

DISKURSUS *NASKH* AYAT-AYAT TOLERANSI OLEH AYAT-AYAT PERANG DALAM AL-QUR'AN

Safrodin

Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang - Indonesia
e-mail: safrodin@walisongo.ac.id

Abstract: This study intends to examine the question of the controversy of *naskh* on verses of tolerance with verses of war. These issues are (1) what is meant by verses of tolerance and verses of war in the Qur'an, and (2) what is the ulama's view of the dualism of the two types of verses? For this reason, this study uses the literature review method with hermeneutical-critical and comparative analysis. This study produces several things. Firstly, there are verses of tolerance in the Qur'an, which amount to 114 according to some scholars, or 140 verses according to other scholars, and verses of war against idolaters which number not less than 22 verses. Secondly, theoretically the scholars have discussed the assumption of dualism (*ta'arud*) between verses of tolerance and verses of war in the study of the Qur'an. Islamic intellectuals such as Ibn Sallāmah, al-Shāmi, and Abdullah Bin Baz acknowledge the existence of *ta'arud*, and therefore they also state that verses of tolerance have been replaced (*mansūkhah*) by verses of war as a way to resolve the conflict. Some other Islamic intellectuals such as Mustafa Zaid, Ahmad Hījāzi al-Saqā, and Yusuf Qardhāwi denied this assumption. On the basis of the study of *siyāq al-kalām* and *munāsabah*, in addition to the analysis of its historicity (*asbāb al-nuzūl*), these verses can be compromised, so that all the contexts are stated to apply. The views of the two types of scholars, hermeneutically, cannot be separated from the influence of the ideology surrounding each other's lives.

Abstrak: Kajian ini bermaksud mengkaji persoalan kontroversi tentang *naskh* pada ayat-ayat toleransi dengan ayat-ayat perang. Persoalan tersebut meliputi: (1) apakah yang dimaksud dengan ayat-ayat toleransi dan ayat-ayat perang; dan (2) bagaimanakah pandangan ulama tentang dualisme kedua macam ayat tersebut? Untuk itu, kajian ini menggunakan metode kajian kepustakaan dengan analisis hermeneutis-kritis dan komparatif. Kajian ini menghasilkan dua temuan. Pertama, dalam al-Qur'an terdapat ayat-ayat toleran yang berjumlah 114 menurut sebagian ulama, atau 140 ayat menurut ulama lainnya, dan ayat-ayat tentang perintah perang terhadap orang-orang musyrik yang jumlahnya tidak kurang dari 22 buah ayat. Kedua, secara teoritis para ulama telah mendiskusikan asumsi dualisme (*ta'arud*) antara ayat-ayat toleran dengan ayat perang dalam studi al-Qur'an. Intelektual Islam seperti Ibn Sallāmah, al-Shāmi, dan Abdullah Bin Baz mengakui eksistensi *ta'arud* tersebut, dan sebab itu pula mereka menyatakan bahwa ayat-ayat toleran itu telah di-*naskh* (*mansūkhah*) oleh ayat perang sebagai cara untuk menyelesaikan pertentangan tersebut. Sebagian intelektual Islam lainnya seperti Mustafa Zaid, Ahmad Hījāzi al-Saqā, dan Yusuf

Qardhāwi menafikan pertentangan tersebut. Atas dasar kajian *siyāq al-kalām* dan *munāsabah* ayat-ayat tersebut di samping analisis historisitasnya (*asbāb al-nuzūl*), ayat-ayat tersebut –oleh kelompok ulama kedua ini– dapat dikompromikan, sehingga dinyatakan berlaku *muhkam* semua dengan konteksnya masing-masing. Pandangan dari kedua macam ulama tersebut, secara hermeneutik-kritis, tidak dapat dilepaskan dari pengaruh ideologi yang melingkupi kehidupan masing-masing.

Keywords: *naskh*; verses of tolerance; verses of war

A. Pendahuluan

Stereotipe Islam sebagai agama pedang yang sarat dengan peperangan atau kekerasan telah lama berkembang di Barat.¹ Meskipun terdapat sebagian kalangan Islamolog Barat yang menyadari bahwa pandangan tersebut tidak sepenuhnya benar, namun stereotipe tersebut masih belum bisa dihilangkan. Bantahan-bantahan teologis maupun historis memang telah banyak dikemukakan oleh kalangan intelektual Islam, tetapi eksistensi gerakan Islam garis keras² di dunia Islam menjadi kontra produktif dengan penyangkalan tersebut. Hal ini seakan membuktikan bahwa Islam sering diekspresikan dalam dua wajah yang saling berlawanan, yakni wajah damai dan wajah perang.³

Al-Qur'an sendiri juga memuat ayat-ayat yang pada satu sisi tidak membolehkan memaksakan agama, memaafkan ketidaktahuan orang-orang kafir dan bahkan berbuat adil terhadap mereka, namun pada sisi lain juga

¹Thomas W. Arnold, *Preaching of Islam; History of the Propagation of Muslim Faith* (New Delhi: Adam Publishers & Distributors, 2002), 5: Lihat juga: Thomas W. Arnold, *al-Da'wah ilā al-Islām; baḥṣ fi Tārīkh Nasyr al-'Aqīdah al-Islāmiyyah* (terj) (Mesir: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1970), 27.

²Banyak terma yang digunakan untuk menyebut Islam garis keras, yaitu Islam militan, Islam antiliberal, Islam skripturalis, Islam radikal, revivalisme Islam, ekstrimisme Islam dan yang paling populer, Islam fundamentalis. Terlepas dari ragam penamaannya, faham atau aliran ini memiliki perwatakan yang sama, yaitu gerakan yang menonjolkan aspek fundamentalismenya dengan menunjukkan watak militansinya hingga ekstrimitasnya. Lihat pada: Umi Sumbulah, *Konfigurasi Fundamentalisme Islam* (Malang: UIN Press, 2009), 17-21.

³Asghar Ali Engineer menilai bahwa sebagian besar media di dunia memandang Islam identik dengan kekerasan (*violence*). Para sarjana atau jurnalis yang anti Islam atau yang memiliki beragam pemahaman yang dangkal itu mengutip beberapa ayat al-Qur'an untuk mendukung poin tersebut. Engineer telah mencatat bahwa media-media tersebut lebih tertarik pada reportase berita headline yang negatif dan sensasional mengenai gerakan-gerakan kekerasan dan pernyataan beberapa pemimpin muslim, sekalipun hanya sebagian kecil saja, yang menganjurkan jihad. Asghar Ali Engineer, *Islam and Doctrines of Peace and Non-Violence*, *International Journal Ihyā 'Ulum al-Dīn* 3 no. 2 (2001): 121. Hal ini menunjukkan bahwa opini yang terbangun tentang Islam tersebut terkesan sangat tendensius dan tidak sepenuhnya objektif.

mengandung ayat-ayat yang berisi perintah memerangi mereka. Hal ini menjelaskan bahwa dalam Islam memang terdapat potensi yang mendorong umat Islam untuk bersikap toleran terhadap orang-orang kafir, namun pada sisi lain terdapat juga potensi dorongan untuk berlaku tegas dan keras terhadap mereka, terutama bila ayat-ayat tersebut dipahami secara tekstualis semata dan terlepas dari konteks historisitasnya.

Kesan dualisme (*ta'arud*) antara ayat-ayat toleransi dengan ayat-ayat *qitāl* ini telah memunculkan persoalan tersendiri di kalangan para ulama Islam, sehingga mereka mencoba mengurai persoalan tersebut dengan solusi yang diabsahkan dalam ilmu al-Qur'an. Intelektual Islam seperti Ibn Sallāmah (w. 337-410 H.), dan al-Shāmī lebih memilih menggunakan teori *naskh* dalam menyelesaikan persoalan dualisme tersebut. Sedangkan ulama lainnya seperti Muhammad Abduh (1849-1905 M.), Ahmad Hijāzī al-Saqā, dan Mustafa Zaid menyangkal solusi *naskh* sebagai cara untuk menyelesaikan persoalan pertentangan (*ta'arud*) tersebut. Oleh karenanya, kajian tentang "*naskh* ayat-ayat toleransi beragama dan ayat-ayat perang dalam al-Qur'an" ini menarik dilakukan.

B. Ayat-ayat Toleransi dan Ayat-ayat Perang

Ada sejumlah ayat dalam al-Qur'an yang menyerukan untuk bertindak "toleran" kepada orang-orang kafir, namun ada pula ayat yang memerintahkan untuk memerangi mereka. Ayat-ayat toleran itu jumlahnya berkisar 114 ayat versi Ibn al-'Arabi, dan berdasarkan penelusuran Musthafa Zaid sampai kisaran 140 ayat.⁴

Ayat toleran tersebut oleh Mustafa Zaid diklasifikasikan menjadi enam kategori, yakni 1) ayat tentang penafian pemaksaan dalam beragama; 2) ayat-ayat sabar; 3) ayat-ayat tentang perintah berpaling dari orang-orang musyrik; 4) ayat yang memerintahkan untuk memaafkan orang-orang musyrik (*ayat al-afw wa al-ṣafw*); 5) ayat tentang perintah membalas keburukan atau menjawab bantahan dengan sesuatu yang lebih baik; dan 6) ayat yang berisi memperlakukan orang-orang kafir dengan perlakuan yang baik pula.⁵

⁴Mustafa Zaid, *al-Naskh fi al-Qur'ān al-Karīm* (Kairo: Dar al-Wafa, 1987), 508.

