang-orang yang mampu berjihad memerangi orang-orang musyrik dari kalangan munafik meminta izin untuk tidak ikut serta dalam jihad berperang melawan orang-orang musyrik tersebut. Orang-orang munafik ini berkata, biarkanlah kami bersama orang-orang yang lemah, sakit dan yang tidak mampu keluar untuk berperang.⁴⁴ Jelas sekali bahwa perintah

⁴³ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 275.

⁴⁴ Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, Vol. 14, 411-412. Lihat juga dalam Muḥammad al-Amīn al-Shinqīṭī, *Aḍwā' al-Bayān Fī Iqāḥ al-Qur'ān Bi al-Qur'ān*, Vol. 2 (Beirut: Dār al-Fikr, 1995), 147.

jihaḍ dalam ayat ini yang dikehendaki adalah berperang melawan orang-orang musyrik.

B. Tafsir *Maqāṣidī* dan Sejarah Perkembangannya

Tafsir *maqāṣidi* sebagaimana yang dijelaskan oleh Waṣṣī ‘Āshūr Abū Zayd adalah ragam tafsir yang berupaya menguak makna-makna logis dan tujuan-tujuan beragam yang berputar di sekitar al-Qur’ān baik secara *kullī* (general) maupun *juz’ī* (parsial) serta menjelaskan bagaimana cara menggalinya dalam rangka mewujudkan kemaslahatan manusia.⁴⁵ Al-Zahrānī mendefinisikan tafsir *maqāṣidī* sebagai tafsir yang memperhatikan *maqāṣid al-sharī‘ah* dan kaidah-kaidahnya dalam *al-Qur’ān al-Karīm*. Ia juga memperhatikan ‘*illat* hukum-hukum syar’i terkait, serta semua ilmu dan perangkat yang dibutuhkan bagi tafsir.⁴⁶ ‘Alī Muḥammad As‘ad mendefinisikan tafsir *maqāṣidī* sebagai tafsir yang mengupas makna yang dikehendaki oleh Allah Swt. pada ayat-ayat al-Qur’ān berupa kandungan-kandungan, dasar, kaidah, ‘*illat*, hikmah, pelajaran, makna-makna yang dituju (teleologi), baik yang tersirat atau yang digali dari susunan, ayat, surah atau tema al-Qur’ān dan menjelaskan bangunannya yang saling menyempurnakan.⁴⁷ Sementara Abdul Mustaqim menjelaskan tafsir *maqāṣidī*

⁴⁵ Waṣṣī ‘Āshūr Abū Zayd, “al-Tafsīr al-Maqāṣidī Li Suwar al-Qur’ān al-Karīm Fi Zilāl al-Qur’ān Anmūdḥajan,” <https://www.noor-book.com> diakses tanggal 16 Mei 2020. Lihat juga dalam Waṣṣī ‘Āshūr Abū Zayd, *Metode Tafsir Maqāṣidī*, terj. Ulya Fikriyati (Jakarta Selatan: PT Qaf Media Kreativa, 2020), 20.

⁴⁶ Mushrif bin Aḥmad Jam‘ān al-Zahrānī, “al-Tafsīr al-Maqāṣidī: Ta’ṣil wa Taṭbīq,” *Majallah al-Dirāsāt al-Islāmiyyah*, Vol. 28, No. 1 (2016), 67.

⁴⁷ ‘Alī Muḥammad As‘ad, “al-Tafsīr al-Maqāṣidī Li al-Qur’ān al-Karīm,” *Islāmiyyah al-Ma‘rifah*, Tahun 23, Vol. 89 (2017), 57.

sebagai model pendekatan penafsiran al-Qur'an yang lebih menekankan pada dimensi *maqāṣid al-Qur'ān* dan *maqāṣid al-Sharī'ah*. Ia tidak hanya berkatat pada teks, akan tetapi juga berusaha menggali makna di balik teks. Di samping itu, tafsir *maqāṣidī* juga mempertimbangkan gerak teks. Lebih lanjut, tafsir *maqāṣidī* menjadi alternaif dari pemahaman al-Qur'an secara tekstualis hingga terkesan “menyembah” teks dan liberalis yang cenderung mengabaikan teks.⁴⁸

Pendekatan tafsir *maqāṣidī* menemukan urgensinya dan dapat dijadikan sebagai alternatif penafsiran ketika dihadapkan pada penafsiran ayat-ayat al-Qur'an yang tekstualis hingga terkesan kaku, karena mengabaikan konteks dan penafsiran yang liberalis yang sangat longgar hingga mengabaikan teks. Dalam konteks pembacaan terhadap ayat-ayat jihad dan *qitāl* (perang), tafsir *maqāṣidī* tentu sangat relevan, sehingga pemahaman-pemahaman tekstual terhadap ayat-ayat jihad yang disalah artikan oleh para ekstremis radikal bisa diminimalisir atau dihilangkan, sehingga tuduhan-tuduhan bahwa al-Qur'an mengajarkan kekerasan dan terorisme bisa dibantah, karena dibalik ayat-ayat jihad dan perang terdapat pesan damai, keadilan dan menjunjung tinggi nilai-nilai hak asasi manusia.⁴⁹ Sebaliknya tafsir *maqāṣidī* juga bisa menjadi alternatif bagi penafsiran-penafsiran liberal yang mengabaikan teks, karena tafsir *maqāṣidī* tidak mengabaikan teks. Ia berpijak pada teks dengan menggali makna dibalik teks.

⁴⁸ Abdul Mustaqim, “Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi Sebagai Basis Moderasi Islam” (Pidato Pengukuhan Guru Besar – UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2019), 12-15.

⁴⁹ Ibid., 19-20.

Benih-benih penafsiran *maqāṣidī* dapat ditelusuri pada era Nabi Muhammad Saw. dan para sahabatnya dalam memahami *naṣ* al-Qur'an dan al-Sunnah. Kemudian dilanjutkan pada era selanjutnya yang ditandai dengan kemunculan teori-teori awal tentang *maqāṣid*. Hal itu terus berkembang hingga masa kontemporer. Pembahasan tentang sejarah perkembangan tafsir *maqāṣidī* sendiri tidak bisa dilepaskan dengan sejarah perkembangan teori *maqāṣid al-sharī'ah*.

Al-Yūbī membagi perkembangan *maqāṣid* secara garis besar menjadi tiga tahapan. Pertama, *maqāṣid* masih tercampur dan berserakan dalam berbagai tema dan belum menjadi sebuah kajian khusus yang menjelaskan kaidah-kaidah dan klasifikasinya. Fase ini dimulai dari masa Nabi Saw. dan para Sahabat hingga masa Imam al-Ḥaramain pada abad ke empat hijriyah. Kedua, *maqāṣid* sebagai sebuah kajian yang berbeda dengan pembahasan-pembahasan yang lain, namun masih menjadi bagian dalam karya-karya usul fikih. Fase ini dimulai oleh Imam al-Ḥaramaīn (419-478 H.) dan para ulama setelahnya. Ketiga, *maqāṣid* sebagai sebuah disiplin ilmu yang berdiri sendiri dan ditulis secara mandiri. Fase ini dimulai dari 'Izz al-Dīn bin 'Abd al-Salām (557-660 H.), al-Shāṭibī (w. 790 H.) hingga ulama-ulama kontemporer seperti Ṭāhir Ibn 'Āshūr (1296-1393 H.) dan 'Alāl al-Fāsī (1328-1394 H.).⁵⁰

Abdul Mustaqim membagi perkembangan tafsir *maqāṣidī* menjadi empat era; era formatif-praktis, era rintisan teoritis-konseptual (Abad III H.),

⁵⁰ Muḥammad Sa'd bin Aḥmad bin Mas'ūd al-Yūbī, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah wa 'Alāqatihā bi al-Adillat al-Shar'iyyah*, 72-73.

era perkembangan teoritis-konseptual (Abad V-VIII H) dan reformatif-kritis yang dikembangkan oleh ulama-ulama kontemporer.⁵¹

1. Era Formatif-Praktis

Era ini menurut Mustaqim lebih bersifat implementatif. Hal ini dibuktikan dengan pemahaman-pemahaman *maqāshidi* yang dilakukan oleh Nabi Saw. dan para sahabatnya. Ada beberapa fakta yang dapat diungkapkan dalam era ini.

Pertama, Nabi Saw. dalam sebuah hadis riwayat al-Tirmidhī diceritakan memerintahkan sahabat untuk tidak melakukan hukuman potong tangan kepada pencuri dalam kondisi perang.⁵² Padahal dalam al-Qur'an sendiri disebutkan:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ.

“Laki-laki maupun perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya sebagai balasan atas perbuatan yang mereka lakukan dan sebagai siksaan dari Allah. Allah Mahaperkasa lagi Mahabijaksana.” (Q.S. al-Mā'idah: 38).⁵³

Al-Tirmidhī yang meriwayatkan hadis di atas kemudian mengomentari bahwa sebagian ulama, di antaranya adalah al-Awzā'ī,

⁵¹ Abdul Mustaqim, “Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi Sebagai Basis Moderasi Islam”, 20-31.

⁵² Muḥammad bin 'Isā al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*, Vol. 4 (Beirut Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, t.th.), 53. Aḥmad bin Ḥanbal al-Shaybānī, *Musnad Aḥmad*, Vol. 4 (Kairo: Mu'assasah Qurṭubah, t.th.), 181. Dalam riwayat Abū Dāwud dan al-Nasā'ī menggunakan redaksi *Lā Tuqṭa'u al-Aydi fī al-Safari*. Menurut al-Ṭibī, *al-safar* pada riwayat Abū Dāwud maupun al-Nasā'ī mempunyai makna secara umum, sehingga perang juga termasuk di dalamnya. Sedangkan menurut al-'Azīzī, *al-safar* yang dikehendaki dalam hadis tersebut adalah *safar al-ghazwi*, *safar* dalam rangka berperang. (Abū Dāwud al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwud*, Vol. 4 (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, t.th.), 246. Aḥmad bin Shu'ayb al-Nasā'ī, *Sunan al-Nasā'ī*, Vol. 8 (Aleppo: Maktab al-Maṭbū'āt al-Islāmiyyah, 1986), 91. Muḥammad Shams al-Haqq Ābādī, *'Awn al-Ma'būd Sharḥ Sunan Abī Dāwud*, Vol. 9 (Madinah: al-Maktabah al-Salafiyyah, 1968), 1552-1553.)

⁵³ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 153.

mengamalkan hadis ini. Mereka berpendapat bahwa *ḥad* (potong tangan) tidak dilaksanakan ketika berada di medan perang di hadapan musuh, karena adanya kekhawatiran orang yang terkena hukuman tersebut justru akan lari dan bergabung dengan pihak lawan yang tentunya akan membawa kerugian besar di pihak umat Islam. Oleh karena itu ketika Imam telah keluar dari medan perang dan telah kembali ke wilayah Dār al-Islām, maka hukuman tersebut bisa dilaksanakan.⁵⁴ Menurut Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, ketika *ḥad* tersebut dilaksanakan justru dikhawatirkan akan menyebabkan sesuatu yang lebih dibenci oleh Allah Swt. -dengan bergabungnya orang tersebut ke dalam barisan orang-orang musyrik, karena merasa terhina dan marah- dari pada penundaan hukuman tersebut, sebagaimana yang disampaikan oleh ‘Amr Abū Dardā’, Ḥudhayfah dan yang lainnya. Aḥmad bin Ḥanbal, Ishāq bin Rahawayh, al-Awzā‘ī dan ulama yang lainnya berpendapat bahwa *ḥād* tidak boleh dilaksanakan di wilayah musuh (medan perang). Menurut Abū Muḥammad al-Maqdisī, pendapat demikian ini merupakan ijmak para sahabat. Berdasarkan hal ini, ‘Umar al-Khaṭṭāb kemudian menetapkan agar semua *ḥad* (hukuman) tidak dilaksanakan dalam peperangan. Ia menulis surat kepada semua orang agar tidak melaksanakan hukuman kepada semua pasukan saat mereka sedang berperang.⁵⁵

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *I‘lām al-Muwaqqi‘īn ‘An Rabb al-‘Ālamīn*, Vol. 3 (Beirut: Dār al-Jayl, 1973), 5-6. Lihat juga dalam ‘Abd al-Raḥmān al-Kaylānī, “al-Taṭbīq al-Maqāṣidī Li Aḥkām al-Shar‘iyyah,” <https://www.aliftaa.jo/ResearchPrint.aspx?ResearchId=44> diakses tanggal 28 Mei 2020.

Dalam kasus ini tentu kita tidak mempunyai pikiran bahwa Nabi Saw., para sahabat dan para ulama, seperti Ahmad bin Hanbal, Ishāq bin Rahawayh, al-Awzā'ī dan yang lainnya tidak mengetahui ayat tentang hukum potong tangan bagi pencuri atau mereka mengabaikan ayat tersebut. Nabi Saw., para sahabat dan para ulama tersebut melihat adanya *maḍarāt* ketika hukuman tersebut dilaksanakan di medan perang, di hadapan para musuh yang tentu hal itu akan mengakibatkan kerugian dalam pihak umat Islam. Oleh karenanya, demi kemaslahatan yang lebih besar Nabi Saw. menunda pelaksanaan hukuman tersebut. Di sinilah sebenarnya Nabi Saw. sedang menerapkan pemahaman al-Qur'an dengan melihat *maqāṣid*nya, di mana Nabi Saw. tidak hanya melihat bunyi teks ayat saja dalam menerapkan ayat al-Qur'an tersebut lalu mengabaikan aspek yang lainnya, akan tetapi juga melihat *maqāṣid* dengan mempertimbangkan *maṣlaḥah* dan *mafsadah*nya. Selanjutnya apa yang disabdakan Nabi Saw. di atas pada hakekatnya adalah *bayān* (penjelasan) dari Nabi Saw. terhadap ayat al-Qur'an tentang hukum potong tangan terhadap para pencuri. Ini tidak lepas dari fungsi Nabi Saw. sendiri sebagai penjelas al-Qur'an sebagaimana yang disebutkan dalam al-Qur'an maupun Hadis.⁵⁶

Kedua, 'Umar bin al-Khaṭṭāb menolak membagikan tanah *ghanīmah* (rampasan perang) Persia dan Irak atau yang dikenal dengan tanah *al-Sawād*, Syam dan Mesir kepada para pasukan muslim. Dalam kasus ini 'Umar memahami firman Allah Swt. tentang pembagian harta rampasan

⁵⁶ 'Abd al-Wahhāb Khalāf, *Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Jakarta: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 2010), 37-38.

perang (*ghanimah*) dengan pemahaman *maqāsidī* yang tidak mengabaikan dan juga tidak jumud terhadap *naṣ*. Pendapat ‘Umar ini sempat ditentang oleh para sahabat yang ikut berpartisipasi membebaskan daerah-daerah tersebut dari cengkeraman Romawi dan Persia, seperti Bilāl bin Rabbāh yang notabenenya lebih senior dalam Islam dari pada ‘Umar. Juga al-Zubayr bin al-‘Awwām yang saat itu meminta kepada ‘Amr bin al-‘Āṣ agar tanah Mesir dibagi-bagikan kepada para pasukan muslim yang membebaskan daerah itu. Namun ‘Amr bin al-‘Āṣ menolaknya dan mengirim surat kepada ‘Umar sebagai Khalifah untuk memutuskannya. ‘Umar kemudian mengirim balasan surat ‘Amr tersebut yang intinya menolak membagikan tanah Mesir kepada para pasukan muslim.

Para sahabat yang meminta pembagian tanah *ghanimah* mendasarkan pendapatnya kepada firman Allah Swt. berkaitan dengan ayat *ghanimah*:

وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ
وَابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّفْصِيلِ
وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ.

“Ketahuilah, sesungguhnya apa pun yang kamu peroleh sebagai rampasan perang, maka seperlimanya untuk Allah, Rasul, kerabat (Rasul), anak-anak yatim, orang-orang miskin, dan ibnu sabil, jika kamu beriman kepada Allah dan kepada apa yang Kami turunkan kepada hamba Kami (Nabi Muhammad) di hari *al-furqān* (pembeda), yaitu pada hari bertemunya dua pasukan. Allah Mahakuasa atas segala sesuatu.” (Q.S. al-Anfāl: 41).⁵⁷

⁵⁷ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an, 250.

Selain itu juga berdasarkan apa yang pernah dilakukan oleh Nabi Saw. terhadap tanah Khaybar yang dibagi-bagikan kepada para pasukan yang berpartisipasi dalam perang Khaybar.

Namun, ‘Umar tidak memahamai ayat tersebut dan apa yang dilakukan oleh Nabi Saw. terhadap tanah Khaybar seperti yang dipahami oleh para sahabat yang meminta kepada ‘Umar agar tanah-tanah *ghanīmah* tersebut dibagikan kepada para pasukan muslim yang ikut berpartisipasi dalam perang. Dalam pandangan ‘Umar harta rampasan yang dimaksud dalam ayat tersebut sebagaimana yang disebutkan dalam ayat dengan ungkapan *ghanīmtum* (yang dapat kamu peroleh sebagai rampasan perang) adalah barang-barang yang dapat dikuasai seperti kuda, pedang, baju perang dan alat-alat perang yang merupakan barang yang bisa dibawa dan dipindahkan, bukan tanah, gunung dan sungai. ‘Umar seolah mengatakan kepada para sahabat yang meminta tanah *ghanīmah* tersebut, kalian tidak memiliki dalil pada ayat *ghanīmah*, karena ayat itu berkaitan dengan barang rampasan yang dikuasai dan bisa dipindah tangankan. Sementara terkait dengan tanah Khaybar yang sebelumnya oleh Nabi Saw. dibagikan kepada para pasukan, maka dalam pandangan ‘Umar, hal itu bukanlah suatu keharusan. Apa yang dilakukan oleh Nabi Saw. terhadap tanah Khaybar semata-mata karena melihat kemaslahatan pada saat itu. Sebagai seorang pemimpin Nabi Saw. melihat kemaslahatan rakyatnya, dimana saat itu mereka membutuhkan biaya untuk memenuhi kebutuhan hidup mereka setelah mereka disibukkan dengan jihad secara terus menerus, terlebih

setelah mereka berbaiat siap mati untuk Nabi Saw. pada saat peristiwa Hudaibiyah. Di sisi lain Nabi Saw. tidak selalu membagikan tanah *ghanīmah* kepada para pasukan, misalnya seperti dalam Fath Makkah, di mana Nabi meninggalkan tanah itu untuk penduduk Makkah. Apa yang dilakukan Nabi terhadap Khaybar adalah sesuatu yang hukumnya boleh, bukan wajib. Dengan demikian, apa yang dilakukan oleh ‘Umar yang menolak membagikan tanah *ghanīmah* Persia, Irak, Syam dan Mesir tidaklah menyelisi apa yang dilakukan oleh Nabi Saw. Bahkan sebaliknya, yang dilakukan oleh ‘Umar hakekatnya adalah sesuai dengan yang dilakukan oleh Nabi Saw., yaitu mempertimbangkan masalah yang lebih luas bagi rakyat. Masalah itu adalah agar kekayaan tidak hanya berputar pada segolongan orang saja dan juga agar generasi berikutnya dapat ikut menikmati hasil tanah tersebut. Dengan demikian, membagikan tanah *ghanīmah* kepada para pasukan adalah sunnah Nabi Saw. Tidak membagikan tanah *ghanīmah* dengan menarik pajak juga merupakan sunnah Nabi Saw. Selain itu tanah *ghanīmah* Persia, Irak, Syam, dan Mesir merupakan tanah yang sangat luas yang ditempati dan dikelola oleh penduduk lokal. Ketika tanah itu dibagikan kepada para pasukan muslim justru dikhawatirkan tanah tersebut tidak terkelola dengan baik. Sedangkan tanah Khaybar adalah tanah yang tidak begitu luas dan ditempati orang-orang Yahudi pendatang yang menguasai daerah tersebut. Pendapat ‘Umar ini kemudian disetujui oleh ‘Usmān, ‘Alī dan Mu‘ādh bin Jabal.⁵⁸

⁵⁸ Uraian detail tentang penolakan ‘Umar membagikan *ghanīmah* ini dapat dilihat pada Yusūf al-

Ketiga, ‘Umar mengganti *al-‘Āqīlah* (tebusan *diyat*) pembunuhan *shibh al-‘amdi* (menyerupai sengaja)⁵⁹ dan pembunuhan tidak sengaja (*qatl al-khaṭā*)⁶⁰ yang pada awalnya, pada masa Nabi Saw. dibebankan kepada Kabilah (dalam hal ini adalah *‘Aṣābah* pelaku) kemudian dipindah dibebankan kepada *al-Dīwān*, yaitu orang-orang dalam satu wilayah dengan pelaku yang namanya terdaftar agar saling bergotong royong dan tolong menolong, termasuk bergotong royong membayarkan tebusan bagi saudaranya yang melakukan pembunuhan tersebut. Dalam pandangan ‘Umar, di masa Nabi Saw., gotong-royong dan saling tolong-menolong dilakukan oleh kabilah masing-masing. Sementara di zaman ‘Umar, setelah ‘Umar membuat *al-Dīwān*, daftar nama-nama umat Islam berdasarkan distrik dan wilayah masing-masing, gotong-royong dan saling tolong-menolong tidak lagi dilakukan oleh kabilah, akan tetapi dilakukan oleh semua orang yang nama-namanya terdaftar dalam *al-Dīwān* tersebut. Dengan demikian konteks dan alasan penetapan hukumnya telah mengalami perubahan, sehingga konsekuensinya pun berubah. Dalam hal ini ‘Umar tidak menyelsihi apa yang dilakukan oleh Nabi Saw. Justru ‘Umar mengikuti *maqāṣid* yang diinginkan oleh Nabi Saw. Pendapat ‘Umar ini

Qaraḍāwī, *al-Siyāsah al-Shar‘iyyah Fī Daw Nuṣūṣ al-Shar‘iyyah Wa Maqāṣidihā* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2011), 188-201.

⁵⁹ *Al-Qatl shibh al-‘amd* adalah pembunuhan yang dilakukan seseorang dengan sesuatu yang pada umumnya tidak menyebabkan kematian. Pelaku dalam menyerang korban karena motif permusuhan yang tidak dibenarkan. Namun kemudian korban meninggal karena perbuatan pelaku. (Muṣṭafā al-Khin, Muṣṭafā al-Bughā dan ‘Alī al-Sharbaḥī, *al-Fiqh al-Manhajī ‘Alā al-Madhhab al-Imām al-Shāfi‘ī*, Vol. 8 (Damaskus: Dār al-Qalām, 1992), 14.

⁶⁰ *Al-Qatl al-khaṭā* adalah pembunuhan karena faktor ketidaksengajaan, seperti ada seseorang yang terjatuh lalu menimpa orang lain kemudian orang lain tersebut meninggal dunia atau seseorang ingin menembak hewan buruan akan tetapi mengenai seseorang hingga ia meninggal. (Ibid., 15.)

juga tidak mendapatkan pertentangan dari kalangan Sahabat dan diikuti oleh Mazhab Hanafi.⁶¹

Keempat, Pemahaman *maqāṣidi* Mu'ādh bin Jabal terhadap perintah Nabi Saw. berkaitan dengan zakat. Saat Nabi Saw. mengutus Mu'ādh ke Yaman, Nabi Saw. bersabda: “Ambillah biji-bijian dari biji-bijian, kambing dari domba, unta dari unta, dan sapi dari sapi.”⁶² Mu'ādh sebagai salah satu sahabat yang paling alim tentang halal dan haram tidak jumud dalam memahami sabda Nabi Saw. tersebut. Ia memahami sabda Nabi Saw. tersebut dengan pemahaman *maqāṣidi*, yaitu zakat sebagai tazkiyah dan penyucian bagi orang kaya dan harta mereka, sekaligus untuk memenuhi kebutuhan para fakir miskin. Oleh karena itu ia tidak mempermasalahkan jika zakat itu diambil berupa barang lain dengan memperkirakan harga harta yang dizakati. Dalam kasus ini Mu'ādh kemudian mengambil zakat harta penduduk Yaman berupa pakaian, dimana saat itu pakaian lebih mudah dibawa oleh para petugas zakat dan lebih dibutuhkan oleh fakir miskin, khususnya dari kalangan Muhajirin di Madinah. Dalam sebuah riwayat yang disebutkan oleh al-Bukhārī berupa riwayat yang *mu'allaq* dengan *ṣiḡhat jazm*, demikian pula diriwayatkan oleh al-Bayhaqī, dari Ṭāwus, dari Mu'ādh, ia berkata kepada penduduk Yaman: “Berikanlah pakaian padaku sebagai pengganti sedekah (zakat), karena itu lebih mudah

⁶¹ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Dirāsah Fī Fiqh Maqāṣid al-Sharī'ah* (Kairo: Dār al-Shurūq, 2008), 81-82.

⁶² Abū Dāwud al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwud*, Vol. 2, 22. Ibn Mājah al-Qazwaynī, *Sunan Ibn Mājah*, Vol. 3 (t.t.: Maktabah Abī al-Ma'āṭī, t.th.), 30.

bagi kalian dan lebih baik bagi kaum Muhajirin di Madinah.”⁶³ Mu‘ādh bin Jabal tidak memahami sabda Nabi Saw. secara harfiah, karena ia tahu betul bahwa tujuan zakat adalah untuk memenuhi kebutuhan fakir miskin. Oleh karena itu ia mengambil pakaian sebagai zakat penduduk Yaman, karena itu yang sangat dibutuhkan bagi kaum Muhajirin di Madinah. Dalam kasus ini tentu Mu‘ādh mempertimbangkan masalah dari pada sekedar memahami sabda Nabi Saw. secara harfiah. Kebolehan mengeluarkan zakat dengan *qīmah* (harga) ini juga merupakan pendapat al-Thawrī, Abū Ḥanīfah dan pengikutnya. Pendapat ini juga diriwayatkan dari ‘Umar bin ‘Abd al-‘Azīz, al-Ḥasan al-Baṣrī dan Aḥmad pada selain zakat fitri. Demikian juga pendapat al-Bukhārī sebagaimana dalam kitab *Ṣaḥīḥ*nya. Dalam permasalahan ini al-Bukhārī sepakat dengan Ḥanafiyah, meskipun dalam banyak kasus yang lain sering kali ia berbeda pendapat dengan Ḥanafiyah.⁶⁴

Kelima, ‘Utsmān bin ‘Affān memutuskan ketika ada unta yang tersesat agar diumumkan ciri-ciri dan tanda-tandanya, kemudian unta itu dijual. Jika kemudian pemiliknya datang, maka uang hasil penjualan unta

⁶³ Muḥammad bin Ismā‘īl al-Bukhārī, *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ*, Vol. 2 (Kairo: Dār al-Sha‘b, 1987), 144. *Athar* Mu‘ādh ini diriwayatkan oleh Bukhārī secara *mu‘allaq* dengan *ṣiḡhat jazm*. Menurut Ibn Ḥajar, sanad riwayat tersebut sahih sampai pada Ṭāwus. Akan tetapi Ṭāwus tidak mendengar dari Mu‘ādh. Dengan demikian sanad ini terputus, sehingga jangan tekecoh dengan ungkapan bahwa riwayat yang disampaikan oleh al-Bukhārī dengan *ṣiḡhat jazm* adalah sahih, karena kesahihan itu hanya sampai pada rawi yang sanadnya digantungkan tersebut. Sanad setelahnya belum bisa dipastikan kesahihannya. Hanya saja menurut Ibn Ḥajar, ketika al-Bukhārī menyantumkan riwayat Mu‘ādh tersebut sebagai hujjah, maka hal itu menunjukkan kuatnya riwayat tersebut menurut al-Bukhārī. Seolah-olah al-Bukhārī menguatkan riwayat tersebut dengan hadis-hadis yang ia sebutkan dalam bab tersebut. (Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Vol. 3 (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1379 H.), 312.

⁶⁴ Muḥammad Yusūf al-Qaraḍāwī, *al-Siyāsah al-Shar‘iyyah*, 233-234.

tersebut diberikan kepada pemilik unta tersebut. Padahal di masa Nabi Saw., Nabi melarang mengambil unta yang tersesat itu, karena unta tersebut dapat minum dan makan sendiri hingga ditemukan oleh pemiliknya. Hal ini berlangsung hingga masa Abū Bakr dan ‘Umar. Namun di masa ‘Uthmān, ia menetapkan kebijakan yang berbeda. Kebijakan ‘Uthmān ini didasarkan pada perilaku manusia yang sudah berubah, masuknya unsur-unsur baru dalam masyarakat, wilayah yang semakin luas dan adanya kemungkinan unta yang tersesat itu disembunyikan, dipindah dan dijual di tempat yang lain. Oleh karena itu ‘Uthmān berpendapat agar unta tersebut diumumkan ciri-cirinya dan dijual, kemudian jika ada pemiliknya, uang hasil penjualan unta tersebut diberikan kepada pemiliknya. Apa yang dilakukan ‘Uthmān ini karena semata-mata demi menjaga harta orang-orang dan mempertimbangkan *maqāṣid al-sharī‘ah*.⁶⁵

Keenam, Nabi Saw. mengeluarkan Zakat Fitri dan memerintahkannya untuk dikeluarkan setelah salat Subuh dan sebelum salat ‘Id di hari Fitri. Pada masa itu tentu waktu yang pendek tersebut cukup digunakan untuk mengeluarkan Zakat Fitri dan memberikannya kepada orang-orang yang berhak menerimanya, karena memang saat itu komunitas muslim belum begitu banyak dan tempat tinggal mereka juga saling berdekatan. Namun di masa para sahabat, ketika masyarakat muslim semakin banyak dan tempat tinggal mereka yang semakin jauh, maka waktu antara salat Subuh dan salat ‘Id tidak memungkinkan lagi untuk

⁶⁵ Muḥammad Yusūf al-Qaraḍāwī, *al-Siyāsah al-Shar‘īyyah*, 235.

mengeluarkan Zakat Fitri dan memberikannya kepada orang-orang yang berhak menerimanya, sehingga para sahabat kemudian berpendapat bahwa Zakat Fitri bisa diberikan sehari atau dua hari sebelum 'Id. Di masa-masa berikutnya ketika komunitas muslim semakin bertambah banyak dan besar, para imam mujtahid memperbolehkan mengeluarkan Zakat Fitri mulai dari pertengahan Ramadan, sebagaimana pendapat Mazhab Ḥanbalī, bahkan sejak dari awal Ramadan sebagaimana Mazhab Shāfi'ī. Dalam mengeluarkan Zakat Fitri, para imam juga tidak membatasi pada makanan yang termaktub pada Hadis Nabi Saw., melainkan mereka juga mengiyaskannya pada makanan pokok. Bahkan Mazhab Ḥanafī memperbolehkan mengeluarkan Zakat Fitri berupa uang, karena tujuan utama dari Zakat Fitri adalah untuk memenuhi kebutuhan fakir miskin pada hari Idul Fitri. Apalagi dalam konteks kekinian, sangat mungkin uang lebih bermanfaat bagi fakir miskin dibandingkan dengan bahan makanan pokok, karena kebutuhan mereka di hari Idul Fitri tidak hanya makanan pokok saja, tapi juga lauk pauk, sembako, pakaian dan kebutuhan yang lainnya.⁶⁶

Fakta-fakta di atas menjadi bukti bahwa Nabi Saw. dan para Sahabatnya telah menerapkan pemahaman *maqāṣidī* dalam menyikapi dan menyelesaikan beberapa kasus keumatan. Era di mana pemahaman-pemahaman *maqāṣidī* dipraktekkan oleh Nabi Saw. dan para Sahabatnya ini

⁶⁶ Muḥammad Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Kayfa Nata'āmal Ma' al-Sunnah al-Nabawiyyah* (al-Manṣūrah: Dār al-Wafā', 1992), 134-135.

kemudian oleh Mustaqim disebut sebagai era *practiced maqāṣidī* (konsep *maqāṣid* yang dipraktekkan).⁶⁷

2. Era Rintisan Teoritis-Konseptual

Para ulama setelah era Sahabat telah membahas tentang *qiyās* sebelum mereka menyusun karya-karyanya di bidang usul fikih. Bahkan *qiyās* menjadi salah satu sumber hukum yang disepakati kehujjahannya oleh para ulama. Cara kerja *qiyās* sendiri didasakan pada *‘illat* (alasan hukum).⁶⁸ Teori dan klasifikasi *maqāṣid* dalam artian sebuah hikmah, *‘illat* dan *munāsabah* mengalami perkembangan pasca masa Sahabat. Akan tetapi *maqāṣid* yang dikenal saat ini tidak mengalami perkembangan yang jelas hingga muncul para ulama usul fikih abad ke III-VIII Hijriyah yang menjelaskan tentang teori-teori *maqāṣid* secara lebih spesifik dalam karya-karya mereka.⁶⁹ Teori-teori awal tentang *maqāṣid* diungkapkan oleh beberapa ulama sebagai berikut:

- a. Al-Tirmidhī al-Ḥakīm (w. 296 H.). Ia mempunyai perhatian yang besar terhadap *maqāṣid al-sharī‘ah*. Seperti yang disebutkan al-Raysūnī, ia adalah tokoh yang pertama kali menggunakan istilah *al-maqāṣid* pada karyanya yang berjudul *al-Ṣalāh wa Maqāṣiduhā*. Dalam karyanya ini al-Tirmidhī menjelaskan hikmah dan rahasia-rahasia yang terkandung dalam gerakan-gerakan salat. Seperti halnya tokoh-tokoh sufi yang lain,

⁶⁷ Abdul Mustaqim, “Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi Sebagai Basis Moderasi Islam”, 20.

⁶⁸ al-Yūbī, *Maqāṣid al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah wa ‘Alāqatihā bi al-Adillat al-Shar‘iyyah*, 44.

⁶⁹ Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*, terj. Rosidin dan ‘Alī ‘Abd el-Mun‘im (Bandung: Mizan, 2015), 45-47.

al-Tirmidhī al-Ḥakīm mempunyai kecenderungan isarat dan *dhawq* (intuisi) dalam menjelaskan alasan-alasan hukum syariat.⁷⁰

- b. Abū Zaid al-Balkhī (w. 322 H.). Abū Zaid al-Balkhi menulis dua karya tentang *maqāsid*. Pertama, *Maṣāliḥ al-Abdān wa al-Anfus* yang menjelaskan tentang kontribusi hukum Islam dalam menjaga kemaslahatan tubuh dan jiwa. Kedua, *al-Ibānah ‘an ‘Ilal al-Diyānah* yang menjelaskan tentang hikmah dalam larangan-perintah syara’ dan akhlak-*siyāsah*, karena menurut al-Balkhī, *maqāsid* mencakup permasalahan pokok agama, akhlak dan *siyāsah*. Hal ini tidak lepas dari pandangan al-Balkhī tentang hubungan antara agama dan akal atau antara syariat dengan filsafat. Ia mengatakan, syariat adalah *al-falsafah al-kubrā*. Seseorang tidak bisa disebut sebagai *mutafalsif* (ahli filsafat) hingga ia menjadi seorang hamba yang konsisten menjalankan perintah syara’.⁷¹

- c. Al-Qaffāl al-Kabīr (w. 365 H.). Ia menulis kitab berjudul *Maḥasin al-Sharī‘ah* yang menjelaskan tentang *maqāsid*. Kitab ini disebutkan oleh beberapa ulama yang mempunyai perhatian terhadap *maqāsid* seperti Abu Bakr Ibn al-‘Arabī dan Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah. Kitab ini terpelihara dengan baik. Manuskripnya ditemukan di Turki dan Maroko.

⁷⁰ Aḥmad al-Raysūnī, “al-Baḥṡ Fī Maqāsid al-Sharī‘ah Nashaṡtuh wa Taṡawwuruh wa Mustaqbaluh” raissouni.net/2019/05/1/30/ /وم-وتطور-منشأته-الشريعة-مقاصد-في-البحث/ diakses tanggal 22 Mei 2020. Lihat juga pada ⁷⁰ Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*, 45-47.

⁷¹ Abū Zayd al-Balkhī, *Maṣāliḥ al-Abdān wa al-Anfus* (Riyāḍ: Markaz al-Malik Fayṣal Li al-Buḥūṡ wa al-Dirāsāt al-Islāmiyyah, 1424 H.). Muḥammad Kamāl al-Dīn Imām, *al-Daḡl al-Irshādī Ilā Maqāsid al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah*, Vol. 1 (London: Markaz Dirāsāt Maqāsid al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah, 2007), 10-11. Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*, 46.

Sebagian dari kitab ini ditahqīq oleh Kamāl al-Ḥāj Ghaltūl al-‘Arūsī sebagai disertasi untuk memperoleh gelar doktor dalam bidang fikih di Universitas Umm al-Qurā Makkah pada tahun 1992 M. Kitab ini kemudian juga ditahqīq oleh Muḥammad al-Sulaymānī dan dipublikasikan secara luas. Kitab ini menjelaskan hikmah-hikmah syariat dan tujuan-tujuan hukumnya. Selain itu juga menjelaskan tentang rahmat, *maṣlahah*, kemudahan dan kemanfaatan syariat bagi hamba-hamba Allah Swt. Al-Qaffāl juga menjelaskan hukum-hukum syariat sesuai dengan bab-bab fikih dengan menjelaskan alasan-alasannya, masalah dan hikmah-hikmah yang terkandung di dalamnya. Al-Qaffāl oleh al-Raysūnī disebut sebagai ulama yang menggunakan istilah *al-maṣlahah* mendahului al-Ghazālī (w. 505 H.), al-Juwaynī (w. 478 H.) dan al-Hamdḥānī (w. 417 H.).⁷²

- d. Ibn Bābawayh al-Qummī Abū Ja‘far Muḥammad bin ‘Alī yang terkenal dengan sebutan al-Shaykh al-Ṣadūq (w. 381 H.), seorang ulama Syiah Imamiyah yang mempunyai perhatian terhadap *maqāsid al-sharī‘ah* melalui karyanya yang berjudul *‘Ilal al-Sharā‘i‘*. Di kitab ini al-Ṣadūq menulis sejumlah *‘illat* (alasan-alasan hukum) yang diriwayatkan dari para imam Syiah. Alasan-alasan hukum yang dikemukakan oleh Shaykh al-Ṣadūq mencakup semua tema syariat. Menurut al-Raysūnī, sangat

⁷² Ahmad al-Raysūnī, “al-Baḥṭh Fī Maqāsid al-Sharī‘ah Nashaṭuh wa Taṭawwuruh wa Mustaqbaluh” raissouni.net/2019/05/1/30/ /وم-وتطور-منشأته-الشريعة-مقاصد-في-البحث/ diakses tanggal 22 Mei 2020.

mungkin sekali al-Shaykh al-Ṣadūq terpengaruh oleh al-Tirmidhī al-Ḥakīm dalam merumuskan alasan-alasan hukum.⁷³

- e. Abū al-Ḥasan al-‘Āmirī (w. 381 H.), seorang filosof, penulis buku *al-I‘lām bi Manāqib al-Islām* yang berisi tentang ilmu perbandingan agama. Pada pasal enam bukunya tersebut al-‘Āmirī membahas hal-hal yang berkaitan dengan hikmah-hikmah dan kemuliaan ibadah dalam Islam dibandingkan dengan agama-agama yang lain (Yahudi, Nasrani, Majusi, Wathanī dan Ṣābi’ah). Perbandingan enam agama yang dilakukan oleh al-‘Āmirī tersebut mencakup kajian tentang akidah, ibadah, syariat, *siyāsah*, akhlak, kemasyarakatan dan kebudayaan.⁷⁴ Menurut al-Raysūnī, al-‘Āmirī adalah tokoh yang pertama kali menggagas konsep *al-Ḍarūriyyāt al-Khams* yang menjadi kajian utama *maqāṣid al-sharī‘ah*. Hanya saja al-‘Āmirī menyebutnya dengan istilah *Arkān* (rukun-rukun).⁷⁵ Al-‘Āmirī menjelaskan tentang penggalan *al-ḍarūriyyāt al-khams* dari tinjauan hukuman syariat yang bertujuan untuk menjaga pondasi-pondasi kehidupan baik individu maupun masyarakat. Menurutnya, hal-hal yang dapat menjaga kehidupan individu maupun masyarakat dalam tinjauan para pemeluk agama yang enam (Islam, Yahudi, Nasrani, Majusi, Wathanī dan Ṣābi’ah) berkisar pada lima rukun: a) larangan membunuh (dalam perkembangan selanjutnya disebut

⁷³ Ibid.

⁷⁴ Aḥmad ‘Abd al-Ḥamīd Gharrāb dalam pengantar Abu al-Ḥasan al-‘Āmirī, *Kitāb al-I‘lām bi Manāqib al-Islām* (Riyāḍ: Mu’assasah Dār al-Aṣālāh li al-Thaqāfah wa al-Nashr wa al-I‘lām, 1988), 13-14.

⁷⁵ Aḥmad al-Raysūnī, *Muḥaḍarāt fī Maqāṣid al-Sharī‘ah* (al-Manṣūrah: Dār al-Kalimah li al-Nashr wa al-Tawzī‘, 2014), 158.

ḥifẓ al-nafs) seperti *qawad* (*qisās*) dan *diyat* (denda); b) larangan mencuri (dalam perkembangan selanjutnya disebut *ḥifẓ al-māl*) seperti hukuman potong tangan dan salib; c) larangan zina dan perkosaan (dalam perkembangan selanjutnya disebut *ḥifẓ al-nasl*) seperti hukuman cambuk dan rajam; d) larangan merendahkan kehormatan (dalam perkembangan selanjutnya disebut *ḥifẓ al-‘ird* dan *ḥifẓ al-nasl* yang saling terkait dan melengkapi) seperti cambuk yang disertai dengan *tafsīq* (vonis fasik); e) larangan keluar dari agama seperti pembunuhan bagi orang yang murtad (dalam perkembangan selanjutnya disebut *ḥifẓ al-dīn* dan persatuan umat, keduanya saling terkait dan melengkapi).⁷⁶

Di era ini para ulama belum merumuskan teori-teori *maqāṣid* secara detail, sehingga menurut Jasser Auda, teori-teori tentang *maqāṣid* tidak berkembang hingga abad ke-5 Hijriah. Teori-teori tersebut kemudian mengalami kematangan pada abad ke-8 Hijriah.⁷⁷

3. Era Perkembangan Teoritis-Konseptual (Abad V-VIII H)

Abad V-VIII H. menjadi era perkembangan teori *maqāṣid*. Teori-teori dasar *maqāṣid* yang telah muncul pada era sebelumnya mendapatkan perhatian para ulama *maqāṣid* di era ini, kemudian dielaborasi dan dikembangkan secara sistematis. Tokoh-tokoh *maqāṣid* abad V-VIII H. yang berkontribusi besar dalam pengembangan teori-teori *maqāṣid* adalah al-

⁷⁶ Abu al-Ḥasan al-‘Amirī, *Kitāb al-I‘lām bi Manāqib al-Islām* (Riyāḍ: Mu’assasah Dār al-Aṣālāh li al-Thaqafah wa al-Nashr wa al-I‘lām, 1988), 123. Aḥmad al-Raysūnī, “al-Baḥṡ Fī Maqāṣid al-Sharī‘ah Nasha; tuh wa Taṭawwuruh wa Mustaqbaluh” raissouni.net/2019/05/ 1/30 /مقاصد-في-البحث-وم-وتطور-ه-نشأتها-الشرعية/ diakses tanggal 22 Mei 2020. Al-Raysūnī, *Muḥaḍarāt fī Maqāṣid al-Sharī‘ah*, 158-159.

⁷⁷ Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*, 45-47.

Juwaynī (419-478 H.), al-Ghazālī (450-505 H.), al-Rāzī (544-606 H.), al-Āmidī (551-631 H.), ‘Iz al-Dīn Ibn Abdi al-Salām (577-660 H.), al-Qarāfī (626-684 H.), Ibn Taymiyah (661-728 H.), Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah (691-751 H.), al-Ṭūfī (657-716 H.) dan al-Shāṭibī (w. 790 H.).

a. Abū al-Ma‘ālī ‘Abd al-Mālik bin ‘Abdillāh al-Juwaynī (419-478 H.)

Para pengkaji *maqāṣid al-sharī‘ah* menilai bahwa al-Juwaynī adalah tokoh yang pertama kali merumuskan kaidah-kaidah *maqāṣid al-sharī‘ah* secara spesifik, mirip seperti yang dikenal dewasa ini. Dalam bukunya yang berjudul *al-Burhān*, al-Juwaynī membagi dasar-dasar syariat menjadi lima: hal-hal yang berkaitan dengan keniscayaan (*al-ḍarūrāt*); hal-hal yang berkaitan dengan kebutuhan umum (*al-ḥājah al-‘āmmah*) yang tidak sampai pada derajat keniscayaan; hal-hal yang bukan keniscayaan dan juga bukan kebutuhan umum, namun hanya merupakan perhiasan dan kemuliaan (*al-makrūmāt*); hal-hal yang tidak termasuk dalam kategori kebutuhan umum maupun keniscayaan, akan tetapi kedudukannya berada di bawah perhiasan dan kemuliaan yang oleh al-Juwaynī disebut sebagai *al-mandūbāt*; dan hal-hal yang tidak mempunyai alasan tertentu dalam syariat yang tidak termasuk dalam *al-ḍarūrāt*, *al-ḥājah al-‘āmmah*, *al-makrūmāt* dan *al-mandūbāt*.⁷⁸ Kelima aspek tersebut jika kerucutkan akan menjadi tiga: keniscayaan (*al-*

⁷⁸ Abū al-Ma‘ālī al-Juwaynī, *al-Burhān Fī Uṣūl al-Fiqh*, Vol. 2 al-Manṣūrah: Dār al-Wafā’, 1418), 602-604. Aḥmad al-Raysūnī, *Nazariyyat al-Maqāṣid ‘inda al-Imām al-Shāṭibī* (Virginia: al-Ma‘had al-‘Ālamī Li al-Fikr al-Islāmī, 1995), 49-50. al-Yūbī, *Maqāṣid al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah wa ‘Alāqatihā bi al-Adillat al-Shar‘iyyah*, 47-49. Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*, 50-51.

darūrāt) masuk pada kategori *al-ḍarūriyyāt*; kebutuhan umum (*al-hājah al-‘āmmah*) masuk pada kategori *ḥājīyyāt*; sedangkan *al-makrūmāt* dan *al-mandūbāt* masuk pada kategori *taḥsīniyyāt*.⁷⁹

b. Abū Ḥāmid al-Ghazālī (450-505 H.)

Dalam karya usul fikih yang berjudul *al-Mustaṣfā*, al-Ghazālī menjelaskan tentang konsep *maṣlaḥah*, dimana menurutnya, yang dimaksud dengan *maṣlaḥah* adalah menjaga tujuan syara’. Sementara tujuan-tujuan syara’ ada lima, yaitu *ḥifẓ al-dīn* (menjaga agama), *ḥifẓ al-nafs* (menjaga jiwa), *ḥifẓ al-‘aql* (menjaga akal), *ḥifẓ al-nasl* (menjaga keturunan) dan *ḥifẓ al-māl* (menjaga harta). Oleh karenanya, segala sesuatu yang berkontribusi dalam penjagaan kelima hal di atas adalah *maṣlaḥah*. Sebaliknya, segala sesuatu yang mengabaikan kelima hal tersebut adalah *mafsadah* dan menolak *mafsadah* adalah *maṣlaḥah*.⁸⁰

c. Fakhr al-Dīn al-Rāzī (544-606 H.)

Dalam bukunya yang berjudul *al-Maḥṣūl*, al-Rāzī menyebutkan terori-teori *maqāsid* sebagaimana yang telah diuraikan oleh al-Juwaynī dan al-Ghazālī, karena pada hakekatnya *al-Maḥṣūl* merupakan ringkasan dari *al-Burhān* karya al-Juwaynī dan *al-Mustaṣfā* karya al-Ghazālī. Hanya saja al-Rāzī lebih luas dalam menguraikan argumentasi-argumentasi tentang *ta’līl al-ahkām* dimana konsep *ta’līl al-ahkām* saat itu mendapatkan perlawanan dan pertentangan. Al-Rāzī juga tidak

⁷⁹ al-Yūbī, *Maqāsid al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah wa ‘Alāqatihā bi al-Adillat al-Shar‘iyyah*, 49.

⁸⁰ Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā Fī ‘Ilm al-Uṣūl* (Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 1997), 416-417. al-Yūbī, *Maqāsid al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah wa ‘Alāqatihā bi al-Adillat al-Shar‘iyyah*, 51-52.

mengikuti al-Ghazālī dalam menyusun urutan *ḍarūriyyāt al-khams*. Bahkan ia juga tidak konsisten dalam menyebutkan urutan-urutannya. Terkadang ia menyebutkan *al-nafs*, *al-māl*, *al-nasab*, *al-dīn* dan *al-‘aql*. Pada kesempatan yang lainnya ia menyebutkan *al-nafs*, *al-‘aql*, *al-dīn*, *al-māl*, dan *al-nasab*. Al-Rāzī mengganti term *al-nasl* dengan *al-nasab*. Padahal term *al-nasl* dianggap lebih sahih, karena penjagaan terhadap keturunan adalah tujuan utama. Sementara penjagaan terhadap nasab adalah penyempurna dari penjagaan keturunan.⁸¹

d. Sayf al-Dīn al-Āmidī (551-631 H.)

Al-Āmidī menulis buku dengan judul *al-Iḥkām Fī Uṣūl al-Aḥkām* yang merupakan ringkasan dari tiga buku usul fikih yang ditulis sebelumnya yaitu *al-Mu‘tamad* karya Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī, *al-Burhān* karya al-Juwaynī dan *al-Mustaṣfa* karya al-Ghazālī. Al-Āmidī menerapkan teori *tarfīḥ* dalam *maqāṣid al-sharī‘ah*. Ia mengunggulkan *maqāṣid al-ḍarūriyyāt* atas *al-ḥājiyyāt* dan *al-ḥājiyyāt* atas *al-taḥṣīniyyāt*. Ia juga menjelaskan urutan *al-ḍarūriyyāt al-khams* berdasarkan skala prioritasnya. Jika menurut al-Ghazālī, urutan *al-ḍarūriyyāt al-khams* adalah *al-dīn*, *al-nafs*, *al-‘aql*, *al-nasl*, dan *al-māl*, maka menurut al-Āmidī, urutan *al-ḍarūriyyāt al-khams* adalah *al-dīn*, *al-nafs*, *al-nasl*, *al-‘aql*, dan *al-māl*. Al-Āmidī mendahulukan *ḥifẓ al-nasl* dari pada *ḥifẓ al-‘aql*, karena menurutnya *ḥifẓ al-‘aql* merupakan bagian dari *ḥifẓ al-nafs* dan *ḥifẓ al-nasl*. Dengan demikian menjaga keduanya

⁸¹ Al-Raysūnī, *Nazariyyat al-Maqāṣid ‘inda al-Imām al-Shāfi‘ī*, 56-57.

juga merupakan upaya untuk menjaga akal. Sebaliknya, mengabaikan keduanya juga akan berdampak pada pengabaian terhadap *ḥifẓ al-‘aql*. Lebih dari itu, *ḥifẓ al-‘aql* tidak akan dapat terwujud tanpa *ḥifẓ al-nafs* dan *ḥifẓ al-nasl*.⁸²

e. ‘Izz al-Dīn Ibn Abd al-Salām (577-660 H.)

‘Izz al-Dīn Ibn ‘Abd al-Salām adalah murid al-Āmidī. Tentang tema *maqāṣid*, ia menulis karya dengan judul *Qawā’id al-Aḥkām Fī Maṣāliḥ al-Anām*. Dalam karya ini, Ibn ‘Abd al-Salām menjelaskan tentang hakekat *maṣlaḥah* dan *mafsadah*, pembagian *maṣlaḥah* dan *mafsadah*, urutan *maṣlaḥah* dan *mafsadah*, *tarjīḥ* antara sesama *maṣlaḥah*, *tarjīḥ* antara *maṣlaḥah* dan *mafsadah*, serta *tarjīḥ* antara sesama *mafsadah*. Ibn ‘Abd al-Salām mempunyai saham besar dalam penulisan *maṣlaḥah* yang uraiannya tidak dapat ditemukan pada karya-karya lain sebelumnya. Para tokoh yang menulis tentang *maṣlaḥah* setelah ‘Abd al-Salām banyak berhutang budi padanya. Bahkan menurut al-Yūbī, para tokoh yang menulis tentang *maṣlaḥah* setelah Ibn ‘Abd al-Salām tidak memberikan tambahan apa-apa jika dibandingkan dengan apa yang telah ditulis oleh Ibn ‘Abd al-Salām. Dalam bukunya ini Ibn ‘Abd al-Salām menyebutkan tentang *maqāṣid al-sharī‘ah al-‘āmmah* dan *al-khāṣṣah* dan *maqāṣid juz’iyyah*. Ia juga menyebutkan *al-ḍarūriyyāt*, *al-ḥājīyyāt*, *al-taḥsīniyyāt* dan *al-tatimmāt*. Ia juga menyebutkan tentang *al-maqāṣid al-khamsah*. Ibn ‘Abd al-Salām melakukan *tarjīḥ*

⁸² Ibid., 57-58.

diantara *al-darūriyyāt* dan menjelaskan dampak dari tingkatan-tingkatan tersebut.⁸³ Perhatian Ibn ‘Abd al-Salām tentang *maqāṣid* juga dapat dilihat dari beberapa pernyataannya seperti “Semua syariat adalah kemaslahatan, ada kalanya menolak bahaya atau menarik kemaslahatan.”. Ia juga mengatakan, “Semua hukum taklif kembali kepada kemaslahatan hamba, baik di dunia maupun di akherat. Allah Swt. tidak butuh pada ibadah semua hamba-Nya, karena ketaatan dan kemaksiatan para hamba sama sekali tidak berpengaruh kepada Allah Swt.”⁸⁴

f. Shihāb al-Dīn al-Qarāfi (626-684 H.)

Al-Qarāfi adalah murid ‘Izz al-Dīn Ibn ‘Abd al-Salām. Ia membahas *maqāṣid* dalam beberapa karyanya, seperti *al-Furūq*, *Sharḥ Tanqīḥ al-Fuṣūl* dan *al-Nafā’is*. Teori-teori *maqāṣid* yang diapaparkan oleh al-Qarāfi banyak diambil dari gurunya, ‘Izz al-Dīn Ibn ‘Abd al-Salām. Dalam bukunya *al-Furūq*, ia menyebutkan kaidah *maqāṣid*, kaidah *wasā’il*, kaidah *mashaqqah* yang menggugurkan ibadah dan *mashaqqah* yang tidak menggugurkan ibadah. Dalam *Sharḥ Tanqīḥ al-Fuṣūl*, ia menyebutkan *al-darūriyyāt*, *al-maqāṣid al-khamsah* dan mengupas perdebatan tentang *ḥifẓ al-‘ird* (menjaga harga diri). Perhatian al-Qarāfi yang lebih besar terhadap teori-teori *maqāṣid* dituangkan dalam bukunya *al-Nafā’is*. Di bukunya ini al-Qarāfi menyebutkan kaidah-kaidah yang berkaitan dengan *maqāṣid*. Perhatian al-Qarāfi

⁸³ Al-Yūbī, *Maqāṣid al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah wa ‘Alāqatihā bi al-Adillat al-Shar‘iyyah*, 55-58.

⁸⁴ Al-Raysūnī, *Naẓariyyat al-Maqāṣid ‘Inda al-Imām al-Shāfi‘ī*, 66-67.

terhadap teori-teori *maṣāliḥ* dan *maqāṣid* membawa dampak besar terhadap pemikiran *maqāṣid* dalam mazhab Maliki.⁸⁵ Al-Qarāfī juga mengklasifikasi perbuatan-perbuatan Nabi Saw. Perbuatan Nabi Saw. dalam kapasitasnya sebagai seorang rasul yang sedang menyampaikan wahyu berimplikasi sebagai hukum yang bersifat universal dan berlaku hingga hari kiamat. Sementara perbuatan Nabi Saw. dalam kapasitasnya sebagai seorang pemimpin dalam mengambil kebijakan dan hakim dalam memutuskan sebuah perkara berimplikasi sebagai hukum yang sifatnya khusus dan terbatas.⁸⁶

g. Aḥmad bin ‘Abd al-Ḥalīm Ibn Taymiyyah (661-728 H.)

Perhatian besar Ibn Taymiyyah terhadap *maqāṣid al-sharī‘ah* dapat dilihat dari beberapa hal: (a) Ia menjadikan pengetahuan tentang *maqāṣid al-sharī‘ah* sebagai bagian dari keistimewaan fikih dalam agama Islam. (b) Ibn Taymiyyah menyebutkan *al-maqāṣid al-khamsah* sebagaimana yang biasa disebutkan para ulama usul dan mengkajinya. Dalam pandangannya, *maṣlaḥah mursalah* tidak hanya terbatas kepada penjagaan terhadap jiwa, harta, harga diri, akal dan agama saja, melainkan mencakup semua hal yang dapat menarik manfaat dan menolak bahaya.⁸⁷ (c) Ibn Taymiyyah banyak mengupas masalah-masalah penting dalam *maqāṣid al-sharī‘ah*, seperti masalah *al-ḥiyal*,

⁸⁵ Ibid., 59-60.

⁸⁶ Aḥmad bin Idrīs al-Qarāfī, *al-Furūq* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1998), 357-359. Yūsuf al-Qaraḍāwī, *al-Sunnah Maṣḍaran Li al-Ma‘rifah Wa al-Ḥazārah* (Kairo: Dār al-Shurūq, 2002), 27-31.

⁸⁷ Ibn Taymiyyah al-Ḥarānī, *Majmū‘ al-Fatāwā*, Vol. 11, 343.

Sadd al-Dharā'i' dan *Ta'fīl al-Aḥkām*. (d) Ibn Taymiyyah banyak menggunakan teori *al-maṣlaḥah* dalam fatwa-fatwanya dan menjelaskan kaidah-kaidah penting dalam teori *al-maṣlaḥah*. (e) Ibn Taymiyyah juga menyebutkan *maqāṣid al-tashrī'* dan hikmah-hikmahnya, seperti *maqṣad al-wilāyah*, *maqṣad mukhālafat al-mushrikīn*, *maqṣad al-jihād* dan lain sebagainya.⁸⁸

h. Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah (691-751 H.)

Ibn al-Qayyim adalah murid dan pewaris ilmu Ibn Taymiyyah. Perhatian besar Ibn al-Qayyim dalam *maqāṣid al-sharī'ah* dapat dilihat dari: (a) perhatian Ibn al-Qayyim terhadap *maqāṣid al-sharī'ah*, *ta'fīl al-aḥkām* dan cara-cara dalam menggali *'illat* dan hikmah. (b) Ibn al-Qayyim mengkaji secara lebih luas masalah-masalah penting dalam *maqāṣid*, diantaranya adalah tentang perubahan fatwa yang disebabkan karena perubahan zaman dan tempat. (c) Ibn al-Qayyim juga banyak membahas tentang hikmah dan *maqāṣid* hukum yang banyak ditemukan dalam karya-karyanya seperti *Zād al-Ma'ād*, *Shifā al-'Alīl*, *Miftāḥ Dār al-Sa'ādah*, *I'lām al-Muwaqqi'īn* dan *Sharḥ Tahdhīb al-Sunan*.⁸⁹ Dalam *I'lām al-Muwaqqi'īn* ia menyatakan bahwa syariat didasarkan pada kebijaksanaan dan kemaslahatan hamba di dunia dan akherat. Syariat adalah keadilan, kasih sayang, kemaslahatan dan kebijaksanaan. Dengan demikian, setiap permasalahan hukum yang mengganti keadilan kepada ketidakadilan, kasih sayang kepada kebalikannya, masalah kepada

⁸⁸ Al-Yūbī, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah wa 'Alāqatihā bi al-Adillat al-Shar'īyyah*, 60-62.

⁸⁹ Ibid., 63-66.

kerusakan dan dari hikmah kepada sesuatu yang tidak bermanfaat, maka permasalahan hukum tersebut bukanlah bagian dari syariat, meskipun diklaim sebagai syariat dengan berbagai interpretasi.⁹⁰

i. Sulaymān bin ‘Abd al-Qawwī al-Ṭūfī (657-716 H.)

Uraian al-Ṭūfī seputar *maṣlaḥah* sebagai basis *maqāṣid sharī‘ah* dituangkan dalam bukunya yang berjudul *Sharḥ Mukhtaṣar al-Rawḍah*, kemudian diperluas lagi dalam komentarnya terhadap hadis ke-32 dalam bukunya yang berjudul *al-Ta‘yīn Fī Sharḥ al-Arba‘īn*, sebuah buku yang berisi komentar terhadap hadis-hadis *al-Arba‘īn* karya al-Nawawī. Ia menyatakan, dari dalil-dalil syariat yang berjumlah sembilan belas, dalil yang paling kuat adalah *naṣ* dan *ijmā’*. Kemudian *naṣ* dan *ijmā’* terkadang sesuai dengan *ri‘āyat al-maṣlaḥah* (menjaga kemaslahatan) atau bertentangan. Jika keduanya sesuai dengan menjaga kemaslahatan, maka itu adalah yang terbaik dan tidak ada pertentangan lagi, karena ketiga dalil (*naṣ*, *ijmā’* dan *ri‘āyat al-maṣlaḥah*) telah sepakat atas sebuah hukum. Namun apabila *naṣ* dan *ijmā’* bertentangan dengan *ri‘āyat al-maṣlaḥah*, maka *ri‘āyat al-maṣlaḥah* wajib didahulukan dengan cara *takḥṣīṣ* dan *bayān* terhadap keduanya, bukan dengan cara mengabaikan keduanya, sebagaimana sunnah didahulukan atas Qur’an dengan cara *bayān* (penjelas al-Qur’an).⁹¹

⁹⁰ Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *I‘lām al-Muwaqqi‘īn ‘An Rabb al-‘Ālamīn*, Vol. 3, 3.

⁹¹ Najm al-Dīn al-Ṭūfī, *al-Ta‘yīn Fī Sharḥ al-Arba‘īn* (Beirut: Mu’assasah al-Rayyān, 1998), 238. Pernyataan al-Ṭūfī yang mendahulukan *maṣlaḥah* ketika bertentangan dengan *naṣ* menyebabkan polemik di kalangan para ulama. Menurut al-Qaraḍāwī, *naṣ* yang dimaksud oleh al-Ṭūfī dalam pernyataannya tersebut adalah *naṣ* yang bersifat *ẓannī*, baik dalam tinjauan sanad dan

j. Abū Ishāq al-Shāṭibī (w. 790 H.).

Abū Ishāq al-Shāṭibī hidup sezaman dengan Ibn Taymiyyah, Ibn al-Qayyim dan al-Ṭūfī. Hanya saja tidak ada catatan sejarah yang menyatakan al-Shāṭibī berguru atau bertemu dengan ketiga tokoh tersebut. Al-Shāṭibī hidup di Barat, sementara ketiga tokoh tersebut hidup di Timur. Al-Shāṭibī mempunyai andil yang sangat besar dalam mengembangkan teori *maqāṣid al-sharī‘ah* yang secara khusus ia tulis dalam masterpiecenya yang berjudul *al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl al-Sharī‘ah*.⁹² Peran besar al-Shāṭibī dalam mengembangkan teori-teori *maqāṣid al-sharī‘ah* menyebabkan para pegiat kajian *maqāṣid al-sharī‘ah* menyebut al-Shāṭibī sebagai perintis ilmu *maqāṣid* (Bapak Maqāṣid) seperti halnya Imam al-Shāfi‘ī yang mendapat julukan sebagai perintis ilmu usul fikih (Bapak Usul Fikih).⁹³ Namun sebenarnya teori-teori *maqāṣid* sebelum al-Shāṭibī telah mengalami proses perkembangan setahap demi setahap hingga sampai pada al-Shāṭibī yang secara intens mengembangkan teori-teori *maqāṣid* rintisan para ulama *maqāṣid* sebelumnya. Dalam teori-teori *maqāṣid*nya, al-Shāṭibī sendiri banyak terpengaruh oleh tokoh-tokoh *maqāṣid* sebelumnya, terutama al-Ghazālī, al-‘Izz Ibn ‘Abd al-Salām dan muridnya, al-Qarāfī.⁹⁴

ketetapan-petapannya maupun dalam tinjauan *matn* dan *dalālah*nya. (Al-Qarāḍāwī, *Dirāsah Fī Fiqh Maqāṣid al-Sharī‘ah*, 112.

⁹² Al-Yūbī, *Maqāṣid al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah wa ‘Alāqatihā bi al-Adillat al-Shar‘iyyah*, 60-62.

⁹³ Ahmad al-Raysūnī, “al-Baḥṡ Fī Maqāṣid al-Sharī‘ah Nashaṭuh wa Taṭawwuruh wa Mustaqbaluh” raissouni.net/2019/05/1/30 / البحث / وم وتطور منشأته الشريعة مقاصد في-البحث/ diakses tanggal 22 Mei 2020.

