

Ini adalah hasil sebuah penelitian (Tesis) yang membuktikan bahwa ketika ayat-ayat jihad di dalam Alquran ditafsirkan dengan cara periwayatan, ia tidak akan memiliki makna kekerasan dan doktrin. Penelitian ini membantah pendapat orientalis seperti H.TH Obbrink dan Martin Van Creeld yang menyatakan bahwa ajaran jihad di dalam Islam merupakan perang suci yang bertujuan untuk membunuh orang-orang kafir, sehingga Islam memberikan hak kepada umatnya untuk membunuh penduduk kafir yang ditaklukkannya apabila mereka menolak untuk masuk Islam. pendapat ini senada dengan pendapat Ibn Qayyim al-Jawziyah dan Sayyid Qutb. Sehingga, penelitian ini mendukung pendapat para pakar seperti Jerrisa F. Dicks, Abdul Karim Zaidan, dan Abdul Moqsih Ghazali bahwa Islam tidak disebarluaskan melalui peperangan, dan perang itu sendiri dalam Islam bersifat sangat kondisional.

Republik Sukses Indonesia

Komplek Artha
Jl. Aria Putra No. 14 – Serua Indah
– Ciputat – Tangerang Selatan 15411

ISBN 978-602-572344-5
9 786021 572344

Anggi

Jihad Menurut Ibn Kathir di Dalam Tafsir al-Qur'an al-Azhim

Jihad Menurut Ibn Kathir di Dalam *Tafsir al-Qur'an al-Azhim*

Anggi Wahyu Ari

Republik Sukses Indonesia

Jihad Menurut Ibn Kathir di Dalam *Tafsir al-Qur'an al-'Azhim*



Republik Sukses Indonesia

**Jihad Menurut Ibn Kathir di Dalam
*Tafsir al-Qur'an al-'Azhim***

Penulis:
Anggi Wahyu Ari MA.Hum

Editor:
Alivermana Wiguna M.Ag
Syahrul Rahman MA

Cetakan pertama: Maret 2014



Republik Sukses Indonesia

CV. Republik Sukses Indonesia
Komplek Artha

Jl. Aria Putra No. 14 – Serua Indah
– Ciputat – Tangerang Selatan 15415.

Email : redaksi@biografisuksesindonesia.com

Telp. 021 – 74639481 Fax: 021 – 74639174

Website: www.biografisuksesindonesia.com

FB: Biografi Sukses Twitter: BiografiSukses

@ Hak cipta dilindungi oleh undang-undang
All Rights Reserved

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Alhamdulillah, segala puji dan syukur senantiasa dipanjatkan ke hadirat Allah SWT, yang telah menurunkan Alquran sebagai pedoman dan pelajaran kepada manusia dalam menjalani kehidupannya di dunia. Shalawat serta salam semoga terlimpahkan kepada Nabi Muhammad saw, yang telah berhasil mengimplementasikan seruan-seruan ilahiyah ke dalam kehidupan realitas sehari-hari baik yang bersifat legislasi hukum maupun tatanan sosial, norma-norma kehidupan yang bersifat individu, kemasyarakatan, dan bahkan Negara.

Selanjutnya, dalam penyelesaian tesis yang berjudul “Jihad (Perang) Menurut Ibn Kathīr di dalam *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*” tentunya tidak lepas dari dukungan dan bantuan moril maupun materil dari berbagai pihak baik secara perorangan maupun lembaga, langsung atau tidak, mulai dari perencanaan, penelitian, penyusunan, sampai pada tahap perampungan. Oleh karena itu, penulis menyampaikan penghargaan dan terima kasih sebesar-besarnya kepada semua pihak yang telah membantu terselesaikannya tesis ini, khususnya kepada:

1. Rektor Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta dan Direktur Program Pasca Sarjana yang telah memberikan kesempatan kepada penulis dalam melanjutkan pendidikan jenjang strata dua, program magister pada lembaga yang bapak pimpin.
2. Bapak Prof. Dr. Yunan Yusuf MA. Selaku pembimbing yang telah banyak memberikan masukan, pengarahan, bimbingan, serta peluang waktunya sehingga tesis ini dapat diselesaikan.
3. Untuk ayahanda dan ibunda yang telah mengarahkan dan memberikan semangat dari kampung halaman dengan penuh keikhlasan sehingga penulis mendapatkan tenaga ekstra untuk menyelesaikan tesis ini.

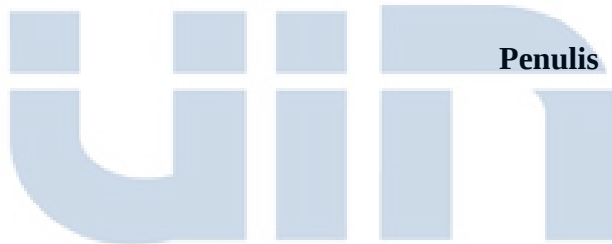
4. Kepada teman-teman pasca sarjana yang telah memberikan masukan berupa ide-ide baru untuk tesis ini.
5. Kepada teman-teman seperjuangan di Jakarta yang telah memberikan motivasi dan kenyamanan kepada penulis sehingga bisa menyelesaikan tesis ini.
6. Kepada rekan-rekan yang telah banyak membantu terselesaikannya tesis ini, penulis menyampaikan banyak terima kasih atas segala kontribusi dan bantuannya.

Akhirnya, penulis mengharapkan semoga tesis ini dapat bermanfaat bagi penulis dan umat Islam dalam menambah wawasan ilmu pengetahuan. Demikian.