⁵ Zaid, 503.

Ayat yang berisi tentang penafian paksaan dalam beragama misalnya terdapat pada al-Baqarah: 256, Yūnus: 99 dan al-Ghāsiyah: 22. *Ayat* al-sabr antara lain tertuang dalam Āli ‘Imrān: 186, Tāha: 128-130, Šād: 16-17, Qāf: 39, al-Muzammil: 10-14, al-Thūr: 48, al-Qalam: 48, al-Dahr: 24, al-Rūm: 60, al-Mu‘min: 77, al-Nahl: 126-127, Yūnus: 109, al-Ahqāf: 35, dan al-Ma‘ārij: 5. *Ayat* tentang berpaling dari orang-orang musyrik terdapat pada al-Nisā’: 63, 81, al-An‘ām: 106, al-Hijr: 94, al-Qasas: 55, al-Šaffat: 174-175, 178-179, Alif Lam Mim al-Sajdah: 30, al-Dukhān: 59, al-Najm: 29, dan al-Qamar: 6. Sedangkan *ayat al-‘afw wa al-shafh* antara lain terdapat pada al-Māidah: 13, al-Hijr: 85, dan al-Zukhruf: 89.⁶

Ayat tentang perintah membalas keburukan dengan yang lebih baik antara lain terdapat pada al-Mu‘minūn: 96, Hāmim al-Sajdah: 34, al-Baqarah: 83, al-Nahl: 125, al-Ankabūt: 46, dan al-Hajj: 68. *Ayat* lain yang berbicara tentang memperlakukan orang kafir dengan perlakuan yang baik antara lain terdapat pada al-Jātsiyah: 14, al-Mumtahanah: 8, Āli ‘Imrān: 28, al-Nisā’: 84, al-Nisā’: 92, al-An‘ām: 68 dan 108, al-Anfāl: 61, al-Hijr: 88, al-Nahl: 136, Maryam: 39, al-Nūr: 54, al-Furqān 63, al-Ahzāb: 48, Yāsin: 76, al-Zumar: 46, al-Syurā: 40, al-Zukhruf: 83, al-Qitāl: 4, al-Taghābun: 14, dan al-Tīn: 8.⁷

Pada sisi lain, terdapat sekitar 22 buah *ayat*⁸ yang memerintahkan umat Islam untuk memerangi orang-orang musyrik, dan salah satu di antaranya dikenal dengan *ayat pedang (ayat al-saif)*. *Ayat* pedang ini, menurut pendapat yang paling shahih, adalah Surah al-Taubah: 5.⁹ Beberapa *ayat* lain yang memerintahkan perang adalah al-Taubah: 12, 13, 14, 29, 36, 123; al-Baqarah: 190, 191, 193, 216, 244, Āli Imrān: 167 dan al-Nisā’: 76, 84, 89, 91; al-Anfal: 39, 65; al-Hujurat: 9, al-Mumtahanah: 9, dan al-Hajj: 39.¹⁰ Di kalangan ulama, hanya dua *ayat*, yakni *ayat pedang*, al-Taubah: 5 dan *ayat* perintah memerangi orang musyrik secara totalitas pada al-Taubah: 36 yang sering dipandang sebagai *al-nasikh* bagi *ayat-ayat* toleran.

⁶ Muhammad Fu‘ād ‘Abd al-Bāqi, *al-Mu‘jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur‘ān al-Karīm* (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 1996), 644-645.

⁷ Zaid, *al-Naskh fi al-Qur‘ān al-Karīm*, 557-582.

⁸ ‘Abd al-Bāqi, *al-Mu‘jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur‘ān al-Karīm*, 644-645.

⁹ Zaid, *al-Naskh fi al-Qur‘ān al-Karīm*, 504.

¹⁰ ‘Abd al-Bāqi, *al-Mu‘jam al-Mufahras*, 645.

C. Metode Penyelesaian *Ta'āruḍ* di antara Ayat-Ayat al-Qur'an

Terdapat dua madzhab metode penyelesaian pertentangan (*ta'āruḍ*) antar dalil di kalangan para ulama, yakni metode ulama Hanafiyyah dan metode ulama Syāfi'iyyah. Kalangan intelektual Hanafiyyah¹¹ menggunakan empat metode dalam menyelesaikan pertentangan tersebut. Pertama, metode *naskh*, yakni membatalkan hukum yang ada didasarkan pada adanya dalil yang datang kemudian yang mengandung hukum yang berbeda dengan hukum pertama. Kedua, metode *tarjih* yaitu menguatkan salah satu di antara dua dalil yang bertentangan tersebut berdasarkan beberapa indikasi yang dapat mendukungnya.¹²

Ketiga, metode kompromi (*al-jam'u wa al-taufiq*), yakni mengumpulkan dalil-dalil yang bertentangan itu kemudian mengkompromikannya. Hasil kompromi dalil inilah yang diambil hukumnya. Metode keempat adalah *tasāqut al-dalilain*, yaitu menggugurkan kedua dalil yang bertentangan. Apabila cara ketiga di atas tidak bisa juga dilakukan oleh seorang mujtahid, maka ia boleh menggugurkan kedua dalil tersebut, dalam arti ia merujuk dalil lain yang tingkatannya di bawah derajat dalil yang bertentangan tersebut.¹³

Sedangkan ulama Syāfi'iyyah menggunakan metode tersebut di atas, namun dengan urutan yang berbeda.¹⁴ Metode yang mereka gunakan pertama adalah metode kompromi (*al-jam' wa al-taufiq*). Mereka berargumentasi dengan kaidah fiqh yang dikemukakan ulama Hanafiyyah, yaitu "mengamalkan kedua dalil itu lebih baik daripada meninggalkan salah satu diantaranya". Kedua adalah metode *tarjih* apabila pengkompromian kedua dalil itu tidak bisa dilakukan. Dalam hal ini mujtahid boleh menguatkan salah satu dalil berdasarkan dalil yang mendukungnya. Ketiga adalah metode *naskh* manakala kedua metode tersebut di atas belum bisa menyelesaikan pertentangan tersebut. Metode yang keempat adalah *tasāqut al-dalilain* manakala ketiga metode tersebut tetap tidak bisa digunakan untuk menyelesaikan pertentangan itu.¹⁵

¹¹Wahbah al-Zuhālī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmi* (Beirut: Dār al-Fikr, 1986), 1176.

¹²Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), 173-180.

¹³Haroen, *Ushul Fiqh*, 173-180.

¹⁴al-Zuhālī, *Uṣūl al-Fiqh*, 1182.

¹⁵Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh I* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), 200-210.

Metode kompromi, menurut Khalaf, dapat dilakukan dengan dua cara. *Pertama, ta'wīl*, yakni mentakwilkan salah satu teks yang dianggap bertentangan itu dengan memalingkannya dari makna dhahir sehingga tidak lagi nampak pertentangan di antara keduanya. *Kedua*, memandang salah satu dari teks itu sebagai yang bersifat khusus (*mukhassas*) dan yang lainnya bersifat umum (*al-'ām*), atau salah satunya terbatas (*muqayyad*) dan yang lainnya bersifat mutlak, sehingga setiap teks tersebut dapat diamalkan sesuai dengan konteksnya masing-masing.¹⁶

Metode *tarjih* dapat dilakukan manakala kedua teks yang dianggap bertentangan itu tidak dapat dikompromikan (*al-jam'*) versi Syāfi'iyah atau tidak dapat dilakukan *naskh* versi *al-Hanafiyah*. Metode *tarjih* ini dilakukan seorang mujtahid dengan cara mentarjih *al-muhkam* atas *al-mufassar*, mentarjih *al-'ibārah* atas *isyārah*, mentarjih yang mengharamkan (*al-muharrim*) atas yang membolehkan (*al-mubīh*), dan mentarjih hadits ahad dari sisi kedhabitan perawinya, keadilannya, kepakarannya dan lainnya.¹⁷

Sedangkan *naskh*, oleh para ulama', didefinisikan sebagai penggantian atau penghilangan hukum syara' dengan dalil syara',¹⁸ dan secara *syar'i*, *naskh* diartikan sebagai hilangnya hukum *syar'i* dengan *khitāb syar'i*. *Naskh* dalam al-Qur'an, menurut para pendukungnya, dapat terjadi pada ayat-ayat yang mengandung muatan perintah (*al-amr*), larangan (*al-nahy*) atau hanya bersifat informatif (*al-ikhbār*). Terdapat tiga pandangan dalam hal ini. Pendapat pertama mengemukakan bahwa *naskh* hanya terjadi pada ayat-ayat perintah dan larangan saja. Pendapat kedua menyatakan *naskh* terjadi bukan saja pada ayat-ayat perintah dan larangan, melainkan juga ayat-ayat *ikhbār* yang mengesankan makna perintah atau larangan. Pandangan ketiga menyatakan bahwa *naskh* dapat terjadi baik pada ayat-ayat yang mengandung pengertian perintah, larangan, maupun pernyataan.¹⁹

¹⁶Abd al-Wahhāb Khalāf, *Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Kairo: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1986), 230.