⁹⁴ al-Yūbī, *Maqāṣid al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah wa ‘Alāqatihā bi al-Adillat al-Shar‘iyyah*, 68.

Dalam pengamatan Jasser Auda, al-Shātibī mengembangkan teori *maqāṣid* dalam tiga cara substansial: (a) Al-Shātibī berhasil merumuskan *maqāṣid* yang semula merupakan bagian dari *al-maṣlaḥah al-mursalah* menjadi bagian dari dasar-dasar hukum Islam. (b) *Maqāṣid* yang pada awalnya merupakan hikmah di balik hukum menjadi dasar bagi hukum. Dalam pandangan al-Shātibī, kaidah-kaidah *maqāṣid* secara umum tidak bisa dikalahkan oleh hukum-hukum yang bersifat parsial (*juz'ī*). (c) al-Shātibī membuktikan 'kepastian' proses induktif yang digunakan untuk menyimpulkan *maqāṣid*.⁹⁵

4. Era Kontemporer (Era Reformasi Kritis)

Maqāṣid pasca era al-Shātibī tidak mengalami perkembangan yang cukup membanggakan. Pasalnya pada era itu kajian-kajian tentang *maqāṣid* hanya berkutat pada usaha-usaha melakukan ringkasan, *naẓam* (bait-bait syair) ataupun *sharḥ* (penjelasan) terhadap karya-karya *maqāṣid* ulama sebelumnya. Kebangkitan kajian *maqāṣid* dimulai kembali saat Ṭāhir Ibn 'Āshūr (1296-1393 H./1879-1973 M.) menulis karyanya di bidang *maqāṣid* dengan judul *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*. Ia mengulas teori-teori baru *maqāṣid* seperti *maqāṣid al-'ammāh* dan *maqāṣid al-khāṣṣah*, terutama yang berkaitan dengan hukum keluarga dan pengelolaan harta.⁹⁶

Maqāṣid hukum keluarga yang dicetuskan oleh Ibn 'Āshūr sebenarnya merupakan perkembangan dari perjalanan teori *ḥifẓ al-nasl* yang dirintis oleh para ulama klasik. Teori ini pada mulanya disampaikan

⁹⁵ Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*, 46.

⁹⁶ al-Yūbī, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah wa 'Alāqatihā bi al-Adillat al-Shar'iyyah*, 70-71.

oleh al-‘Āmirī sebagai *mazājir* (hukuman) bagi para pelanggar kesusilaan. Teori ini kemudian dikembangkan oleh al-Juwaynī menjadi *ḥifẓ al-furūj* (menjaga kemaluan). Lalu oleh al-Ghazālī dikembangkan lagi menjadi *ḥifẓ al-nasl* (menjaga keturunan) yang juga dipakai oleh al-Shāṭibī. Usaha Ibn ‘Āshūr dinilai sebagai sebuah langkah bagi para ulama kontemporer untuk mengembangkan teori *maqāṣid* dalam perspektif yang baru.⁹⁷

Ḥifẓ al-‘Aql oleh para ulama kontemporer tidak hanya dimaknai sebagai menjaga akal dari hal-hal yang dapat merusaknya, seperti mengonsumsi minuman keras dan obat-obatan terlarang, akan tetapi juga dikembangkan dalam beberapa hal, seperti kewajiban untuk mencari ilmu bagi setiap muslim baik laki-laki maupun perempuan, perjalanan mencari ilmu, terus-menerus dalam mencari ilmu hingga ajal menjemput, mengembangkan ilmu-ilmu yang bermanfaat bagi umat, melawan mentalitas taklid, termasuk menjauhi pemikiran-pemikiran berbau klenik yang dapat menciderai akal sehat.⁹⁸

Dalam konteks *ḥifẓ al-‘ird*, para ulama kontemporer seperti al-Qaraḍāwī memaknainya tidak hanya sebatas sebagai perlindungan kehormatan. Akan tetapi juga dikembangkan menjadi perlindungan terhadap hak-hak asasi manusia.⁹⁹

⁹⁷ Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*, 56.

⁹⁸ Waṣṣī ‘Āshūr Abū Zayd, *Ri‘āyat al-Maqāṣid Fī Manhaj al-Qaraḍāwī* (Kairo: Dār al-Baṣā’ir, 2011), 33-34.

⁹⁹ Al-Qaraḍāwī, *Dirāsah Fī Fiqh Maqāṣid al-Sharī‘ah*, 27-28. Waṣṣī ‘Āshūr Abū Zayd, *Ri‘āyat al-Maqāṣid Fī Manhaj al-Qaraḍāwī*, 35-36. Lihat juga pada Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*, 57-58.

Hifz al-dīn oleh para ulama klasik diinterpretasikan sebagai penjagaan terhadap agama yang diimplementasikan sebagai hukuman atas meninggalkan keyakinan agama. Belakangan konsep ini oleh ulama kontemporer diinterpretasikan dengan konsep yang sangat berbeda, yaitu kebebasan dalam memilih keyakinan (*ḥurriyat al-i'tiqād*).¹⁰⁰

Termasuk juga dalam konsep *ḥifz al-māl*, ulama kontemporer mengembangkan teori itu tidak hanya seperti yang diungkapkan oleh ulama klasik, yaitu penjagaan dan perlindungan terhadap harta benda, akan tetapi juga mencakup transaksi keuangan yang adil tanpa adanya kecurangan dan merugikan pihak lain, pengeloaan ekonomi untuk kemaslahatan umat, bantuan sosial, pemberdayaan ekonomi kaum lemah dan pemerataan ekonomi, sehingga meminimalisir ketimpangan antara si kaya dan si miskin.¹⁰¹

C. Tafsīr *Maqāṣidī* al-Qaraḍāwī

Tafsir *maqāṣidī* Yūsuf al-Qaraḍāwī adalah serangkaian metode dan panduan dalam menafsirkan al-Qur'an yang menekankan pada aspek *maqāṣid al-sharī'ah* dan *maqāṣid al-Qur'ān*. Al-Qaraḍāwī mendefinisikan *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai tujuan yang hendak dicapai oleh *naṣ-naṣ* (dalil-dalil) yang berupa perintah, larangan dan kebolehan di mana hukum-hukum *juz'ī* (parsial) berjalan untuk mewujudkannya dalam kehidupan manusia,

¹⁰⁰ Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*, 59.

¹⁰¹ Waṣfī 'Ashūr Abū Zayd, *Ri'āyat al-Maqāṣid Fī Manhaj al-Qaraḍāwī*, 35. Lihat juga dalam Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*, 59.

baik individu, keluarga, masyarakat dan umat.¹⁰² Dalam ungkapan yang lain, al-Qaraḍāwī mendefinisikan *maqāṣid* sebagai hikmah dan tujuan umum dibalik hukum-hukum yang telah ditetapkan oleh Allah Swt.¹⁰³

Konsep tafsir *maqāṣidī* al-Qaraḍāwī diuraikan dalam karya-karya al-Qaraḍāwī yang secara spesifik membahas tentang *maqāṣid al-sharī‘ah*, seperti *Dirāsah Fī Fiqh al-Maqāṣid al-Sharī‘ah*, *al-Madkhal Li Dirāsah al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah*, *Kayfa Nata‘mal Ma‘ al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, *Kayfa Nata‘mal Ma‘ al-Sunnah al-Nabawiyyah*, *al-Siyāsah al-Shar‘iyyah Fī Daw’ Nuṣuṣ al-Sharī‘ah Wa Maqāṣidihā*, *Sharī‘at al-Islām Ṣāliḥat Li al-Taṭbīq Fī Kullī Zamān Wa Makān*, *Taysīr al-Fiqh Fī Daw’ al-Qur’ān Wa al-Sunnah*, *Madkhal Li Ma‘rifat al-Islām*, *Fī Fiqh al-Awlawiyyāt*, *Fī Fiqh al-Aqalliyyāt* dan *Fī Fiqh al-Dawlah Fī al-Islām*.¹⁰⁴

Dalam pendahuluan karyanya yang berjudul *Dirāsah Fī Fiqh Maqāṣid al-Sharī‘ah*, al-Qaraḍāwī menyampaikan pentingnya memahami agama (*al-fiqh fī al-dīn*). Ia menegaskan bahwa memahami agama lebih spesifik dari sekadar mengetahui agama (*al-‘ilm bi al-dīn*). Mengetahui agama cukup dengan mengetahui agama secara lahirnya saja. Sedangkan memahami agama tidak akan dapat tercapai kecuali dengan mengetahui rahasia-rahasia agama yang terkandung di dalamnya. Sementara untuk mengetahui rahasia-rahasia yang terkandung di dalam ajaran agama adalah

¹⁰² Al-Qaraḍāwī, *Dirāsah Fī Fiqh Maqāṣid al-Sharī‘ah* (Kairo: Dār al-Shurūq, 2008), 20.

¹⁰³ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *al-Sunnah Maṣḍaran Li al-Ma‘rifah wa al-Ḥaḍārah* (Kairo: Dār al-Shurūq, 2002), 230. Lihat juga dalam Waṣfī ‘Ashūr Abū Zayd, *Ri‘āyat al-Maqāṣid Fī Manhaj al-Qaraḍāwī*, 22.

¹⁰⁴ Ibid., 13-14.

dengan mengetahui *maqāṣid* (tujuan-tujuan) agama. Oleh karena itu para ulama menganggap pengetahuan terhadap *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai inti dari memahami agama. Sehingga, orang yang hanya berhenti pada *naṣ-naṣ* tanpa mendalami hakekat dan makna yang terkandung di dalamnya, ia belum dapat disebut sebagai orang yang memahami agama dan mengerti hakekat agama. Al-Qarāḍawī menegaskan bahwa perhatian terhadap rahasia-rahasia yang terkandung di dalam ajaran agama dan *maqāṣid al-sharī'ah* bukan berarti kemudian mengabaikan *naṣ-naṣ* parsial dan spesifik yang terdapat dalam al-Qur'an dan Hadis. Akan tetapi memahami *naṣ-naṣ* yang bersifat parsial tersebut dalam bingkai *maqāṣid al-sharī'ah* secara umum, sehingga hukum-hukum yang dihasilkan dari *naṣ-naṣ* yang bersifat parsial tersebut terjalin dengan *maqāṣid al-sharī'ah* yang hakiki.¹⁰⁵

Usaha yang dilakukan oleh al-Qarāḍawī dalam melakukan *tajdīd* (pembaharuan) teori-teori *maqāṣid al-sharī'ah* secara umum dapat dibagi menjadi dua, yaitu pandangannya secara khusus pada teori *al-ḍarūriyyāt al-khamsah* dan pandangan al-Qarāḍawī tentang *maqāṣid* secara umum. Dalam tataran aspek *al-ḍarūriyyāt al-khamsah*, al-Qarāḍawī sepakat dengan hierarki yang dikembangkan oleh al-Ghazālī yang memprioritaskan *al-dīn* (agama), *al-nafs* (jiwa), *al-'aql* (akal), *al-nasl* (keturunan) lalu *al-māl* (harta). Urutan hierarki ini juga banyak diadopsi oleh para ulama, baik klasik maupun kontemporer. Hanya saja al-Qarāḍawī tidak begitu saja

¹⁰⁵ Al-Qarāḍawī, *Dirāasah Fī Fiqh Maqāṣid al-Sharī'ah*, 34-39.

mengikuti pendapat tokoh-tokoh *maqāṣid* pendahulunya. Ia mempunyai beberapa pandangan baru terkait konsep-konsep tersebut.

Pembaharuan *al-Qaraḍāwī* tentang *al-ḍarūriyyāt al-khamsah* dapat dilihat dari beberapa hal:

1. Berkaitan dengan *ḥifẓ al-‘aql*, para ulama klasik menyebutkan cara-cara yang ditempuh untuk mewujudkannya adalah dengan pengharaman khamar, minuman keras dan hal-hal yang dapat memabukkan. Selain itu juga diterapkan hukuman bagi para peminum khamr. Namun dalam pandangan al-Qaraḍāwī, *ḥifẓ al-‘aql* dalam Islam secara sempurna diwujudkan dengan kewajiban menuntut ilmu bagi setiap muslim baik laki-laki maupun perempuan, *riḥlah* (perjalanan) mencari ilmu, terus-menerus dalam mencari ilmu sejak lahir hingga meninggal, keharusan menekuni ilmu yang dibutuhkan oleh umat, baik dalam bidang agama maupun non agama, menumbuhkan sikap ilmiah, kritis, tidak taklid buta dan memikirkan ciptaan Allah Swt.¹⁰⁶ Di sisi lain pemikiran-pemikiran yang mengarah kepada klenik dan perdukunan menurut al-Qaraḍāwī juga merupakan sesuatu yang menciderai konsep *ḥifẓ al-‘aql*.¹⁰⁷
2. Al-Qaraḍāwī memasukan *Ḥifẓ al-‘Irḍ* (perlindungan kehormatan) sebagai *ḍarūriyyāt* yang keenam. Penambahan *ḥifẓ al-‘irḍ* sebelumnya juga dilakukan oleh al-Qarāfī. *Al-‘Irḍ* yang dimaksud al-Qaraḍāwī adalah kehormatan, kemuliaan, kewibawaan, reputasi dan harga diri

¹⁰⁶ Al-Qaraḍāwī, *Dirāsah Fī Fiqh Maqāṣid al-Sharī‘ah*, 29-30. Waṣfī ‘Ashūr Abū Zayd, *Ri‘āyat al-Maqāṣid Fī Manhaj al-Qaraḍāwī*, 22.

¹⁰⁷ Al-Qaraḍāwī, *al-Siyāsah al-Shar‘iyyah*, 312. Waṣfī ‘Ashūr Abū Zayd, *Ri‘āyat al-Maqāṣid Fī Manhaj al-Qaraḍāwī*, 22.

seseorang. Oleh karena itu Syariat mengharamkan hal-hal yang dapat menciderai kehormatan, kemuliaan, kewibawaan, reputasi dan harga diri seseorang, seperti *qadhaf* (menuduh perempuan berzina), ghibah dan yang lainnya. Menurut al-Qaraḍāwī aspek ini mempunyai urgensi berkaitan dengan hak-hak asasi manusia.¹⁰⁸ Alasan lain al-Qaraḍāwī memasukkan *ḥifẓ al-‘ird* sebagai *ḍarūriyyāt* yang keenam adalah karena syariat selain mempunyai perhatian kepada hal-hal yang bersifat materi, ia juga sangat memperhatikan hal-hal yang bersifat *ma’nawī*. Bahkan terkadang perhatian Syariat terhadap hal-hal yang bersifat *ma’nawī* yang berkaitan dengan kemuliaan dan harga diri manusia lebih besar dari pada perhatian terhadap hal-hal yang bersifat materi. Di samping itu faktor psikis yang mengganggu jiwa manusia dapat berpengaruh terhadap kesehatan manusia.¹⁰⁹

Sedangkan *tajdīd* al-Qaraḍāwī tentang *maqāṣid* secara umum menurut Waṣfī ‘Āshūr dapat dilihat dari beberapa hal sebagai berikut:

1. Mempertimbangkan *maqāṣid* sebagai sumber *al-Fiqh al-Ḥaḍārī* (Fikih Peradaban). Dalam hal ini al-Qaraḍāwī menyatakan, salah satu sumber dan pertimbangan fikih peradaban adalah fikih *maqāṣid al-sharī‘ah*. Jika fikih *taqlīdī* hanya mempertimbangkan hukum-hukum *furū‘iyah* yang bersifat parsial, maka *al-fiqh al-ḥaḍārī* (fikih peradaban) mempertimbangkan *maqāṣid* dan rahasia-rahasia penetapan hukum yang

¹⁰⁸ Al-Qaraḍāwī, *Dirāsah Fī Fiqh Maqāṣid al-Sharī‘ah*, 27-28. Waṣfī ‘Āshūr Abū Zayd, *Ri‘āyat al-Maqāṣid Fī Manhaj al-Qaraḍāwī*, 35-36.

¹⁰⁹ Ibid., 47.

bersifat universal.¹¹⁰ Ketika dalam syiar-syiar ibadah yang bersifat *ta'abbudī* saja mempunyai *maqāṣid* dan tujuan-tujuan, baik yang berkaitan dengan individu, masyarakat, hingga tujuan yang berkaitan dengan aspek *rūḥiyyah*, maka tentunya hal-hal yang berkaitan dengan hukum, khususnya dalam permasalahan keluarga, masyarakat dan negara mempunyai *maqāṣid* dan tujuan-tujuan yang lebih besar. *Maqāṣid* (tujuan-tujuan) ini ada yang dijelaskan oleh al-Qur'an dan Hadis dengan redaksi-redaksi yang berupa alasan secara jelas, ada juga yang dihasilkan dari penelitian hukum-hukum yang bersifat parsial. Dengan demikian ada *maqāṣid* yang bersifat parsial yang terdapat pada sebagian hukum. Ada juga *maqāṣid* yang bersifat universal, seperti keadilan, jaminan sosial, keamanan dan keadilan sosial.¹¹¹ Oleh karena itu penggalian hukum-hukum yang bersifat *juz'ī* (parsial) harus dalam bingkai *maqāṣid* universal dengan memandang agama secara menyeluruh, tidak secara terpisah antara satu bagian dengan bagian yang lainnya. Dengan demikian, fikih *maqāṣid* merupakan bapak atau dasar bagi berbagai macam fikih peradaban, seperti fikih *al-wāqī'* (realitas), fikih Sunnah, fikih *muwāzanah* (pertimbangan), fikih *awlāwiyyāt* (prioritas) dan fikih *ikhtilāf* (perbedaan pendapat), karena dalam pandangan al-Qaraḍāwī, yang dikehendaki dengan fikih *maqāṣid* adalah menyelami makna,

¹¹⁰ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *al-Sunnah Maṣḍaran Li al-Ma'rifah wa al-Ḥaḍārah*, 230.

¹¹¹ Ibid., 321. Lihat juga dalam Waṣfī 'Ashūr Abū Zayd, *Ri'āyat al-Maqāṣid Fī Manhaj al-Qaraḍāwī*, 50-51.

rahasia dan hikmah yang terkandung di dalam *naṣ*. Tidak jumud pada literal teks dan melupakan pesan yang terkandung di dalamnya.¹¹²

2. Mempertimbangkan *maqāṣid* kolektif dan individu. Poin kedua *tajdīd* al-Qarāḍāwī terhadap *maqāṣid* secara umum adalah mempertimbangkan *maqāṣid* kolektif. *Maqāṣid* kolektif yang dimaksud al-Qarāḍāwī adalah nilai-nilai universal yang berkaitan dengan kemaslahatan kolektif, bukan hanya individu saja, seperti *al-‘adl* (keadilan), *al-akhā’* (persaudaraan), *al-takāful* (jaminan sosial), *al-ḥurriyah* (kebebasan) dan *al-karāmah* (kemuliaan dan harga diri).¹¹³
3. *Maqāṣid* dasar dalam Islam. *Maqāṣid* ini tidak berkaitan dengan *darūriyyāt*, *ḥājjiyyāt* maupun *taḥsīniyyāt*. Ia merupakan pandangan umum al-Qarāḍāwī terhadap risalah Islam secara menyeluruh, sehingga ditemukan *maqāṣid* dasar dan tujuan-tujuan umum syariat Islam yang terdiri dari enam hal, yaitu pembentukan manusia yang saleh, keluarga yang saleh, masyarakat yang saleh, umat yang saleh, negara yang saleh dan seruan kepada nilai-nilai kemanusiaan.¹¹⁴
4. *Maqāṣid* penciptaan manusia. Selain tiga poin *maqāṣid* di atas, al-Qarāḍāwī juga menjelaskan tentang tiga *maqāṣid* yang secara khusus berkaitan dengan *maqāṣid* penciptaan manusia, yaitu ibadah, *khilāfah*, dan *imārah*. Menurut al-Qarāḍāwī tiga *maqāṣid* ini saling berkaitan dan

¹¹² Al-Qarāḍāwī, *Dirāsah Fī Fiqh Maqāṣid al-Sharī‘ah*, 15. Waṣfi ‘Āshūr Abū Zayd, *Ri‘āyat al-Maqāṣid Fī Manhaj al-Qarāḍāwī*, 52.

¹¹³ Yūsuf al-Qarāḍāwī, *Madkhal Li Dirāsah al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah* (Beirut: Mu‘assasah al-Risālah, 1993), 68-69.

¹¹⁴ Waṣfi ‘Āshūr Abū Zayd, *Ri‘āyat al-Maqāṣid Fī Manhaj al-Qarāḍāwī*, 55-57.

melengkapi. Ibadah kepada Allah Swt. merupakan bagian dari implementasi *khilāfah* di muka bumi. Sedangkan *khilāfah* dan *‘imārah* merupakan salah satu bentuk beribadah kepada Allah Swt. Tiga *maqāṣid* ini sebelumnya juga disinggung oleh al-Rāghib al-Asfahānī dalam kitabnya *al-Dharī‘ah Ilā Makārim al-Sharī‘ah* pada bab delapan dengan judul *Mā Li Ajlihi Awjada al-Insān*¹¹⁵ dan ‘Alāl al-Fāsī ketika menjelaskan *al-Maqāṣid al-Shar‘iyyah Fī al-Islām* dalam bukunya *Maqāṣid al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah Wa Makārimihā*.¹¹⁶

Sementara dalam bukunya *Kayfā Nata‘āmal Ma‘ al-Qur’ān*, al-Qaraḍāwī menjelaskan tentang *maqāṣid* al-Qur’an di mana nilai-nilai kemanusiaan tidak akan terwujud dengan baik tanpa *maqāṣid* tersebut. *Maqāṣid* tersebut dalam pandangan al-Qaraḍāwī terdiri dari tujuh aspek yang menjadi perhatian al-Qur’an dan sering disebutkan dalam al-Qur’an.

1. Akidah yang lurus

Maqāṣid pertama yang berkaitan dengan akidah terdiri dari tiga unsur. Pertama, menegakkan pondasi tauhid. al-Qur’an menganggap kesyirikan sebagai kejahatan yang paling besar, karena telah menurunkan martabat manusia sebagai orang yang merdeka menjadi hamba yang tunduk kepada makhluk. Oleh karena itu al-Qur’an menyerukan kepada seluruh umat manusia untuk menyembah kepada Allah Swt. semata. al-Qur’an membuka jalan antara Allah Swt. dengan

¹¹⁵ Al-Rāghib al-Asfahānī, *al-Dharī‘ah Ilā Makārim al-Sharī‘ah* (Beirut: t.p., 1980), 31-32.

¹¹⁶ ‘Alāl al-Fāsī, *Maqāṣid al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah Wa Makārimihā* (t.t.: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1993), 45-46. Lihat Waṣfī ‘Ashūr Abū Zayd, *Ri‘āyat al-Maqāṣid Fī Manhaj al-Qaraḍāwī*, 58-59.

hamba-hamba-Nya. Oleh sebab itu tidak ada lagi tempat bagi para makelar dan perantara yang memonopoli hubungan antara Allah Swt. dan hamba-hamba-Nya. Para perantara ini menipu manusia dengan mengatakan bahwa seseorang tidak akan mungkin dapat sampai kepada Allah Swt. kecuali melalui jalan mereka. Padahal pintu Allah Swt. terbuka lebar bagi para hamba-hamba-Nya yang ingin menuju kepada-Nya. Dakwah tauhid dalam pandangan al-Qaraḍāwī merupakan pondasi kemerdekaan yang sebenarnya, karena sejatinya tidak ada kemerdekaan bagi orang yang menyembah makhluk Allah Swt. Tauhid juga menjadi dasar persaudaraan dan persamaan, karena ia dibangun pada keyakinan bahwa semua manusia adalah hamba Allah Swt. Mereka semua adalah keturunan Adam dan Hawa, sehingga mereka semua adalah saudara yang kedudukannya sama dan sebagian dari mereka tidak menjadi tuhan bagi sebagian yang lain. Atas dasar inilah, Nabi Saw. selalu mengakhiri dakwahnya kepada para raja dari kalangan Ahli Kitab agar hanya menyembah kepada Allah Swt., tidak menyekutukan-Nya dan tidak menjadikan manusia sebagai tuhan bagi manusia yang lain.¹¹⁷

Kedua, meluruskan akidah yang berkaitan dengan kenabian dan risalah, yaitu dengan: 1) Menjelaskan kebutuhan umat manusia kepada kenabian dan risalah. 2) Menjelaskan tugas para rasul dalam memberikan kabar gembira maupun peringatan. Mereka adalah manusia yang diberi wahyu, bukan tuhan. Mereka hanya mempunyai tugas untuk

¹¹⁷ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Kayf Nata'āmal Ma' al-Qur'ān al-'Aẓīm* (Kairo: Dār al-Shurūq, 1999), 74.

mengajak kepada tauhid, namun tidak mempunyai kekuasaan untuk memberikan petunjuk. 3) Mengkritik syubhat-syubhat yang dihembuskan seputar rasul. 4) Menjelaskan akibat orang-orang yang membenarkan dan mendustakan rasul.¹¹⁸

Ketiga, menetapkan akidah iman kepada akhirat dan pembalasan. Salah satu hal yang diperhatikan al-Qur'an baik dalam Surah *Makkiyyah* maupun *Madaniyyah* adalah iman kepada akhirat, balasan amal, *hisāb* (perhitungan amal), surga dan neraka. Cara al-Qur'an dalam menetapkan dan meluruskan akidah ini adalah: 1) Menegakkan dalil-dalil tentang mungkinya kebangkitan dengan menjelaskan kekuasaan Allah Swt. untuk mengembalikan makhluk seperti sedia kala. 2) Mengingatnkan manusia bahwa mereka adalah makhluk yang lemah, karena selain menciptakan manusia, Allah Swt. juga menciptakan langit dan bumi di mana Allah Swt. tidak merasa kesusahan dalam menciptakannya. 3. Menjelaskan hikmah Allah Swt. dalam memberi balasan pahala di akhirat, sehingga antara orang yang baik dan orang yang jelek balasannya tidak sama. 4. Menjelaskan pahala di akhirat yang kelak akan diterima orang-orang yang beriman dan siksa yang akan diterima orang-orang yang kafir. 5. Meruntuhkan anggapan orang-orang musyrik yang mengatakan bahwa tuhan mereka dapat memberikan pertolongan di sisi Allah Swt. pada hari kiamat.¹¹⁹

2. Kemuliaan manusia dan hak-haknya

¹¹⁸ Ibid., 75-76.

¹¹⁹ Ibid., 76-77.

Maqāṣid yang berkaitan dengan kemuliaan manusia dan hak-haknya diwujudkan melalui tiga aspek. Pertama, menetapkan kemuliaan manusia sebagaimana ditegaskan oleh al-Qur'an yang menyebutkan bahwa Allah Swt. menjadikan manusia sebagai khalifah di muka bumi dan semua yang diciptakan oleh Allah Swt. baik yang di bumi maupun di langit diperuntukkan untuk kemaslahatan manusia. Dalam al-Qur'an, Allah Swt. menyatakan telah memuliakan manusia, memberi rizki yang baik-baik dan memberikan keistimewaan di atas makhluk-makhluk yang lain.¹²⁰

Kedua, menetapkan hak-hak asasi manusia. Untuk mewujudkan kemuliaan manusia, al-Qur'an sejak empat belas abad yang lalu telah menetapkan hal-hal yang dibutuhkan manusia saat ini, seperti hak berfikir,¹²¹ hak kebebasan dalam memilih agama dan keyakinan,¹²² hak menyampaikan pendapat,¹²³ persamaan dalam kedudukan,¹²⁴ hak menikmati kehidupan yang layak,¹²⁵ hak menikah dan membangun rumah tangga,¹²⁶ hak mendapatkan keturunan,¹²⁷ hak perlindungan terhadap anak-anak dan keturunan,¹²⁸ hak bagi setiap manusia untuk hidup,¹²⁹ hak untuk bekerja,¹³⁰ hak untuk menikmati hasil kerja,¹³¹ hak

¹²⁰ Ibid., 78.

¹²¹ Al-Qur'an, 10: 101, 34: 46.

¹²² Al-Qur'an, 2: 256, 10: 99.

¹²³ Al-Qur'an, 9: 71.

¹²⁴ Al-Qur'an, 49: 13, 23: 101.

¹²⁵ Al-Qur'an, : 32.

¹²⁶ Al-Qur'an, 30: 21.

¹²⁷ Al-Qur'an, 16:72.

¹²⁸ Al-Qur'an, 6: 151, 17: 31, 81: 8-9, 16: 58-59.

¹²⁹ Al-Qur'an, 6: 151, 17: 33, 5: 32.

mendapatkan tempat tinggal yang aman,¹³² hak perlindungan jiwa dan harta,¹³³ hak perlindungan harga diri dan kehormatan,¹³⁴ hak untuk membela diri,¹³⁵ hak untuk mendapatkan keadilan,¹³⁶ hak fakir miskin untuk mendapatkan kehidupan yang layak,¹³⁷ hak untuk menyampaikan kritik terhadap penguasa¹³⁸ dan hak untuk mengingkari kemungkaran, menolak kerusakan, memerangi kezaliman dan kekufuran yang terang-terangan.¹³⁹

Ketiga, memperhatikan hak-hak orang-orang yang lemah. al-Qur'an mempunyai perhatian yang khusus terhadap kaum duafa agar mereka tidak terzalimi atau urusan mereka diabaikan oleh para penguasa. Perhatian al-Qur'an terhadap kaum lemah banyak terdapat dalam ayat-ayat al-Qur'an, baik *Makkiyyah* maupun *Madaniyyah*. al-Qur'an bahkan mengancam orang-orang yang tidak memperhatikan kaum duafa dengan siksaan di neraka. Selain itu al-Qur'an juga memerintahkan umat Islam untuk mengelola harta anak yatim agar berkembang. al-Qur'an mengancam orang-orang yang memakan harta anak yatim dengan siksa api neraka. al-Qur'an mengumpamakan orang-orang yang memakan harta anak yatim seperti orang yang memasukan

¹³⁰ Al-Qur'an, 67: 15, 62: 9-10, 2: 198.

¹³¹ Al-Qur'an, 4: 32, 29.

¹³² Al-Qur'an, 24: 27-28.

¹³³ Al-Qur'an, 4: 29

¹³⁴ Al-Qur'an, 49: 11

¹³⁵ Al-Qur'an, 2: 194,

¹³⁶ Al-Qur'an, 4: 58, 5: 8, 4: 105-107.

¹³⁷ Al-Qur'an, 70: 24-25, 9: 103.

¹³⁸ Al-Qur'an, 4: 59.

¹³⁹ Al-Qur'an, 11: 113, 5: 78-79. Lihat Yūsuf al-Qaradāwī, *Kayf Nata'āmal Ma' al-Qur'ān al-'Azīm*, 79-83.

api ke dalam perutnya. Selain itu al-Qur'an juga menetapkan bagian fakir miskin dan anak-anak yatim dalam zakat dan *fay'* (harta rampasan perang). Al-Qur'an menegaskan bahwa para fakir miskin dan orang-orang lemah mempunyai hak pada harta kerabatnya dan umat Islam. Lebih dari itu semua, al-Qur'an bahkan menyariatkan perang demi membela orang-orang yang lemah ketika hak-hak mereka dirampas dengan sewenang-wenang.¹⁴⁰

3. Ibadah dan Takwa kepada Allah Swt.

Al-Qur'an telah menjelaskan bahwa tugas utama manusia adalah menyembah dan beribadah kepada Allah Swt., karena Allah Swt. lah yang menciptakan manusia, memberi rizki, mengatur segala urusan dan memberikan nikmat yang manusia sendiri tidak akan mampu untuk menghitungnya. Oleh karena itu kewajiban manusia adalah menyukuri nikmat-nikmat Allah Swt., mengingat Allah Swt. dan menaati perintah serta menjauhi larangan Allah Swt. Semua itu tidak akan dapat terwujud kecuali dengan ibadah yang murni, ikhlas semata-mata karena Allah Swt, karena pada hakekatnya ibadah merupakan hak Allah Swt.¹⁴¹

Ibadah kepada Allah Swt. secara ikhlas akan menjadikan seorang muslim bertakwa kepada Allah Swt. Takwa sendiri mempunyai makna menjauhi murka Allah Swt. dan menjauhi hal-hal yang dibenci oleh Allah Swt. Oleh karena itu para ulama mendefinisikan takwa sebagai melaksanakan perintah Allah Swt. dan menjauhi larangam-larangan-

¹⁴⁰ Ibid., 83-85.

¹⁴¹ Ibid., 86-88.

Nya. Dasar dari takwa adalah rasa takut kepada Allah Swt. Begitu pentingnya takwa kepada Allah Swt., sehingga dakwah semua rasul adalah mengajak umatnya agar bertakwa kepada Allah Swt. Al-Qur'an sendiri mengaitkan kebaikan dunia dan akhirat dengan takwa. Dengan takwa kepada Allah Swt. seorang muslim akan diberikan jalan keluar ketika mendapatkan permasalahan. Takwa kepada Allah Swt. dapat menarik rizki dan memudahkan urusan yang sulit. Takwa kepada Allah Swt. menjadikan seorang muslim selalu terjaga dari tipu daya musuh. Ia akan selalu merasa cinta dan bersama Allah Swt., sehingga ia akan dijadikan kekasih Allah Swt. dan mulia di sisi-Nya. Orang yang bertakwa akan menjadikan al-Qur'an sebagai petunjuk, sehingga amal ibadahnya diterima Allah Swt. dan kelak akan mendapatkan surga dan selamat dari siksa neraka.¹⁴²

4. *Tazkiyat al-nafs* (penyucian jiwa) dan pembentukan akhlak

Maqāsid al-Qur'an yang keempat adalah *tazkiyat al-nafs* (penyucian jiwa), karena ia adalah kunci kesuksesan hidup di dunia dan akhirat. *Tazkiyat al-nafs* merupakan dakwah para nabi. *Tazkiyah* secara bahasa terbentuk dari kata *zakā-yazkū-zakātan* yang mempunyai dua unsur makna, yaitu; *al-tahārah* (suci) dan *al-namā'* (berkembang). Oleh karena itu, tugas utama Nabi Muhammad Saw. kepada orang-orang Arab yang *ummī* (tidak bisa baca tulis) pada waktu itu adalah: 1) Menyucikan dan membersihkan akal orang-orang Jahiliyah dari khurafat

¹⁴² Ibid., 88-91.

dan kesyirikan, menyucikan hati mereka dari perangai keras dan kasar Jahiliah, menyucikan hati manusia dari syahwat-syahwat binatang dan menyucikan perilaku manusia dari penyimpangan-penyimpangan Jahiliah. 2) Menumbuhkan akal dengan ilmu pengetahuan, hati dengan iman, keinginan-keinginan dengan amal saleh dan perilaku dengan keadilan, kebaikan dan akhlak yang mulia. Untuk mewujudkan ini semua Nabi mengajarkan al-Qur'an dan Hikmah kepada orang-orang Jahiliah, membersihkan pemikiran mereka dari pemikiran penyembah berhala dan penyimpangan Jahiliah dan memberikan pengetahuan tauhid dan kemuliaan iman. Penyucian jiwa ini tidak akan terwujud tanpa anugerah dan pertolongan Allah Swt. dan kesungguhan manusia.¹⁴³

5. Keluarga yang saleh dan penghargaan terhadap kaum perempuan

Salah satu *maqāṣid* yang menjadi tujuan al-Qur'an adalah terwujudnya keluarga yang saleh sebagai penopang bagi terbentuknya masyarakat madani. Terbentuknya keluarga yang saleh dimulai dari pernikahan antara laki-laki dan perempuan dalam bingkai hubungan syariat yang kuat berdasarkan ketakwaan dan ridha Allah Swt. Pernikahan yang baik sebagaimana yang diisyaratkan al-Qur'an dibangun di atas tiga hal; sakinah, mawaddah dan rahmah.¹⁴⁴

Pernikahan dalam Islam sejak Nabi Adam As. Adalah pernikahan antara laki-laki dan perempuan. Oleh karena itu Islam tidak mengenal, bahkan menolak praktek pernikahan sesama jenis, karena hal itu

¹⁴³ Ibid., 92-95.

¹⁴⁴ Ibid., 96.

menyimpang dari fitrah manusia dan bertentangan dengan tujuan pernikahan dalam rangka melangsungkan keturunan. Dalam hal ini al-Qur'an menentang dua hal: 1) kelompok pendeta yang menafikan fitrah manusia dengan mengharamkan pernikahan, memandang hasrat seksual seperti perbuatan setan dan memandang perempuan sebagai jerat setan. 2) Kelompok *free sex* yang mengajak kepada hubungan seks secara bebas antara laki-laki dan perempuan tanpa adanya tanggungjawab syar'i untuk mewujudkan keluarga yang baik.¹⁴⁵

Maqāṣid lain yang menjadi perhatian al-Qur'an adalah penghormatan terhadap perempuan dan membebaskannya dari kezaliman-kezaliman Jahiliah dan kesewenang-wenangan kaum laki-laki dalam memperlakukan perempuan. al-Qur'an datang dengan memuliakan kaum perempuan dan memberikan hak-haknya sebagai seorang manusia, seorang perempuan, seorang anak, seorang istri, seorang ibu dan sebagai anggota masyarakat yang turut berpartisipasi memajukan masyarakat. Hanya saja yang patut disayangkan adalah beberapa agamawan memandang perempuan dengan pandangan yang buruk dan menyedihkan, seolah pandangan itu adalah pandangan Islam terhadap kaum perempuan. Padahal Islam terlepas dari pandangan-pandangan yang merendahkan kaum perempuan.

Kaum perempuan terzalimi oleh dua kelompok. Pertama adalah kelompok yang memahami agama Islam secara jumud. Mereka

¹⁴⁵ Ibid., 96-97.

mengekan perempuan, merampas hak-haknya, mengharamkan hal-hal yang oleh Syara' dihalalkan untuk perempuan dan memandang seolah perempuan harus berdiam diri di dalam rumah tanpa berperan sama sekali dalam masyarakat. Kedua, kelompok yang menyerukan kebebasan perempuan secara mutlak, menyeru untuk menanggalkan jilbab dan mengajak kepada kebebasan yang merujuk pada budaya Barat. Menurut al-Qaraḍāwī, kedua kelompok tersebut pada hakekatnya adalah penyeru budaya Jahiliyah yang jauh dari petunjuk Allah Swt. dan Rasul-Nya Saw. Dalam pandangan al-Qaraḍāwī, perempuan adalah manusia sempurna yang setara dengan laki-laki dalam hak dan kewajiban.¹⁴⁶

6. Membangun umat di atas nilai-nilai kemanusiaan

Membangun umat di atas nilai-nilai kemanusiaan merupakan salah satu *maqāṣid* al-Qur'an, karena al-Qur'an membawa kasih sayang, petunjuk dan kebaikan bagi seluruh manusia. Pembangunan umat yang menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan bukanlah merupakan sesuatu yang mudah dalam perjalanan Islam, karena Islam lahir di Jazirah Arab dengan fanatisme kesukuan yang sangat tinggi. Ketika Islam datang, Islam merubah fanatisme kesukuan itu menjadi persaudaraan dan kasih sayang berdasarkan keadilan dan persamaan. Islam melarang keras fanatisme kesukuan dengan berbagai macam jenisnya. Dalam sebuah hadis, Nabi Saw. menyatakan bahwa orang-orang yang menyeru pada fanatisme golongan, berperang karena semata-mata membela sukunya

¹⁴⁶ Ibid., 99-100. Lihat juga dalam Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fatāwā al-Mar'ah al-Muslimah* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2010).

atau mati dalam rangka membela sukunya (yang berbuat zalim), maka ia bukanlah golongan Muhammad Saw.¹⁴⁷ Dalam versi riwayat yang lain, Nabi Saw. menyatakan bahwa orang yang berperang karena fanatik buta membela sukunya, kemudian terbunuh, maka ia mati seperti mati Jahiliah.¹⁴⁸ Islam menghendaki pembangunan yang berdasarkan akidah dan pemikiran, bukan berdasarkan materi, tanah kelahiran, suku, warna kulit atau bahasa, dimana setiap manusia tidak mempunyai pilihan dan kehendak dalam menentukan semua itu. Islam menghendaki umat yang dibangun di atas kebenaran dan keadilan, bukan fanatisme golongan. Dengan demikian umat yang dikehendaki Islam tidak berkaitan atau berdasarkan suku, warna kulit maupun daerah. Ia dibangun di atas akidah dan risalah yang menjunjung tinggi nilai-nilai keadilan, kemanusiaan dan persatuan.¹⁴⁹

7. Seruan kepada dunia untuk saling bekerjasama

Islam sebagai agama yang membawa misi *rahmatan lil 'ālamīn* bukanlah agama tertutup yang hanya berorientasi dan memperhatikan pemeluknya saja. Islam adalah agama yang terbuka dan rahmat bagi semua makhluk Allah Swt. tanpa terbatas pada warna kulit maupun daerah tertentu. Umat Islam mempunyai tanggungjawab untuk menyampaikan ajaran rahmat ini kepada seluruh umat manusia, sehingga mereka tidak boleh menyimpan kebaikan hanya untuk umat

¹⁴⁷ Abū Dāwud al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwud*, Vol. 4 (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, t.th.), 494.

¹⁴⁸ Muslim bin al-Ḥajjāj al-Naysabūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Vol. 6 (Beirut: Dār al-Jayl, t.th.), 22

¹⁴⁹ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Kayf Nata‘amal Ma‘ al-Qur’ān al-‘Azīm*, 71-123.

Islam saja. Setelah mendapatkan petunjuk dari Allah Swt. umat Islam mempunyai kewajiban menebarkan petunjuk Allah Swt. kepada yang lain dan setelah mereka beriman dan beramal saleh, umat Islam juga mempunyai kewajiban untuk menebarkan kemaslahatan kepada seluruh umat manusia. Oleh karena itulah Allah Swt. menjelaskan dan memuji umat Islam sebagai umat terbaik yang dikeluarkan untuk seluruh umat manusia.¹⁵⁰ Umat Islam tidak keluar untuk dirinya sendiri, akan tetapi juga untuk semua manusia. Memberikan petunjuk kepada mereka, memberikan kemanfaatan, memperbaiki manusia dan mengeluarkan mereka dari kegelapan menuju cahaya.¹⁵¹

Risalah Islam yang mengemban misi *rahmatan lil 'ālamīn* dan nilai-nilai kemanusiaan terlihat dalam nilai-nilai berikut:

- a. Membebaskan manusia dari menyembah manusia. Islam membebaskan manusia dari penyembahan terhadap makhluk. Islam menggugurkan tuhan palsu dari kalangan tokoh agama, orang-orang yang mempunyai pengaruh di dunia maupun penguasa yang dikultuskan oleh manusia dan dianggap sebagai tuhan selain Allah Swt. atau sebagai sekutu Allah Swt. Hal ini ditegaskan oleh Allah Swt. ketika mengisahkan orang-orang Ahli Kitab yang menjadikan tokoh-tokoh agama mereka sebagai tuhan dalam artian orang-orang Ahli Kitab mematuhi ajaran mereka secara membabi buta, meskipun mereka memerintahkan kemaksiatan dan mengharamkan yang halal.

¹⁵⁰ Al-Qur'an, 3: 11.

¹⁵¹ Yūsuf al-Qarāḍāwī, *Kayf Nata'āmal Ma' al-Qur'ān al-'Azīm*, 115-116.

Mereka juga mempertuhankan Isa As. Padahal mereka hanya diperintahkan untuk menyembah Allah Swt. Demikian pula ketika Nabi Saw. menulis surat-suratnya kepada Qaysar, Muqawqus, al-Najāshī dan raja-raja yang lainnya, Nabi Saw. selalu menutup suratnya dengan firman Allah Swt. yang isinya berupa ajakan untuk tidak menyembah tuhan kecuali Allah Swt., tidak menyekutukan-Nya dengan sesuatu apapun dan tidak menjadikan sebagian manusia sebagai tuhan bagi sebagian yang lain selain Allah Swt.¹⁵²

- b. Persaudaraan dan persamaan dalam kemanusiaan. Persaudaraan dan persamaan dalam kemanusiaan dibangun berdasarkan dua hal. Pertama, semua manusia adalah hamba Allah Swt. yang menciptakan mereka, sehingga mereka semua adalah sama sebagai hamba Allah Swt. Kedua, semua manusia adalah keturunan Nabi Adam As. meskipun warna kulit, kebangsaan dan bahasanya berbeda. Mereka semua adalah sama dan sederajat sebagai anak keturunan Nabi Adam As.¹⁵³

- c. Keadilan bagi semua umat manusia. Untuk mewujudkan nilai-nilai kemanusiaan Islam menyerukan tegaknya keadilan bagi semua manusia. Keadilan yang diserukan Islam tidak hanya untuk orang Arab atau umat Islam semata, melainkan juga keadilan untuk semua manusia tanpa memandang suku dan agamanya. Lebih lanjut risalah Islam dan diutusnya para rasul mempunyai tujuan utama untuk

¹⁵² Ibid., 117.

¹⁵³ Ibid., 118.

menegakkan keadilan di muka bumi tanpa memandang suku, warna kulit maupun agama.¹⁵⁴

d. Perdamaian dunia. Islam mengajak semua umat manusia untuk menebarkan perdamaian, bukan mengajak kepada perang dan permusuhan. Jihad dalam Islam diwajibkan dalam rangka membela dakwah Islam ketika dimusuhi atau umat Islam terzalimi. Jadi jihad dalam Islam bertujuan untuk membebaskan kaum lemah yang tertindas dan memerangi orang-orang yang berbuat zalim. Jihad dalam Islam tidak dianjurkan untuk menciptakan permusuhan dan berbuat kezaliman kepada orang lain.¹⁵⁵

e. Toleransi terhadap non muslim. Toleransi terhadap para pemeluk agama-agama selain Islam, berinteraksi dengan mereka dengan cara yang baik sesuai dengan nilai-nilai kemanusiaan, tidak saling curiga terhadap pemeluk agama lain merupakan nilai yang diserukan oleh Islam.¹⁵⁶

Nilai-nilai *maqāṣid* al-Qur'an yang disebutkan oleh al-Qaraḍāwī di atas berbeda dengan nilai-nilai *maqāṣid* al-Qur'an yang sebelumnya juga diingung oleh para ulama, baik klasik maupun kontemporer, seperti al-Ghazālī (450-505 H.), al-Baghāwī (433/436-516 H.), Ibn Juzay al-Kalbī (639-741 H.), al-Shawkānī (1173-1250 H.), Rashīd Riḍā (1282-1354 H./1865-1935 M.), Muḥammad al-Ṭāhir bin 'Āshūr (1296-1393 H./1879-

¹⁵⁴ Ibid., 119.

¹⁵⁵ Ibid., 121-123.

¹⁵⁶ Ibid., 123-125.

1973 M.), ‘Abd al-‘Azīm al-Zurqānī (w. 1367 H./1948 M.) dan Muḥammad al-Ghazālī (1335-1416 H./1917-1996 M.).

Al-Ghazālī (450-505 H.) dalam kitabnya yang berjudul *Jawāhir al-Qur’ān* menyebutkan bahwa *maqāṣid* utama al-Qur’an adalah dakwah, seruan kepada hamba-hamba Allah Swt. menuju Allah Swt. Oleh karena itu surah dan ayat al-Qur’an terbatas pada enam *maqāṣid*. Tiga yang pertama adalah *maqāṣid* dasar, sedangkan tiga berikutnya adalah cabang, pelengkap atau penyempurna. Keenam *maqāṣid* al-Qur’an tersebut secara berurutan adalah: 1) Makrifat kepada Allah Swt. 2) Mengetahui *al-ṣirāṭ al-mustaqīm* (jalan yang lurus) yang harus dilalui dalam rangka menuju kepada Allah Swt. 3) Mengetahui keadaan ketika menuju kepada Allah Swt. 4) mengetahui keadaan orang-orang yang melaksanakan seruan Allah Swt. dan keindahan ciptaan Allah Swt., 5) Kisah keadaan orang-orang yang menentang seruan Allah Swt. dan mengungkap kejelekan dan kebodohan mereka dalam berargumentasi tentang kebenaran. 6) Mengetahui bangunan rumah-rumah tarekat dan tata cara mengambil bekal, persediaan dan persiapan dalam menuju kepada Allah Swt.¹⁵⁷ Kecendurung sufistik sangat terlihat pada *maqāṣid* al-Qur’an yang disampaikan oleh al-Ghazālī ini di mana orientasinya tertuju kepada urusan makrifat kepada Allah Swt. dan akhirat.

Al-Baghawī (433/436-516 H.) dalam pendahuluan kitab tafsirnya *Ma‘ālim al-Tanzīl* menyebutkan secara umum *maqāṣid* al-Qur’an terdiri

¹⁵⁷ Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazālī, *Jawāhir al-Qur’ān* (Beirut: Dār Ihyā’ al-‘Ulūm, 1985), 23-24.

dari perintah dan larangan, kabar gembira dan ancaman, mau'idhah sebagai pengingat, kisah orang-orang terdahulu untuk diambil pelajaran, perumpamaan untuk direnungkan dan ayat-ayat tauhid untuk dipikirkan.¹⁵⁸

Ibn Juzay al-Kalbī (639-741 H.) dalam pendahuluan kitabnya *al-Tashīl Li 'Ulūm al-Tanzīl* membedakan antara tujuan al-Qur'an secara umum dan secara terperinci. Menurutnya, tujuan al-Qur'an secara umum adalah seruan kepada makhluk untuk beribadah kepada Allah Swt. dan masuk ke dalam agama-Nya. Tujuan umum ini kemudian menuntut dua hal yang harus dipenuhi di mana semua makna-makna al-Qur'an kembali pada keduanya: 1) Menjelaskan ibadah yang harus dikerjakan semua makhluk yang terdiri dari dasar-dasar akidah dan hukum-hukum amal ibadah. 2) Menyebutkan motif-motif yang mendorong mereka masuk ke dalam agama Allah Swt. yang terdiri dari *al-targhīb* (motivasi) dan *al-tarhīb* (ancaman). Adapun tujuan al-Qur'an secara *tafṣīlī* (rinci) menurut Ibn Juzay, makna-makna al-Qur'an mencakup tujuh aspek: ilmu ketuhanan, kenabian, akhirat, hukum, janji, ancaman dan kisah-kisah.¹⁵⁹

Al-Shawkānī (1173-1250 H.) menyebutkan bahwa *maqāṣid* al-Qur'an ada tiga, yaitu menetapkan tauhid, akhirat dan kenabian. Menurut al-Shawkānī, tiga *maqāṣid* ini disepakati oleh semua syariat dan sering disebutkan oleh al-Qur'an.¹⁶⁰

¹⁵⁸ Al-Baghawī, *Ma'ālim al-Tanzīl*, Vol. 1, 45.

¹⁵⁹ Muḥammad bin Aḥmad bin Juzay al-Kalbī, *al-Tashīl Li 'Ulūm al-Tanzīl*, Vol. 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995), 8.

¹⁶⁰ Muḥammad bin 'Alī al-Shawkānī, *Irshād al-Thiqāt Ilā Ittifāq al-Sharā'i' 'Alā la-Tawḥīd wa al-Ma'ād wa al-Nubuwwāt* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1984), 3-4.

Rashīd Riḍā (1282-1354 H./1865-1935 M.) dalam kitabnya *al-Wahy al-Muḥammadi* ketika menafsirkan permulaan Surah Yūnus menyebutkan bahwa *maqāṣid* al-Qur'an ada sepuluh: 1) Menjelaskan hakekat tiga rukun agama yang diserukan oleh semua rasul, sebagaimana yang difirmankan oleh Allah Swt. dalam Q.S. al-Baqarah: 62, yaitu: beriman kepada Allah Swt., beriman kepada hari akhir dan beramal saleh. 2) Menjelaskan urusan kenabian, risalah dan tugas para rasul yang tidak diketahui oleh manusia. 3) Menyempurnakan jiwa manusia baik individu, kelompok dan masyarakat. 4) Reformasi manusia dalam bidang masyarakat, politik dan negara dengan *al-wahdāt al-thamānī* (delapan persatuan): persatuan bangsa, persatuan kemanusiaan, persatuan agama, persatuan syariat dengan persamaan dalam keadilan, persatuan persaudaraan ruhiyah dan persamaan dalam ibadah, persatuan politik kenegaraan, persatuan dalam peradilan dan persatuan dalam bahasa. 5) Menetapkan nilai-nilai Islam secara umum dalam beban taklif individu yang berupa kewajiban dan larangan. 6) Menjelaskan hukum Islam yang berkaitan dengan politik kenegaraan. 7) Petunjuk pada reformasi keuangan. 8) Mereformasi sistem perang, menolak kejahatannya, dan membatasinya pada apa yang baik bagi umat manusia dengan tinjauan umum dalam filosofi perang, perdamaian, dan perjanjian. 9) Memberikan perempuan semua hak asasi manusia, agama dan sipil. 10) Membebaskan perbudakan.¹⁶¹

¹⁶¹ Muḥammad Rashīd Riḍā, *al-Wahy al-Muḥammadi* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005), 121-240.

Muhammad al-Tāhir bin ‘Āshūr (1296-1393 H./1879-1973 M.) dalam pendahuluan tafsirnya menyebutkan *maqāsid* al-Qur’an berjumlah delapan: 1) Memperbaiki keyakinan dan mengajarkan keyakinan yang benar. 2) Mendidik akhlak. 3) *Tashrī‘* (peraturan perundang-undangan), yaitu hukum-hukum yang bersifat khusus dan umum. 4) Politik kebangsaan. 5) Kisah dan berita umat-umat terdahulu untuk diikuti karena kesalehan mereka. 6) Pendidikan dengan cara yang sesuai dengan keadaan zaman penerima *khiṭāb* dan apa yang mendorong mereka untuk menerima syari’ah dan menyebarkannya. 7) Mau’idhah, peringatan dan kabar gembira. 8) Kemukjizatan al-Qur’an sebagai bukti kebenaran Rasul Saw.¹⁶²

Dalam pandangan ‘Abd al-‘Azīm al-Zurqānī (w. 1367 H./1948 M.) dalam kitabnya *Manāhil al-‘Irfān* menyebutkan ada tiga *maqāsid* sebagai tujuan utama Allah Swt. menurunkan al-Qur’an, yaitu: 1) Al-Qur’an sebagai pedoman bagi bangsa jin dan manusia. 2) Al-Qur’an sebagai bukti yang menguatkan kenabian Nabi Muhammad Saw. 3) Al-Qur’an sebagai media yang digunakan makhluk-Nya untuk beribadah kepada Allah Swt. dengan membacanya.¹⁶³

Sedangkan Muhammad al-Ghazālī (1335-1416 H./1917-1996 M.) dalam kitabnya yang berjudul *al-Maḥāwir al-Khamsah Li al-Qur’ān al-Karīm* menyebutkan lima *maqāsid* al-Qur’ān. Hanya saja dalam kitab ini ia menggunakan istilah *miḥwar* (pusat), yaitu: 1) Allah al-Wāḥid. 2) Alam

¹⁶² Muhammad al-Tāhir bin ‘Āshūr al-Tūnisī, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Vol. 1 (Beirut: Mu’assasah al-Tārikh al-‘Arabī, 2000), 37-39.

¹⁶³ ‘Abd al-‘Azīm al-Zurqānī, *Manāhil al-‘Irfān Fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Vol. 2 (t.t.: Maṭba‘ah ‘Isā al-Bābī al-Ḥalabī wa Shirkāh, t.th.), 123-124.

sebagai bukti adanya Allah Swt. 3) Kisah-kisah al-Qur'an. 4) Kebangkitan dan balasan. 5) Medan pendidikan dan tasyri'.¹⁶⁴

Para ulama ini dalam menyebutkan *maqāṣid* al-Qur'an sama sekali tidak menyinggung tentang: seruan kepada dunia untuk saling bekerjasama; persaudaraan dan persamaan dalam kemanusiaan; perdamaian dunia; dan toleransi terhadap non muslim, sebagaimana yang diungkapkan al-Qaraḍāwī di atas.

Selanjutnya dalam rangka mendapatkan penafsiran ayat-ayat al-Qur'an yang mempertimbangkan *maqāṣid al-sharī'ah* dan *maqāṣid* al-Qur'an, al-Qaraḍāwī merumuskan kaidah-kaidah dalam menafsiri ayat-ayat al-Qur'an sebagai berikut:

1. Mengombinasikan tafsir *riwāyah* dan *dirāyah* (*al-ra'y*)

Manhaj yang paling ideal dalam menafsirkan al-Qur'an menurut al-Qaraḍāwī adalah dengan mengombinasikan tafsir *bi al-riwāyah* dan tafsir *bi al-dirāyah*, mengkompromikan *ṣaḥīḥ al-manqūl* dan *ṣarīḥ al-ma'qūl* dan menggabungkan *turāth* Salaf dan pengetahuan Khalaf. Metode tafsir yang mengombinasikan tafsir *bi al-riwāyah* dan tafsir *bi al-dirāyah* banyak ditempuh oleh tokoh-tokoh tafsir terkemuka, seperti Ibn Jarīr al-Ṭabarī (224-310 H.), Ibn Kathīr (701-774 H.), al-Qurṭubī (w. 671 H.) dan al-Shawkānī (1173-1255 H.). Metode ini ditempuh karena mempertimbangkan sedikitnya jumlah riwayat sahih yang bersumber

¹⁶⁴ Muḥammad al-Ghazālī, *al-Maḥāwir al-Khamsah Li al-Qur'ān al-Karīm* (Mesir: Dār Nahḍah, t.th.), 14-147. 'Isā Bū'akāz, "Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm wa Maḥāwirihi 'Inda al-Mutaqaddimīn wa al-Muta'akhkhirīn," *Majallat al-Iḥyā'*, Vol. 20 (2017), 89-103.

dari Nabi Saw. dan para Sahabatnya, sehingga penggunaan *ra'y* dalam penafsiran al-Qur'an tidak bisa dihindarkan.¹⁶⁵ Metode semacam ini dalam pandangan al-Qaraḍāwī selayaknya juga ditempuh oleh para mufasir kontemporer agar mampu menghasilkan produk penafsiran yang baik, sesuai dengan yang diridhai oleh Allah Swt. Al-Qaraḍāwī mengkritik dan menyangkan beberapa mufasir kontemporer yang menolak penafsiran-penafsiran ulama klasik dan mengabaikan *turāth*. Seolah mereka ingin menafsirkan al-Qur'an mulai dari nol tanpa berpijak sama sekali pada keilmuan tafsir yang telah dibangun oleh ulama klasik. Padahal semua ilmu -baik ilmu agama atau bukan- berpijak pada teori-teori yang sebelumnya telah digagas oleh tokoh-tokoh terdahulu, sehingga lambat laun keilmuan tersebut terbentuk secara sempurna.¹⁶⁶

2. Menafsirkan al-Qur'an dengan al-Qur'an

Langkah pertama yang harus ditempuh untuk menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an –setelah memutuskan menempuh kombinasi tafsir *bi al-riwāyah* dan *bi al-dirāyah*– adalah dengan menafsirkan ayat al-Qur'an dengan ayat al-Qur'an yang lain, karena pada hakekatnya ayat-ayat al-Qur'an saling menfasirkan antara satu dengan yang lainnya. Ayat-ayat yang disebutkan secara umum pada satu tempat akan dijelaskan secara

¹⁶⁵ Muḥammad bin 'Alī al-Shaukānī, *Faṭḥ al-Qaḍīr al-Jāmi' Baina Fannī al-Riwāyah wa al-Dirāyah min 'Ilm al-Tafsīr* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 2007), 10-11. Lihat juga dalam Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Kayf Nata'āmal Ma' al-Qur'ān al-'Azī*, 218-219.

¹⁶⁶ Ibid., 219. Lihat juga dalam Yūsuf al-Qaraḍāwī, *al-Marja'iyah al-'Ulyā Fī al-Islām Li al-Qur'ān Wa al-Sunnah Ḍawābiṭ Wa Maḥadhīr Fī al-Fahm Wa al-Tafsīr* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2012), 41-43.

rinci pada tempat yang lain, ayat-ayat yang maknanya samar pada satu tempat akan dijelaskan pada tempat yang lain, ayat-ayat yang cakupan maknanya mutlak akan *ditaqyīd* (dibatasi) pada tempat yang lain dan ayat-ayat yang umum akan *dikhṣīṣ* (dikhususkan) pada ayat yang lain. Dengan demikian untuk mendapatkan pemahaman yang utuh, seorang penafsir harus mampu mengumpulkan ayat-ayat yang berkaitan dan memahaminya secara komprehensif, sehingga makna yang dimaksudkan oleh ayat tersebut dapat diketahui dengan baik. Model penafsiran semacam inilah yang dicontohkan oleh Nabi Saw. ketika menjelaskan kata *dhulm* pada Surah al-An‘ām: 82 yang dimusykilkan oleh para Sahabat. *Dhulm* pada ayat tersebut ditafsirkan oleh Nabi Saw. dengan makna syirik yang mengacu pada Surah Luqman: 13, *inna shirka ladhulmun ‘adhīm*, sesungguhnya mempersekutukan (Allah) adalah benar-benar kezaliman yang besar.¹⁶⁷ Dengan mengumpulkan ayat-ayat yang saling berkaitan dan memahaminya secara komprehensif, *maqāṣid* yang dikehendaki oleh al-Qur’an dapat ditangkap dengan baik.

3. Menafsirkan al-Qur’an dengan Hadis yang sahih

Menafsirkan ayat-ayat al-Qur’an dengan Hadis merupakan opsi kedua setelah seorang mufassir tidak mendapatkan penafsiran suatu ayat dari al-Qur’an, karena Hadis adalah penjelas al-Qur’an. Dalam hal ini, Imam al-Shafi‘ī menyatakan bahwa segala hal yang ditetapkan oleh Nabi Saw. merupakan sesuatu yang difahami Nabi Saw. dari al-

¹⁶⁷ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Kayf Nata‘āmal Ma‘ al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, 220-223. Lihat juga dalam *al-Marja‘iyyah al-‘Ulyā Fī al-Islām Li al-Qur’ān Wa al-Sunnah*, 44-47.

Qur'an.¹⁶⁸ Hal ini juga yang dilakukan oleh Sahabat Mu'adh bin Jabal saat ia diutus Nabi Saw. ke Yaman ketika dihadapkan pada sebuah permasalahan. Ia mengatakan akan mencari jawaban permasalahan tersebut dalam al-Qur'an. Jika tidak menemukan akan mencarinya dalam Hadis. Jika dalam Hadis tidak ditemukan, maka ia akan berijtihad.¹⁶⁹ Namun yang perlu diperhatikan, dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dengan Hadis harus memperhatikan kualitas Hadis, karena banyak hadis-hadis Nabi Saw. yang bermasalah.¹⁷⁰ Dari sini nampak bahwa dalam menafsirkan al-Qur'an dengan Hadis, al-Qaraḍāwī sangat selektif sekali dalam memilih Hadis. Hadis yang dapat digunakan untuk menafsirkan al-Qur'an adalah hadis-hadis yang sahih.

4. Memanfaatkan tafsir Sahabat dan Tabiin

Para Sahabat adalah orang-orang yang secara langsung berguru dan berinteraksi dengan Nabi Saw. Mereka adalah orang-orang yang secara langsung menyaksikan bagaimana turunnya wahyu al-Qur'an. Selain itu mereka adalah orang-orang yang sangat memahami Bahasa Arab dan mempunyai keyakinan yang kuat. Oleh karena itu, ketika ada

¹⁶⁸ Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Itqān Fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2008), 763.

¹⁶⁹ Hadis ini menurut Ibn Taymiyyah dan Ibn Kathīr mempunyai sanad yang *jayyid*. Hadis tersebut juga dikuatkan oleh Ibn al-Qayyim dan al-Dhahabī. (Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Kayf Nata'āmal Ma' al-Qur'ān al-'Azīm*, 224-225). Namun demikian, hadis tersebut mendapat kritik tajam dari al-Albānī. Al-Albānī menyimpulkan bahwa hadis tersebut sanadnya tidak sahih, karena mursal, rawi yang bernama al-Ḥārith bin 'Amr yang dinilai *Majhūl* dan juga para ulama hadis seperti al-Bukhārī, al-Tirmidhī, al-'Uqailī, al-Dāruqutnī, Ibn Ḥazm, Ibn Ṭāhir, Ibn al-Jauzī, al-Dhahabī, al-Subukī dan Ibn Hajar al-'Asqalānī menilai ḍa'īf hadis tersebut. Meskipun Ibn al-Jauzī mengatakan bahwa makna hadis tersebut adalah benar. (Nāṣir al-Dīn Al-Albānī, *Silsilah al-Aḥādīth al-Ḍa'īfah wa al-Mawḍū'ah wa Atharuhā al-Sayyī' fī al-Ummah*, vol. 2 (Riyāḍ: Dār al-Ma'ārif, 1992), 273-285.)

