

KEKERASAN ATAS NAMA AL-QUR'AN: Penganuliran Ayat-ayat Damai dengan Ayat Pedang dan Pengaruhnya dalam Formasi Fiqh *Jihād*

Wardani

Jurusan Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari.
Jl. A. Yani Km 4,5 Banjarmasin. Email: mwardanibjm@gmail.com.
Diterima 14 Januari 2010/ Disetujui 15 Mei 2010

Abstract

Tulisan ini difokuskan berbicara tentang justifikasi kekerasan atas nama kitab suci Alquran, seperti yang pernah melatarbelakangi pemboman di Indonesia, terutama yang dilakukan oleh Imam Samudera. Justifikasi tersebut bertolak dari penganuliran (naskh) luar biasa terhadap keberlakuan ratusan "ayat-ayat damai" yang disebut sebagai "ayat kesabaran, pemberian maaf" atau "ayat rekonsiliasi" dengan hanya satu atau sedikit ayat yang disebut sebagai "ayat pedang". Status penganuliran luar biasa tersebut menjadi kontroversi yang tak berkesudahan di kalangan pakar ilmu-ilmu Alquran. Para ulama tidak hanya berpolemik dalam mengidentifikasi ayat mana yang disebut sebagai "ayat pedang" dan ada atau tidaknya penganuliran, melainkan juga jumlah ayat damai yang dianulir tersebut yang berkembang secara dramatis dalam sejarah yang panjang. Penganuliran tersebut bertolak dari penafsiran ayat-ayat damai secara tidak utuh, seperti pemahaman ayat yang tidak sesuai dengan konteks sesungguhnya dan penganuliran ayat-ayat teologis dan moral yang tidak mungkin teranulir. Penganuliran tersebut berpengaruh besar dalam formasi fiqh jihād.

Kata-kunci: *ayat pedang, penganuliran (naskh), fiqh jihad, dan kekerasan.*

Pendahuluan

Dalam ilmu penafsiran Alquran, apa yang disebut sebagai teori penganuliran (*naskh*) ayat Alquran dengan ayat Alquran yang lain adalah salah satu persoalan yang sejak zaman klasik hingga modern tetap menjadi kontroversi yang tak kunjung berujung dan tetap memicu kontroversi. Persoalan ini masih menyisakan problem akut yang berakibat hingga sekarang dalam konteks justifikasi kekerasan berbasis Alquran. Di antara persoalan tersebut adalah jenis penganuliran yang unik, penganuliran ayat

yang dikenal dengan “ayat pedang” terhadap banyak ayat damai lain secara bersamaan. Perkembangan jumlah ayat yang dianggap *mansûkeh* berkembang dramatis, semula hanya kurang dari sepuluh berkembang hingga ratusan ayat selama kurun waktu yang lama. Padahal, para penulis *naskh* sendiri berbeda pendapat dalam mengidentifikasi ayat pedang tersebut.

Apa yang dimaksud dengan ayat pedang itu? Bagaimana pandangan ulama tentang penganuliran (*naskh*) ayat-ayat damai dengan ayat tersebut? Apa pengaruh penganuliran tersebut dalam legislasi Islam tentang *jihâd*?

Asal-usul Istilah Ayat Pedang

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

Pada fase ini, belum digunakan istilah “ayat pedang” (*âyat al-sayf*). Para penulis awal *naskh* hanya menyebutkan dianulirnya sejumlah ayat tertentu dengan ayat yang terdapat dalam sûrat Barâ`ah. Qatâdah bin Di`âmah al-Saddûsî (w. 117 H/ 736 M) menjelaskan adanya ayat al-Qur`an yang berstatus luar biasa dengan membatalkan beberapa ayat al-Qur`an secara sekaligus.¹ Qatâdah tidak menyebut secara eksplisit Q.9/113:5 sebagai ayat pedang, melainkan hanya ungkapan “dalam (sûrat) Barâ`ah” (*fî Barâ`ah*).² Ia hanya menggunakan metafora “pedang” untuk perintah perang dalam Q.9/113:29—sebenarnya juga terkandung dalam Q.9/113:5—ketika menjelaskan ayat ini sebagai penganulir larangan berdebat dengan kalangan *Ahl al-Kitâb* (Q.29/85:46). Perintah perang tersebut adalah dianggap lebih efektif, karena “tidak ada ‘debat’ yang lebih keras daripada pedang” (*lâ mujâdalah ashadd min al-sayf*).³

2. Fase Abad Ke-4 H: Penisbatan Ibn Abî Hâtim kepada ‘Alî bin Abî Thâlib

Istilah “ayat pedang” (*âyat al-sayf*) berkembang dalam tradisi Sunnî dan Syî`ah. Penelaah berikut juga menunjukkan perkembangan penggunaan

¹Lihat Qatâdah, *Kitâb al-Nâsikh wa al-Mansûkh fî Kitâb Allâh Ta`âlâ*, dalam *Silsilah Kutub al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, ed. Hâtim Shâlih al-Dhâmin (Beirut: Mu`assasat al-Risâlah, 1998), h. 23, 33, 40-42, 45, 47, 48-50.

²Lihat, misalnya, Qatâdah, *Kitâb al-Nâsikh...*, h. 40, 41, 42, 45, 50.

³Qatâdah, *Kitâb al-Nâsikh...*, h. 45.

istilah tersebut dalam literatur-literatur tafsir, *naskh*, dan fiqh. Dalam karya tafsirnya, Ibn Abî Hâtim al-Râzî (w. 327 H), seorang kritikus *rijâl* terkenal, meriwayatkan bahwa istilah ini berasal dari 'Alî bin Abî Thâlib untuk menyebut Q.9/113:5:

Diberitakan kepada kami oleh ayahku (Abû Hâtim al-Râzî), diberitakan kepada kami oleh Ishâq bin Mûsâ al-Anshârî, ia berkata: Sufyân bin 'Uyaynah berkata: 'Alî bin Abî Thâlib berkata: "Nabi Muhammad saw. diutus dengan empat pedang, yaitu satu pedang ditujukan terhadap orang-orang *musyrik* dari kalangan Arab. Allah ta'âlâ berfirman: 'Bunuhlah orang-orang *musyrik* di mana pun kamu temui'" (Q.9/113:5).⁴

Dari segi otentisitas riwayat, para rawi yang terdiri dari Abû Muḥammad 'Abd al-Raḥmân (Ibn Abî Hâtim) (240-327 H), Abû Hâtim al-Râzî (195-277 H), Ishâq bin Mûsâ al-Anshârî (w. 244 H), dan Sufyân bin 'Uyaynah (107-198 H) adalah kredibel.⁵ Akan tetapi, Sufyân bin 'Uyaynah, *mufasssîr* penting abad ke-2 H/8 M yang mempengaruhi tokoh-tokoh sesudahnya seperti al-Thabarî, Abû Nu'aym al-Ishfahânî, Ibn Abî Hâtim, al-Baghawî, Ibn Kathîr, Ibn Hajar al-'Asqalânî, al-Suyûthî, dan al-Syawkânî,⁶ tidak bertemu langsung dan diperantari oleh dua orang (*mu'dhal*) hingga

⁴Ibn Abî Hâtim, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm, Musnadun 'an al-Rasûl Shallâ Allâh 'Alayh wa Sallam wa al-Shahâbah wa al-Tâbi'in*, vol. 6, ed. As'ad Muḥammad al-Thayyib (Riyâdh: Maktabat Nizâr Mushthafâ al-Bâz, 1997/1417), h. 1752. Tentang posisinya dalam tingkatan (*thabaqât*) para *mufasssîr*, lihat Ahmad bin Muḥammad al-Adnawî, *Thabaqât al-Mufasssîrîn*, vol. 2, ed. Sulaymân bin Shâlih al-Khizî (Madinah: Maktabat al-'Ulûm wa al-Hikam, 1997), h. 65.

⁵Lihat Syams al-Dîn al-Dzahabî, *Siyar Alâm al-Nubalâ'*, vol. 13, ed. Shu'ayb al-Arna'ûth dan 'Alî Abû Zayd (Beirût: Mu'assasat al-Risâlah, 1983/1403), h. 263-269 (Ibn Abî Hâtim); As'ad Muḥammad al-Thayyib, "Muqaddimah", dalam Ibn Abî Hâtim, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm...*, h. 7-10 (Ibn Abî Hâtim); *Siyar Alâm al-Nubalâ'*..., vol. 13, h. 247-263 (Abû Hâtim); al-Mizzî, *Tabdzîb al-Kamâl...*, vol. 24, ed. Bashshâr 'Awwâd Ma'rûf (Beirût: Mu'assasat al-Risâlah, 1982), h. 381-391 (Abû Hâtim); Ibn Hajar al-'Asqalânî, *Tabdzîb al-Tabdzîb...*, vol. 3, ed. suntingan Ibrâhîm al-Zaybak dan 'Âdil Murshid (Beirût: Mu'assasat al-Risâlah, t.th.), h. 500-502 (Abû Hâtim al-Râzî); vol. 1, 128 (Ishâq bin Mûsâ), al-Mizzî, *Tabdzîb al-Kamâl...*, vol. 2, 480-483 (Ishâq bin Mûsâ); vol. 2, h. 59-61 (Sufyân bin 'Uyaynah); Ibn Abî Hâtim al-Râzî, *Kitâb al-Jarḥ wa al-Ta'dîl*, vol. 1 (Beirût: Dâr al-Fîkr, t.th.), h. 32-54 (Sufyân bin 'Uyaynah).

⁶Dengan berpatokan pada riwayat-riwayat dalam karya tokoh-tokoh belakangan ini, tafsîr Sufyân bin 'Uyaynah telah direkonstruksi sebagai karya *tafsîr* utuh oleh Ahmad Shâlih Mahâyirî. Lihat Claude Gilliot, "The Beginnings of Qur'ânic Exegesis", dalam Andrew Rippin (ed.), *The Qur'an: Formative Interpretation* (Great Britain: Ashagete, 1999), 16-17. Lihat riwayat jalur tafsîr ini dalam Ibn Hajar al-'Asqalânî, *al-Mu'jam al-Mufabras (Tajrîd Asânîd al-Kutub al-Masyhûrah wa al-Ajzâ' al-Mantsûrah)* (Beirût: Mu'assasat al-Risâlah, 1418 H/ 1998 M), h. 109.

sampai ke ‘Alî (w. 40 H/ 660 M). Jalur otentik tafsir Sufyân bin ‘Uyaynah adalah yang diterimanya melalui Ibn Abî al-Husayn – Ibn al-Thufayl (w. 44 H) – ‘Alî (40 H/ 660 M).⁷ Oleh karena itu, riwayat ini tidak otentik.