¹⁷al-Zuhālī, *Uṣūl al-Fiqh*, 1177.

¹⁸Mannā' al-Qattān, *Mabāhith fi 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1994), 232.

¹⁹Hibbatullāh Ibn Sallāmah, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh fi al-Qur'ān al-'Adzīm*, (Damaskus: al-Yamāmah, 1987), 18.

D. *Naskh* Ayat-ayat Toleransi dan Ayat-ayat Perang

Salah satu diskursus yang mengemuka dalam teori *naskh* al-Qur'an ini adalah *naskh* ayat-ayat toleransi atau biasa disebut ayat *al-ṣafḥ wa al-ʿafw* oleh ayat-ayat perang (*qitāl*). Beberapa intelektual muslim telah mengkajinya dalam karya-karya mereka, misalnya Hibatullāh bin Sallāmah (Ibn Sallāmah) dalam karyanya "*al-nāsikh wa al-mansūkh fi al-Qurʾān al-ʿAzīm*", al-Qadhi Ibn al-ʿArabi dalam "*al-nāsikh wa al-mansūkh fi al-Qurʾān al-ʿAzīm*" dan Mustafa Zaid dalam karyanya "*al-nāsikh fi al-Qurʾān al-ʿAzīm, dirāsah tasyrīʿiyah tārikhiyyah naqdiyyah*".

1. Ada Pertentangan di Antara Keduanya

Ibn Sallamah²⁰ menyatakan bahwa surah al-Baqarah: 109 "fa'fū wa iṣfahū" telah di-naskh oleh surah al-Taubah: 30 "*Qātilū al-ladhīn lā yu'minūn bi Allāh wa lā bi al-yaum al-ākhir*" hingga kalimat "*ḥattā yu'tū al-jizyah 'an yad wahum ṣāghirūn*".²¹ Hal yang sama juga dipandang terjadi pada surah Āli Imran: 20 "*wa in tawallaw fa innamā 'alaik al-balāgh*" dan surah al-Māidah: 99 "*mā 'alā al-rasūl illā al-balāgh*" telah di-naskh oleh ayat pedang (ayat al-saif) dalam surah al-Taubah: 5 "*faqtulū al-musyrikīn haitsu wajadtumūhum*".²² Ayat pedang tersebut oleh Ibn Sallamah dipandang telah me-naskh 124 ayat dalam al-Qur'an.

Ayat *mansūkhah* lainnya adalah al-An'am: 108. Ayat ini, menjelaskan bahwa Allah telah melarang umat Islam untuk mencaci maki orang-orang musyrik dari sudut pandang hukum lahirnya, namun –hemat Ibn Sallamah– hukum batinnya telah di-*naskh*, karena Allah telah memerintahkan untuk memerangi mereka.²³ Surah *al-Anfāl*: 72-73 juga dinyatakan di-*naskh* oleh ayat pedang. Ayat ini menegaskan tentang adanya perjanjian di antara Nabi saw dan orang-orang Arab yang hidup saat itu untuk saling tolong menolong apabila dibutuhkan,

²⁰Nama lengkap Ibn Sallamah adalah Hibbatullāh bin Sallamah Abu al-Qasim al-Baghdadi, salah seorang yang banyak memiliki pengetahuan tentang tafsir al-Qur'an. Ia berguru pada Abi al-'Abbas al-Asham, sementara muridnya antara lain Syaikh al-Islam Abu Isma'il al-Anshari dan Abdul Wakhid al-Qusyairi. Ibn Sallamah lahir pada tahun 337 H. dan wafat pada 423 H. Lihat: Jalāl al-din 'Abd al-Rahman bin Abi Bakr al-Suyūṭi, *Ṭabaqāt al-Mufasssīrīn* (Beirut Libanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), 107.

²¹Ibn Sallāmah, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh fi al-Qurʾān al-Karīm*, 23.

²²Ibn Sallāmah, 46, 64.

²³Ibn Sallāmah, 46 & 64.

namun ayat ini menjadi di-*naskh* oleh ayat pedang²⁴ Surah Yūnus: 20, 41, 46, 99, 102, 108, dan 109, juga merupakan ayat *mansūkhah* oleh ayat pedang dalam al-Taubah, Hūd: 12 dan 121 dan al-Ra'd: 40".²⁵

Sejumlah ayat yang dinyatakan *mansūkhah* oleh ayat pedang adalah al-Hijr: 3, 85, 88, 89, dan 94," al-Nahl: 83 dan 128, Banī Isrā'īl: 54, Maryam: 39, 75 dan 84, Ṭaha: 130, al-Ḥajj: 49, al-Mu'minūn: 54, al-Nūr: 54, al-Qaṣas: 55, kecuali al-'Ankabūt: 46 yang di-*naskh* dengan ayat perang, al-Taubah: 29, al-Ankabūt: 50, al-Rūm: 60, al-Sajdah: 30, al-Ahzāb: 48, Saba': 25 al-Malā'ikah: 23, al-Ṣāffat: 178-179 dan Ṣād: 70, 88.²⁶

Beberapa ayat lain yang juga dianggap *mansūkhah* oleh ayat pedang adalah al-Zumar: 3, 15, 39, 40, 41, 46, al-Mu'min: 12, Fuṣṣilat: 34, al-Shūrā: 6, 15 terakhir, 48, al-Zukhrūf: 83, 89, al-Dukhān: 59; al-Jāthiyah: 14; al-Aḥqāf: 35; Muḥammad: 4; Qāf: 39, 45; al-Ṭūr: 31, 48, 45; al-Najm: 29; al-Qamar: 6, al-Mumtahanah: 8 dan 9, al-Qalam: 44, 38; al-Ma'ārij: 5, 42; al-Muzzammil: 10; al-Muddathir: 11; al-Dahr: 8, 24; al-Ṭāriq: 17; al-Ghāsiyah: 22-23; al-Tīn: 8; dan kalimat terakhir dari ayat 6 surah *al-Kāfirun* "*wa liya din*".²⁷

Ibn Sallāmah menyatakan secara tegas bahwa ayat-ayat toleran atau yang disebut *ayat al-ṣafw wa al-'afw* seperti dalam *al-Baqarah*: 109 juga *mansūkhah* oleh ayat *qital* dalam al-Taubah: 30. Ayat *ṣafh* yang berisi tentang anjuran memaafkan kepada orang-orang musyrik waktu itu di-*naskh* dengan ayat yang memerintahkan untuk memerangi orang-orang yang tidak beriman kepada Allah Swt dan hari akhir. Hal yang sama terjadi pula pada al-Baqarah: 139 yang berisi anjuran untuk bersikap toleran dengan menyatakan "*bagi kami amal-amal kami, dan bagi kalian amal-amal kalian sendiri*" di-*naskh* oleh ayat pedang pada surah al-Taubah: 6 yang secara tekstual mengandung perintah memerangi orang-orang musyrik secara keseluruhan.²⁸

Ketetapan status *naskh* ayat-ayat toleran tersebut karena dipandang bertentangan (*ta'arud*) dengan *ayat al-saif* atau *ayat al-qitāl*, dan cara penye-

²⁴Ibn Sallāmah, 74.

²⁵Ibn Sallāmah, 78-83.

²⁶Ibn Sallāmah, 84-105.

²⁷Ibn Sallāmah, 106-139.

²⁸Ibn Sallāmah, 23.

lesiannya, dalam pandangan Ibn Sallamah, dengan menggunakan teori *al-naskh*. Karena ayat-ayat toleran dianggap turun lebih dulu, maka ia dihapus dan digantikan (*mansūkhah*) dengan ayat pedang atau ayat perang. Dalam hal ini, Ibn Sallamah nampaknya memahami konsep *naskh* sebagai penghilangan hukum syara' (*raf' al-hukm*) dengan dalil syara'. Dengan demikian, hukum *mansūkh* sudah tidak lagi berlaku, karena hukum *nāsikh* dianggap final dan paripurna, sementara hukum *mansūkh* yang berlaku sebelum datangnya ayat *nāsikh*, hanya dianggap sebagai penundaan berlakunya hukum *nāsikh*, karena tuntutan situasi dan kondisi waktu itu yang bersifat tentatif.