¹⁷⁰ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Kayf Nata'āmal Ma' al-Qur'ān al-'Azīm*, 225.

penafsiran yang sah dari kalangan sahabat tentang suatu ayat, maka penafsiran tersebut harus dipertimbangkan. Apalagi jika penafsiran tersebut disepakati oleh para Sahabat, maka kesepakatan mereka menunjukkan bahwa penafsiran tersebut mempunyai dasar dari Nabi Saw., meskipun mereka tidak menyampaikannya secara jelas. Indikasi adanya kesepakatan ini cukup dilihat dari tersebarnya pendapat di kalangan mereka dan tidak diketahui sahabat yang menyelisinya. Namun jika terjadi perbedaan di kalangan Sahabat tentang penafsiran suatu ayat, maka menurut al-Qaradāwī, kita dapat memilih di antara pendapat mereka yang lebih mendekati kebenaran atau memahami pendapat mereka dengan pemahaman yang baru. Perbedaan pendapat di kalangan mereka menunjukkan bahwa penafsiran mereka merupakan hasil dari ijtihad mereka.¹⁷¹

Selanjutnya jika penafsiran suatu ayat tidak ditemukan dari kalangan sahabat, maka seorang mufasir hendaknya merujuk kepada penafsiran para Tabiin. Sebagaimana penafsiran para sahabat, penafsiran-penafsiran para Tabiin yang berbeda juga tidak bisa menjadi hujjah. Akan tetapi jika mereka sepakat terhadap penafsiran suatu ayat, maka tidak diragukan lagi bahwa kesepakatan mereka ini merupakan hujjah.¹⁷²

Yang perlu diperhatikan dalam mengambil penafsiran Sahabat dan Tabiin adalah banyak dari penafsiran mereka bukan merupakan

¹⁷¹ Ibid., 229-230.

¹⁷² Ibid., 230.

batasan tertentu terhadap makna yang dikehendaki ayat al-Qur'an, melainkan hanya gambaran atau contoh. Hal ini sebagaimana yang ditegaskan oleh Ibn Taymiyyah dan yang lainnya. Seperti halnya ketika mereka menafsirkan *al-Ṣirāṭ al-Mustaqīm* dengan Islam, al-Qur'an, al-Sunnah, *Sunnah al-Rashidīn*, *Sunnah al-Shaykhayn*, *Ṭariq al-'Ubūdiyyah* (jalan ibadah) dan taat kepada Allah Swt. dan Rasul-Nya, karena pada dasarnya penafsiran-penafsiran ini tidak saling bertentangan. Semuanya menggambarkan *al-Ṣirāṭ al-Mustaqīm* dari berbagai macam bentuknya. Demikian juga ketika mereka menafsiri kata *al-azlām* dengan makna *al-shaṭranjī* (catur) dan *lahw al-ḥadīth* dengan nyanyian. Kedua makna ini sebenarnya adalah contoh, bukan semata-mata tafsir dari kata *al-azlām* dan *lahw al-ḥadīth*.¹⁷³

5. Mengambil keumuman bahasa

Al-Qur'an diturunkan menggunakan bahasa Arab. Oleh karena itu untuk memahami pesan yang disampaikan al-Qur'an harus sesuai dengan makna yang ditunjukkan, pemakaian, kaidah-kaidah dan balaghah al-Qur'an. Sementara itu dalam Bahasa Arab terdapat kata-kata yang mempunyai makna *majāz* (konotatif) dan *mushtarāk* (homonim). Dengan demikian untuk memilih makna yang dikehendaki oleh ayat diperlukan penelitian yang cermat dan perenungan yang mendalam. Untuk mewujudkan hal itu, menurut al-Qaraḍāwī ada beberapa hal yang harus diperhatikan:

¹⁷³ Ibid., 230-231.

- a. Menjaga makna kata pada masa al-Qur'an diturunkan. Dalam menafsiri al-Qur'an, makna yang dipakai pada suatu kata adalah makna yang sesuai saat al-Qur'an diturunkan pada zaman itu. Bukan makna yang berkembang pada masa-masa berikutnya, karena sebuah bahasa selalu mengalami perkembangan maknanya. Kata "*al-fiqh*" misalnya telah mempunyai definisi makna yang dijelaskan oleh para ahli fikih, yaitu ilmu yang berkaitan dengan hukum-hukum syariat yang bersifat amali dan digali melalui al-Qur'an dan Hadis. Namun bukanlah definisi itu makna "*al-fiqh*" yang dimaksudkan oleh al-Qur'an. Contoh lain adalah kata *siyāḥah-sā'ih-sā'ihah* sebagaimana yang disebutkan dalam Q.S. 9: 112, 66: 5. Makna yang dikehendaki oleh kata *siyāḥah-sā'ih-sā'ihah* bukanlah istilah kontemporer dalam dunia pariwisata. Makna *siyāḥah-sā'ih-sā'ihah* bisa berarti puasa, sebagaimana yang disampaikan oleh para mufasir salaf, atau hijrah di jalan Allah. Demikian juga makna *fatayāt* pada QS. 24: 33 yang berarti budak perempuan, bukan anak perempuan sebagaimana makna yang umum dipakai pada masa sekarang.¹⁷⁴
- b. Memperhatikan kata-kata yang maknanya *ditakhṣṣ* dan dibatasi. Menafsiri al-Qur'an hanya berdasarkan keumuman bahasa saja tidak cukup, karena dapat terjerumus pada kesalahan. Sebagai contoh kata *sabīlillāh* pada QS. 9: 60 yang secara bahasa pada dasarnya mempunyai makna setiap ketaatan. Jika ayat tersebut dimaknai

¹⁷⁴ Ibid., 232-233.

secara umum, maka tentu diperbolehkan memberikan bagian zakat kepada setiap orang yang mengerjakan ketaatan, seperti orang yang mengerjakan salat, puasa, berbakti kepada kedua orang tua dan lain sebagainya, karena mereka semua menjalankan ketaatan kepada Allah Swt. Namun bukan itu makna yang dikehendaki oleh ayat tersebut. Untuk mendapatkan makna yang sesuai dan dikehendaki oleh ayat tersebut harus memperhatikan *takhṣīṣ* dan batasan-batasan yang bersumber dari Nabi Saw. dan para Sahabatnya.¹⁷⁵

- c. Keharusan meneliti sumber-sumber kata dalam al-Qur'an. Salah satu cara memahami al-Qur'an dengan baik adalah dengan meneliti kata-kata al-Qur'an pada sumber-sumber asalnya yang berbeda-beda, karena hal itu dapat menjelaskan hakekat maknanya. Sebagai contoh adalah ungkapan "*ijtanibūhu*" yang terdapat pada QS. 5: 90 yang menjelaskan tentang larangan meminum khamr. Menurut al-Qaraḍāwī, sebagian orang di zaman sekarang meremehkan ungkapan "*ijtanibūhu*" dan menganggapnya sebagai ungkapan yang tidak menunjukkan keharaman khamr seperti halnya kata "*al-tahṛīm*". Padahal kalau diteliti secara seksama, kata *al-ijtināb* dengan berbagai macam derivasinya menunjukkan keterkaitan yang erat dengan kesyirikan dan dosa besar, seperti yang terdapat dalam QS. 22: 30, 16: 36, 39: 17, 4: 31, 42: 37, 53: 32. Dengan demikian *dalālah*

¹⁷⁵ Ibid., 233. Lihat uraian detail tentang makna *sabīlillāh* dalam Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fiqh al-Zakāh*, Vol. 2 (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1973), 635-669.

keharaman yang ditunjukkan oleh kata “*ijtanibūhu*” yang terdapat pada QS. 5: 90 justru menunjukkan keharaman yang amat sangat.¹⁷⁶

6. Memperhatikan redaksi ayat

Salah satu kaidah penting untuk mendapatkan penafsiran yang baik terhadap ayat-ayat al-Qur'an adalah dengan memperhatikan rangkaian redaksi ayat-ayat yang terdapat dalam al-Qur'an. Rangkaian redaksi ayat-ayat tersebut tidak boleh dipotong begitu saja agar maknanya tetap utuh. Menurut al-Zarkashī, rangkaian redaksi ayat dapat menjelaskan kata-kata yang *mujmal* (umum), memastikan makna yang dikehendaki, mengkhususkan kata-kata yang masih umum dan membatasi kata-kata yang maknanya mutlak.¹⁷⁷ Hal ini disebabkan karena beberapa kata dalam al-Qur'an mempunyai makna lebih dari satu, sehingga untuk memahaminya dengan baik harus memperhatikan rangkaian redaksi ayat-ayat tersebut, baik sebelum maupun sesudahnya.

Sebagai contoh kata *al-kitāb* misalnya. Menurut al-Qaradāwī, kata *al-kitāb* setidaknya mempunyai makna: 1) Al-Qur'an, sebagaimana yang terdapat dalam Q.S. 2: 2, 3: 3 dan 16: 89. 2) Taurat, sebagaimana yang terdapat dalam Q.S. 17: 2 dan 40: 53. 3) Taurat dan Injil sekaligus, sebagaimana yang terdapat dalam Q.S. 6: 156. 4) Firman Allah Swt. yang diturunkan kepada semua utusan Allah Swt. secara umum seperti yang terdapat dalam Q.S. 57: 25, 2: 213 dan 2: 177. 5) *al-Lauh al-*

¹⁷⁶ Yūsuf al-Qaradāwī, *Kayf Nata'āmal Ma' al-Qur'ān al-'Azīm*, 236-237.

¹⁷⁷ Badr al-Dīn al-Zarkashī, *al-Burhān Fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Vol. 2 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.th.), 200.

Mahfūz, sebagaimana yang terdapat dalam Q.S. 33: 6 dan 6: 59. 6) Apa-apa yang ditulis oleh tangan dan pena, seperti dalam Q.S. 2: 79. 7) Merupakan *maṣḍar* yang *dima'rifatkan* dari fi'il *kātaba-yukātibu*, sebagaimana yang terdapat Q.S. 24: 33. 8) *Maṣḍar* dari *kātaba-yaktubu* yang mempunyai arti menulis, sebagaimana dalam Q.S. 3: 48. 9) Catatan amal manusia yang diberikan pada hari kiamat, sebagaimana dalam Q.S. 17: 14. Untuk menentukan makna yang tepat dari kata *al-kitāb* sebagaimana contoh tersebut, maka harus diperhatikan rangkaian redaksi ayatnya.¹⁷⁸

Sebagaimana kata *al-kitāb* yang mempunyai makna lebih dari satu, dalam al-Qur'an juga terdapat beberapa kata yang berbeda namun yang dikehendaki adalah makna yang sama. Ini misalnya dapat dilihat pada al-Qur'an sendiri yang kadang diungkapkan dengan kata al-Qur'ān, al-Kitāb, al-Furqān dan al-Dhikr. Di sinilah fungsi *siyāq* (rangkaiannya redaksi) ayat dalam mengetahui makna kata-kata tersebut.¹⁷⁹

7. Memperhatikan *asbāb al-nuzūl*

Para ulama yang intens dalam kajian al-Qur'an telah menjelaskan bahwa ayat-ayat al-Qur'an terbagi menjadi dua macam; ayat-ayat yang turun begitu saja tanpa disertai dengan *asbāb al-nuzūl* dan ayat-ayat yang turun dengan disertai *asbāb al-nuzūl* yang meliputinya. Mengetahui latar belakang turunnya sebuah ayat pada ayat-ayat yang mempunyai *asbāb al-nuzūl* dapat membantu memahami maksud ayat

¹⁷⁸ Yūsuf al-Qaradāwī, *Kayf Nata'āmal Ma' al-Qur'ān al-'Aẓīm*, 238-242.

¹⁷⁹ Ibid., 247-248.

tersebut dengan baik. Ibn Daqīq al-ʿId (625-702 H.) menyatakan bahwa menjelaskan *asbāb al-nuzūl* merupakan cara yang sangat kuat dalam memahami makna ayat-ayat al-Qur'an. Ibn Taymiyah juga mengatakan bahwa mengetahui *asbāb al-nuzūl* dapat membantu memahami ayat al-Qur'an, karena dengan mengetahui sebab atau latar belakang turunnya ayat akan menghasilkan pemahaman terhadap makna yang terkandung di dalam ayat tersebut. Namun yang perlu diperhatikan, tidak semua ayat-ayat al-Qur'an yang akan ditafsirkan mempunyai *asbāb al-nuzūl*. Ayat-ayat yang tidak mempunyai *asbāb al-nuzūl* secara khusus justru jumlahnya jauh lebih banyak. Selain itu *asbāb al-nuzūl* juga bersumber dari riwayat-riwayat yang harus diperhatikan validitasnya.¹⁸⁰

8. Menjadikan al-Qur'an sebagai dasar yang dijadikan sebagai pedoman

Dalam pandangan al-Qaraḍāwī, seorang mufasir hendaknya membebaskan dirinya dari belenggu dan kungkungan ideologi maupun mazhab. Dalam menafsiri al-Qur'an seorang mufasir hendaknya betul-betul 'telanjang', terbebas dari tekanan mazhab maupun ideologi tertentu. Ia harus memosisikan al-Qur'an sebagai pedoman yang diikuti. Bukan sebaliknya, mengarahkan penafsirannya untuk membela kepentingan mazhab maupun ideologinya. Menurut al-Qaraḍāwī, kaidah ini sangat penting untuk disampaikan, karena beberapa mufasir menafsiri al-Qur'an sesuai dengan kepentingan ideologi maupun mazhab yang dianutnya. Dengan demikian, al-Qur'an harus berada di atas semua

¹⁸⁰ Ibid., 249-255.

mazhab maupun ideologi. al-Qur'an harus menjadi referensi dan hakim bagi semuanya. Al-Qaraḍāwī mengkritik mufasir yang menafsiri Q.S. 4: 1 dan 7: 189 sebagai dalil tentang penciptaan Hawa dari tulang rusuk Adam sebagaimana yang terdapat dalam Taurat. Menurut al-Qaraḍāwī, orang yang membaca al-Qur'an secara "telanjang" dan terbebas dari pemikiran tersebut niscaya ia tidak akan berpikir bahwa ayat tersebut menjelaskan tentang penciptaan Hawa dari tulang rusuk Adam. Dua ayat tersebut menurut al-Qaraḍāwī serupa dengan Q.S. 30: 21 dan 16: 72 yang menjelaskan bahwa Allah Swt. menciptakan istri-istri bagi umat manusia dari jenis kita sendiri agar manusia merasa tenteram dengannya. Tidak ada yang memahami kedua ayat di atas bahwa Allah Swt. menciptakan setiap perempuan dari suaminya, yakni dari tulang rusuknya atau anggota tubuh suaminya. Al-Qaraḍāwī mengutip pernyataan Muḥammad Shafī', seorang mufti Pakistan yang bermazhab Hanafi kepada murid-muridnya, "Boleh saja kalian memegang teguh dan berargumen dengan mazhab kalian Hanafi. Akan tetapi, janganlah kalian menjadikan Hadis sebagai pengikut Hanafi." Menurut al-Qaraḍāwī, Hadis Nabi Saw. tidak boleh terkungkung oleh mazhab, baik Ḥanafī, Mālīkī, Shāfi'ī atau Ḥanbalī. Hadis harus berada di atas semua mazhab. Semua mazhab harus mengikuti hadis, bukan hadis yang mengikuti mazhab-mazhab tersebut. Jika hadis saja demikian, maka dalam

memperlakukan al-Qur'an tentu lebih utama. Al-Qur'an tidak boleh terkungkung oleh mazhab fikih, kalam, filsafat atau bahkan tasawuf.¹⁸¹

Selain kaedah-kaedah di atas, al-Qaraḍawī juga mengingatkan para mufasir agar tidak terjebak pada ayat-ayat *mutashabihāt*, lalu meninggalkan ayat-ayat yang *muḥkamāt* (jelas); terjebak pada takwil yang buruk; meletakkan *naṣ* tidak sesuai pada tempatnya; klaim *naskh* secara sembarangan tanpa adanya dalil yang menunjukkan *naskh*; tidak mengetahui al-Sunnah dan Āthār yang sahih; mempercayai riwayat-riwayat Isrā'īliyyāt begitu saja tanpa melacak validitasnya terlebih dahulu; mengabaikan ijmak dan lemah dalam penguasaan 'Ulum al-Qur'ān. Menurut al-Qaraḍawī, kelompok-kelompok yang menyimpang dalam memahami al-Qur'an banyak disebabkan karena terjebak mengikuti ayat-ayat yang *mutashābih* dan meninggalkan ayat-ayat yang *muḥkam*. Oleh karena itu, dalam memahami ayat-ayat *mutashābih* harus dikembalikan kepada ayat-ayat yang *muḥkam*.¹⁸²

¹⁸¹ Ibid., 256-258.

¹⁸² Ibid., 265-365.

BAB III
PENAFSIRAN ABŪ ‘ABDILLĀH AL-MUHĀJIR
TERHADAP AYAT-AYAT JIHAD
DALAM KITAB *MASĀ’IL MIN FIQH AL-JIHAD*

A. Biografi Abū ‘Abdillāh al-Muhājir

Tidak banyak yang tahu tentang sepak terjang Abu Abdillāh al-Muhājir sebelum kematiannya diberitakan pada akhir 2016. Biografi tentang dirinya dan karier intelektualnya juga jarang diketahui khalayak ramai. Abū Abdillāh al-Muhājir mempunyai nama ‘Abdurrahmān al-‘Āfī. Ia diketahui sebagai orang Mesir yang ikut berjihad di Afganistan. Ia kemudian hijrah ke Pakistan dan mempelajari ilmu syariah di Universitas Islam Islamabad Pakistan. Di Universitas ini ia memperoleh gelar magister di bidang ilmu syariah. Setelah terjadi peledakan di Kedutaan Mesir di Islamabad pada tahun 1995, ia kembali ke Afganistan. Dia tidak dapat menyelesaikan doktoralnya karena pihak berwenang Pakistan mengejanya. Di Afganistan ia menjadi penanggungjawab syariah bagi kamp pelatihan para mujahidin. Ia juga mengajar di al-Ma’had al-Shar’ī yang didirikan oleh Usāmah bin Lādin di Kandahar yang dikelola oleh Abū Ḥafṣ al-Mūrītānī. Para mujahid di Afganistan ini banyak yang belajar ilmu-ilmu syariah kepada al-Muhājir.

Diantara mereka adalah Abū Muṣ‘ab al-Zarqawī, tokoh penting ISIS (*Islamic State of Iraq and Syria*).¹

Meskipun al-Muhājir mengajar di al-Ma’had al-Shar‘ī yang didirikan oleh Usāmah bin Lādin dan disebut menjadi kandidat untuk memimpin Komite Ilmiah dan Syariah di Al-Qaeda, namun al-Muhājir menentang *manhaj* Usāmah bin Lādin dan Al-Qaeda yang memperbolehkan perang bersama-sama dengan Ṭālibān. Ia memberikan *taḥdhīr*, peringatan keras kepada Ṭālibān dan menganggap Ṭālibān sebagai pelaku bid’ah, sesat dan menyimpang dari agama Allah Swt.² Hanya saja Usāmah bin Lādin saat itu mampu menahannya untuk sementara waktu agar tidak melakukan *taḥdhīr* kepada Ṭālibān. Kemudian al-Muhājir mengeluarkan fatwa kepada sebagian murid-muridnya atas kebolehan berperang bersama Ṭālibān dengan berhati-hati.³

Saat Amerika menyerang Afghanistan, al-Muhājir melarikan diri ke Iran dan ditangkap pada tahun 2002. Setelah itu ia diserahkan kepada pemerintah Mesir. Saat Revolusi Mesir meletus pada tahun 2011, ia dibebaskan dan

¹ Pengantar *al-Hākimiyyah* dalam Abū ‘Abdillāh al-Muhājir, *al-Hākimiyyah* (t.t.: Mu’assasah al-Taḥyā, t.th.), 3.

² Sebagaimana yang diketahui, Ṭālibān adalah kelompok yang berfaham Ahlusunnah, bermazhab Ḥanafī dalam bidang fikih, Matūrīdī dan Asy‘arī dalam bidang akidah dan pelaku Tasawuf dan Tarekat yang dalam pandangan kelompok Salafī, seperti Abū ‘Abdillāh al-Muhājir dianggap sebagai pelaku bid’ah dan sesat. (Anonim, “Juz’ Fī Bayān ‘Aqīdat Ḥarakat Ṭālibān Min Kutub A’immatihim Wa Min Bayānātiha al-Rasmiyyah,” <https://archive.org/details/66630004/mode/2up> Lihat juga <https://kushifalshabahaat.blogspot.com/2019/03/taliban.html> diakses 24 November 2022.

³ Ḥasan Abū Ḥaniyyah, “Abū ‘Abdillāh al-Muhājir: Nihāyah Ḥādī’ah Li Faqīh Jihādī Muthīr,” <https://myportail.com/actualites-news-web-2-0.php?id=8256> diakses tanggal 24 November 2022.

bergabung dalam Revolusi Suriah pada tahun 2012. Ia kemudian bergabung dengan Jabhah al-Nuṣrah di Suriah.⁴

Abu Abdillāh al-Muhājir setidaknya meninggalkan enam buah kitab, yaitu:

1. *A'ṭām al-Sunnah al-Manṣūrah fī Ṣifāt al-Ṭā'ifah al-Manṣūrah*.

Sebagaimana judulnya, kitab ini secara umum menjelaskan tentang sifat-sifat *al-Ṭā'ifah al-Manṣūrah* (kelompok yang ditolong, beruntung, selamat). Kitab ini terdiri dari tiga juz, di mana juz pertama berisi 499 halaman, juz kedua 655 halaman dan juz ketiga 429 halaman.⁵

2. *Al-Ḥākimiyyah*. Kitab ini berbicara tentang *Ḥākimiyyah* (pandangan yang menyatakan bahwa Allah Swt. sebagai satu-satunya pembuat undang-undang yang harus ditaati oleh umat manusia. Manusia tidak boleh menggunakan hukum-hukum produk manusia). Isu-isu yang dibahas dalam kitab ini di antaranya adalah: sejarah penggunaan hukum selain hukum Allah Swt., kedudukan *Ḥākimiyyah* dalam Islam dan kritik al-Muhājir terhadap orang-orang yang tidak menggunakan hukum Allah Swt., di mana mereka semua adalah kafir. Kitab ini diterbitkan oleh Mu'assasah al-Taḥyāyā Qism al-Tafrīgh wa al-Nashr tanpa tahun penerbitan setebal 579 halaman.⁶

⁴ 'Abīd Khalīfī, "Abū 'Abdillāh al-Muhājir: al-'Aql al-Dimawī li al-Ḥarakāt al-Jihādiyyah," <https://sawaab-arrai.com/ar/abw-bd-allh-almhajr-alql-aldmwy-llhrkat-aljhadyt> diakses 18 Februari 2020.

⁵ Abū 'Abdillāh al-Muhājir, *A'ṭām al-Sunnah al-Manṣūrah Fī Ṣifāt al-Ṭā'ifah al-Manṣūrah* (t.t.: t.p., t.th.)

⁶ Abū 'Abdillāh al-Muhājir, *al-Ḥākimiyyah* (t.t.: Mu'assasah al-Taḥyāyā, t.th.)

3. *Ḥukm al-Intimā' Li Juyūsh al-Kufr Mukhādī'ah Lahum*. Kitab ini membahas strategi perang melawan orang-orang kafir dengan berpura-pura bergabung dengan mereka yang bertujuan untuk mengancurkan mereka. Kitab ini dieditori oleh Ibrāhīm al-Qaṣīmī dengan tanpa mencantumkan penerbit setebal 74 halaman.⁷
4. *Suqūt al-Ḥaḍārah al-Gharbiyyah*. Kitab ini secara umum membahas tentang kabar gembira yang menginformasikan bahwa peradaban Barat akan runtuh. Kitab ini diterbitkan oleh Mu'assasah al-Taḥāyā Qism al-Tafrīgh wa al-Nashr tanpa tahun penerbitan setebal 104 halaman.⁸
5. *Muqaddimah Fī al-Walā' Wa al-Barā'*. Kitab ini menjelaskan tentang konsep *al-Walā' wa al-Barā'* di mana ia merupakan akidah karakteristik *manhaj* Islam. Kitab ini diterbitkan oleh Mu'assasah al-Taḥāyā Qism al-Tafrīgh wa al-Nashr tahun 1436 H./2015 M. setebal 95 halaman.⁹
6. *Masā'il min Fiqh al-Jihād*. Kitab terakhir ini berisi pandangan-pandangan al-Muhājir tentang masalah-masalah jihad, aturan dan tata cara jihad di era kontemporer yang kemudian populer dengan sebutan *Fiqh al-Dimā'* (Fikih Darah). Kitab ini diringkas oleh 'Abd al-Raḥmān bin Muḥammad al-Khaḥīl dengan judul *Ta'ṣīl Aḥkām al-Jihād Tadlīlan wa Ta'fīlan wa Tamthīlan* yang diterbitkan oleh Alghuraba Media.¹⁰ *Masā'il min Fiqh al-Jihād*

⁷ Abū 'Abdillāh al-Muhājir, *Ḥukm al-Intimā' Li Juyūsh al-Kufr Mukhādī'ah Lahum* (t.t.: t.p., t.th.).

⁸ Abū 'Abdillāh al-Muhājir, *Suqūt al-Ḥaḍārah al-Gharbiyyah* (t.t.: Mu'assasah al-Taḥāyā, t.th.).

⁹ Abū 'Abdillāh al-Muhājir, *Muqaddimah Fī al-Walā' Wa al-Barā'* (t.t.: Mu'assasah al-Taḥāyā, 2015).

¹⁰ 'Abd al-Raḥmān bin Muḥammad al-Khaḥīl, *Ta'ṣīl Aḥkām al-Jihād Tadlīlan wa Ta'fīlan wa Tamthīlan* (t.t.: Alghuraba Media, t.th.).

menjadi referensi penting bagi kelompok-kelompok jihad di Irak. Bahkan tokoh penting ISIS, Abū Muṣ‘ab al-Zarqawī mendistribusikan kitab ini secara luas dan berpesan kepada para pengikutnya untuk mengkaji kitab ini di madrasah-madrasah ISIS. Pandangan-pandangan al-Muhājir sangat berpengaruh terhadap al-Zarqawī dalam melegitimasi aksi-aksi brutalnya, seperti menyembelih dan memenggal kepala orang-orang yang ia anggap sebagai musuh maupun non muslim.¹¹

Muḥammad Wā’il Ḥalwānī, salah seorang anggota Komite Syariah Organisasi Al-Qaeda di Mesopotamia mengisahkan kecintaan al-Zarqawī kepada gurunya, al-Muhājir. Al-Zarqawī sangat memuliakan al-Muhājir saat ia datang ke Irak. Al-Zarqawī sendiri mengisahkan pertemuannya pertama kali dengan al-Muhājir yang kemudian menjadi guru dan inspirasi baginya. Ia mengatakan, “Aku bertemu dengan Syaikh Abū ‘Abdillāh al-Muhājir kemudian terjadi diskusi di antara kami tentang hukum operasi martir atau bom bunuh diri. Syaikh al-Muhājir berpendapat tentang kebolehanannya. Aku membaca penelitiannya yang bagus dalam masalah ini. Aku juga mendengarkan rekaman ceramahnya tentang masalah ini. Maka Allah Swt. membukakan hatiku terhadap pendapatnya. Aksi itu dalam pandanganku tidak hanya boleh, tapi juga disunnahkan. Demi Allah, ini semua karena keberkahan ilmu dan bertemu dengan ahli ilmu.”¹² Tidak hanya aksi bom bunuh diri saja,

¹¹ Sānādī Jirjis, "Fiqh al-Dam: Qur‘ān al-Dā‘ish al-Ladhī Yastamid Minhu Āyatuhu li Qatl al-Muslimīn fi Anḥā’ al-‘Ālam," <https://www.elmogaz.com/node/466530> diakses 21 Agustus 2020.

¹² Pengantar *al-Ḥākimiyyah* dalam Abū ‘Abdillāh al-Muhājir, *al-Ḥākimiyyah*, 3. Charlie Winter and Abdullah K. Al-Saud, "The Obscure Theologian Who Shaped ISIS,"

aksi-aksi ekstrem al-Zarqawī lainnya juga kebanyakan didasarkan pada pendapat al-Muhājir, seperti pengkafiran terhadap kelompok Syi'ah yang kemudian menjadi target jihadnya dan taktik pertempuran mengerikan lainnya seperti pemenggalan kepala, penggunaan senjata kima dan lain sebagainya.¹³ Kitab karya al-Muhājir ini kemudian menjadi panduan utama bagi kelompok-kelompok jihad di Irak dan Suriah seperti ISIS dan Jabhah al-Nuṣrah.¹⁴

Abu Abdillāh al-Muhājir diberitakan tewas dalam serangan pesawat tempur Amerika di Idlib, Suriah pada Desember 2016.¹⁵ Kementerian Pertahanan AS mengumumkan bahwa ideolog ISIS ini terbunuh di sudut timur laut Suriah dalam serangan udara Amerika. Kementerian Pertahanan Amerika menegaskan, jika bukan karena al-Muhājir, al-Qaeda atau ISIS tidak akan mencapai perkembangan yang gemilang dalam merekrut pengikut dan ekstremis.¹⁶ Fakta ini tentu menunjukkan bahwa pengaruh kitab karya al-Muhājir mempunyai andil besar dalam menyebarkan ideologi ekstremisme. Menjelang kematiannya, al-Muhājir sudah tidak lagi bergabung dengan ISIS. Ia berafiliasi kepada kelompok jihad yang menjadi saingan ISIS di Suriah, yaitu Jabhah Fath al-Shām atau yang sebelumnya dikenal dengan nama Jabhah

<https://www.theatlantic.com/international/archive/2016/12/isis-muhajir-syria/509399/> diakses tanggal 18 Agustus 2020.

¹³ Ḥasan Abū Ḥaniyyah, "Abū 'Abdillāh al-Muhājir: Nihāyah Ḥādī'ah Li Faqīh Jihādī Muthīr," <https://myportail.com/actualites-news-web-2-0.php?id=8256> diakses tanggal 24 November 2022.

¹⁴ Sānādī Jirjis, "Fiqh al-Dam: Qur'an al-Dā'ish al-Ladhī Yastamid Minhu Āyatuhu li Qatl al-Muslimīn fi Anḥā' al-'Ālam," <https://www.elmogaz.com/node/466530> diakses 21 Agustus 2020.

¹⁵ 'Abīd Khalīfī, "Abū 'Abdillāh al-Muhājir: al-'Aql al-Dimawī li al-Ḥarakāt al-Jihādiyyah" dalam <https://sawaab-arrai.com/ar/abw-bd-allh-almhajr-alql-aladmwy-llhrkat-aljhadyt> diakses 21 Agustus 2020.

¹⁶ Sānādī Jirjis, "Fiqh al-Dam: Qur'an al-Dā'ish al-Ladhī Yastamid Minhu Āyatuhu li Qatl al-Muslimīn fi Anḥā' al-'Ālam," <https://www.elmogaz.com/node/466530> diakses 21 Agustus 2020.

al-Nuṣrah. Organisasi ini menjadi afiliasi al-Muhājir beberapa tahun terakhir sebelum ia meninggal dunia.¹⁷

B. Kitab *Masā'il min Fiqh al-Jihād*

Sebagaimana yang telah diuraikan di atas, kitab *Masā'il min Fiqh al-Jihād* mempunyai pengaruh yang sangat besar terhadap tindakan-tindakan ekstrem yang dilakukan oleh para teroris. Abū Muṣ'ab al-Zarqawī sendiri mempelajari kitab ini selama empat tahun secara langsung kepada penulisnya, Abū 'Abdillāh al-Muhājir. Ia bahkan berwasiat kepada para mujahid agar mengkaji kitab ini sebagai panduan dalam berjihad.¹⁸ Pada sub bab ini akan diuraikan tentang latar belakang penulisan kitab *Masā'il min Fiqh al-Jihād*, sistematika penulisan kitab dan metode penafsiran al-Muhājir.

1. Latar Belakang Penulisan Kitab

Abū Muṣ'ab al-Zarqawī tidak begitu saja dalam melakukan aksi-aksi brutalnya. Ia mempunyai rujukan dan legitimasi atas tindakan-tindakan sadisnya melalui kitab *Masā'il min Fiqh al-Jihād* yang ditulis oleh Abu 'Abdillāh al-Muhājir. Dalam *muqaddimah* kitab *Masā'il min Fiqh al-Jihād*, al-Muhājir mengatakan bahwa sebenarnya risalah yang ia tulis dengan judul *Masā'il min Fiqh al-Jihād* pada dasarnya merupakan bab kedua dari risalah lain yang berjudul *al-Jāmi' Fī Fiqh al-Jihād* yang secara khusus membahas tentang hukum-hukum yang berkaitan dengan jihad (al-

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Maḥmūd Hadhūd, "al-Uṣūl al-Miṣriyyah Li Tanẓīm al-Dawlah (Da'ish)," <https://www.ida2at.com> diakses tanggal 20 September 2022.

Muhājir menggunakan term *al-dimā'* untuk menyebut *jihād*). Ia menyatakan bahwa kitab *Masā'il min Fiqh al-Jihād* tidak ditujukan kepada orang-orang yang berpaling dan lari dari perintah Allah Swt., meremehkan hukum-hukum-Nya dan benci terhadap apa yang diturunkan Allah Swt. kepada mereka. Demikian pula kitab ini tidak ditujukan kepada orang-orang yang mendahulukan akalnyanya di hadapan Allah Swt. dan Rasul-Nya Saw., yang mengganti cahaya langit dengan kegelapan bumi. Juga tidak ditujukan kepada orang-orang yang mencapuradukkan kebenaran dengan kebatilan yang menjilat perintah Allah Swt. dengan mengatasnamakan *islāh* (perdamaian). Kitab ini menurut al-Muhājir ditujukan kepada orang-orang yang betul-betul tunduk dan patuh terhadap perintah Allah Swt., yang tunduk kepada hukum-hukum Allah Swt. dan yang berserah diri kepada syariat Allah Swt., seperti kepasrahan seorang mayat di hadapan orang-orang yang memandikannya, bahkan lebih dari itu.¹⁹

Melihat pendahuluan yang ditulis oleh al-Muhājir dalam kitab ini nampak bahwa tujuan penulisan kitab ini memang semata-mata ditujukan kepada para “mujahid” (ekstremis) baik dari kalangan al-Qā'idah (Al-Qaeda), ISIS maupun Jabhah Fath al-Shām (Jabhah al-Nusrah) yang ia asumsikan sebagai orang-orang yang betul-betul tunduk dan patuh terhadap perintah dan hukum-hukum Allah Swt. serta berserah diri kepada syariat Allah Swt. secara total melebihi kepasrahan seorang mayat di hadapan orang-orang yang memandikannya. Kitab ini dalam perkembangannya

¹⁹Abū 'Abdillāh Al-Muhājir, *Masā'il min Fiqh al-Jihād* (t.t.: t.p., t.th.), 7-9.

kemudian menjadi pedoman bagi para jihadis untuk melegalkan aksi-aksi brutalnya.²⁰

2. Sistematika Penulisan Kitab

Kitab *Masā'il Min Fiqh al-Jihād* pada dasarnya merupakan kitab fikih yang secara spesifik berbicara tentang tema-tema jihad. Kitab dengan tebal 574 halaman ini terdiri dari dua puluh bab atau tema yang oleh al-Muhājir disebut dengan *mas'alah* sesuai dengan judul kitabnya.²¹ Dua puluh bab tersebut adalah sebagai berikut:

- a. Bab pertama membahas tentang *Dūr al-Ḥarb* (negara perang)
- b. Bab kedua: tidak ada perlindungan bagi non muslim kecuali dengan iman atau *amān* (jaminan keamanan dari umat Islam)
- c. Bab ketiga: hukum-hukum dakwah kepada kafir harbi
- d. Bab keempat: anjuran membunuh kafir harbi
- e. Bab kelima: *al-'Amaliyyāt al-Istishhādiyyah* (operasi martir)
- f. Bab keenam: kafir harbi yang tidak boleh dibunuh secara sengaja
- g. Bab ketujuh: anjuran membunuh dan memerangi orang-orang kafir dengan cara apapun

²⁰ Sānādī Jirjis, "Fiqh al-Dam: Qur'ān al-Dā'ish al-Ladhī Yastamid Minhu Āyatuhu li Qatl al-Muslimīn fī Anḥā' al-'Ālam" dalam <https://www.elmogaz.com/node/466530> diakses 21 Agustus 2020.

²¹ Penulis mendapatkan dua file pdf kitab *Masā'il min Fiqh al-Jihād*. File pdf pertama tidak menyertakan penerbit kitab maupun tahun penerbitannya. Isi kitab langsung dibuka dengan pendahuluan yang ditulis oleh al-Muhājir. Sedangkan file pdf kitab *Masā'il min Fiqh al-Jihād* yang kedua diterbitkan oleh Maktabah al-Himmah al-Dawlah al-Islāmiyyah Khilāfah 'Alā Minhāj al-Nubuwwah, cetakan kedua, Syawal 1436 H. Versi yang kedua ini juga dilengkapi dengan kata pengantar dari penerbit dan juga statemen dari Abū Muṣ'ab al-Zarqāwī yang mengisahkan pertemuan dan kekagumannya kepada Abū 'Abdillāh al-Muhājir atas pandangannya tentang bom bunuh diri. (Abū 'Abdillāh al-Muhājir, *Masā'il Min Fiqh al-Jihād* (t.t.: Maktabah al-Himmah, 1436 H.), 6.)

- h. Bab kedelapan: anjuran menyerang kafir harbi dengan alat apapun seperti pedang dan yang lainnya, meskipun mereka berkumpul dengan orang-orang muslim yang tidak boleh dibunuh
- i. Bab kesembilan: anjuran melakukan teror di daerah dan properti musuh (non muslim)
- j. Bab kesepuluh: anjuran menculik kafir harbi
- k. Bab kesebelas: hukum-hukum *al-muthlah* (mutilasi)
- l. Bab kedua belas: anjuran memenggal kepala kafir harbi
- m. Bab ketiga belas: peperangan di bulan Haram
- n. Bab keempat belas: peperangan di tanah Haram
- o. Bab kelima belas: meminta bantuan kepada orang-orang kafir, murtad dan kelompok-kelompok yang menyimpang dalam peperangan
- p. Bab keenam belas: hukum mata-mata kafir
- q. Bab ketujuh belas: hukum mata-mata muslim
- r. Bab kedelapan belas: hukum tawanan kafir harbi
- s. Bab kesembilan belas: hukum kekalahan kaum muslimin di hadapan musuh mereka
- t. Bab kedua puluh: hukum tawanan muslim di tangan musuh.

Dalam menguraikan setiap bab yang terdapat dalam kitabnya, biasanya al-Muhajir pertama-tama mengutip ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan bab yang ia tulis. Setelah itu ia mengutip penafsiran ulama klasik seperti al-Ṭabarī, al-Qurṭubī, al-Bayḍāwī, al-Ālūsī, al-Tha'labī, al-Shawkānī dan ahli tafsir yang lainnya berkaitan dengan ayat tersebut. Al-

Muhājir kemudian menyimpulkan penafsiran-penafsiran para ulama klasik tersebut dengan memberikan penegasan tentang tafsir dan makna yang dikehendaki oleh ayat yang telah dikutip sebagai legitimasi bab yang ia tulis. Selanjutnya ia menyampaikan riwayat-riwayat dari Nabi Saw. dan para Sahabat sebagai pendukung kesimpulannya. Ia juga mengutip pendapat para fukaha dari berbagai mazhab terkait tema yang ia bahas sebagai pendukung pendapatnya.

Sebagai contoh, dalam bab kedua belas tentang anjuran memenggal kepala kafir harbi, pertama-tama al-Muhājir mengutip Surah al-Anfāl: 12:

إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَثَبَّتُوا الَّذِينَ آمَنُوا سَأُلْقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ فَاضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَاضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ.

“(Ingatlah) ketika Tuhanmu mewahyukan kepada para malaikat, “Sesungguhnya Aku bersamamu. Maka, teguhkanlah (pendirian) orang-orang yang telah beriman. Kelak Aku akan menimpakan rasa takut ke dalam hati orang-orang kafir. Maka, tebaslah bagian atas leher mereka dan potonglah tiap-tiap ujung jari mereka.” (Q.S. al-Anfāl: 12).²²

Setelah menampilkan ayat yang berkaitan dengan tema yang sedang dibahas, al-Muhājir kemudian mengutip penafsiran Ibn Jarīr al-Ṭabarī berkaitan dengan ayat tersebut, khususnya pada penafsiran ungkapan “*fawqa al-a‘nāq*”. Ibn Jarīr sebagaimana yang dikutip oleh al-Muhājir menyatakan bahwa ulama tafsir berbeda pendapat tentang penafsiran *fawqa al-a‘nāq*. Menurut sebagian ulama makna *fawqa al-a‘nāq* adalah *faḍribū al-a‘nāq* (penggallah leher orang-orang kafir harbi). Menurut ulama yang lain, maknanya adalah *faḍribū al-ru’ūs* (pukullah kepala orang-orang kafir harbi).

²² Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an, 245.

Ulama yang lainnya lagi menyatakan, maknanya adalah *faḍribū ‘ala al-a‘nāq* (penggallah orang-orang kafir harbi di atas leher mereka). Pendapat yang benar tentang penafsiran ayat di atas menurut al-Ṭabarī sebagaimana yang dikutip oleh al-Muhājir adalah, sesungguhnya Allah Swt. memerintahkan orang-orang yang beriman dan mengajarkan kepada mereka tata cara membunuh orang-orang musyrik dan menebas mereka dengan pedang pada leher, tangan dan kaki mereka. Makna yang dikehendai pada firman Allah Swt. ‘*fawqa al-a‘nāq*’ bisa kepala, bisa juga yang dikehendaki adalah bagian di atas kulit leher, sehingga maknanya adalah leher. Dengan adanya kemungkinan dua makna tersebut, maka pendapat seseorang yang mengatakan bahwa maknanya adalah leher bisa dibenarkan. Ketika ada kemungkinan-kemungkinan makna tersebut, maka kita tidak bisa mengarahkan makna ayat tersebut pada satu makna dan mengabaikan makna yang lain, kecuali dengan hujjah yang bisa diterima. Hanya saja dalam masalah ini tidak ada hujjah yang menunjukkan hal itu secara khusus. Dengan demikian harus dikatakan bahwa sesungguhnya Allah Swt. memerintahkan Sahabat-sahabat Nabi Saw. yang ikut berpartisipasi dalam perang Badar bersama Nabi Saw. untuk memenggal leher, tangan dan kaki orang-orang musyrik.²³

Al-Muhājir juga mengutip penafsiran al-Qurṭubī dan al-Bayḍawī untuk menguatkan penafsiran al-Ṭabarī di atas. Ia kemudian menyimpulkan dan menegaskan bahwa ayat di atas merupakan dalil yang jelas tentang

²³ Al-Muhājir, *Masā’il min Fiqh al-Jihād*, 269. Lihat juga dalam Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān Fī Ta’wīl al-Qur’ān*, Vol. 13 (t.t.: Mu’assasah al-Risālah, 2000), 430.

anjuran memenggal kepala orang-orang kafir harbi.²⁴ Untuk mendukung kesimpulan pendapatnya ini ia mengutip Surah Muhammad: 4:

فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَثْنَتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فِيمَا مَنَّا بَعْدُ
وَأَمَّا فِدَاءٌ حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ذَلِكَ وَلَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَانتَصَرَ مِنْهُمْ وَلَكِن لِّيَبْلُوَ
بَعْضُكُم بِبَعْضٍ وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَن يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ.

“Maka, apabila kamu bertemu (di medan perang) dengan orang-orang yang kufur, tebaslah batang leher mereka. Selanjutnya, apabila kamu telah mengalahkan mereka, tawanlah mereka. Setelah itu, kamu boleh membebaskan mereka atau menerima tebusan. (Hal itu berlaku) sampai perang selesai. Demikianlah (hukum Allah tentang mereka). Sekiranya Allah menghendaki, niscaya Dia menolong (kamu) dari mereka (tanpa perang). Akan tetapi, Dia hendak menguji sebagian kamu dengan sebagian yang lain. Orang-orang yang gugur di jalan Allah, Dia tidak menyalahkan amal-amalnya.” (Q.S. Muhammad: 4).²⁵

Seperti biasanya, setelah mengutip ayat al-Qur’an sebagai dalil, al-Muhājir kemudian mengutip penafsiran beberapa ulama seperti al-Ṭabarī, al-Tha‘alibī dan al-Qurṭubī. Al-Ṭabarī menyatakan bahwa Allah Swt. berfirman kepada orang-orang yang beriman kepada Allah Swt. dan Rasul-Nya Saw.: “apabila kalian bertemu dengan orang-orang yang kufur kepada Allah dan Rasul-Nya dari orang-orang yang memerangi (kafir harbi), maka penggallah leher mereka.”²⁶ Al-Tha‘alibī mengatakan bahwa firman Allah Swt. yang berbunyi ‘*faḍarba al-riqāb*’ merupakan *maṣḍar* yang bermakna *fi‘il*. Maksudnya adalah penggallah leher mereka.²⁷ Sementara al-Qurṭubī mengatakan: “Allah Swt. berfirman ‘*faḍarba al-riqāb*’, tidak mengatakan ‘*faqtulūhum*’, karena pada ungkapan ‘*ḍarb al-riqāb*’ merupakan ungkapan

²⁴ Al-Muhājir, *Masā’il min Fiqh al-Jihād*, 270.

²⁵ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an, 741.

²⁶ Al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān*, Vol., 153.

²⁷ ‘Abd al-Rahmān al-Tha‘alibī, *al-Jawāhir al-Ḥisān Fī Tafsīr al-Qur’ān*, Vol. 3, (t.t.: t.p., t.th.), 444.

yang keras yang tidak terdapat dalam ungkapan ‘*al-qatl*’. Ungkapan ‘*darb al-riqāb*’ merupakan gambaran pembunuhan yang paling buruk, yaitu pemenggalan leher”.²⁸

Dari uraian ini al-Muhājir kemudian mempertegas pendapatnya bahwa pembunuhan orang-orang kafir dengan memenggal kepala mereka secara keras dan sadis merupakan sesuatu yang dimaksudkan dan dikehendaki, bahkan hal itu merupakan sesuatu yang dicintai oleh Allah Swt. dan Rasul-Nya Saw., meskipun banyak orang-orang yang tidak suka dengan hal itu.²⁹ Metode semacam ini juga dipakai al-Muhājir ketika menguraikan bab empat tentang anjuran membunuh kafir harbi.³⁰

Dalam bab yang lain, al-Muhājir mengawali pembahasannya dengan menulis sedikit pengantar yang berkaitan dengan tema yang sedang dibahas. Ia kemudian mengutip ayat-ayat al-Qur’an yang berkaitan, Hadis-hadis Nabi Saw., pendapat para ulama dan diakhiri dengan kesimpulan dan penegasan pendapatnya tentang masalah yang sedang dibahas. Metode seperti ini misalnya dipakai al-Muhājir saat menguraikan bab pertama tentang *Dūr al-Ḥarb* (daerah/negara perang).³¹ Ia juga terkadang mengutip pendapat para fukaha untuk mendukung pendapatnya, seperti uraian pada

²⁸ Muḥammad bin Aḥmad al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘ Li Ahkām al-Qur’ān*, Vol. 16 (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1964), 226.

²⁹ Al-Muhājir, *Masā’il min Fiqh al-Jihād*, 270-271.

³⁰ Ibid., 65-77.

³¹ Ibid., 11-14.

bab lima tentang *al-‘amaliyyāt al-istishhādiyyah* (operasi martir/bom bunuh diri).³²

Dalam bab yang lain ia terlebih dahulu memberikan pernyataan secara tegas terhadap tema yang sedang dibahas, lalu menguatkan pernyataan itu dengan ayat-ayat al-Qur’an dan penafsiran-penafsiran para ulama. Contoh model seperti ini terdapat dalam bab kedua ketika al-Muhājir membahas tentang *lā ‘iṣmata illā bi al-īmān aw āmān* (tidak ada jaminan keamanan bagi non muslim kecuali dengan iman atau perlindungan dari umat Islam).³³ Ia juga melengkapi pembahasannya dengan menampilkan hadis-hadis Nabi Saw. dan pendapat para fukaha Mazhab Empat, seperti yang ia lakukan pada bab enam ketika membahas tentang anjuran menyerang orang-orang kafir, membunuh dan memerangi mereka dengan berbagai macam senjata yang bisa digunakan.³⁴

Terkadang al-Muhājir juga mengawali pembahasannya dengan menguraikan tema yang sedang dibahas dalam kaca mata fikih, lalu menampilkan ayat-ayat al-Qur’an yang mendukungnya disertai penafsiran para ulama klasik tentang ayat tersebut. Setelah itu ia mengutip hadis-hadis Nabi Saw. yang mendukung dan pendapat-pendapat para ulama. Ini seperti yang ia lakukan ketika membahas bab tiga tentang hukum-hukum dakwah kepada kafir harbi.³⁵

³² Ibid., 79-85.

³³ Ibid., 29-30.

³⁴ Ibid., 163-188.

³⁵ Ibid., 49-60.

Terkadang juga ia memulai pembahasannya dengan mengutip pendapat para fukaha terkait tema yang sedang dibahas, lalu mendukungnya dengan hadis-hadis Nabi Saw. dan fukaha mazhab empat, seperti dalam bab enam tentang orang-orang kafir harbi yang tidak boleh dibunuh secara sengaja.³⁶

Dari beberapa contoh yang dikemukakan di atas terlihat bahwa sebenarnya al-Muhājir tidak menggunakan metode tertentu secara pakem dan berurutan dalam menguraikan tema-tema yang sedang ia bahas. Namun meskipun demikian, secara umum dapat disimpulkan bahwa dalam melegitimasi pendapatnya, ia akan menggunakan al-Qur'an, Hadis Nabi Saw., penafsiran para mufasir klasik dan mengutip pendapat fukaha Ahlusunnah sebagai pendukung pendapatnya. Ia seolah ingin menyampaikan kepada para pembacanya bahwa apa yang ia sampaikan merupakan pandangan al-Qur'an, Hadis Nabi Saw. dan para ulama klasik Ahlusunnah wal Jamaah. Tidak heran jika kemudian apa yang ditulis al-Muhājir dalam kitab ini memberikan pengaruh yang sangat besar terhadap para “mujahid” dalam melakukan teror dan tindakan-tindakan kejam lainnya, karena telah dilegitimasi oleh dalil-dail agama dan pendapat para ulama Ahlusunnah yang karya-karyanya dijadikan sebagai sumber otoritatif umat Islam di dunia.

³⁶ Ibid., 119-130.

3. Metode Penafsiran

Para pengkaji tafsir yang melakukan penelusuran terhadap karya-karya tafsir dari klasik hingga kontemporer menyatakan, secara umum penafsiran al-Qur'an dilakukan dengan empat metode, yaitu *ijmālī* (global), *tahfīlī* (analitis), *muqārīn* (perbandingan) dan *mawḍū'ī* (tematik).³⁷ Tafsir *ijmālī* adalah tafsir yang menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an secara ringkas dengan tujuan untuk memudahkan pembaca dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an dengan menggunakan bahasa yang mendekati bahasa al-Qur'an tanpa menjelaskan uraian panjang lebar tentang *asbāb al-nuzūl*, *munāsabah*, penggalan hukum dan hal-hal lainnya yang berkaitan dengan ayat yang ditafsirkan. Tafsir *tahfīlī* adalah menafsirkan al-Qur'an sesuai dengan susunan dalam mushaf ayat per ayat dan surat per surat dengan menguraikan makna kosakata ayat-ayat yang ditafsirkan tersebut dengan menyebutkan *munasābāt*, *asbāb al-nuzūl*, penafsiran Nabi Saw., Sahabat dan Tabiin, terkadang juga disertai dengan analisis mufasir sesuai dengan kecenderungannya dan juga analisis bahasa.³⁸ Tafsir *al-muqārīn* adalah menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an yang telah ditulis oleh sejumlah mufasir dengan membandingkan pendapat-pendapat mereka, membandingkan antar satu ayat dengan ayat yang lain ataupun dengan hadis-hadis Nabi Saw.,

³⁷ 'Abd al-Hayyī al-Farmāwī, *al-Bidāyah Fī al-Tafsīr al-Mawḍū'ī* (t.t.: t.p., 1976), 17. Lihat juga pada M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir* (Tangerang: Lintera Hati, 2013), 377-378. Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), 3. Ahmad Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsir* (Bandung: Tafakur, 2009), 98.

³⁸ Aḥmad al-Sayyid al-Kūmī dan Muḥammad Aḥmad Yūsuf al-Qāsim, *al-Tafsīr al-Mawḍū'ī Li al-Qur'ān al-Karīm*, 9-10.

atau juga membandingkan dengan kitab-kitab samawi yang lain.³⁹ Sedangkan tafsir *al-mawḍūʿī* menurut al-Farmāwī mempunyai dua bentuk kajian. Pertama, pembahasan tentang satu surah secara menyeluruh dengan menjelaskan tujuan-tujuannya yang bersifat umum dan khusus, menjelaskan keterkaitan antara berbagai masalah yang dikandung oleh surah tersebut, sehingga surah tersebut nampak utuh dan detail. Kedua, mengumpulkan ayat-ayat al-Qurʾan yang berbicara tentang satu tema, kemudian meletakkan ayat-ayat tersebut di bawah judul tertentu, lalu ditafsirkan secara tematik. Bentuk kedua inilah yang dimaksud ketika disebut tafsir *mawḍūʿī*.⁴⁰

Dari definisi-definisi metode tafsir di atas, penafsiran yang dilakukan oleh al-Muhājir dalam kitabnya *Masāʾil Min Fiqh al-Jihād* nampaknya lebih dekat dengan metode *al-mawḍūʿī* dengan bentuk yang kedua, yakni al-Muhājir mengumpulkan ayat-ayat al-Qurʾan yang berbicara tentang tema tertentu lalu meletakkan ayat-ayat tersebut di bawah sebuah judul tertentu. Meskipun langkah-langkah tafsir *mawḍūʿī* yang dicetuskan oleh para pegiat tafsir *mawḍūʿī* tidak ditempuh secara ketat oleh al-Muhājir.

Selain menggunakan metode *mawḍūʿī* kecenderungan fikih sangat nampak pada penafsiran al-Muhājir, mengingat kitab *Masāʾil Min Fiqh al-Jihād* memang merupakan kitab fikih yang secara khusus membahas

³⁹ Aḥmad al-Sayyid al-Kūmī dan Muḥammad Aḥmad Yūsuf al-Qāsim, *al-Tafsīr al-Mawḍūʿī Li al-Qurʾān al-Karīm*, 17. Lihat juga Musāʿid al-Ṭayyār, “Mushkilat al-Muṣṭalahāt Fī al-Dirāsāt al-Qurʾaniyyah” <https://vb.tafsir.net/tafsir5808/> diakses tanggal 30 April 2020.

⁴⁰ ‘Abd al-Ḥayy al-Farmāwī, *al-Bidāyah Fī al-Tafsīr al-Mawḍūʿī*, 40-41.

masalah-masalah yang berkaitan dengan jihad sebagai panduan para jihadis dalam berperang melawan musuh-musuh mereka. Selain itu, corak jihadis juga sangat kental dengan nuansa penafsirannya, karena sebagaimana pernyataan al-Muhājir dalam pendahuluan kitabnya, kitab *Masā'il Min Fiqh al-Jihād* memang dipersembahkan untuk para jihadis yang betul-betul tunduk dan patuh terhadap perintah Allah Swt., yang tunduk kepada hukum-hukum Allah Swt. dan yang berserah diri kepada syariat Allah Swt., seperti kepasrahan seorang mayat di hadapan orang-orang yang memandikannya, bahkan lebih dari itu.⁴¹

C. Ayat-ayat Jihad Dalam Kitab *Masā'il min Fiqh al-Jihād* dan Penafsiran Abū 'Abdillāh al-Muhājir

Sub bab ini akan menyajikan data-data berupa ayat-ayat al-Qur'an - yang dijadikan dalil oleh al-Muhājir sebagai legitimasi pendapat-pendapatnya - sekaligus pandangan-pandangan al-Muhājir. Penyajian data-data ini mencakup empat tema yang telah ditentukan pada Bab I, yaitu: 1) Ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan konsep *Dār al-Ḥarb* (Wilayah Perang). 2) Ayat-ayat yang berbicara tentang tidak adanya jaminan keamanan kecuali dengan iman atau *amān* (jaminan dari umat Islam). 3) Ayat-ayat yang menjelaskan tentang *al-'amaliyyāt al-ishtishhādiyyah* (operasi martir/bom bunuh diri). 4) Ayat-ayat tentang anjuran melakukan teror di wilayah musuh (non Muslim). Empat tema

⁴¹ Al-Muhājir, *Masā'il min Fiqh al-Jihād*, 7-9.

ini dipilih karena menjadi tema dasar dan sentral yang menjadi pemicu tindakan-tindakan ekstrem yang lain.

1. Ayat-ayat *Dār al-Ḥarb* (Negara Perang)

Sebagai pengantar pada bab *Dūr al-Ḥarb* (Negara Perang), al-Muhājir pertama-tama menjelaskan tentang konsep universalitas risalah Nabi Muhammad Saw. yang diperuntukkan untuk semua umat manusia. Nabi Muhammad Saw. diutus oleh Allah Swt. untuk semua manusia di mana pun dan kapan pun mereka berada, bahkan juga diutus kepada bangsa Jin di setiap waktu dan tempat secara umum tanpa ada pengecualian sedikit pun. Pandangan al-Muhājir ini kemudian didukung oleh ayat-ayat dan hadis-hadis berikut ini:

a. Q.S. al-An‘ām: 90:

قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ.

“Katakanlah (Nabi Muhammad), “Aku tidak meminta imbalan kepadamu dalam menyampaikan (al-Qur’an).” (Al-Qur’an) itu hanyalah peringatan untuk (umat) seluruh alam.”⁴²

Ungkapan “peringatan untuk (umat) seluruh alam” menunjukkan bahwa al-Qur’an yang menjadi sumber risalah Islam bersifat universal untuk semua makhluk Allah Swt., baik dari kalangan jin dan manusia.

b. Q.S. Yūsuf: 104:

وَمَا تَسْأَلُهُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ.

“Engkau tidak meminta imbalan apa pun kepada mereka atas hal itu (seruanmu). Ia (al-Qur’an) tidak lain adalah pengajaran bagi semesta alam.”⁴³

⁴² Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an, 188.

Ungkapan “al-Qur’an tidak lain adalah pengajaran bagi semesta alam” menunjukkan universalitas ajaran al-Qur’an.

c. Q.S. al-Anbiyā’: 107:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ.

“Kami tidak mengutus engkau (Nabi Muhammad), kecuali sebagai rahmat bagi seluruh alam.”⁴⁴

Ayat ini menunjukkan secara jelas bahwa risalah Nabi Muhammad Saw. berlaku universal untuk seluruh alam.

d. Q.S. al-Furqān: 1:

تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا.

“Maha suci Allah yang telah menurunkan *al-Furqān* (al-Qur’an) kepada hamba-Nya, agar dia menjadi pemberi peringatan kepada seluruh alam.”⁴⁵

Ayat ini menunjukkan bahwa al-Qur’an diturunkan sebagai pemberi peringatan bagi semua umat di alam semesta ini. Hal ini secara otomatis menunjukkan universalitas ajarannya.

e. Q.S. Sād: 86-88:

قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ. إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ. وَلَتَعْلَمَنَّ نَبَأُهُ بَعْدَ حِينٍ.

“Katakanlah (Nabi Muhammad), “Aku tidak meminta imbalan sedikit pun kepadamu atasnya (dakwahku) dan aku bukanlah termasuk orang-orang yang mengada-ada. (Al-Qur’an) ini tidak lain, kecuali (sebagai) peringatan bagi semesta alam. Sungguh, kamu akan mengetahui (kebenaran) beritanya (al-Qur’an) setelah beberapa waktu lagi.”⁴⁶

⁴³ Ibid., 343.

⁴⁴ Ibid., 470.

⁴⁵ Ibid., 511.

⁴⁶ Ibid., 668.

f. Q.S. al-Qalam: 51-52:

وَإِنْ يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَارِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ وَيَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ.
وَمَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ.

“Sesungguhnya orang-orang yang kufur itu hampir-hampir menggelincirkanmu dengan pandangan matanya ketika mereka mendengar al-Qur’an dan berkata, “Sesungguhnya dia (Nabi Muhammad) benar-benar orang gila.” (Al-Qur’an) itu tidak lain kecuali peringatan bagi seluruh alam.”⁴⁷

g. Q.S. al-Takwīr: 26-29:

فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ. إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ. لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ. وَمَا تَشَاءُونَ
إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ.

“Maka, ke manakah kamu akan pergi? (Al-Qur’an) itu tidak lain, kecuali peringatan bagi semesta alam, (yaitu) bagi siapa di antaramu yang hendak menempuh jalan yang lurus. Kamu tidak dapat berkehendak, kecuali apabila dikehendaki Allah, Tuhan semesta alam.”⁴⁸

Ungkapan “al-Qur’an ini tidak lain, kecuali (sebagai) peringatan bagi semesta alam” pada ketiga ayat di atas secara jelas menunjukkan universalitas al-Qur’an.

h. Q.S. Sabā’: 28:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ.

“Tidaklah Kami mengutus engkau (Nabi Muhammad), kecuali kepada seluruh manusia sebagai pembawa berita gembira dan pemberi peringatan. Akan tetapi, kebanyakan manusia tidak mengetahuinya.”⁴⁹

i. Q.S. al-A‘rāf: 158:

⁴⁷ Ibid., 837.

⁴⁸ Ibid., 879-880.

⁴⁹ Ibid., 621.

قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ.

“Katakanlah (Nabi Muhammad), “Wahai manusia, sesungguhnya aku ini utusan Allah bagi kamu semua, Yang memiliki kerajaan langit dan bumi, tidak ada tuhan selain Dia, serta Yang menghidupkan dan mematikan. Maka, berimanlah kamu kepada Allah dan Rasul-Nya, (yaitu) nabi umi (tidak pandai baca tulis) yang beriman kepada Allah dan kalimat-kalimat-Nya (kitab-kitab-Nya). Ikutilah dia agar kamu mendapat petunjuk.”⁵⁰

Dua ayat di atas ini secara tegas menunjukkan bahwa Nabi Muhammad Saw. diutus untuk seluruh umat manusia.

j. Q.S. Āli ‘Imrān: 19-20:

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعْيًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ. فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ.

“Sesungguhnya agama (yang diridai) di sisi Allah ialah Islam. Orang-orang yang telah diberi kitab tidak berselisih, kecuali setelah datang pengetahuan kepada mereka karena kedengkian di antara mereka. Siapa yang kufur terhadap ayat-ayat Allah, sesungguhnya Allah sangat cepat perhitungan(-Nya). Jika mereka mendebat engkau (Nabi Muhammad) katakanlah, “Aku berserah diri kepada Allah dan (demikian pula) orang-orang yang mengikutiku.” Katakanlah kepada orang-orang (Yahudi dan Nasrani) yang telah diberi Kitab (Taurat dan Injil) dan kepada orang-orang yang umi, “Sudahkah kamu masuk Islam?” Jika mereka telah masuk Islam, sungguh mereka telah mendapat petunjuk.”⁵¹

k. Q.S. Āli ‘Imrān: 85:

وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ.

⁵⁰ Ibid., 233.

⁵¹ Ibid., 68.

“Siapa yang mencari agama selain Islam, sekali-kali (agamanya) tidak akan diterima darinya dan di akhirat dia termasuk orang-orang yang rugi.”⁵²

Kedua ayat di atas menunjukkan bahwa agama yang diridai oleh Allah Swt. hanyalah Islam.

1. Hadis Nabi Saw. riwayat Jābir bin ‘Abdillāh:

أُعْطِيتُ خَمْسًا لَمْ يُعْطَهُنَّ أَحَدٌ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ قَبْلِي نُصِرْتُ بِالرُّعْبِ مَسِيرَةَ شَهْرٍ وَجُعِلَتْ لِي الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهُورًا وَإِنَّمَا رَجُلٌ مِنْ أُمَّتِي أَدْرَكْتُهُ الصَّلَاةَ فَلْيُصَلِّ وَأُحِلَّتْ لِي الْغَنَائِمُ ، وَكَانَ النَّبِيُّ يُبْعَثُ إِلَى قَوْمِهِ خَاصَّةً وَبُعِثْتُ إِلَى النَّاسِ كَافَّةً وَأُعْطِيتُ الشَّفَاعَةَ.