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

Pada abad awal abad ke-4 H, al-Nahhâs (w. 338 H/ 950 M) mulai menggunakan istilah *âyat al-sayf* untuk Q.9/113:5, meskipun masih menggunakan “dalam (surat) Barâ`ah” (*fi Barâ`ah*),⁸ ungkapan yang menjadi karakteristik para penulis awal, terutama Abû ‘Ubayd yang menjadi sumber referensi utamanya, di samping sumber-sumber lain, seperti al-Thabarî (w. 310 H), al-Zajjâj (w. 311 H), Abû ‘Ubaydah (w. 210 H), dan Ibn Qutaybah (w. 276 H).⁹ Uraian al-Nahhâs yang, menurut Khûrsyîd, mewakili “semua aliran tafsir” berpengaruh terhadap penulis-penulis sesudahnya, seperti Makkî al-Qaysî (w. 437 H), Ibn al-Jawzî (w. 597 H), al-Qurthubî (w. 671 H), dan al-Syâthibî (w. 790 H).¹⁰

Penyebaran istilah ayat pedang sesungguhnya dimulai sejak abad ke-5 H. Dengan dimaksudkan sebagai *handbook* yang memuat daftar ayat-ayat *nâsikh-mansûkh* yang lengkap, Hibatullâh ibn Salâmah (w. 410 H/ 1019 M) menulis *al-Nâsikh wa al-Mansûkh* yang diakuinya disarikan dari 75 literatur *naskh* dan tafsir dari riwayat al-Kalbî (w. 146 H/ 763 M) dari Abû Shâlih (w. 222 H).¹¹ Hibatullâh lebih intensif dibandingkan al-Nahhâs dalam menyebut *âyat al-sayf* sebagai ayat yang berstatus luar biasa yang menganulir

⁷Jalur riwayat yang otentik tentang tafsir yang berasal dari ‘Alî bin Abi Thâlib ada tiga. Pertama, jalur Hishâm - Muḥammad bin Sirîn – ‘Ubaydah al-Salmâni – ‘Alî (jalur yang diterima al-Bukhârî). Kedua, Ibn Abi al-Husayn – Ibn al-Thufayl – ‘Alî (jalur yang diterima dalam tafsir Sufyân bin ‘Uyaynah). Ketiga, al-Zuhrî – ‘Alî Zayn al-‘Âbidîn – Husayn – ‘Alî (jalur paling otentik). Muḥammad Husayn al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, vol. 1 (Cairo: Maktabat Wahbah, 2000), h. 60.

⁸Abû Ja’far al-Nahhâs, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*..., h. 30, 37.

⁹Lihat lebih lanjut Sulaymân bin Ibrâhîm bin ‘Abdullâh al-Lâhîm, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh fî Kitâb Allâh ‘Azza wa Jalla wa Iktitâlâf al-‘Ulamâ` fî Dzâlika Ta`lîf Abî Ja’far Ahmad bin Muḥammad bin Ismâ’îl al-Nahhâs: Dirâsah wa Tahqîq*, vol. 1 (Beirut: Mu`assasat al-Risâlah, 1991), h. 131-173.

¹⁰Abdullâh Khûrshîd al-Birrî, *al-Qur`ân wa ‘Ulûmuh fî Misbr (20 H - 358 H)* (Mesir: Dâr al-Ma’ârif, t.th.), h. 398-427; Sulaymân bin Ibrâhîm, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*..., h. 250-275.

¹¹Hibatullâh ibn Salâmah, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, margin al-Wahîdî, *Asbâb al-Nuzûl* (Cairo: Maktabat al-Mutannabi, t.th.), h. 339-347.

beberapa ayat lain.¹² Dengan perkembangan ini, istilah tersebut digunakan intensif oleh para penulis belakangan, seperti al-Baghdâdî (w. 429 H/ 1037 M)¹³ dan Makkî al-Qaysî (w. 437 H/ 1045 M),¹⁴ Ibn Khuzaymah al-Fârisî (w. 490 H/ 1097 M),¹⁵ Ibn al-'Arabî (w. 543 H/ 1148 M),¹⁶ Ibn al-Jawzî (w. 597 H/ 1200 M),¹⁷ Shu'lah (w. 656 H/ 1258 M),¹⁸ dan Ibn al-Bârîzî (w. 738 H/ 1338 M).¹⁹

4. Fase Abad Ke-8 H: Pengembangan Ibn Katsîr

Tafsir Ibn Abî Hâtîm al-Râzî dianggap sebagai salah satu tafsir yang memuat penafsiran-penafsiran yang hilang yang berasal dari sahabat dan *tâbi'ûn*, seperti tafsir Sa'îd bin Jubayr (w. 95 H/ 713 M) dan Muqâtil bin Hayyân (w. 150 H/ 767 M). Di samping diringkas oleh al-Suyûthî dalam *al-Durr al-Manthûr*, tafsir ini menjadi salah satu sumber tafsir al-Thabarî dan Ibn Kathîr.²⁰

Setelah mengutip riwayat 'Alî yang dikemukakan oleh Ibn Abî Hâtîm al-Râzî dalam tafsirnya tentang Q.9/113:5 sebagai *âyat al-sayf*, sebagaimana dikemukakan di atas, Ibn Kathîr (w. 774 H), murid Ibn Taymîyah, mengembangkan penafsiran istilah tersebut sebagai berikut:

¹²Lihat, misalnya, Hibatullâh ibn Salâmah, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*..., h. 66, 67, 96, 97, 103, 135-139, 145-147, 164-166. Lihat tabel klasifikasi ayat-ayat *nâsikh* dan *mansûkh* menurut Hibatullâh dalam Anwarul Haqq, *Abrogation in the Koran* (India: Methodist Publishing House, 1926).

¹³Lihat, misalnya, 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, ed. Hilmi Kâmil As'ad 'Abd al-Hâdî (Aman: Dâr al-'Adawî, t.th.), h. 79, 161, 221, 231.

¹⁴Lihat, misalnya, Makkî al-Qaysî, *al-'Idbâb? li Nâsikh al-Qur'ân wa Mansûkhîh*, ed. Ahmad Hasan Farhât (Jeddah: Dâr al-Manârah, 1986), h. 281, 286, 397.

¹⁵Lihat Ibn Khuzaymah al-Fârisî, *al-Mhâz fî al-Nâsikh wa al-Mansûkh* (Cairo: al-Maktabah al-Azharîyah li al-Turâts, t.th.), h. 249-251.

¹⁶Lihat, misalnya, Ibn al-'Arabî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh fî al-Qur'ân al-Karîm*, anotasi al-Shaykh Zakariyâ 'Umayrât (Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2006), h. 129, 154, 155.

¹⁷Lihat, misalnya, Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur'ân* (Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.), h. 53, 93, 131.

¹⁸Shu'lah, *Shafwat al-Râsikh fî 'Ilm al-Mansûkh wa al-Nâsikh*, ed. Muhammad Ibrâhîm 'Abd al-Rahmân Fâris (Ayn Shams: Maktabat al-Tsaqâfah al-Dîniyah, 1995), h. 100, 101, 103.

¹⁹Ibn al-Bârîzî, *Nâsikh al-Qur'ân al-'Azîz wa Mansûkhuh*, dalam *Silsilat Kutub al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, ed. Hâtîm Shâlih al-Dhâmin (Beirût: Mu'assasat al-Risâlah, 1998), h. 24, 27, 29.

²⁰As'ad Muhammad al-Thayyib, "Muqaddimah", dalam Ibn Abî Hâtîm, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azîm*..., h. 10-11.

Saya kira bahwa pedang kedua adalah perang terhadap *Ahl al-Kitâb*, karena Allah swt berfirman: “Perangilah orang-orang yang tidak beriman dengan Allah dan tidak pula dengan hari kiamat serta tidak mengharamkan apa yang telah diharamkan oleh Allah dan rasul-Nya dan tidak beragama dengan agama yang benar, yaitu orang-orang yang diberikan *al-Kitâb* hingga mereka mau membayar *jiyyah* dengan patuh dan tunduk” (Q.9/113:29). Pedang ketiga adalah perang terhadap orang-orang munafik, seperti dalam firman-Nya: “Hai Nabi, berjihadlah melawan orang-orang kafir dan orang-orang munafik” (Q.9/113:73, Q.66/107:9). Pedang keempat adalah perang terhadap para pemberontak, seperti dalam firman-Nya: “Jika ada dua golongan dari orang-orang yang beriman berperang, damaikanlah antara keduanya. Jika salah satu di antara dua golongan tersebut berbuat aniaya terhadap golongan yang lain, perangilah golongan yang berbuat aniaya tersebut, sehingga golongan tersebut kembali kepada perintah Allah” (Q.49/106:9).²¹

Dari uraian para penulis naskh, bisa ditarik kesimpulan bahwa ayat pedang adalah ungkapan metaforis untuk menyebut suatu atau beberapa (sedikit) ayat al-Qur’an tertentu dengan ciri-ciri umum berikut:

- a. Menggambarkan keadaan perang (*state of war*) yang disebabkan oleh pelanggaran perjanjian damai oleh sebagian orang-orang *musyrik* dengan kaum muslim dan dianggap berisi “perintah (kewajiban)”²² untuk berperang secara paling tegas dan mutlak (*ithlâq qatl al-kuffâr*), diperangi atau tidak,²³ di masjid al-Haram, sebagaimana dilarang dalam Q.2/87:191, atau bukan, karena Nabi menyuruh Sa’id ibn al-

²¹Ibn Katsîr, *Tafsîr Ibn Katsîr*, vol. 2 (Beirût: Dâr al-Fikr, 1986), h. 227-228.

²²Perintah tersebut umumnya ditafsirkan sebagai kewajiban. Lihat Abû Ja’far al-Nahhâs, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*..., h. 160. Tapi, sebenarnya, perintah tersebut hanya “kebolehan”, karena perintah tersebut didahului oleh larangan (*al-amr ba’d al-nahy yufîd al-ibâhah*). Patokan yang mirip adalah “perintah yang muncul setelah larangan hukumnya kembali ke keadaan semula sebelum dilarang” (*al-amr al-wârid ba’d al-hazhr ya’ûd hukmuh ilâ h?âlih qabla al-hazhr*). Dengan patokan ini, Khâlid ‘Utsmân al-Sabt menganggap perintah ini bersifat wajib, karena perintah sebelum pelarang juga wajib. Lihat Khâlid ‘Utsmân al-Sabt, *Qawâ’id al-Tafsîr: Jam’an wa Dirâsatan*, vol. 2 (Mesir: Dâr Ibn ‘Affân, 1421 H), h. 487-488. Bandingkan dengan Ibn Jarîr al-Thabarî, *Jâmi’ al-Bayân ‘an Ta’wîl Ây al-Qur’ân*, vol. 14 ed. Mahmûd Muḥammad Shâkir (Cairo: Maktabat Ibn Taymîyah, t.th.), h. 103-104; Ibn ‘Ashûr, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, vol. 10 (edisi al-Dâr al-Tûnisîyah), h. 115.

²³Lihat misalnya Ibn al-Jawzî, *Navâsikh al-Qur’ân*..., h. 71.

Makhzûmî dan Abû Barzah al-Aslamî (atau Zubayr bin 'Awwâm, menurut riwayat lain) untuk membunuh 'Abdullâh ibn Khat'âl, seorang *musyrik* dari Banî Tamîm bin Ghâlib, yang sedang bergelantungan pada penutup Ka'bah pada peristiwa *fath* Makkah.²⁴ Memerangi orang-orang *musyrik* dianggap oleh mayoritas ulama sebagai kewajiban yang harus dilaksanakan (*fardh lâzim*) di tempat mana pun.²⁵ Dalam beberapa ayat yang diidentifikasi secara polemis sebagai ayat pedang, digunakan ungkapan tertentu (*uqtulû, qâtilû, jâbid, jâbidû, atau infirû*). Batasan yang masih umum ini kemudian pada fase awal menyebabkan *âyat al-sayf* terkadang diidentikkan oleh sebagian penulis dengan ayat perintah membunuh (*âyat al-qatl*), ayat perintah berperang (*âyat al-qitâl*), atau setidaknya, ayat perintah memperlakukan kasar (*âyat al-ghilzhab*).²⁶

- b. Umumnya dimaksudkan memiliki status luar biasa dengan penganuliran unik (*'ajîb al-naskh*) secara sekaligus terhadap keberlakuan beberapa ayat damai (*peace-verses*), atau yang bermuatan perintah damai karena adanya perjanjian damai (*âyat al-muhâdanah; âyat al-muwâda'ah*), yang berisi pernyataan bahwa Nabi hanya sebagai pemberi peringatan,²⁷ yang berisi perintah agar beliau bersabar atas kondisi yang tidak menyenangkan (*âyat al-s'abr*),²⁸ memaafkan kesalahan orang lain, dan menghindari perdebatan dengan orang menolak keberadaan Tuhan (*âyat al-'afw wa al-shahh*).²⁹ Penganuliran ayat-ayat ini, seperti tampak dari evolusi legislasi *jihâd*, dianggap lebih bersifat teologis sebagai sesuatu yang telah dijanjikan oleh Allah sebelumnya sebagai pertolongan dan kemenangan melalui perintah perang (Q.2/87:109, Q.37/56:174),³⁰ karena kaum muslim akan terus ditindas, dan bersabar hanya menjadi pilihan menyulitkan (*'azm al-umûr*) (Q.3/

²⁴Shu'lah, *Shafwat al-Râsikh*..., h. 110.