Pandangan tersebut juga dikuatkan oleh pendapat al-Shami. Menurutnya, kronologi hukum perang dalam al-Qur'an ditetapkan dalam tiga tahapan. *Pertama*, perang pada mulanya diharamkan kepada Nabi dan umatnya. *Kedua*, perang kemudian diizinkan bagi mereka yang telah diusir dan diperangi.²⁹ *Ketiga*, perang diperintahkan dan menjadi wajib bagi Nabi dan umatnya namun masih terbatas, yakni terhadap orang-orang musyrik yang memerangi mereka; dan *keempat* perang menjadi wajib dilakukan secara lebih luas, yakni terhadap seluruh umat musyrik tanpa terkecuali sehingga agama semuanya milik Allah.³⁰

Pendapat di atas didasarkan pada argumentasi historis yang melingkupi perjalanan umat Islam waktu itu, di mana Muhammad saw selama tiga belas tahun telah menyampaikan risalah Islam kepada bangsa Arab di Makkah dan sekitarnya di bawah tekanan dan ancaman kaum kafir Quraisy. Banyak penderitaan yang dialami Nabi dan para pengikutnya dengan beragam cara dan bentuk. Setiap kali Nabi sedih melihat keadaan kaumnya, Allah selalu mengingatkannya untuk bersifat tabah dan sabar hingga beliau dan umatnya hijrah ke Madinah.³¹

Allah lalu mengizinkan (al-Ḥajj: 39) Nabi dan umatnya memerangi orang-orang musyrik yang telah lama memerangi mereka, mengusir mereka dari tanah kelahiran dan tempat tinggalnya dan berbuat aniaya terhadap mereka

²⁹Ayat tentang izin berperang ini secara kronologis merupakan ayat pertama kali diturunkan berkaitan dengan peperangan dalam Islam, sebagaimana riwayat Imam al-Turmuḍhī, al-Nasa'ī, Ibn Majah dan Ibn Ḥibān.

³⁰Muhammad bin Yusuf al-Ṣāliḥī al-Shāmī, *Subūl al-Hudā wa al-Rashād fi Sirah khair al-'Ibād* (Beirut-Libanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), 5.

³¹al-Shāmī, 5.

setelah beliau dan umatnya telah berubah menjadi komunitas yang kuat secara politik maupun sosial. Izin berperang pada tahapan ini belum menjadi kewajiban.³² Kewajiban berperang baru diperintahkan kepada Nabi saw dan umatnya dalam al-Baqarah: 190.³³

Pada tahapan berikutnya, kewajiban berperang menjadi lebih luas karena yang diperangi bukan semata orang-orang musyrik yang memerangi umat Islam waktu itu, melainkan seluruh umat musyrik sebagaimana mereka memerangi umat Islam semuanya. Seruan perang yang lebih umum ini tertera dalam al-Taubah: 36 dan al-Baqarah: 216. Ketetapan inilah yang oleh sebagian ulama tafsir dipandang sebagai jalan *naskh* ayat-ayat *qitāl* atas ayat-ayat toleran. Penafsiran tentang perintah perang yang terakhir ini mengesankan bahwa perang dalam Islam tidak lagi bersifat defensif (*al-qitāl al-difā'i*), melainkan lebih bersifat ofensif (*al-qitāl al-talabī*), yakni memerangi setiap kekufuran dan kemusyrikan di muka bumi ini.

Abdullah bin Baz juga sependapat dengan premis di atas. Ia bahkan secara eksplisit membenarkan dan menyetujui jihad *ofensif* (*jihād talabī*) serta meyakini bahwa ayat *saif*-lah, pada dasarnya, yang diberlakukan, karena ayat ini yang paling akhir diturunkan sehubungan dengan syari'at perang. Ia menyetujui bahwa ayat *saif* menghapus ayat-ayat sebelumnya yang berisi ayat-ayat toleran. Namun demikian, dalam hal tertentu ia memahami juga makna *naskh* sebagai penundaan, bukan penghapusan hukum. Karena, di tempat lain ia menguatkan pendapat Ibnu Taimiyah yang menyatakan ayat sabar itu berlaku lagi dalam keadaan jika kaum Muslim dalam keadaan lemah.³⁴ Sekalipun demikian, pandangannya tentang ayat-ayat pedang itu tetap saja mengesankan adanya pembolehan pemaksaan agama dalam misi *jihād talabī* tersebut.

Terkait dengan sasaran jihad, Abdullah Bin Baz (1909–1999M.)³⁵ menyatakan bahwa semua orang non-Muslim menjadi sasaran jihad, baik jihad

³²al-Shāmī, 4.

³³al-Shāmī, 5.

³⁴Ali Trigiarno, "Penyelesaian Ayat-ayat Damai dan Ayat Pedang dalam al-Qur'an", *Jurnal Penelitian STAIN Pekalongan* 9, no. 2 (2012), 273.

³⁵Abdullah bin Baz lahir di Riyadh Arab Saudi pada tahun 1909 dan meninggal dunia pada tahun 1999. Ia adalah salah seorang ulama kontemporer yang ahli di bidang sains Hadits, Aqidah dan Fiqh. Ia pernah menjabat sebagai mufti kerajaan Saudi Arabia, kepala Liga Muslim Dunia, Rektor Universitas Islam Madinah, anggota Hai'ah Kibar al-'Ulama' dan ketua Dewan Riset Ilmu dan Fatwa.

ṭalabi maupun jihad *difā'i*, kecuali orang-orang yang membayar *jizyah* (pajak). Menurutnnya, maksud dilakukannya jihad tidak lepas dari dua tujuan jenis jihad, yakni jihad *ṭalab* dan jihad *difā'*. Kedua jenis jihad ini memiliki maksud dan tujuan menyampaikan dan mendakwahkan agama Allah mengeluarkan umat manusia dari kegelapan kepada petunjuk, meninggikan agama-Nya di muka bumi, dan agar supaya semua agama hanya milik-Nya semata.³⁶

2. Tidak Ada Pertentangan di Antara Keduanya

Berbeda dengan pandangan yang mengakui penghapusan ayat-ayat toleran oleh ayat pedang sebagaimana tersebut di atas, Mustafa Zaid sepenuhnya menolak pandangan yang mengakui adanya pertentangan (*ta'āruḍ*) di antara kedua ayat tersebut. Ia menegaskan tidak ada pertentangan (*ta'āruḍ*) antara ayat-ayat toleran dengan ayat-ayat pedang (*ayat al-saif*), sehingga tidak diperlukan klaim *naskh* di antara keduanya.³⁷ Bantahan itu ia buktikan dengan menganalisis ayat-ayat toleran maupun ayat perang dan pedang itu, baik dari perspektif sosio-historisnya maupun aspek semantiknya.

Perintah perang dalam Surah al-Taubah: 5, baginya, bukan ditujukan untuk orang-orang musyrik secara umum, melainkan orang-orang musyrik dengan karakter tertentu dan pada masa tertentu.³⁸ Orang-orang musyrik dimaksud adalah orang-orang musyrik yang memusuhi Nabi saw. dan umatnya, menghalang-menghalangi kebebasan dakwahnya dan mengusir umat Islam dari tanah kelahirannya, dan bahkan secara licik mengingkari perjanjian yang telah disepakati bersama. Mereka adalah orang-orang musyrik dengan sejarah panjang penentangan dan penindasan terhadap umat Islam sejak di Makkah hingga Madinah. Mereka mengawali memerangi Islam terlebih dulu dalam pertempuran Badar hingga pertempuran lainnya. Perang dalam konteks ini lebih bersifat defensif, sebagai upaya menghilangkan penindasan agama, dan

Lihat: Amin Farih, *Analisis Pemikiran Abdullah bin Baz dan Sayyid Muhammad al-Maliky; Mencari Titik Kesepakatan Sunny dan Wahaby Melalui Metodologi Istinbath Hukum Islam* (Semarang: LP2M IAIN Walisongo, 2014), 82-83.

³⁶Trigiatno, "Penyelesaian Ayat-ayat Damai dan Ayat Pedang dalam al-Qur'an", 273.

³⁷Zaid, *al-Naskh fi al-Qur'an al-Karim*, 506.