“Aku diberikan lima perkara yang tidak diberikan kepada seorangpun dari Nabi-Nabi sebelumku; aku ditolong melawan musuhku dengan ketakutan mereka sepanjang sebulan perjalanan, bumi dijadikan untukku sebagai tempat sujud dan suci; maka dimana saja seorang laki-laki dari ummatku mendapati waktu shalat hendaklah ia shalat. Dihalalkan harta rampasan untukku, para Nabi sebelumku diutus khusus untuk kaumnya sedangkan aku diutus untuk seluruh manusia, dan aku diberikah (hak) syafa'at.”⁵³

m. Hadis Nabi Saw. riwayat Abū Hurayrah:

فُضِّلْتُ عَلَى الْأَنْبِيَاءِ بِسِتِّ أُعْطِيتُ جَوَامِعَ الْكَلِمِ وَنُصِرْتُ بِالرُّعْبِ وَأُحِلَّتْ لِي الْغَنَائِمُ وَجُعِلَتْ لِي الْأَرْضُ طَهُورًا وَمَسْجِدًا وَأُرْسِلْتُ إِلَى الْخَلْقِ كَافَّةً وَحُتِمَ بِي النَّبِيُّونَ.

“Aku diberi keutamaan atas para nabi dengan enam perkara: pertama, aku diberi *Jawāmi’ al-Kalim*. Kedua, aku ditolong dengan rasa takut (yang dihunjamkan di dada-dada musuhku). Ketiga, ghanimah dihalalkan untukku. Keempat, bumi dijadikan suci untukku dan juga sebagai masjid. Kelima, aku diutus kepada seluruh makhluk. Keenam, para nabi ditutup dengan kerasulanku.”⁵⁴

n. Hadis Nabi Saw. riwayat Ibn ‘Umar:

⁵² Ibid., 81.

⁵³ Muḥammad bin Ismā‘īl al-Bukhārī, *al-Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ*, Vol.1 (Kairo: Dār al-Sha‘b, 1987), 119.

⁵⁴ Muslim bin al-Ḥajjāj al-Naysābūrī, *al-Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ*, Vol. 2 (Beirut: Dār al-Jayl, t.th.), 64.

عَنْ ابْنِ عُمَرَ , قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أُعْطِيتُ خَمْسًا لَمْ يُعْطَها نَبِيٌّ قَبْلِي: بُعِثْتُ إِلَى النَّاسِ كَافَّةً الْأَحْمَرِ وَالْأَسْوَدِ وَإِنَّمَا كَانَ يُبْعَثُ كُلُّ نَبِيٍّ إِلَى قَرِيْبِهِ , وَنُصِرْتُ بِالرُّعْبِ يُرْعَبُ مِنِّي عَدُوِّي عَلَى مَسِيرَةِ شَهْرٍ , وَأُعْطِيتُ الْمَغْنَمَ , وَجُعِلَتْ لِي الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهُورًا , وَأُعْطِيتُ الشَّفَاعَةَ فَأَخَّرْتُهَا لِأُمَّتِي.

“Aku diberikan lima hal yang tidak diberikan kepada para nabi sebelumku: aku diutus kepada semua manusia, baik yang berkulit putih maupun hitam, sementara setiap nabi terdahulu hanya diutus kepada kaumnya saja; aku ditolong melawan musuhku dengan ketakutan mereka sepanjang sebulan perjalanan; aku diberikan ghanimah; bumi dijadikan suci untukku dan juga sebagai masjid; aku diberikan syafaat, lalu aku akhirkkan untuk umatku.”⁵⁵

Sabda Nabi Saw. “aku diutus untuk seluruh manusia” pada tiga

hadis di atas menunjukkan secara tegas bahwa risalah Nabi Muhammad

Saw. diperuntukkan untuk semua umat manusia.

o. Hadis Nabi Saw. riwayat Abū Hurayrah::

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَا يَسْمَعُ بِي أَحَدٌ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ يَهُودِيٍّ وَلَا نَصْرَانِيٍّ ثُمَّ يَمُوتُ وَلَمْ يُؤْمِنْ بِالَّذِي أُرْسِلْتُ بِهِ إِلَّا كَانَ مِنَ أَصْحَابِ النَّارِ.

“Demi Dzat yang jiwa Muhammad berada di tangan-Nya, tidaklah seseorang dari umat ini baik Yahudi dan Nasrani mendengar tentangku, kemudian dia meninggal dan tidak beriman dengan agama yang aku diutus dengannya, kecuali dia pasti termasuk penghuni neraka.”⁵⁶

Hadis ini menunjukkan bahwa risalah Nabi Muhammad Saw.

berlaku untuk umat Yahudi, Nasrani dan umat lainnya yang menjumpai

risalah Nabi Muhammad Saw. Berdasarkan hadis ini, kunci keselamatan

di akherat -selain beriman kepada Allah Swt., beriman pada hari akhir

⁵⁵ Sulaymān bin Aḥmad al-Ṭabrānī, *al-Mu‘jam al-Kabīr*, Vol. 11 (t.t.: t.p., t.th.), 42.

⁵⁶ Muslim bin al-Ḥajjāj al-Naysābūrī, *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ*, Vol. 1, 93.

dan beramal saleh- adalah beriman kepada Nabi Muhammad dan risalahnya.

Setelah mengutip ayat-ayat al-Qur'an dan hadis-hadis Nabi Saw., al-Muhājir juga mengutip pendapat al-Nawawī dan Ibn Taymiyyah tentang kewajiban semua jin dan manusia untuk beriman kepada risalah Nabi Muhammad Saw. Selain itu risalah Nabi Muhammad Saw. juga *menaskh* (menganulir) agama-agama terdahulu. Menurut al-Muhājir, sudah menjadi sunnatullah ketika umat manusia terbagi menjadi dua kelompok dalam menyikapi dakwah para nabi, menerima dakwah para nabi dan menolaknya. Demikian pula yang terjadi pada dakwah Nabi Muhammad Saw. Sebagian umat menerima dakwah tersebut, sehingga beriman kepada Nabi Muhammad dan Risalahnya. Mereka adalah kaum muslimin yang beriman kepada Nabi Muhammad Saw. dan risalah yang dibawanya. Sementara sebagian yang lain menolak dakwah tersebut dengan mengufurinya. Mereka adalah orang-orang kafir dengan berbagai macam jenis agamanya. Al-Muhājir mendukung pernyataannya ini dengan beberapa ayat al-Qur'an dan Hadis Nabi Saw. sebagai berikut:

a. Q.S. al-Nahl: 36:

وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ.

“Sungguh, Kami telah mengutus seorang rasul untuk setiap umat (untuk menyerukan), “Sembahlah Allah dan jauhilah tagut!” Di antara mereka ada yang diberi petunjuk oleh Allah dan ada pula yang ditetapkan dalam kesesatan. Maka, berjalanlah kamu di bumi

dan perhatikanlah bagaimana kesudahan orang yang mendustakan (rasul-rasul).”⁵⁷

Ungkapan “Di antara mereka ada yang diberi petunjuk oleh Allah dan ada pula yang ditetapkan dalam kesesatan” menunjukkan bahwa manusia terbagai menjadi dua dalam menerima dakwah Nabi Muhammad Saw. Sebagian menerima dan sebagian lagi menolak.

b. Q.S. Sabā’: 20:

وَلَقَدْ صَدَّقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُ فَاتَّبَعُوهُ إِلَّا فَرِيقًا مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ.

“Sungguh, Iblis benar-benar telah meyakinkan mereka terhadap kebenaran sangkaannya. Lalu, mereka mengikutinya, kecuali sebagian dari orang-orang mukmin.”⁵⁸

Ayat ini menunjukkan bahwa hanya orang-orang mukmin saja yang tidak mengikuti ajakan Iblis. Dari sini kemudian dapat diambil kesimpulan bahwa umat manusia terbagi menjadi dua macam, pengikut Nabi Muhammad Saw. dan pengikut Iblis.

c. Q.S. al-A‘rāf: 30:

فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ إِنَّهُمْ اتَّخَذُوا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ اللَّهِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُّهْتَدُونَ.

“Sekelompok (manusia) telah diberi-Nya petunjuk, dan sekelompok (lainnya) telah pasti kesesatan atas mereka. Sesungguhnya mereka menjadikan setan-setan sebagai pelindung selain Allah. Mereka mengira bahwa mereka adalah orang-orang yang mendapat petunjuk.”⁵⁹

Ayat ini menegaskan bahwa umat manusia terbagi menjadi dua kelompok: mereka yang mendapatkan hidayah dan mereka yang dalam

⁵⁷ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an, 377.

⁵⁸ Ibid., 620.

⁵⁹ Ibid., 209.

kesesatan dan menjadikan setan-setan sebagai pelindung mereka selain Allah Swt.

d. Hadis Nabi Saw. riwayat Jābir:

وَمُحَمَّدٌ ﷺ فَارَقَ بَيْنَ النَّاسِ.

“Dan Muhammad Saw. adalah pemisah di antara manusia.”⁶⁰

Hadis ini juga menegaskan bahwa Nabi Muhammad Saw. adalah pemisah antara dua kelompok manusia.

Berdasarkan ayat-ayat dan hadis-hadis di atas, al-Muhājir kemudian menyimpulkan bahwa dengan terbaginya manusia dalam menyikapi dakwah Nabi Muhammad Saw. menjadi dua; *muslimīn* dan *kuffār*, maka terjadilah permusuhan antara kedua kelompok tersebut, sebagaimana firman Allah Swt.:

إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا.

“Sesungguhnya orang-orang kafir itu adalah musuh yang nyata bagimu.” (Q.S. al-Nisā: 101).⁶¹

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا مِنَ الْمُجْرِمِينَ وَكَفَى بِرَبِّكَ هَادِيًّا وَنَصِيرًا.

“Begitulah, bagi setiap nabi, telah Kami adakan musuh dari para pendosa. Cukupilah Tuhanmu menjadi pemberi petunjuk dan penolong.” (Q.S. al-Furqān: 31).⁶²

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ.

“Demikianlah (sebagaimana Kami menjadikan bagimu musuh) Kami telah menjadikan (pula) bagi setiap nabi musuh yang terdiri atas setan-setan (berupa) manusia dan jin. Sebagian mereka membisikkan kepada

⁶⁰ Muḥammad bin Ismā‘īl al-Bukhārī, *al-Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ*, Vol.9, 115.

⁶¹ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an, 127.

⁶² Ibid., 515.

sebagian yang lain perkataan yang indah sebagai tipuan. Seandainya Tuhanmu menghendaki, niscaya mereka tidak akan melakukannya. Maka, tinggalkan mereka bersama apa yang mereka ada-adakan (kebohongan).” (Q.S. al-An‘ām: 112).⁶³

Menurut al-Muhājir, dengan terjadinya permusuhan antara umat Islam dan orang-orang kafir, maka orang-orang kafir dengan kekuatan dan kekuasaanya berbuat sewenang-wenang kepada umat Islam dan berusaha mengembalikan orang-orang Islam tersebut dari dakwah Muhammad Saw. Lalu kemudian Allah Swt. memerintahkan Nabi Muhammad Saw. untuk berpindah, hijrah dari Makkah sebagai negara kafir, karena dikuasai oleh orang-orang kafir menuju Madinah yang masyarakatnya telah berbaiat kepada Nabi Muhammad Saw. untuk menolong dan membelanya. Dengan berpindahanya Nabi Muhammad Saw. dan umat Islam ke Madinah menjadikan umat Islam memiliki *Dār al-Islām* (Negara Islam) yang mempunyai kekuasaan dan kekuatan secara mutlak untuk menegakkan hukum-hukum Islam. Terbaginya wilayah menjadi dua ini menurut al-Muhājir menjadikan umat Islam mempunyai kewajiban untuk hijrah menuju *Dār al-Islām*. Al-Muhājir menguatkan pendapatnya ini dengan mengutip Q.S. al-Nisā: 97 dan al-Anfāl: 72. Ia lalu mengutip penafsiran Abū al-Su‘ūd dan al-Ṭabarī serta hadis riwayat Buraydah tentang kewajiban bagi kaum muslimin untuk hijrah ke negara Islam. Dari sini al-Muhājir sampai pada kesimpulan bahwa dunia ini terbagi menjadi dua; *Dār al-Islām* dan *Dār al-Kufr*. Ia juga menyatakan, kewajiban hijrah menuju *Dār al-Islām* masih tetap berlaku hingga sekarang berdasarkan keumuman dalil-

⁶³ Ibid., 193.

dalil yang telah ia kemukakan. Ia menguatkan pendapatnya ini dengan fatwa-fatwa yang disampaikan oleh para ulama, seperti Ibn Kathīr, Ibn Hajar, Ibn al-‘Arabī, al-Bayhaqī dan Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah. Dengan tegas al-Muhājir sekali lagi menyatakan bahwa klasifikasi dunia menjadi *Dār al-Islām* dan *Dār al-Kufr* atau *Dār al-Ḥarb* ini seperti permasalahan yang *ma‘lūm bi al-ḍarūrī fi al-dīn* (secara pasti diketahui dalam agama).⁶⁴

Al-Muhājir kemudian memberikan definisi *Dār al-Islām* dan *Dār al-Kufr* dengan mengutip pernyataan beberapa tokoh, seperti Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah yang menyatakan bahwa menurut mayoritas ulama, *Dār al-Islām* adalah negara yang ditempati oleh umat Islam dan memberlakukan hukum-hukum Islam. Sedangkan daerah yang tidak memberlakukan hukum-hukum Islam, maka daerah tersebut tidak bisa disebut sebagai *Dār al-Islām*, meskipun wilayah daerah tersebut bersambung dengan *Dār al-Islām*, seperti kota Ṭā’if yang sangat dekat dengan Makkah, ia tidak menjadi *Dār al-Islām* dengan terbebasnya kota Makkah (*Fath Makkah*).⁶⁵ Al-Sarkhasī menyatakan bahwa sebuah negara menjadi *Dār al-Muslimīn* (Negara Islam) dengan memberlakukan hukum-hukum Islam di dalamnya. Sementara menurut al-Kasānī (w. 587 H.), tidak ada perbedaan pendapat di kalangan para ulama Mazhab Hanafī bahwa *Dār al-Kufr* (Negara Kafir) akan menjadi negara Islam dengan munculnya hukum-hukum Islam di dalamnya. Sedangkan *Dār al-Kufr* menurut Abū Ya‘lā al-Ḥanbalī (380-458

⁶⁴ Al-Muhājir, *Masā’il min Fiqh al-Jihād*, 11-18.

⁶⁵ Ibn al-Qayyim dalam Ibn al-Qayyim, *Aḥkām Aḥl al-Dhimma*, Vol. 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2002), 417.

H.) adalah setiap negara yang lebih dominan menerapkan hukum-hukum kafir daripada hukum-hukum Islam. Al-Muhājir juga mengutip pendapat Sulaymān bin Saḥmān yang mendefinisikan negara kafir dengan merujuk pendapat para ulama Hanbali dan yang lainnya yang menyatakan bahwa negara-negara yang memberlakukan hukum-hukum kafir dan tidak menampakkan hukum-hukum Islam adalah negara kafir.⁶⁶

Dari definisi-definisi yang diungkapkan oleh para ulama di atas, al-Muhājir kemudian dengan tegas menyatakan bahwa pertimbangan hukum untuk mengkategorikan sebuah negara sebagai negara Islam atau negara kafir adalah pemberlakuan hukum dalam negara tersebut. Apabila negara tersebut memberlakukan hukum-hukum Islam, maka negara tersebut dapat dikategorikan sebagai negara Islam (*Dār al-Islām*), meskipun mayoritas penduduknya adalah orang-orang kafir. Sebaliknya, apabila dalam negara tersebut yang berlaku adalah hukum-hukum kafir (bukan hukum Islam), maka negara tersebut adalah negara kafir, meskipun mayoritas penduduknya adalah orang-orang Islam.⁶⁷

Al-Muhājir kemudian menjelaskan tentang perubahan *Dār al-Islām* menjadi *Dār al-Kufr*. Ia menjelaskan bahwa status sebuah negara tidaklah berlaku selamanya. Ia dapat berubah sesuai dengan kondisi yang terjadi dalam negara tersebut. Artinya sebuah negara pada waktu tertentu merupakan negara kafir, namun di waktu yang lain dapat berubah menjadi negara Islam. Demikian juga sebaliknya. Al-Muhājir mengutip pendapat

⁶⁶ Al-Muhājir, *Masā'il min Fiqh al-Jihād*, 18.

⁶⁷ Ibid.

Ibn Taymiyyah tentang perubahan status negara ini. Ia juga mengutip fatwa Ibn Qudāmah yang menyatakan bahwa ketika penduduk suatu negara melakukan murtad dan memberlakukan hukum-hukum kafir, maka negara tersebut menjadi *Dār al-Ḥarb* (Negara Kafir/Negara Perang). Menurut Abū Ḥanīfah, sebuah negara dapat menjadi *Dār Ḥarb* ketika memenuhi tiga syarat: 1) negara tersebut berbatasan langsung dengan *Dār al-Ḥarb* dan tidak ada ikatan sama sekali dengan *Dār al-Islām*. 2) di dalam negara tersebut tidak terdapat seorang muslim maupun kafir *dhimmī* yang terjamin keamanannya. 3) negara tersebut memberlakukan hukum-hukum kafir. Pendapat Abū Ḥanīfah ini berbeda dengan pendapat dua muridnya; Muḥammad bin al-Ḥasan dan Abū Yūsuf yang menyatakan bahwa ketika sebuah negara menampilkan hukum-hukum syirik, maka negara tersebut menjadi *Dār al-Ḥarb*, karena menurut kedua tokoh ini, sebuah negara disebut sebagai negara Islam atau negara kafir berdasarkan kekuatan yang dominan dalam negara itu. Oleh karenanya, setiap tempat yang di dalamnya nampak hukum syirik dan kekuatan dalam tempat itu dimiliki oleh orang-orang musyrik, maka tempat itu menjadi *Dār Ḥarb*. Demikian pula sebaliknya.⁶⁸

Al-Muhājir banyak mengutip pendapat para fukaha tentang kriteria *Dār al-Islām* dan *Dār al-Kufr*; sehingga ia sampai pada sebuah kesimpulan bahwa sebuah negara Islam dapat menjadi negara Kafir dengan berlakunya hukum-hukum kafir pada negara itu tanpa ada syarat yang lain. Ketentuan

⁶⁸ Ibid., 19.

ini sesuai dengan kriteria sebuah negara apakah disebut *Dār al-Islām* atau *Dār al-Kufr* berdasarkan hukum yang berlaku dalam negara tersebut, bukan yang lainnya.⁶⁹ Dari kesimpulan ini, al-Muhājir kemudian berpendapat bahwa sebuah negara ketika masuk dalam kategori *Dār al-Kufr*, maka ia juga otomatis menjadi *Dār al-Ḥarb* (negara perang), kecuali jika ada perjanjian dengan umat Islam. Dengan kata lain, *Dār al-Ḥarb* adalah negara kafir yang tidak mempunyai perjanjian dengan umat Islam, meskipun negara tersebut tidak mengganggu dan membahayakan umat Islam.⁷⁰ Ia juga menyatakan bahwa ketentuan hukum sebuah negara sebagai *Dār Ḥarb* adalah berdasarkan nampaknya (pemberlakuan) hukum-hukum kafir dalam negara tersebut, bukan karena negara tersebut memerangi umat Islam. Dengan demikian, setiap *Dār al-Kufr* adalah *Dār al-Ḥarb*, kecuali ada perjanjian dengan umat Islam.⁷¹ Lebih keras lagi al-Muhājir mengklaim bahwa semua fukaha tidak berbeda pendapat dalam menyebut *Dār al-Kufr* sebagai *Dār al-Ḥarb* yang berdasarkan pada hubungan dasar antara umat Islam dengan orang-orang kafir di manapun mereka berada, yaitu dengan memerangi mereka agar tunduk kepada hukum Islam. Dalam pandangan al-Muhājir, semua tanah di muka bumi ini adalah milik Allah Swt., bukan milik orang-orang kafir yang durhaka dan najis. Sedangkan Islam adalah satu-satunya agama yang diridhai oleh Allah Swt. Maka tidak ada penduduk bumi yang berkumpul dengan Islam kecuali mereka harus tunduk

⁶⁹ Ibid., 20.

⁷⁰ Ibid., 22.

⁷¹ Ibid., 23.

dengan hukum Islam atau menyerah. Menurut al-Muhājir ketentuan semacam itu merupakan hukum Allah Swt. Ia juga mengutip pendapat Ibn Qayyim yang membagi orang-orang kafir menjadi dua: *Ahl al-Harb* dan *Ahl al-'Ahd*. *Ahl al-'Ahd* dibagi menjadi tiga: *Ahl al-Dhimma*, *Ahl Hadanah* dan *Ahl Āmān*. Lalu al-Muhājir menyimpulkan bahwa orang-orang kafir yang tidak mempunyai perjanjian dengan umat Islam, maka secara otomatis mereka termasuk dalam kategori *Ahl al-Harb*.⁷² Al-Muhājir juga mengklaim bahwa para fukaha telah sepakat tentang kewajiban melakukan penyerangan terhadap orang-orang kafir di negara mereka, meskipun mereka tidak melakukan kejahatan terhadap umat Islam. Ia mendukung klaimnya ini dengan mengutip pendapat para fukaha seperti Kamāl Ibn Humām,⁷³ Ibn Rushd,⁷⁴ Ibn 'Abd al-Barr⁷⁵ dan al-Shawkānī⁷⁶ tentang keharusan melakukan penyerangan terhadap orang-orang Kafir. Para fukaha yang dikutip oleh al-Muhājir ini berpendapat bahwa ayat-ayat yang memerintahkan berdamai dengan orang-orang kafir telah *dinasakh* (dianulir) dengan ayat-ayat yang memerintahkan untuk memerangi mereka berdasarkan kesepakatan umat Islam. Para ulama hanya berbeda pendapat tentang jumlah penyerangan tersebut dalam setahun, apakah satu kali atau lebih.⁷⁷

⁷² Ibid., 23.

⁷³ Kamāl Ibn Humām, *Sharḥ Faṭḥ al-Qadīr*, Vol.5 (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 441-442.

⁷⁴ Ibn Rushd al-Qurṭubī, *al-Muqaddimāt al-Mumahhidāt*, Vol. 1 (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1988), 351.

⁷⁵ Ibn 'Abd al-Barr al-Qurṭubī, *al-Kāfī Fī Fiqh Ahl al-Madīnah*, Vol. 1 (Riyād: Maktabah al-Riyād al-Ḥadīthah, 1980), 466

⁷⁶ Muḥammad bin 'Alī al-Shawkānī, *al-Sayl al-Jarrār*, Vol. 1 (t.t.: Dār Ibn Ḥazm, t.th.), 945.

⁷⁷ Al-Muhājir, *Masā'il min Fiqh al-Jihād*, 25-26.

Ibn Qudāmah sebagaimana yang dikutip oleh al-Muhājir dalam kitabnya *al-Mughnī* menyatakan bahwa jihad ofensif terhadap negara kafir minimal dilakukan satu kali dalam setahun, kecuali jika ada uzur dalam diri umat Islam, seperti kondisi umat Islam yang lemah dalam segi jumlah dan peralatan perang, menunggu bantuan atau pertolongan, jalan yang akan dilalui tidak mendukung, atau ada harapan pihak musuh akan masuk Islam dengan menunda penyerangan dan lain sebagainya.⁷⁸

Sementara al-Nawawī menyebutkan bahwa hukum jihad ofensif bisa fardhu kifayah dan juga fardhu ain. Menurut al-Nawawī, jihad ofensif pada masanya (abad VII H.) ketika orang-orang kafir telah mendiami negaranya merupakan fardhu kifayah, sehingga apabila semua umat Islam tidak melaksanakannya, maka mereka semua terkena dosa. Dengan demikian menurut al-Nawawī, dalam satu tahun umat Islam tidak boleh meninggalkan jihad ofensif, kecuali dalam keadaan darurat, seperti kondisi umat Islam yang lemah, sementara jumlah musuh banyak, sehingga dikhawatirkan akan kalah, atau karena minimnya perbekalan perang di perjalanan dan lain sebagainya. Pendapat ini merupakan pendapat al-Shāfi'ī dan para Aṣḥabnya. Namun menurut al-Nawawī, kewajiban melaksanakan jihad ofensif menyesuaikan dengan kemampuan umat Islam, sehingga tidak ada lagi di dunia ini kecuali umat Islam atau orang-orang yang menyerahkan diri kepada umat Islam, sehingga jihad ofensif tidak harus hanya dilakukan satu kali dalam setahun. Ketika ada kesempatan

⁷⁸ Ibn Qudāmah al-Maqdisī, *al-Mughnī Fī Fiqh al-Imām Aḥmad bin Ḥanbal al-Shaybānī*, Vol. 10 (Beirut: Dār al-Fikr, 1405 H.), 362.

untuk melakukannya lebih dari satu kali, hal itu tidak boleh disia-siakan. Adapaun yang dinyatakan oleh para fukaha bahwa jihad ofensif dilakukan satu kali dalam satu tahun diarahkan pada kebiasaan yang terjadi di mana biaya bekal perang dan jumlah pasukan biasanya hanya dapat disiapkan satu kali dalam setahun. Namun apabila Imam (pemimpin) mampu mengirim pasukan untuk melakukan jihad ofensif ke seluruh penjuru dunia, maka hendaknya ia melaksanakannya.⁷⁹

Dari pendapat-pendapat yang telah dipaparkan di atas, al-Muhājir kemudian mengklaim terjadinya Ijma' di kalangan umat Islam bahwa *Dār al-Kufr* adalah *Dār al-Ibāḥah* bagi umat Islam. Artinya ketika umat Islam memasuki negara kafir tanpa adanya perjanjian damai, maka umat Islam boleh menumpahkan darah orang-orang kafir dan harta benda mereka sesuka hati umat Islam. Untuk menguatkan pendapatnya ini, al-Muhājir mengutip pendapat al-Shāfi'ī yang menyatakan bahwa negara kafir adalah *dār mubāḥah* (negara yang diperbolehkan untuk dijarah), karena ia merupakan negara syirik. Memerangi orang-orang musyrik diperbolehkan, karena kemuliaan darah itu disebabkan oleh iman, baik di negara perang (*Dār al-Ḥarb*) maupun negara damai (*Dār al-Salām*).⁸⁰ Al-Jaṣāṣ menyatakan bahwa harta yang terdapat dalam *Dār Ḥarb* tidaklah dimiliki secara benar (*sahih*), karena ia merupakan *Dār Ibāḥah* dan kepemilikan para

⁷⁹ Yahyā bin Sharaf al-Nawawī, *Rawḍat al-Ṭālibīn Wa 'Umdat al-Muḥṭīn*, Vol. 10 (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1405 H.), 208-209.

⁸⁰ Muḥammad bin Idrīs al-Shāfi'ī, *al-Umm*, Vol. 7 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1393), 350.

penduduknya boleh untuk diambil.⁸¹ Al-Kamāl Ibn al-Humām menyatakan bahwa *Dār al-Ḥarb* adalah *Dār Ibāḥah* yang tidak ada perlindungan terhadapnya.⁸² Sementara al-Shawkānī menyatakan bahwa *Dār Ḥarb* adalah *Dār Ibāḥah*, sehingga setiap orang boleh memiliki apa saja yang ada di dalamnya baik dengan cara paksa atau tipudaya tanpa adanya perbedaan antara manusia, harta, laki-laki, perempuan dan anak-anak.⁸³

Dari pernyataan-pernyataan para ulama di atas, al-Muhājir menyimpulkan bahwa keberadaan *Dār Ḥarb* sebagai *Dār Ibāḥah* merupakan pendapat semua umat Islam dan ketentuan hukum semacam itu masih tetap berlaku hingga dakwah Islam menyebar ke seluruh dunia dan tidak tersisa satu orang kafir pun. Ketentuan hukum tersebut akan tetap berlaku hingga hari kiamat, berlaku hingga sampai pada sabda Nabi Saw.: “Pada seekor kuda terikat pada ubun-ubunya kebaikan berupa pahala dan ghanimah sampai hari kiamat”⁸⁴. Menurut pendapat lain, sampai Nabi Isa bin Maryam turun.⁸⁵

2. Ayat-ayat Tidak Adanya Jaminan Keamanan

Di permulaan bab dua yang membahas tentang tidak adanya perlindungan bagi orang-orang kafir kecuali dengan iman (memeluk Islam) atau *amān* (jaminan perlindungan keamanan dari umat Islam), al-Muhājir menyatakan dengan tegas bahwa setiap orang kafir yang tidak

⁸¹ Aḥmad bin ‘Alī al-Jaṣṣāṣ, *Aḥkām al-Qur’ān*, Vol. 4 (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1405), 76.

⁸² Kamāl Ibn Humām, *Sharḥ Fatḥ al-Qadīr*, Vol. 6, 25.

⁸³ Muḥammad bin ‘Alī al-Shawkānī, *al-Sayl al-Jarrār*, Vol. 1 (t.t.: Dār Ibn Ḥazm, t.th.), 706.

⁸⁴ Muḥammad bin Ismā‘īl al-Bukhārī, *al-Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ*, Vol.4, 104.

⁸⁵ Al-Muhājir, *Masā’il min Fiqh al-Jihād*, 27-28.

mendapatkan jaminan keamanan dari umat Islam, baik dengan perjanjian *dhimmah*, perdamaian atau *amān* (perlindungan), maka darah dan harta mereka tidak mendapatkan perlindungan. Hukum semacam ini menurut al-Muhājir merupakan hukum yang sangat jelas dan tidak memerlukan penjelasan lagi dalam Islam yang telah diriwayatkan oleh umat Islam dari generasi ke generasi berikutnya, sebagaimana juga yang telah disampaikan oleh al-Qur'an. Menurut al-Muhājir ketentuan hukum semacam ini telah dijelaskan oleh ayat-ayat al-Qur'an yang tidak bisa lagi ditakwil atau dibelokkan maknanya, bahwa orang kafir tidak mendapatkan perlindungan. Ia mengutip beberapa ayat al-Qur'an sebagai dalil dari pendapatnya ini:

a. Q.S. al-Tawbah: 1-3:

بَرَاءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ. فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَأَنَّ اللَّهَ مُحْزِي الْكَافِرِينَ. وَأَذَانٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ فَإِنْ تُبْتُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَبَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ.

“(Inilah pernyataan) pemutusan hubungan dari Allah dan Rasul-Nya (Nabi Muhammad) kepada orang-orang musyrik yang kamu telah mengadakan perjanjian dengan mereka (untuk tidak saling berperang). Berjalanlah kamu (kaum musyrik) di bumi selama empat bulan dan ketahuilah bahwa kamu tidak dapat melemahkan Allah. Sesungguhnya Allah menghinakan orang-orang kafir. Suatu maklumat dari Allah dan Rasul-Nya kepada umat manusia pada hari haji akbar bahwa sesungguhnya Allah dan Rasul-Nya berlepas diri dari orang-orang musyrik. Jika kamu (kaum musyrik) bertobat, itu lebih baik bagimu; dan jika kamu berpaling, ketahuilah bahwa kamu tidak dapat melemahkan Allah. Berilah kabar ‘gembira’ (Nabi Muhammad) kepada orang-orang yang kufur (bahwa mereka akan mendapat) azab yang pedih.”⁸⁶

⁸⁶ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 258.

Ayat-ayat yang terdapat dalam permulaan Surah al-Tawbah ini tidak dimulai dengan Basmallah, di mana menurut sebagian pendapat yang dikutip oleh al-Muhājir, tidak adanya Basmallah dalam ayat ini disebabkan karena hilangnya jaminan keamanan bagi orang-orang musyrik. Sedangkan Basmallah merupakan jaminan keamanan. Dengan demikian, orang-orang kafir dengan berbagai macam jenisnya yang tidak mendapatkan jaminan keamanan dari umat Islam baik dengan *dhimmah*, *hadanah* atau *amān*, maka mereka sama sekali tidak mendapatkan perlindungan dan keamanan.⁸⁷ Dalam pandangan para ahli tafsir sebagaimana yang dikutip oleh Ibn al-Jawzī, yang dimaksud dengan *al-barā'ah* pada ayat di atas adalah terputusnya hubungan, hilangnya perlindungan dan hilangnya jaminan keamanan.⁸⁸ Menurut Ibn al-Qayyim, pasca hilangnya jaminan keamanan ini, manusia terbagi menjadi tiga kelompok; umat Islam, orang-orang kafir yang berdamai dan mendapatkan jaminan keamanan dari umat Islam dan kafir harbi.⁸⁹ Dari tiga kelompok ini menurut al-Muhājir, kelompok pertama dan kedua darah dan harta bendanya terjaga, kecuali mereka melakukan hal-hal yang dapat menyebabkan darah dan harta mereka halal sesuai dengan ketentuan hukum syara'. Sementara kelompok ketiga, yaitu setiap orang kafir yang tidak berdamai dengan umat Islam dan tidak mendapatkan

⁸⁷ Al-Muhājir, *Masā'il min Fiqh al-Jihād*, 29.

⁸⁸ 'Abd al-Rahmān Ibn al-Jawzī, *Zād al-Masīr Fī 'Ilm al-Tafsīr*, Vol. 3 (t.t.: t.p., t.th.), 146.

⁸⁹ Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād Fī Hady Khair al-'Ibād*, Vol. 3 (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1994), 160.

jaminan keamanan dari umat Islam, maka status mereka adalah kafir harbi yang tidak mendapatkan perlindungan secara mutlak.⁹⁰

b. Q.S. al-Tawbah: 5:

فَاَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ.

“Bunuhlah (dalam peperangan) orang-orang musyrik (yang selama ini menganiaya kamu) di mana saja kamu temui! Tangkaplah dan kepunglah mereka serta awasilah di setiap tempat pengintaian! Jika mereka bertobat dan melaksanakan salat serta menunaikan zakat, berilah mereka kebebasan. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.”⁹¹

Alasan yang mendasari perintah untuk memerangi orang-orang musyrik pada ayat di atas menurut al-Muhājir adalah kekufuran dan kesyirikan. Sehingga, ketika orang-orang kafir dan musyrik tersebut bertaubat dengan masuk Islam dan konsisten menjalankan hukum-hukum Islam, maka telah selesai alasan yang membenarkan memerangi mereka. Jadi ayat ini menurut al-Muhājir merupakan dalil yang sangat jelas tentang hilangnya perlindungan dan jaminan keamanan bagi orang-orang kafir hingga mereka masuk Islam atau menyerahkan diri kepada umat Islam.⁹²

c. Q.S. al-Tawbah: 36:

وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً.

“Dan perangilah kaum musyrikin semuanya sebagaimana mereka pun memerangi kamu semuanya.”⁹³

⁹⁰ Al-Muhājir, *Masā'il min Fiqh al-Jihād*, 30.

⁹¹ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 258.

⁹² Al-Muhājir, *Masā'il min Fiqh al-Jihād*, 31.

⁹³ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 264-265.

Menurut al-Muhājir, penggantungan hukum memerangi orang-orang musyrik kepada kemusyrikannya menunjukkan bahwa *'illat* hukum memerangi orang-orang musyrik adalah karena kemusyrikannya, bukan karena faktor yang lain.⁹⁴

d. QS. al-Tawbah: 29:

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

“Perangilah orang-orang yang tidak beriman kepada Allah dan hari akhir, tidak mengharamkan (menjauhi) apa yang telah diharamkan (oleh) Allah dan Rasul-Nya, dan tidak mengikuti agama yang hak (Islam), yaitu orang-orang yang telah diberikan Kitab (Yahudi dan Nasrani) hingga mereka membayar jizyah dengan patuh dan mereka tunduk.”⁹⁵

Ayat ini menurut al-Muhājir menunjukkan dengan jelas tentang tidak adanya perlindungan bagi orang kafir. Menurut al-Qurṭubī, sebagaimana yang dikutip al-Muhājir, Allah Swt. memerintahkan untuk memerangi semua orang-orang kafir, karena pada diri mereka terdapat kekufuran.⁹⁶

e. Q.S. al-Tawbah: 123:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ.

“Wahai orang-orang yang beriman, perangilah orang-orang kafir³³⁹ di sekitarmu dan hendaklah mereka merasakan sikap tegas darimu. Ketahuilah bahwa Allah beserta orang-orang yang bertakwa.”⁹⁷

⁹⁴ Al-Muhājir, *Masā'il min Fiqh al-Jihād*, 31.

⁹⁵ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 263.

⁹⁶ Al-Muhājir, *Masā'il min Fiqh al-Jihād*, 31. Lihat juga dalam Muḥammad bin Aḥmad al-Qurṭubī, *al-Jāmi' Li Ahkām al-Qur'ān*, Vol. 8, 109.

⁹⁷ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 283.

Firman Allah Swt. *min al-kuffār* menurut al-Muhājir merupakan penjelasan terhadap penggantungan perintah perang.

f. Q.S. al-Baqarah: 191:

وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ.

“Bunuhlah mereka (yang memerangimu) di mana pun kamu jumpai dan usirlah mereka dari tempat mereka mengusirmu. Padahal, fitnah itu lebih kejam daripada pembunuhan. Lalu janganlah kamu perang mereka di Masjidilharam, kecuali jika mereka memerangimu di tempat itu. Jika mereka memerangimu, maka perangilah mereka. Demikianlah balasan bagi orang-orang kafir.”⁹⁸

Perang dalam ayat ini merupakan balasan bagi kekufuran. Ayat di atas menurut al-Muhājir berisi penggantungan hukum memerangi orang-orang kafir karena kemusyrikan, kekufuran dan meninggalkan agama. Hal-hal inilah yang menurut al-Muhājir merupakan *‘illat* (alasan) mereka diperangi. Dengan demikian, setiap orang yang tidak beragama Islam, maka darah dan hartanya halal, kecuali ketika mereka mendapatkan jaminan keamanan dari umat Islam.

g. Q.S. al-Baqarah: 193:

وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ.

“Perangilah mereka itu sampai tidak ada lagi fitnah dan agama (ketaatan) hanya bagi Allah semata. Jika mereka berhenti (melakukan fitnah), tidak ada (lagi) permusuhan, kecuali terhadap orang-orang zalim.”⁹⁹

⁹⁸ Ibid., 39.

⁹⁹ Ibid., 39-40.

h. Q.S. al-Anfāl: 39:

وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ.

“Perangilah mereka sampai tidak ada lagi fitnah (penganiayaan atau syirik) dan agama hanya bagi Allah.”¹⁰⁰

Al-Muhājir mengutip penafsiran Ibn Zaid yang mengatakan bahwa fitnah yang dimaksud dalam dua ayat di atas adalah kekufuran.¹⁰¹

Sedangkan menurut Ibn ‘Arabī, berdasarkan ayat-ayat di atas, faktor kebolehan memerangi mereka adalah karena kekufurannya.¹⁰² Al-

Muhājir juga mengutip pernyataan al-Qurṭubī yang menyatakan bahwa firman Allah Swt. “*waqātilūhum*” merupakan perintah untuk memerangi setiap musyrik di semua tempat menurut pendapat ulama yang menilai ayat ini *nāsikh* (menganulir atau menghapus ayat damai). Sedangkan menurut ulama yang berpendapat ayat ini tidak *menasakh*, mereka menyatakan bahwa perintah memerangi orang-orang kafir berlaku ketika mereka memulai memerangi umat Islam terlebih dahulu. Menurut al-

Qurṭubī, pendapat yang pertama lah yang lebih kuat, yaitu perintah memerangi secara mutlak tanpa adanya syarat orang-orang kafir memulai terlebih dahulu. Dalilnya adalah firman Allah Swt. *wayakūna al-dīn lillāh* (dan supaya agama itu semata-mata untuk Allah) dan sabda Nabi Saw. *umirtu an uqātila al-nās ḥattā yaqūlū lā ilāha illā Allāh* (aku diperintahkan untuk memerangi semua manusia sehingga mereka mengucapkan: tidak ada Tuhan selain Allah). Ayat dan hadis ini

¹⁰⁰ Ibid., 250.

¹⁰¹ Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān*, Vol. 12, 539.

¹⁰² Abū Bakr Ibn al-‘Arabī al-Mālikī, *Aḥkām al-Qur‘ān*, Vol. 1 (t.t.: t.p., t.th.), 212.

menunjukkan bahwa kekafiran merupakan penyebab mereka diperangi, karena Allah Swt. berfirman *hattā lā takūna fitnah* (sehingga tidak ada fitnah), yakni kekufuran dan kesyirikan. Menurut Ibn ‘Abbās, Qatādah, al-Rabī‘, al-Suddī dan yang lainnya, yang dimaksud dengan fitnah di sini adalah kesyirikan dan menyakiti orang-orang yang beriman.¹⁰³

i. Q.S. al-Fath: 16:

سَتُدْعَوْنَ إِلَى قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ.

“Kamu akan diajak untuk (memerangi) kaum yang mempunyai kekuatan yang besar. Kamu akan memerangi mereka atau mereka menyerah.”¹⁰⁴

Maksud ayat ini menurut al-Muhājir, pilihan sikap terhadap orang-orang kafir hanya ada dua; perang atau Islam dan tunduk pada hukum-hukumnya. Ayat ini juga menetapkan tidak adanya perlindungan kepada orang-orang kafir, kecuali mereka menyerah dan melakukan perjanjian damai dengan umat Islam.¹⁰⁵

j. Q.S. Muḥammad: 4:

فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَنتَحْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَأَقَ فِيمَا مَنَّا بَعْدُ وَإِنَّمَا فِدَاءٌ حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا.

“Maka, apabila kamu bertemu (di medan perang) dengan orang-orang yang kufur, tebaslah batang leher mereka. Selanjutnya, apabila kamu telah mengalahkan mereka, tawanlah mereka. Setelah itu, kamu boleh membebaskan mereka atau menerima tebusan. (Hal itu berlaku) sampai perang selesai.”¹⁰⁶

¹⁰³ Muḥammad bin Aḥmad al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘ Li Ahkām al-Qur’ān*, Vol. 2, 353-354.

¹⁰⁴ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an, 749.

¹⁰⁵ Al-Muhājir, *Masā’il min Fiqh al-Jihād*, 33.

¹⁰⁶ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an, 741.

Tentang penafsiran ayat ini, al-Muhājir mengutip penafsiran Qatādah sebagaimana yang dikutip oleh Ibn Kathīr yang menafsiri ayat *ḥatta taḍa‘a al-ḥarbu awzārāhā* dengan penafsiran: sehingga tidak ada lagi kesyirikan. Ayat ini seperti firman Allah Swt., *wa qātilūhu ḥattā lā takūna fitnatun wayakūna al-dīn lillāh*.¹⁰⁷ Menurut al-Muhājir, kekufuran dan kebolehan darah dan harta merupakan dua hal yang tidak dapat dipisahkan dalam Agama Allah Swt. dan syariat-Nya berdasarkan hukum yang telah ditetapkan oleh al-Qur'an. Tidak ada orang yang terlindungi darah dan hartanya, kecuali orang yang dilindungi oleh Islam dengan *dhimmah*, *hadanah* atau jaminan keamanan.¹⁰⁸

Untuk menguatkan pendapatnya ini, al-Muhājir juga mengutip hadis-hadis Nabi Saw. dan pendapat para fukaha dari kalangan Mazhab Empat. Al-Muhājir sampai pada sebuah kesimpulan bahwa yang dimaksud dengan kafir harbi yang sering disebutkan oleh para fukaha bukanlah orang kafir yang berhadapan dengan umat Islam dalam medan perang. Namun yang dimaksud dengan kafir harbi adalah setiap orang kafir yang tidak mempunyai jaminan keamanan dari umat Islam baik terjadi peperangan maupun tidak. Sifat harbi yang melekat pada orang kafir didasarkan pada tidak adanya perjanjian dengan umat Islam, bukan karena mereka memerangi umat Islam. Dengan demikian setiap kafir yang tidak mempunyai perjanjian dengan umat Islam baik dengan

¹⁰⁷ Ibn Kathīr al-Dimashqī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Vol. 7 (t.t.: Dār al-Ṭayyibah, 1999), 308.

¹⁰⁸ Al-Muhājir, *Masā'il min Fiqh al-Jihād*, 34.

dhimmah, *hadanah* atau *amān* (jaminan keamanan), maka mereka semua adalah kafir harbi.¹⁰⁹

3. Ayat-ayat *al-‘Amaliyyāt al-Istishhādiyah* (Bom Bunuh Diri)

Beberapa ayat yang dipakai oleh al-Muhājir sebagai dalil legalitas operasi martir atau bom bunuh diri adalah sebagai berikut:

a. Q.S. al-Ahzāb: 23:

مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَّنْ قَضَىٰ نَحْبَهُ وَمِنْهُمْ مَّنْ يَنْتَظِرُ وَمَا بَدَّلُوا تَبْدِيلًا.

“Di antara orang-orang mukmin itu ada orang-orang yang menepati apa yang telah mereka janjikan kepada Allah. Di antara mereka ada yang gugur dan di antara mereka ada (pula) yang menunggu-nunggu. Mereka sedikit pun tidak mengubah (janjinya).”¹¹⁰

Ayat ini oleh al-Muhājir dijadikan dalil atas kebolehan bagi seorang muslim masuk ke dalam gerombolan pasukan kafir meskipun ada keyakinan ia akan mati. Al-Muhājir mengutip al-Bukhārī pada *Kitāb al-Jihād* dalam kitab *Ṣaḥīḥ*nya yang mencantumkan ayat ini, lalu al-Bukhārī menampilkan riwayat yang mengisahkan kesyahidan Anas bin al-Naḍr dalam perang Uhud.¹¹¹ Al-Muhājir juga mengutip komentar Ibn

¹⁰⁹ Abū ‘Abdillāh al-Muhājir, *Masā’il min Fiqh al-Jihād*, 43.

¹¹⁰ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an, 606.

¹¹¹ Muḥammad bin Ismā’īl al-Bukhārī, *al-Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ*, Vol.4 (Kairo: Dār al-Sha’b, 1987), 23. Hadis yang dimaksud adalah:

عَنْ أَنَسٍ ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ، قَالَ غَابَ عَمِّي أَنَسُ بْنُ النَّضْرِ عَنْ قِتَالِ بَدْرٍ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ غِبْتُ عَنْ أَوَّلِ قِتَالٍ قَاتَلْتُ الْمُشْرِكِينَ لَعَنَ اللَّهُ أَشْهَدُنِي قِتَالِ الْمُشْرِكِينَ لَيَرَيَنَّ اللَّهُ مَا أَصْنَعُ فَلَمَّا كَانَ يَوْمَ أُحُدٍ وَانْكَشَفَ الْمُسْلِمُونَ قَالَ اللَّهُمَّ إِنِّي أَعْتَذِرُ إِلَيْكَ بِمَا صَنَعْتُ هَؤُلَاءِ ، يَعْنِي أَصْحَابَهُ - وَأَبْرَأُ إِلَيْكَ بِمَا صَنَعْتُ هَؤُلَاءِ ، يَعْنِي الْمُشْرِكِينَ ، ثُمَّ تَقَدَّمَ فَاسْتَقْبَلَهُ سَعْدُ بْنُ مُعَاذٍ فَقَالَ يَا سَعْدُ بْنُ مُعَاذٍ الْجَنَّةُ وَرَبِّ النَّضْرِ إِنِّي أَجِدُ رَجُلًا مِنْ دُونِ أُحُدٍ قَالَ سَعْدٌ فَمَا اسْتَطَعْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا صَنَعْتُ قَالَ أَنَسُ فَوَجَدْنَا بِهِ بَضْعًا وَتَمَانِينَ ضَرْبَةً بِالسَّيْفِ ، أَوْ طَعْنَةً بِرُمْحٍ ، أَوْ رَمِيَةً بِسَهْمٍ وَوَجَدْنَاهُ قَدْ قُتِلَ وَقَدْ مَثَلَ بِهِ الْمُشْرِكُونَ فَمَا عَرَفَهُ أَحَدٌ إِلَّا أَخُوهُ يَبْنَاهُ قَالَ أَنَسُ كُنَّا نَرَى ، أَوْ نَطْلُقُ أَنَّ هَذِهِ الْآيَةُ نَزَلَتْ فِيهِ وَفِي أَشْبَاهِهِ {مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ} إِلَى آخِرِ الْآيَةِ.

Ḥajar al-‘Asqalānī, bahwa kisah Anas bin al-Naḍr menunjukkan tentang beberapa hal: 1) kebolehan mengorbankan diri dalam jihad. 2) keutamaan memenuhi janji meskipun berat dan dapat menyebabkan kematian. 3) mencari kesyahidan dalam jihad tidak termasuk dalam larangan menjerumuskan diri dalam kehancuran. 4) keutamaan dan kemuliaan Anas bin al-Naḍr.¹¹² Ia juga mengutip pendapat Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah dan al-Nawawī tentang kebolehan mengorbankan diri dalam jihad dengan membenamkan dirinya ke dalam barisan musuh.¹¹³

b. Q.S. al-Baqarah: 207:

وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِى نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ.

“Di antara manusia ada orang yang mengorbankan dirinya untuk mencari rida Allah. Allah Maha Penyantun kepada hamba-hambanya).”¹¹⁴

“Diriwayatkan dari Anas ra., ia berkata: “Pamanku, Anas bin al-Naḍr tidak ikut perang Badar. Kemudian ia berkata: ‘Wahai Rasulullah, aku tidak ikut saat pertama kali Engkau berperang menghadapi Kaum Musyrikin. Seandainya Allah memperkenankan aku dapat berperang melawan Kaum Musyrikin, pasti Allah akan melihat apa yang akan aku lakukan’. Ketika terjadi perang Uhud dan Kaum Muslimin ada yang kabur dari medan pertempuran, dia berkata: ‘Ya Allah, aku berlindung kepada-Mu dari apa yang dilakukan oleh mereka (para sahabat Nabi Saw.) dan aku berlepas diri dari apa yang dilakukan oleh mereka (Kaum Musyrikin)’. Maka ia maju ke medan pertempuran lalu Sa‘ad bin Mu‘adh menjumpainya. Ia berkata kepada Sa‘ad: ‘Wahai Sa‘ad bin Mu‘adh, demi Rabbnya al-Naḍr, aku menginginkan surga. Sungguh aku mencium baunya dari balik bukit Uhud ini’. Sa‘ad berkata: ‘Wahai Rasulullah, aku tidak sanggup untuk menggambarkan apa yang dialaminya’.” Anas berkata: “Kemudian kami temukan dia dengan luka tidak kurang dari delapan puluh sabetan pedang atau tikaman tombak atau terkena lemparan panah dan kami menemukannya sudah dalam keadaan terbunuh dimana Kaum Musyrikin telah mencabik-cabik jasadnya sehingga tidak ada satupun orang yang mengenalinya kecuali saudara perempuannya yang mengenali jarinya”. Anas berkata: “Kami mengira atau berpedapat bahwa ayat ini turun berkenaan dengan dia dan orang yang serupa dengan dia. (“Dan diantara Kaum Mu’minin ada orang-orang yang membuktikan janji mereka kepada Allah”) sampai akhir ayat Q.S. al-Ahzab: 23.”

¹¹² Abū ‘Abdillāh al-Muhājir, *Masā’il min Fiqh al-Jihād*, 80-81. Lihat juga dalam Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Fath al-Bārī*, Vol. 6 (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1379 H.), 23.

¹¹³ Abū ‘Abdillāh al-Muhājir, *Masā’il min Fiqh al-Jihād*, 81. Lihat juga dalam Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma‘ād Fī Hady Khair al-‘Ibād*, Vol. 3, 211.

¹¹⁴ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an, 43.

Terkait *istidlāl* dengan ayat ini, al-Muhājir mengutip pendapat al-Qurṭubī dari Mazhab Mālikī yang mengisahkan tentang perbedaan ulama Mālikiyyah tentang seorang muslim yang terjun ke dalam kelompok pasukan musuh di mana menurut al-Qāsim bin Mukhaymarah, al-Qāsim bin Muḥammad dan ‘Abd al-Mālik dari kalangan Mazhab Maliki menyatakan kebolehan hal itu jika memang seorang muslim tersebut mempunyai kekuatan dan hal itu dilakukan semata-mata ikhlas karena Allah Swt. Namun jika ia tidak mempunyai kekuatan untuk mengalahkan musuh, maka perbuatannya itu dinilai sebagai bunuh diri. Menurut pendapat yang lain, jika yang dilakukan seorang muslim tersebut semata-mata untuk mencari *syahadah* (mati syahid) dan ikhlas, maka hal itu diperbolehkan berdasarkan Q.S. al-Baqarah: 207 di atas. Menurut Ibn Khuwayz Mindād, seorang muslim yang menghadapi seratus pasukan musuh atau sejumlah besar pasukan, jika ia mengetahui dan mempunyai dugaan dapat mengalahkan pasukan tersebut, maka hal itu merupakan sesuatu yang baik. Sedangkan jika ia mempunyai dugaan akan terbunuh namun dapat membuat musuh menjadi gentar, kalah dan memberikan manfaat kepada umat Islam, maka hal itu diperbolehkan.¹¹⁵

¹¹⁵ Abū ‘Abdillāh al-Muhājir, *Masā’il min Fiqh al-Jihād*, 83-84. Lihat juga dalam Muḥammad bin Aḥmad al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘ Li Ahkām al-Qur’ān*, Vol. 2, 363.

c. Q.S. al-Tawbah: 111:

إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ.

“Sesungguhnya Allah membeli dari orang-orang mukmin diri dan harta mereka dengan surga yang Allah peruntukkan bagi mereka. Mereka berperang di jalan Allah sehingga mereka membunuh atau terbunuh. (Demikian ini adalah) janji yang benar dari Allah di dalam Taurat, Injil, dan al-Qur’an. Siapakah yang lebih menepati janjinya daripada Allah? Maka, bergembiralah dengan jual beli yang telah kamu lakukan itu. Demikian itulah kemenangan yang agung.”¹¹⁶

Terkait *istidlāl* dengan ayat ini, al-Muhājir mengutip pendapat Muḥammad bin al-Ḥasan dari kalangan Mazhab Ḥanafī yang menyatakan bahwa ketika seorang muslim menghadapi seribu pasukan musyrik, maka hal itu tidaklah masalah jika memang ia mengharapkan keselamatan atau kekalahan musuh. Jika tidak demikian, maka hal itu adalah makruh, karena ia menawarkan dirinya untuk binasa tanpa adanya manfaat bagi umat Islam. Apabila tujuannya adalah untuk membangkitkan semangat umat Islam dan membuat mental mereka semakin berani menghadapi musuh, sehingga mereka juga melakukan apa yang ia lakukan, maka hal itu diperbolehkan, karena dalam perbuatan itu ada manfaat bagi umat Islam. Jika tujuannya adalah untuk menakut-nakuti musuh dan membuat mereka gentar dan agar musuh tahu kekuatan umat Islam dalam agamanya, maka hal itu juga diperbolehkan. Mengorbankan diri untuk kemanfaatan umat Islam,

¹¹⁶ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an, 280-281.

memuliakan agama Allah Swt. dan menghinakan orang-orang kafir merupakan kedudukan mulia yang dipuji oleh Allah Swt. melalui firman-Nya: “Sesungguhnya Allah telah membeli dari orang-orang mukmin diri mereka.”.¹¹⁷ Hal senada juga disampaikan oleh al-Jaṣṣāṣ, bahwa ketika pengorbanan diri itu bermanfaat bagi agama, maka hal ini merupakan kedudukan mulia yang dipuji oleh Allah Swt.¹¹⁸

4. Ayat-ayat Teror di Wilayah Non Muslim

Anjuran melakukan teror di daerah musuh mencakup penghancuran fasilitas-fasilitas umum dan properti di daerah non muslim atau musuh. Dalam permasalahan ini ada beberapa ayat yang dijadikan dalil oleh al-Muhājir sebagai dasar pendapatnya ini.

a. Q.S. al-Ḥashr: 2:

هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ مَا ظَنَنْتُمْ أَنْ يَخْرُجُوا وَظَنُّوا أَنْهُمْ مَانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ مِنَ اللَّهِ فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ.

“Dialah yang mengeluarkan orang-orang yang kafir di antara Ahlulkitab (Yahudi Bani Nadir) dari kampung halaman mereka pada saat pengusiran yang pertama. Kamu tidak menyangka bahwa mereka akan keluar. Mereka pun yakin bahwa benteng-benteng mereka akan dapat menjaganya dari (azab) Allah. Maka, (azab) Allah datang kepada mereka dari arah yang tidak mereka sangka. Dia menanamkan rasa takut di dalam hati mereka sehingga mereka menghancurkan rumah-rumahnya dengan tangannya sendiri dan tangan orang-orang mukmin. Maka, ambillah pelajaran (dari

¹¹⁷ Abū ‘Abdillāh al-Muhājir, *Masā’il min Fiqh al-Jihād*, 84. Lihat juga dalam Muḥammad bin Aḥmad al-Qurṭubī, *al-Jāmi’ Li Ahkām al-Qur’ān*, Vol. 2, 364.

¹¹⁸ Abū ‘Abdillāh al-Muhājir, *Masā’il min Fiqh al-Jihād*, 84, 88. Lihat juga dalam Aḥmad bin ‘Alī al-Jaṣṣāṣ, *Aḥkām al-Qur’ān*, Vol. 1 (Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1405), 327-328.

kejadian itu), wahai orang-orang yang mempunyai penglihatan (mata hati).”¹¹⁹

Ayat ini menurut al-Muhājir merupakan dalil yang jelas tentang anjuran melakukan aktivitas teror atau penghancuran fasilitas dan properti musuh ketika hal itu dibutuhkan sebagaimana yang nampak pada ayat. Al-Muhājir juga mengutip pernyataan al-Shāfi‘ī yang menyebutkan bahwa penyebutan penghancuran orang-orang mukmin terhadap rumah-rumah orang Yahudi mengindikasikan bahwa Allah Swt. ridha terhadap perbuatan itu.¹²⁰

b. Q.S. al-Ḥashr: 5:

مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لَيْنَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَى أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ وَلِيُخْرِجَ الْفَاسِقِينَ.

“Apa yang kamu tebang di antara pohon kurma (milik Yahudi Bani Nadir) atau yang kamu biarkan berdiri di atas pokoknya, (itu terjadi) dengan izin Allah dan (juga) karena Dia hendak menghinakan orang-orang fasik.”¹²¹

Setelah mencantumkan ayat ini sebagai dalil anjuran menghancurkan fasilitas musuh, al-Muhājir kemudian juga mengutip sebuah hadis dari Ibn ‘Umar yang mengisahkan Nabi Saw. pernah membakar dan memotong kebun kurma milik Yahudi Banī al-Naḍīr yang ada di Buwayrah. Setelah peristiwa itu kemudian turunlah firman Allah Swt. Q.S. al-Ḥashr di atas.¹²² Dalam hal ini al-Bukhārī menulis dalam kitab Sahīhnya sebuah bab yang berbunyi *Bāb Ḥarq al-Dūr wa al-Nakhīl* (Bab yang menjelaskan tentang membakar rumah dan pohon

¹¹⁹ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an, 805-806.

¹²⁰ Abū ‘Abdillāh al-Muhājir, *Masā’il min Fiqh al-Jihād*, 223. Lihat juga Muḥammad bin Idrīs al-Shāfi‘ī, *Aḥkām al-Qurān*, Vol. 2 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1400 H.), 44.

¹²¹ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an, 806.

¹²² Muḥammad bin Ismā‘īl al-Bukhārī, *al-Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ*, Vol. 5 (Kairo: Dār al-Sha‘b, 1987), 113.

kurma)¹²³ dan juga Bāb *Qaṭ‘ al-Shajar wa al-Nakhl* (Bab memotong tumbuhan dan pohon kurma).¹²⁴ Sementara Muslim menulisnya dengan judul *Bāb Jawāz Qaṭ‘ Ashjār al-Kuffār wa Tahriqihā* (Bab menjelaskan tentang kebolehan memotong dan membakar pohon orang-orang kafir).¹²⁵

Ayat di atas dan riwayat yang menerangkan tentang latar belakang penurunannya menurut al-Muhājir merupakan dalil anjuran melakukan aktivitas penghancuran pada tanah, properti dan fasilitas-fasilitas musuh.¹²⁶ Ia mengutip penafsiran ‘Aṭiyyah Sālim dalam kitabnya *Adwā’ al-Bayān* ketika menafsiri Surah al-Hashr ayat 5 di atas yang menyatakan bahwa izin melakukan penghancuran yang disebutkan dalam ayat tersebut merupakan izin syar’i. Izin itu juga diambil dari keumuman izin untuk memerangi orang-orang kafir yang terdapat dalam Surah al-Hajj: 39, karena izin melakukan peperangan pada hakekatnya juga merupakan izin terhadap hal-hal yang menjadi konsekuensi dalam peperangan. Hal ini berdasarkan kaedah: *al-amr bi al-shay’ amr bih wa bimā lā yatimmu illā bih*, perintah terhadap sesuatu adalah perintah terhadap sesuatu itu dan juga perintah terhadap hal-hal yang sesuatu itu tidak bisa sempurna dengannya. Dengan demikian, ketika umat Islam mengepung musuh dan mereka melihat adanya kemaslahatan dalam

¹²³ Lihat Muḥammad bin Ismā‘īl al-Bukhārī, *al-Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ*, Vol.4 (Kairo: Dār al-Sha‘b, 1987), 76.

¹²⁴ Muḥammad bin Ismā‘īl al-Bukhārī, *al-Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ*, Vol. 3 (Kairo: Dār al-Sha‘b, 1987), 136.

¹²⁵ Muslim bin al-Ḥajjāj al-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Vol. 5 (Beirut: Dār al-Jayl, t.th.), 145

¹²⁶ Abū ‘Abdillāh al-Muhājir, *Masā’il min Fiqh al-Jihād*, 224.

menghancurkan properti maupun harta musuh, maka hal itu merupakan sesuatu yang dilegalkan.¹²⁷

Selanjutnya al-Muhājir mengutip keterangan Ibn Hajar al-‘Asqalānī yang menjelaskan hadis yang ditampilkan oleh al-Bukhārī dalam *Bāb Qaṭ‘ al-Shajar wa al-Nakhl* (bab menjelaskan tentang memotong tumbuh-tumbuhan dan pohon kurma). Menurut Ibn Hajar, kebolehan memotong tumbuh-tumbuhan tersebut jika memang terdapat *hājah* (kebutuhan) dan adanya kemaslahatan, yaitu ketika hal itu merupakan cara untuk mengalahkan musuh. Namun pendapat ini ditentang oleh sebagian ulama seperti al-Awzā‘ī, al-Laith dan Abū Thawr. Mereka berpendapat bahwa memotong tumbuh-tumbuhan yang berbuah sama sekali tidak diperbolehkan. Para ulama ini mengarahkan kebolehan memotong tumbuh-tumbuhan pada hadis yang ditampilkan al-Bukhārī tersebut pada tumbuh-tumbuhan yang tidak berbuah. Atau pohon yang dipotong pada kasus Banī al-Naḍīr terjadi pada area peperangan.¹²⁸

Namun pendapat para ulama ini ditentang oleh al-Muhājir. Menurutnya pendapat para ulama bisa diterima dan juga bisa ditolak. Yang tidak bisa ditolak atau yang menjadi hujjah adalah apa yang dibawa oleh Nabi Saw., sehingga menurut al-Muhājir pendapat al-Awzā‘ī, al-Laith dan Abū Thawr bertentangan dengan Surah al-Hashr: 5

¹²⁷ ‘Aṭīyyah Muḥammad Sālim, *Tatimmah Aḍwā’ al-Bayān* dalam Muḥammad al-Amīn al-Shinqīṭī, *Aḍwā’ al-Bayān Fī Idāh al-Qur’ān bi al-Qur’ān*, Vol. 8 (Beirut: Dār al-Fikr, 1995), 29. Lihat juga dalam Abū ‘Abdillāh al-Muhājir, *Masā’il min Fiqh al-Jihād*, 225.

¹²⁸ Ibn Hajar al-‘Asqalānī, *Fath al-Bārī*, Vol. 5 (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1379), 9.

yang menyatakan bahwa kurma Banī al-Naḍīr merupakan kurma yang berbuah. *Al-Līn* yang disebutkan dalam ayat tersebut merupakan jenis kurma yang berkualitas baik.¹²⁹ Bahkan menurut sebuah pendapat, kurma tersebut merupakan jenis kurma terbaik yang dimiliki oleh Banī al-Naḍīr.¹³⁰ Al-Muhājir juga mengutip pernyataan Ibn Hajar yang menyatakan bahwa hadis tentang pemotongan pohon kurma Banī al-Naḍīr merupakan dalil tentang kebolehan memotong tumbuh-tumbuhan yang berbuah dengan tujuan untuk mengalahkan musuh.¹³¹ Dalam hadis Nabi Saw. juga terdapat riwayat yang mengisahkan bahwa Nabi Saw. memotong anggur penduduk Ṭā'if, sehingga Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah ketika menjelaskan hukum-hukum yang bisa diambil dalam perang Ṭā'if di antaranya adalah kebolehan memotong tumbuh-tumbuhan orang-orang kafir ketika hal itu dapat melemahkan mereka, membuat mereka marah dan menyebabkan mereka kalah.¹³²

Dari keterangan-keterangan di atas al-Muhājir mengklaim mayoritas ulama berpendapat tentang kebolehan menebang pohon dan tumbuh-tumbuhan milik musuh dan menghancurkan pemukiman. Bahkan al-Muhājir mengklaim mayoritas ulama memperbolehkan hal itu secara mutlak. Artinya meskipun umat Islam tidak mempunyai kebutuhan (*ḥājah*) atau terdapat masalah dalam penghancuran tersebut. Menurut al-Muhājir faktor untuk mengalahkan musuh dan membuat

¹²⁹ Ibn Kathīr al-Dimashqī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Vol. 8, 61.