²⁵Makkî al-Qaysî, *al-Idbâh*..., h. 157-158.

²⁶Istilah "perlakuan kasar" (*ghilzhab*) tampaknya ditarik secara spesifik dari ungkapan "*naghluzûh 'alayhim*" (Q.9/113:73) dan "*walyajidû fikum ghilzhab*" (Q.9/113:123).

²⁷Misalnya: Q.15/54:89, Q.19/44:39, Q.22/103:49, Q.35/43:24.

²⁸Misalnya: Q.40/60:55, Q.50/34:39, Q.68/02:48.

²⁹Misalnya: Q.53/23:29.

³⁰Lihat, misalnya, al-Qaysî, *al-Idbâh*..., h. 126; Ibn Katsîr, *Tafsîr Ibn Katsîr*..., vol. 1, h. 154-155; Ibn al-Jawzî, *Navâsikh al-Qur'an*..., h. 212.

89:186).³¹ Meskipun *âyat al-qitâl* memiliki status penganuliran ayat-ayat lain yang serupa, namun tidak sebanyak yang dianulir oleh *âyat al-sayf*, seperti tampak pada daftar Ibn al-Bârizî dan al-Fârisî. Hal itu, selain persoalan kronologi turun yang menjadi patokan penting yang menjadi representasi sikap final, juga karena *âyat al-sayf* dianggap sebagai representasi sikap paling tegas terhadap non-muslim, sehingga wajar kemudian muncul pendapat Ismâ'îl bin Uways (w. 220 H) tentang penganuliran antar *âyat al-qitâl*, yaitu Q.4/92:91 dianulir oleh Q.2/87:191 yang juga dianulir oleh Q.9/113:5.³² Finalitas dan ketegasan ini diidealisasikan oleh para penulis *naskh*, seperti tampak pada fiksasi *naskh* oleh Ibn al-'Arabî dalam bentuk kaedah, mencakup sikap muslim terhadap non-muslim di segala situasi apa pun.

- c. Sasaran utama penerapan perintah tersebut adalah *al-musyrikîn*, *al-kuffâr*, *al-munâfiqîn*, dan *Ahl al-Kitâb* sebagai non-muslim, karena meski berbeda bentuk, semuanya dianggap sama-sama sebagai *kufr* (*al-kufr millah wâhidah*), baik melalui pengidentikkan *syirk* dan *kufr* maupun melalui penafsiran makna “*fitnah*” sebagai *syirk* (Q.2/87:193). Sasaran kedua adalah kaum muslim pemberontak (*bughâh*) dalam Q.49/106:9, meskipun penerapan “pedang” terhadap mereka menjadi kontroversi fiqh klasik, karena mereka tetap sebagai *Ahl al-Qiblah* (muslim).

Ayat pedang adalah salah satu atau beberapa ayat berikut yang masih kontroversial:

- a. Q.9/113:5.

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

³¹Ibn Katsîr, *Tafsîr Ibn Katsîr*..., vol. 1, h. 154-155.

³²al-Qaysî, *al-Idbâh*..., h. 157.

- b. Q.9/113:29.
Perangilah orang-orang yang tidak beriman kepada Allah dan tidak pula kepada hari kiamat serta tidak mengharamkan apa yang telah diharamkan oleh Allah dan rasul-Nya dan tidak beragama dengan agama yang benar, yaitu orang-orang yang diberikan *al-Kitâb* hingga mereka mau membayar *jizyah* dengan patuh dan tunduk.
- c. Q.9/113:36.
Sesungguhnya bilangan bulan pada sisi Allah adalah dua belas bulan, dalam ketetapan Allah di waktu Dia menciptakan langit dan bumi, di antaranya empat bulan suci. Itulah (ketetapan) agama yang lurus. Maka janganlah kamu menganiaya diri kamu dalam bulan tersebut, dan perangilah kaum *musyrik* itu semuanya sebagaimana merekapun memerangi kamu semuanya, dan ketahuilah bahwa Allah beserta orang-orang yang bertakwa.
- d. Q.9/113:41.
Berangkatlah kamu ke medan perang, baik dalam keadaan merasa ringan maupun berat, dan berjihadlah kamu dengan harta dan dirimu di jalan Allah. Yang demikian itu adalah lebih baik bagimu jika kamu mengetahui.
- e. Q.9/113:73.
Hai Nabi, berjihadlah (melawan) orang-orang kafir dan orang-orang munafik itu, dan bersikap keraslah terhadap mereka. Tempat mereka adalah Jahanam, dan itu adalah tempat kembali yang paling buruk.
- f. Q.49/106:9.
Jika ada dua golongan dari mereka yang beriman berseteru, hendaklah kamu damaikan antara keduanya. Tapi, jika salah satu di antara keduanya melanggar perjanjian terhadap yang lain, perangilah yang melanggar perjanjian itu sampai mereka kembali kepada perintah Allah. Jika telah kembali, damaikanlah antara keduanya secara adil, dan berlakulah secara adil. Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang berlaku adil.

Tahap Perkembangan Pemikiran tentang Penganuliran

1. Keterangan Awal ‘Alî bin Abî Thâlib dan Ibn ‘Abbâs.

Sebagaimana dikutip al-Majlisî dari *Tafsir al-Nu‘mânî* karya Muḥammad bin Ibrâhîm bin Ja‘far al-Nu‘mânî (w. 360 H/ 971 M),³³ murid al-Kulaynî (w. 329 H), ‘Alî diriwayatkan menyatakan bahwa perintah mengatakan yang baik kepada manusia (Q.2/87:83), yang secara kontekstual ditafsirkan ditujukan kepada Yahudi yang mengadakan perjanjian damai dengan Nabi, dibatalkan dengan Q.9/113:29,³⁴ *âyat al-sayf*, atau lebih dikenal sebagai *âyat al-jizyah*.

Ibn ‘Abbâs, sebagaimana dikutip oleh Abû ‘Ubayd, berpendapat bahwa sejumlah “ayat damai”, yaitu yang menekankan bahwa misi Rasul bukan untuk menjadi penguasa dan melakukan dominasi politik (Q.88/68:22), tidak melakukan pemaksaan (Q.50/34:45), dan anjuran untuk memaafkan (Q.5/112:13/ Q.3/89:159) dan (Q.45/65:14) dianulir oleh Q.9/113:5 dan Q.9/113:29.³⁵ Sedangkan, ayat yang berisi perintah menerima ajakan berdamai (Q.8/88:61) dianulir oleh Q.9/113:29.³⁶

Dengan demikian, dalam Syî‘ah, penisbatan kepada ‘Alî adalah berkaitan dengan status penganuliran yang mendahului munculnya istilah ayat pedang pada Abû Ja‘far. Dalam Sunnî, status penganuliran tersebut

³³al-Nu‘mânî dikenal juga sebagai Ibn Abi Zaynab. *Nisbah* al-Nu‘mânî menunjukkan asal keluarganya di al-Nu‘mânîyah yang, menurut Yâqût al-Ḥamawî, merupakan sebuah kota kecil antara Wâsith dan Baghdad yang dihuni oleh Shi‘ah ekstrem. Menurut al-Najâshî, ia menulis beberapa karya, antara lain: *Kitâb al-Ghaybab*, *Kitâb al-Farâ‘idh*, dan *Kitâb al-Radd ‘alâ al-‘Ismâ‘îliyyah*. Menurut Bar-Asher, beberapa imam awal menyebut keberadaan tafsir ini. Menurut Muḥsin al-Amin, penulis *A‘yân al-Shi‘ah*, dengan mengutip pernyataan Ibn Shahrâshûb, al-Nu‘manî memang pernah menulis karya tafsir. Sedangkan, dalam *al-Fibrîst* al-Nadîm maupun al-Thûsî, al-Nu‘mânî tidak disebut. Beberapa penafsiran al-Nu‘mânî dikutip dalam *Bihâr al-Anwâr* al-Majlisî. Menurut al-Nu‘mânî, tafsirnya diriwayatkan dari ‘Alî. Karya ini merupakan salah satu di antara karya tafsir awal Shi‘ah Imâmîyah pra-Buwayh. Lihat Me‘ir Mikha‘el Bar-Asher, *Scripture and Exegesis in Early Imâmî-Shi‘ism* (Leiden: Brill, 1999), 63-64.

³⁴Muḥammad Bâqir al-Majlisî, *Bihâr al-Anwâr al-Jâmi‘ah li Durar Akhbâr al-A‘immah al-Athbâr*, vol. 97 (Beirût: Mu‘assasat al-Wafâ‘, 1983), h. 30.

³⁵Abû ‘Ubayd, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*..., h. 156. Lihat juga Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur‘ân* (Beirût: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.th.), h. 145. Ketika menjelaskan *naskh* firman Allah “*fa’ju ‘anbum*” (Q.5/112:13, Q.3/89:159) dan “*wa an ta’jû wa tashfahû*” (Q.64/108:14), Ibn al-Jawzî mengatakan: “Ayat-ayat seperti ini dalam al-Qur‘an semuanya dinaskh dengan firman Allah “*faqtulû al-mushrikîn h?aytsu wajadtumûbum*” (Q.9/113:5).

³⁶Abû ‘Ubayd, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*..., h. 158.

dinisbatkan kepada Ibn 'Abbâs, seperti tampak pada Abû 'Ubayd dan Qatâdah, dan status penganuliran tersebut sama-sama mendahului kemunculan istilah tersebut dalam tafsir Ibn Abî Hâtim.

2. Generalisasi al-Dhahhâk dan Qatâdah.

Berdasarkan pendapat tersebut, pada awal abad ke-2 H, al-Dhahhâk bin Muzâhim (w. 105 H/ 723 M), seorang *tâbi'i* penukil tafsir-tafsir Ibn 'Abbâs, menggeneralisasi klaim penganuliran Ibn 'Abbâs berkaitan dengan ayat-ayat tersebut juga berlaku terhadap ayat-ayat lain yang berdasarkan "ijtihad" penulis *naskh* dan *mufassir* juga memiliki kandungan yang sama, yaitu pembatalan terhadap ayat-ayat yang berisi perjanjian damai dengan kelompok non-muslim. Dari sini, tampak berkembang "analogi" untuk menarik kesimpulan yang lebih umum: "Setiap ayat dalam kitab Allah ta'âlâ yang berisi perjanjian antara Nabi Muhammad saw. dengan setiap orang dari kalangan orang-orang *musyrik*, setiap ikatan perjanjian, dan setiap kurun waktu (yang sudah disepakati) dibatalkan oleh (ayat dalam) sûrat Barâ'ah "tangkaplah, tawanlah, dan intailah mereka di tempat pengintaian"³⁷ Tampaknya, ada ambiguitas karena status luar biasa Q.9/113:5 ini juga dilekatkan pada Q.22/103:39, ayat pertama tentang izin berperang, yang dianggap menganulir ayat-ayat senada, yaitu ayat-ayat perintah untuk tidak menghiraukan orang-orang *musyrik*, meninggalkan perang, dan memaafkan mereka.³⁸ Pada abad yang sama, Qatâdah (w. 117 H) juga membuat generalisasi berkaitan dengan penganuliran semua ayat yang berisi anjuran "berpaling" (*i'râdh*; tidak mengganggu) atau hanya menunggu dan menerima keadaan: "Setiap ayat dalam al-Qur'ân yang berisi perintah 'berpaling dari mereka dan tunggulah' dianulir oleh Barâ'ah dan (ayat) perang."³⁹ Dalam beberapa literatur tafsir, seperti tafsir karya al-Qurthubî,⁴⁰

³⁷al-Dhahhâk, *Tafsîr al-Dhahhâk*, vol. 2, kompilasi Shukrî Ahmad al-Zâwînî (Beirût: Dâr al-Salâm, 1419 H/ 1999 M), h. 399. Pendapat ini dikutip oleh Ibn Katsîr (*Tafsîr Ibn Katsîr...*, vol. 2, h. 337).