³⁸Zaid, 506.

sama sekali tidak bertujuan untuk mengislamkan orang secara paksa melalui pedang.³⁹

Perang tersebut, menurutnya, hanya berlaku terhadap orang-orang musyrik maupun kafir yang memiliki karakter tersebut sebagaimana tergambar dalam konteks orang-orang musyrik yang memerangi Nabi saw dan umat Islam waktu itu. Dengan begitu, al-Baqarah: 256 yang telah menegaskan konsep tiada paksaan dalam beragama tetap berlaku, dan bahkan kandungannya juga dikukuhkan dalam al-Yunus: 99, yang menjelaskan bahwa memaksakan manusia untuk menjadi muslim semua merupakan hal yang mustahil.⁴⁰

Lebih lanjut Zaid menguraikan konteks sosio historis terma "*al-musyrikīn*" dalam ayat pedang itu. Menurutnya, al-Taubah: 5 memang berisi perintah untuk memerangi orang-orang musyrik yang ditemui di manapun dan menawan mereka yang tidak terbunuh, namun pertanyaannya adalah orang musyrik yang mana yang dimaksud ayat itu. Orang-orang musyrik yang dimaksud dalam ayat pedang tersebut adalah kelompok musyrik tertentu yang telah menyepakati perjanjian bersama Nabi saw waktu itu, namun mereka mengingkari dan tidak menepatinya serta melahirkan permusuhan dengannya. Orang musyrik macam itulah yang diizinkan untuk diperangi, apabila mereka tidak bertaubat dari kekufuran, tidak beriman kepada Allah Swt. sebagai Tuhan yang Maha Esa dan mengakui Muhammad sebagai Nabi dan Rasul.⁴¹

Terma "*al-musyrikīn*" dalam ayat itu adalah orang-orang musyrik yang memusuhi Islam dan Nabinya, bukan orang-orang musyrik secara umum, karena pada ayat setelahnya disebutkan bahwa orang-orang musyrik yang menepati perjanjiannya dan tidak melahirkan permusuhan dengan Islam menjadi pengecualian untuk tidak diperangi dan dijamin keamanannya hingga waktu perjanjian itu selesai.⁴² Mereka yang diperangi adalah para pemimpin kekafiran yang memiliki beberapa karakter, yakni 1) menistakan agama Allah dan menghalang-halangi orang lain dari jalan-Nya, 2) mengingkari perjanjiannya bersama Rasulullah, 3) melahirkan permusuhannya terhadapnya, 4) bersifat hipokrit terhadapnya dan orang mukmin, nampak rela ucapannya

³⁹Zaid, 506.

⁴⁰Zaid, 106.

⁴¹Zaid, 504.

⁴²Zaid.

padahal hatinya membangkang, 5) mengingkari janji dan sumpah mereka, 6) bercita-cita mengusir Rasul, 7) memulai memerangi orang-orang mukmin, dan 8) selalu menanti kesempatan yang tepat untuk merusak perjanjian mereka. Orang-orang musyrik dengan segenap atribut itulah yang diperintahkan dalam ayat itu untuk diperangi sebagai siksa dari Allah bagi mereka.⁴³

Dengan demikian, tujuan memerangi mereka bukanlah untuk memaksa mereka agar memeluk Islam dengan kekuatan pedang sama sekali. Pandangan ini diperkuat sendiri oleh ayat berikutnya “*wa in ahad min al-musyrikīn istajāraka Allāh fa ajirhu hattā yasma’ kalām Allāh, tsumma aiblighhu ma’manah, dzālika bi annahum qaum la ya’lamūn*”. Pada ayat ini terdapat perintah Allah Swt. untuk menyelamatkan orang musyrik yang memohon perlindungan, mengajaknya untuk beriman kepada Allah, dan menerangkan kepadanya kebaikan yang terdapat dalam keimanan itu. Apabila setelah itu, ia tetap dalam kesesatan dan kekufurannya dan meminta Rasulullah mengantarkannya sampai tempat yang aman, maka Rasul berkewajiban memenuhi permintaannya dan menjamin keamanannya hingga tempat tujuan.⁴⁴ Ayat tersebut di atas dengan tegas, oleh Zaid, dipandang meniadakan segala bentuk dan jenis pemaksaan agama dalam Islam.

Argumentasi lain yang dijadikan dasar bagi pernyataan itu adalah Surah al-Baqarah: 256 “*la ikrāh fi al-dīn qad tabayyan al-rusyd min al-ghay*” dan Yunus: 99 “*wa law syā’a rabbuk la’āman man fi al-ardh kulluhum jamī’a, a fa anta tukrih al-nās hattā yakunu mu’minin*”. Kedua ayat ini menegaskan tiada pemaksaan agama dalam Islam, dan tidak mungkin Nabi dapat memaksa seluruh manusia untuk menjadi mukmin.⁴⁵

Atas dasar itulah, Mustafa Zaid menyatakan bahwa perang dalam Islam disyariatkan semata-mata untuk menjaga keamanan dan kebebasan para da’i dalam menyampaikan dakwah Islam dan menolak kesalahan pandangan tentang aqidahnya dengan logika yang sehat dan argumentasi yang meyakinkan. Para pemimpin kafirlah yang harus diperangi manakala mereka berupaya dengan segenap kekuatan dan daya untuk menghalang-halangi dakwah Islam

⁴³Zaid, 506.

⁴⁴Zaid.

⁴⁵Zaid, 507.

dan memusuhi serta memerangi orang-orang mukmin. Peperangan menjadi tidak diperlukan manakala keadaan terjamin secara kondusif baik keamanan maupun kebebasannya bagi dakwah Islam. Karena Islam, di saat demikian, akan menjadi petunjuk dengan cahayannya bagi setiap orang yang tersesat, dan setiap kebatilan perbuatan syirik kepada Allah akan terungkap dengan jelas bagi setiap orang musyrik, sehingga tidak akan tetap pada kesyirikan kecuali mereka yang ingkar, durhaka dan sombong terhadap kebenaran.⁴⁶

Yang dipersoalkan oleh Zaid adalah bagaimana mungkin ayat-ayat ini dinyatakan *mansūkhah* dengan ayat pedang, dan yang lebih mengherankannya adalah pernyataan Ibn al-'Arabi bahwa ayat pedang (*ayah al-saif*) tersebut *menaskh* 114 ayat, termasuk ayat yang belakangan di-*naskh* oleh ayat awalnya. Penelusuran Zaid sendiri menemukan bahwa ayat-ayat al-Qur'an yang dianggap *mansūkhah* oleh ayat pedang itu ternyata berjumlah hingga 140 ayat.

Mustafa Zaid mengajukan beberapa argumentasi untuk mendukung pandangan tentang tidak adanya *naskh* ayat-ayat "toleransi" dengan ayat pedang atau ayat perang. *Pertama*, terma "*al-fitnah*" pada al-Baqarah: 193 pada dasarnya bermakna ujian atau cobaan (*al-ibtālā*) dan (*al-ikhtibār*). Beberapa penafsir seperti al-Tabari, dan Ibn Katsir memaknai kata tersebut dengan "*syirk*". Sedangkan Ibn al-'Arabi menafsirkan kata "*fitnah*" dengan "kekufuran" dengan dalil firman Allah "*wa al-fitnah ashadd min al-qatl*", yakni kekufuran karena tatkala mereka kafir di masjid al-Haram, menyembah berhala di dalamnya dan menyiksa pemeluk Islam agar mereka kembali murtad pada agama mereka terdahulu, maka semua itu merupakan fitnah dalam pengertian dasarnya, yakni ujian dan cobaan.⁴⁷

Dalam hal ini, kufur disebut fitnah karena ujung dari ujian ini adalah kekufuran, sehingga peperangan tersebut disyariatkan dalam rangka untuk menangkal dan mencegah fitnah tersebut. Tujuan lainnya setelah itu adalah agar agama menjadi milik Allah. Terma "*al-din*" dalam konteks ini berarti ketaatan dan keteraturan. Dengan begitu, ayat perang tersebut memberikan pengertian bahwa yang diperangi adalah kalangan musyrik Arab yang melahirkan permusuhan dengan Islam, bukan orang-orang kafir yang membuat perjanjian

⁴⁶Zaid.

⁴⁷Zaid, 510.

damai dengan baik. Oleh karenanya, tujuan dari peperangan itu bukanlah untuk memaksakan agama Islam kepada mereka dengan kekuatan pedang, melainkan lebih untuk menciptakan dan memelihara stabilitas dan keteraturan Islam dan masyarakatnya, agar tidak ada penghalang antara para pendakwah Islam dengan yang didakwahnya dan supaya tidak ada fitnah bagi umat muslim pada agamanya.⁴⁸

Dengan demikian, peperangan dalam Islam disyari'atkan bukan untuk memaksakan agama, sehingga tidaklah dapat dibenarkan klaim adanya *naskh* pada ayat "*lā ikrāh fi al-dīn*" karena ayat itu menunjukkan pengertian yang umum yang menunjuk pada peniadaan paksaan dalam beragama.⁴⁹ Selain itu, ayat tersebut berbentuk kalimat informatif (*kalām khabar*) yang tidak menerima *naskh*, dan walaupun ayat dimaksudkan untuk suatu larangan (*al-nahy*), maka larangan itu pun sama sekali tidak bertentangan dengan perintah untuk berperang melawan orang-orang musyrik, karena tujuan peperangan itu bukan untuk memaksakan agama.⁵⁰ Jadi, tidak ada relevansi dan korelasi perintah memerangi orang-orang musyrik dengan pemaksaan agama, baik dari sudut semantik maupun historis.

Meskipun ayat tersebut, lanjut Zaid, dipandang berlaku khusus karena turun berkaitan dengan ahli kitab yang mengakui pajak atau sebab khusus yang lain, tetapi pijakan yang digunakan pada ayat ini adalah teori "*al-'ibrah bi 'umūm al-lafz, lā bi khusūs al-sabab*", di mana kata "*ikrāh*" yang digunakan dalam ayat tersebut itu bersifat umum "*ām*" untuk menafikan segala jenis pemaksaan dalam beragama. Ayat itu telah menetapkan sebuah prinsip dasar dalam beragama yang tidak layak untuk di-*naskh*, karena ia merupakan prinsip dasar dalam beragama yang telah lama menjamin keagungan dan kemulyaan Islam

⁴⁸Zaid, 511.