¹³⁰ Al-Muhājir, *Masā'il min Fiqh al-Jihād*, 226.

¹³¹ Ibn Hajar al-'Asqalānī, *Fath al-Bārī*, Vol. 5 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1379), 9.

¹³² Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād Fī Hady Khair al-'Ibād*, Vol. 3, 503.

mereka marah secara otomatis memperbolehkan untuk melakukan penghancuran tersebut dan hal itu secara esensial merupakan masalah.¹³³

Dari uraian di atas terlihat bahwa penafsiran Abū ‘Abdillāh al-Muhājir terhadap ayat-ayat jihad secara umum mengacu kepada Al-Qur’an, Hadis dan pendapat para ulama tafsir terkemuka. Ia mengambil ayat-ayat dan hadis Nabi Saw. secara sepihak untuk melegitimasi penafsirannya. Kemudian mengutip pendapat para mufasir dan fukaha untuk menguatkan pendapatnya. Hanya saja penafsiran yang dilakukan oleh al-Muhājir cenderung bersifat parsial, tidak komprehensif, sehingga pesan-pesan utama dari ayat-ayat yang ditafsirkan tidak bisa ditangkap dengan baik. Penafsiran al-Muhājir juga bersifat tekstualis, sehingga mengabaikan *maqāṣid* dari ayat-ayat yang ditafsirkan tersebut. Al-Muhājir juga melupakan dan mengabaikan ayat-ayat, hadis maupun kaidah-kaidah yang bertentangan dengan hasil penafsirannya. Selain itu ia juga tidak menarapkan teori *al-jam‘u wa al-tawfiq* untuk menguraikan ayat-ayat yang secara lahiriyah kontradiktif. Ia juga mengabaikan redaksional ayat dan konteks sosio historis ayat-ayat yang ditafsirkan. Semua penafsirannya pada dasarnya bersifat ideologis dan bertujuan untuk mendukung dan membenarkan tindakan-tindakan ekstrem dari kelompok-kelompok seperti al-Qaeda, ISIS dan Jabhat al-Nuṣrah. Dari empat tema yang diangkat, penafsiran al-Muhājir menghasilkan kesimpulan: 1) *Dār al-Ḥarb* adalah negara non muslim, meskipun tidak memerangi atau memusuhi umat

¹³³ Al-Muhājir, *Masā’il min Fiqh al-Jihād*, 226-227.

Islam, dari sini menghasilkan kesimpulan bahwa hubungan dasar antara muslim dengan non muslim adalah perang; 2) Alasan memerangi non muslim adalah karena kekufurannya, bukan karena mereka memerangi umat Islam; 3) Operasi martir atau bom bunuh diri dilegalkan, bahkan dianjurkan di wilayah non muslim secara umum, karena memandang semua non muslim adalah kafir harbi; 4) Teror dan menghancurkan fasilitas atau properti non muslim dilegalkan, bahkan dianjurkan, karena memandang mereka semua adalah kafir harbi.

Dari sudut pandang metode penafsiran, penafsiran yang dilakukan oleh al-Muhājir dalam kitabnya *Masā'il Min Fiqh al-Jihād* lebih dekat dengan metode *al-mawḍū'ī* dengan model menghimpun ayat-ayat Al-Qur'an yang berbicara tentang tema tertentu lalu meletakkan ayat-ayat tersebut di bawah sebuah judul tertentu. Namun langkah-langkah tafsir *mawḍū'ī* yang dicetuskan oleh para pegiat tafsir *mawḍū'ī* tidak ditempuh secara ketat oleh al-Muhājir. Dari sudut pandang corak, penafsiran al-Muhājir terhadap ayat-ayat jihad mempunyai corak *fiqhī jihādī*.

Nuansa jihadis dalam penafsiran-penafsiran al-Muhājir terhadap ayat-ayat jihad tidak bisa dilepaskan dari perjalanan hidup al-Muhājir yang dipenuhi dengan perang dan jihad, dimulai dari perang Afganistan, bergabung dengan Al-Qaeda, ISIS dan terakhir dengan Jabhat al-Nuṣrah di Syiria. Sepak terjangnya dalam dunia perjihadan diakui oleh tokoh-tokoh senior Al-Qaeda, seperti Aymān al-Zawāhirī dan Muḥammad Wā'il

Ḥalwānī.¹³⁴ Teologi *Ḥākimiyyah* juga berperan penting dalam membentuk karakter dan cara berpikir al-Muhājir dalam memahami ayat-ayat jihad, di mana menurutnya, semua penguasa yang menggunakan hukum positif, tidak menggunakan hukum Allah Swt. adalah kafir. Al-Muhājir menilai penguasa-penguasa sekarang adalah kafir yang keluar dari Islam berdasarkan Q.S. al-Mā'idah: 44, 45 dan 47. Bahkan ia mengklaim adanya ijmā' ulama tentang kafirnya para penguasa yang tidak menggunakan hukum Allah Swt.¹³⁵ Pandangan-pandangan ekstrem itu semakin lengkap dengan doktrin *al-Walā' wa al-Barā'* yang dalam pandangan al-Muhājir merupakan akidah. Berdasarkan doktrin *al-Walā' wa al-Barā'* ini, menurut al-Muhājir, konsep dasar dan hakekat permusuhan antara muslim dengan non muslim adalah akidah. Permusuhan orang-orang kafir terhadap umat Islam adalah permusuhan yang sudah menjadi takdir Allah Swt. yang tidak bisa dihindarkan. Terbaginya manusia menjadi beriman dan kafir, kemudian terjadi permusuhan antara keduanya merupakan sesuatu yang

¹³⁴ Pengantar *al-Ḥākimiyyah* dalam Abū 'Abdillāh al-Muhājir, *al-Ḥākimiyyah*, 3.

¹³⁵ Al-Muhājir, *al-Ḥākimiyyah*, 273-274. Teologi *al-Ḥākimiyyah* belakangan juga berkembang di kalangan ISIS dengan mengafirkan negara-negara muslim di luar kekuasaan mereka yang dianggap tidak menerapkan hukum Allah Swt., mengafirkan orang-orang yang bersebarangan dengan mereka dan bahkan mengafirkan para ulama, -termasuk ulama-ulama Salafi sendiri- seperti: 'Abd al-'Azīz bin Bāz, Muḥammad bin 'Uthaymīn, Yūsuf al-Qaraḍāwī, Ṣāliḥ al-Fawwāt, 'Abd al-'Ziz Ālu al-Shaykh, Muḥammad Ḥassān, Abū Ishāq al-Ḥuwaynī, Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, Muḥammad Rātib al-Nābulisī, Muḥammad Ḥusayn Ya'qūb, al-Ṣādiq al-Gharyānī, Abū Muḥammad al-Maqdisī, Abū Qatādah, 'Umar al-Ḥadūshī dan Māhir al-Faḥl. Menurut ISIS, ulama yang sesungguhnya adalah yang mau turun di medan jihad, seperti Abū Muṣ'ab al-Zarqāwī, Abū Anas al-Shāmī, 'Abdullāh al-Rusūd, Abū al-Ḥasan al-Falīṣṭīnī dan Abū Maysarah. <https://islamicsham.org/fatawa/1945> diakses 25 November 2022. <https://www.ammonnews.net/article/280355> diakses 25 November 2022. <https://aljazeera.com/le-monde-arabe/4155.html> diakses 25 November 2022.

sudah digariskan oleh Allah Swt. sebagai ujian bagi masing-masing umat Islam dan orang-orang kafir.¹³⁶



¹³⁶ Abū ‘Abdillāh al-Muhājir, *Muqaddimah Fī al-Walā’ Wa al-Barā’* (t.t.: Mu’assasah al-Taḥyāyā, 2015), 29-33.

BAB IV
TAFSIR *MAQĀṢIDĪ* AL-QARADĀWĪ
SEBAGAI KRITIK TERHADAP PENAFSIRAN AYAT-AYAT JIHAD
DALAM KITAB *MASĀ'IL MIN FIQH AL-JIHAD*

Sebagaimana yang telah diuraikan pada bab dua, tafsir *maqāṣidī* Yūsuf al-Qaradāwī menekankan pada aspek *maqāṣid al-Qur'ān* yang terdiri dari tujuh aspek, yaitu: akidah yang lurus; kemuliaan manusia dan hak-haknya; ibadah dan takwa kepada Allah Swt.; *tazkiyatun nafs* (penyucian jiwa) dan pembentukan akhlak; keluarga yang saleh dan penghargaan terhadap kaum perempuan; membangun umat di atas nilai-nilai kemanusiaan; dan seruan kepada dunia untuk saling bekerjasama. Dalam pandangan al-Qaradāwī, risalah Islam yang mengemban misi *rahmatan lil 'ālamīn* dan nilai-nilai kemanusiaan terlihat dalam nilai-nilai pembebasan manusia dari menyembah manusia, persaudaraan dan persamaan dalam kemanusiaan, keadilan bagi semua umat manusia, perdamaian dunia dan toleransi terhadap non muslim.

Selanjutnya dalam rangka mendapatkan penafsiran ayat-ayat al-Qur'an yang mempertimbangkan *maqāṣid al-sharī'ah* dan *maqāṣid al-Qur'ān* serta nilai-nilai Islam yang *rahmatan lil 'ālamīn*, al-Qaradāwī merumuskan kaidah-kaidah dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an yang terdiri dari delapan aspek: 1) Mengombinasikan tafsir *riwāyah* dan *dirāyah* (*al-ra'y*). 2) Menafsirkan al-Qur'an dengan al-Qur'an. 3) Menafsirkan al-Qur'an dengan Hadis yang sahih. 4) Memanfaatkan tafsir Sahabat dan Tabiin. 5) Mengambil keumuman bahasa. 6)

Memperhatikan redaksi ayat. 7) Memperhatikan *asbāb al-nuzūl* dan 8) Menjadikan al-Qur'an sebagai dasar yang dijadikan sebagai pedoman. Dalam prakteknya kedelapan aspek ini tidak semuanya diterapkan dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an, karena delapan aspek tersebut tidak semuanya bisa ditemukan dalam semua ayat-ayat al-Qur'an.

Dalam bab ini akan diuraikan penafsiran-penafsiran ayat-ayat jihad yang dijadikan dalil oleh Abu Abdillāh al-Muhājir dalam perspektif tafsir *maqāṣidī* al-Qaraḍāwī.

A. Isu *Dār al-Ḥarb* (Negara Perang)

Logika yang dipakai oleh al-Muhājir hingga sampai pada kesimpulan negara terbagi menjadi dua; *Dār al-Islām* dan *Dār al-Kufr* atau *Dār al-Ḥarb* dimulai dari uraiannya tentang universalitas risalah Nabi Muhammad Saw. Dalam menyikapi risalah Nabi Muhammad Saw. manusia terbagi menjadi dua kelompok; 1) mereka yang beriman dan 2) mereka yang kufur atau menolak dakwah Nabi Muhammad Saw. Al-Muhājir dengan menggunakan firman Allah Swt.: “Sesungguhnya orang-orang kafir itu adalah musuh yang nyata bagimu.”¹ lalu menyimpulkan bahwa orang-orang yang beriman bermusuhan dengan orang-orang kafir yang tidak menerima dakwah Nabi Muhammad Saw. Dengan terjadinya permusuhan ini, menurut al-Muhājir, maka

¹ Al-Qur'an, 4: 101. Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya Edisi Penyempurna 2019* (Jakarta: Kementerian Agama RI, 2019), 127.

terbentuklah dua negara yang saling bermusuhan, yaitu *Dār al-Islām* dan *Dār al-Kufr* atau *Dār al-Ḥarb*.

Menurut al-Muhājir, kriteria *Dār al-Islām* maupun *Dār al-Kufr* didasarkan pada hukum yang diterapkan dalam sebuah negara tersebut. Jika negara tersebut menerapkan hukum-hukum Islam, maka negara tersebut adalah *Dār al-Islām*. Sebaliknya, jika sebuah negara tidak memberlakukan hukum-hukum Islam atau dengan kata lain menerapkan hukum-hukum kafir, maka negara tersebut adalah *Dār al-Kufr* yang secara otomatis juga disebut sebagai *Dār al-Ḥarb* (negara perang atau negara yang boleh diperangi), kecuali jika ada perjanjian damai dengan umat Islam. Dengan kata lain, *Dār Ḥarb* adalah negara kafir yang tidak mempunyai perjanjian dengan umat Islam, meskipun negara tersebut tidak mengganggu dan membahayakan umat Islam.²

Al-Muhājir mengklaim bahwa semua fukaha tidak berbeda pendapat dalam menyebut *Dār al-Kufr* sebagai *Dār al-Ḥarb* yang didasarkan pada hubungan dasar antara umat Islam dengan orang-orang kafir di manapun mereka berada, yaitu dengan memerangi mereka agar tunduk kepada hukum Islam. Dalam pandangan al-Muhājir, semua tanah di muka bumi ini adalah milik Allah Swt., bukan milik orang-orang kafir yang durhaka dan najis. Sedangkan Islam adalah satu-satunya agama yang diridhai oleh Allah Swt. Dengan demikian tidak ada penduduk bumi yang berkumpul dengan umat Islam kecuali mereka harus tunduk dengan hukum Islam atau menyerah. Menurut al-Muhājir ketentuan semacam itu merupakan hukum Allah Swt.

² Abū ‘Abdillāh al-Muhājir, *Masā’il Min Fiqh al-Jihād* (t.t.: Maktabah al-Himmah, 1436 H.), 22.

Kesimpulan al-Muhājir semacam ini sebenarnya bermuara dari pemahamannya yang parsial terhadap firman Allah Swt. Q.S. al-Nisā': 101:

إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا.

“Sesungguhnya orang-orang kafir itu adalah musuh yang nyata bagimu”.³

Dari pemahaman yang parsial terhadap ayat ini setidaknya al-Muhājir mengambil dua kesimpulan penting, yaitu: 1) konsep dasar hubungan antara muslim dengan non muslim adalah perang atau bermusuhan. 2) dalam skala yang lebih besar, konsep dasar hubungan antara negara muslim dan negara non muslim adalah bermusuhan atau perang.

Pandangan al-Muhājir di atas tentu sangat berbahaya bagi kelangsungan hidup umat manusia di muka bumi ini, khususnya yang berkaitan dengan relasi antara muslim dengan non muslim. Dunia ini akan selalu dipenuhi dengan konflik dan perang yang tidak berkesudahan. Pandangan tersebut tentu jauh dari nilai-nilai *maqāṣid al-Qur'an*, *maqāṣid al-sharī'ah* dan nilai-nilai Islam yang *rahmatan lil 'ālamīn* yang menyerukan persaudaraan dan persamaan dalam kemanusiaan, keadilan bagi semua umat manusia, perdamaian dunia dan toleransi terhadap non muslim. Oleh karena itu untuk mendapatkan pemahaman yang baik terhadap ayat tersebut, perlu diperhatikan hal-hal sebagai berikut:

1. Memperhatikan redaksi ayat

Redaksi dan terjemah ayat (Q.S. al-Nisā': 101-104) tersebut secara lengkap adalah sebagai berikut:

³ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 127.

وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُبِينًا. وَإِذَا كُنْتُمْ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِنْ وَرَائِكُمْ وَلْتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَى لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ وَدَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَأَمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُمْ مَيْلَةً وَاحِدَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ كَانَ بِكُمْ أَذًى مِنْ مَطَرٍ أَوْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَنْ تَضَعُوا أَسْلِحَتَكُمْ وَخُذُوا حِذْرَكُمْ إِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا. فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ فَادْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِكُمْ فَإِذَا اطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْفُوتًا. وَلَا تَهِنُوا فِي ابْتِغَاءِ الْقَوْمِ إِنْ تَكُونُوا تَأْلَمُونَ فَإِنَّهُمْ يَأْلَمُونَ كَمَا تَأْلَمُونَ وَتَرْجُونَ مِنَ اللَّهِ مَا لَا يَرْجُونَ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا.

“Apabila kamu bepergian di bumi, maka tidak dosa bagimu untuk mengqasar salat jika kamu takut diserang orang-orang yang kafur. Sesungguhnya orang-orang kafir itu adalah musuh yang nyata bagimu. Apabila engkau (Nabi Muhammad) berada di tengah-tengah mereka (sahabatmu dan dalam keadaan takut diserang), lalu engkau hendak melaksanakan salat bersama mereka, hendaklah segolongan dari mereka berdiri (salat) bersamamu dengan menyandang senjatanya. Apabila mereka (yang salat bersamamu) telah sujud (menyempurnakan satu rakaat), hendaklah mereka pindah dari belakangmu (untuk menghadapi musuh). Lalu, hendaklah datang golongan lain yang belum salat agar mereka salat bersamamu dan hendaklah mereka bersiap siaga dengan menyandang senjatanya. Orang-orang yang kafur ingin agar kamu lengah terhadap senjata dan harta bendamu, lalu mereka menyerbumu secara tiba-tiba. Tidak ada dosa bagimu meletakkan senjata jika kamu mendapat suatu kesusahan, baik karena hujan maupun karena sakit dan bersiap siagalalah kamu. Sesungguhnya Allah telah menyediakan azab yang menghinakan bagi orang-orang kafir. Apabila kamu telah menyelesaikan salat, berzikirlah kepada Allah (mengingat dan menyebut-Nya), baik ketika kamu berdiri, duduk, maupun berbaring. Apabila kamu telah merasa aman, laksanakanlah salat itu (dengan sempurna). Sesungguhnya salat itu merupakan kewajiban yang waktunya telah ditentukan atas orang-orang mukmin. Janganlah kamu merasa lemah dalam mengejar kaum itu (musuhmu). Jika kamu menderita kesakitan, sesungguhnya mereka pun menderita kesakitan sebagaimana yang kamu rasakan. (Bahkan) kamu dapat

mengharapkan dari Allah apa yang tidak dapat mereka harapkan. Allah Maha Mengetahui lagi Mahabijaksana.”⁴

Redaksi surah al-Nisā’ ayat 101-104 mengisahkan tentang kebolehan meng*qasr* (meringkas) salat dalam bepergian ketika ada kekhawatiran diserang oleh orang kafir dan salat *khauf* yang dikerjakan dalam peperangan. Kedua salat yang disebutkan dalam ayat ini (salat *qasr* dan *khauf*) tentu dikerjakan umat Islam ketika mereka sedang berperang dengan orang-orang kafir. Dengan demikian konteks ayat ini sebenarnya sedang bercerita tentang hubungan muslim dan non muslim yang saat itu sedang bermusuhan dan berperang. Menjadi wajar jika dalam kondisi perang seperti itu orang-orang kafir disebutkan oleh al-Qur’an sebagai musuh yang nyata bagi umat Islam, karena memang saat itu mereka sedang memerangi dan memusuhi umat Islam.

Permusuhan yang terjadi antara umat Islam dengan orang-orang kafir dalam keadaan perang semacam ini tentu tidak tepat jika kemudian digeneralisir secara umum, sehingga menghasilkan sebuah kesimpulan bahwa orang-orang Islam selalu bermusuhan dengan orang-orang kafir. Padahal kondisi dan keadaan keduanya tidaklah selamanya berperang atau bermusuhan. Dengan demikian, menggunakan sepotong ayat “Sesungguhnya orang-orang kafir itu adalah musuh yang nyata bagimu” (Q.S. al-Nisā’: 101) untuk mengeneralisir konsep dasar pola hubungan muslim-non muslim adalah perang merupakan kesimpulan yang salah dan

⁴ Ibid., 127-128.

tidak tepat, karena mengabaikan konteks dan kondisi yang terjadi saat ayat tersebut turun.

Para ulama klasik dan kontemporer sebenarnya telah memperdebatkan permasalahan konsep hubungan antara muslim dengan non muslim, apakah pada dasarnya perang atau damai? ‘Abd al-Wahhāb Khalāf, pakar usul fikih kenamaan dari Mesir menguraikan perbedaan pendapat ulama tersebut dengan apik dalam bukunya yang berjudul *al-Siyāsah al-Shar‘iyyah Fī al-Shu’ūn al-Dustūriyyah wa al-Khārijīyyah wa al-Mālīyyah*. Menurutny, para ulama berbeda pendapat tentang konsep dasar hubungan antara muslim dengan non muslim ini.

Kelompok pertama berpandangan bahwa Islam menyerukan kepada non muslim untuk memeluk Islam dengan dua cara, yaitu dengan lisan dan pedang. Jika dakwah dengan lisan telah dilakukan, namun non muslim tidak menerima Islam, maka tahap selanjutnya adalah dakwah dengan pedang. Yaitu dengan memerangi mereka sampai mereka memeluk Islam atau membayar *jizyah*⁵. Sebelum sampai pada tujuan ini (masuk Islam atau membayar *jizyah*) umat Islam tidak diperbolehkan berdamai dengan mereka dan tidak boleh menghentikan peperangan dengan mereka, kecuali jika dalam keadaan darurat seperti kondisi umat Islam yang lemah, sementara musuh dalam kondisi kuat. Dalam konteks seperti ini umat Islam

⁵ Al-Jawharī berpendapat bahwa *jizyah* adalah harta yang diambil dari orang-orang *Dzimmī* (non muslim yang mendapatkan jaminan keamanan dari umat Islam). Ibn al-Mandhūr mendefinisikan *jizyah* sebagai pajak bumi. Sementara al-Nawawī mendefinisikan *jizyah* sebagai upeti atau uang jaminan keamanan yang harus dibayarkan oleh non muslim karena mereka menempati wilayah atau negara umat Islam. Dalam perkembangannya, para fukaha berbeda-beda dalam mendefinisikan *jizyah*. Lihat Wizārat al-Awqāf wa al-Shu’ūn al-Islāmiyyah, *al-Mawsū‘ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaytiyyah*, Vol. 15 (Kuwait: Dār al-Salāsīl, 1427 H.), 149-150.

diperbolehkan berdamai dengan mereka dalam tempo waktu tertentu.

Argumentasi kelompok pertama ini adalah sebagai berikut:

- a. Allah Swt. dalam al-Qur'an memerintahkan umat Islam untuk memerangi non muslim sampai mereka memeluk Islam atau membayar *jizyah* merupakan perintah yang bersifat *muṭlaq* (umum) tidak *muqayyad* (terbatas). Keumuman ini menunjukkan bahwa perintah perang merupakan ajakan untuk memeluk Islam dan memaksa non muslim untuk membuang agamanya dan memeluk Islam. Jika perang merupakan dakwah untuk memeluk Islam, maka perang tidak boleh ditinggalkan sama sekali ketika umat Islam dalam keadaan mampu. Ayat-ayat yang dijadikan dalil kelompok ini adalah al-Baqarah: 216, al-Nisā': 74, al-Anfāl: 65 dan al-Tawbah: 5, 29, 36.⁶
- b. Hadis riwayat Bukhārī dan Muslim dari Ibn 'Umar di mana Nabi Saw. bersabda:

⁶ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ [البقرة : 216]

فَلْيُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَشْرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ وَمَنْ يُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيُقْتَلْ أَوْ يَغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا [النساء : 74]

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ خَرِّصِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ [الأنفال : 65]

فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْصُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ [التوبة : 5]

قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ [التوبة : 29]

إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ [التوبة : 36]

أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة. فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله.

“Aku diperintahkan untuk memerangi semua manusia sampai mereka bersaksi tidak ada tuhan selain Allah Swt. dan Muhammad Saw. adalah utusan Allah Swt., mendirikan salat dan menunaikan zakat. Apabila mereka telah mengerjakan hal itu, maka darah dan harta mereka terjaga, kecuali dengan hak Islam. perhitungan mereka diserahkan kepada Allah Swt.”

Hadis di atas oleh kelompok ini dipahami sebagai perintah untuk memerangi semua manusia agar mereka masuk Islam. Artinya perang merupakan cara dakwah kepada mereka untuk masuk Islam.

- c. Dalam banyak ayat al-Qur'an Allah Swt. melarang menjadikan orang-orang kafir sebagai kekasih. Allah juga melarang menjalin hubungan kasih sayang dengan mereka. Hal ini tentu menunjukkan bahwa umat Islam dilarang menjalin kerjasama dan berkasih sayang dengan mereka. Ayat-ayat yang dijadikan dalil argumen ini adalah Surah Āli Imrān: 28, al-Mā'idah: 51 dan al-Mumtahanah: 1.

- d. Orang yang menyeru kepada Islam dengan cara yang baik tidak ada alasan bagi mereka untuk membiarkan orang lain dalam kesesatan. Oleh karena itu ketika dakwah dengan cara hikmah dan mauidhah hasanah tidak diterima, maka tidak ada alasan dan tidak ada pilihan lagi untuk mengajak mereka pada kebaikan dengan cara yang keras. Sehingga ketika cara tersebut juga tidak berhasil, maka tahap selanjutnya adalah dengan cara memerangi mereka dan memutus kejelekan mereka dalam rangka menjaga masyarakat dari kesesatan mereka, seperti halnya

anggota tubuh yang terkena penyakit ketika tidak bisa disembuhkan, maka demi kemaslahatan anggota tubuh yang lain, anggota tubuh tersebut harus diamputasi.

Berdasarkan uraian di atas, hubungan negara Islam dengan non muslim dibangun berdasarkan hal-hal berikut:

- a. Jihad (perang) merupakan kewajiban yang tidak boleh ditinggalkan meskipun dalam keadaan aman dan damai. Meninggalkan jihad diperbolehkan dalam rangka mempersiapkan diri saat umat Islam dalam kondisi lemah, sementara musuh dalam kondisi kuat. Ketika umat Islam memulai peperangan, maka wajib bagi setiap muslim yang mampu untuk ikut berpartisipasi dalam peperangan. Namun ketika umat Islam tidak memulai peperangan, jihad hukumnya fardhu kifayah. Apabila sebagian umat Islam sudah ada yang melaksanakannya, maka gugurlah kewajiban bagi yang lain. Namun apabila tidak ada sama sekali yang melaksanakannya, maka semua umat Islam terkena dosa.
- b. Hubungan dasar antara umat Islam dan non muslim adalah perang sampai ada hal yang mengharuskan damai berupa iman (mereka masuk Islam) atau jaminan aman (mereka menyerah dan membayar *jizyah*).
- c. *Dār al-Islam* adalah negara yang memberlakukan hukum-hukum Islam dan penduduk di dalamnya baik muslim maupun non muslim mendapat jaminan keamanan dari umat Islam. Sedangkan *Dār al-Ḥarb* adalah negara yang tidak memberlakukan hukum Islam dan orang-orang yang

berada di dalamnya tidak mendapatkan jaminan keamanan dari umat Islam.⁷

Kelompok kedua berpandangan bahwa konsep dasar hubungan antara umat Islam dengan non muslim adalah damai. Dengan begitu umat Islam tidak diperbolehkan memerangi atau membunuh manusia hanya karena ia memeluk agama selain Islam. Umat Islam juga tidak diperbolehkan memerangi umat lainnya karena perbedaan agama. Izin perang dalam Islam diberikan ketika non muslim memusuhi dan memerangi umat Islam, atau menghambat dakwah umat Islam. Opsi perang pada hakekatnya diambil semata-mata untuk menghilangkan permusuhan dan menjaga dakwah Islam. Dengan demikian ketika non muslim tidak memusuhi umat Islam dan dakwahnya, maka mereka tidak boleh diperangi. Argumentasi kelompok ini adalah sebagai berikut:

- a. Ayat-ayat perang dalam al-Qur'an baik yang terdapat dalam surah-surah Makiyyah maupun Madaniyyah menjelaskan alasan yang mengizinkan umat Islam melakukan perang. Alasan kebolehan perang ini mengacu kepada orang-orang kafir di masa Nabi Saw. baik dari kalangan orang-orang musyrik Arab maupun Ahli Kitab yang selalu menyakiti umat Islam dengan berbagai macam siksaan dan gangguan. Mereka berusaha mengembalikan orang-orang yang telah masuk Islam ke dalam agama mereka dan menghalangi orang-orang yang ingin memeluk agama Islam. Tujuan orang-orang kafir melakukan ini semua adalah untuk

⁷ 'Abd al-Wahhāb Khalāf, *al-Siyāsah al-Shar'īyyah Fī al-Shu'ūn al-Dustūriyyah wa al-Khārijīyyah wa al-Māliyyah* (t.t.: Dār al-Qalam, 1988), 73-79.

memadamkan dan menutup dakwah Islam. Atas dasar inilah kemudian Allah Swt. mengizinkan umat Islam untuk berperang melawan mereka dan menghilangkan kezaliman yang dilakukan oleh orang-orang kafir tersebut kepada umat Islam, sehingga umat Islam dapat dengan tenang menjalankan ibadah yang diyakininya. Argumentasi kelompok ini didasarkan pada Surah al-Baqarah: 190-193, al-Nisā': 75, al-Anfāl: 39 dan al-Hajj: 39-40.⁸

- b. Kelompok ini juga berpendapat dengan kesepakatan mayoritas ulama yang melarang membunuh perempuan, anak-anak, pendeta, orang tua, tuna netra, difabel dan sejenisnya, karena mereka bukan kelompok yang ikut dalam peperangan. Jika alasan perang adalah untuk memaksa mereka masuk Islam sehingga tidak ada lagi orang yang tidak memeluk agama Islam, maka pengecualian mereka tidak dibunuh merupakan dalil bahwa perang hanya berlaku bagi orang yang memerangi umat Islam sebagai balasan atas serangan mereka.
- c. Cara-cara pemaksaan bukanlah merupakan cara dakwah untuk memeluk agama Islam, karena dasar agama adalah keimanan di dalam hati. Iman

⁸ وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ. وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ. فَإِنْ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ. وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ [البقرة : 193 - 190]

وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا [النساء : 75]

وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ [الأنفال : 39]

أُذِّنْ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بَأْتَهُمْ ظُلُمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ. الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الصَّوَامِعُ وَبِيعَ الصَّلَوَاتُ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ [الحج : 39-40]

yang melekat di dalam hati terbentuk dari keyakinan dan hujjah, bukan melalui paksaan menggunakan pedang. Oleh karena itu, Allah Swt. menyatakan dalam al-Qur'an perihal tidak adanya pemaksaan dalam memeluk agama Islam.⁹ Selain itu Allah Swt. juga menegaskan, seandainya Allah Swt. menghendaki semua orang beriman niscaya semuanya akan beriman kepada Allah Swt. Oleh karenanya Allah Swt. mengingkari pemaksaan iman kepada manusia.¹⁰

Dari uraian-uraian di atas kelompok ini mendasarkan hubungan umat Islam dengan non muslim sebagai berikut:

- a. Dakwah kepada non muslim untuk memeluk Islam merupakan fardhu kifayah bagi umat Islam. Ketika ada sekelompok umat Islam yang telah melakukan tugas ini, maka gugurlah kewajiban bagi yang lain. Namun ketika umat Islam sama sekali tidak ada yang melaksanakan tugas ini, maka mereka semua terkena dosa. Hal ini karena risalah Nabi Muhammad Saw. bersifat universal bagi semua manusia tanpa terkecuali.
- b. Dasar hubungan antara muslim dengan non muslim adalah damai selama tidak ada sesuatu yang mengharuskan perang, yaitu memusuhi umat Islam dan menghalangi dakwah mereka.
- c. *Dār al- Islām* adalah negara yang memberlakukan hukum Islam dan umat Islam aman di dalamnya. Sedangkan *Dār al-Ḥarb* adalah negara yang hubungan perdamaiannya telah berubah dengan *Dār al-Islām*

⁹ Al-Qur'an, 2: 256.

¹⁰ Al-Qur'an, 10: 99.

karena permusuhan mereka terhadap umat Islam, negara, dakwah atau para pendakwahnya. Terputusnya hubungan damai yang terjadi di antara kedua negara ini menyebabkan penduduk masing-masing negara tidak mempunyai jaminan keamanan ketika berada di negara yang lain. Adapun non muslim yang tidak memusuhi umat Islam, mereka tidak boleh diperangi dan tidak boleh diputuskan hubungan damainya. Hubungan damai mereka dengan umat Islam bukan berdasarkan akad maupun perjanjian tertentu, melainkan berdasarkan kaidah bahwa konsep dasar hubungan muslim dengan non muslim adalah damai sampai ada sesuatu yang merusak perdamaian itu berupa permusuhan terhadap umat Islam.¹¹

Perbedaan dua pandangan ulama di atas dapat dirangkum dalam tabel berikut ini:

Tabel 4.1.
Pendapat Ulama Tentang Isu Jihad dan Jaminan Keamanan

Isu	Kelompok Pertama	Kelompok Kedua
Jihad	Jihad merupakan cara dakwah kepada non muslim untuk memeluk Islam dalam artian non muslim harus memeluk agama Islam secara sukarela melalui hikmah, nasehat yang baik maupun dengan cara paksaan melalui perang dan jihad.	Jihad disyariatkan dalam rangka menjaga dan melindungi dakwah Islam dan menangkal serangan terhadap umat Islam. Jadi orang-orang yang tidak menerima Islam namun tidak memusuhi dan menyerang umat Islam, mereka tidak boleh diperangi dan dicabut jaminan keamanannya.
Jaminan Keamanan	Tidak ada jaminan keamanan antara muslim	Tidak ada perang antara muslim dengan non muslim

¹¹ ‘Abd al-Wahhāb Khalāf, *al-Siyāsah al-Shar‘iyyah*, 79-83.

	dan non muslim kecuali dengan adanya perjanjian.	kecuali ada faktor yang menyebabkan terjadinya perang, yaitu permusuhan dari kalangan non muslim.
--	--	---

Pandangan yang benar menurut ‘Abd al-Wahhāb Khalāf adalah pandangan kelompok kedua yang berpendapat bahwa Islam mendasarkan hubungan antara umat Islam dengan non muslim berdasarkan perdamaian, bukan berdasarkan perang, kecuali non muslim memusuhi dan memerangi umat Islam. Ketika non muslim memerangi umat Islam, maka umat Islam diwajibkan untuk melakukan jihad dengan tujuan semata-mata untuk menolak kejahatan yang dilakukan oleh non muslim dan menjaga eksistensi dakwah Islam. Pandangan ini didasarkan pada keterangan-keterangan yang terdapat dalam surah-surah Madaniyah, seperti Surah al-Mumtahanah: 8-9, al-Nisā’: 90 dan al-Anfāl: 61. Selain itu banyak ayat al-Qur’an dan kaidah-kaidah dasar agama Islam yang menguatkan pandangan ini di mana pandangan yang mengatakan bahwa hubungan dasar antara muslim dengan non muslim adalah perang dan kewajiban jihad atau perang merupakan cara dakwah untuk memeluk Islam sangat jauh dari nilai-nilai Islam. Allah Swt. mengingkari pemaksaan akidah kepada manusia agar mereka beriman, karena iman merupakan keyakinan yang menancap di dalam hati yang hanya bisa ditembus dengan hujjah bukan dengan pedang. Jika non muslim menahan diri dari mengganggu dan memusuhi umat Islam, maka niscaya umat Islam tidak akan menghunuskan pedang dan berperang.¹²

¹² Ibid., 84-85.

Atas dasar uraian inilah, Wahbah al-Zuhaylī dalam bukunya yang berjudul *Athār al-Ḥarb Fī al-Fiqh al-Islāmī* menegaskan bahwa memerangi non muslim yang tidak memusuhi umat Islam tidak diperbolehkan, karena konsep dasar hubungan muslim dengan non muslim adalah damai. Pendapat para fukaha yang membagi dunia menjadi dua; *Dār al-Islām* dan *Dār al-Ḥarb* yang berdasarkan pada konsep hubungan muslim-non muslim adalah perang merupakan pendapat yang berdasarkan pada konteks dan realitas masa itu, di mana hubungan muslim dan non muslim sedang tidak baik dan terjadi konflik. Pembagian itu sama sekali bukan pembagian yang berasal dari syara', melainkan karena pengaruh kondisi perang yang sering terjadi pada masa itu. Lebih lanjut lagi bahwa pendapat para fukaha yang menyatakan hubungan antara muslim dengan non muslim adalah perang sama sekali bukanlah merupakan sebuah hujjah, karena tidak ada dalil yang menunjukkan hal itu, baik dari al-Qur'an maupun al-Sunnah. Pendapat itu semata-mata merupakan ijtihad yang sesuai dengan konteks dan realitas zaman para fukaha yang hidup di masa itu.¹³

2. Memperhatikan *asbāb al-nuzūl*

Terkait dengan ayat di atas, Ibn Jarīr al-Ṭabarī (224-310 H.), Ibn Kathīr (701-774 H.) dan al-Suyūṭī (849-911 H.) menyebutkan, latar belakang turunnya ayat tersebut bermula ketika sekelompok pedagang dari Kabilah Banī Najjār bertanya kepada Nabi Saw. tentang bagaimana cara melaksanakan salat saat mereka menempuh perjalanan. Maka kemudian

¹³ Wahbah al-Zuhaylī, *Āthār al-Ḥarb Fī al-Fiqh al-Islāmī* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1998), 135.

turunlah ayat “*wa idhā ʿarabtum fī al-arḍi falaysa ‘alaykum junāhun an taqṣurū min al-ṣalāh*”, apabila kalian bepergian di atas muka bumi, maka tidaklah mengapa bagi kalian untuk meng*qashr* (meringkas) salat kalian. Setelah turun ayat ini kemudian wahyu terhenti. Setahun kemudian saat Nabi Saw. berperang, saat mengerjakan salat Dhuhur, orang-orang musyrik berencana melakukan penyerangan kepada Nabi Saw. dan para sahabatnya ketika sedang melaksanakan salat Dhuhur. Maka kemudian Allah Swt. menurunkan firman-Nya yang berbunyi “*in khiftum an yaftinakum al-ladhina kafarū*”, jika memang kalian takut diserang oleh orang-orang kafir, sampai firman Allah Swt. “*adhāban muhīna*”, sesungguhnya Allah Swt. telah menyiapkan siksa yang menghinakan bagi orang-orang kafir. (Q.S. al-Nisā’: 101-102).¹⁴

Ibn Kathīr menilai riwayat di atas sebagai riwayat yang sangat asing (*gharīb jiddan*). Namun meskipun demikian, sebagian riwayat ini mempunyai *shāhid* (penguat eksternal) dari jalur Abū ‘Ayyāsh al-Zuraqī yang bernama Zayd bin al-Ṣāmit sebagaimana yang diriwayatkan oleh Aḥmad bin Ḥanbal. ‘Ayyāsh mengisahkan, saat itu ia dan sahabatnya bersama dengan Rasulullah Saw. di daerah ‘Asfān sedang berhadapan dengan orang-orang Musyrik Arab, di mana Khālīd bin Walīd termasuk di dalamnya. Posisi orang-orang musyrik saat itu berada di antara umat Islam dan kiblat. Saat Nabi bersama para Sahabat menunaikan salat Dhuhur,

¹⁴ Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān Fī Ta’wīl al-Qur’ān*, Vol. 9 (t.t.: Mu’assasah al-Risālah, 2000), 126. Ibn Kathīr al-Dimashqī, *Tafsīr al-Qur’an al-‘Aẓīm*, Vol. 2 (t.t.: Dār al-Ṭayyibah, 1999), 400. ‘Abd al-Raḥmān bin Abī Bakr al-Suyūṭī, *Lubāb al-Nuqūl Fī Asbāb al-Nuzūl* (Beirut: Dār Ihyā’ al-‘Ulūm, t.th.), 79.

orang-orang musyrik berencana memanfaatkan keadaan ini untuk menyerang umat Islam. Maka kemudian turunlah ayat yang memerintahkan Nabi Saw. dan para sahabatnya melaksanakan salat *khauf*. Salat yang dikerjakan dalam keadaan perang sambil menyandang senjata, di mana Nabi Saw. memerintahkan para sahabat untuk membuat dua *ṣaf* (barisan) salat. Masing-masing barisan menjaga barisan yang lain saat mereka sujud.¹⁵

Peristiwa yang melatarbelakangi turunnya ayat di atas menunjukkan bahwa ayat tersebut turun dalam kondisi perang, bahkan ketika umat Islam dan orang-orang kafir sedang berhadap-hadapan di medan perang. Oleh karenanya sangat tidak tepat jika ayat tersebut kemudian dijadikan sebagai dalil hubungan antara muslim dengan non muslim selamanya bermusuhan atau perang. Dari sini tentu kemudian dapat dipahami bahwa firman Allah Swt. yang menyatakan bahwa orang-orang kafir adalah musuh yang nyata bagi umat Islam adalah orang-orang kafir yang memerangi umat Islam.

3. Menafsirkan ayat al-Qur'an dengan ayat al-Qur'an yang lain

Ayat-ayat al-Qur'an pada hakekatnya adalah saling menafsirkan dan saling membenarkan antara satu dengan yang lainnya. Ayat-ayat tersebut sama sekali tidak ada yang kontradiktif.¹⁶ Ayat-ayat al-Qur'an yang disebutkan secara umum pada satu tempat akan dijelaskan secara rinci dan

¹⁵ Ibn Kathīr al-Dimashqī, *Tafsīr al-Qur'an al-'Aẓīm*, Vol. 2, 400-401.

¹⁶ Keselarasan kandungan ayat-ayat Alquran ini ditegaskan oleh Allah Swt. melalui firman-Nya yang terdapat dalam Surah Fuṣṣilat: 42:

لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلًا مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ.

“Tidak ada kebatilan yang mendatangnya, baik dari depan maupun dari belakang. (Al-Qur'an itu adalah) kitab yang diturunkan dari Tuhan Yang Mahabijaksana lagi Maha Terpuji.”

detail pada tempat yang lain. Ayat-ayat yang nampak samar pada satu tempat akan dijelaskan pada tempat yang lain. Untuk mendapatkan pemahaman yang komprehensif atas suatu ayat, maka ayat-ayat yang berkaitan harus dikumpulkan untuk kemudian diselaraskan dan dicari titik temunya.¹⁷ Oleh karena itu ketika ditemukan beberapa ayat yang sekilas nampak kontradiktif, maka para ulama usul fikih menggunakan empat teori yang diberlakukan secara berurutan untuk menyelesaikannya, yaitu dengan *al-jam‘u wa al-tawfiq* (kompromisasi) dengan cara yang benar, *tarjīh* (menguatkan salah satu *naṣ*) dengan cara-cara *tarjīh* yang dibenarkan, *nāsikh-mansūkh* (anulirisasi) apabila diketahui mana *naṣ* yang lebih awal atau akhir yang turun. Selanjutnya jika ketiga cara tersebut tidak dapat menyelesaikan dalil-dalil yang bertentangan, maka teori yang keempat adalah *tawaqquf* (membiarkan, tidak mengamalkan *naṣ-naṣ* yang dianggap kontradiktif tersebut).¹⁸

Teori *al-jam‘u wa al-tawfiq* (kompromisasi) diterapkan pertama kali karena teori ini tidak mengabaikan atau menggugurkan salah satu *naṣ* yang dianggap kontradiktif. *Naṣ-naṣ* tersebut tetap dipakai dan diamalkan sesuai dengan konteksnya. Hal semacam ini tentu berbeda dengan teori kedua dan ketiga, yaitu *tarjīh* dan *naskh*, karena implikasi yang ditimbulkan oleh kedua teori ini adalah tidak berlakunya salah satu dalil yang dianggap kontradiktif. Atas alasan inilah teori *al-jam‘u wa al-tawfiq* (kompromisasi)

¹⁷ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Kayfa Nata‘amal Ma‘ al-Qur’ān* (Kairo: Dār al-Shurūq, 1999), 220.

¹⁸ ‘Abd al-Wahhāb Khalāf, *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh* (t.t.: Maktabah al-Da‘wah, t.th.), 299.

dipakai pertama kali sebagai solusi menyelesaikan *naṣ-naṣ* yang secara lahiriah dianggap kontradiktif.

Dalam konteks Surah al-Nisā': 101: "Sesungguhnya orang-orang kafir adalah musuh yang nyata bagi kalian." di atas, jika ayat tersebut difahami secara tekstual dan disimpulkan bahwa orang-orang kafir atau non muslim adalah musuh yang nyata bagi umat Islam kapanpun dan dimanapun, baik dalam konteks perang maupun dalam konteks damai, maka tentunya ayat tersebut akan bertentangan dengan ayat-ayat lain yang memerintahkan umat Islam untuk berbuat baik dan berlaku adil kepada non muslim yang tidak memusuhi dan memerangi umat Islam, seperti yang terdapat dalam Surah al-Mumtahanah: 8: "Allah Swt. tidak melarang kalian (umat Islam) untuk berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang non muslim yang tidak memerangi kalian karena agama dan juga tidak mengusir kalian dari negeri kalian. Sesungguhnya Allah Swt. mencintai orang-orang yang berbuat adil."

4. Menafsirkan al-Qur'an dengan Hadis yang sahih

Sebagai sumber hukum kedua setelah al-Qur'an, keberadaan hadis-hadis Nabi Saw. tidak bisa dilepaskan begitu saja dari al-Qur'an sebagai salah satu sumber untuk memahami al-Qur'an. Hal ini tidak terlepas dari peran hadis sebagai penjelas dan penguat al-Qur'an atau bahkan sebagai sumber hukum yang berdiri sendiri atas kasus-kasus yang hukumnya tidak dijelaskan oleh al-Qur'an. Tidak heran jika Makḥūl (w. 112 H.), seorang ulama Salaf menyebutkan bahwa sejatinya al-Qur'an lebih membutuhkan

hadis untuk menjelaskan kandungan makna-maknanya dibandingkan Hadis terhadap al-Qur'an.¹⁹ Hal ini tidak lain karena banyaknya permasalahan yang hukumnya disebutkan secara global oleh al-Qur'an, kemudian dijelaskan dan dirinci oleh Hadis Nabi Saw. Dengan demikian keberadaan hadis-hadis Nabi Saw. yang sahih tidak akan bertentangan dengan al-Qur'an. Kandungan-kandungan ayat-ayat al-Qur'an juga tidak akan mungkin bertentangan dengan hadis-hadis Nabi Saw., karena pada hakekatnya keduanya merupakan wahyu yang bersumber dari Allah Swt.²⁰

Dalam memahamai Surah al-Nisā: 101 yang secara harfiah menyatakan bahwa orang-orang kafir adalah musuh yang nyata bagi umat Islam dan oleh al-Muhājir dijadikan sebagai dalil bahwa hubungan antara muslim dengan non muslim adalah permusuhan dan perang, tentu harus mempertimbangkan hadis-hadis Nabi Saw. Bagaimana Nabi Saw. membangun interaksinya dengan non muslim atau umat di luar Islam sebagaimana yang dijelaskan dalam riwayat-riwayat berikut:

- a. Dalam sebuah hadis yang dinarasikan oleh Anas bin Mālik, salah satu *khadam* (pembantu) Nabi Saw. dikisahkan ada seorang anak laki-laki

¹⁹ al-Khaṭīb al-Baghdādī, *al-Kifāyah fī 'Ilm al-Riwāyah* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006), 19

²⁰ Dalam al-Qur'an, Allah Swt. menyebutkan dalam Q.S. al-Najm : 42:

وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ. إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ.

“Dan tiadalah yang diucapkannya itu (al-Qur'an) menurut kemauan hawa nafsunya. Ucapannya itu tiada lain hanyalah wahyu yang diwahyukan (kepadanya).”

Sementara dalam hadis Nabi Saw., saat Nabi Saw. mendapat aduan dari ‘Abdullāh bin ‘Amr bin al-‘Ās perihal teguran orang-orang Quraish yang melarangnya menulis segala sesuatu yang keluar dari Nabi Saw., maka Nabi Saw. bersabda:

اَكْتُبْ فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ مَا يَخْرُجُ مِنْهُ إِلَّا حَقٌّ.

“Tulislah, demi Dzat yang jiwaku dalam kekuasaan-Nya, tidaklah keluar darinya (sambil menunjuk ke arah mulut Nabi Saw.) kecuali kebenaran.” Lihat Abū Dāwud al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwud*, Vol. 3 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Arabī, t.th.), 356.

Yahudi yang menjadi pembantu Nabi Saw. Saat ia sakit, Nabi Saw. menjenguknya. Nabi Saw. duduk di sampingnya dan menawarkan Islam kepadanya. Laki-laki itu kemudian memandang ayahnya yang juga berada di sampingnya. Sang ayah berkata kepadanya agar ia menaati Nabi Muhammad Saw. Kemudian laki-laki itu memeluk Islam sebelum ia meninggal dunia. Nabi kemudian keluar seraya bersabda: “Segala puji bagi Allah Swt. yang telah menyelamatkannya dari api neraka.”²¹

b. Dalam sebuah riwayat dikisahkan bahwa ‘Abdullāh bin ‘Umar pernah menyembelih kambing dan berpesan agar memberikan dagingnya kepada tentangganya yang Yahudi, karena ia pernah mendengar Nabi Saw. bersabda: “Jibril selalu berpesan kepadaku tentang tetangga hingga aku menyangka ia akan mewarisiku.”²² Tentang dalam redaksi hadis ini tentu berlaku umum, baik muslim maupun non muslim, sebagaimana yang dikisahkan oleh Ibn ‘Umar tersebut.

c. Dalam riwayat Bukhārī dan Muslim disebutkan bahwa suatu hari ketika sedang terjadi gencatan senjata antara pihak muslim dengan orang-orang kafir Quraysh, Asmā’ binti Abī Bakr meminta pendapat kepada Nabi Saw. perihal ibunya -yang saat itu masih musyrik- yang mengunjungi Asmā’ karena kerinduannya. Asmā’ meminta pendapat kepada Nabi Saw., apakah ia boleh menjalin silaturahmi dengan ibunya? Maka Nabi

²¹ Muḥammad bin Ismā‘īl al-Bukhārī, *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ*, Vol. 2 (Kairo: Dār al-Sha‘b, 1987), 118. Abū Dāwud al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwud*, Vol. 3, 152. Aḥmad bin Ḥanbal, *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal*, Vol. 3 (Kairo: Mu’assasah Qurṭubah, t.th.), 280.

²² Abū Dāwud al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwud*, Vol. 4, 504. Muḥammad bin ‘Isā al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*, Vol. 4 (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, t.t.h), 333.

Saw. memerintahkan Asmā' untuk tetap menyambung silaturrahmi dengan ibunya.²³

- d. Dalam sebuah riwayat, Ibn Ishāq menceritakan bahwa suatu hari Rasulullah Saw. kedatangan sekelompok utusan dari kalangan orang-orang Nasrani Najrān. Utusan itu diterima oleh Nabi Saw. di dalam masjid Nabi Saw. setelah salat Ashar. Tatkala waktu ibadah mereka tiba, mereka melaksanakan ibadah di masjid Nabi Saw. Kontan para sahabat yang melihat kejadian itu segera ingin melarang orang-orang Nasrani Najrān tersebut. Namun Nabi Saw. melarang para sahabat dan membiarkan orang-orang Nasrani Najrān tersebut melaksanakan ibadahnya di masjid Nabi Saw. Orang-orang Nasrani tersebut kemudian menghadap ke arah timur dan mengerjakan ibadah mereka. Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah yang mengutip kisah ini dalam kitabnya *Zād al-Ma'ād* menyatakan bahwa kisah ini menjadi bukti dan dalil tentang kebolehan bagi orang-orang Ahli Kitab masuk ke dalam masjid umat Islam dan kebolehan mereka menunaikan ibadah di masjid di hadapan umat Islam. Dengan catatan hal tersebut bersifat insidental dan tidak menjadi kebiasaan.²⁴

²³ Muḥammad bin Ismā'īl al-Bukhārī, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*, Vol. 3, 215. Muslim bin al-Ḥajjāj al-Naysābūrī, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*, Vol. 3 (Beirut: Dār al-Jayl, t.th.), 81

²⁴ Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād Fī Hady Khair al-'Ibād* (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1994), 629-638.

- e. Dalam sebuah riwayat Abū ‘Ubayd (w. 224 H.) dalam *Kitāb al-Amwāl* disebutkan bahwa Nabi Saw. memberikan sedekah kepada keluarga Yahudi.²⁵
- f. Dalam riwayat Ā‘ishah disebutkan bahwa ketika Nabi Saw. wafat, baju perang beliau masih tergadaikan pada seorang Yahudi seharga 30 Ṣa‘ gandum.²⁶
- g. Dalam beberapa riwayat, Nabi Saw. dikisahkan menerima hadiah dari non muslim, seperti hadiah yang diberikan oleh al-Muqawqis, penguasa Iskandariyah berupa *kiswah* (pakaian), keledai betina beserta pelananya dan dua budak perempuan kepada Nabi Saw.²⁷ Nabi Saw. juga menerima hadiah yang diberikan oleh Salmān al-Fārisī saat ia datang ke Madinah menemui Nabi Saw. sebelum memeluk Islam.²⁸ Anas bin Mālīk juga mengisahkan bahwa Nabi Saw. pernah diberi selendang yang terbuat dari sutera oleh Ukaydir, penguasa Dumat al-Jandal yang merupakan seorang Nasrani.²⁹
- h. Saat hijrah menuju Madinah, Nabi Saw. menyewa seorang musyrik yang bernama ‘Abdullāh bin Urayqīṭ sebagai penunjuk jalan.³⁰

²⁵ Abū ‘Ubayd al-Qāsim bin Salām, *Kitāb al-Amwāl* (Beirut: Dār Fikr, t.th.), 728.

²⁶ Muḥammad bin Ismā‘īl al-Bukhārī, *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ*, Vol. 4, 49.

²⁷ Lihat kisahnya dalam Aḥmad bin al-Ḥusayn al-Bayhaqī, *Dalā’il al-Nubuwwah*, Vol. 4 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1988), 395. Abū Ja‘far al-Taḥāwī, *Sharḥ Mushkīl al-Āthār*, Vol. 6 (t.t.: Mu’assasah al-Risālah, 1415 H.), 402. Ibn ‘Abd al-Barr al-Namirī, *al-Istī‘āb Fī Ma‘rifat al-Aṣḥāb*, Vol. 1 (Beirut: Dār al-Jayl, 1412 H.), 314. Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *al-Iṣābah Fī Tamyīz al-Ṣaḥābah*, Vol. 1 (Beirut: Dār al-Jayl, 1412 H.), 520.

²⁸ Aḥmad bin Ḥanbal, *Musnad Aḥmad bin Hanbal*, Vol. 5, 354. Nūr al-Dīn al-Haythamī, *Majma‘ al-Zawā‘id Wa Manba‘ al-Fawā‘id*, Vol. 9 (Beirut: Dār al-Fikr, 1992), 313.

²⁹ Muslim bin al-Ḥajjāj al-Naysābūrī, *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ*, Vol. 7, 151.

³⁰ Al-Ḥākim al-Naysābūrī, *al-Mustadrak ‘Alā al-Ṣaḥīḥayn*, Vol. 3 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1990), 10.

- i. Ibn al-Shihāb al-Zuhrī meriwayatkan bahwa Nabi Saw. meminta bantuan orang-orang Yahudi dalam sebuah peperangan, lalu Nabi Saw. memberi mereka bagian.³¹
- j. Safwān bin Umayyah ikut berpartisipasi dalam perang Ḥunayn di mana saat itu ia masih musyrik. Safwān menyewakan pedang-pedangnya kepada umat Islam dalam perang tersebut. Nabi Saw. kemudian memberikan Safwān bagian berupa 300 ekor unta setelah umat Islam memenangkan perang Ḥunayn. Safwān kemudian menyatakan diri masuk Islam setelah menyaksikan kebaikan dan kemuliaan Nabi Saw. kepadanya.³²
- k. ‘Abd al-Raḥmān bin Abī Bakr mengisahkan saat itu ia bersama Nabi Saw dan para sahabat yang berjumlah seratus tiga puluh orang. Nabi Saw. memerintahkan kepada para sahabat jika ada makanan satu *ṣā’* agar dibuat adonan. Tiba-tiba datanglah seorang laki-laki musyrik dengan rambut yang acak-acakan menggiring kambing-kambingnya. Lalu Nabi Saw. membeli seekor kambing darinya dan dihidangkan kepada para sahabat.³³

³¹ Sa‘īd bin Manṣūr al-Khurāsānī, *Sunan Sa‘īd bin Manṣūr*, Vol. 2 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th., 284. Hadis ini merupakan hadis Mursal di mana al-Zuhrī tidak menjumpai Nabi Saw.

³² Lihat Muslim bin al-Ḥajjāj al-Naysābūrī, *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ*, Vol. 7, 75. Lihat juga dalam Muḥammad bin Aḥmad al-Dhahabī, *Siyar A‘lām al-Nubalā’*, Vol. 2 (Beirut: Mu‘assasah al-Risālah, 1985), 565. Kisah keislaman Safwān bin Umayyah dapat dibaca dalam Rāghib al-Sirjānī, “Samāḥat al-Rasūl Ma‘ Ṣafwān bin Umayyah,” <https://islamstory.com/ar/artical> diakses tanggal 3 Januari 2020.

³³ Muḥammad bin Ismā‘īl al-Bukhārī, *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ*, Vol. 3, 214.

1. ‘A’ishah mengisahkan bahwa Nabi Saw. membeli makanan dari orang Yahudi dengan pembayaran tempo. Beliau kemudian menggadaikan baju besinya sebagai jaminannya.³⁴

m. Ibn ‘Umar mengisahkan bahwa suatu hari ayahnya, ‘Umar bin al-Khaṭṭāb melihat seseorang yang menjajakan pakaian sutera. Lalu ‘Umar menawarkan kepada Nabi Saw. agar membeli pakaian itu untuk dikenakan pada hari Jumat dan saat menemui para utusan. Namun Nabi Saw. menolak usulan ‘Umar, karena orang yang mengenakan pakain tersebut (pakaian sutera) kelak di hari kiamat tidak akan mendapatkan bagian apa-apa. Saat Nabi Saw. diberi pakaian itu, Nabi justru memberikannya kepada ‘Umar. ‘Umar kemudian memberikan pakaian itu kepada saudaranya yang non muslim di Makkah. Riwayat ini oleh al-Bukhārī dicantumkan dalam bab yang berjudul “*Bāb al-Hadiyyah Li al-Mushrikīn*”, bab yang menjelaskan tentang pemberian hadiah kepada orang-orang musyrik.³⁵

Riwayat-riwayat di atas menggambarkan kepada kita tentang bagaimana interaksi Nabi Muhammad Saw. dengan orang-orang non muslim, baik dari kalangan Yahudi, Nasrani maupun orang-orang musyrik yang menyembah berhala. Dalam riwayat-riwayat tersebut, Nabi Saw. tidak memusuhi orang-orang non muslim tersebut. Nabi Saw. justru membangun interaksi yang baik dengan mereka dengan menjalin

³⁴ Muḥammad bin Ismā‘īl al-Bukhārī, *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ*, Vol. 3, 113. Muslim bin al-Ḥajjāj al-Naysābūrī, *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ*, Vol. 5, 55.

³⁵ Muḥammad bin Ismā‘īl al-Bukhārī, *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ*, Vol. 3, 214-215.

silaturrehmi, menerima mereka sebagai pembantu, tetangga dan tamu yang baik. Nabi Saw. juga memberikan sedekah kepada non muslim, melakukan transaksi muamalah (gadai, jual beli, sewa menyewa jasa dan barang), memberi dan menerima hadiah dari mereka, melakukan kerjasama dan meminta bantuan dalam beberapa hal.

Fakta-fakta ini semakin menunjukkan dan meyakinkan kita bahwa narasi “orang-orang non muslim (kafir) adalah musuh yang nyata bagi umat Islam” yang terdapat dalam Surah al-Nisā’: 101 terjadi dalam konteks perang, bukan konteks damai. Jika ayat itu dipaksakan berlaku secara mutlak dalam konteks perang maupun damai, maka tentunya ayat tersebut akan kontradiktif dengan riwayat-riwayat di atas. Fakta-fakta di atas secara otomatis juga menunjukkan bahwa Nabi Saw. tidak pernah memusuhi dan memerangi non muslim karena kekafirannya, melainkan karena kejahatan, kezaliman dan kesewenang-wenangan yang dilakukan oleh mereka dengan memerangi dan mengusir umat Islam dari tanah air mereka. Penafsiran semacam ini selaras dengan nilai-nilai *Maqāṣid al-Qur’ān* berupa membangun umat di atas nilai-nilai kemanusiaan dan seruan kepada dunia untuk saling bekerjasama yang didasarkan pada Risalah Islam yang mengemban misi *rahmatan lil ‘ālamīn* dan nilai-nilai kemanusiaan. Misi *rahmatan lil ‘ālamīn* dan nilai-nilai kemanusiaan ini diwujudkan melalui persaudaraan dan persamaan dalam kemanusiaan, keadilan bagi semua umat manusia, perdamaian dunia dan toleransi terhadap non muslim.

B. Isu Tidak Adanya Jaminan Keamanan

Konsep perlindungan dan keamanan bagi non muslim menurut al-Muhājir berlaku jika non muslim beriman (memeluk Islam) atau mendapatkan jaminan kewanan dari umat Islam. Oleh karenanya, al-Muhājir menyatakan dengan tegas pada permulaan bab dua pada kitabnya, bahwa setiap orang kafir yang tidak mendapatkan jaminan keamanan dari umat Islam, baik dengan perjanjian *dhimmah*, perdamaian atau *amān* (perlindungan), maka darah dan harta mereka tidak mendapatkan perlindungan. Artinya darah dan harta mereka halal untuk ditumpahkan. Menurutny ketentuan hukum semacam ini sudah jelas dan didukung oleh ayat-ayat al-Qur'an yang tidak bisa ditakwil lagi. Ayat-ayat tersebut adalah:

1. Q.S. al-Tawbah: 1-3:

بَرَاءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ. فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ
وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَأَنَّ اللَّهَ مُحْزِي الْكَافِرِينَ. وَأَذَانٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ
يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ فَإِنْ تُبْتُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ
فَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَبَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ.

“(Inilah pernyataan) pemutusan hubungan dari Allah dan Rasul-Nya (Nabi Muhammad) kepada orang-orang musyrik yang kamu telah mengadakan perjanjian dengan mereka (untuk tidak saling berperang). Berjalanlah kamu (kaum musyrik) di bumi selama empat bulan dan ketahuilah bahwa kamu tidak dapat melemahkan Allah. Sesungguhnya Allah menghinakan orang-orang kafir. Suatu maklumat dari Allah dan RasulNya kepada umat manusia pada hari haji akbar bahwa sesungguhnya Allah dan Rasul-Nya berlepas diri dari orang-orang musyrik. Jika kamu (kaum musyrik) bertobat, itu lebih baik bagimu; dan jika kamu berpaling, ketahuilah bahwa kamu tidak dapat melemahkan Allah. Berilah kabar ‘gembira’ (Nabi Muhammad) kepada

orang-orang yang kufur (bahwa mereka akan mendapat) azab yang pedih.”³⁶

Ketiadaan basmalah pada permulaan Surah al-Barā’ah (al-Tawbah) oleh sebagian ulama dipahami sebagai ketiadaan jaminan keamanan bagi orang-orang kafir. Pendapat inilah yang kemudian diamini oleh al-Muhājir untuk menguatkan statemennya. Ia juga mengutip pendapat Ibn al-Jawzī, bahwa yang dimaksud dengan *al-barā’ah* pada ayat di atas adalah terputusnya hubungan, hilangnya perlindungan dan hilangnya jaminan keamanan.³⁷ Sementara menurut Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, pasca hilangnya jaminan keamanan ini, umat manusia terbagi menjadi tiga kelompok; umat Islam, orang-orang kafir yang berdamai dan mendapatkan jaminan keamanan dari umat Islam dan kafir harbi.³⁸ Dari tiga kelompok ini menurut al-Muhājir, kelompok pertama dan kedua darah dan harta bendanya terjaga. Sementara kelompok ketiga, yaitu setiap orang kafir yang tidak berdamai dengan umat Islam dan tidak mendapatkan jaminan keamanan dari umat Islam, maka status mereka adalah kafir harbi yang tidak mendapatkan perlindungan secara mutlak.³⁹

Pemahaman semacam ini merupakan pemahaman yang bersifat tekstual dan parsial yang tentu mengabaikan konteks dan realitas di mana ayat tersebut turun. Pemahaman ini juga dibangun dari kaidah dasar yang menyebutkan bahwa hubungan antara muslim dengan non muslim pada

³⁶ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an, 257-258.

³⁷ ‘Abd al-Rahmān Ibn al-Jawzī, *Zād al-Masīr Fī ‘Ilm al-Tafsīr*, Vol. 3 (t.t.: t.p., t.th.), 146.

³⁸ Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma’ād Fī Hady Khair al-‘Ibād*, Vol. 3 (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1994), 160.