³⁸al-Dhahhâk, *Tafsîr al-Dhahhâk...*, vol. 2, h. 590.

³⁹Ibn al-Jawzî, *Navâsikh al-Qur'ân...*, h. 208.

⁴⁰al-Qurthubî, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, vol. 8 (Beirût: Mu'assasat al-Risâlah, 2006), h.

Ibrâhîm al-Tha'labî,⁴¹ Ibn 'Âdil al-Dimasyqî,⁴² dan Muḥammad bin Aḥmad al-Syarbînî,⁴³ generalisasi tersebut diriwayatkan berasal dari al-Husayn bin al-Fadhl al-Bajalî (w. 282 H/ 895 M), otoritas yang sebenarnya tidak lebih awal daripada al-Dhahhâk. Munculnya riwayat dari al-Bajalî tersebut mungkin dimaksudkan sebagai alternatif riwayat tafsir dari al-Dhahhâk yang validitas riwayat-riwayatnya dipersoalkan.⁴⁴ Setelah itu, pada abad ke-3 H, Abû 'Ubayd (w. 224 H/ 838 M) bahkan menarik generalisasi "(Sûrat) Barâ'ah membatalkan perjanjian dan memunculkan *jihâd* sebagai kewajiban terhadap kaum muslim".⁴⁵

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

Dengan berpatokan pada generalisasi dengan dasar analogi di atas, pada abad ke-5 H, Hibatullâh ibn Salâmah (w. 410 H/ 1019 M) mengembangkan daftar ayat-ayat teranulir dan menyimpulkan bahwa ayat pedang "menganulir 124 ayat Alquran, kemudian bagian akhir ayat ini menganulir bagian akhirnya."⁴⁶ Hibatullâh mengemukakan kaedah-kaedah berikut:

- a. Kaedah penganuliran ayat-ayat perintah "berpaling" (*âyat al-i'râdh*), bersabar (*âyat al-shabr*), dan memaafkan (*âyat al-'afw wa al-shafh*):
Setiap ayat dalam Alquran dari firman Allah ta'âlâ "berpalinglah dari mereka" (فأعرض عنهم), firman-Nya "bersabarlah atas apa yang mereka katakan" (فاصبر على ما يقولون), firman-Nya "maka berpalinglah dari mereka" (فتول عنهم), "dan maafkanlah mereka" (واصفح عنهم), "bersabarlah dengan sabar yang baik" (واصبر صبرا جميلا), dan "maafkanlah dengan pemberian maaf yang baik" (اصفح الصفح الجميل), maka ayat ini dan

⁴¹Ibrâhîm al-Tsa'labî, *al-Kashf wa al-Bayân*, vol. 5, ed. Abû Muḥammad bin 'Âshûr (Beirût: Dâr Iḥyâ' al-Turâts al-'Arabî, 2002 M/ 1422 H), h. 12.

⁴²Ibn 'Âdil al-Dimashqî, *al-Lubâb fî 'Ulûm al-Kitâb*, vol. 10, ed. Shaykh 'Âdil Aḥmad 'Abd al-Mawjûd (Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1998 M/ 1419 H), h. 19.

⁴³Muḥammad bin Aḥmad al-Sharbinî, *Tafsîr al-Sirâj al-Munîr*, vol. 1 (Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.), h. 466.

⁴⁴al-Suyûthî, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, vol. 2 (Beirût: Dâr al-Fikr, t.th.), h. 189.

⁴⁵Abû 'Ubayd, *Kitâb al-Nâsikh wa al-Mansûkh...*, h. 160.

⁴⁶Hibatullâh, *al-Nâsikh...*, h. 184.

serupa dengannya dianulir dengan *âyat al-sayf*.⁴⁷

Setiap ayat dalam Alquran yang memuat berita “orang-orang yang diberikan kitab” (الذين أوتوا الكتاب) dan perintah untuk memaafkan mereka dianulir oleh firman Allah ta'âlâ, “Bunuhlah orang-orang yang tidak beriman dengan Allah dan tidak (juga) dengan hari kiamat...(sampai akhir ayat)”⁴⁸

- b. Kaedah penganuliran ayat-ayat perjanjian damai (*âyat al-muwâda'ah/al-mu'âhadah/al-muhâdanah*):

Setiap ayat dalam Alquran yang memuat perjanjian damai dianulir oleh ayat dalam sûrat Barâ'ah “(Inilah pernyataan) pemutusan hubungan dari Allah dan Rasul-Nya” (براءة من الله ورسوله) sampai awal ayat lima dari surah tersebut.⁴⁹

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

Setiap ayat dalam Alquran yang memuat “Dan bagi kami perbuatan-perbuatan kami, dan bagi kalian perbuatan-perbuatan kalian” (و لنا أعمالنا و لكم أعمالكم) dianulir oleh *âyat al-sayf*.⁵⁰

Setelah Hibatullâh, Ibn al-'Arabî (w. 543 H), meski mengkritisi penganuliran jumlah ayat yang dikemukakan oleh para *mufasssir* sebelumnya, menguatkan kembali prinsip al-Dhahhâk bahwa ketentuan baru dalam ayat tersebut membatalkan setiap ketentuan sebelumnya, dan bahwa perintah perang membatalkan setiap perintah memaafkan dan perintah tidak mengganggu komunitas non-muslim.⁵¹ Bahkan, perintah memerangi *Ahl*

⁴⁷Hibatullâh, *al-Nâsikh*, ed. Zuhayr al-Shâwîs dan Muḥammad Kan'ân (Beirût: al-Maktab al-Islâmî, 1404H), h. 209. Edisi terbitan Maktabat al-Mutanabbî yang penulis rujuk sebelumnya tidak memuat kaedah ini.

⁴⁸Hibatullâh, *al-Nâsikh* (edisi al-Maktab al-Islâmî), h. 210.

⁴⁹Hibatullâh, *al-Nâsikh*..., (edisi al-Maktab al-Islâmî), h. 210-211.

⁵⁰Hibatullâh, *al-Nâsikh*..., (edisi al-Maktab al-Islâmî), h. 211.

⁵¹Abû Bakr ibn al-'Arabî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh fî al-Qur'ân al-Karîm*, ed. Shaykh Zakariyâ 'Umayrât (Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2006), h. 141. Menurut al-Shaykh Zakariyyâ 'Umayrât, di antara patokan-patokan (*qawâ'id*) yang dipegang oleh Ibn al-'Arabî dalam menentukan *naskh* adalah “setiap ancaman dalam al-Qur'an di-*naskh* dengan ayat-ayat perang” (*kull taḥdîd fî al-Qur'ân mansûkh bi âyat al-qitâl*) (al-Shaykh Zakariyyâ 'Umayrât, “al-Muqaddimah”, h. 4). Meskipun mengakui prinsip ini, berkembangannya secara dramatis jumlah ayat-ayat

al-Kitâb adalah ketetapan berdasarkan kaedah *ushûl al-fiqh* yang berlandaskan ketentuan universal (*al-tahqîq al-ushûlî al-jârî 'alâ al-qânûn al-kuullî*). Dipicu oleh berbagai perang yang selalu mengiringi perkembangan Islam, para penulis mengidealisasikan adanya suatu penopang formulasi dari kitab suci (*scriptural prop of a formulation*) melalui *naskh* dalam 'ulûm al-Qur'ân yang memuat sikap final mereka terhadap hubungan mereka dengan non-muslim di semua situasi apa pun.⁵² Formulasi berikut yang sebenarnya substansinya berasal dari Hibatullâh yang dikutip oleh al-Suyûthî (w. 911 H) dalam *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân* sebagai formulasi Ibn al-'Arabî, menunjukkan bahwa yang disebut terakhir ini berpengaruh terhadap penulis-penulis sesudahnya:

Setiap ayat Alquran yang berisi pemberian maaf terhadap orang-orang kâfir, perintah berpaling, dan tidak mengganggu mereka dibatalkan dengan ayat pedang, yaitu firman Allah “Apabila bulan-bulan suci telah berakhir, bunuhlah orang-orang *musyrik*”, dan seterusnya, yang membatalkan seratus dua puluh empat ayat, kemudian bagian akhir ayat tersebut membatalkan bagian awalnya.⁵³

Dengan pembakuan tersebut, pendapat bahwa ayat pedang menganulir ayat-ayat sampai diterima di kalangan tokoh Islam, meskipun terjadi perkembangan dramatis, dari semula hanya sedikit hingga ratusan ayat damai.

Ayat-ayat damai yang diklaim teranulir bisa diklasifikasi kepada tiga macam sebagai berikut: Pertama, ayat-ayat teranulir yang memuat nilai (*qîmah*) dan prinsip yang menentukan arah penyebaran Islam, yaitu: (a) ayat-ayat tentang kebebasan beragama; (b) ayat-ayat pemberian peringatan (*âyat al-indhâr*), yaitu ayat-ayat tentang prinsip bahwa misi Nabi hanya sebagai

mansûkh yang tampak memuncak pada karya Hibatullâh menggelisahkan para *mufasir* semisal Ibn al-'Arabî, Ibn al-Jawzî, dan al-Suyûthî. Kesadaran akan hal ini tampak berkorelasi dengan berkembangnya ilmu *munâsabât al-âyat*, seperti tampak pada karya Ibn al-'Arabî, *Sirâj al-Murîdîn*, dan karya al-Suyûthî, *Tanâsuq al-Durar (Asrâr Tartîb al-Qur'ân)*, ringkasan dari karyanya yang lebih lengkap (al-Suyûthî, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân...*, vol. 2, h. 108). Sedangkan, Ibn al-Jawzî memiliki kesadaran akan transmisi tafsir (*naql al-tafsîr*) secara tidak kritis.

⁵²Wansbrough, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1977), h. 184.

⁵³Jalâl al-Dîn al-Suyûthî, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, vol. 2 (Beirût: Dâr al-Fikr, t.th.), h. 24. Perujukan al-Suyûthî kepada Ibn al-'Arabî dalam *naskh* ayat pedang ini juga dikemukakan dalam *al-Tahbîr fî 'Im al-Tafsîr* (Cairo: Dâr al-Manâr, 1986), h. 252; *Mu'tarak al-Aqrân fî I'jâz al-Qur'ân*, vol. 1 (Beirût: Dâr al-Fikr al-'Arabî, t.th.), h. 121.

penyampai risalah agama, bukan pengemban misi politik sebagai pemaksa/tiran (*jabbâr*), penanggung-jawab (*wakîl*), pemelihara (*ḥafîẓ*), atau penguasa (*musaythir*); (c) ayat-ayat tentang prinsip penyebaran Islam tanpa kekerasan.

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

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

Faktor-faktor Ideologis yang Mempengaruhi Penafsiran

1. Faktor Teologis

Sebagian ulama, seperti al-Syâfi'î dan Ibn Ḥazm al-Zhâhirî, berpendapat bahwa alasan yang membolehkan perang adalah kekufuran (*kufr*). Kedua tokoh ini tidak mengecualikan orang-orang yang tidak berbahaya, seperti anak-anak, wanita, orang tua lanjut usia, dan pemuka agama yang tidak berbahaya, untuk dibunuh dengan alasan, antara lain, bahwa yang dimaksud dengan "fitnah" (Q.2/87:193) adalah *syirk*,⁵⁴ terlepas dari apakah mereka berbahaya atau tidak. Ibn al-'Arabî berpendapat bahwa tidak ada perbedaan antara *Ahl al-Kitâb* dan orang-orang *musyrik* dalam hal bahwa

⁵⁴Lihat al-Syâfi'î, *al-Umm*, vol. 7 (Cairo: Kitâb al-Sha'b, 1967), h. 181.

mereka semuanya orang-orang kafir, meski bisa dibedakan bahwa setiap *kitâbî* adalah *musyrik*, tapi tidak sebaliknya. Bahkan, Ibn al-'Arabî menganggap Mu'tazilah dan Qadariyah termasuk orang-orang kafir, karena mereka menyamakan hamba dan Tuhan dalam terwujudnya perbuatan (*kehalq af'âl al-ibâd*).⁵⁵ Itu artinya bahwa, menurutnya, para penganut sekte teologi dalam Islam ini juga harus diperangi.