⁴⁹Muhammad Chirzin menguatkan pandangan tersebut dengan menyatakan bahwa al-Qur'an menuturkan beberapa kelompok agama dan membimbing tata pergaulan antar umat beragama. Keragaman agama meniscayakan umat Islam untuk mengakui dan menghormati agama-agama lainnya, di samping mereka juga meyakini kebebasan atau tiada paksaan dalam beragama. Sekalipun demikian, menurutnya, meyakini keragaman agama dan keberagaman bukan berarti menganggap semua agama sama dan benar. Lihat: Muhammad Chirzin, "Keanekaragaman dalam al-Qur'an", *Tsaqafah Jurnal Peradaban Islam* 7, no. 1 (2011), 57. Jadi, ada eksklusivitas dalam keyakinan agamanya sendiri, namun tetap bersikap inklusif dalam pergaulan sosial sebagai perwujudan kasih sayang dan penghormatan berdasarkan nilai-nilai kemanusiaan.

⁵⁰Zaid, *al-Naskh fi al-Qur'an al-Karim*, 510.

dalam sejarah panjangnya, yakni agama yang telah menjamin kebebasan dan kemerdekaan individu.⁵¹

Intelektual Islam lain yang sependapat dengan Mustafa Zaid adalah Ahmad Hijazi al-Saqa. Ia menolak dengan tegas eksistensi *naskh* ayat-ayat toleran oleh ayat-ayat pedang (*ayat al-saif*). Al-Saqa ketika menafsirkan *al-Baqarah*: 109⁵², menjelaskan bahwa pendapat yang menyatakan ayat ini di-*naskh* oleh ayat pedang merupakan pandangan yang jauh dari kenyataan, karena kedua ayat tersebut memiliki objek pembicaraan yang berbeda, yakni yang satu berbicara khusus mengenai ahli kitab dan yang lainnya berbicara tentang orang-orang kafir secara spesifik, maka tidak mungkin ada *naskh* di antara keduanya.

Memaafkan dan bersifat toleran⁵³ terhadap ahli kitab itu diperbolehkan, hingga umat Islam menyampaikan dakwah kepada mereka, dan mereka harus dikenai pajak apabila tidak bersedia memeluk Islam dan membenci perang. Ketika mereka membayar pajak dan hidup di antara kaum muslim dan nampak ada kesalahan atau penyimpangan dari mereka, maka memaafkan dan mengampuni mereka juga wajib, karena perlakuan yang baik dapat menumbuhkan rasa senang dan simpatik mereka pada Islam, dan membalas keburukan dengan kebaikan akan membuat musuh bisa jadi teman. Pandangan ini juga dikuatkan oleh makna al-'Ankabūt: 46 yang artinya "*dan janganlah kalian saling mendebat (membantah) ahli kitab kecuali dengan jawaban atau bantahan yang lebih baik, kecuali orang-orang yang aniaya dari mereka*".⁵⁴

Al-Saqa lebih lanjut menyatakan bahwa al-Baqarah: 190-195, terutama potongan ayat "*fa in intahaw fa innallāh ghafūr raḥīm*" merupakan ayat-ayat *muhkamah* yang tidak bisa di-*naskh* secara mutlak. Runtutan ayat ini menjelaskan bahwa Allah memerintahkan umat Islam untuk memerangi orang-orang yang memusuhi mereka dan tidak memerintahkan untuk bertindak memusuhi orang yang berdamai dengan mereka, baik dengan membunuhnya

⁵¹Zaid, 513.

⁵²"*fa'fū wa isfahū hattā ya'tiya Allāh bi amrih, inna Allāh 'alā kulli syai' qadīr*".

⁵³Toleransi beragama, menurut Schuon seperti dikutip Zainul Bahri dalam artikelnya, pada level esoterik bisa berwujud dialog pembicaraan, atau diplomasi berdasarkan rasa hormat satu sama lain, namun bukan kesatuan. Sementara, pada level esoterik ia bisa termanifestasikan dalam pemahaman dan kesadaran tentang kesatuan agama-agama. Lihat: Media Zainul Bahri, "Esoterisme dan Kesatuan Agama-Agama", *Titik Temu Jurnal Dialog Peradaban* 2, no. 1 (2009), 121.

⁵⁴Ahmad Hijazi al-Saqa, *Lā Naskh fi al-Qur'ān* (Kaero-Mesir: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1978), 46-47.

atau menyita hartanya. Allah. mengingatkan agar umat Islam hanya memerangi orang-orang yang memerangi mereka dan juga orang-orang yang menghalang-halangi atau mencegah jalannya syiar Islam.⁵⁵

Al-Saqa juga membantah adanya *naskh* pada al-Baqarah: 256. Ayat ini memberi pengertian bahwa Allah tidak memperbolehkan perintah untuk beriman dengan paksaan dan kekerasan, melainkan dengan cara yang persuasif dan demokratis (*ikhthari*), karena sudah sangat jelas perbedaan antara keimanan dan kekufuran atau petunjuk dan kesesatan dengan dalil dan bukti yang konkrit, sehingga orang yang mengingkari syaitan dan berhala berarti telah berpegang pada tali Allah yang paling kuat yang tidak akan pernah terputus. Sebab itulah, ayat tersebut tidak di-*naskh* (*mansūkhah*) oleh ayat perang. Ayat ini tidak hanya berlaku khusus pada ahli kitab, namun juga pada lainnya. Karena kewajiban umat Islam adalah hanya mengajak ahlu kitab dan orang-orang musyrik agar berkenan memeluk Islam. Apabila mereka enggan memeluk Islam maka mereka bebas memeluk agama dan keyakinan mereka selama mereka jauh dari menyakiti orang-orang muslim dan menghalangi dakwah Islam.⁵⁶

Ketiadaan *naskh* juga dinyatakan pada Āli ‘Imrān: 20.⁵⁷ Ayat ini dalam pandangan al-Saqa mengajarkan bahwa dakwah Islam itu memberikan petunjuk, ketika dakwah itu telah disampaikan, sementara mereka tidak bersedia memeluk Islam dan suka hidup berdamai dengan memberikan pajak dari ahlu kitab atau berdamai saja dari kalangan umat lainnya dan juga tidak mencegah orang lain masuk Islam, maka memerangi mereka tidaklah diperbolehkan. Perang hanya ditujukan kepada mereka yang menentang dan memusuhi Islam dan umat Islam atau mencegah orang lain untuk mendapatkan petunjuk Islam setelah petunjuk itu datang pada mereka.⁵⁸

Pandangan yang cenderung menolak eksistensi *naskh* juga dikemukakan Yusuf Qardhawi.⁵⁹ Ia tidak sepenuhnya menyetujui adanya klaim *naskh* dalam

⁵⁵al-Saqa, 65.

⁵⁶al-Saqa, 95-96.

⁵⁷"*wa in tawallah fa innamā 'alaik al-balāgh, wallāh baṣīr bi al-'ibād*".

⁵⁸al-Saqa, *Lā Naskh fi al-Qur'ān*, 98.

⁵⁹Yusuf Qardhawi lahir Shafth Turab Mesir, 9 September 1926. Ia belajar di Ma'had Thantha, lalu melanjutkan studinya di Fakultas Ushuluddin Universitas al-Azhar hingga selesai 1952. Ia memperoleh gelar Doktor pada 1972 dengan Disertasi yang berjudul "Zakat dan Dampaknya dalam Penanggulangan Kemiskinan". Ia dikenal sebagai intelektual Islam yang unik dan istimewa karena

al-Qur'an. Bahkan beliau menyatakan: "kami cukup mengatakan bahwa ayat yang menjadi sandaran orang-orang yang mengatakan adanya *naskh* bukanlah *dilālah qath'i* berdasarkan perkataan mereka sendiri. Sebab, perkataan mereka bahwa pemutusan hukum suatu ayat atau lebih dari al-Qur'an termasuk hal penting yang memerlukan dalil *qath'i* yang bisa dijadikan sandaran. Jika tidak perlu kepada dalil pasti, pada dasarnya ayat-ayat dalam al-Qur'an bersifat *muhkamāt*, mengikat dan tetap berlaku hingga hari kiamat. Akan tetapi seseorang bisa menjadikan ayat tersebut sebagai dalil menghapus sesuatu yang sudah tetap pada syariat yang lalu atas pilihannya sendiri.⁶⁰ Dalam hal ini, Qardhawi tidak sependapat dengan pihak yang mengklaim bahwa ayat damai berstatus *mansūkhah* dengan ayat *saif*.⁶¹ Dalam kaitannya dengan kebebasan beragama, Qardhawi berpandangan bahwa orang yang mau membaca teks-teks dalam al-Qur'an, akan menemukan bahwa al-Qur'an jelas menolak pemaksaan dalam beragama.⁶²

Ragam pandangan tentang status *naskh* ayat-ayat toleran (*ayat al-'afw wa al-safh*) oleh ayat-ayat *qitāl* adalah wajar, mengingat bahwa penentuan *naskh* pada ayat-ayat al-Qur'an sendiri tidak mutlak berdasarkan keterangan Nabi saw (*ma'tsūrah*), melainkan juga melibatkan kemampuan logika akal yang cukup dominan dalam memahami dan menganalisisnya sesuai dengan kriteria-kriteria *naskh* yang ditetapkan ulama. Pemikiran setiap penafsir tidak dapat dipisahkan dari pengetahuan, khazanah pemikiran dan kecenderungan *mainstream* yang melingkupi kehidupan mereka masing-masing, sehingga keragaman pemikiran tentang konsep *naskh* dapat terjadi di kalangan mereka.