³⁹ Abū ‘Abdillāh al-Muhājir, *Masā’il min Fiqh al-Jihād*, 30.

dasarnya adalah permusuhan dan perang. Padahal, sebagaimana yang telah diuraikan pada sub bab tentang konsep *Dār al-Ḥarb*, fakta ayat-ayat al-Qur'an dan Hadis-hadis Nabi Saw. menunjukkan sebaliknya, konsep dasar hubungan antara muslim dengan non muslim adalah damai. Pendapat para fukaha yang membagi dunia menjadi dua; *Dār al-Islām* dan *Dār al-Ḥarb* yang berdasarkan pada konsep hubungan muslim-non muslim adalah perang merupakan pendapat yang berdasarkan pada konteks dan realitas masa itu, di mana hubungan muslim dan non muslim sedang tidak baik dan terjadi konflik. Pembagian itu sama sekali bukan pembagian yang berasal dari syara', melainkan karena pengaruh kondisi perang yang sering terjadi pada masa itu. Dengan demikian pendapat itu bukanlah merupakan sebuah hujjah, karena tidak ada ayat al-Qur'an maupun al-Sunnah yang menunjukkannya. Pendapat itu semata-mata merupakan ijtihad yang sesuai dengan konteks dan realitas zaman pada masa itu.

Ketiadaan basmalah pada permulaan Surah al-Tawbah yang oleh sebagian ulama diklaim sebagai bukti bahwa ayat tersebut turun dalam rangka menghilangkan jaminan keamanan bagi non muslim sebenarnya patut untuk ditelaah kembali riwayatnya. Riwayat tersebut didasarkan pada pernyataan 'Alī bin Abī Ṭālib sebagaimana yang dikisahkan oleh al-Ḥākim dalam *al-Mustadrak* dan Ibn al-A'rabī dalam *Mu'jamnya*. Dalam riwayat itu disebutkan bahwa 'Abdullāh bin 'Abbās bertanya kepada 'Alī bin Abī Ṭālib perihal tidak adanya basmalah pada permulaan Surah al-Barā'ah. 'Alī menjawab bahwa basmalah adalah *amān* (jaminan keamanan), sedangkan

Surah al-Barā'ah diturunkan dengan pedang yang tidak ada jaminan keamanan di dalamnya.⁴⁰ Dalam sanad riwayat ini terdapat seorang rawi yang bernama Muḥammad bin Zakariya bin Dīnār yang dinilai sebagai pemalsu hadis oleh al-Dāruqūṭnī.⁴¹ Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī dalam kitabnya *Ithāf al-Maharah al-Mubtakarah Min Aṭrāf al-‘Ashrah* menilai riwayat ini sebagai riwayat yang sanadnya sangat lemah (*ḍa‘īf jiddan*). Ia menilai Muḥammad bin Zakariya salah satu perawinya sebagai rawi yang *matrūk*.⁴² Dalam kitabnya *Lisān al-Mīzān*, Ibn Ḥajar juga mengutip pernyataan al-Dāruqūṭnī yang menyatakan bahwa Muḥammad bin Zakariya adalah pemalsu hadis.⁴³ Berdasarkan penilaian ini tentunya pernyataan ‘Alī bin Abī Ṭālib tersebut tidak bisa dipertanggungjawabkan validitasnya.

Para ulama sendiri berbeda pendapat tentang alasan tidak adanya *basmalah* pada permulaan Surah al-Tawbah. Pendapat pertama menyatakan bahwa *basmalah* adalah *rahmah* dan *amān*, sedangkan Surah al-Barā'ah turun dengan pedang yang tidak ada jaminan keamanan di dalamnya. Pendapat ini diriwayatkan dari ‘Alī dan Sufyān bin ‘Uyainah. Tentang riwayat ini sebagaimana uraian di atas, kualitasnya tidak bisa

⁴⁰ Al-Ḥākim al-Naysābūrī, *Mustadrak ‘Alā al-Ṣaḥīḥayn*, Vol. 2, 360. Ibn al-A‘rabī, *Mu‘jam Ibn al-A‘rabī*, Vol. 2 (t.t.: t.p., t.th.), 57.

⁴¹ ‘Alī bin ‘Umar al-Dāruqūṭnī, *al-Du‘afā’ wa al-Matrūkīn*, Vol. 1 (t.t.: t.p., t.th.), 35.

⁴² Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Ithāf al-Maharah al-Mubtakarah Min Aṭrāf al-‘Ashrah*, Vol. 11 (Madinah: Majma‘ al-Malik Fahd, 1994), 510. Dalam istilah Ilmu Hadis, *matrūk* adalah perawi yang tertuduh sebagai pendusta, sehingga hadisnya dinamakan sebagai hadis *matrūk*. Hadis *matrūk* merupakan hadis *ḍa‘īf* yang derajatnya paling rendah setelah *mawḍū‘* (palsu). Lihat Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Nukhbat al-Fikr Fī Muṣṭalah Ahl al-Athar* (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, t.th.), 229. Maḥmūd al-Ṭaḥḥān, *Taysīr Muṣṭalah al-Ḥadīth* (t.t.: Maktabah al-Ma‘ārif, t.th.), 49.

⁴³ Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Lisān al-Mīzān*, Vol. 7 (t.t.: Maktab al-Maṭbū‘āt al-Islāmiyyah, t.th.), 139.

dipertanggungjawabkan, karena perawinya oleh para kritikus hadis dinilai sebagai tertuduh pendusta, bahkan divonis sebagai pendusta. Selain itu menurut Muḥammad Izzat Darwazah, alasan ketiadaan basmalah pada permulaan Surah al-Barā'ah karena surah tersebut turun dalam konteks perang juga tidak relevan, karena banyak surah-surah lain yang kandungannya berisi perintah untuk berperang namun tetap mencantumkan basmalah.⁴⁴

Pendapat kedua menyatakan bahwa kebiasaan orang-orang Arab ketika mereka menulis surat yang berisi pembatalan perjanjian, mereka tidak menuliskan *basmalah* pada surat tersebut. Oleh karenanya ketika Nabi Saw. mengutus 'Alī bin Abī Ṭālib untuk membacakan Surah al-Barā'ah pada musim Haji kepada orang-orang, ia tidak membaca basmalah sebagaimana kebiasaan orang Arab ketika membatalkan perjanjian. Pendapat ini dikutip oleh sebagian ulama. Pendapat ini juga dinilai sebagai pendapat yang lemah.

Pendapat ketiga menyatakan bahwa para sahabat berbeda pendapat tentang apakah Surah al-Barā'ah dan Surah al-Anfāl merupakan satu surah atau dua surah. Oleh karenanya mereka memberi celah di antara kedua surah tersebut untuk menunjukkan bahwa keduanya adalah dua surah yang berbeda. Kemudian para sahabat juga tidak mencantumkan basmalah untuk menunjukkan bahwa keduanya adalah satu surah. Opsi ini untuk

⁴⁴ Lihat Muḥammad 'Izzat Darwazah, *al-Tafsīr al-Ḥadīth*, Vol. 9 (Kairo: Dār Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1383 H.), 304.

mengakomodir dua pendapat yang berbeda tersebut, sehingga keduanya bisa diterima.

Pendapat keempat menyatakan bahwa permulaan Surah al-Barā'ah *dinasakh*, sehingga basmalahnya pun ikut terbang. Pendapat ini diriwayatkan oleh Ibn Wahb, Ibn al-Qāsim, Ibn 'Abd al-Ḥakam dari Mālik sebagaimana yang dikutip oleh al-Qurṭubī.

Pendapat kelima yang dinilai sahih oleh al-Qurṭubī menyatakan bahwa *basmalah* tidak ditulis pada permulaan Surah al-Barā'ah karena Malaikat Jibril ketika menyampaikan al-Barā'ah tidak menyampaikan *basmalah*.

Pendapat keenam yang dinilai sebagai pendapat yang paling kuat oleh al-Shinqīṭī menyatakan bahwa tidak adanya basmalah pada Surah al-Barā'ah ini adalah sebagaimana pernyataan 'Uthmān bin 'Affān kepada Ibn 'Abbās yang diriwayatkan oleh al-Nasā'ī, al-Tirmidhī, Abū Dāwud, Aḥmad, Ibn Ḥibbān dan al-Ḥākim di mana Ibn 'Abbās bertanya kepada 'Uthmān perihal alasan 'Uthmān yang cenderung memasukkan Surah al-Anfāl ke dalam kelompok *al-Mathānī* (surah yang berjumlah lebih dari seratus ayat) dan al-Barā'ah ke dalam *al-Mi'īn* (surah yang ayatnya kurang dari seratus) lalu meletakkan keduanya berdekatan tanpa ditulis basmalah sebagai pemisah, serta memasukkan keduanya ke dalam *al-Sab'u al-Ṭuwal* (tujuh surat terpanjang). Maka 'Uthmān menjawab bahwa dalam satu waktu ketika surah yang memiliki banyak ayat diturunkan kepada Rasulullah Saw., beliau memanggil sekeretarisnya dan memerintahkan

untuk menulis semua ayat itu pada surah yang di dalamnya terdapat begini dan begitu. Sedang jika turun padanya satu ayat beliau memerintahkan agar menulis ayat tersebut di surat yang di dalamnya disebut begini dan begitu. Al-Anfāl adalah salah satu surat yang pertama kali diturunkan di Madinah. Sedangkan al-Barā'ah adalah sebagian surat al-Qur'an yang terakhir tetapi isinya mirip dengan isi surah al-Anfāl sehingga 'Uthmān menganggapnya sebagai bagian darinya. Setelah Rasulullah Saw. wafat, beliau tidak menjelaskan kepada para sahabat bahwa al-Barā'ah bagian dari al-Anfāl. Maka atas dasar itulah 'Uthmān meletakkan keduanya secara berdekatan dan tidak menulis basmalah sebagai pemisah serta menggolongkannya ke dalam *al-Sab'u al-Ṭuwal*.⁴⁵ Pendapat inilah yang juga dipakai oleh Ibn Kathīr sebagai alasan tidak adanya basmalah pada permulaan Surah al-Tawbah.⁴⁶

Berdasarkan penuturan Ibn Kathīr, permulaan Surah al-Tawbah ini turun kepada Nabi Muhammad Saw. tatkala beliau pulang dari perang Tabuk dan berniat ingin menunaikan ibadah haji. Namun ternyata orang-orang musyrik juga mendatangi Ka'bah dan melakukan Tawaf di Ka'bah dengan bertelanjang ria sebagaimana kebiasaan mereka. Nabi Saw. tidak

⁴⁵ Abu Isa al-Tirmidhī menilai hadis ini sebagai hadis *ḥasan ṣaḥīḥ*. Lihat Muḥammad bin 'Isā al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*, Vol. 5, 272. Abū Dāwud al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwud*, Vol. 1, 287. Aḥmad bin Shu'ayb al-Nasā'ī, *al-Sunan al-Kubrā*, Vol. 7 (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, t.th.), 253. Aḥmad bin Ḥanbal, *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal*, Vol. 1, 57. Muḥammad bin Hibbān al-Bustī, *Ṣaḥīḥ Ibn Hibbān*, Vol. 1 (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, t.th.), 231. Aḥmad bin 'Amr al-Bazzār, *Musnad al-Bazzār*, Vol. 2 (Madinah: Maktabah al-'Ulum wa al-Ḥikam, 2009), 8. Rangkuman pendapat para ulama tentang tidak adanya basmalah dalam Surah al-Barā'ah ini dikutip dari Muḥammad al-Amīn al-Shinqīṭī, *Aḍwā' al-Bayān Fī Idāḥ al-Qur'ān bi al-Qur'ān*, Vol. 2 (Beirut: Dār al-Fikr, 1995), 112-113.

⁴⁶ Ibn Kathīr al-Dimashqī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Vol. 2 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2008), 303.

senang jika harus menunaikan ibadah haji bercampur dengan orang-orang musyrik yang tawaf di sekitar Ka'bah dalam keadaan telanjang. Nabi Saw. kemudian memerintahkan Abū Bakar al-Ṣiddīq untuk menjadi pemimpin haji pada tahun itu yang bertugas memimpin jamaah haji menunaikan ibadah haji. Nabi Saw. juga mengutus 'Alī bin Abī Ṭālib sebagai wakil beliau -sebagaimana tradisi bangsa Arab- bergabung bersama Abū Bakar untuk mengumumkan permulaan Surah al-Barā'ah dan mengumumkan empat hal: 1) Tidak seorangpun dapat masuk surga kecuali orang yang beriman. 2) Tidak seorang pun boleh tawaf di Ka'bah dengan telanjang. 3) Orang-orang musyrik tidak boleh menunaikan ibadah haji bersama dengan umat Islam setelah tahun ini. 4) Orang-orang yang mempunyai perjanjian dengan Nabi Saw., perjanjiannya berlaku hingga masa perjanjian itu, sedangkan orang-orang yang tidak mempunyai perjanjian dengan Nabi Saw. diberi tempo waktu selama empat bulan. Al-Mubārakfūrī menyebutkan bahwa peristiwa ini menandai berakhirnya era paganisme di Jazirah Arab.⁴⁷

Latar belakang turunya ayat ini menunjukkan bahwa konteks turunya ayat tersebut memang dalam kondisi hubungan yang tidak harmonis antara umat Islam dengan non muslim. Ayat-ayat itu tentu tidak bisa dijadikan sebagai justifikasi secara mutlak untuk melakukan kekerasan

⁴⁷ Ibn Kathīr al-Dimashqī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Vol. 2 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2008), 303. Ibn Kathīr al-Dimashqī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Vol. 4 (t.t.: Dār al-Ṭayyibah, 1999), 102. Muḥammad al-Ghazālī, *Fiqh al-Sīrah* (Damaskus: Dār al-Qalam, 1427 H.), 417-418. Ṣafīy al-Raḥmān al-Mubārakfūrī, *al-Raḥīq al-Makhtūm*, terj. Agus Suwandi (Jakarta Timur: Ummul Qura, 2014), 776. Muḥammad al-Ghazālī, *Fiqh al-Sīrah* (Damaskus: Dār al-Qalam, 1427 H.), 417-418.

terhadap non muslim yang tidak memusuhi dan memerangi umat Islam. Sebab jika difahami demikian, maka tentu akan bertentangan dengan sekian ayat dan hadis yang menyerukan untuk berbuat baik kepada mereka, sebagaimana keterangan yang telah dipaparkan di atas.

2. Q.S. al-Tawbah: 5, 29, 36.

Ayat selanjutnya yang dipakai oleh al-Muhājir adalah ayat-ayat yang terdapat dalam Surah al-Tawbah yang oleh para ulama disebut sebagai *āyat al-sayf* (ayat pedang), yaitu Surah al-Tawbah: 5, 29 dan 36.⁴⁸ Melalui ketiga ayat ini al-Muhājir berkesimpulan bahwa alasan memerangi orang-orang non muslim adalah karena kekufuran dan kemusyrikannya. Dengan demikian ketika orang-orang kafir dan musyrik tersebut bertaubat dengan masuk Islam dan konsisten menjalankan hukum-hukum Islam, maka hilanglah alasan yang membenarkan untuk memerangi mereka. Ayat-ayat ini menurut al-Muhājir juga menunjukkan *dalālah* yang sangat jelas - tanpa bisa ditakwil lagi- tentang tidak adanya perlindungan bagi orang-orang non muslim, sehingga darah dan harta mereka halal untuk diperangi.

Apa yang disebut sebagai ayat pedang ini menurut sebagian ulama telah *menaskh* (menganulir) ayat-ayat damai tentang kebebasan beragama (Q.S. al-Baqarah: 256), perintah hanya memerangi non muslim yang memerangi umat Islam (Q.S. al-Baqarah: 190), ajakan memeluk Islam

⁴⁸ Para ulama sendiri berbeda pendapat dalam menentukan ayat mana yang disebut sebagai *āyat al-sayf* (ayat pedang). Ada yang berpendapat ayat kelima Surah al-Tawbah, kemudian ayat 29, 36 dan 41 Surah al-Tawbah. Lihat dalam Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fiqh al-Jihād Dirāsah Muqāranah Li Ahkāmih Wa Falsafatih Fī Daw' al-Qur'ān Wa al-Sunnah*, Vol. 1 (Kairo: Maktabah Wahbah, 2009), 303-319.

dengan hikmah, mau'idhah hasanah dan berdiskusi dengan cara yang baik (Q.S. al-Nahl: 125), berdamai dengan non muslim jika mereka condong kepada perdamaian (Q.S. al-Anfāl: 61), larangan memusuhi dan memerangi non muslim jika mereka membiarkan dan tidak memerangi umat Islam (Q.S. al-Nisā': 90), perintah untuk berbuat baik dan adil kepada non muslim yang tidak memerangi dan mengusir umat Islam dari negaranya (Q.S. al-Mumtahanah: 8) dan ayat-ayat lainnya yang sejenis.

Klaim *naskh* yang dilontarkan oleh sebagian ulama ini tentu tidak bisa diterima begitu saja, karena: 1) Konsep *naskh* merupakan konsep yang diperdebatkan, di mana ia merupakan sebuah produk ijtihad yang tujuannya adalah untuk menyelesaikan ayat-ayat yang dianggap kontradiktif. Oleh karena itu tidak heran jika sebagian ulama menolak konsep *naskh* dalam al-Qur'an, seperti Abū Muslim al-Asfahānī (254-322 H.), Fakhr al-Dīn al-Rāzī (544-604 H.), Muḥammad Abduh (1266-1323 H.), Muḥammad Khudārī Bik (1289-1345 H.) dan Abu Zahrah (1316-1394 H.).⁴⁹ 2) Teori *naskh* dapat diterapkan jika ayat-ayat yang diklaim bertentangan tidak bisa dikompromikan lagi dari berbagai macam aspek dan konteksnya. 3) Perbedaan pemahaman tentang *naskh* antara ulama *mutaqaddimin* dengan *muta'akhkhirīn*. Artinya apa yang diungkapkan para ulama *mutaqaddimin* dengan ungkapan *naskh* bisa jadi maknanya bukan seperti yang dikehendaki oleh ulama *muta'akhkhirīn* yang memahami *naskh* sebagai

⁴⁹Muhammad Kudhori, "Pro Kontra Nāsikh Mansūkh dalam al-Qur'ān," Jurnal Putih, Vol. III 2018, 204-205.

penganuliran atau penghapusan hukum. 4) Pemberlakuan *naskh* dengan *āyat al-sayf* akan menghapus sekian banyak ayat-ayat damai.

Oleh karenanya pendapat al-Muhājir tentang tidak adanya jaminan keamanan bagi non muslim secara umum dengan menggunakan Q.S. al-Tawbah: 5, 29, 36 perlu ditinjau dan ditelaah kembali agar sesuai dengan *maqāṣid* ayat-ayat tersebut. Dalam pandangan al-Muhājir, ketiga ayat ini menunjukkan bahwa *‘illat* atau alasan memerangi non muslim adalah karena kekufuran dan kemusyrikan mereka. Dalam sub bab berikut ini akan ditelaah penafsiran ayat-ayat tersebut dengan pendekatan tafsir *maqāṣidi* al-Qaraḍāwī agar didapatkan pemahaman yang moderat terhadap penafsiran ayat-ayat tersebut.

a. Q.S. al-Tawbah: 5:

فَاَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ.

“Bunuhlah (dalam peperangan) orang-orang musyrik (yang selama ini menganiaya kamu) di mana saja kamu menemui! Tangkaplah dan kepunglah mereka serta awasilah di setiap tempat pengintaian! Jika mereka bertobat dan melaksanakan salat serta menunaikan zakat, berilah mereka kebebasan. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.”⁵⁰

Ayat ini secara tekstual memerintahkan untuk membunuh orang-orang musyrik di manapun mereka berada, menangkap, mengepung dan mengintai mereka. Yang menjadi pertanyaan di sini adalah, siapakah orang-orang musyrik yang dikehendaki dalam ayat tersebut? Kapan mereka harus diperangi? Atau dalam ungkapan yang lain, “*al*” yang

⁵⁰ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an, 258.

terdapat pada kata *al-Mushrikūn* merupakan *al li al-‘ahd* (menunjukkan orang yang disebutkan sebelumnya), *al li al-jins* (menunjukkan jenis) atau *al li al-istighrāq* yang mencakup semua orang-orang musyrik?

Jika melihat redaksi ayat tersebut menunjukkan bahwa “*al*” yang terdapat pada kata *al-Mushrikūn* merupakan “*al*” *li al-‘Ahd*, yakni orang-orang musyrik yang telah disebutkan sebelumnya dan mempunyai sifat-sifat tertentu. Redaksi ayat sebelumnya, yakni al-Tawbah 1-4 menunjukkan hal itu:

بَرَاءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ. فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَأَنَّ اللَّهَ مُحْزِي الْكَافِرِينَ. وَأَذَانٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ فَإِنْ تُبْتُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَبَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ. إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ.

“(Inilah pernyataan) pemutusan hubungan dari Allah dan Rasul-Nya (Nabi Muhammad) kepada orang-orang musyrik yang kamu telah mengadakan perjanjian dengan mereka (untuk tidak saling berperang). Berjalanlah kamu (kaum musyrik) di bumi selama empat bulan dan ketahuilah bahwa kamu tidak dapat melemahkan Allah. Sesungguhnya Allah menghinakan orang-orang kafir. Suatu maklumat dari Allah dan RasulNya kepada umat manusia pada hari haji akbar bahwa sesungguhnya Allah dan Rasul-Nya berlepas diri dari orang-orang musyrik. Jika kamu (kaum musyrik) bertobat, itu lebih baik bagimu; dan jika kamu berpaling, ketahuilah bahwa kamu tidak dapat melemahkan Allah. Berilah kabar ‘gembira’ (Nabi Muhammad) kepada orang-orang yang kufur (bahwa mereka akan mendapat) azab yang pedih. (Ketetapan itu berlaku,) kecuali orang-orang musyrik yang telah mengadakan perjanjian dengan kamu dan mereka sedikit pun tidak mengurangi (isi perjanjian) dan tidak (pula) mereka membantu seseorang pun yang memusuhi kamu. Maka, terhadap mereka itu penuhilah janjinya sampai batas

waktunya. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertakwa.”⁵¹

Ayat ini menjelaskan bagaimana Islam begitu menghargai perjanjian dengan orang-orang musyrik yang telah menjalin perjanjian dengan Nabi Saw. dan umat Islam. Allah Swt. melalui ayat ini memerintahkan umat Islam untuk memenuhi perjanjian dengan mereka sesuai dengan masa perjanjian tersebut. Dalam Islam memenuhi janji semacam ini merupakan bentuk ketakwaan yang dicintai oleh Allah Swt. dan merupakan salah satu pondasi takwa sebagaimana yang disebutkan dalam Surah al-Baqarah: 177.

Setelah *āyat al-sayf* (al-Tawbah: 5), yaitu Surah al-Tawbah: 6, Allah Swt. memerintahkan kepada Nabi Muhammad Saw. agar memberikan perlindungan kepada orang-orang musyrik ketika mereka meminta perlindungan kepada Nabi Muhammad Saw. dan umat Islam. Tujuan pemberian perlindungan ini adalah agar mereka mempunyai kesempatan untuk mendengarkan firman-firman Allah Swt. Apabila setelah mendengarkan firman-firman Allah Swt. mereka tetap tidak mau menerima Islam, maka Allah Swt. juga memerintahkan kepada Nabi Saw. dan umat Islam untuk mengantarkan mereka ke tempat yang aman bagi mereka.⁵²

Ayat-ayat berikutnya pada Surah al-Tawbah, yaitu ayat 7-15 menjelaskan alasan dibalik perintah memerangi orang-orang musyrik

⁵¹ Ibid., 257-258.

⁵² Lihat Surah al-Tawbah: 6 beserta tafsirnya pada Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān Fī Ta’wīl al-Qur’ān*, Vol. 14, 138.

tersebut, yaitu karena mereka menghalangi orang-orang dari jalan Allah Swt., tidak memelihara hubungan kekerabatan dengan orang-orang mukmin, tidak mengindahkan perjanjian, merusak sumpah janji setelah mereka berjanji, mencerca agama Allah Swt., mempunyai keinginan untuk mengusir Rasul Saw. dan mereka adalah orang-orang yang pertama kali memerangi orang-orang yang beriman.⁵³

Mustafā Zayd sebagaimana dikutip oleh al-Qaradāwī menjelaskan bahwa orang-orang musyrik yang dimaksud pada *āyat al-sayf* (al-Tawbah: 5) tersebut adalah sekelompok orang musyrik secara khusus yang mempunyai perjanjian dengan Nabi Saw., namun kemudian mereka membatalkan perjanjian tersebut dan menampakkan permusuhan terhadap Nabi Saw. Atas faktor itulah kemudian Allah Swt. mengizinkan umat Islam untuk memerangi mereka jika mereka tidak bertaubat dari kekufuran mereka kemudian beriman kepada Alla Swt. dan Rasulullah Saw.

Dengan demikian orang-orang musyrik tersebut bukanlah semua orang musyrik, melainkan orang-orang musyrik yang memusuhi Islam dan memusuhi Nabi Muhammad Saw. Hal ini dapat dibuktikan dengan firman Allah Swt. sebelum *āyat al-sayf* tersebut (al-Tawbah: 4):

إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتُوا إِلَيْهِمْ عَهْدُهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ.

“(Ketetapan itu berlaku,) kecuali orang-orang musyrik yang telah mengadakan perjanjian dengan kamu dan mereka sedikit pun tidak

⁵³ Yūsuf al-Qaradāwī, *Fiqh al-Jihād*, Vol. 1, 306.

mengurangi (isi perjanjian) dan tidak (pula) mereka membantu seseorang pun yang memusuhi kamu. Maka, terhadap mereka itu penuhlah janjinya sampai batas waktunya. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertakwa.” (Q.S. al-Tawbah: 4)⁵⁴

Juga al-Tawbah: 7 setelah *āyat al-sayf*:

كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ رَسُولِهِ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ.

“Bagaimana mungkin ada perjanjian (damai) untuk orang-orang musyrik di sisi Allah dan Rasul-Nya, kecuali untuk orang-orang yang kamu telah membuat perjanjian (Hudaibiah) dengan mereka di dekat Masjidilharam? Selama mereka berlaku lurus kepadamu, berlaku luruslah pula kamu terhadap mereka. Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang bertakwa.” (Q.S. al-Tawbah: 7)⁵⁵

Selain itu juga dibuktikan dengan riwayat dari Nabi Saw. ketika mengutus ‘Alī bin Abī Ṭālib untuk mengumumkan pemutusan perjanjian dengan orang-orang musyrik. ‘Ali bin Abī Ṭālib mengumumkan, barangsiapa yang mempunyai perjanjian dengan Rasulullah Saw., maka perjanjiannya sampai pada masa perjanjian tersebut.

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa tujuan umat Islam memerangi orang-orang musyrik bukanlah agar mereka masuk Islam dengan kekuatan pedang dan pemaksaan. Anggapan tujuan memerangi orang-orang musyrik adalah agar mereka masuk Islam ditepis oleh Surah al-Tawbah: 6, di mana Allah Swt. memerintahkan kepada Nabi Muhammad Saw. ketika mereka meminta perlindungan agar diberikan perlindungan. Kemudian mengajak mereka untuk beriman kepada Allah Swt. dengan memperdengarkan ayat-ayat Allah Swt. kepada mereka.

⁵⁴ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an, 258.

⁵⁵ Ibid., 259.

Jika hal itu diterima oleh mereka, maka itulah yang terbaik bagi mereka. Namun jika setelah itu mereka tidak menerima Islam dan masih tetap dalam kekufurannya, maka Allah Swt. memerintahkan Nabi Muhammad Saw. agar mengantarkan mereka ke tempat yang aman. Dari ayat ini tentu dapat dipahami bahwa Islam menafikan pemaksaan dalam memeluk agama. Ketiadaan pemaksaan dalam memeluk Islam secara tegas disebutkan dalam Surah al-Baqarah: 256 di mana Allah Swt. secara tegas menyatakan tidak ada paksaan dalam beragama. Demikian juga disebutkan dalam Surah Yūnus: 99:

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ.

“Seandainya Tuhanmu menghendaki, tentulah semua orang di bumi seluruhnya beriman. Apakah kamu (Nabi Muhammad) akan memaksa manusia hingga mereka menjadi orang-orang mukmin?”⁵⁶

Ayat ini seolah menegaskan bahwa iman dan kufur merupakan *sunnatullāh*. Sesuatu yang telah digariskan oleh Allah Swt. dan tidak bisa dipaksakan kepada seseorang. Tujuan umat Islam memerangi orang-orang musyrik dalam konteks ayat di atas adalah untuk mengamankan para dai-dai yang menyebarkan agama Islam dan menjamin kebebasan mereka dalam menyebarkan dakwah Islam.

b. Q.S. al-Tawbah: 29:

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

⁵⁶ Ibid., 302

“Perangilah orang-orang yang tidak beriman kepada Allah dan hari akhir, tidak mengharamkan (menjauhi) apa yang telah diharamkan (oleh) Allah dan Rasul-Nya, dan tidak mengikuti agama yang hak (Islam), yaitu orang-orang yang telah diberikan Kitab (Yahudi dan Nasrani) hingga mereka membayar jizyah dengan patuh dan mereka tunduk.”⁵⁷

Menurut al-Muhājir, ayat ini secara jelas menunjukkan tentang tidak adanya perlindungan bagi setiap orang kafir. Dalam hal ini ia mengutip pendapat al-Qurṭubī dan Ibn al-‘Arabī yang menyatakan bahwa alasan orang-orang kafir diperangi adalah karena kekafirannya.⁵⁸

Membaca ayat-ayat semacam ini tentu harus mempertimbangkan ayat-ayat lain, hadis-hadis Nabi Saw., redaksi ayat dan *sabāb al-nuzūl*. Jika QS. Al-Tawbah: 29 ini dipahami apa adanya secara tekstual, maka tentu akan bertentangan dengan ayat-ayat maupun hadis Nabi Saw. yang memerintahkan berbuat baik kepada non muslim yang tidak memusuhi dan memerangi umat Islam sebagaimana yang telah diuraikan di atas. Redaksi ayat ini sebagaimana ayat-ayat lainnya yang diklaim sebagai *ayat al-sayf* menunjukkan bahwa konteks ayat ini terjadi saat perang atau saat hubungan muslim dengan non muslim bermusuhan. *Sabāb al-nuzūl* ayat ini juga menunjukkan demikian. Dalam *Jāmi‘ al-Bayān*, al-Ṭabarī menyatakan bahwa ayat ini turun kepada Rasulullah Saw. saat diperintahkan untuk memerangi orang-orang Romawi dalam ekspedisi perang Tabuk (9 H.). Menurut Mujāhid sebagaimana yang dikutip oleh al-Ṭabarī, ayat ini turun saat Nabi Saw.

⁵⁷ Ibid., 263.

⁵⁸ Abū ‘Abdillāh al-Muhājir, *Masā’il min Fiqh al-Jihād*, 31-32.

dan para Sahabatnya diperintahkan memerangi orang-orang Romawi di medan Tabuk.⁵⁹

Sementara Ibn Kathīr mencatat ayat ini merupakan ayat yang pertama kali turun berisi perintah untuk memerangi orang-orang Ahli Kitab. Perintah memerangi orang-orang Ahli Kitab ini turun setelah orang-orang Arab berbondong-bondong masuk Islam, sehingga Islam semakin kuat di Jazirah Arab. Peristiwa ini terjadi pada tahun 9 Hijriyah di mana Nabi Saw. membawa sekitar tiga puluh ribu pasukan menuju Tabuk. Ekspedisi Tabuk ini terjadi di masa paceklik dan cuaca yang sangat panas. Nabi Saw. dan para Sahabatnya sampai di Tabuk dan menginap di Tabuk selama kurang lebih dua puluh hari. Setelah kurang lebih dua puluh hari mendirikan tenda di Tabuk, umat Islam tidak menemukan tanda-tanda orang-orang Romawi melakukan penyerangan. Setelah meminta petunjuk kepada Allah Swt., Nabi Saw. dan para Sahabatnya kemudian pulang ke Madinah.⁶⁰

Konflik terhadap orang-orang Romawi mempunyai sejarah panjang yang tidak bisa hanya dilihat dari ekspedisi Tabuk saja. Jauh sebelum peristiwa Tabuk yang terjadi pada tahun sembilan hijriyah, pasca perjanjian Hudaibiyah (6 H.), Nabi Saw. mengirim utusan kepada para penguasa Arab dan sekitarnya untuk menyampaikan risalah Islam dan mengajak mereka untuk masuk Islam, termasuk kepada Heraklius, penguasa Romawi.

⁵⁹ Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān Fī Ta'wīl al-Qur'ān*, Vol. 14, 200.

⁶⁰ Ibn Kathīr al-Dimashqī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Vol. 4 (t.t.: Dār al-Ṭayyibah, 1999), 132.

Salah satu Sahabat yang diutus oleh Nabi Saw. untuk menyampaikan risalah dakwah adalah al-Ḥārith bin ‘Umayr al-Azdi. Al-Ḥārith diutus Nabi Saw. untuk menyampaikan surat Nabi Saw. kepada penguasa Buṣrā (salah satu kota di Suriah yang berafiliasi kepada Romawi) yang berisi ajakan untuk memeluk Islam. Namun ketika ia sampai di Mu’tah (sebuah daerah yang saat ini masuk ke dalam bagian negara Yordania), ia dicegat oleh Shuraḥbīl bin ‘Amr al-Ghassānī, penguasa al-Balqa.’ yang berafiliasi kepada Romawi. Mengetahui bahwa orang yang dicegat adalah utusan Nabi Muhammad Saw., Shuraḥbīl kemudian membunuh al-Ḥārith. Peristiwa pembunuhan al-Ḥārith ini menimbulkan kemarahan Nabi Saw. dan umat Islam, karena di zaman itu membunuh utusan atau delegasi dianggap sebagai kejahatan yang sangat keji, sama halnya -atau bahkan melebihi- mengumumkan perang. Hal inilah yang membuat Nabi Saw. marah, sehingga beliau menyiapkan pasukan besar sebanyak 30.000 tentara.⁶¹

Pasca peristiwa ini, pecalah perang Mu’tah pada Jumadil Ula tahun 8 Hijriyah (Agustus-September 926 M.) antara umat Islam yang dikirim oleh Nabi Saw. dengan tentara Kekaisaran Romawi Timur (Bizantium). Dalam perang ini tiga pemimpin umat Islam syahid di medan perang. Mereka adalah Ja’far bin Abī Ṭālib, Zayd bin Ḥārithah dan ‘Abdullāh bin Rawāḥah. Pimpinan perang kemudian dipegang oleh

⁶¹ Ibn Hajar al-‘Asqalānī, *al-Iṣābah Fī Tamyiz al-Ṣaḥābah*, Vol. 1 (Beirut: Dār al-Jayl, 1412 H.), 589. Lihat juga pada Muḥammad bin ‘Afīf al-Khuḍārī, *Nūr al-Yaqīn Fī Sīrat Sayyid al-Mursalin* (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 2004), 144. Ṣafiy al-Raḥmān al-Mubārakfūrī, *al-Raḥīq al-Makhtūm* (t.t.: t.p., t.th.), 359.

Khālīd bin Walīd hingga umat Islam memenangkan pertempuran ini.⁶² Konflik dengan orang-orang Romawi telah dimulai oleh mereka sendiri dengan membunuh utusan Nabi Saw. yang mengajak mereka untuk memeluk Islam. Bukan tiba-tiba Nabi Saw. dan umat Islam yang menyerang orang-orang Romawi.

Dengan demikian, memaksakan ayat di atas sebagai perintah untuk memerangi non muslim kapan pun dan di mana pun tentu tidak tepat dan bertentangan dengan ayat-ayat maupun hadis-hadis Nabi Saw. yang memerintahkan berbuat baik kepada non muslim yang tidak memusuhi dan memerangi umat Islam.

c. Q.S. al-Tawbah: 36:

وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً.

“Dan perangilah orang-orang musyrik semuanya sebagaimana mereka pun memerangi kalian semuanya.”⁶³

Salah satu ayat yang disebut-sebut sebagai *ayat al-sayf* (ayat pedang) adalah Surah al-Tawbah: 36. Ayat ini sebenarnya merupakan bagian dari ayat yang berbicara tentang keutamaan bulan-bulan mulia (*Ashhur al-Hurum*) yang mempunyai keistimewaan tertentu di antaranya adalah larangan melakukan perang. Berikut redaksi lengkap Surah al-Tawbah: 36:

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

⁶² Safiy al-Rahmān al-Mubārakfūrī, *al-Raḥīq al-Makhtūm*, 358-368.

⁶³ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 264-265.

“Sesungguhnya bilangan bulan di sisi Allah ialah dua belas bulan, (sebagaimana) ketetapan Allah (di Lauh Mahfuz) pada waktu Dia menciptakan langit dan bumi, di antaranya ada empat bulan haram. Itulah (ketetapan) agama yang lurus, maka janganlah kamu menzalimi dirimu padanya (empat bulan itu), dan perangilah orang-orang musyrik semuanya sebagaimana mereka pun memerangi kamu semuanya. Ketahuilah bahwa sesungguhnya Allah bersama orang-orang yang bertakwa.”⁶⁴

Ayat yang oleh sebagian ulama diklaim sebagai ayat pedang ini sebenarnya berbicara tentang larangan berperang dalam bulan-bulan *haram* (Dzulqa’dah, Dzulhijjah, Muharram dan Rajab) bagi umat Islam. Ayat tersebut menyebutkan larangan berperang dengan ungkapan *falā tazlimū fihinna anfusakum*, janganlah kalian menganiaya diri kalian pada bulan-bulan tersebut dengan melakukan peperangan di bulan-bulan tersebut. Kemudian Allah Swt. menyebutkan *waqātilū al-mushrikīna kāffatan kamā yuqātilūnakum kāffatan*. Terjemah ayat ini versi terjemahan Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI adalah sebagai berikut:

“Dan perangilah orang-orang musyrik semuanya sebagaimana mereka pun memerangi kamu semuanya.”⁶⁵

Ayat ini sebenarnya menjelaskan tentang *mu’āmalah bi al-mithl*, melakukan pembalasan yang setimpal kepada orang-orang yang berbuat jahat kepada umat Islam. Dalam konteks ini adalah melakukan pembalasan setimpal kepada orang-orang musyrik yang memerangi umat Islam. Redaksi ayat ini mirip dengan redaksi Surah al-Baqarah: 194 dan al-Nahl: 126:

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an, 264-265.

فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ.

“Siapa yang menyerang kamu, seranglah setimpal dengan serangannya terhadapmu.” (Q.S. al-Baqarah: 194).⁶⁶

وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ.

“Jika kamu membalas, balaslah dengan (balasan) yang sama dengan siksaan yang ditimpakan kepadamu. Sungguh, jika kamu bersabar, hal itu benar-benar lebih baik bagi orang-orang yang sabar.” (Q.S. al-Nahl: 126).⁶⁷

Untuk memahami ayat ini dengan baik perlu kiranya merujuk penafsiran para ulama salaf dalam menafsirkan ayat ini. Ibn Jarīr al-Ṭabarī dalam tafsirnya *Jāmi’ al-Bayān* menjelaskan bahwa firman Allah Swt. *waqātilū al-mushrikīna kāffatan kamā yuqātilūnakum kāffah*, maksudnya Allah Swt. seolah berfirman, dan perangilah orang-orang yang menyekutukan Allah Swt (orang-orang musyrik), wahai orang-orang yang beriman dengan bersatu tidak berselisih, dengan bersatu tidak bercerai bera, sebagaimana orang-orang musyrik semua itu memerangi kalian dengan persatuan tanpa terpecah belah. Penafsiran semacam ini sebagaimana diriwayatkan dari Ibn ‘Abbās, Qatādah dan al-Suddī.⁶⁸ Penafsiran semacam ini menempatkan kata *kāffah* sebagai *ḥāl* dari *fā’il wau jama* pada kata *waqātilū*.⁶⁹

Al-Rāzī dalam tafsirnya *Mafātīḥ al-Ghaib* menyebutkan, tentang penafsiran kata *kāffah* terdapat dua pendapat. Pertama, sebagaimana yang diungkapkan al-Ṭabarī di atas. Kedua, sebagaimana yang dikutip

⁶⁶ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an, 40.

⁶⁷ Ibid., 392.

⁶⁸ Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi’ al-Bayān Fī Ta’wīl al-Qur’ān*, Vol. 14, 241-242.

⁶⁹ Yūsuf al-Qaradāwī, *Fiqh al-Jihād*, Vol. 1, 210-211.

dari Ibn ‘Abbās, makna ayat tersebut adalah perangilah mereka (orang-orang musyrik) semuanya sebagaimana mereka memerangi kalian semua. Kata *kāffah* dalam penafsiran ini kedudukannya menjadi *hāl* dari *maf’ūl bih*, yaitu kata *al-musyrikīn*.⁷⁰ Menurut al-Rāzī, pendapat yang pertama lebih tepat, sehingga analoginya tepat.⁷¹

Dua model penafsiran ayat di atas jika dicermati sebenarnya sama sekali tidak menunjukkan perintah untuk memerangi semua orang-orang musyrik kapan dan di mana pun. Penafsiran pertama menunjukkan bahwa ayat tersebut memerintahkan umat Islam untuk bersatu ketika memerangi orang-orang musyrik, sebagaimana orang-orang musyrik bersatu dalam memerangi umat Islam. Sementara penafsiran kedua menunjukkan bahwa ayat tersebut mempunyai makna agar umat Islam memerangi semua orang-orang musyrik, sebagaimana mereka memerangi semua umat Islam. Sebagaimana telah disinggung di atas, konteks ayat ini adalah *mu‘āmalah bi al-mithl*, melakukan pembalasan yang setimpal kepada orang-orang yang memerangi umat Islam. Dengan demikian, ayat ini sama sekali tidak menunjukkan perintah untuk memerangi semua non muslim yang berdamai dengan umat Islam. Ayat ini menunjukkan perintah memerangi non muslim yang memang lebih dulu memerangi umat Islam, khususnya ketika serangan perang itu dilakukan pada bulan-bulan yang dimulikan oleh al-Qur’an (Dhulqa’dah, Dhulhijjah, Muharram dan Rajab).

⁷⁰ Yūsuf al-Qaradāwī, *Fiqh al-Jihād*, Vol. 1, 211.

⁷¹ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, Vol. 16 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2000), 44.

Dari uraian di atas, apa yang diklaim oleh al-Muhājir bahwa *'illat* (alasan hukum) memerangi orang-orang musyrik adalah karena kemusyrikannya tentu tidak tepat, karena berdasarkan uraian di atas nampak jelas bahwa *'illat* memerangi non muslim semata-mata karena mereka yang terlebih dahulu memerangi umat Islam.

3. Q.S. al-Tawbah: 123:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَعَلِمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ.

“Wahai orang-orang yang beriman, perangilah orang-orang kafir di sekitarmu dan hendaklah mereka merasakan sikap tegas darimu. Ketahuilah bahwa Allah beserta orang-orang yang bertakwa.”⁷²

Ayat ini memerintahkan umat Islam pada saat itu untuk memerangi orang-orang kafir yang ada di sekitar mereka. Yang menjadi pertanyaan kemudian, siapakah yang dimaksud dengan orang-orang kafir yang berada di sekitar umat Islam pada waktu itu untuk diperangi? Al-Ṭabarī mempunyai penjelasan yang bagus dalam tafsirnya tentang ayat ini. Ayat ini seolah Allah Swt. berfirman, wahai orang-orang yang beriman kepada Allah Swt. dan Rasul-Nya, perangilah orang-orang kafir yang berada di sekitar kalian, bukan orang-orang kafir yang jauh dari kalian. Allah Swt. seolah berfirman, perangilah yang terdekat terlebih dahulu, kemudian yang jauh. Menurut penafsiran Ibn Jarīr, orang-orang yang berada di sekitar umat Islam yang diperintahkan untuk diperangi dalam ayat ini adalah orang-orang Romawi, karena mereka pada waktu itu mendiami kawasan Shām (Damaskus dan sekitarnya). Shām lebih dekat dari Madinah daripada Irak. Penafsiran

⁷² Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 283.

semacam ini oleh al-Ṭabarī dikutip dari Ibn ‘Umar. Dari sini jelaslah bahwa al-Kuffār yang dimaksud dalam ayat tersebut adalah sekelompok orang-orang kafir tertentu, dalam hal ini adalah orang-orang Rowami yang saat itu menguasai Shām.⁷³

Berkaitan dengan perang melawan orang-orang Romawi ini telah dijelaskan di depan bahwa akar masalah konfliknya adalah ketika al-Ḥārith bin ‘Umayr al-Azdiy yang diutus Nabi Saw. untuk menyampaikan surat Nabi Saw. berisi ajakan masuk Islam kepada penguasa Buṣrā (salah satu kota di Suriah yang berafiliasi kepada Romawi). Namun ketika al-Ḥārith bin ‘Umayr sampai di Mu’tah (sebuah daerah yang saat ini masuk ke dalam bagian negara Yordania), ia dicegat dan dibunuh oleh Shuraḥbīl bin ‘Amr al-Ghassānī, penguasa al-Balqa.’ yang juga berafiliasi kepada Romawi. Jadi perintah memerangi orang-orang kafir yang ada di sekitar daerah umat Islam pada waktu itu bukan karena tidak ada sebab apa-apa, akan tetapi memang karena adanya permusuhan yang dilakukan terlebih dahulu oleh orang-orang kafir tersebut, dalam hal ini adalah orang-orang Romawi dan para sekutunya.

Dari aspek bahasa, redaksi perintah memerangi orang-orang kafir yang dipakai oleh ayat di atas juga menggunakan *qātīlū*, di mana kata *qātīlū* ini merupakan bentuk *fi‘il amr* (kata kerja perintah) dari *fi‘il māḍī* (kata kerja bentuk lampau) *qātala*. Bentuk *qātala* ini pada umumnya mempunyai arti *mushārahah*, saling. Artinya, perbuatan memerangi ini

⁷³ Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān Fī Ta’wīl al-Qur’ān*, Vol. 14, 574-575.

dilakukan oleh kedua belah pihak.⁷⁴ Jika makna ini dikaitkan dengan redaksi *qātilū* pada ayat di atas artinya umat Islam diperintahkan untuk memerangi orang-orang kafir yang sebelumnya mereka juga memerangi umat Islam.

Kesimpulannya, Q.S. al-Tawbah: 123 ini meskipun di dalamnya ada perintah untuk memerangi orang-orang kafir yang berada di sekitar daerah umat Islam, nyatanya yang dimaksud orang-orang kafir di situ adalah orang-orang tertentu yang memang memusuhi dan menghambat dakwah Islam. Dengan demikian ayat ini tidak bisa dijadikan dalil sebagai perintah untuk memerangi semua orang kafir secara mutlak, baik yang memerangi umat Islam maupun tidak, sebagaimana yang diklaim oleh al-Muhājir.

4. Q.S. al-Baqarah: 191:

وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجْتُمُوهُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ.

“Bunuhlah mereka (yang memerangimu) di mana pun kamu jumpai dan usirlah mereka dari tempat mereka mengusirmu. Padahal, fitnah itu lebih kejam daripada pembunuhan. Lalu janganlah kamu perangai mereka di Masjidilharam, kecuali jika mereka memerangimu di tempat itu. Jika mereka memerangimu, maka perangilah mereka. Demikianlah balasan bagi orang-orang kafir.”⁷⁵

Ayat ini oleh al-Muhājir diklaim sebagai ayat yang memerintahkan memerangi non muslim, karena faktor kemusyrikan dan kekufuran mereka.

⁷⁴ Lihat Muṣṭafā al-Ghalāyīnī, *Jāmi‘ al-Durūs al-‘Arabiyyah*, Vol. 1 (Beirut: al-Maktabah al-‘Aṣriyyah, 1994), 219.

⁷⁵ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an, 39.

Dalam pandangannya, orang-orang yang tidak memeluk agama Islam, maka harta dan darahnya halal untuk ditumpahkan, kecuali mereka mendapatkan jaminan keamanan dari umat Islam.

Membaca ayat ini tentu tidak bisa dilepaskan dari ayat sebelum dan sesudahnya secara utuh. Ayat yang berisi perintah memerangi orang-orang kafir ini dimulai dari Q.S. al-Baqarah: 190-193 sebagai berikut:

وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ.

“Perangilah di jalan Allah orang-orang yang memerangi kamu dan jangan melampaui batas. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas.” (Q.S. al-Baqarah: 190)

وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجْتُمُوهُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ.

“Bunuhlah mereka (yang memerangimu) di mana pun kamu jumpai dan usirlah mereka dari tempat mereka mengusirmu. Padahal, fitnah itu lebih kejam daripada pembunuhan. Lalu janganlah kamu perang mereka di Masjidilharam, kecuali jika mereka memerangimu di tempat itu. Jika mereka memerangimu, maka perangilah mereka. Demikianlah balasan bagi orang-orang kafir.” (Q.S. al-Baqarah: 191)

فَإِنْ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ.

“Namun, jika mereka berhenti (memusuhimu), sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.” (Q.S. al-Baqarah: 192)

وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ.

“Perangilah mereka itu sampai tidak ada lagi fitnah dan agama (ketaatan) hanya bagi Allah semata. Jika mereka berhenti (melakukan fitnah), tidak ada (lagi) permusuhan, kecuali terhadap orang-orang zalim.” (Q.S. al-Baqarah: 193)⁷⁶

Jika melihat dari aspek *sabāb nuzūl*, berdasarkan riwayat Ibn ‘Abbās, Q.S. al-Baqarah: 190 turun berkaitan dengan perjanjian Hudaibiyyah (Dzulqa’dah 6 H.). Pada saat itu Rasulullah Saw. dan para

⁷⁶ Ibid., 39-40.

Sahabatnya dilarang oleh orang-orang Quraysh untuk memasuki Baitullah. Orang-orang Quraysh kemudian menjanjikan kepada umat Islam agar kembali ke Baitullah pada tahun berikutnya. Saat tahun yang dijanjikan orang-orang Quraysh tiba, Rasulullah Saw. dan para Sahabatnya mempersiapkan diri untuk melakukan Umrah *qaḍā'* yang tertunda pada tahun sebelumnya. Namun mereka khawatir jika orang-orang Quraysh mengingkari janji mereka, melarang umat Islam memasuki Baitullah dan kemudian menyerang umat Islam. Sementara para Sahabat Nabi Saw. tidak suka jika harus berperang di bulan Haram dan di tanah Haram. Maka kemudian Allah Swt, menurunkan Q.S. al-Baqarah: 190.⁷⁷

Riwayat ini menunjukkan bahwa Q.S. al-Baqarah: 190 turun karena adanya sebab khusus (latar belakang khusus), yaitu Perjanjian Hudaibiyyah yang dilakukan oleh Nabi Saw. dengan orang-orang Quraysh ketika Nabi Saw. dan para Sahabatnya ingin menuju Baitullah di Makkah. Berdasarkan *sabāb nuzūl* tersebut, ayat ini memerintahkan umat Islam untuk memerangi orang-orang kafir Quraysh ketika mereka memulai terlebih dahulu memerangi umat Islam. Dengan demikian, *mafhūm mukhālafah*nya, ketika orang-orang musyrik tidak memulai terlebih dahulu memerangi umat Islam, maka umat Islam tidak boleh memerangi mereka. Dari sini tentu dapat dipahami bahwa *'illat* (alasan) kebolehan memerangi orang-orang musyrik

⁷⁷ Lihat 'Alī bin Aḥmad al-Wāḥidī, *Asbāb Nuzūl al-Qur'ān* (Dammām: Dār al-Iṣlāḥ, 1992), 55. 'Abd al-Raḥmān bin Abī Bakr al-Suyūṭī, *Lubāb al-Nuqūl Fī Asbāb al-Nuzūl*, 137. Al-Ḥusain bin Mas'ūd al-Baghawī, *Ma'ālim al-Tanzīl*, Vol. 1 (t.t.: Dār al-Ṭayyibah, 1997), 213. Muḥammad Rashīd bin 'Alī Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, Vol. 2 (t.t.: al-Hai'ah al-Miṣriyyah al-'Ammah Li al-Kitāb, 1990), 168.

adalah karena mereka memerangi umat Islam terlebih dahulu, bukan semata-mata karena kemusyrikan maupun kekufurannya.

Ayat selanjutnya, yaitu Q.S. al-Baqarah: 191 tidak terlepas dari rangkaian Q.S. al-Baqarah 190. Oleh karenanya memahami ayat ini harus mempertimbangkan ayat sebelumnya, di mana ayat sebelumnya memerintahkan kepada umat Islam untuk memerangi orang-orang musyrik ketika mereka terlebih dahulu memerangi umat Islam. Tidak heran jika kemudian al-Ṭabarī dalam menafsiri Q.S. al-Baqarah: 191 ini menyatakan:

واقتلوا أيها المؤمنون الذين يقاتلونكم من المشركين حيث أصبتم مقاتلهم وأمكنكم قتلهم

“Dan bunuhlah orang-orang musyrik yang memerangi kamu, hai orang-orang yang beriman, di mana pun kamu menangkap mereka dan mampu membunuh mereka.”⁷⁸

Rashīd Riḍā mempunyai pandangan yang bagus dalam menafsirkan ayat-ayat di atas. Dalam tafsirnya *al-Manār* ketika menafsirkan Q.S. al-Baqarah 190-191, pertama-tama ia menyampaikan bahwa ayat-ayat tersebut merupakan bentuk izin dari Allah Swt. kepada umat Islam yang sedang ihram di bulan-bulan Haram untuk melakukan peperangan ketika mereka diperangi dan diserang terlebih dahulu. Riḍā kemudian juga mengutip *sabāb nuzūl* ayat ini yang berkaitan dengan Perjanjiaan Hudaibiyyah sebagaimana yang telah disebutkan di atas.

Selanjutnya dalam menafsirkan firman Allah Swt. yang artinya:

“Dan perangilah di jalan Allah orang-orang yang memerangi kalian.”, ia

⁷⁸ Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān Fī Ta’wīl al-Qur’ān*, Vol. 3, 564.

mengatakan bahwa Allah Swt. seolah berfirman, wahai orang-orang yang beriman -yang merasa khawatir akan dihalang-halangi orang-orang musyrik Arab untuk mengunjungi Baitullah dan melaksanakan ibadah umrah karena mereka mengingkari perjanjian dan menimbulkan fitnah bagi kalian dan agama kalian, sementara kalian tidak senang melakukan pembelaan untuk diri kalian dengan memerangi mereka di tanah dan bulan Haram-, sesungguhnya Aku (Allah Swt.) mengizinkan kalian untuk berperang semata-mata sebagai pembelaan di jalan Allah agar kalian bisa beribadah di Baitullah dan sebagai pembelajaran bagi orang-orang yang menimbulkan fitnah dan mengingkari perjanjian dengan kalian, bukan karena hawa nafsu dan keinginan untuk menumpahkan darah. Maka wahai kaum muslimin, perangilah orang-orang yang memerangi kalian di jalan yang mulia ini. Janganlah kalian melampaui batas dalam memerangi mereka, baik dengan melakukan agresi terlebih dahulu atau membunuh orang-orang yang tidak memerangi kalian, seperti kaum perempuan, anak-anak, lansia, orang-orang yang sedang sakit dan orang-orang yang berdamai dengan kalian dan tidak memerangi kalian. Janganlah pula kalian melakukan perusakan dan penebangan pohon.⁷⁹

Dalam pandangan Rashīd Riḍā, *'illat* kebolehan berperang semata-mata karena pembelaan diri umat Islam ketika mereka diperangi terlebih dahulu. Sedangkan *'illat* dari larangan agar tidak melampaui batas semata-mata karena melampaui batas sendiri secara esensial merupakan hal yang

⁷⁹ Muḥammad Rashīd bin 'Alī Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, Vol. 2, 168.

dibenci Allah Swt. Jika hal itu dilakukan di bulan dan tanah Haram, tentu akan lebih dibenci oleh Allah Swt.

Pada ayat selanjutnya, yakni Q.S. al-Baqarah: 191, Allah Swt. berfirman yang artinya: “Dan bunuhlah mereka di mana saja kamu jumpai mereka.”. Dalam menafsirkan ayat ini, Riḍā mengatakan, maksudnya ketika perang telah berkecamuk, maka bunuhlah orang-orang musyrik itu di mana pun kalian menemukannya. Janganlah keberadaan kalian di tanah Haram menghalangi kalian untuk membunuh mereka.⁸⁰

Jelas di sini bahwa perintah untuk membunuh orang-orang musyrik di mana pun mereka berada dalam al-Baqarah: 191 konteksnya tidak bisa dilepaskan dengan perintah untuk memerangi mereka ketika mereka memerangi umat Islam terlebih dahulu yang terdapat dalam al-Baqarah: 190. Selain itu, redaksi perintah memerangi orang-orang musyrik yang terdapat dalam al-Baqarah: 190 juga menggunakan bentuk *qāṭilū* yang mempunyai makna *mushārahah*, saling memerangi sebagaimana penjelasan yang sudah disampaikan di atas.

Dengan demikian klaim al-Muhājir yang mengatakan bahwa Q.S. al-Baqarah: 191 berisi penggantungan hukum memerangi orang-orang kafir karena kemusyrikan, kekufuran dan meninggalkan agama tertolak dengan *sabāb nuzūl* ayat, redaksi ayat dan tinjauan bahasa.

5. Q.S. al-Baqarah: 193 dan al-Anfāl: 39:

وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ.

⁸⁰ Ibid.

“Perangilah mereka itu sampai tidak ada lagi fitnah dan agama (ketaatan) hanya bagi Allah semata. Jika mereka berhenti (melakukan fitnah), tidak ada (lagi) permusuhan, kecuali terhadap orang-orang zalim.” (Q.S. al-Baqarah: 39).⁸¹

وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلَّهُ لِلَّهِ.

“Perangilah mereka sampai tidak ada lagi fitnah (penganiayaan atau syirik) dan agama hanya bagi Allah.” (Q.S. al-Anfāl: 39).⁸²

Dua ayat ini dalam pandangan al-Muhājir menjadi dalil dan bukti bahwa perintah memerangi non muslim adalah semata-mata karena kemusyrikan dan kekufuran. Alasannya, karena *al-fitnah* yang terdapat dalam ayat tersebut oleh para ahli tafsir sebagaimana pendapat Ibn Zayd artinya adalah kufur.⁸³ Pandangan al-Muhājir ini sebenarnya tidak keluar dari dirinya sendiri, melainkan mengutip dari dua tokoh tafsir Ahlusunnah terkemuka, yaitu Ibn ‘Arabī dan al-Qurṭubī. Menurut Ibn ‘Arabī, berdasarkan ayat di atas faktor kebolehan memerangi non muslim adalah kekufuran.⁸⁴ Sementara menurut al-Qurṭubī, firman Allah Swt. “*waqātilūhum*” menurut pendapat ulama yang menilai ayat ini *nāsikh* (menganulir atau menghapus ayat damai) merupakan perintah untuk memerangi setiap musyrik di semua tempat. Sedangkan menurut ulama yang berpendapat ayat ini tidak *nāsikh*, perintah memerangi orang-orang kafir berlaku ketika mereka memerangi umat Islam terlebih dahulu. Al-Qurṭubī kemudian menilai bahwa pendapa pertama lah yang lebih kuat, yaitu perintah memerangi secara mutlak tanpa adanya syarat orang-orang

⁸¹ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an, 39-40.

⁸² Ibid., 250.

⁸³ Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān Fī Ta’wīl al-Qur’ān*, Vol. 12, 539.

⁸⁴ Abū Bakr Ibn al-‘Arabī al-Mālīkī, *Aḥkām al-Qur’ān*, Vol. 1 (t.t.: t.p., t.th.), 212.

kafir memerangi terlebih dahulu. Dalilnya adalah firman Allah Swt. *wayakūna al-dīn lillāh* (dan supaya agama itu semata-mata untuk Allah) dan sabda Nabi Saw. *umirtu an uqātila al-nās ḥattā yaqūlū lā ilāha illā Allāh* (aku diperintahkan untuk memerangi semua manusia sehingga mereka mengucapkan: tidak ada Tuhan selain Allah). Ayat dan hadis ini menunjukkan bahwa kekafiran merupakan penyebab non muslim diperangi, karena Allah Swt. berfirman *ḥattā lā takūna fitnah* (sehingga tidak ada fitnah), yakni kekafiran. Menurut Ibn ‘Abbās, Qatādah, al-Rabī‘ al-Suddī dan yang lainnya, yang dimaksud dengan *fitnah* pada ayat tersebut adalah kesyirikan dan menyakiti orang-orang yang beriman.⁸⁵

Apa yang disampaikan oleh al-Muhājir ini menunjukkan pada kita semua bahwa para ulama tafsir terdahulu memang berbeda pendapat tentang faktor yang memperbolehkan umat Islam memerangi non muslim. Sebagian ulama, seperti Ibn ‘Arabī dan al-Qurṭubī di atas mengatakan bahwa faktor yang memperbolehkan memerangi non muslim adalah semata-mata karena kekufurannya, sementara sebagian ulama yang lain menyatakan bahwa faktor yang memperbolehkan memerangi non muslim adalah karena mereka memerangi umat Islam terlebih dahulu, seperti pendapat para ulama dari kalangan Mazhab Ḥanafī.⁸⁶

Menafsirkan ayat-ayat di atas harus mempertimbangkan beberapa hal sebagai berikut:

⁸⁵ Muḥammad bin Aḥmad al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘ Li Ahkām al-Qur’ān*, Vol. 2 (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1964), 353-354.

⁸⁶ Abū Bakr Ibn al-‘Arabī al-Mālīkī, *Ahkām al-Qur’ān*, Vol. 1 (t.t.: t.p., t.th.), 212.

- a. Q.S, al-Baqarah: 193 di atas masih berkaitan dengan ayat-ayat sebelumnya di mana latar belakang turunnya ayat tersebut berkaitan dengan perjanjian Hudaibiyyah sebagaimana penjelasan di atas. Artinya dari sudut pandang *sabab nuzūl*, maksud dari ayat ini adalah perintah untuk memerangi orang-orang kafir ketika mereka memerangi terlebih dahulu.
- b. Dari sudut pandang bahasa, redaksi yang dipakai oleh kedua ayat di atas menggunakan kata *qātilū* yang mempunyai arti *mushārahah*, saling memerangi. Artinya perintah memerangi orang-orang kafir pada ayat di atas tidak muncul begitu saja, tapi karena diperangi lebih dulu oleh orang-orang kafir.
- c. Penafsiran *fitnah* pada kedua ayat di atas dengan kufur bukanlah merupakan *ma'na al-murād*, satu-satunya makna yang dikehendaki, tapi hanyalah merupakan contoh dari bentuk *fitnah*. Dalam hal ini, al-Qarāḍawī menjelaskan bahwa pendapat-pendapat para Sahabat dan Tabi'in dalam menafsiri suatu ayat kebanyakan bukan makna satu-satunya yang dikehendaki ayat tersebut, melainkan biasanya berupa contoh sebagaimana yang disampaikan oleh Ibn Taymiyyah dan yang lainnya. Seperti halnya dalam kasus penafsiran *lahw al-ḥadīth* pada Q.S. Luqmān: 6 yang ditafsiri dengan *al-ghinā'* (nyanyian). Menurut al-Qarāḍawī, *al-ghinā'* yang disebutkan oleh para Sahabat dan Tabi'in tersebut bukanlah tafsir dari *lahw al-ḥadīth*, melainkan contoh dari *lahw al-ḥadīth*. Ini artinya *lahw al-ḥadīth* itu jenisnya banyak, tidak hanya

nyanyian saja.⁸⁷ Demikian pula ketika para Sahabat dan Tabiin menafsirkan kata *fitnah* pada Q.S. al-Baqarah: 193 dan al-Anfal: 39. Kufur atau syirik bukanlah satu-satunya makna yang dikehendaki secara pasti. Ia hanyalah salah satu contoh atau salah satu bentuk dari *fitnah* itu sendiri. Ini dapat dibuktikan dengan perbedaan pendapat di kalangan Sahabat dan Tabiin ketika menafsirkan kata *fitnah* tersebut. Sebagian menafsirkan *fitnah* sebagai kufur atau syirik sebagaimana yang dikutip dari Qatādah, Mujāhid, al-Suddī, Ibn ‘Abbās, al-Rabī‘, Ibn Zayd dan al-Ḥasan. Mujāhid dalam riwayat yang lain menafsirkan *fitnah* sebagai kemurtadan yang dilakukan oleh orang yang beriman.⁸⁸ Al-Ḥasan dalam riwayat yang lain menafsirkan *fitnah* sebagai *balā’* (bencana, ujian). Sedangkan al-Jurayj menafsirkan *fitnah* sebagai ujian untuk orang-orang yang beriman terhadap agamanya yang berupa penganiayaan, penyiksaan dan pengusiran dari tempat tinggalnya.⁸⁹ Perbedaan penafsiran ini tidak mengherankan karena memang asal kata *fitnah* mempunyai arti ujian (*al-balā’ wa al-ikhtibār*)⁹⁰, sehingga kufur, syirik, kemurtadan, ujian dan cobaan dalam agama semuanya merupakan *fitnah*. Al-Ṭabarī ketika menafsirkan al-Baqarah: 193 ini mengatakan bahwa Allah Swt. seolah berfirman kepada Nabi Muhammad Saw., wahai umat Islam, perangilah orang-orang musyrik yang memerangi

⁸⁷ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Kayfa Nata‘āmal Ma‘ al-Qur’ān al-‘Aẓīm* (Kairo: Dār al-Shurūq, 2000), 229-231.