2. Faktor Fiqh

Teori *naskh* sering diterapkan untuk kepentingan fanatisme aliran. Seabad setelah al-Syâfi'î, penganuliran (*naskh*) sebagai metode yang digunakan hanya untuk pembelaan fanatisme aliran fiqh sangat tampak dari pernyataan 'Abdullâh al-Karkhî (w. 340 H/ 951 M), seorang tokoh aliran fiqh Hanafi, berikut:

Pada prinsipnya, setiap ayat yang bertentangan dengan pendapat para tokoh aliran kami harus dibawa ke isu penganuliran (*naskh*) atau pertimbangan pendapat terkuat (*tarjîh*). Yang lebih tepat adalah *dita'wil* untuk melakukan kompromi.⁵⁶

Di samping itu, penganuliran ayat-ayat damai didorong oleh merebaknya literalisme *ushûl al-fiqh*, seperti yang dianut oleh Ibn al-'Arabî, yang didasarkan atas pemaknaan harfiah terhadap teks, sebagaimana dijelaskannya, "keharusan melabuhkan ungkapan-ungkapan pada makna-makna lahiriahnya yang layak" (*wujûb tanzîl al-alfâzih 'alâ ma'ânihâ al-zhâhirah fihâ al-lâ'iqah*).⁵⁷ Literalisme begitu kuat dalam pemikiran hukum Islam, seperti tampak dari pernyataan Ibn Hazm dalam *al-Muhallâ* bahwa barangsiapa yang mengatakan bahwa ada dimensi batin dalam ajaran Islam selain yang lahir adalah orang kafir yang harus dibunuh.⁵⁸

⁵⁵Ibn al-'Arabî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*..., h. 143.

⁵⁶Sebagaimana dikutip oleh Shaykh Ahmad bin al-Shaykh Muhammad al-Zarqâ, *Sharh al-Qawâ'id al-Fiqhîyah*, ed. 'Abd al-Sattâr Abû Ghuddah (Damaskus: Dâr al-Qalam, 1996), h. 39; Muhammad Husayn al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, vol. 2 (Beirût: Dâr al-Fikr, 1976/1396), h. 434. Di antara karya al-Karkhî adalah *Mukhtas'ar fî Furu'* *al-Fiqh al-Hanafî*.

⁵⁷Ibn al-'Arabî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*..., h. 139.

⁵⁸Ibn Hazm, *al-Muhallâ bi al-Âtsâr*, suntingan 'Abd al-Ghaffâr Sulaymân al-Bindârî (Beirût: Dâr al-Fikr, t.th.), juz 5, h. 376.

3. Faktor Ajaran Tasawuf

Sebagaimana dicatat oleh S. Abdullah Schleifer, tasawuf berperan dalam berbagai moment pergolakan Islam. Kharisma 'Alī dikembangkan sebagai simbol penopang kekuatan politik 'Abbâsîyah yang berakselerasi dengan perkembangan tasawuf. Ide tentang "*fatâ*" (pemuda, kesatria) 'Alī dikembangkan menjadi konsep "*futūmah*" (kesatriaan yang saleh) untuk menggelorakan *jihād*.⁵⁹

Tidak kurang pentingnya adalah peran tasawuf sebagai justifikasi doktrinal untuk menggelorakan *jihād* selama perang Salib. *Setting* historis-politis-keagamaan ini yang mengendalikan kesadaran seorang Ibn al-'Arabî dalam alasan sufistiknya yang mendasari penganuliran ayat-ayat damai. Menurutnya, teranulirnya "ayat-ayat pemberian peringatan" (*âyat al-indhâr*) dengan "ayat perang" (*âyat al-qitâl*) atau "ayat pedang" (*âyat al-sayf*) adalah karena memang Nabi Muḥammad saw. diciptakan oleh Tuhan dengan sifat-sifat-Nya juga "mendua", seperti Tuhan maha Pengasih sekaligus Maha Penghukum.⁶⁰ Wajar kemudian, menurutnya, Nabi juga memiliki karakter "mendua": pemberi peringatan sekaligus pembunuh,⁶¹ pemberi peringatan sekaligus pembunuh dan penguasa terhadap semua umat, kecuali penganut agama Islam,⁶² Nabi rahmat sekaligus Nabi perang, pemaaf sekaligus penghukum, murah senyum sekaligus pembunuh, pemberi peringatan sekaligus pemberi perhitungan, atau pemaaf sekaligus pembalas dendam.⁶³

Justifikasi Ibn al-'Arabî tersebut merujuk ke konsep tasawuf tentang meniru sifat-sifat Tuhan yang dikatakan bersumber dari sabda Nabi, "Berakhlaklah dengan akhlak Allah" (*takballaqû bi akhlâq Allâh*).⁶⁴ Bahkan,

⁵⁹S. Abdullah Schleifer, "Jihād and Traditional Islamic Consciousness", dalam *The Islamic Quarterly*, vol. 27, no. 4 (1983), h. 192-193.

⁶⁰Ibn al-'Arabî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*..., h. 153-154.

⁶¹Ibn al-'Arabî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*..., h. 199.

⁶²Ibn al-'Arabî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*..., h. 225.

⁶³Ibn al-'Arabî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*..., h. 188.

⁶⁴Sepanjang pelacakan penulis, pernyataan ini tidak ditemukan dalam koleksi-koleksi ḥadīts standar, baik kitab-kitab ḥadīts sembilan, maupun kitab-kitab ḥadīts level di bawahnya. Menurut al-Albânî, pernyataan ini tidak ada dasarnya sama sekali untuk dikategorikan sebagai ḥadīts (*lâ asbla lahu*). Muḥammad Nâshir al-Dîn al-Albânî, *al-Silsilah al-Dhâ'ifah*, vol. 6 (Riyâdh: Maktabat al-Ma'ârif, t.th.), h. 323; idem, *Sharḥ al-'Aqîdah al-Tâhâwîyah li Ibn 'Abd al-'Izz al-Hanafî* (Beirût: al-Maktab al-Islâmî, 1414 H), h. 113.

dalam *al-Siyar al-Kabîr* karya Muḥammad al-Shaybânî, karakter Nabi digambarkan secara dramatis dengan penjelasan bahwa karakter tersebut sudah disebutkan dalam Tawrat sebagai “nabi perang, kedua matanya memerah, karena kuatnya keinginan berperang”.⁶⁵ Menurut Murtadhâ al-Zubaydî dalam kamus *Tâj al-'Arûs* dan Ibn Manzhûr dalam *Lisân al-'Arab*, ungkapan “*nabî al-malḥamah*” sebenarnya mengandung dua kemungkinan makna. Pertama, “nabi perang” (*nabî al-qitâl*) sebagaimana digambarkan oleh para penulis tersebut. Kedua, “nabi kebaikan dan penata umat” dari kata *lahama al-amr* (menguasai suatu persoalan). Makna ini diriwayatkan oleh al-Zuhrî dari Shamir.⁶⁶

Pengaruh Penganuliran Ayat-ayat Damai dengan Ayat Pedang dalam Formasi Fiqh *Jihâd*

1. Ayat Pedang dan Legislasi Perang

Ayat pedang tidak hanya dijadikan rujukan oleh para *mufassir*, melainkan juga oleh para ahli fiqh dalam menjelaskan proses legislasi perang dari semula berupa pembolehan perang defensif hingga menjadi keharusan perang ofensif dan tidak bersyarat. Yang menjadi tolak penganuliran ayat-ayat damai dengan ayat pedang dalam hal ini adalah penjelasan Ibn ‘Abbâs bahwa ayat-ayat damai hanya berlaku ketika kaum muslim merupakan minoritas di Makkah, dan ayat-ayat tersebut dianggap teranulir dengan ayat pedang dalam fase Madinah ketika mereka sudah menjadi komunitas mayoritas dan memiliki kekuatan politik. “Logika kekuatan” ini menjadi dasar penganuliran yang dianut oleh para *mufassir* yang kemudian berpengaruh kuat dalam penjelasan kalangan ahli fiqh dan *ushûl al-fiqh*.

2. *Jihâd-Perang (al-Jihâd al-Qitâlî)* sebagai Kewajiban Permanen

Dengan teori *naskh* dan kronologi legislasi perintah perang di atas, para ahli fiqh sepakat bahwa fase akhir legislasi tersebut adalah perintah

⁶⁵Lihat al-Sarakhsî, *Sharḥ al-Siyar al-Kabîr*, vol. 1, 7 (pembahasan *fadhîlat al-ribâtî*), dalam www.al-mostafa.com. Karya ini adalah penjelasan *al-Siyar al-Kabîr* karya Muḥammad bin al-Hasan al-Shaybânî.

⁶⁶Murtadhâ al-Zubaydî, *Tâj al-'Arûs*, vol. 1 (t.tp: Dâr al-Hidâyah, t.th.), h. 7890 (pasal hurup *lâm*); Ibn Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, vol. 12 (Beirût: Dâr Shâdir, t.th.), h. 535.

(wajib) perang, meski dalam kesimpulan tampak berbeda:

- a. Al-Syâfi' berkesimpulan bahwa fase akhir legislasi merupakan kewajiban perang yang tidak bisa ditawar. Dari penganuliran ayat-ayat perang defensif dengan Q.2/87:193, tampak bahwa kewajiban perang yang dimaksud adalah kewajiban perang ofensif, apalagi ia berpandangan bahwa alasan yang membolehkan perang adalah kekufuran (*kufr*).
- b. Abû 'Ubayd berkesimpulan bahwa apa yang disebutnya penguatan perintah perang adalah diizinkaninya memerangi orang-orang *musyrik* setelah bulan-bulan suci berakhir dan pembatalan perjanjian damai dengan mereka. Dari penganuliran ayat-ayat perang defensif dengan Q.9/113:5 dan Q.9/113:29, jelas bahwa penguatan perintah perang tersebut berkaitan dengan perang ofensif.
- c. Al-Haytamî, al-Nafrâwî, al-Zayla'î, al-Bâbartî, dan Ibn 'Âbidîn secara lebih tegas berkesimpulan bahwa fase akhir legislasi perang adalah perintah (kewajiban) berperang mutlak, yaitu perang defensif maupun ofensif, pada bulan suci atau bukan.
- d. Ibn al-Jawzî berpendapat bahwa fase akhir legislasi perang adalah diwajibkannya perang secara kolektif (*fardu kifâyah*).

Atas dasar kronologi dan teori penganuliran, mereka menyimpulkan bahwa perang adalah kewajiban abadi yang berlaku hingga hari kiamat yang harus dilaksanakan minimal sekali setahun.⁶⁷

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

Saya menjawab ini dengan mengutip firman Allah swt., “Dan perangilah mereka sampai tak ada *fitnah*.”⁶⁸ Hanya ada satu jalan, yaitu *jibâd*. Ada tafsir dari Ibn Katsîr soal *fitnah* itu. Pertama, *syirk*. Kedua, tidak menegakkan hukum

⁶⁷ Ahmad bin Ghanîm bin Sâlim al-Nafrâwî, *al-Fawâkih al-Dawânî...*, vol. 2, h. 879. Lihat juga al-Ramlî, *Nihâyat al-Muhtâj*, vol. 8 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1984), h. 46.