E. Refleksi Kritis

Dua model penafsiran terhadap ayat-ayat toleran dan ayat-ayat *qitāl* nampak bertentangan sekalipun keduanya sama-sama berpijak atas analisis

memiliki metodologi yang khas dalam menyampaikan risalah Islam. Karena itu, ia diterima oleh banyak kalangan, termasuk Barat sebagai seorang pemikir yang menampilkan Islam secara ramah, santun dan moderat, sekalipun ia berafiliasi dengan Ikhwanul Muslimin di Mesir. Yusuf Qardhawi, *Fiqh Jihad; Sebuah Karya Monumental Terlengkap tentang Jihad Menurut al-Qur'an dan Sunnah*, diterjemahkan oleh Irfan Maulana Hakim dkk., dari *Fiqh al-Jihād; Dirāsah Muqāranah li Ahkāmih wa Falsafatih fi Dhau' al-Qur'ān wa al-Sunnah* (Bandung: Penerbit Mizan, 2010), xxvii-xxviii.

⁶⁰Qardhawi, *Fiqh Jihad*, 208.

⁶¹Trigiatno, "Penyelesaian Ayat-ayat Damai dan Ayat Pedang", 198.

⁶²Qardhawi, *Fiqh Jihad*, 362.

semantik maupun historis. Pandangan pertama yang mengakui *naskh* ayat-ayat toleran oleh ayat-ayat *qitāl* menegaskan bahwa memerangi orang-orang musyrik secara totalitas (*kāffah*) diperintahkan sehingga mereka mau menerima Islam dan hingga agama hanya milik Allah Swt, ketika umat Islam secara politik dan sosial dominan. Argumentasi disyariatkannya perang secara totalitas ini didasarkan atas ketiga ayat perang yang diturunkan secara tidak bersamaan itu. Dengan demikian, perang ofensif dalam hal ini bisa dilakukan untuk kepentingan dakwah Islam.

Pandangan kedua menegaskan bahwa ayat-ayat toleran dan ayat-ayat *qitāl* berlaku semua sesuai dengan konteksnya masing-masing. Ayat-ayat toleran terus berlaku hingga sekarang sebagai aplikasi praktis dari sikap menghargai kebebasan beragama dalam Islam. Sementara perintah berperang terhadap orang-orang musyrik hanya berlaku terhadap kalangan mereka yang memiliki karakter khusus, yakni memusuhi serta bermaksud konfrontasi dengan umat Islam, dan tidak berlaku bagi orang-orang non-muslim yang bersedia hidup berdampingan secara damai dengan umat Islam. Dengan begitu, perang dalam hal ini bersifat defensif, yakni sebagai bentuk pertahanan atau pembelaan diri yang wajib dilakukan atas segala bentuk agresi orang-orang musyrik terhadap umat Islam, dan pencegahannya atas akses dakwah Islam ke dalam masyarakat.

Kedua pandangan dan penafsiran para ulama tersebut apabila dilihat secara hermeneutik-kritis,⁶³ maka tidak dapat dilepaskan dari pengaruh ideologi yang melingkupi kehidupan masing-masing ulama itu. Ulama seperti Ibn Sallāmah yang hidup pada abad ke-4 H. dan al-Shami (w. 942 H.) yang hidup pada abad ke-9 H. memiliki penafsiran yang mengakui *naskh* ayat-ayat toleran oleh ayat *al-saif*. Mereka membenarkan perang ofensif umat Islam dalam menebarkan dakwah Islam di muka bumi, terutama di saat umat Islam telah dominan secara politik maupun sosial dan hal ini dianggap sebagai makna yang ideal. Bersabar dan memaafkan hanyalah merupakan tindakan tentatif (realistis) yang tidak ideal dan penuh dengan keterpaksaan karena ketidak-

⁶³Hermeneutika kritis Habermas bertujuan untuk mengungkap kepentingan di balik teks. sebagai problem hermeneutisnya. Kepentingan itu adalah ideologi penafsir, sehingga teks patut dicurigai dan oleh karena itu, hermeneutika ini disebut hermeneutika kecurigaan karena berkepentingan untuk menyingkap kepentingan-kepentingan ideologis di belakang sebuah teks. Lihat: Ilham Saenong, *Hermeneutika Pembebasan; Metodologi Tafsir al-Qur'an Menurut Hassan Hanafi* (Jakarta: Penerbit Teraju, 2002), 45.

berdayaan umat Islam waktu itu. Sarjana Barat semacam Rudi Paret, sebagaimana dikutip Mun'im Sirry, sepakat dengan asumsi ini. Menurutnya, ayat tentang kebebasan beragama hanyalah ekspresi ketidakberdayaan Islam berhadapan dengan mereka yang bersikukuh dengan keyakinannya dan tidak mau menerima Islam.⁶⁴

Pemahaman tersebut, secara historis, dapat dipahami karena abad sebelum *renaissance* (sebelum abad ke-18) adalah abad dengan sistem politik monarki absolut yang otoriter di mana kebanyakan darinya menyatukan otoritas agama dengan politik, sebagaimana penyatuan politik dengan kekuasaan Gereja atau Kekhalifahan (*al-khilāfah*), bahkan pemegang kekuasaan seperti raja hampir identik dengan Tuhan yang memiliki kekuasaan penuh atas kerajaan dan rakyatnya. Ideologi monarkhi yang sedang melingkupi kehidupan mereka sangatlah mungkin bisa dipahami apabila mempengaruhi pola penafsiran dan pandangan ulama tersebut tentang ayat-ayat toleran dan ayat *qital*. Apalagi ideologi tersebut didukung dengan argumentasi *naqliyah* dan kepentingan dakwah Islam yang sangat mulia.

Sedangkan Abdullah bin Baz sekalipun hidup di era modern di mana ideologi demokrasi dan ideologi global hak azasi manusia (HAM) sudah dikenal, namun ia adalah seorang ulama yang beraliran Wahhabi yang dikenal memiliki karakteristik tekstualis di Saudi Arabia yang masih menganut sistem monarkhi absolut hingga sekarang. Maka sangatlah mungkin kedua ideologi itu sangat berpengaruh terhadap penafsirannya itu.

Berbeda dengan ulama tersebut di atas, intelektual Islam semacam Mustafa Zaid, al-Saqa, dan Yusuf Qardhawi merupakan ulama Mesir dengan sistem pemerintahan semi-presidensial⁶⁵ dan multi partai di era kontemporer, di mana ideologi demokrasi dan ideologi global hak azasi manusia (HAM) sudah sedemikian berkembang menghegemoni. Cara pandang mereka dalam

⁶⁴Mun'im Sirry, "La ikraha fi al-din (tidak ada paksaan dalam agama): Menafsirkan tafsir al-Qur'an bersama Paul Ricoeur", dalam Syafa'atun al-Mirzanah & Sahiron Syamsuddin (ed.), *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Qur'an dan Hadits (Teori dan Aplikasi)* (Yogyakarta: UIN SUKA, 2011), 73.

⁶⁵Mesir adalah negara dengan sistem semipresidensial multipartai. Secara teoritik, kekuasaan eksekutif dibagi bersama antara presiden dan perdana menteri, namun dalam praktiknya kekuasaan justru terpusat pada presiden, yang selama ini dipilih dalam pemilu dengan kandidat tunggal. Mesir juga melaksanakan pemilu parlemen multi partai (Saripedia.Com).

penafsiran tersebut, sedikit atau banyak, dan sadar atau tidak sadar ikut dipengaruhi oleh ideologi-ideologi tersebut.

Dengan demikian, terdapat logika yang berbeda di antara kedua pandangan tersebut. Ulama yang membenarkan *naskh* ayat-ayat toleran berkeyakinan bahwa perang ofensif terhadap orang-orang musyrik dalam menebarkan dakwah Islam di muka bumi sewaktu umat Islam dominan secara politik maupun sosial merupakan makna ideal atau tuntutan ideal Islam. Bersabar dan memaafkan mereka hanyalah merupakan tindakan tentatif (realistis-tentatif) dan tidak ideal yang penuh keterpaksaan karena ketidakperdayaan umat Islam waktu itu. Sebaliknya, ulama yang menyatakan berlakunya ayat-ayat toleran secara *muḥkan* –meminjam analisis al-Na'im-berkeyakinan bahwa ayat-ayat toleran dan penuh kedamaian yang *Makkiyah* itu justru merupakan tuntutan dan makna idealitas dalam Islam.