⁸⁸ Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān Fī Ta’wīl al-Qur’ān*, Vol. 3, 565.

⁸⁹ Ibid., Vol. 13, 357.

⁹⁰ Ibid., Vol. 3, 565. Muḥammad bin Aḥmad al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘ Li Aḥkām al-Qur’ān*, Vol. 2 (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1964), 354.

kalian, sehingga tidak ada *fitnah*, yakni sehingga tidak ada lagi kesyirikan kepada Allah Swt., tidak ada yang disembah kecuali Allah Swt. dan lenyaplah penyembahan berhala dan tuhan-tuhan lain yang menyerupai Allah Swt. serta ibadah dan ketaatan hanya untuk Allah Swt. semata, bukan untuk patung-patung dan berhala. Dalam penafsiran ini, al-Ṭabarī jelas menyampaikan bahwa perintah memerangi non muslim hanya berlaku bagi kalangan non muslim yang memerangi umat Islam terlebih dahulu.⁹¹ Rasyid Riḍā menafsirkan *fitnah* pada ayat di atas sebagai penganiayaan yang dialami oleh seorang muslim karena agama yang ia peluk berupa penyiksaan, pembunuhan dan pengusiran dari tempat tinggalnya sebagaimana yang dilakukan oleh orang-orang musyrik terhadap umat Islam di masa-masa awal Islam.⁹² Penafsiran Riḍā terhadap ayat di atas adalah sebagai berikut: *waqātilūhum ḥattā lā takūna fitnah*, dan perangilah mereka (orang-orang kafir), sehingga tidak ada fitnah lagi. Ayat ini merupakan ‘*aṭaf*’ (lanjutan) dari ayat sebelumnya (al-Baqarah: 190). Jika al-Baqarah: 190 menjelaskan tentang permulaan perang (ketika orang-orang kafir memerangi umat Islam), maka ayat ini (al-Baqarah: 193) menjelaskan tentang sampai kapan perang tersebut dihentikan, yaitu ketika sudah tidak ada fitnah dalam agama. Menurut ‘Abduh, sebagaimana yang dikutip oleh Riḍā, yakni hingga orang-orang kafir tidak mempunyai kekuatan melakukan *fitnah* dan menganiaya kalian (umat Islam) karena agama yang kalian

⁹¹ Ibn Jaṣīr al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān Fī Ta’wīl al-Qur’ān*, Vol. 3, 570.

⁹² Muḥammad Rashīd bin ‘Alī Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, Vol. 1, 97.

peluk, melarang kalian untuk menampakkan agama kalian atau mengajak kepada agama kalian. *Wa yakūna al-dīn lillāh*, dalam al-Anfāl: 39, *wa yakūna al-dīn kullahu lillāh*, maksudnya agama setiap orang murni semata-mata karena Allah Swt., tidak ada pengaruh takut pada selain Allah Swt. dalam menjalankan agama.⁹³

d. Pemaksaan dua ayat di atas pada kesimpulan bahwa alasan kebolehan memerangi non muslim adalah karena kekufuran atau kesyirikan mereka tentu akan berbenturan dengan sekian banyak ayat-ayat damai yang menjelaskan untuk berbuat baik kepada mereka dan tidak memerangi mereka ketika mereka tidak memerangi umat Islam terlebih dahulu. Klaim ayat-ayat tersebut menganulir sekian ayat-ayat damai tentu tidak bisa diterima begitu saja, karena ayat-ayat tersebut dapat dikompromikan dan tidak ada *naṣ* yang menjelaskan secara pasti tentang penganuliran tersebut.

e. Hadis *umirtu an uqātila al-nās* tidak boleh dipahami secara tekstual

Hadis ini harus dipahami dalam bingkai *maqāṣid al-sharī'ah* di mana hadis tersebut harus dipahami dengan petunjuk-petunjuk al-Qur'an yang mempunyai *dalālah* yang pasti, *Sabab al-Wurūd* (latar belakang kemunculan hadis), situasi dan kondisi serta tinjauan bahasa. Memahami hadis tersebut secara tekstual yang berisi perintah untuk memerangi non muslim secara mutlak sampai mereka memeluk Islam tentu akan bertentangan dengan ayat-ayat al-Qur'an yang secara jelas

⁹³ Muḥammad Rashīd bin 'Alī Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, Vol. 1, 170.

menyampaikan tentang kebebasan beragama, sebagaimana yang disebutkan dalam Q.S. al-Kahfi: 29, al-Kāfirūn: 6, al-Baqarah: 256, Yūnus: 99 dan al-Ghāshiyah: 22.⁹⁴ Ayat-ayat ini menunjukkan:

- 1) Bahwa Islam menjamin kebebasan dalam beragama. Artinya setiap orang secara merdeka berhak menentukan keyakinan agamanya tanpa paksaan.
- 2) Iman adalah keyakinan yang menancap di dalam hati, sehingga tidak ada gunanya seseorang lisannya mengucapkan beriman namun hatinya kufur. Keimanan semacam ini hanya dapat diperoleh dengan kerelaan hati, bukan dengan paksaan.
- 3) Seandainya boleh membunuh non muslim karena semata-mata kekufurannya, maka tentunya sembelihan dan makanannya tidak

⁹⁴ Ayat-ayat tersebut adalah:

وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ.

“Dan katakanlah: “Kebenaran itu datang dari Tuhanmu; maka barangsiapa yang ingin (beriman) hendaklah ia beriman, dan barangsiapa yang ingin (kafir) biarlah ia kafir.” (Q.S. al-Kahfi: 29).

لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ.

“Untukmu agamamu, dan untukkulah, agamaku.” (Q.S. al-Kāfirūn: 6).

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْقِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ.

“Tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama (Islam); sesungguhnya telah jelas jalan yang benar daripada jalan yang sesat. Karena itu barangsiapa yang ingkar kepada Thaghut (syaitan dan apa saja yang disembah selain dari Allah Swt.) dan beriman kepada Allah, maka sesungguhnya ia telah berpegang kepada buhul tali yang amat kuat yang tidak akan putus. Dan Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.” (Q.S. al-Baqarah: 256)

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَرْنَا فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ.

“Dan jikalau Tuhanmu menghendaki, tentulah beriman semua orang yang di muka bumi seluruhnya. Maka apakah kamu (hendak) memaksa manusia supaya mereka menjadi orang-orang yang beriman semuanya ?” (Q.S. Yūnus: 99).

لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ.

“Kamu bukanlah orang yang berkuasa atas mereka.” (Q.S. al-Ghāshiyah: 22).

boleh dimakan. Sementara ajaran Islam menghalalkan sembelihan dan makanan Ahli Kitab.

- 4) Seandainya boleh membunuh non muslim karena semata-mata kekufurannya, maka niscaya tidak boleh bagi umat Islam untuk menikahi Ahlul Kitab. Padahal ajaran Islam memperbolehkan seorang muslim menikahi perempuan Ahli Kitab.⁹⁵

Dari sudut pandang latar belakang, situasi dan kondisi kemunculan hadis, hadis di atas berkaitan dengan orang-orang musyrik Arab yang saat itu memerangi dakwah Nabi Saw. Mereka memusuhi dakwah Nabi Saw. sejak pertama kali Nabi Saw. berdakwah mengajak orang-orang untuk menyembah Allah Swt. tanpa menyekutukan-Nya. Orang-orang musyrik Arab ini juga menyiksa kaum muslimin yang lemah selama tiga belas tahun lamanya dan memerangi Nabi Saw. selama sembilan tahun saat beliau berada di Madinah. Mereka juga melanggar perjanjian damai yang telah disepakati bersama orang-orang muslim.

⁹⁵ Kebolehan memakan sembelihan Ahli Kitab dan juga menikah dengan perempuan Ahli Kitab disebutkan dalam Q.S. al-Mā'idah: 5:

الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلَالٌ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حَلَالٌ لَهُمُ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ مُحْصِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ.

“Pada hari ini dihalalkan bagimu yang baik-baik. Makanan (sembelihan) orang-orang yang diberi Al Kitab itu halal bagimu, dan makanan kamu halal (pula) bagi mereka. (Dan dihalalkan mangawini) wanita yang menjaga kehormatan diantara wanita-wanita yang beriman dan wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi Al Kitab sebelum kamu, bila kamu telah membayar mas kawin mereka dengan maksud menikahnya, tidak dengan maksud berzina dan tidak (pula) menjadikannya gundik-gundik. Barangsiapa yang kafir sesudah beriman (tidak menerima hukum-hukum Islam) maka hapuslah amalannya dan ia di hari kiamat termasuk orang-orang merugi.”

Dari sudut pandang bahasa Arab, redaksi hadis tersebut dengan berbagai macam jalur periwayatannya menggunakan redaksi *umirtu an uqātila*, di mana redaksi ini mempunyai makna *mushārahah*, saling memerangi, sebagaimana yang telah dijelaskan di depan. Ini artinya perintah untuk memerangi non muslim dilakukan ketika mereka memerangi umat Islam terlebih dahulu.

Kemudian kata *al-Nās* yang terdapat dalam hadis tersebut, meskipun redaksinya umum namun yang dikehendaki adalah makna khusus, yaitu orang-orang musyrik yang mengangkat senjata untuk memerangi umat Islam. Pemahaman semacam ini dihasilkan dari mengompromikan semua dalil yang ada, baik al-Qur'an maupun Hadis-hadis Nabi Saw., sehingga dalil-dalil tersebut tidak kontradiktif dan tidak ada yang digugurkan.⁹⁶

6. Q.S. al-Fath: 16:

سَتُدْعَوْنَ إِلَى قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ.

“Katakanlah kepada orang-orang Arab Badui yang ditinggalkan itu, “Kamu akan diajak untuk (memerangi) kaum yang mempunyai kekuatan yang besar. Kamu akan memerangi mereka atau mereka menyerah.”⁹⁷

⁹⁶ Ahmad Kāfi, “Idā’āt Ḥaula Ḥadīth Umirtu An Uqātila al-Nās” dalam <http://www.eltwheed.com/vb/showthread.php?59542-%C5%D6%C7%C1%C7%CA-%CD%E6%E1-%CD%CF%ED%CB-%AB%C3%E3%D1%CA-%C3%E4-%C3%DE%C7%CA%E1-%C7%E1%E4%C7%D3-%BB> diakses 6 September 2022. Lihat juga dalam Yūsuf al-Qarāḍāwī, *Fiqh al-Jihād*, Vol. 1, 211. ‘Abdullāh bin Zayd Ālu Maḥmūd, *Majmū’ Rasā’il*, Vol. 3 (Qatar: Wizārat al-Awqāf wa al-Shu’ūn al-Islāmiyyah, t.th.), 186-189. Muhammad Kudhori, “Bahaya Salah Memahami Hadits ‘Memerangi Orang-orang Musyrik’,” <https://islam.nu.or.id/ilmu-hadits/bahaya-salah-memahami-hadits-memerangi-orang-orang-musyrik-Ns4YR> diakses tanggal 21 September 2022.

⁹⁷ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an, 749.

Maksud ayat ini menurut al-Muhājir adalah pilihan sikap terhadap orang-orang kafir hanya ada dua; perang atau masuk Islam dan tunduk pada hukum-hukumnya. Ayat ini juga menetapkan tidak adanya perlindungan kepada orang-orang kafir, kecuali mereka menyerah dan melakukan perjanjian damai dengan umat Islam.⁹⁸

Ayat ini sebenarnya mengisahkan tentang seruan kepada orang-orang Badui yang tidak ikut serta dalam perang Hudaibiyyah agar di masa yang akan datang mereka ikut berperang memerangi orang-orang kafir yang mempunyai kekuatan yang besar. Terkait dengan orang-orang kafir yang mempunyai kekuatan yang besar ini, para ahli tafsir berbeda pendapat tentang siapakah mereka. Menurut Ibn ‘Abbas dan Mujāhid, mereka adalah orang-orang Persia. Menurut ‘Abd al-Rahmān bin Abī Laylā, al-Ḥasan, Qatādah dan Ibn Zayd, mereka adalah orang-orang Persia dan Romawi. Menurut ‘Ikrimah dan Sa‘īd bin Jubayr, mereka adalah kaum Hawāzin dan Thaḳīf. Dalam riwayat yang lain, mereka adalah Hawāzin dan Banī Ḥanīfah. Menurut Qatādah dalam riwayat yang lain, mereka adalah Hawāzin dan Ghaṭafān pada perang Ḥunain. Dalam riwayat yang lain lagi, Hawāzin dan Thaḳīf pada perang Ḥunain. Menurut Al-Zuhrī, mereka adalah Banī Ḥanīfah bersama Musaylamah al-Kadhdhāb. Menurut Ka‘b al-Aḥbār, mereka adalah orang-orang Romawi. Sementara menurut al-Ṭabarī sendiri, pendapat yang lebih mendekati kebenaran, mereka adalah kaum yang mempunyai kekuatan yang besar, tidak tertuju pada orang-orang

⁹⁸ Abū ‘Abdillāh al-Muhājir, *Masā’il min Fiqh al-Jihād*, 33.

tertentu, karena tidak ada dalil baik dari hadis-hadis Nabi Saw. maupun secara akal bahwa mereka adalah kaum Ḥawāzin, Banī Ḥanīfah, Persia ataupun Romawi.⁹⁹

Redaksi perintah perang pada ayat di atas sekali lagi menggunakan ungkapan *tuqāṭifū*, di mana kata ini berasal dari kata *qātala-yuqātilu* dari wazan *fā‘ala-yufā‘ilu* yang pada umumnya mempunyai arti *mushārahah*, saling melakukan. Dalam konteks ini adalah saling berperang dan menyerang.¹⁰⁰

Jika ayat ini dipaksakan dipahami sebagai perintah untuk memerangi non muslim secara mutlak, baik yang memerangi umat Islam atau tidak, maka ayat ini akan bertentangan dengan sekian ayat-ayat damai tentang kebebasan beragama (Q.S. al-Baqarah: 256), perintah hanya memerangi non muslim yang memerangi umat Islam (Q.S. al-Baqarah: 190), ajakan memeluk Islam dengan hikmah, mau'idhah hasanah dan berdiskusi dengan cara yang baik (Q.S. al-Nahl: 125), berdamai dengan non muslim jika mereka condong kepada perdamaian (Q.S. al-Anfāl: 61), larangan memusuhi dan memerangi non muslim jika mereka membiarkan dan tidak memerangi umat Islam (Q.S. al-Nisā': 90), perintah untuk berbuat baik dan adil kepada non muslim yang tidak memerangi dan mengusir umat Islam dari negaranya (Q.S. al-Mumtahanah: 8) dan ayat-ayat lainnya yang sejenis. Atas dasar inilah redaksi *tuqāṭifū* pada ayat ini

⁹⁹ Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān Fī Ta'wīl al-Qur'ān*, Vol. 22, 218-221. Ibn Kathīr al-Dimashqī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Vol. 7 (t.t.: Dār al-Ṭayyibah, 1999), 338-339.

¹⁰⁰ Muṣṭafā al-Ghalāyīnī, *Jāmi' al-Durūs al-'Arabiyyah*, Vol. 1 (Beirut: al-Maktabah al-'Aṣriyyah, 1994), 219.

harus diarahkan pada perintah memerangi non muslim yang memerangi umat Islam terlebih dahulu.

7. Q.S. Muḥammad: 4:

فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَثْخَنْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَاقَ فَإِمَّا مَنَّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا.

“Maka, apabila kamu bertemu (di medan perang) dengan orang-orang yang kufur, tebaslah batang leher mereka. Selanjutnya, apabila kamu telah mengalahkan mereka, tawanlah mereka. Setelah itu, kamu boleh membebaskan mereka atau menerima tebusan. (Hal itu berlaku) sampai perang selesai.”¹⁰¹

Tentang penafsiran ayat ini, al-Muhājir mengutip penafsiran Qatādah sebagaimana yang dikutip oleh Ibn Kathīr yang menafsiri ayat *ḥatta taḍa‘a al-ḥarbu awzārahā* dengan penafsiran: sehingga tidak ada lagi kesyirikan. Ayat ini seperti firman Allah Swt., *wa qātilūhum ḥattā lā takūna fitnatun wayakūna al-dīn lillāh*.¹⁰² Menurut al-Muhājir, kekufuran dan kebolehan darah dan harta merupakan dua hal yang tidak dapat dipisahkan dalam Agama Allah Swt. dan syariat-Nya berdasarkan hukum yang telah ditetapkan oleh al-Qur’an. Tidak ada orang yang terlindungi darah dan hartanya, kecuali orang yang dilindungi oleh Islam dengan *dhimmah*, *hadanah* atau jaminan keamanan.¹⁰³

Memahami ayat di atas tentu harus mempertimbangkan redaksi ayat, latar belakang turunnya ayat serta mempertimbangkan ayat-ayat yang sejenis. Q.S. Muḥammad: 4 secara redaksional berkaitan dengan permulaan surah, yaitu:

¹⁰¹ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an, 741.

¹⁰² Ismā‘īl bin ‘Umar Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, Vol. 7 (t.t.: Dār al-Ṭayyibah, 1999), 308.

¹⁰³ Abū ‘Abdillāh al-Muhājir, *Masā’il min Fiqh al-Jihād*, 34.

الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ أَضَلَّ أَعْمَاهُمْ.

“Orang-orang yang kufur dan menghalang-halangi (manusia) dari jalan Allah, Dia akan menggugurkan amal-amal mereka.” (Q.S. Muḥammad: 1)

وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَآمَنُوا بِمَا نُزِّلَ عَلَى مُحَمَّدٍ وَهُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ كَفَّرَ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَأَصْلَحَ بَالَهُمْ.

“Orang-orang yang beriman, beramal saleh, dan beriman pada apa yang diturunkan kepada (Nabi) Muhammad bahwa ia merupakan kebenaran dari Tuhan mereka, Allah menghapuskan kesalahan-kesalahan mereka dan memperbaiki keadaannya.” (Q.S. Muḥammad: 2)

ذَلِكَ بِأَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا اتَّبَعُوا الْبَاطِلَ وَأَنَّ الَّذِينَ آمَنُوا اتَّبَعُوا الْحَقَّ مِنْ رَبِّهِمْ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ لِلنَّاسِ أَمْثَالَهُمْ.

“(Hal) itu (terjadi) karena sesungguhnya orang-orang yang kufur mengikuti kebatilan, sedangkan orang-orang yang beriman mengikuti kebenaran dari Tuhan mereka. Demikianlah Allah membuat perumpamaan-perumpamaan mereka ke - pada manusia.” (Q.S. Muḥammad: 3)

فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَثْنَتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَاقَ فِيمَا مَنَا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا.

“Maka, apabila kamu bertemu (di medan perang) dengan orang-orang yang kufur, tebaslah batang leher mereka. Selanjutnya, apabila kamu telah mengalahkan mereka, tawanlah mereka. Setelah itu, kamu boleh membebaskan mereka atau menerima tebusan. (Hal itu berlaku) sampai perang selesai.” (Q.S. Muḥammad: 4)¹⁰⁴

Ayat-ayat permulaan surah Muḥammad ini menjelaskan tentang orang-orang kafir yang menghalangi manusia dari jalan Allah Swt. Dari aspek *sabab nuzūl*, yang dimaksud dengan orang-orang kafir yang disebutkan di permulaan surah ini adalah orang-orang kafir Makkah, sebagaimana riwayat Ibn ‘Abbās yang dikutip oleh al-Suyūṭī dan

¹⁰⁴ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an, 25-26.

Muhammad ‘Izzat Darwazah.¹⁰⁵ Sikap orang-orang kafir Makkah terhadap umat Islam sudah jelas. Mereka memusuhi dakwah Nabi Muhammad Saw., menganiaya, menyiksa dan mengusir umat Islam dari tanah kelahirannya. Sikap orang-orang kafir Makkah yang memusuhi Nabi Saw. ini ditegaskan kembali oleh Allah Swt. dalam Surah Muhammad: 32:

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَشَاقُّوا الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ لَنْ يَضُرُّوا اللَّهَ شَيْئًا وَسَيُحِطُّ أَعْمَاهُمْ.

“Sesungguhnya orang-orang yang kufur, menghalang-halangi (orang lain) dari jalan Allah, dan memusuhi Rasul setelah ada petunjuk yang jelas bagi mereka tidak akan dapat memberi mudarat (bahaya) kepada Allah sedikit pun. Dia (Allah) akan menghapus (pahala) amal-amal mereka.”¹⁰⁶

Data-data ini menunjukkan bahwa perang yang dilakukan oleh umat Islam kepada orang-orang kafir yang disebutkan oleh Q.S. Muhammad: 4 bukan semata-mata karena mereka kafir, tapi karena mereka telah berbuat jahat, menganiaya, menyiksa, mengusir dan memerangi umat Islam terlebih dahulu. Dengan demikian, memahami ayat di atas seperti apa yang dipahami oleh al-Muhājir tentu akan bertentangan dengan sekian ayat-ayat yang memerintahkan untuk berdamai dengan non muslim yang tidak memerangi umat Islam dan berbuat baik kepada mereka. Pemahaman semacam itu juga bertentangan dengan nilai-nilai maqāṣid al-Qur’an yang menekankan pembangun umat di atas nilai-nilai kemanusiaan dan seruan kepada dunia untuk saling bekerjasama yang didasarkan pada Risalah Islam

¹⁰⁵ ‘Abd al-Raḥmān bin Abī Bakr al-Suyūṭī, *Lubāb al-Nuqūl Fī Asbāb al-Nuzūl*, 79. Muhammad ‘Izzat Darwazah, *al-Tafsīr al-Ḥadīth*, Vol. 8, 229.

¹⁰⁶ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an, 745.

yang mengemban misi *rahmatan lil ‘ālamīn* dan nilai-nilai kemanusiaan yang diwujudkan melalui persaudaraan dan persamaan dalam kemanusiaan, keadilan bagi semua umat manusia, perdamaian dunia dan toleransi terhadap non muslim.

C. Isu Bom Bunuh Diri

Tema tentang bom bunuh diri ini ditulis oleh al-Muhājir pada bab kelima dalam kitabnya *Masā’il min Fiqh al-Jihād* dengan judul *al-‘Amaliyyāt al-Istishhādiyyah*. Setidaknya ada tiga ayat yang ia jadikan sebagai dalil aksi bom bunuh diri ini, yaitu al-Aḥzāb: 23, al-Baqarah: 207 dan al-Tawbah: 111. Ia juga mengutip pendapat para ulama klasik dari kalangan ahli hadis, ahli tafsir dan fukaha untuk menguatkan pendapatnya. Sub bab ini akan menganalisis tiga ayat yang dipakai oleh al-Muhājir sebagai dalil legalitas bom bunuh diri dalam perspektif tafsir *maqāṣidī* al-Qaraḍāwī.

1. Q.S. al-Aḥzāb: 23:

مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَّنْ قَضَىٰ نَحْبَهُ وَمِنْهُمْ مَّنْ يَنْتَظِرُ
وَمَا بَدَّلُوا تَبْدِيلًا

“Di antara orang-orang mukmin itu ada orang-orang yang menepati apa yang telah mereka janjikan kepada Allah. Di antara mereka ada yang gugur dan di antara mereka ada (pula) yang menunggu-nunggu.¹⁰⁷ Mereka sedikit pun tidak mengubah (janjinya).”

Ayat ini turun saat perang Uhud (3 H.) berdasarkan beberapa catatan *sabab nuzūl* yang direkam oleh al-Bukhārī dan al-Tirmidhī yang kemudian dikutip oleh al-Wāḥidī dan al-Suyūṭī. Diriwayatkan dari Anas

¹⁰⁷ Ibid., 606.

bin Mālīk ra., ia mengisahkan bahwa pamannya, Anas bin al-Naḍr uzur, tidak ikut serta dalam perang Badar. Ia kemudian mengadukan ketidak ikut sertaannya itu kepada Nabi Saw. dengan penuh penyesalan. Ia bilang, “Wahai Rasulullah, aku tidak ikut serta pada perang pertama kali di mana Engkau memerangi orang-orang musyrik. Seandainya Allah Swt. memperkenalkan aku untuk memerangi orang-orang musyrik, niscaya Allah Swt. akan melihat apa yang aku lakukan.” Kemudian tatkala perang Uhud pecah dan ada beberapa kaum muslimin yang lari dari medan perang, Anas bin al-Naḍr menyeru, “Ya Allah, aku berlindung kepada-Mu dari apa yang dilakukan oleh mereka (para sahabat Nabi Saw. yang lari dari medan perang) dan aku berlepas diri dari apa yang dilakukan oleh mereka (orang-orang musyrik).” Anas bin al-Naḍr kemudian maju ke medan pertempuran dan bertemu dengan Sa’d bin Mu’ādh. Ia berkata kepada Sa’d bin Mu’ādh, “Wahai Sa’d bin Mu’ādh, demi Tuhan al-Naḍr, aku menginginkan surga. Sungguh aku mencium baunya dari balik bukit Uhud ini.” Sa’d berkata, “Wahai Rasulullah, aku tidak sanggup lagi untuk menggambarkan apa yang dialaminya.” Belakangan, Anas bin al-Naḍr ternyata tewas sebagai salah satu syuhada’ Uhud. Anas bin Mālīk mengisahkan bahwa ia dan para Sahabat yang lain menemukan Anas bin al-Naḍr dalam keadaan tewas dengan luka tidak kurang dari delapan puluh sabetan pedang atau tikaman tombak atau terkena lemparan panah. Orang-orang musyrik telah mencabik-cabik jasadnya sehingga tidak ada satupun orang yang mengenalinya kecuali saudara perempuannya yang mengenali jarinya. Anas

bin Mālīk kemudian mengatakan bahwa Q.S. al-Aḥzāb: 23 turun berkaitan dengan Anas bin al-Naḍr dan orang yang seperti dia.¹⁰⁸

Ayat ini oleh para ulama dijadikan dalil atas kebolehan mengorbankan diri dalam pertempuran dengan menerobos masuk ke dalam barisan pasukan musuh. Dalam konteks perang kontemporer, ayat ini beserta *sabab nuzūl*nya dijadikan dalil atas kebolehan melakukan bom bunuh diri di dalam kerumunan pasukan musuh. Namun yang perlu dicatat terkait dengan ayat di atas, apa yang dilakukan oleh Anas bin al-Naḍr terjadi saat perang berkecamuk, sehingga aksi-aksi semacam itu tentunya hanya boleh dilakukan saat umat Islam dalam kondisi berperang dengan orang-orang kafir, bukan dalam kondisi damai. Dalam kondisi damai di mana umat Islam sedang tidak berperang dengan orang-orang kafir tentunya melakukan aksi bom bunuh diri tidak dapat dibenarkan. Aksi-aksi heroik yang dilakukan oleh para sahabat dengan mengorbankan dirinya dalam barisan musuh semuanya terjadi di medan perang ketika umat Islam memang sedang berkonflik dengan orang-orang kafir. Aksi-aksi bom bunuh diri di wilayah damai, seperti di Indonesia hanya akan mencoreng ajaran Islam dan umat Islam. Dalam kasus semacam ini tentu Islam dan umat Islam secara luas yang dirugikan, sehingga tidak ada sama sekali kemaslahatan yang didapatkan umat Islam.

2. Q.S. al-Baqarah: 207:

¹⁰⁸ Muḥammad bin Ismā'īl al-Bukhārī, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*, Vol. 4, 23. Muḥammad bin 'Isā al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*, Vol. 5, 348. 'Alī bin Aḥmad al-Wāḥidī, *Asbāb Nuzūl al-Qur'ān*, 352-353. 'Abd al-Raḥmān bin Abī Bakr al-Suyūṭī, *Lubāb al-Nuqūl Fī Asbāb al-Nuzūl*, 171.

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ.

“Di antara manusia ada orang yang mengorbankan dirinya untuk mencari rida Allah. Allah Maha Penyantun kepada hamba-hambanya).”¹⁰⁹

Ayat ini oleh para ulama dijadikan sebagai dalil kebolehan mengorbankan diri saat perang berkecamuk dengan menerobos dan menghancurkan pasukan musuh, sebagaimana disebutkan oleh al-Qurṭubī yang kemudian dikutip oleh al-Muhājir dalam kitabnya *Masā’il Min Fiqh al-Jihād*, bab *al-‘Amaliyyāt al-Istishhādiyyah*. Ayat ini sendiri sebenarnya turun berkaitan dengan pengorbanan yang dilakukan oleh salah seorang Sahabat Nabi Saw. saat berhijrah ke Madinah. Al-Wāhidī dan al-Suyūṭī menyebutkan bahwa latar belakang turunnya ayat ini adalah kejadian yang menimpa Ṣuhayb bin Sinān, salah seorang Sahabat Nabi Saw. Saat itu dalam perjalanan hijrahnya ke Madinah, ia dicegat oleh segerombolan orang-orang Musyrik Makkah. Kemudian ia turun dari kendaraannya sambil mengeluarkan anak panahnya sambil berkata, “Hai orang-orang Quraish, kalian telah mengetahui bahwa aku adalah salah seorang yang paling pandai memanah di antara kalian. Demi Allah, kalian tidak akan dapat sampai kepadaku hingga aku melepaskan semua anak panahku dengan busurku, kemudian aku tebas kalian dengan pedangku hingga tidak tersisa apa pun di tanganku, kemudian lakukanlah apa yang kalian mau. Atau jika kalian mau, aku akan menunjukkan kepada kalian hartaku di Makkah dan biarkanlah aku pergi.” Orang-orang musyrik itu berkata,

¹⁰⁹ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an, 43.

“Baiklah kalau begitu.” Ketika kemudian Ṣuhayb sampai di Madinah dan bertemu dengan Nabi Saw., Beliau bersabda kepadanya: “Wahai Abu Yahya (Ṣuhayb), engkau mendapatkan keuntungan dari perniagaanmu, Wahai Abu Yahya (Ṣuhayb), engkau mendapatkan keuntungan dari perniagaanmu.” Kemudian turunlah firman Allah Swt.: “Dan di antara manusia ada orang yang mengorbankan dirinya karena mencari keridhaan Allah; dan Allah Maha Penyantun kepada hamba-hamba-Nya.”¹¹⁰

Ayat ini berdasarkan peristiwa yang melatar belakanginya sebenarnya berbicara tentang orang-orang yang menginfakkan harta benda dan jiwanya di jalan Allah Swt. Oleh sebagian ulama kemudian juga dijadikan sebagai dalil kebolehan mengorbankan diri dalam barisan musuh saat perang berkecamuk. Ini artinya kebolehan mengorbankan diri dalam pasukan musuh terjadi saat perang berkobar yang tentunya menunjukkan bahwa umat Islam dan orang-orang kafir sedang berperang. Jadi kebolehan mengorbankan diri dalam barisan musuh ini terjadi dalam kondisi perang, bukan dalam kondisi damai.

3. Q.S. al-Taubah: 111:

إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ هُمْ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِالَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ.

“Sesungguhnya Allah membeli dari orang-orang mukmin diri dan harta mereka dengan surga yang Allah peruntukkan bagi mereka. Mereka berperang di jalan Allah sehingga mereka membunuh atau terbunuh.

¹¹⁰ ‘Alī bin Aḥmad al-Wāḥidī, *Asbāb Nuzūl al-Qur’ān*, 65-66. ‘Abd al-Raḥmān bin Abī Bakr al-Suyūfī, *Lubāb al-Nuqūl Fī Asbāb al-Nuzūl*, 137.

(Demikian ini adalah) janji yang benar dari Allah di dalam Taurat, Injil, dan al-Qur'an. Siapakah yang lebih menepati janjinya daripada Allah? Maka, bergembiralah dengan jual beli yang telah kamu lakukan itu. Demikian itulah kemenangan yang agung.”¹¹¹

Muhammad bin Ka'b al-Quraẓī mengisahkan, ketika para Sahabat Anshar yang berjumlah sekitar tujuh puluh orang berbaiat kepada Nabi Saw. pada malam 'Aqabah di Makkah, salah seorang Sahabat yang bernama 'Abdullāh bin Rawāḥah berkata, “Wahai Rasulullah, tetapkanlah syarat sesukamu untuk Tuhanmu dan untuk dirimu.” Nabi bersabda: “Aku syaratkan untuk Tuhanku agar kalian menyembah-Nya dan tidak menyekutukan-Nya dengan sesuatu apapun dan aku syaratkan untuk diriku agar kalian melindungiku seperti halnya kalian melindungi diri kalian sendiri.” Para Sahabat bertanya, “Jika kami lakukan, apa balasan untuk kami?” Nabi bersabda: “Surga.” Para Sahabat berkata, “Transaksi yang menguntungkan, kami tidak akan membatalkannya.” Kemudian turunlah ayat “Sesungguhnya Allah telah membeli dari orang-orang mukmin diri dan harta mereka dengan memberikan surga untuk mereka.”¹¹²

Ada beberapa poin yang dapat digali dari ayat dan *sabāb nuzūl* ayat di atas. Pertama, ayat di atas turun saat peristiwa Baiat al-'Aqabah yang kedua, tahun 13 dari kenabian, di mana saat itu hubungan antara umat Islam dengan orang-orang kafir Quraysh sedang terjadi konflik. Dakwah Islam dikekang dan orang-orang yang memeluk Islam disiksa dan dianiaya, bahkan diusir dari tempat tinggalnya. Kedua, redaksi ayat menggunakan

¹¹¹ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 280-281.

¹¹² 'Alī bin Aḥmad al-Wāḥidī, *Asbāb Nuzūl al-Qur'ān*, 260. 'Abd al-Raḥmān bin Abī Bakr al-Suyūfī, *Lubāb al-Nuqūl Fī Asbāb al-Nuzūl*, 115.

ungkapan *yuqātilūna* yang mempunyai makna *mushārahah* (saling). Artinya perang yang dilakukan oleh umat Islam bersifat defensif, yaitu ketika mereka diperangi oleh orang-orang kafir terlebih dahulu. Ketiga, berdasarkan *sabāb nuzūl*, ayat di atas berbicara tentang pengorbanan secara umum, baik jiwa maupun harta benda untuk perjuangan dakwah Islam. Keempat, kebolehan mengorbankan diri dengan menerobos pasukan orang-orang kafir atau dalam konteks kekinian melakukan aksi bom bunuh diri di kerumunan musuh berdasarkan redaksi dan *sabab nuzūl* ayat di atas hanya berlaku dalam suasana perang, bukan dalam suasana damai. Oleh karena itu, ayat-ayat di atas dan sejenisnya tidak bisa diaplikasikan dalam suasana damai.

Uraian-uraian di atas berdasarkan latar belakang turunnya ayat dan berdasarkan nilai-nilai *maqāṣid* al-Qur'an yang menyerukan kepada dunia untuk saling bekerjasama, persaudaraan dan persamaan dalam kemanusiaan, keadilan bagi semua umat manusia, perdamaian dunia dan toleransi terhadap non muslim menunjukkan dengan jelas bahwa kebolehan *al-'Amaliyyāt al-Istishhadiyyah* atau bom bunuh diri hanya boleh dilakukan di medan perang dengan sasaran yang jelas, yaitu orang-orang kafir yang memusuhi dan memerangi umat Islam. Melakukan aksi bom bunuh diri dalam kondisi damai yang berpotensi menciderai, mencelakai atau membunuh non muslim yang tidak memerangi umat Islam, atau bahkan sampai menyebabkan nyawa umat Islam sendiri yang ikut menjadi korban tentu tidak dapat dibenarkan, karena

hal itu justru tidak sesuai dengan nilai-nilai *maqāṣid* al-Qur'an yang telah disebutkan di atas dan menciderai nilai-nilai Islam yang *rahmatan lil 'ālamīn*.

D. Isu Teror di Wilayah Non Muslim

Salah satu bab yang ditulis oleh al-Muhājir dalam bukunya *Masā'il Min Fiqh al-Jihād* adalah pasal *Mashrū'iyat al-A'māl al-Takhrīb Fī Arādī wa Amlāk wa Mansha'āt al-'Aduwwi*, pasal yang menjelaskan tentang anjuran melakukan aktifitas teror pada wilayah, properti dan fasilitas musuh. Pasal ini menjelaskan tentang legalitas melakukan teror dan penghancuran fasilitas-fasilitas yang dimiliki oleh orang-orang kafir. Ayat-ayat yang dipakai oleh al-Muhājir untuk melegalkan aktifitas teror dan penghancuran wilayah, rumah dan fasilitas orang-orang kafir adalah Q.S. al-Hashr ayat 2 dan 5. Ia juga menjustifikasi fatwanya dengan dua hadis yang dicantumkan al-Bukhārī dalam kitabnya *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* dengan judul *Bāb Ḥarq al-Dūr wa al-Nakhīl*, bab yang menjelaskan tentang pembakaran rumah dan pohon kurma.¹¹³

Redaksi lengkap Surah al-Hashr: 2 yang dijadikan landasan al-Muhājir sebagai dalil legalisasi perusakan rumah dan fasilitas-fasilitas orang-orang kafir adalah sebagai berikut:

هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ مَا ظَنَنْتُمْ أَنْ يَخْرُجُوا
وَوَدَّوْا أَنْهُمْ مَانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ مِنَ اللَّهِ فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ
الرُّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ.

“Dialah yang mengeluarkan orang-orang yang kufur di antara Ahlulkitab (Yahudi Bani Nadir) dari kampung halaman mereka pada saat pengusiran

¹¹³ Muḥammad bin Ismā'īl al-Bukhārī, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*, Vol. 4, 76.

yang pertama. Kamu tidak menyangka bahwa mereka akan keluar. Mereka pun yakin bahwa benteng-benteng mereka akan dapat menjaganya dari (azab) Allah. Maka, (azab) Allah datang kepada mereka dari arah yang tidak mereka sangka. Dia menanamkan rasa takut di dalam hati mereka sehingga mereka menghancurkan rumah-rumahnya dengan tangannya sendiri dan tangan orang-orang mukmin. Maka, ambillah pelajaran (dari kejadian itu), wahai orang-orang yang mempunyai penglihatan (mata hati).” (Q.S. al-Hashr: 2).¹¹⁴

Redaksi ayat yang berbunyi “dan tangan orang-orang mukmin” menurut al-Muhājir merupakan dalil yang sangat jelas tentang kebolehan menghancurkan rumah-rumah orang-orang kafir ketika dibutuhkan. Ia juga mengutip pendapat al-Shāfi‘ī untuk menguatkan pendapatnya, di mana aktifitas penghancuran yang dilakukan orang-orang mukmin terhadap rumah-rumah orang Yahudi mengindikasikan keridhaan Allah Swt. atas perbuatan itu.¹¹⁵

Surah al-Hashr sendiri sebenarnya menjelaskan tentang manuver orang-orang Yahudi Banī Naḍīr yang mencoba melakukan upaya-upaya tidak terpuji kepada Rasulullah Saw. dan umat Islam. Termasuk upaya membunuh Nabi Saw. Ada dua peristiwa penting yang tidak boleh dilupakan sebelum terjadinya perang Banī Naḍīr ini.

Pertama adalah tragedi al-Rajī‘ yang terjadi pada bulan Shafar tahun 3 Hijriyah, empat bulan setelah terjadinya Perang Uhud pada bulan Syawal, 3 H. Saat itu ada utusan dari kabilah ‘Uḍal dan al-Qārah datang menemui Nabi Saw. Mereka menyampaikan kepada Nabi Saw. perihal beberapa kaumnya yang masuk Islam. Kedatangan orang-orang ‘Uḍal dan al-Qārah ini bermaksud

¹¹⁴ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an, 805-806.

¹¹⁵ Abū ‘Abdillāh al-Muhājir, *Masā’il min Fiqh al-Jihād*, 223. Lihat juga Muḥammad bin Idrīs al-Shāfi‘ī, *Aḥkām al-Qurān*, Vol. 2 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1400 H.), 44.

untuk meminta Nabi Saw. agar mengirimkan beberapa Sahabat untuk mengajarkan Islam dan al-Qur'an kepada kaum tersebut. Nabi Saw. kemudian mengirim beberapa sahabat di antaranya adalah Murthad bin Abī Murthad, Khālīd bin al-Bakīr, 'Āṣim bin Thābit, Khubayb bin 'Addī dan Zayd bin al-Dathinah. 'Āṣim bin Thābit ditunjuk sebagai pemimpin rombongan ini. Dalam riwayat lain disebutkan, yang menjadi pemimpin rombongan ini adalah Murthad bin Abī Murthad. Para sahabat kemudian berangkat bersama dengan utusan dari 'Uḍal dan al-Qārah. Namun ketika mereka sampai di al-Rajī', sumber air milik Banī Hudhayl di daerah Hijaz, para utusan dari 'Uḍal dan al-Qārah ini ternyata sudah bersekongkol dengan Banī Lahyān untuk membunuh para Sahabat Nabi Saw. tersebut. Setidaknya ada seratus orang pemanah yang mengepung para Sahabat Nabi Saw. Rombongan para Sahabat tersebut berusaha menyelamatkan diri dengan naik ke tempat yang lebih tinggi. Saat itu orang-orang yang mengepung mereka memberikan tawaran tidak akan membunuh mereka asal mereka mau turun. Namun tawaran itu tidak diindahkan oleh 'Āṣim bin Thābit dan para sahabat yang lain, karena meyakini bahwa tawaran itu hanyalah jebakan untuk menghabisi mereka. 'Āṣim bin Thābit kemudian bertempur melawan gerombolan tersebut hingga tewas bersama tujuh sahabat yang lainnya. Sementara Khubayb bin 'Addī, Zayd bin Dathinah dan seorang sahabat yang tidak disebutkan namanya masih hidup. Mereka bertiga ditawari perjanjian agar mau turun. Namun saat ketiganya turun, ternyata mereka bertiga dibelenggu seperti tawanan. Sahabat yang tidak disebutkan namanya tersebut terus memberontak, karena merasa

dikhianati, hingga akhirnya ia pun dibunuh. Selanjutnya gerombolan orang-orang ‘Uḍal, al-Qārah dan Banī Lahyān membawa Khubayb dan Zayd ke Makkah dan menjual mereka berdua sebagai budak. Khubayb kemudian dibeli oleh Banī al-Hārith di mana dalam perang Badar, Khubayb lah yang membunuh al-Hārith bin ‘Āmir. Sebelum dieksekusi di Tan‘īm, Khubayb meminta izin terlebih dahulu untuk mengerjakan salat dua rakaat. Ia kemudian dikenal sebagai sahabat yaang mentradisikan mengerjakan salat dua rakaat ketika ada seorang muslim yang hendak dieksekusi. Setelah mengerjakan salat dua rakaat Khubayb dieksekusi dengan cara disalib. Sementara Zayd bin Dathinah dibeli kemudian dibunuh oleh Ṣafwān bin Umayyah, karena ia ikut terlibat membunuh ayah Ṣafwān saat perang Badar.¹¹⁶

Kedua, tragedi Bi’r Ma‘ūnah. Tragedi ini masih terjadi di bulan Shafar tahun 3 Hijriyah, pasca tragedi al-Raḡī’. Saat itu ‘Āmir bin Mālik meminta Nabi Saw. mengirimkan para Sahabatnya ke penduduk Najd agar mereka mengenal dan mau memeluk Islam. Awalnya Nabi Saw. enggan memenuhi permintaan ‘Āmir karena khawatir para Sahabat yang dikirim akan dibunuh oleh orang-orang Najd. Namun karena ‘Āmir memberikan jaminan keselamatan, maka Nabi Saw. mengirim para Sahabatnya untuk berdakwah ke Najd. Ada tujuh puluh sahabat yang dikirim dalam misi ini. Riwayat yang lain menyebutkan ada empat puluh sahabat. Nabi Saw. menunjuk al-Mundhir bin ‘Amr dari Banī Sa‘īdah sebagai pemimpin rombongan. Rombongan ini kemudian berangkat menuju Najd. Di tengah perjalanan mereka membagikan

¹¹⁶ Lihat Muḥammad Sa‘īd Ramaḍān al-Būṭi, *Fiqh al-Sīrah* (Kairo: Dār al-Salām, 2010), 185-186. Ṣafiy al-Raḥmān al-Mubārakfūrī, *al-Raḥīq al-Makhtūm*, terj. Agus Suwandi, 526-530.

makanan yang mereka beli kepada masyarakat yang dilewati sambil membacakan al-Qur'an. Setelah sampai di Bi'r Ma'ūnah, Harām bin Milhān, salah seorang sahabat yang ikut dalam rombongan menyampaikan surat Nabi Saw. kepada 'Āmir bin al-Ṭufayl. Setelah surat Nabi Saw. diterima, 'Āmir bin al-Ṭufayl tidak mau membaca surat tersebut. Ia justru memerintahkan orang untuk menikam Harām bin Milhān dari arah belakang dengan menggunakan tombak. Tidak cukup di situ, ia juga mengajak orang-orang Banī 'Āmir untuk menghabisi para Sahabat Nabi Saw. Namun Banī 'Āmir menolak ajakan jahat ini karena terikat perjanjian dengan 'Āmir bin Mālīk yang menjamin keselamatan para Sahabat. 'Āmir bin al-Ṭufayl kemudian mengajak orang-orang Banī Sulaym untuk menghabisi para Sahabat utusan Nabi Saw. Ajakan 'Āmir bin al-Ṭufayl ini kemudian disambut oleh orang-orang dari kabilah 'Uṣayyah, Ri'l dan Dhakwān. Mereka kemudian membantai semua Sahabat Nabi Saw. hingga semuanya terbunuh kecuali Ka'b bin Zayd al-Najjār yang pura-pura mati di tengah teman-temannya yang sudah mati. 'Amr bin Umayyah al-Ḍamrī dan al-Mundhīr bin 'Uqbah bin 'Āmir yang saat itu menggembalakan ternak umat Islam mengetahui insiden tersebut dan berusaha membantu para Sahabat yang sedang dibantai. Sial, al-Mundhīr bin 'Uqbah bin 'Āmir malah justru ikut menjadi korban pembantaian tersebut. Sedangkan 'Amr bin Umayyah al-Ḍamrī ditawan oleh mereka. Ia dibebaskan setelah diketahui berasal dari Banī Muḍar. Ia kemudian menuju ke Madinah untuk menyampaikan kabar tujuh puluh sahabat yang dibantai ini kepada Nabi Saw. Di tengah perjalanan ia beristirahat di bawah pohon di daerah Qarqarah. Tidak

lama kemudian ada dua orang dari Banī Kilāb yang ikut beristirahat di tempat itu juga. Setelah keduanya tidur, ‘Amr membunuh keduanya. Ia mengira keduanya adalah orang-orang yang ikut terlibat dalam pembantaian tujuh puluh sahabat di Bi’r Ma‘ūnah. Setelah sampai di Madinah, ia mengabarkan kepada Nabi Saw. telah membunuh dua orang Banī Kilāb tersebut. Nabi Saw. kemudian membayar tebusan untuk ‘Amr bin Umayyah al-Ḍamrī yang telah membunuh dua orang Banī Kilāb tersebut, karena ternyata Nabi Saw. dan Banī Kilāb terikat perjanjian persahabatan yang tidak diketahui oleh ‘Amr bin Umayyah al-Ḍamrī.¹¹⁷

Dalam usahanya membayar tebusan untuk ‘Amr bin Umayyah al-Ḍamrī ini Nabi Saw. mendatangi komunitas Yahudi Banī Naḍīr agar mau membantu membayar tebusan tersebut sesuai kesepakatan yang telah dibangun bersama dengan Banī Naḍīr. Mereka menyambut Nabi Saw. dan para Sahabat yang datang menemui mereka dan menyatakan akan membantu tebusan tersebut. Namun dibalik itu ternyata mereka merencanakan pembunuhan terhadap Nabi Saw. dengan cara kepala Nabi Saw. dilempar batu dari atas atap, karena saat itu Nabi Saw. dan para Sahabatnya duduk di pinggir tembok rumah salah seorang Banī Naḍīr. Saat itu Allah Swt. melalui Malaikat Jibril memberitahu Nabi Saw. atas rencana orang-orang Yahudi Banī al-Naḍīr. Nabi kemudian bergegas meninggalkan mereka dan pulang ke Madinah tanpa memberitahu para Sahabat yang menyertai beliau. Saat sampai di Madinah Nabi baru menyampaikan rencana jahat orang-orang Yahudi Banī

¹¹⁷ Muḥammad Sa‘īd Ramaḍān al-Būṭi, *Fiqh al-Sīrah*, 186-187. Ṣafiy al-Raḥmān al-Mubārakfūrī, *al-Raḥīq al-Makhtūm*, terj. Agus Suwandi, 530-532.

Naḍīr kepada para Sahabat.¹¹⁸ Riwayat ini disampaikan oleh Ibn Sa‘d, Ibn Ishāq, Mūsā bin ‘Uqbah, al-Bayhaqī dan al-Wāqidī. Riwayat ini menurut al-Albānī dinilai sebagai hadis *mursal* dan *ḍa‘īf*.¹¹⁹

Versi lain dari latar belakang perang Bani al-Naḍīr disampaikan oleh Ibn Ḥajar dengan sanad yang sahih, di mana saat itu, sebelum terjadinya perang Badar, orang-orang kafir Quraysh menulis surat kepada ‘Abdullāh bin Ubay dan para penyembah berhala lainnya yang berada di Madinah. Isi surat itu adalah peringatan kepada mereka agar tidak melindungi Muhammad Saw. dan para Sahabatnya. Orang-orang kafir Quraysh mengancam akan memerangi orang-orang Madinah dengan mengerahkan seluruh kabilah Arab jika melindungi Muhammad Saw. Mendapatkan ancaman seperti itu, ‘Abdullāh bin Ubay dan kawan-kawannya kemudian berencana memerangi umat Islam di Madinah. Mendengar berita ini, Nabi Saw. kemudian mendatangi mereka dan menyadarkan mereka akan tipu daya orang-orang Quraysh yang ingin memecah belah persatuan di antara mereka dengan berkobarnya perang saudara. Mendengar nasihat Nabi Saw. ini orang-orang Madinah tersadar, sehingga mereka mengurungkan niatnya memerangi umat Islam. Mengetahui usahanya menghasud orang-orang Madinah gagal, orang-orang kafir Quraysh saat perang Badar meletus kembali menulis surat yang ditujukan kepada komunitas Yahudi Madinah. Mereka memuji-muji orang-orang Yahudi

¹¹⁸ Ṣafiy al-Raḥmān al-Mubārakfūrī, *al-Raḥīq al-Makhtūm*, terj. Agus Suwandi, 533-534.

¹¹⁹ Nāṣir al-Dīn al-Albānī, *Silsilah al-Aḥādīth al-Ḍa‘īfaah wa al-Mawḍū‘ah wa Atharuhā al-Sayyi’ fī al-Ummah*, Vol. 10 (Ryād: Dār al-Ma‘rifah, 1992), 469. Terkait hadis *ḍa‘īf* sebagai sumber penulisan sejarah Nabi Saw. atau *al-magāzī*, para ulama hadis seperti Ibn Ma‘īn mentolerir hal itu. Lihat dalam Muhammad Kudhori, “Kritik Terhadap Pemikiran al-Albani tentang Kehujjahan Hadis Ḍa‘īf,” *Kalam*, Vol. 11, No. 2 (Desember, 2017), 445-446.

sebagai komunitas yang memiliki persenjataan dan benteng pertahanan yang kuat. Selain juga surat itu berisi ancaman bagi orang-orang yang tidak memerangi Muhammad Saw. dan para sahabatnya. Banī al-Naḍīr merespon surat orang-orang Quraysh ini dan bersepakat untuk berkhianat terhadap perjanjian atau kesepakatan bersama yang telah di bangun oleh komunitas Madinah. Orang-orang Banī al-Naḍīr mengirim utusan kepada Nabi Saw. meminta agar Nabi Saw. mengirimkan tiga Sahabat untuk datang ke tempat mereka dan ada tiga tokoh Bani al-Naḍīr yang akan menemui Nabi Saw. Orang-orang Bani al-Naḍīr mengatakan, jika ketiga tokoh itu kemudian mengikuti Nabi Saw., maka orang-orang Bani al-Naḍīr semuanya akan mengikuti Nabi Saw. Tapi ternyata ketiga orang tokoh Yahudi tersebut menyelipkan pisau besar di dalam pakaiannya masing-masing. Di saat yang genting ini, seorang wanita dari Bani al-Naḍīr mengirim utusan kepada saudara laki-laknya dari kalangan Anṣār yang telah memeluk Islam untuk memberitahukan rencana orang-orang Bani al-Naḍīr. Saat itu juga saudara laki-laki perempuan tersebut langsung memberitahu Nabi Saw. perihal rencana jahat orang-orang Bani al-Naḍīr sebelum ketiga tokoh Banī al-Naḍīr tersebut bertemu Nabi Saw.. Setelah Nabi Saw. tahu rencana jahat mereka, Nabi segera pulang ke Madinah dan pagi harinya datang bersama pasukannya melakukan pengepungan terhadap Banī al-Naḍīr. Keesokan harinya lagi Nabi Saw. mendatangi Banī Qurayẓah dan mengepung mereka, sehingga mereka menyepakati perjanjian damai dengan Nabi Saw. Setelah itu Nabi Saw. kembali lagi ke Bani al-Naḍīr hingga peperangan tidak bisa dihindarkan.

Orang-orang Banī al-Naḍīr kemudian menyerah dan siap angkat kaki dari Madinah dengan syarat diperbolehkan membawa harta benda mereka yang mampu di bawa oleh unta-unta mereka, kecuali senjata perang. Mereka membawa harta benda mereka, termasuk pintu-pintu rumah mereka. Mereka merobohkan rumah-rumah mereka dan membawa tiang-tiangnya yang masih bisa dimanfaatkan. Dalam riwayat tersebut disebutkan bahwa peristiwa ini merupakan peristiwa pengusiran pertama kali ke negeri Shām. Riwayat ini dinilai oleh Ibn Ḥajar lebih kuat dibandingkan dengan riwayat Ibn Ishāq di atas. Hanya saja riwayat Ibn Ishāq di atas sesuai dengan yang disebutkan oleh mayoritas ahli sejarah.¹²⁰

Peristiwa pengkhianatan dan rencana pembunuhan Banī Naḍīr terhadap Nabi Saw. inilah yang kemudian memicu terjadinya perang Banī Naḍīr. Mereka telah melakukan pengkhianatan atas perjanjian yang telah disepakati bersama oleh umat Islam dan komunitas Yahudi yang ada di Madinah¹²¹ dan melakukan perencanaan jahat untuk membunuh Nabi Saw. Atas dasar inilah, Nabi Saw. kemudian memerintahkan para sahabat untuk memerangi mereka. Nabi Saw. mengutus Muḥammad bin Maslamah untuk mendatangi Banī Naḍīr agar mereka segera meninggalkan Madinah. Nabi memberikan tempo sepuluh hari bagi mereka untuk meninggalkan Madinah. Jika mereka tidak meninggalkan Madinah dalam tempo yang telah ditetapkan, Nabi mengancam akan memenggal leher mereka. Setelah mendapat peringatan

¹²⁰ Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Fatḥh al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Vol. 7 (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1379 H.), 331-332.

¹²¹ Muḥammad Sa‘īd Ramaḍān al-Būṭī, *Fiqh al-Sīrah*, 150-151. Ṣafiy al-Raḥmān al-Mubārakfūrī, *al-Raḥīq al-Makhtūm*, terj. Agus Suwandi, 359-360.

dari Nabi Saw., nyali orang-orang Banī Naḍīr mulai ciut dan segera bersiap-siap meninggalkan perkampungan mereka. Namun begitu ‘Abdullāh bin Ubay bin Salūl, tokoh munafik menjanjikan bala bantuan dua ribu pasukan, orang-orang Quraizah dan Ghaṭafān yang siap membantu dan siap mati untuk Banī Naḍīr, nyali mereka muncul kembali dan tetap bertahan di perkampungan mereka. Bahkan Huyay bin Akhtāb, pimpinan Bani Naḍīr menegaskan akan tetap bertahan tinggal di Madinah dan menantang umat Islam jika ingin berbuat sesukanya. Nabi Saw. dan para Sahabat tidak langsung melakukan penyerangan ke perkampungan Banī Naḍīr, namun melakukan pengepungan. Dalam pengepungan ini Nabi Saw. memerintahkan para Sahabat untuk menebang dan membakar pohon-pohon kurma yang ada di perkebunan Banī Naḍīr. Dari peristiwa ini kemudian turun Q.S. al-Ḥashr: 5.

مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لَيْنَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَى أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ وَلِيُخْرِىَ الْفَاسِقِينَ.

“Apa yang kamu tebang di antara pohon kurma (milik Yahudi Bani Nadir) atau yang kamu biarkan berdiri di atas pokoknya, (itu terjadi) dengan izin Allah dan (juga) karena Dia hendak menghinakan orang-orang fasik.”¹²²

Apa yang dijanjikan oleh ‘Abdullāh bin Ubay tentang bala pasukan dua ribu orang, bantuan dari Banī Qurayzah dan Ghaṭafān ternyata hanya angin lalu yang tidak kunjung datang. Kenyataan pengkhianatan ‘Abdullāh bin Ubay inilah yang membuat orang-orang Banī al-Naḍīr gentar dan resah. Mereka diliputi rasa kecewa yang amat sangat, sehingga pengepungan yang dilakukan oleh Nabi Saw. dan para Sahabatnya hanya berlangsung sekitar

¹²² Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an, 806.

lima atau enam hari. Mereka menyatakan menyerah dan siap meninggalkan Madinah.¹²³

Kisah di atas adalah latar belakang secara umum turunnya Surah al-Hashr dan latar belakang secara khusus turunnya ayat ke-5 Surah al-Hashr. Dari peristiwa di atas dapat diketahui bahwa konflik yang terjadi antara umat Islam dengan Banī al-Naḍīr, sampai Nabi Saw. memerintahkan untuk menebang, membakar pohon kurma dan menghancurkan rumah orang-orang Banī al-Naḍīr terjadi saat suasana perang. Bukan dalam suasana damai. Artinya dalam kondisi damai penghancuran harta maupun fasilitas yang dimiliki non muslim tentu tidak diperoleh.

Memahami ayat-ayat di atas yang menunjukkan kebolehan menghancurkan rumah dan membakar kebun kurma Banī al-Naḍīr juga harus mempertimbangkan beberapa ayat dan hadis Nabi Saw. yang secara umum melarang melakukan kerusakan di muka bumi. Ayat-ayat yang melarang berbuat kerusakan di antaranya adalah: Q.S. al-A‘rāf: 56, 85; Q.S. al-Baqarah: 60, 205; Q.S. al-Naml: 34 dan al-Mā'idah: 64.¹²⁴ Dalam hadis

¹²³ Şafiy al-Raḥmān al-Mubārakfūrī, *al-Raḥīq al-Makhtūm*, terj. Agus Suwandi, 534-536.

¹²⁴ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ.

“Janganlah kamu berbuat kerusakan di bumi setelah diatur dengan baik. Berdoalah kepada-Nya dengan rasa takut dan penuh harap. Sesungguhnya rahmat Allah sangat dekat dengan orang-orang yang berbuat baik.” (Q.S. al-A‘rāf: 56).

وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ.

“Jangan (pula) kamu berbuat kerusakan di bumi setelah memperbaikannya. Itulah lebih baik bagimu, jika kamu beriman.” (Q.S. al-A‘rāf: 85).

وَلَا تَعْتَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ.

“Janganlah kamu melakukan kejahatan di bumi dengan berbuat kerusakan.” (Q.S. al-Baqarah: 60).

وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَاسَادَ.

yang diriwayatkan oleh Zayd bin Khālīd disebutkan bahwa dalam perang Mu'tah (Jumadil Ula, 8 H.), Nabi Saw. berpesan kepada para Sahabat yang menjadi pasukan dalam perang Mu'tah:

اغْزُوا بِاسْمِ اللَّهِ فَقَاتِلُوا عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ بِالشَّامِ وَتَجِدُونَ فِيهِمْ رِجَالًا فِي الصَّوَامِعِ مُعْتَرِلِينَ مِنَ النَّاسِ فَلَا تَعْرِضُوا لَهُمْ وَتَجِدُونَ آخِرِينَ لِلشَّيْطَانِ فِي رُءُوسِهِمْ مَفَاحِصُ فَأَفْلُقُوهَا بِالسُّيُوفِ وَلَا تَقْتُلُوا امْرَأَةً وَلَا صَغِيرًا ضَرْعًا وَلَا كَبِيرًا فَانِيًا وَلَا تَقْطَعَنَّ شَجَرَةً وَلَا تَعْقِرَنَّ نَخْلًا وَلَا تَهْدِمُوا بَيْتًا.¹²⁵

“Berperanglah dengan menyebut Nama Allah Swt. Perangilah musuh-musuh Allah Swt. dan musuh kalian di Shām. Di antara musuh-musuh itu kalian akan menemukan para Rahib yang memisahkan diri dari manusia dan menyendiri di tempat ibadah mereka, maka jangan ganggu mereka. Kalian juga akan menemukan orang-orang yang di kepala mereka ada sarang setan, maka pecahkanlah sarang-sarang setan itu dengan pedang-pedang kalian. Janganlah kalian membunuh perempuan, anak kecil yang lemah dan orang tua yang renta. Janganlah sekali-kali kalian menebang pepohonan dan pohon kurma. Janganlah kalian menghancurkan rumah.”

Hadis ini oleh al-Bayhaqī dinilai sebagai hadis yang *munqati‘* (terputus sanadnya) dan *ḍa‘īf* (lemah). Dalam riwayat yang lain dari ‘Alī bin Abī Ṭālib, ketika Nabi Saw. mengirim pasukan umat Islam untuk memerangi orang-orang musyrik, beliau berpesan agar dalam perang tidak membunuh anak kecil, perempuan dan orang tua renta. Beliau juga

“Apabila berpaling (dari engkau atau berkuasa), dia berusaha untuk berbuat kerusakan di bumi serta merusak tanam-tanaman dan ternak. Allah tidak menyukai kerusakan.” (Q.S. al-Baqarah: 205).

قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ.

“Dia (Balqis) berkata, “Sesungguhnya raja-raja apabila menaklukkan suatu negeri, mereka tentu membinasakannya dan menjadikan penduduknya yang mulia jadi hina. Demikianlah yang mereka akan perbuat.” (Q.S. al-Naml: 34).

كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ.

“Setiap kali mereka menyalakan api peperangan, Allah memadamkannya. Mereka berusaha (menimbulkan) kerusakan di bumi. Allah tidak menyukai orang-orang yang berbuat kerusakan.” (Q.S. al-Mā'idah: 64).

¹²⁵ Ahmad bin al-Husayn al-Bayhaqī, *al-Sunan al-Kubrā*, Vol. 9 (Ḥaydarabad: Majlis Dā'irah al-Ma'ārif al-Nizāmiyyah Fī al-Hind, 1344 H.), 91.

memerintahkan pasukannya agar tidak menyumbat mata air, tidak merusak pepohonan kecuali pepohonan yang menghalangi umat Islam dalam berperang atau menjadi penghalang antara umat Islam dengan orang-orang musyrik, tidak memutilasi anak Adam (manusia) dan hewan, tidak melanggar janji dan tidak berkhianat. Menurut al-Bayhaqī, hadis ini adalah *mursal* dan *da'īf*, namun karena ada *shawāhid* (penguat eksternal) dari hadis-hadis sejenis yang diriwayatkan dari jalur yang lain dan juga dikuatkan oleh beberapa riwayat dari Abū Bakar yang menyatakan demikian, maka hadis ini menjadi kuat.¹²⁶ Dalam kitabnya *al-Sunan al-Kubrā*, al-Bayhaqī menulis sebuah judul yang berbunyi *Bāb Tark Qatl Man Lā Qitāla Fih Min al-Ruhbān wa al-Kabīr wa Ghayrihimā*, bab menjelaskan tentang tidak membunuh pendeta, orang tua renta dan orang-orang yang tidak terlibat dalam peperangan. Dalam bab ini al-Bayhaqī menampilkan riwayat dari Abu Bakar yang mewasiatkan 10 hal kepada pasukannya di medan perang: 1) agar tidak membunuh kaum perempuan, 2) anak kecil, 3) orang tua renta, 4) tidak menebang pohon yang berbuah, 5) tidak menghancurkan bangunan, 6) tidak membunuh kambing dan 7) unta kecuali untuk dimakan, 8) tidak membakar dan menenggelamkan (memusnahkan) pohon kurma, 9) tidak berkhianat dan 10) tidak melakukan teror terhadap rakyat.¹²⁷ Wasiat Abū Bakr ini juga diriwayatkan Mālik dalam kitabnya *al-*

¹²⁶ Ahmad bin al-Husayn al-Bayhaqī, *al-Sunan al-Kubrā*, Vol. 9 (Ḥaydarabad: Majlis Dā'irah al-Ma'ārif al-Nizāmiyyah Fī al-Hind, 1344 H.), 90.