⁶⁸ Yang dimaksud oleh Imam Samudra adalah “Dan perangilah mereka sampai tak ada *fitnah* (penindasan) dan agama bagi Allah. Jika mereka berhenti (dari menindasmu), tidak ada lagi permusuhan, kecuali terhadap orang-orang aniaya” (Q.2/87:193).

Allah.⁶⁹ Jadi, untuk mengeliminasi *fitnah* itu, hanya ada satu cara, dengan *jihād*. Bukan lewat pemilihan umum, bukan dengan demokrasi. Itu konsep Barat dan yang sekarang menjadi *dîn* atau agama baru. Lalu banyak umat Islam sekarang yang pengecut. Mereka menyembunyikan *hadîts shahîh*. Dalam satu *hadîts* yang diriwayatkan Bukhârî-Muslim disebutkan, “Aku diutus oleh Allah menjelang hari kiamat dengan membawa pedang.”⁷⁰ Itu *hadîts shahîh*.⁷¹

⁶⁹Ibn Katsîr juga mengemukakan penafsiran yang menekankan konteks hukum timbal-balik (*reciprocity*) dengan mengemukakan riwayat lain. Penafsiran ini didasarkan pendapat Ibn ‘Abbâs, Abû al-‘Âliyah, Mujâhid, al-Hasan al-Bashrî, Qatâdah, al-Rabî’, Muqâtil, al-Suddî, dan Zayd bin Aslam. Sebenarnya, Q.2/87:193, sebagaimana dikutip, berada dalam kelompok ayat-ayat lain (ayat 190-193), sebagaimana dikelompokkan oleh Ibn Katsîr, yang harus dipahami dalam korelasi (*munâsabah*) ayat-ayat tersebut. Ibn Katsîr mencatat bahwa kebolehan berperang didasarkan perlakuan yang sama terhadap umat Islam, karena mereka diperangi (asas timbal-balik, *qishâsh*, *mu’âwadhab*, *reciprocity*), seperti dalam Q.2/87:191. Oleh karena itu, *fitnah* dipahami dalam konteks seperti pembunuhan, penindasan, atau pengusiran yang dilakukan oleh kaum *mushrik* Arab kepada umat Islam ketimbang karena *shirk* mereka. Lihat Ibn Katsîr, *Tafsîr Ibn Katsîr*, vol. 1 (Beirût: Dâr al-Fikr, 1986), h. 227-229.

⁷⁰*Hadîts* yang dimaksud oleh Imam Samudera tersebut tercantum dalam *Musnad Ahmad bin Hanbal*. Lihat *al-Musnad*, edisi Ahmad Muhammad Shâkir, vol. 7 (Mesir: Maktabat al-Turâts al-Islâmî, t.th.), h. 121-122, *hadîts* nomor 5.115. *Hadîts* tersebut berbunyi:

حَدَّثَنَا أَبُو النَّضْرِ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ تَابِتٍ بْنِ تُوْبَانَ حَدَّثَنَا حَسَّانُ بْنُ عَطِيَّةَ عَنْ أَبِي مُنِيبِ الْجُرَشِيِّ عَنِ ابْنِ عَمَرَ قَالَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ « بُعِثْتُ بَيْنَ يَدَيْ السَّاعَةِ بِالسَّيْفِ حَتَّى يُعْبَدَ اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَجُعِلَ رِزْقِي تَحْتَ ظِلِّ مُجْحَى وَجُعِلَ الذَّلَّةُ وَالصَّعَارُ عَلَى مَنْ خَالَفَ أَمْرِي وَمَنْ تَشَبَّهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ »

Tidak seperti klaim Imam Samudera, kitab *hadîts* koleksi al-Bukhârî dan Muslim tidak memuat *hadîts* ini, kecuali hanya potongan (*tharf*) yang berbunyi “*ju’la rizqî tahta zhill rumhî wa ju’la al-dhillah wa al-shaqbâr ‘alâ man kbâlahfa*” yang terdapat dalam *Shahîh al-Bukhârî* secara *mu’allaq* karena al-Bukhârî menyebut *sanad* secara langsung dari ‘Abdullâh bin ‘Umar. Lihat al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî bi Syarh al-Kirmânî*, vol. 12 (Beirût: Dâr al-Fikr, t.th.), h. 172. Menurut keterangan Ibn Hajar al-‘Asqalânî, semua rawi hadis ini dinilai *tsiqah*, kecuali Ibn Tsawbân yang masih diperdebatkan, namun pada umumnya kritikus *rijâl* menilainya juga *tsiqah*. Lihat Ibn Hajar al-‘Asqalânî, *Tabdżîb al-Tabdżîb* (Beirût: Dâr al-Fikr, 1984), vol. 2, h. 219-220, vol. 6, h. 136-137, vol. 12, h. 18-19, 271. Atas dasar ini, Ahmad Muhammad Syâkir berkesimpulan bahwa *sanad* hadis ini adalah *shahîh*. ‘Abd al-Rahmân bin Tsâbit bin Tsawbân, meskipun dinilai oleh sebagian kritikus *rijâl* sebagai rawi yang tidak kredibel, seperti Ahmad bin Hanbal yang menilai hadis-hadis yang diriwayatkannya *munkar*, dan Yahyâ bin Ma’in yang menilainya *dha’if*, sebagian kritikus lain tetap memandang sebagai rawi yang kredibel, seperti ‘Alî ibn al-Madîni, Abû Hâtîm, dan Ibn Hibbân. Perlu dijelaskan bahwa istilah *munkar* yang digunakan oleh Ahmad bin Hanbal hanya menunjukkan bahwa hadis tersebut tidak didukung (*tafarrud*) oleh hadis lain. Lihat Ibn Hajar al-‘Asqalânî, *al-Nukat ‘alâ Kitâb Ibn al-Shalâh* (Beirût: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1994), h. 274. Hadis ini juga tercantum dalam *al-Fath al-Kabîr*, vol. 3, h. 8 yang berasal dari *Musnad Ahmad bin Hanbal* tersebut. Penulis *al-Fath al-Kabîr* mempersoalkan kredibilitas Ibn Tsawbân yang masih kontroversial. Lihat catatan Ahmad Muhammad Syâkir dalam *Musnad*,

Dari kutipan di atas, jelas sekali bahwa agama, dalam hal ini teks-teks ayat al-Qur'an yang "ditafsirkan", menjadi salah satu alasan sebuah tragedi kemanusiaan, yaitu pemboman yang menyebabkan tewasnya banyak orang yang tidak berdosa, dengan dalih menghilangkan "fitnah" (*syirk*) dengan *jihâd* sebagai kekerasan. Ibn Katsîr (w. 774 H) sebagai otoritas yang dikutip oleh Imam Samudera adalah nama *mufasssîr* yang cukup terkenal. Pengutipan sumber pendapat oleh Imam Samudra dari tafsir tersebut memang benar. Ibn Katsîr memang mengemukakan riwayat tersebut, meski ia juga memberikan penekanan adanya hukum *qis'âs?* (timbang-balik, *reciprocity*) dalam al-Qur'an.⁷² Bahkan, Ibn Katsîr meriwayatkan terjadinya penganuliran ayat-ayat damai lain dengan ayat pedang tersebut.⁷³ Ibn Katsîr bukanlah satu-satunya *mufasssîr* yang menyatakan demikian. Dalam *Tafsîr al-Jalâlayn*, misalnya, dinyatakan bahwa ayat tersebut memuat hanya dua alternatif bagi non-muslim, yaitu konversi ke Islam atau berperang.⁷⁴

3. *Jihâd-Perang (al-Jihâd al-Qitâlî)* Sebagai Media Penyebaran Islam

Dalam persoalan pelaksanaan *jihâd* setiap tahun, terdapat perbedaan pendapat di kalangan *fuqahâ'*. Al-Râfi'î (w. 623 H) dalam *al-'Azhîm* mengemukakan alasan al-Syâfi'î yang mendasarkan ketentuan tersebut pada praktik perang yang dipimpin Nabi (*ghazwah*) dan pemungutan *jizyah* dilaksanakan setiap tahun.⁷⁵ Dalam menyikapi pendapat ini, al-Râfi'î meng-

vol. 5, h. 96, vol. 7, h. 121. Di kalangan *muhadditsîn*, ada salah satu dari dua kaedah yang bisa digunakan untuk menyikapi kontroversi penilaian tersebut, yaitu "*al-jarh muqaddam 'alâ al-ta'dîl*" dan "*al-ta'dîl muqaddam 'alâ al-jarh*". Kaedah pertama tampak lebih hati-hati, apalagi hadis tersebut tidak ditopang oleh hadis lain (*syâhid*), kecuali hadis yang *mursal*. Dengan demikian, hadis tersebut dari segi *sanad* adalah *dba'îf*.

⁷¹Lihat <http://www.tempointeraktif.com/hg/narasi/2004/09/10/nrs.20040910-08.id.html> (14 September 2004).

⁷²Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*..., vol. 2, h. 336-337.

⁷³Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*..., vol. 2, h. 337.

⁷⁴Disebutkan "kepunglah mereka di benteng-benteng dan tempat-tempat perlindungan sehingga mereka terpaksa untuk berperang atau masuk Islam". Lihat Jalâl al-Dîn al-Suyûthî dan Jalâl al-Dîn al-Mahallî, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm (Tafsîr al-Jalâlayn)*, vol. 1 (Semarang: Toha Putra, t.th.), h. 156-157; Ahmad al-Shâwî al-Mâlikî, *Hâshiyat al-'Allâmah al-Shâwî 'alâ Tafsîr al-Jalâlayn*, vol. 2 (Beirût: Dâr al-Fikr, 1993), h. 137.

⁷⁵al-Râfi'î mencatat bahwa perang-perang dilakukan oleh Nabi setiap tahun terbukti dari rangkaian perang-perang berikut: Badr (2 H), Uhud (3 H), Dhât al-Riqâ' (4 H), Khandaq (5

anggap pandangan *fuqabâ'* tersebut tidak bersifat mutlak, karena hal ini hanya faktor kebiasaan dan ia memilih ketentuan para tokoh *ushûl al-fiqh* (*masâlik al-ushûliyyîn*) berikut:

Jihâd adalah dakwah kekerasan (*da'wah qabrîyah*), maka wajib dilaksanakan sesuai kemampuan, sehingga tidak tersisa lagi, kecuali hanya muslim atau orang yang berdamai (*musâlim*), tidak mesti hanya sekali dalam setahun, jika mungkin lebih, yang penting kewajiban tersebut tidak terabaikan.⁷⁶

Memang, tidak semua *fuqabâ'* menerima ketentuan ini.⁷⁷ Namun, penolakan terjadi hanya terkait dengan pernyataan tentang anjuran ber-*jihâd* lebih sekali dalam setahun. Sedangkan, pernyataan bahwa *jihâd* adalah dakwah kekerasan tidak diketahui adanya penolakan. Ini menjadi bukti pandangan penting *ushûliyyîn* tentang *jihâd*, meski pun, sepengetahuan penulis, tidak atau belum ditemukan pembakuan pada level *ushûl al-fiqh* seperti ini dalam literatur-literatur *ushûl al-fiqh* non-Syâfi'î.