Perintah perang yang ada waktu itu hanyalah merupakan makna atau tuntutan realistik yang penuh keterpaksaan sebagai cara terakhir untuk mempertahankan eksistensi Islam dan umatnya, karena kondisi umat Islam waktu itu yang lemah secara politik dan sosial, yang dipaksa berperang oleh para penentang Islam waktu itu. Kondisi masa itu belum memungkinkan diberlakukannya ayat-ayat toleran dan damai secara *kāffah*, sehingga harus ada penundaan sampai kondisi umat Islam siap dan memungkinkan untuk menerapkannya. Beberapa sarjana Barat mendukung pandangan ini. Michael Cook, sebagaimana dikutip Sirry, mengakui bahwa ayat tentang toleransi memberikan penegasan kuat bahwa agama yang benar (Islam) bisa hidup berdampingan dengan segala bentuk agama yang salah. Yohanan Friedmann menyatakan bahwa al-Qur'an 2: 256 telah menjadi *locus classicus* bagi diskusi toleransi agama dalam Islam. Berdasarkan ayat itu, Bernard Lewis menyangkal pandangan bahwa Islam disebarkan dengan penaklukan militer. Sepanjang sejarah perkembangan Islam, kaum muslim Arab menaklukkan berbagai wilayah bukan karena motivasi keagamaan, melainkan lebih karena haus kekuasaan dan ke-Arab-an [*arabic culture*].⁶⁶

⁶⁶Sirry, "La ikraha fi al-din," 72.

F. Kesimpulan

Dari kajian yang telah dipaparkan di atas dapat ditarik beberapa kesimpulan. *Pertama*, terdapat sejumlah ayat toleran dalam al-Qur'an pada satu sisi, namun pada sisi lain di dalamnya ada juga ayat-ayat yang berisi perintah perang kepada orang-orang musyrik. Ayat-ayat toleran diklaim berjumlah 114, dan ada pula yang menyatakan 140 buah ayat. Sedangkan ayat-ayat yang memerintahkan peperangan terhadap orang musyrik berjumlah tidak kurang dari 22 buah ayat.

Kedua, secara teoritis konsep pertentangan dalil (*ta'arud al-adillah*) telah banyak diperbincangkan dalam usul fiqh, dan salah satu di antaranya pertentangan (*ta'arud*) di antara ayat-ayat al-Qur'an atau dualisme ayat al-Qur'an. Karena asumsi adanya pertentangan dalil, para ulama menyepakati teori penyelesaiannya, yang meliputi 4 metode, yakni (1) *al-naskh*, (2) *al-tarjih*, (3) *al-jam' wa al-taufiq*, dan (4) *tasāqut al-dalilain*. Hanya ada sebagian ulama yang lebih mendahulukan metode *naskh* atas lainnya, dan sebagian yang lain lebih mendahulukan metode kompromi (*al-jam' wa al-taufiq*) atas lainnya. Atas dasar itulah, *al-nāsikh wa al-mansūkh* menjadi bagian penting dari cabang 'ulum al-Qur'an.

Ketiga, persepsi tentang adanya dualisme (*ta'arud*) antara ayat-ayat toleran dengan ayat perang telah menjadi diskursus dalam studi al-Qur'an. Intelektual Islam seperti Ibn Sallamah, al-Shami, dan Abdullah Bin Baz mengakui eksistensi *ta'arudh* tersebut, dan sebab itu pula mereka menyatakan bahwa ayat-ayat toleran itu telah di-*naskh* (*mansūkhah*) oleh ayat perang atau ayat pedang sebagai cara untuk menyelesaikan pertentangan tersebut. Sementara sebagian intelektual Islam yang lain seperti Mustafa Zaid, Ahmad Hijazi al-Saqa, dan Yusuf Qardhawi menafikan pertentangan tersebut, karena dengan pendekatan tafsir berdasarkan kajian *siyāq al-kalām* dan *munāsabah* ayat-ayat tersebut di samping analisis historisitasnya (*asbāb al-nuzūl*), ayat-ayat tersebut dapat dikompromikan, sehingga dinyatakan berlaku *muḥkam* semua dengan konteksnya masing-masing.[]

DAFTAR PUSTAKA

- 'Abd al-Bāqī, Muḥammad Fu'ād. *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'ān al-Karīm*, Kaero: Dār al-Hadīts, 1996.
- al-'Alwānī, Taha Jābir. *La Ikrāh fī al-Dīn Isykāliyyah al-Riddah wa al-Murtadīn min Ṣadr al-Islām ilā al-Yaum*, Kairo: Maktabah al-Syurūq al-Islāmiyah, 2006.
- Arnold, Thomas W. *al-Da'wah ilā al-Islām; bahts fī Tarīkh Nasyr al-'Aqīdah al-Islāmiyyah* (terj), Mesir: Maktabah al-Nahdzah al-Misriyyah, 1970.
- Bahri, Media Zainul. "Esoterisme dan Kesatuan Agama-agama", *Titik Temu Jurnal Dialog Peradaban 2*, no. 1 (2009), 117-144.
- Chirzin, Muhammad. "Keanekaragaman dalam al-Qur'an", *Tsaqafah Jurnal Peradaban Islam 7*, no. 1 (2011), 51-68.
- Engineer, "Asghar Ali, Islam and Doctrines of Peace and Non-Violence", 2001, *International Journal Ihya 'Ulum al-Din 3*, no. 2 (2001) 119-128.
- Farih Amin. *Analisis Pemikiran Abdullah bin Baz dan Sayyid Muhammad al-Maliky; Mencari Titik Kesepakatan Sunny dan Wahaby Melalui Metodologi Istimbath Hukum Islam*, Semarang, LP2M IAIN Walisongo, 2014.
- Haroen, Nasrun. *Ushul Fiqh* cet. 2, Jakarta: Logos Wacana Imu, 1997.
- Ibn Sallāmah, Hibbatullāh. *al-Nāsikh wa al-Mansūkh fī al-Qur'ān al-'Azīm*, Damaskus: al-Yamāmah, 1987.
- Khalāf, Abd al-Wahhāb. *'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, Kaero: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1986.
- Khotimah, Khusnul. *Demokrasi, Monarki dan Republik*, 2013. diunduh pada 21 Mei 2013 dari <http://white-hollow.blogspot.com/2013/05/demokrasi-monarki-dan-republik.html>.
- Qardhawi, Yusuf. *Fiqh Jihad; Sebuah Karya Monumental Terlengkap tentang Jihad Menurut al-Qur'an dan Sunnah*, diterjemahkan oleh Irfan Maulana Hakim dkk, dari *Fiqh al-Jihād; Dirāsah Muqāranah li Ahkāmih wa Falsafatih fi Dhau' al-Qur'ān wa al-Sunnah*. Bandung: Penerbit Mizan, 2010.
- al-Qattān, Mannā'. *Mabāhith fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Beirut: Muassasah al-Risālah, , 1994.

- al-Qur'an dan Terjemahannya*, 1418, Madinah: Lembaga Percetakan al-Qur'an Raja Fahd.
- Saenong, Ilham. *Hermeneutika Pembebasan; Metodologi Tafsir al-Qur'an Menurut Hassan Hanafi*, Jakarta: Penerbit Teraju, 2002.
- al-Saqa, Hijazi, Ahmad. *Lā Naskh fi al-Qur'ān, Kaero-Mesir*: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1978.
- al-Shāmi, Muhammad bin Yusuf al-Ṣālihi. *Subul al-Hudā wa al-Rashād fi Sirah khair al-'Ibād*, Beirut-Libanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993.
- Sirry Mun'im. "La Ikraha fi al-Din (Tidak Ada Paksaan dalam Agama): Menafsirkan Tafsir al-Qur'an Bersama Paul Ricoeur", dalam Syafa'atun al-Mirzanah & Sahiron Syamsuddin (ed.), *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Qur'an dan Hadits (Teori dan Aplikasi)*, Yogyakarta, UIN SUKA, 2011.
- Sumbulah, Umi. *Konfigurasi Fundamentalisme Islam*, Malang: UIN Press, 2009.
- al-Suyūti, Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān bin Abi Bakr, *Ṭabaqāt al-Mufasssīrīn*, Beirut Libanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.
- Syarifuddin, Amir. *Ushul Fiqh I*, cet. I, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997.
- Trigiatno, Ali. "Penyelesaian Ayat-Ayat Damai dan Ayat Pedang dalam al-Qur'an", *Jurnal Penelitian STAIN Pekalongan* 9, no. 2 (2012), 264-282.
- Zaid, Mustafa. *al-Naskh fi al-Qur'ān al-'Adzīm; Dirāsah Tashrī'iyah Tarikhiyah Naqdiyah*, Mesir: Dar al-Wafa, 1987.
- al-Zuhālī, Wahbah. *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmi*, Beirut: Dār al-Fikr, 1986.