¹²⁷ Ibid., 89.

Muwattā'. Mālik memasukkan wasiat Abu Bakr ini dalam bab tentang larangan membunuh perempuan dan anak-anak dalam perang.¹²⁸

Terkait ayat di atas yang dijadikan dalil tentang legalitas melakukan teror atau perusakan fasilitas atau properti yang dimiliki oleh orang-orang kafir adalah firman Allah Sw. *yukhribūna buyūtahum biaydihim wa aydi al-mu'minīn* yang secara leterlek diterjemahkan sebagai “mereka menghancurkan rumah-rumahnya dengan tangannya sendiri dan tangan orang-orang mukmin.” Artinya dalam perang ini umat Islam ikut menghancurkan rumah-rumah Banī al-Naḍīr. Lalu bagaimana para ahli tafsir menafsirkan ayat ini?

Qatādah menafsirkan ayat tersebut bahwa mereka (orang-orang Banī al-Naḍīr) menghancurkan rumah-rumah mereka dari dalam, sementara orang-orang mukmin menghancurkan rumah mereka dari luar.¹²⁹ Riwayat yang lain dari Qatādah dan al-Ḍaḥḥāk menyebutkan bahwa orang-orang mukmin menghancurkan rumah orang-orang Yahudi Banī al-Naḍīr dari luar supaya mereka dapat masuk, sedangkan orang-orang Yahudi menghancurkan dari dalam dengan tujuan membangun kembali benteng mereka dari rumah yang mereka hancurkan. Al-Zuhri, Ibn Zayd dan 'Urwah bin al-Zubayr menyebutkan, ketika Nabi Saw. berdamai dengan mereka, Nabi memberikan dispensasi kepada mereka untuk membawa barang dan harta mereka yang bisa dibawa unta. Mereka mengambil kayu dan tiang,

¹²⁸ Mālik bin Anas al-Aṣḥabī, *al-Muwattā'*, Vol. 2 (Mesir: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, t.th.), 447.

¹²⁹ Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān Fī Ta'wīl al-Qur'ān*, Vol. 23, 264.

kemudian mereka menghancurkan rumah-rumah mereka dan membawa kayu dan tiang tersebut menggunakan unta mereka. Setelah itu orang-orang mukmin menghancurkan sisa-sisa rumah yang sudah dihancurkan oleh orang-orang Yahudi Banī al-Naḍīr. Menurut Ibn Zayd, mereka (orang-orang Banī al-Naḍīr) menghancurkan rumah-rumah mereka supaya tidak ditempati oleh umat Islam setelah umat Islam menguasainya.¹³⁰ Sementara ‘Ikrimah menyatakan bahwa mereka (orang-orang Banī al-Naḍīr) menghancurkan bagian dalam rumah-rumah mereka dan apa yang ada di dalamnya supaya tidak diambil oleh umat Islam, kemudian umat Islam menghancurkan bagian luar rumah mereka agar umat Islam dapat menjangkau orang-orang Banī al-Naḍīr. Rumah-rumah mereka penuh hiasan, sehingga mereka tidak rela jika nantinya ditempati oleh umat Islam. Mereka kemudian menghancurkannya dari dalam dan umat Islam menghancurkannya dari luar.¹³¹

Dari data-data di atas setidaknya dapat ditarik sebuah kesimpulan bahwa Q.S. al-Hashr: 2 dan 5 tidak bisa dipahami sebagai anjuran atau legalisasi melakukan penghancuran rumah, fasilitas dan properti orang-orang kafir secara mutlak, karena beberapa alasan sebagai berikut:

- a. Konteks ayat di atas sebagaimana latar belakang yang sudah diuraikan terjadi di medan perang, saat kondisi perang. Dengan demikian, ayat-ayat di atas tidak bisa dijadikan sebagai dalil melakukan teror atau

¹³⁰ Muḥammad bin Aḥmad al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘ Li Ahkām al-Qur’ān*, Vol. 18, 4. Al-Ḥusain bin Mas‘ūd al-Baghawī, *Ma‘ālim al-Tanzīl*, Vol. 8 (t.t.: Dār al-Ṭayyibah, 1997), 70.

¹³¹ Muḥammad bin Aḥmad al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘ Li Ahkām al-Qur’ān*, Vol. 18, 5.

penghancuran fasilitas-fasilitas orang-orang non muslim yang tidak berperang dengan umat Islam.

- b. Dalam konteks perang, kebolehan menghancurkan rumah atau pepohonan disebabkan karena ada unsur darurat, keterpaksaan, di mana dalam konteks perang Banī Naḍīr, penghancuran rumah dan perusakan pohon kurma yang dilakukan oleh umat Islam bukan tanpa alasan, tapi karena rumah dan pohon-pohon kurma itu dijadikan semacam benteng bagi Banī al-Naḍīr, sehingga keberadaannya menghalangi pasukan Islam untuk menyerang mereka. Karena hal ini bersifat darurat, maka kaidahnya, kebolehan tidak berlaku secara mutlak, akan tetapi sesuai dengan kebutuhan, sesuai dengan kaidah Usul Fikih, *al-Darūrat Tuqaddaru Bi Qadarihā*. Pemahaman demikian diterapkan untuk menghindari pertentangan dengan dalil-dalil dari al-Qur'an yang secara umum melarang melakukan perusakan di muka bumi, Hadis Nabi Saw. dan wasiat Abu Bakr al-Ṣiddīq yang melarang melakukan penghancuran rumah dan tumbuh-tumbuhan di saat perang.

- c. Rumah-rumah Banī al-Naḍīr yang dihancurkan oleh umat Islam sebenarnya telah dihancurkan terlebih dahulu oleh Bani al-Naḍīr. Mereka mengambil tiang, pintu, atap dan bagian-bagian rumah lainnya yang masih bisa dimanfaatkan. Dengan demikian sebenarnya rumah mereka telah hancur terlebih dahulu sebelum dihancurkan umat Islam. Faktor lain yang melatarbelakangi orang-orang Banī al-Naḍīr

menghancurkan rumah mereka sendiri karena tidak rela rumahnya yang bagus ditempati oleh umat Islam.

Selanjutnya terkait dua hadis yang disebutkan oleh al-Bukhārī pada *Bāb Ḥarq al-Dūr wa al-Nakhīl*, bab tentang pembakaran rumah dan pohon kurma yang juga dijadikan dalil oleh al-Muhājir untuk melegalkan perbuatan teror, perusakan fasilitas orang-orang non muslim akan diuraikan sebagai berikut.

1. Redaksi lengkap hadis pertama dalam bab tersebut adalah:

حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ إِسْمَاعِيلَ قَالَ : حَدَّثَنِي قَيْسُ بْنُ أَبِي حَازِمٍ قَالَ : قَالَ لِي جَرِيرٌ قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَلَا تُرِيدُنِي مِنْ ذِي الْخَلَصَةِ ، وَكَانَ بَيْتًا فِي خَنْعَمٍ يُسَمَّى كَعْبَةَ الْيَمَانِيَّةِ قَالَ فَأَنْطَلَقْتُ فِي خَمْسِينَ وَمِئَةَ فَارِسٍ مِنْ أَحْمَسَ وَكَانُوا أَصْحَابَ حَيْلٍ قَالَ : وَكُنْتُ لَا أَتُبْتُ عَلَى الْحَيْلِ فَضَرَبَ فِي صَدْرِي حَتَّى رَأَيْتُ أَثَرَ أَصَابِعِهِ فِي صَدْرِي وَقَالَ اللَّهُمَّ ثَبِّتْهُ وَاجْعَلْهُ هَادِيًا مَهْدِيًّا فَأَنْطَلَقَ إِلَيْهَا فَكَسَرَهَا وَحَرَقَهَا ثُمَّ بَعَثَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ يُخْبِرُهُ فَقَالَ رَسُولُ جَرِيرٍ وَالَّذِي بَعَثَكَ بِالْحَقِّ مَا جِئْتُكَ حَتَّى تَرْكُتَهَا كَأَنَّهَا جَمَلٌ أَجُوفٌ ، أَوْ أَجْرُبٌ قَالَ فَبَارَكَ فِي حَيْلِ أَحْمَسَ وَرِجَالِهَا خَمْسَ مَرَّاتٍ.¹³²

“(Al-Bukhārī berkata:) Musaddad telah bercerta kepada kami, ia berkata, Yahya telah bercerita kepada kami, dari Ismā‘īl, ia berkata, Qays bin Abī Ḥāzim telah bercerita kepadaku, ia berkata, Jarīr berkata kepadaku: “Rasulullah Saw. bersabda kepadaku, “Bisakah engkau membuatku dapat beristirahat dari urusan Dhu al-Khalaṣah?”. Dhu al-Khalaṣah adalah sebuah rumah di Khath‘am yang dinamakan Ka‘bah al-Yamāniyyah (dijadikan sebagai kiblat dan di dalamnya banyak berhala yang disembah). Jarīr berkata: “Aku kemudian berangkat dalam rambongan berjumlah seratus lima puluh pasukan berkuda dari suku Aḥmas yang gagah berani. Mereka adalah para penunggang kuda yang ulung.” Jarīr berkata: “Saat itu aku adalah orang yang tidak pandai menunggang kuda hingga akhirnya Rasulullah Saw. memukul dadaku hingga aku lihat bekas jari tangan Beliau di dadaku. Kemudian Beliau

¹³² Muḥammad bin Ismā‘īl al-Bukhārī, *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ*, Vol. 4, 76. Hadis ini juga diriwayatkan oleh Muslim pada bab yang menjelaskan tentang keutamaan Jarīr bin ‘Abdillāh. Lihat Muslim bin al-Ḥajjāj al-Naysabūrī, *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ*, Vol. 7, 157.

berdoa: “Ya Allah mantapkanlah dia dan jadikanlah dia seorang pemberi petunjuk yang senantiasa mendapatkan petunjuk.” Jarir kemudian berangkat menuju rumah yang dimaksud lalu merusak dan membakarnya. Kemudian dia mengutus utusan untuk menemui Rasulullah Saw. dan mengabarkan apa yang telah terjadi. Utusan Jarir berkata: “Demi Dzat Yang Mengutus Tuan dengan haq, tidaklah aku menemui Tuan melainkan aku telah meninggalkan rumah tersebut seolah seperti unta yang berlobang atau kudisan (sebutan untuk kehancuran rumah tersebut karena telah dibakar).” Jarir berkata: “Maka Beliau Saw. mendoakan keberkahan kepada kuda-kuda dan orang-orang suku Ahmas sebanyak lima kali.”

Apa Dhu al-Khalaṣah yang disebutkan oleh Nabi Saw., lalu kemudian dihancurkan dan dibakar oleh Jarir bin Abdillāh bersama orang-orang suku Ahmas? Dhu al-Khalaṣah sebagaimana yang dijelaskan oleh para sejarawan Islam adalah nama sebuah rumah di Yaman yang di dalamnya terdapat berhala yang disembah. Menurut pendapat yang lain, nama rumahnya adalah al-Khalaṣah, sedangkan nama berhalanya adalah Dhu al-Khalaṣah. Dhu al-Khalaṣah ini juga disebut Ka’bah al-Yamāniyyah, karena kemuliaannya yang disejajarkan dengan Ka’bah di Makkah. Peristiwa penghancuran berhala Dhu al-Khalaṣah yang dilakukan oleh Jarir bin ‘Abdillāh al-Bajāli sendiri terjadi pada tahun 10 Hijriyah, sekitar dua bulan sebelum Rasulullah Saw. wafat dan dua tahun setelah Fath Makkah (8 H.).¹³³

Dari keterangan ini jelaslah bahwa Dhu al-Khalaṣah bukanlah rumah tempat tinggal manusia, tapi ia merupakan berhala yang disembah

¹³³ Yaḥyā bin Sharaf al-Nawawī, *al-Minhāj Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim bin al-Ḥajjāj*, Vol. 8 (Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1392 H.), 240. Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Vol. 8, 71. ‘Alī bin Burhān al-Dīn al-Ḥalabī, *al-Sīrah al-Ḥalabiyyah Fī Sīrat al-Amīn al-Ma’mūn*, Vol. 3 (Beirut: Dār al-Ma’rifah, 1400 H.), 502. ‘Abd al-Raḥmān al-Suhaylī, *al-Rawḍ al-Unuf*, Vol. 1 (t.t.: t.p., t.th.), 174.

oleh Kabilah Khath'am di Yaman, seperti halnya Manāh dan al-'Uzzā yang disembah orang-orang Quraysh dan al-Lāta yang disembah orang-orang Ṭa'if. Penghancuran Dhu al-Khalaṣah merupakan bagian dari misi Nabi Saw. untuk membersihkan berhala dan kesyirikan dari tanah Arab dan peristiwa ini terjadi tahun 10 Hijriyah, dua bulan sebelum Nabi Saw. wafat dan dua tahun setelah Fath Makkah (8 H.) di mana saat itu hampir seluruh masyarakat Arab telah memeluk Islam.

2. Redaksi lengkap hadis kedua dalam bab tersebut adalah:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ عَنْ مُوسَى بْنِ عُقْبَةَ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: حَرَّقَ النَّبِيُّ ﷺ نَخْلَ بَنِي النَّضِيرِ.¹³⁴

“(al-Bukhārī berkata:) Muḥammad bin Kathīr bercerita kepada kami, ia berkata, Sufyān telah mengabarkan kepada kami, dari Mūsā bin ‘Uqbah, dari Nāfi‘, dari Ibn ‘Umar ra., ia berkata: “Nabi Saw. membakar pohon kurma Banī al-Naḍīr.”

Hadis ini dalam *Ṣaḥīḥ Muslim* dimasukkan dalam bab tentang kebolehan menebang dan membakar pepohonan orang-orang kafir. Dalam riwayat Muslim juga ditegaskan bahwa peristiwa penebangan dan pembakaran pohon kurma Banī al-Naḍīr ini yang melatarbelakangi turunnya Q.S. al-Hashr: 5 di mana Allah Swt. memberikan izin atas apa yang dilakukan oleh Nabi Saw. tersebut.¹³⁵

Penjelasan tentang pembakaran pohon kurma Banī al-Naḍīr ini seperti halnya penjelasan latar belakang turunnya Q.S. al-Ḥashr: 2 dan 5 di atas, di mana dalam memahaminya harus mempertimbangkan ayat-ayat al-

¹³⁴ Muḥammad bin Ismā‘īl al-Bukhārī, *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ*, Vol. 4, 76.

¹³⁵ Muslim bin al-Ḥajjāj al-Naysābūrī, *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ*, Vol. 5, 145.

Qur'an yang secara umum melarang melakukan perusakan di muka bumi, Hadis Nabi Saw. dan pernyataan Abū Bakr al-Ṣiddīq yang melarang melakukan perusakan saat perang. Dengan mengkompromikan dalil-dalil yang ada, pohon-pohon kurma tersebut dibakar oleh umat Islam karena bersifat darurat dan terjadi di medan perang. Hal ini seperti pernyataan Ibn Hajar al-ʿAsqalānī bahwa kebolehan menebang dan membakar pohon kurma tersebut karena adanya hajat atau maslahat, ketika cara itu menjadi satu-satunya cara untuk mengalahkan musuh.¹³⁶ Menurut ʿAṭṭīyah Ṣaqr, maslahat di sini salah satunya adalah menghilangkan rintangan yang dapat menghalangi umat Islam dalam peperangan menghadapi orang-orang kafir.¹³⁷ Di sinilah berlaku kaedah darurat, di mana dalam kondisi darurat diperbolehkan melakukan hal-hal yang pada dasarnya dilarang. Kebolehan melakukan sesuatu yang dilarang dalam kondisi darurat sesuai kaedah Usul Fikih juga harus sesuai dengan kadarnya, tidak boleh melampaui batas. Dengan demikian dalam keadaan damai tentu penebangan dan pembakaran pohon kurma atau dalam konteks kekinian melakukan perusakan atau bahkan teror terhadap fasilitas-fasilitas publik milik non muslim yang tidak memerangi umat Islam tentu tidak bisa dibenarkan, karena akan bertentangan dengan ayat-ayat al-Qur'an yang memerintahkan hanya memerangi non muslim yang memerangi umat Islam (Q.S. al-Baqarah: 190), larangan memusuhi dan memerangi non muslim jika mereka membiarkan dan tidak memerangi umat Islam (Q.S. al-Nisā': 90) dan

¹³⁶ Ibn Hajar al-ʿAsqalānī, *Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Vol. 5, 9.

¹³⁷ ʿAṭṭīyah Ṣaqr, *Fatāwā al-Azhār*, Vol. 10 (Mesir: Wizārat al-Awqāf al-Miṣriyyah, t.th.), 415.

perintah untuk berbuat baik dan adil kepada non muslim yang tidak memerangi dan mengusir umat Islam dari negaranya (Q.S. al-Mumtahanah: 8). Selain itu tindakan-tindakan teror dengan menghancurkan fasilitas-fasilitas publik milik non muslim yang tidak memerangi umat Islam juga bertentangan dengan *maqāṣid* al-Qur'an dan nilai-nilai Islam *rahmatan lil al-'ālamīn* yang diwujudkan melalui seruan kepada dunia untuk saling bekerjasama, persaudaraan dan persamaan dalam kemanusiaan, keadilan bagi semua umat manusia, perdamaian dunia dan toleransi terhadap non muslim.

Dari uraian di atas dapat ditarik sebuah kesimpulan bahwa penafsiran ayat-ayat jihad menggunakan pendekatan tafsir *maqāṣidi* Yūsuf al-Qaraḍāwī dilakukan dengan menafsirkan ayat-ayat jihad dalam bingkai *maqāṣid al-Qur'ān* yang terdiri dari tujuh aspek: akidah yang lurus; kemuliaan manusia dan hak-haknya; ibadah dan takwa kepada Allah Swt.; *tazkiyatun nafs* (penyucian jiwa) dan pembentukan akhlak; keluarga yang saleh dan penghargaan terhadap kaum perempuan; membangun umat di atas nilai-nilai kemanusiaan; dan seruan kepada dunia untuk saling bekerjasama. Tafsir *maqāṣidi* al-Qaraḍāwī juga berpijak pada nilai-nilai risalah Islam yang mengemban misi *rahmatan lil 'ālamīn* dan nilai-nilai kemanusiaan yang mencakup pembebasan manusia dari menyembah manusia, persaudaraan dan persamaan dalam kemanusiaan, keadilan bagi semua umat manusia, perdamaian dunia dan toleransi terhadap non muslim.

Penafsiran *maqāṣidī* al-Qaraḍāwī terhadap ayat-ayat jihad dilakukan dengan mempertimbangkan ayat-ayat dan hadis-hadis Nabi Saw. yang berkaitan dengan tema yang dibahas; mempertimbangkan *sabāb al-nuzūl*, latar belakang dan konteks sosio historis turunnya ayat-ayat jihad; mempertimbangkan penafsiran Sahabat dan Tabiin dengan memilih atau melakukan *tarjīh* atas penafsiran-penafsiran mereka yang lebih sesuai dengan nilai-nilai *maqāṣid* al-Qur'an; mendahulukan *al-jam'u wa al-tawfiq* (kompromisasi) ketika terjadi kontradiksi secara lahiriyah di antara ayat-ayat maupun ayat dengan hadis yang ada; mempertimbangkan redaksional ayat; mempertimbangkan tinjauan bahasa; dan menjadikan nilai *maqāṣid* al-Qur'an, khususnya nilai persaudaraan dan persamaan dalam kemanusiaan, nilai keadilan bagi semua umat manusia, nilai perdamaian dunia dan nilai toleransi terhadap non muslim sebagai basis penafsiran ayat-ayat jihad.

Dari empat tema yang diangkat, tafsir *maqāṣidī* al-Qaraḍāwī terhadap ayat-ayat jihad menghasilkan kesimpulan: 1) *Dār al-Ḥarb* adalah negara non muslim yang memerangi umat Islam. Konsep dasar hubungan umat Islam dengan non Muslim adalah damai. 2) Alasan memerangi non muslim semata-mata karena non muslim memerangi umat Islam terlebih dahulu, bukan semata-mata karena kekufurannya. 3) Operasi martir atau bom bunuh diri dilegalkan saat terjadi perang di medan perang, bukan pada kondisi damai. 4) Teror dan penghancuran fasilitas atau properti non muslim dilegalkan saat perang dan kebolehan tersebut dilakukan dalam konteks darurat, sehingga tidak boleh melampaui batas.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari pemaparan dan analisis data pada bab-bab sebelumnya, hasil disertasi ini dapat disimpulkan sebagai berikut:

1. Penafsiran Abū ‘Abdillāh al-Muhājir terhadap ayat-ayat jihad cenderung bersifat parsial, tidak komprehensif dan tekstual, sehingga *maqāṣid* dari ayat-ayat yang ditafsirkan tidak bisa ditangkap dengan baik. Dari empat tema yang diangkat, penafsiran al-Muhājir menghasilkan kesimpulan: 1) *Dār al-Ḥarb* adalah negara non muslim, meskipun tidak memerangi umat Islam. Hubungan dasar antara muslim dengan non muslim adalah perang. 2) Alasan memerangi non muslim adalah karena kekufurannya. 3) Operasi martir atau bom bunuh diri dilegalkan, bahkan dianjurkan di wilayah non muslim secara umum. 4) Teror dan penghancuran fasilitas semua non muslim dilegalkan, bahkan dianjurkan.
2. Penafsiran al-Muhājir terhadap ayat-ayat jihad yang cenderung ekstrem tidak bisa dilepaskan dari: 1) Perjalanan hidup al-Muhājir yang dipenuhi dengan perang dan jihad, dimulai dari perang Afganistan, bergabung dengan Al-Qaeda, ISIS dan terakhir dengan Jabhat al-Nuṣrah di Syiria. 2) Teologi *Ḥākimiyyah* yang memandang semua penguasa yang menggunakan hukum positif, tidak menggunakan hukum Allah Swt. adalah kafir. 3.

Doktrin *al-Walā wa al-Barā'* sebagai akidah yang memandang bahwa permusuhan antara muslim dengan non muslim adalah takdir Allah Swt. yang tidak bisa dihindarkan.

3. Penafsiran ayat-ayat jihad perspektif tafsir *maqāṣidī* Yūsuf al-Qaradāwī dilakukan dengan menafsirkan ayat-ayat jihad dalam bingkai *maqāṣid al-Qur'ān*. Dari empat tema yang diangkat, tafsir *maqāṣidī* al-Qaradāwī terhadap ayat-ayat jihad menghasilkan kesimpulan: 1) *Dār al-Ḥarb* adalah negara non muslim yang memerangi umat Islam. Konsep dasar hubungan umat Islam dengan non Muslim adalah damai. 2) Alasan memerangi non muslim semata-mata karena non muslim memerangi umat Islam terlebih dahulu. 3) Operasi martir atau bom bunuh diri dilegalkan saat terjadi perang di medan perang. 4) Teror dan penghancurkan fasilitas non Muslim dilegalkan saat perang dan bersifat darurat, sehingga tidak boleh melampaui batas.

B. Implikasi Teoretik

Secara teoretis, kesimpulan dalam disertasi ini setidaknya berimplikasi pada:

Pertama, pendekatan tafsir *maqāṣidī* al-Qaradāwī dapat menjadi solusi dalam memecahkan penafsiran ayat-ayat jihad, karena berpijak pada nilai-nilai *maqāṣid al-Qur'ān*. Tawaran tafsir *maqāṣidī* al-Qaradāwī ini lebih bisa diterima oleh kalangan muslim secara umum, karena ia bersumber pada kaidah-kaidah penafsiran yang memang diakui oleh umat Islam dengan tidak

mengabaikan teks-teks ayat-ayat al-Qur'an yang bersifat parsial dan tidak jumud dalam memahami teks. Pembacaan ayat-ayat jihad dalam kitab *Masā'il Min Fiqh al-Jihād* secara komprehensif dengan perspektif tafsir *maqāṣidī* al-Qaraḍāwī dalam disertasi ini adalah sesuatu yang baru. Tafsir *maqāṣidī* al-Qaraḍāwī mempunyai kekhasan tersendiri jika dibandingkan dengan tafsir-tafsir *maqāṣidī* yang lainnya yang didasarkan pada *maqāṣid* al-Qur'an, di mana nilai-nilai *maqāṣid* al-Qur'an dalam pandangan al-Qaraḍāwī di antaranya adalah seruan kepada dunia untuk bekerjasama, persaudaraan dan persamaan dalam kemanusiaan, keadilan bagi semua umat manusia, perdamaian dunia dan toleransi terhadap non muslim.

Kedua, disertasi ini mengungkapkan bahwa penafsiran beberapa ulama klasik terhadap ayat-ayat jihad cenderung tekstualis dan dipengaruhi oleh situasi dan kondisi hubungan muslim-non muslim saat itu yang tidak baik, sehingga produk penafsiran yang dihasilkan menjadi ekstrem dan tidak sesuai dengan konteks modern di mana hubungan muslim dengan non muslim relatif damai, khususnya dalam konteks Indonesia. Oleh karena itu, telaah ulang terhadap penafsiran ulama-ulama klasik atas ayat-ayat jihad sangat diperlukan agar tidak terjebak pada penafsiran mereka yang tidak bisa dilepaskan dari situasi dan kondisi saat itu yang tentunya berbeda dengan kondisi di zaman sekarang.

C. Keterbatasan Studi

Secara umum keterbatasan studi disertasi ini dapat dirangkum dalam beberapa poin:

1. Disertasi ini meneliti penafsiran tokoh yang menjadi ideolog al-Qaeda, ISIS dan Jabhat al-Nuṣrah yang cukup misterius, di mana biografinya secara detail tidak banyak diungkap ke publik. Selain itu juga belum banyak penelitian serius yang menelaahnya. Hal ini menyebabkan data-data yang didapatkan dalam penelitian cukup terbatas. Penelusuran dan penggalian informasi melalui beberapa tokoh mantan napiter teroris di Indonesia tidak menghasilkan tambahan informasi apa-apa, karena mereka tidak mengenal sosok Abū Abdillāh al-Muhājir dan karya-karyanya yang menjadi rujukan kelompok jihadis di Timur Tengah.
2. Tema yang diangkat oleh al-Muhājir dalam kitabnya *Masā'il Min Fiqh al-Jihād* mencapai dua puluh tema. Penelitian ini hanya mampu menelaah empat tema yang dianggap sentral dari dua puluh tema yang ditulis oleh al-Muhājir. Jumlah ini hanya 20 % dari keseluruhan tema yang diangkat oleh al-Muhājir.
3. Selain *Masā'il Min Fiqh al-Jihād*, al-Muhājir juga masih mempunyai beberapa karya lain yang tidak masuk dalam fokus penelitian disertasi ini.

D. Rekomendasi

Rekomendasi yang bisa diberikan oleh peneliti setelah melakukan penelitian ini adalah:

1. Kontra narasi atas tafsir-tafsir ekstremis harus lebih masif dilakukan sebagai bentuk jihad melawan penyimpangan dalam menafsirkan al-Qur'an - khususnya yang berkaitan dengan ayat-ayat perang dan hubungan muslim-non muslim- yang dapat menciderai nilai-nilai Islam yang *rahmatan lil 'ālamīn* dan menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan, perdamaian dan toleransi.
2. Penelitian lanjutan atas tema-tema lain dalam kitab *Masā'il Min Fiqh al-Jihād* yang belum tersentuh oleh penelitian ini dan juga karya-karya al-Muhājir yang lainnya perlu mendapatkan perhatian untuk diteliti dengan menggunakan berbagai macam pendekatan, baik klasik maupun kontemporer.
3. Kajian-kajian tafsir di kalangan pesantren yang banyak mengkaji tafsir-tafsir klasik sudah waktunya membuka diri dengan kajian tafsir *maqāṣidī*, khususnya tafsir *maqāṣidī* al-Qaraḍāwī, terutama pada kajian-kajian ayat yang berkaitan dengan isu jihad dan relasi muslim-non muslim.

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

DAFTAR PUSTAKA

Buku, Tesis, Disertasi dan Jurnal Ilmiah

- ‘Abd al-Bāqī, Muḥammad Fu’ād. *al-Mu‘jam al-Mufāhras Li Alfāz al-Qur’ān al-Karīm*. Kairo: Maṭba‘ah Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1364 H.
- ‘Arīd (al), ‘Ali Ḥasan. *Sejarah dan Metodologi Tafsir*, Terj. Ahmad Akrom. Jakarta: Rajawali Pers, 1992.
- ‘Asqalānī (al), Ibn Ḥajar. *al-Iṣābah Fī Tamyiz al-Ṣaḥābah*. Beirut: Dār al-Jayl, 1412 H.
- _____. *Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1379 H.
- _____. *Ithāf al-Maharah al-Mubtakarah Min Aṭrāf al-‘Ashrah*. Madinah: Majma‘ al-Malik Fahd, 1994.
- _____. *Lisān al-Mizān*. t.t.: Maktab al-Maṭbū‘āt al-Islāmiyyah, t.th.
- _____. *Nukhbat al-Fikr Fī Muṣṭalaḥ Ahl al-Athar*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, t.th.
- ‘Azīz (al), ‘Alī bin ‘Abd. *al-Judhūr al-Tārikhiyyah Li Ḥaqīqat al-Ghuluw wa al-Taṭarruf wa al-Irhāb wa al-‘Unf*. t.t.: t.p., t.th.
- ‘Imārah, Majdī Muḥammad. “Āyāt al-Jihād Fī al-Qur’ān al-Karīm (Dirāsah Tadāwuliyyah)”. Tesis – Jāmi‘ah Ṭanṭā, 2019.
- ‘Itr, Nūr al-Dīn. “al-Riwayah Fī al-Tafsīr al-Jalālayn Wa Naqd Mā Fih Min Riwayāt Baṭilah Wa Isrā’iliyyāt.” *Majallah Kuliyat al-Dirāsah al-Islāmiyyah Wa al-‘Arabiyyah*, Vol. 06, 1993.
- ‘Ubaydū, Ḥasan Yūnus. *Dirāsāt Wa Mabāḥith Fī Tārikh al-Tafsīr Wa Manāḥij al-Mufasssīrīn*. Kairo: Jāmi‘ah al-Azhar, t.th.
- Alu Maḥmūd, ‘Abdullāh bin Zayd. *Majmū‘ Rasā’il*. Qatar: Wizārat al-Awqāf wa al-Shu‘ūn al-Islāmiyyah, t.th.
- Abdillah, Junaidi. “Dekonstruksi Tafsir Ayat-ayat Kekerasan”, *Analisis*, Vol. 11, No. 1 (2011).

- Abdillah, Masykuri. "Islam dan Hak Asasi Manusia", *MIQAT Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman*, Vol. 37, No. 2, (Juli-Desember 2014).
- Abū Zayd, Waṣfī 'Āshūr. *Metode Tafsir Maqāṣidī*, terj. Ulya Fikriyati. Jakarta Selatan: PT Qaf Media Kreativa, 2020.
- _____. *Ri'āyat al-Maqāṣid Fī Manhaj al-Qaraḍāwī*. Kairo: Dār al-Baṣā'ir, 2011.
- Afriqī (al), Ibn al-Manẓūr. *Lisān al-'Arab*. Beirut: Dār al-Ṣādir, t.th.
- Albānī (al), Nāṣir al-Dīn. *Silsilah al-Aḥādīth al-Ḍa'īfaah wa al-Mawḍū'ah wa Atharuhā al-Sayyi' fī al-Ummah*. Riyāḍ: Dār al-Ma'rifah, 1992.
- Alfi, Ahmad Musonif dan Abdul Ghofur. "Penafsiran Abdullah Azzam Atas Ayat-ayat Jihad Studi Kritis Terhadap Kitab *Fī Zilāl Surat al-Tawbah*." *Al-Itqan*, Vol. 1. No. 2, Agustus 2015.
- Andalūsī (al), Ibn Rushd. *al-Muqaddimāt al-Mumahhidāt*. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1988.
- Aṣḥūhī (al), Mālik bin Anas. *al-Muwattā'*. Mesir: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī, t.th.
- As'ad, 'Alī Muḥammad. "al-Tafsīr al-Maqāṣidī Li al-Qur'ān al-Karīm." *Islāmiyyah al-Ma'rifah*, Tahun 23, Vol. 89 (2017).
- Asfahānī (al), Al-Rāghib. *al-Dharī'ah Ilā Makārim al-Sharī'ah*. Beirut: t.p., 1980.
- Ayāzī, al-Sayyid Muḥammad 'Alī. *al-Mufasssirūn Ḥayātuhum wa Manhajuhum*. Teheran: Wizārat al-Thaqafah wa al-Irshād al-Islāmī Mu'assasah al-Tibā'ah wa al-Nashr, 1387 H.
- Baghawī (al), al-Ḥusayn bin Mas'ūd. *Ma'ālim al-Tanzīl Fī Tafsīr al-Qur'ān*. Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī, 1420 H.
- Baghdādī (al), al-Khaṭīb. *al-Kifāyah fī 'Ilm al-Riwāyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006.
- Baghdādī (al), 'Abd al-Qāhir. *al-Farq Baina al-Firaq*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003.

- Baidan, Nashruddin. *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Bayhaqī (al), Aḥmad bin al-Ḥusayn. *al-Sunan al-Kubrā*. Ḥaydarabad: Majlis Dā'irah al-Ma'ārif al-Nizāmiyyah Fī al-Hind, 1344 H.
- _____. *Dalā'il al-Nubuwwah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988.
- Bazzār (al), Aḥmad bin 'Amr. *Musnad al-Bazzār*. Madinah: Maktabah al-'Ulum wa al-Ḥikam, 2009.
- Bū'akāz, 'Isā. "Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm wa Maḥāwirihi 'Inda al-Mutaqaddimīn wa al-Muta'akhhirīn." *Majallat al-Iḥyā'*, Vol. 20 (2017).
- Buṭī (al), Muḥammad Sa'īd Ramaḍān. *Fiqh al-Sīrah*. Kairo: Dār al-Salām, 2010.
- Bukhārī (al), Muḥammad bin Ismā'īl. *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*. Kairo: Dār al-Sha'b, 1987.
- Bustī (al), Muḥammad bin Ḥibbān. *Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān*. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, t.th.
- Chasbullah, Arif dan Wahyudi. "Deradikalisasi Terhadap Penafsiran Ayat-ayat Qitāl", *Fikri*, Vol. 2, No. 2 (Desember 2017).
- Dāruquṭnī (al), Alī bin 'Umar. *al-Ḍu'afā' wa al-Matrūkīn*. t.t.: t.p., t.th.
- Darwazah, Muḥammad 'Izzat. *al-Tafsīr al-Ḥadīth*. Kairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1383 H.
- Dhahabī (al), Muḥammad bin Aḥmad. *Siyar A'lām al-Nubalā'*. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1985.
- Dhahabī (al), Muḥammad Ḥusayn. *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*. t.t.: Maktabah Muṣ'ab bin 'Umayr al-Islāmiyyah, 2004.
- Dimashqī (al), Ibn Kathīr. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*. t.t.: Dār al-Ṭayyibah, 1999.
- Fāsī (al), 'Allāl *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah wa Makārimuhā*. t.t.: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1993.
- Farmāwī (al), 'Abd al-Ḥayyi. *al-Bidāyah Fī al-Tafsīr al-Mawḍū'ī*. t.t.: t.p., 1976.

- Fawaid, Achmad. "Kontra Narasi Ekstremisme terhadap tafsir ayat-ayat Qitāl dalam Tafsīr al-Jalālayn karya Jalāl al-Dīn al-Maḥallī dan Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī: Kajian Atas Pemahaman Kiai Pesantren Di Daerah Tapal Kuda Jawa Timur". Disertasi-UIN Sunan Ampel, Surabaya, 2019.
- Fikriyati, Ulya. "Interpretasi Ayat-ayat "Pseudo Kekerasan" (Analisis Psikoterapis atas Karya-karya Tafsir Ḥannān Lahḥām)". Disertasi-UIN Sunan Ampel, Surabaya, 2018.
- Fitriawan, Ahmad. "Problematika Penafsiran Ayat-ayat Jihad di Era Modern (Analisis Penafsiran Ayat-ayat Jihad dalam Konteks ke-Indonesiaan Perspektif Mufassir Nusantara)" (Tesis – IIQ Jakarta, 2022).
- Ghalāyīnī (al), Muṣṭafā. *Jāmi‘ al-Durūs al-‘Arabiyyah*. Beirut: al-Maktabah al-‘Aṣriyyah, 1994.
- Ghazālī (al), Muḥammad bin Muḥammad. *Jawāhir al-Qur’ān*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-‘Ulūm, 1985.
- Ghazālī (al), Muḥammad. *al-Maḥāwir al-Khamsah Li al-Qur’ān al-Karīm*. Mesir: Dār Nahḍah, t.th.
- _____. *Fiqh al-Sīrah*. Damaskus: Dār al-Qalam, 1427 H.
- Ḥalabī (al), ‘Alī bin Burhān al-Dīn. *al-Sīrah al-Ḥalabiyyah Fī Sīrat al-Amīn al-Ma’mūn*. Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1400 H.
- Ḥarānī (al), Ibn Taymiyah. *Majmū al-Fatāwa*. t.t.: Dār al-Wafā’, 2005.
- Handoko, Agus. "Konsep Jihad Dalam Perspektif Alquran (Studi Tematik Dalam Tafsir al-Kasysyaf atas Ayat-ayat Jihad)." *Mizan*, Vol. 2, No. 2 Desember 2014.
- Harahap, Saddam Husein. "Perang Dalam Perspektif Alquran (Kajian Terhadap Ayat-ayat Qitāl)" (Tesis -- UIN Sumatera Utara, 2016).
- Haythamī (al), Nūr al-Dīn. *Majma‘ al-Zawā’id Wa Manba‘ al-Fawā’id*. Beirut: Dār al-Fikr, 1992.
- Ibn ‘Ashūr, Muḥammad al-Ṭāhir. *Maqāṣid al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah*. Qatar: Wizārah al-Awqāf wa al-Shu’ūn al-Islāmiyyah, 2004.
- Ibn al-A‘rabī. *Mu‘jam Ibn al-A‘rabi*. t.t.: t.p., t.th.

- Ibn al-Jawzī, ‘Abd al-Raḥmān. *Zād al-Masīr Fī ‘Ilm al-Tafsīr*. t.t.: t.p., t.th.
- Ibn Humām, Kamāl. *Sharḥ Faḥ al-Qadīr*. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- Izzan, Ahmad. *Metodologi Ilmu Tafsir*. Bandung: Tafakur, 2009.
- Ja‘wānī (al), Muḥammad bin Nāṣir. *al-Qitāl fī al-Islām*. Riyāḍ: t.p., 1983.
- Jamarudin, Ade. “Jihad dalam Pandangan M. Quraish Shihab” (Disertasi – UIN Sultan Syarif Kasim Riau, 2020).
- Jaṣṣāṣ (al), Aḥmad bin ‘Alī. *Aḥkām al-Qur’ān*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1405.
- Jawziyyah (al), Ibn al-Qayyim. *Aḥkām Aḥl al-Dhimmah*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2002.
- _____. *Zād al-Ma‘ād Fī Hady Khair al-‘Ibād*. Beirut: Muassasah al-Risālah, 1994.
- Jumhūriyyah Miṣriyyah al-‘Arabiyyah Majma‘ al-Lughah al-‘Arabiyyah. *Mu‘jam Alfāz al-Qur’ān*. t.t.: Majma‘ al-Lughah al-‘Arabiyyah, 1988.
- Jurjānī (al), Alī bin Muḥammad. *al-Ta‘rifāt*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1405 H.
- Kalbī (al), Muḥammad bin Aḥmad bin Juzay. *al-Tashīl Li ‘Ulūm al-Tanzil*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1995.
- Karim, Abdullah. dan Abun Bunyamin. *Bunga Rampai Ulumul Qur’an*. Banjarmasin: Kafusari Press, 2012.
- Khādimī (al), Nūr al-Dīn. *‘Ilm al-Maqāṣid al-Sharī‘ah*. t.t.: Maktabah al-‘Ubaykān, 2001
- Khalāf, ‘Abd al-Waḥhāb. *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*. Kuwait: Dār al-Qalam, 1978.
- _____. *al-Siyāsah al-Shar‘iyyah Fī al-Shu‘ūn al-Dustūriyyah wa al-Khārijīyyah wa al-Māliyyah*. t.t.: Dār al-Qalam, 1988.
- Khaḥlīl (al), ‘Abd al-Raḥmān bin Muḥammad. *Ta’ṣīl Aḥkām al-Jihād Tadlīlan wa Ta’fīlan wa Tamthīlan*. t.t.: Alghuraba Media, t.th.

- Khāzin (al), ‘Alī bin Muḥammad al-Baghdādī. *Lubāb al-Ta’wīl Fī Ma‘ānī al-Tanzīl*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1415 H.
- Khin (al), Muṣṭafā, Muṣṭafā al-Bughā dan ‘Alī al-Sharbiḥī. *al-Fiqh al-Manhajī ‘ala al-Madhhab al-Imām al-Shāfi‘i*. Damaskus: Dār al-Qalam. 1992.
- Khuḍarī (al), Muḥammad bin ‘Afīfī. *Nūr al-Yaqīn Fī Sīrat Sayyid al-Mursalīn*. Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 2004.
- _____. *Tārīkh al-Tashrī‘ al-Islamī*. Kairo: Maktabah al-Adab, t.t.
- Khurāsānī (al), Sa‘īd bin Manṣūr. *Sunan Sa‘īd bin Manṣūr*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th.
- Kūmī (al), Aḥmad al-Sayyid. dan Muḥammad Aḥmad Yūsuf al-Qāsim. *al-Tafsīr al-Mawḍū‘ī Li al-Qur’ān al-Karīm*. t.t.: t.p., 1982.
- Kudhori, Muhammad. “Kritik Terhadap Pemikiran al-Albani tentang Kehujjahan Hadis Ḍa‘īf.” *Kalam*, Vol. 11, No. 2 (Desember, 2017).
- _____. “Pro Kontra Nāsikh Mansūkh Dalam Al-Qur’ān.” *Jurnal Putih*, Vol. III 2018.
- Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’ān Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI. *Al-Qur’ān dan Terjemahannya Edisi Penyempurna 2019*. Jakarta: Kementerian Agama RI, 2019.
- Liansi, Tomi dan M. Zia Al-Ayyubi. “Epistemologi Penafsiran Ayat-ayat Jihad: Studi Pemikiran Muhammad Chirzin dan Sahiron Syamsuddin.” *Nun: Jurnal Studi Al-Qur’ān dan Tafsir di Nusantara*, Vol. 8, No. 1 (2022).
- Mālikī (al), Abū Bakr Ibn al-‘Arabī. *Aḥkām al-Qur’ān*. t.t.: t.p., t.th.
- Maab, Husnul. “Tekstualitas Tafsir dan Relasinya dengan Wajah Keberagamaan di Indonesia (Studi Ayat-ayat Jihad dan Politik)” (Tesis – IIQ Jakarta, 2020).
- Maḥallī (al), Muḥammad. bin Aḥmad dan ‘Abd al-Raḥmān bin Abī Bakr al-Suyūṭī. *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*. Surabaya: Maktabah Imārat Allāh, t.th.
- Maqdisī (al), Ibn Qudāmah. *al-Mughnī Fī Fiqh al-Imām Aḥmad bin Ḥanbal al-Shaybānī*. Beirut: Dār al-Fikr, 1405 H.

Maydānī (al), ‘Abd al-Raḥmān Ḥabannakah. *Ma‘ārij al-Tafakkur Wa Daqā’iq al-Tadabbur*. Damaskus: Dār al-Qalam, 2000.

Mūsā, Kāmil. dan ‘Alī Daḥrūj. *Kayfa Nafham al-Qur’ān Dirāsah Fī al-Madhāhib al-Tafsīriyyah Wa Ittijāhātihā*. Beirut: Dār Bayrūt al-Maḥrūsah, 1412 H.

Mubārakfūrī (al), Ṣafiy al-Raḥmān. *al-Raḥīq al-Makhtūm*. t.t.: t.p., t.th.

_____. *al-Raḥīq al-Makhtūm*, terj. Agus Suwandi. Jakarta Timur: Ummul Qura, 2014.

Muhājir (al), Abū ‘Abdillāh. *Masā’il min Fiqh al-Jihād*. t.t.: t.p., t.th.

_____. *A’lām al-Sunnah al-Manshūrah Fī Ṣifāt al-Tā’ifāh al-Manṣūrah*. t.t.: t.p., t.th.

_____. *al-Ḥākimiyyah*. t.t.: Mu’assasah al-Taḥāyā, t.th.

_____. *Ḥukm al-Intimā’ Li Juyūsh al-Kufr Mukhadi‘ah Lahum*. t.t.: t.p., t.th.

_____. *Masā’il Min Fiqh al-Jihād*. t.t.: Maktabah al-Himmah, 1436 H.

_____. *Muqaddimah Fī al-Walā’ Wa al-Barā’*. t.t.: Mu’assasah al-Taḥāyā, 2015.

_____. *Suqūṭ al-Ḥaḍārah al-Gharbiyyah*. t.t.: t.p., t.th.

Munawar (al), Said Aqil Husin. *Al-Qur’an Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*. Jakarta Selatan: Ciputat Press, 2003.

Muslim, Muṣṭafā. *Mabāḥith Fī al-Tafsīr al-Mawḍū‘i*. Damaskus: Dār al-Qalam, 2000.

Mustaqim, Abdul. “Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi Sebagai Basis Moderasi Islam” (Pidato Pengukuhan Guru Besar – UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2019).

_____. *Metode Penelitian Alquran dan Tafsir*. Yogyakarta: IDEA Press, 2015.

Nakrī, ‘Abd Rabb al-Nabī bin ‘Abd Rabb al-Rasūl. *Jāmi‘ al-‘Ulūm Fī Iṣṭilāḥāt al-Funūn*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2000.

Namirī (al), Ibn ‘Abd al-Barr. *al-Istī‘āb Fī Ma‘rifāt al-Aṣḥāb*. Beirut: Dār al-Jayl, 1412 H.

- _____. *al-Kāfī Fī Fiqh Ahl al-Madīnah*. Riyāḍ: Maktabah al-Riyāḍ al-Ḥadīthah, 1980.
- _____. *Jāmi‘ Bayān al-‘Ilm wa Faḍlih*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1398 H.
- Nasā’ī (al), Aḥmad bin Shu‘ayb. *al-Sunan al-Kubra*. Beirut: Mu’assasah al-Risālah, t.th.
- Nawawī (al), Yaḥyā bin Sharaf. *al-Minhāj Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim bin al-Ḥajjāj*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al- ‘Arabī, 1392 H.), 240.
- _____. *Rawḍat al-Ṭālibīn Wa ‘Umdat al-Muftīn*. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1405 H.
- Naysābūrī (al), al-Ḥākim. *al-Mustadrak ‘Alā al-Ṣaḥīḥayn*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1990.
- Naysābūrī (al), Muslim bin al-Ḥajjāj. *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ*. Beirut: Dār al-Jayl, t.th.
- Nisa, Khairun dan Annas Rolli Muchlisin. “Ambivalensi Jihad dan Terorisme: Tinjauan Analisis Semantik-Kontekstual Ayat-ayat Jihad.” *Al-Banjari*, Vol. 17, No. 1, Januari-Juni 2018.
- Qāsim (al), Abū ‘Ubayd. *Kitāb al-Amwāl*. Beirut: Dār Fikr, t.th.
- Qāsimī (al), Muḥammad Jamāl al-Dīn. *Maḥāsīn al-Ta’wīl*. Beirut: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 2003.
- Qaraḍāwī (al), Yūsuf. *Fiqh al-Ghīnā’ wa al-Mūsīqī*. Kairo: Maktabah Wahbah, 2011.
- _____. *al-Marja’iyyah al-‘Ulyā Fī al-Islām Li al-Qur’ān Wa al-Sunnah Ḍawābiṭ Wa Maḥadhīr Fī al-Fahm Wa al-Tafsīr*. Kairo: Maktabah Wahbah, 2012.
- _____. *al-Siyāsah al-Shar‘iyyah*. Kairo: Maktabah Wahbah, 2011.
- _____. *al-Sunnah Maṣḍaran Li al-Ma’rifah wa al-Ḥaḍārah*. Kairo: Dār al-Shurūq, 2002.
- _____. *Dirāsah Fī Fiqh Maqāṣid al-Sharī‘ah*. Kairo: Dār al-Shurūq, 2008.

- _____. *Fatāwā al-Mar'ah al-Muslimah*. Kairo: Maktabah Wahbah, 2010..
- _____. *Fiqh al-Jihād Dirāsah Muqāranah Li Aḥkāmih Wa Falsafatih Fī Daw' al-Qur'ān Wa al-Sunnah*. Kairo: Maktabah Wahbah, 2009.
- _____. *Fiqh al-Zakāh*. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1973.
- _____. *Kayfa Nata'āmal Ma' al-Qur'ān al-'Aẓīm?*. Kairo: Dār al-Shurūq, 1999.
- _____. *Madkhal Li Dirāsah al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1993.
- Qazwainī (al), Ibn Mājah. *Sunan Ibn Mājah*. t.t.: Maktabah Abī al-Ma'ṭī, t.th.
- Qurṭubī (al), Muḥammad bin Aḥmad. *al-Jāmi' Li Aḥkām al-Qur'ān*. Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1964.
- Rāzī (al), Fakhr al-Dīn. *Mafātīḥ al-Ghayb*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000.
- Raysūnī (al), Aḥmad. *Madkhal Ilā Maqāṣid al-Sharī'ah*. Kairo: Dār al-Kalimah, 2009.
- _____. *Naẓariyyat al-Maqāṣid 'Inda al-Imām al-Shāfi'ī*. Virginia: al-Ma'had al-'Ālamī Li al-Fikr al-Islāmī, 1995.
- Razzaq, Abdur dan Jaka Perkasa. “Penafsiran Ayat-ayat Jihad dalam Kitab al-Qur'an al-'Adzim karya Ibnu Katsir.” *Wardah*, Vol. 20, No. 1 (2019).
- Riḍā, Muḥammad Rashīd bin 'Alī. *Tafsīr al-Manār*. t.t.: al-Hai'ah al-Miṣriyyah al-'Āmmah Li al-Kitāb, 1990), 97.
- _____. *al-Waḥy al-Muḥammadī*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005.
- Rodin, Dede. “Islam dan Radikalisme: Telaah atas Ayat-ayat “Kekerasan” dalam al-Qur'an”, *Addin*, Vol. 10, No. 1 (Februari 2016).
- Ṣalābī (al), 'Alī Muḥammad. *Fikr al-Khawārij wa al-Shī'ah Fī Mīzān Ahl al-Sunnah Wa al-Jamā'ah*. Kairo: Dār Ibn Ḥazm, 2007.
- Ṣaqr, 'Aṭiyyah. *Fatāwā al-Azhār*. Mesir: Wizārat al-Awqāf al-Miṣriyyah, t.th.

- Sa'dī (al), 'Abd al-Raḥmān bin Nāṣir. *Taysīr al-Karīm al-Raḥmān Fī Tafsīr Kalām al-Mannān*. t.t.: Mu'asassah al-Risālah, 2000.
- Salām, Sayyid Salām bin 'Abd al-Rashīd. "Āyāt al-Amr Bi al-Jihād Wa al-Qitāl Fī al-Qur'ān al-Karīm Dirāsah Taḥlīliyyah." *Majallat al-Dirāsāt al-'Arabiyyah*, Kuliyat Dār al-'Ulūm-Jāmi'ah al-Miniyya, 323-324.
- Sālim, 'Aṭiyyah Muḥammad. *Tatimmah Aḍwā' al-Bayān*. Beirut: Dār al-Fikr, 1995.
- Sabt (al), Khālīd bin 'Uthmān. *Qawā'id al-Tafsīr Jam'an wa Dirāsatan*. t.t.: Dār Ibn 'Affān, t.th.
- Saeed, Abdullah. *Intrepreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*. London: Routledge, 2006.
- _____. *Reading the Qur'an in the Twenty-First Century A Contextual Approach*. London: Routledge, 2014.
- Sefriyono. "Jihad Bukan Hanya Perang Suci: Telaah Teoritik Terhadap Ayat-ayat Jihad dalam al-Qur'an." *Turast: Jurnal Penelitian dan Pengabdian*, Vol. 9 (2) 2021.
- Shāfi'ī (al), Muḥammad bin Idrīs. *Aḥkām al-Qurān*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1400 H.
- _____. *al-Umm*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1393 H.
- Shawkānī (al), Muḥammad bin 'Alī. *Faṭḥ al-Qadīr al-Jāmi' Bainā Fannī al-Riwayah wa al-Dirayah min 'Ilm al-Tafsīr*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 2007.
- _____. *al-Sayl al-Jarrār*. t.t.: Dār Ibn Ḥazm, t.th.
- _____. *Irshād al-Thiqāt Ilā Ittifāq al-Sharā'i' 'Alā la-Tawḥīd wa al-Ma'ād wa al-Nubuwwāt*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1984.
- Shaybānī (al), Aḥmad bin Ḥanbal. *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal*. Kairo: Mu'assasah Qurṭubah, t.th.
- Shihab, M. Quraish. *Kaidah Tafsir*. Tangerang: Lintera Hati, 2013.
- Shinqīṭī (al), Muḥammad al-Amīn. *Aḍwā' al-Bayān Fī Idāh al-Qur'ān bi al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Fikr, 1995.

- Sijistānī (al), Abū Dāwud. *Sunan Abī Dāwud*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, t.th.
- Siregar, Parluhutan dan Rahman. “Hermeneutika Muhammad al-Ghazali dan Aplikasinya terhadap Ayat-ayat al-Quran tentang Jihad.” *Bertauh: Journal of Shariah and Islamic Economics*, Vol. 2, No. 1, April 2021.
- Suhaylī (al), ‘Abd al-Raḥmān. *al-Rawḍ al-Unuf*. t.t.: t.p., t.th.
- Suyūṭī (al), ‘Abd al-Raḥmān bin Abū Bakr. *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2007.
- _____. *Lubāb al-Nuqūl Fī Asbāb al-Nuzūl*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-‘Ulūm, t.th.
- _____. *al-Itqān Fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 2008.
- Syahriyati, Alfi. “Al-Qur’an dan Radikalisme: Analisis Ayat-ayat Jihad dalam Media Online.” *Journal Of Qur’an and Hadith Studies*, Vol. 8, No. 1, January-June 2019.
- Ṭabarī (al), Ibn Jarīr. *Jāmi‘ al-Bayān Fī Ta’wīl al-Qur’ān*. t.t.: Mu’assasah al-Risālah, 2000.
- Ṭabrānī (al), Sulaymān bin Aḥmad. *al-Mu‘jam al-Kabīr*. t.t.: t.p., t.th.
- Ṭaḥāwī (al), Abū Ja‘far. *Sharḥ Mushkīl al-Āthār*. t.t.: Mu’assasah al-Risālah, 1415 H.
- Ṭaḥḥān (al), Maḥmūd. *Taysīr Muṣṭalaḥ al-Ḥadīth*. t.t.: Maktabah al-Ma‘ārif, t.th.
- Ṭayyār (al), Musā‘id Sulaymān. *Fuṣūl Fī Uṣūl al-Tafsīr*. Riyāḍ: Dār al-Nashr al-Dawī, 1993.
- Tha‘ālibī (al), ‘Abd al-Raḥmān. *al-Jawāhir al-Ḥisān Fī Tafsīr al-Qur’ān*. t.t.: t.p., t.th.
- Tirmidhī (al), Muḥammad bin ‘Īsā. *Sunan al-Tirmidhi*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, t.th.
- Trigiyanto. “Penyelesaian Ayat-ayat ‘Damai’ dan Ayat ‘Pedang’ dalam Al-Qur’an Menurut Syaikh Yusuf Al-Qardhawi dan Syaikh Abdul Aziz bin Abdullah bin Baz.” *Jurnal Penelitian*, Vol. 9, No. 2 (November 2012).

- Tūnisī (al), Muḥammad al-Ṭāhir bin ‘Āshūr. *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Beirut: Mu’assasah al-Tārikh al-‘Arabī, 2000.
- Ulumudin. “Tafsir Kontemporer atas “Ayat Perang” Q.S. Al-Taubah (9): 5-6: Perspektif Hermenutika Jorge J.E. Gracia.” *Jurnal Aqlam*, Vol. 4, No. 2 (Desember 2019).
- Umar, Nasaruddin. *Deradikalisasi Pemahaman al-Quran dan Hadis*. Jakarta: PT Elex Media Komputindo Kompas Gramedia, 2014.
- Wāḥidī (al), ‘Alī bin Aḥmad. *Asbāb Nuzūl al-Qur’ān*. Dammām: Dār al-Iṣlāḥ, 1992.
- Wahid Foundation. *Mencegah Ektremisme Lewat RPJMN Kertas Kebijakan Organisasi Masyarakat Sipil*. t.t.: Wahid Foundation., 2019.
- Wardani. “Kontroversi Peng anuliran Ayat-ayat Damai dengan Ayat Pedang dalam Alquran: Kajian Analisis-Kritis.” Disertasi -- IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2010.
- Wizārat al-Awqāf wa al-Shu’uūn al-Islāmiyyah. *al-Mawsū‘ah al-Fiḥiyyah al-Kuwaytiyyah*. Kuwait: Dār al-Salāsil, 1427 H.
- Yūbī (al), Muḥammad Sa‘d bin Aḥmad bin Mas‘ūd. *Maqāṣid al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah wa ‘Alāqatihā bi al-Adillat al-Shar‘iyyah*. Riyāḍ: Dār al-Hijrah, 1998.
- Zahrānī (al), Mushrif bin Aḥmad Jam‘ān. “al-Tafsīr al-Maqāṣidī: Ta’ṣil wa Taṭbīq.” *Majallah al-Dirāsāt al-Islāmiyyah*, Vol. 28, No. 1 (2016).
- Zarkashī (al), Badr al-Dīn. *al-Burhān Fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Ma‘rifah, t.th.
- Zirkilī (al), Khayr al-Dīn bin Maḥmūd. *al-’A‘lām*. t.t.: Dār al-‘Ilm Li al-Malāyīn, 2002.
- Zuḥaylī (al), Wahbah. *Āthār al-Ḥarb Fī al-Fiḥ al-Islāmī*. Damaskus: Dār al-Fikr, 1998.
- _____. *Uṣūl al-Fiḥ al-Islāmi*. Damaskus: Dār al-Fikr, 1986.
- Zuhdi, Muhammad Harfin. “Fundamentalisme dan Uapaya Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur’an dan Hadis”, *Religia*, Vol. 13, No. 1 (April 2010).

Zurqānī (al), Muḥammad ‘Abd al-‘Azīm. *Manāhil al-‘Irfān Fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. t.t.: Maṭba‘ah ‘Isā al-Bābī al-Ḥalabī wa Shirkāh, t.th.

_____. *Manāhil al-‘Irfān Fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2004.

Internet

Abū Zayd, Waṣfī ‘Ashūr. “al-Tafsīr al-Maqāṣidī Li Suwar al-Qur’ān al-Karīm Fi Zilāl al-Qur’ān Anmūdḥajan.” <https://www.noor-book.com> diakses tanggal 18 September 2022.

Anonim, “Juz’ Fī Bayān ‘Aqīdat Ḥarakat Ṭālibān Min Kutub A’immatihim Wa Min Bayānātiha al-Rasmiyyah.” <https://kushifalshabahaat.blogspot.com/2019/03/taliban.html> diakses 24 November 2022.

Baṭāwī (al), ‘Abd al-Ḥamīd. “al-Ta’rīf Bi al-Shaykh al-‘Allāmah Aḥmad al-Sayyid al-Kūmī Raḥimahullāh” <https://vb.tafsir.net/tafsir45737/> diakses tanggal 23 April 2020.

Firman, Tony. “Betapa Strategisnya Internet bagi Para Teroris” <https://tirto.id/betapa-strategisnya-internet-bagi-para-teroris-cwz1>. diakses tanggal 25 Mei 2019.

Gindarsah, Iis dan Andi Widjajanto. “Tilik Data “Pola 552 Serangan Teror di Indonesia”.” <https://www.lab45.id/publikasi/download/57/tilik-data-pola-552-serangan-teror-di-indonesia> diakses tanggal 18 September 2022.

Hadhūd, Maḥmūd. “al-Uṣūl al-Miṣriyyah Li Tanzīm al-Dawlah (Da‘ish).” <https://www.ida2at.com> diakses tanggal 20 September 2022.

Haniyyah, Ḥasan Abū. “Abū ‘Abdillāh al-Muhājir: Nihāyah Ḥādī’ah Li Faqīh Jihādī Muthīr.” <https://myportail.com/actualites-news-web-2-0.php?id=8256> diakses tanggal 24 November 2022.

<https://aljazeera.com/le-monde-arabe/4155.html> diakses 25 November 2022.

<https://archive.org/details/66630004/mode/2up>

https://id.wikipedia.org/wiki/Terrorisme_di_Indonesia diakses tanggal 31 Desember 2019.

<https://islamicsham.org/fatawa/1945> diakses 25 November 2022.

<https://regional.kompas.com/read/2019/11/14/09130001/6-fakta-pelaku-bom-bunuh-diri-di-medan-punya-channel-youtube-hingga-status?page=all> diakses tanggal 18 September 2022.

<https://tirto.id/kapolri-klaim-jumlah-aksi-terorisme-sepanjang-2019-berkurang-ellv> diakses pada 31 Desember 2019.

<https://www.ammonnews.net/article/280355> diakses 25 November 2022.

<https://www.kompas.com/tren/read/2019/12/03/133505265/ledakan-di-monas-ini-rentetan-aksi-teror-sepanjang-2019?page=all> diakses pada 31 Desember 2019.

<https://www.kompas.com/tren/read/2021/03/29/100000165/bom-gereja-katedral-makassar-kronologi-kejadian-keterangan-polisi-dan-sikap>

[https://www.tribunnews.com/nasional/2019/11/13/pelaku-bom-bunuh-diri-di-medan-disebut-masih-mahasiswa-teman-beberkan-riwayat-pendidikan-sebenarnya?page=4,](https://www.tribunnews.com/nasional/2019/11/13/pelaku-bom-bunuh-diri-di-medan-disebut-masih-mahasiswa-teman-beberkan-riwayat-pendidikan-sebenarnya?page=4)

Jirjis, Sānādī. “Fiqh al-Dam: Qur’ān al-Dā’ish al-Ladhī Yastamid Minhu Āyatuhu li Qatl al-Muslimīn fī Anḥā’ al-‘Ālam.” <https://www.elmogaz.com/node/466530> diakses 21 Agustus 2020.

Kāfī, Aḥmad. “Idā’āt Ḥaula Ḥadīth Umirtu An Uqātīla al-Nās.” <http://www.elthwed.com/vb/showthread.php?> diakses 6 September 2022.

Khalīfī, ‘Abīd. “Abū ‘Abdillāh al-Muhājir: al-‘Aql al-Dimawī li al-Ḥarakāt al-Jihādiyyah.” <https://sawaab-arrai.com/ar/abw-bd-allh-almhajr-alql-aldmwy-llhrkat-aljhadyt> diakses 18 Februari 2020.

Kudhori, Muhammad. “Bahaya Salah Memahami Hadits ‘Memerangi Orang-orang Musyrik’.” <https://islam.nu.or.id/ilmu-hadits/bahaya-salah-memahami-hadits-memerangi-orang-orang-musyrik-Ns4YR> diakses tanggal 21 September 2022.

Şamb, Anjūghū Ambākī. “Marātib Tashrī‘ al-Qitāl.” <https://rasoulallah.net/ar/articles/article/3833> diakses tanggal 19 November 2022.

Sirjānī (al), Rāghib. “Samāḥat al-Rasūl Ma‘ Şafwān bin Umayyah.” <https://islamstory.com/ar/artical/> diakses tanggal 3 Januari 2020.

_____. “Maqtal al-Imām ‘Alī wa ‘Ām al-Jamā‘ah.” <https://islamstory.com/ar/artical/> diakses tanggal 15 November 2022.

Ṭayyār (al), Musā‘id Sulaymān. “Mushkilat al-Muṣṭalaḥāt Fii al-Dirāsāt al-Qur’aniyyah” <https://vb.tafsir.net/tafsir5808/> diakses tanggal 23 April 2020.

Winter, Charlie and Abdullah K. Al-Saud, “The Obscure Theologian Who Shaped ISIS,” <https://www.theatlantic.com/international/archive/2016/12/isis-muhajir-syria/509399/> diakses tanggal 18 Agustus 2020.

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A