Sebagaimana al-Nafrâwî dari Mâlikî, Syihâb al-Dîn al-Qarâfi (w. 684 H) dari aliran Syâfi'î dalam *Syarh Tanqîh al-Fushûl fi al-Ushûl* juga menganggap *jihâd* sebagai metode penyebaran Islam. Ia menganggap bahwa ayat-ayat perjanjian damai telah dianulir oleh ayat pedang.⁷⁸

Argumen mayoritas adalah bahwa fundamen-fundamen (keyakinan-keyakinan) agama adalah penting lagi agung. Oleh karena itu, Allah ta'âlâ membuat ketentuan tentang kebolehan memaksa dalam soal fundamen-fundamen tersebut, bukan soal yang lain, sehingga dilakukan pemaksaan untuk masuk Islam dengan pedang, perang, pembunuhan, pengambilan harta dan keturunan. Itu adalah pemaksaan teragung.⁷⁹

H), Ghazwah Banî al-Nadhîr dan al-Muraysî' (6 H), *Fatḥ* Khaybar (7 H), *Fatḥ* Makkah (8 H), dan Tabûk (9 H). Lihat al-Râfi'î, *al-'Aẓẓ al-Syarḥ al-Wajîz (al-Syarḥ al-Kabîr)*, vol. 11, ed. al-Syaykh 'Alî Muḥammad Mu'awwad? dan al-Syaykh 'Âdil Aḥmad 'Abd al-Mawjûd (Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1997 M/ 1417 H), h. 346-351. Lihat juga Zakariyâ al-Anshârî, *Asnâ al-Mathâlib*, vol. 4, ed. Muḥammad Tâmir (Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2000), h. 175-176.

⁷⁶al-Râfi'î, *al-'Aẓẓ al-Syarḥ al-Wajîz (al-Syarḥ al-Kabîr)*, vol. 11, h. 351. Lihat juga dalam al-Nawawî, *Rawḍat al-Thâlibîn*, vol. 10 (Beirût: al-Maktab al-Islâmî, 1405 H), h. 209.

⁷⁷Lihat, misalnya, Ibn Ḥajar al-Haytamî, *Tuḥfat al-Muḥtâj* (margin), dalam 'Abd al-Ḥamîd al-Syarwânî, *Ḥawâshî Tuḥfat al-Muḥtâj bi Syarḥ al-Minhâj*..., vol. 9, h. 213.

⁷⁸Syihâb al-Dîn al-Qarâfi, *Syarḥ Tanqîh al-Fushûl fi al-Ushûl*..., h. 108.

⁷⁹al-Qarâfi, *Syarḥ Tanqîh*..., h. 108.

Di samping itu, al-Qarâfi juga mengatakan bahwa di antara perang yang dimaksudkan untuk mengagungkan Allah ta'âlâ adalah membunuh orang-orang kafir dengan tujuan menghapus *kufr* dari hati mereka dan merusak salib.⁸⁰ Di antara perang dengan tujuan memusnahkan, menurutnya, adalah perang melawan orang-orang zalim untuk menolak kezaliman mereka, memotong asal kerusakan mereka, menghancurkan rumah-rumah mereka, menebang pohon-pohon mereka, dan membunuh binatang-binatang mereka jika menjadi penghalang perang terhadap mereka, serta menghancurkan sarana-sarana maksiat, seperti berhala dan alat-alat permainan (*malâhî*).⁸¹

Persoalan teologis yang dihadapi oleh para *ushûlîyûn* yang membenarkan *jihâd* sebagai metode penyebaran Islam adalah sah kah keimanan seseorang yang dipaksa masuk Islam? Al-Bazdawî dalam karya *ushûl al-fiqh*nya berargumen bahwa pengakuan dengan lisan yang berkaitan dengan membenaran dalam hati adalah rukun dalam menentukan keberimanan seseorang. Pengakuan lisan tersebut pada dasarnya hanyalah indikasi membenaran hati, tapi kemudian menjadi rukun sebagaimana berlaku dalam ketentuan-ketentuan hukum di dunia (transaksi) dan di akherat (keyakinan). Atas dasar ini, jika seorang kafir dipaksa untuk beriman, kemudian menyatakan beriman, keimannya sah karena salah satu rukun tersebut ada, yaitu pengakuan lisan. Hal ini berbeda dengan pemaksaan seorang muslim untuk keluar dari agamanya. Ia tetap dianggap beriman.⁸² Logika yang mendasari argumen dalam dua kasus ini tampak tidak konsisten, karena sebagaimana pada kasus murtad, seharusnya keberimanan yang dipaksa adalah juga tidak sah, karena keyakinan adalah persoalan penghayatan hati.⁸³

Munculnya pandangan fiqh tentang *jihâd* sebagai metode penyebaran Islam karena didasarkan atas kronologi dan teori penganuliran. Pertama, berdasarkan kronologi, semua penulis yang dipetakan di atas sepakat bahwa ayat-ayat perintah dakwah secara damai hanya merupakan fase awal. Para *fuqahâ'* menerima penjelasan dalam tafsir, terutama atas dasar penjelasan

⁸⁰al-Qarâfi, *Syarh Tanqîh...*, h. 108.

⁸¹al-Qarâfi, *Syarh Tanqîh...*, h. 108.

⁸²al-Bazdawî, *Ushûl al-Bazdawî...*, h. 305.

⁸³Lihat Abdullah Yusuf Ali, *The Holy Qur'an: Text, Translation, and Commentary* (Beirut: Dâr al-'Arabiyah li al-Thibâ'ah wa al-Nashr wa al-Tawzî', 1968), h. 103.

Ibn ‘Abbâs, bahwa dakwah tersebut hanya berlaku di fase awal Islam di Makkah.

Kedua, ayat perintah memaafkan atas perlakuan buruk orang-orang kafir Makkah, ayat perintah tidak menghiraukan (tidak memusuhi) mereka, dan ayat perintah dakwah secara damai, yaitu dengan *hikmah*, nasihat yang baik, dan perdebatan dengan cara yang terbaik dianggap telah dianulir oleh ayat-ayat perang yang turun sesudahnya. Ayat-ayat yang umumnya yang dirujuk adalah “maka maafkanlah (mereka) dengan cara yang baik” (Q.15/54:85), “maka sampaikanlah secara terang-terangan segala apa yang diperintahkan dan berpalinglah dari orang-orang *musyrik*” (Q.15/54:94), dan “serulah kepada jalan Tuhanmu dengan *hikmah*, nasihat yang baik, dan bantahlah mereka dengan cara yang terbaik” (Q.16/70:125).

Pandangan yang tampak ekstrem dalam konteks ini dikemukakan oleh al-Kâsânî bahwa ayat pedang (Q.9/113:5) adalah rujukan kebolehan memerangi orang-orang kafir secara ofensif, meski sebelumnya dakwah tidak pernah disampaikan kepada mereka, karena ayat tersebut menganulir fase-fase awal, seperti larangan berperang pada bulan-bulan suci.⁸⁴

Argumen penganuliran ini tampak dipengaruhi kuat oleh riwayat-riwayat penganuliran ayat-ayat tersebut yang berkembang dalam tafsir, terutama yang berasal dari Ibn ‘Abbâs, seperti melalui karya Abû ‘Ubayd dan al-Baghdâdî maupun penafsiran-penafsiran Ibn ‘Abbâs yang terpecah yang kemudian dikompilasi tafsir awal, seperti al-Tsabarî. Penganuliran ayat pemberian maaf atas perlakuan kasar orang-orang kafir Makkah terhadap Nabi (Q.5/112:13/ Q.3/89:159; Q.2/87:109), ayat perintah tidak menghiraukan mereka (Q.7/39:199), perintah dakwah dengan cara damai (Q.29/85:46), dan kebebasan beragama (Q.109/18:6) memiliki alur yang sama dengan penganuliran ayat-ayat semaknanya yang dikemukakan oleh para *fuqahâ*. Enam ayat (Q.15/54:94, Q.109/18:6, Q.24/102:54, Q.5/112:99, Q.6/55:68, dan Q.6/55:108) dari ayat-ayat yang dirujuk oleh al-Syâfi’î merupakan ayat-ayat yang dikenal teranulir dalam literatur-literatur *naskh*. Dari urutan ayat-ayat yang disusun kita bisa membedakan tiga fase dakwah damai di Makkah: (1) fase awal ketika Nabi diperintahkan menyampaikan misi kenabian dan jaminan Tuhan akan perlindungan dari

⁸⁴al-Kâsânî, *Badâ’i’ al-Shanâ’i’*..., vol. 7, h. 100.

perlakuan buruk orang-orang kafir Makkah, (2) fase ketika sudah terjadi hambatan dakwah, tapi tetap tidak ada perintah untuk berperang dan juga tidak ada perintah menjauhi mereka, (3) fase ketika ada perintah untuk menjauhi mereka. Momen-momen ini adalah apa yang sering dikutip oleh para *mufassir* sebagai “fase awal Islam” (*fī bad' al-Islām*) dari keterangan Ibn ‘Abbās. Pada fase kedua, al-Syâfi‘i mencatat titik keputus-asaan dakwah Nabi dan pernyataan ayat bahwa mereka tidak akan beriman juga, hingga ditunjukkan mukjizat inderawi (*h?issâ*) (Q.17/50:90-93, Q.14/72:97).⁸⁵

Adanya penjelasan tentang keputus-asaan ini kemudian ditemukan juga pada penjelasan al-Kayâ al-Harâsî, seorang *mufassir* ayat-ayat hukum beraliran Syâfi‘i, yang dijadikannya sebagai titik-tolak peng anuliran ayat-ayat damai. Momen ini, menurutnya, adalah momen ketika kaum muslim masih lemah, sedangkan penolakan dan penindasan terjadi semakin intensif. Keadaan mereka di Madinah lebih baik dan menjadi kekuatan seimbang. Perubahan ini yang menyebabkan ayat-ayat dakwah dengan cara damai dianggap tidak berlaku lagi.⁸⁶

Dalam *Tuhfat al-Muhtâj*, al-Haytamî membantah pendapat al-Zarkasyî yang mengatakan bahwa *jibâd* adalah kewajiban sebagai sarana, bukan tujuan. Menurut al-Zarkasyî, mengemukakan argumen sebagai sarana lebih diutamakan daripada menggunakan kekuatan fisik, karena tujuannya adalah memberi hidayah. Kritik al-Haytamî pada dasarnya memuat empat hal. Pertama, pernyataan al-Zarkasyî bahwa tujuannya adalah untuk memberi hidayah, menurut al-Haytamî, menunjukkan bahwa *ji?zyah* tidak mesti bisa diterima.⁸⁷ Al-Haytamî dalam hal ini ingin menegaskan bahwa *ji?zyah* tidak bisa dianggap sebagai pengganti (alternatif), atau bahkan pengakuan kekufuran mereka.⁸⁸ Hal ini karena bagi kalangan ulama Syâfi‘i, alasan *jibâd* adalah *kufr*. Kedua, menurutnya, penggunaan argumen dianggap tidak efektif, karena jarang sekali, bahkan mustahil, orang-orang kafir akan beriman dengan penjelasan argumen. Pernyataan ini, seperti halnya pada

⁸⁵al-Syâfi‘i, *Ahkâm al-Qur‘ân*..., vol. 2, h. 8-10.

⁸⁶al-Kayâ al-Harâsî, *Ahkâm al-Qur‘ân*, vol. 3 (Beirût: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1983), h. 163.

⁸⁷Ibn Hajar al-Haytamî, *Tuhfat al-Muhtâj* (margin), dalam ‘Abd al-Hamid al-Syarwânî, *Hawâsibî Tuhfat al-Muhtâj bi Syarh al-Minbâj*..., vol. 9, h. 211.

⁸⁸al-Haytamî, *Tuhfat al-Muhtâj*..., vol. 9, h. 274-275.

al-Syâfî dan al-Kayâ al-Harâsî, menunjukkan keputus-asaan dan dominasi logika kekuatan. Ketiga, seringnya perang pada masa Nabi, yaitu dua puluh tujuh *ghazwah* dan tiga puluh delapan *sariyah*. Perujukan ke “kuantitas” perang seperti ini, dengan mengabaikan latar belakang peristiwa sesungguhnya dan sejumlah perjanjian damai yang gagal, sering menjadi perujukan tidak utuh. Keempat, untuk menopang argumen ini, ia mengemukakan ayat-ayat *jihâd* yang turun dalam proses kronologis hingga berakhir pada fase akhir, di mana *jihâd* menjadi kewajiban perang mutlak dengan mengacu kepada Q.9/113:36 dan Q.9/113:41 yang disebutnya sebagai ayat pedang. Dengan argumen ini, al-Haytamî berkesimpulan, “sepertinya *jihâd* adalah tujuan, bukan sarana” (*wa ka`anna al-jihâd maqshûd, lâ wasîlah*).⁸⁹

Penutup

Persoalan ayat pedang adalah persoalan klasik yang hingga kini tak tersentuh oleh penanganan intelektual. Padahal, persoalan ini berakibat panjang tidak hanya dalam disiplin ‘*ulûm al-Qur`ân*, melainkan juga dalam fiqh yang melahirkan pembenaran kekerasan terhadap non-muslim yang tidak bersalah. Pengaruh anomali berpikir ini masih sangat terasa yang tampak dari justifikasi-justifikasi yang melatarbelakangi aksi-aksi kekerasan, seperti pemboman di tanah air. M.A.S. Abdel Haleem pernah mengatakan bahwa ayat pedang hanyalah mitos yang diciptakan oleh kaum muslim sendiri yang muncul dari pemahaman yang tidak utuh terhadap ayat-ayat tertentu dalam Alquran.⁹⁰ Di samping itu, kekeliruan tersebut muncul dari penyimpulan yang keliru atas fakta-fakta sejarah perang masa Nabi, serta faktor-faktor sosio-historis-politis dan ideologis tertentu yang panjang dalam sejarah []

⁸⁹al-Haytamî, *Tuhfat al-Muhtâj*..., vol. 9, h. 211.

⁹⁰“The Sword-Verse Myth (El mito del versículo de la espada)”, dalam *El Coran ayer y hoy* (The Quran Yesterday and Today), ed. Peña Marín, Salvador, dan de Larramendi, Miguel Hernando (Cordoba: Berenice, 2008), h. 307-340. Artikel ini juga diterbitkan sebagai *occasional paper* 1 di *Journal of Qur’anic Studies* (JQS), 2007.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdel Haleem, M.A.S. "The Sword-Verse Myth (El mito del'versiculo de la espada)", dalam *El Coran ayer y hoy* (The Quran Yesterday and Today), ed. Peña Marín, Salvador, dan de Larramendi, Miguel Hernando (Cordoba: Berenice, 2008), 307-340.
- Al-Adnarawî, Ahmad bin Muhammad. *Thabaqât al-Mufasssîrîn*, vol. 2, ed. Sulaymân bin Shâlih al-Khizzî. Madinah: Maktbat al-'Ulûm wa al-Hikam, 1997.
- Al-Albânî, Muhammad Nâshir al-Dîn. *al-Silsilah al-Dha'îfah*, vol. 6. Riyâdh: Maktabat al-Ma'ârif, t.th.
- Ali, Abdullah Yusuf. *The Holy Qur'an: Text, Translation, and Commentary*. Beirut: Dâr al-'Arabîyah li al-Thibâ'ah wa al-Nashr wa al-Tawzî', 1968.
- Al-Anshârî, Zakariyâ. *Asnâ al-Mathâlib*, vol. 4, ed. Muhammad Tâmir. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2000.
- Anwarul Haqq. *Abrogation in the Koran*. India: Methodist Publishing House, 1926.
- Al-'Asqalânî, Ibn Hajar. *al-Mu'jam al-Mufabras (Tajrîd Asânîd al-Kutub al-Masybûrah wa al-Ajzâ' al-Mantsûrah)*. Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 1418 H/ 1998 M.
- . *al-Nukat 'alâ Kitâb Ibn al-Shalâh*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1994.
- . *Tabdzîb al-Tabdzîb*, vol. 3, ed. suntingan Ibrâhîm al-Zaybak dan 'Âdil Mursyid. Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, t.th.
- Al-Baghdâdî, 'Abd al-Qâhir. *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, ed. Hilmî Kâmil As'ad 'Abd al-Hâdî. Aman: Dâr al-'Adawî, t.th.
- Bar-Asher, Me'ir Mikha'el. *Scripture and Exegesis in Early Imâmî-Shiism*. Leiden: Brill, 1999.

- Al-Birri, ‘Abdullâh Khûrsyîd. *al-Qur`ân wa ‘Ulûmuh fî Misbr (20 H - 358 H)*. Mesir: Dâr al-Ma’ârif, t.th.
- Al-Dzahabî, Muḥammad Ḥusayn. *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, vol. 1. Cairo: Maktabat Wahbah, 2000.
- Al-Dzahabî, Syams al-Dîn. *Siyar Alâm al-Nubalâ‘*, vol. 13, ed. Syu’ayb al-Arna’ûth dan ‘Alî Abû Zayd. Beirut: Mu’assasat al-Risâlah, 1983/1403.
- Al-Dhahhâk. *Tafsîr al-Dbahhâk*, vol. 2, kompilasi Syukrî Aḥmad al-Zâwînî. Beirut: Dâr al-Salâm, 1419 H/ 1999 M.
- Al-Fârisî, Ibn Khuzaymah. *al-Mûjaz fî al-Nâsikh wa al-Mansûkh*. Cairo: al-Maktabah al-Azhariyah li al-Turâts, t.th.
- Gilliot, Claude. “The Beginnings of Qur`anic Exegesis”, dalam Andrew Rippin (ed.). *The Qur’an: Formative Interpretation*. Great Britain: Ashgate, 1999.
- Al-Harâsî, al-Kayâ. *Aḥkâm al-Qur`ân*, vol. 3. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1983.
- Hibatullâh ibn Salâmah. *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, margin al-Wah?idî, *Asbâb al-Nuzûl*. Cairo: Maktabat al-Mutannabî, t.th.
- . *al-Nâsikh*, ed. Zuhayr al-Shâwîs dan Muḥammad Kan’ân. Beirut: al-Maktab al-Islâmî, 1404 H.
- Ibn ‘Âdil al-Dimasyqî. *al-Lubâb fî ‘Ulûm al-Kitâb*, vol. 10, ed. Syaykh ‘Âdil Aḥmad ‘Abd al-Mawjûd. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1998 M/ 1419 H.
- Ibn al-‘Arabî. *al-Nâsikh wa al-Mansûkh fî al-Qur`ân al-Karîm*, anotasi al-Syaykh Zakariyâ ‘Umayrât. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2006.
- Ibn al-Bârîzî. *Nâsikh al-Qur`ân al-‘Aẓẓ wa Mansûkhub*, dalam *Silsilat Kutub al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, ed. Ḥâtîm Shâlih al-Dhâmin. Beirut: Mu’assasat al-Risâlah, 1998.
- Ibn al-Jawzî. *Nawâsikh al-Qur`ân*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.th.

Ibn Katsîr. *Tafsîr Ibn Katsîr*, vol. 2. Beirut: Dâr al-Fikr, 1986.

Ibn Manzhûr. *Lisân al-'Arab*, vol. 12. Beirut: Dâr Shâdir, t.th.

Al-Lâhim, Sulaymân bin Ibrâhîm bin 'Abdullâh. *al-Nâsikh wa al-Mansûkh fî Kitâb Allâh 'Azza wa Jalla wa Iktilâf al-'Ulamâ' fî Dzâlika Ta'âlîf Abî Ja'far Ahmad bin Muhammad bin Ismâ'il al-Nahhâs: Dirâsab wa Tabqâq*, vol. 1. Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 1991.

Al-Majlisî, Muhammad Bâqir. *Bihâr al-Anwâr al-Jâmi'ah li Durar Akhbâr al-'Immah al-Atbbâr*, vol. 97. Beirut: Mu'assasat al-Wafâ', 1983.

Al-Mizzî. *Tabdî' al-Kamâl*, vol. 24, ed. Basisyâr 'Awwâd Ma'rûf. Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 1982.

Al-Nawawî. *Rawdhat al-Thâlibîn*, vol. 10. Beirut: al-Maktab al-Islâmî, 1405 H.

Qatâdah. *Kitâb al-Nâsikh wa al-Mansûkh fî Kitâb Allâh Ta'âlâ*, dalam *Silsilah Kutub al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, ed. Hâtim Shâlih al-Dhâmin. Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 1998.

Al-Qaysî, Makkî. *al-Îdbâh li Nâsikh al-Qur'an wa Mansûkbihi*, ed. Ahmad Hasan Farhât. Jeddah: Dâr al-Manârah, 1986.

Al-Qurthubî. *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'an*, vol. 8. Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 2006.

Al-Râfi'. *al-'Azîz Syarh al-Wajîz (al-Syarh al-Kabîr)*, vol. 11, ed. al-Syaykh 'Alî Muhammad Mu'awwadh dan al-Syaykh 'Âdil Ahmad 'Abd al-Mawjûd. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1997 M/ 1417 H.

Al-Ramlî. *Nihâyat al-Muhtâj*, vol. 8. Beirut: Dâr al-Fikr, 1984.

Al-Râzî, Ibn Abî Hâtim. *Kitâb al-Jarh wa al-Ta'dîl*, vol. 1. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

———. *Tafsîr al-Qur'an al-'Azhîm, Musnadan 'an al-Rasûl Shallâ Allâh 'Alayh wa Sallam wa al-Shahâbah wa al-Thâbi'in*, vol. 6, ed. As'ad Muhammad al-Thayyib. Riyâdh: Maktabat Nizâr Mushthafâ al-Bâz, 1997/1417.

- Al-Sabt, Khâlid ‘Utsmân. *Qawâ'id al-Tafsîr: Jam'an wa Dirâsatan*, vol. 2. Mesîr: Dâr Ibn ‘Affân, 1421 H.
- Al-Shâwî, Aḥmad. *Hâsyiyat al-'Allâmah al-Shâwî 'alâ Tafsîr al-Jalâlayn*, vol. 2. Beirut: Dâr al-Fikr, 1993.
- Schleifer, S. Abdullah. “*Jihâd and Traditional Islamic Consciousness*”, dalam *The Islamic Quarterly*, vol. 27, no. 4 (1983), 192-193.
- Al-Syâfi'î. *al-Umm*, vol. 7. Cairo: Kitâb al-Sha'b, 1967.
- Al-Syarbînî, Muḥammad bin Aḥmad. *Tafsîr al-Sirâj al-Munîr*, vol. 1. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.
- Shu'lah. *Shafwat al-Râsikh fî 'Ilm al-Mansûk wa al-Nâsikh*, ed. Muḥammad Ibrâhîm ‘Abd al-Raḥmân Fâris. Ayn Syams: Maktabat al-Tsaqâfah al-Dîniyah, 1995.
- Al-Suyûthî, Jalâl al-Dîn dan Jalâl al-Dîn al-Maḥallî. *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm (Tafsîr al-Jalâlayn)*, vol. 1. Semarang: Toha Putra, t.th.
- Al-Suyûthî, Jalâl al-Dîn. *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, vol. 2. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- . *al-Tabḥîr fî 'Ilm al-Tafsîr*. Cairo: Dâr al-Manâr, 1986.
- . *Mu'tarak al-Aqrân fî I'jâz al-Qur'ân*, vol. 1. Beirut: Dâr al-Fikr al-'Arabî, t.th.
- Al-Tsa'labî, Ibrâhîm. *al-Kasyf wa al-Bayân*, vol. 5, ed. Abû Muḥammad bin ‘Âsyûr. Beirut: Dâr Ihya' al-Turâts al-'Arabî, 2002 M/ 1422 H.
- Wansbrough. *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- Al-Zarqâ, Syaykh Aḥmad bin al-Syaykh Muḥammad. *Syarḥ al-Qawâ'id al-Fiqhîyah*, ed. ‘Abd al-Sattâr Abû Ghuddah. Damaskus: Dâr al-Qalam, 1996.
- Al-Zubaydî, Murtadhâ. *Tâj al-'Arûs*, vol. 1. T.tp: Dâr al-Hidâyah, t.th.