Wabillahi al-Taufiq wa al-Hidayah, wa al-salamu'alaikum Wr. Wb.

Jakarta, Februari 2014

Penulis



DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR.....	i
DAFTAR ISI.....	iii
PEDOMAN TRANSLITERASI.....	v
BAB I: PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Permasalahan.....	9
1. Identifikasi Masalah.....	9
2. Batasan dan Rumusan Masalah.....	9
C. Tinjauan Pustaka.....	9
D. Tujuan Penelitian.....	15
E. Manfaat/ Signifikansi Penelitian.....	15
1. Secara Teoritis.....	16
2. Secara Praktis.....	16
F. Metode Penelitian.....	16
1. jenis dan pendekatan penelitian.....	16
2. Sumber Data.....	17
3. Teknik Pengumpulan dan Analisa Data.....	17
G. Sistematika Penulisan.....	18
BAB II: JIHAD (PERANG) MENURUT PARA PAKAR.....	19
A. Jihad Menurut Ulama.....	19
B. Jihad Menurut Cendikiawan Muslim.....	29
C. Jihad Menurut Orientalis.....	36
BAB III: IBN KATHĪR DAN <i>TAFSIR AL-QUR'AN</i>	
<i>AL-'AZĪM</i>.....	42
A. Ibn Kathīr dan Riwayat Hidupnya.....	42
B. Situasi Sosial, Politik, dan	
Ilmu Pengetahuan Islam Pada Masa Ibn Kathīr.....	45
C. Ibn Kathīr: Guru, Murid, dan Karya-Karyanya.....	48
D. Pendapat Para Ulama Tentang Ibn Kathīr.....	50
E. <i>Tafsir al-Qur'ān al-'Azīm</i> dan	
Metodologi Penulisannya.....	51
F. Pendapat Para Pakar Tentang	
<i>Tafsir al-Qur'ān al-'Azīm</i>	56
BAB IV: PERANG MENURUT IBN KATHĪR.....	59
A. Kata <i>Jihād</i> di Dalam Alquran Menurut Ibn Kathīr.....	59
1) <i>Fi'il māḍī</i>	59
2) <i>Fi'il muḍāri'</i>	61

3) <i>Fi'il amr</i>	64
4) <i>Maṣḍar</i>	65
5) <i>Ism fā'il</i>	68
B. Kata <i>Qitāl</i> di Dalam Alquran Menurut Ibn Kathīr.....	70
1) <i>Fi'il māḍī mabni li al-ma'lūm</i>	71
2) <i>Fi'il māḍī mabni li al-majhūl</i>	75
3) <i>Fi'il muḍāri' mabni li al-ma'lūm</i>	76
4) <i>Fi'il muḍāri' mabni li al-majhūl</i>	82
5) <i>Fi'il amr</i>	83
6) <i>Maṣḍar</i>	87
C. Kewajiban Berperang Menurut Ibn Kathīr.....	92
D. Keutamaan Mujahid Menurut Ibn Kathīr.....	97
E. Sifat-sifat Mujahid Menurut Ibn Kathīr.....	101
BAB V: FASE-FASE PERANG MENURUT IBN KATHĪR	106
A. Persiapan Perang Menurut Ibn Kathīr.....	106
B. Etika Berperang Menurut Ibn Kathīr.....	110
C. Hasil-Hasil Perang Menurut Ibn Kathīr.....	115
1. Jizyah.....	116
2. Tawanan Perang.....	118
3. Harta Rampasan.....	121
D. Keutamaan Mati Syahid Menurut Ibn Kathīr.....	127
E. Perdamaian Menurut Ibn Kathīr.....	131
BAB VI: PENUTUP	135
A. Kesimpulan.....	135
B. Saran.....	135
DAFTAR PUSTAKA	
INDEKS	

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB – LATIN

Pedoman transliterasi Arab – Latin yang digunakan dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

A. Konsonan

Arab		Latin	Arab		Latin
ا	=	-	ض	=	ḍ
ب	=	b	ط	=	ṭ
ت	=	t	ظ	=	ẓ
ث	=	th	ع	=	‘
ج	=	j	غ	=	gh
ح	=	ḥ	ف	=	F
خ	=	kh	ق	=	Q
د	=	d	ك	=	K
ذ	=	dh	ل	=	L
ر	=	r	م	=	M
ز	=	z	ن	=	N
س	=	s	و	=	W
ش	=	sh	هـ	=	H
ص	=	ṣ	ي	=	Y

B. Vocal Pendek

َ	=	A
ِ	=	I
ُ	=	U

C. Vocal Panjang

َ	=	ā
---	---	---

ي = ī

و = ū

D. Diftong

اي = Ay

او = Aw

E. Shaddah

Shaddah/tasdīd (ّ) ditransliterasikan dengan huruf yang sama dengan huruf yang bersaddah itu. Contoh:

ربنا = Rabbanā

F. Kata Sandang

Kata sandang (ال) dilambangkan dengan (al-), baik yang mengikutinya huruf shamsiyyah maupun huruf qamariyyah. Contoh:

الشمس = al-Sham

القلم = al-Qalam

G. *Tā' Marbuṭah* (ة)

Tā' marbuṭah yang dipakai di dalam penulisan tesis ini dimatikan atau diberi harakat sukun, dan transliterasinya adalah dengan huruf *h*. Contoh :

المدينة المنورة = al-Madīnah al-Munawwarah

BAB I

Pendahuluan

A. Latar Belakang Masalah

Istilah jihad merupakan istilah yang amat populer dalam kurun waktu yang cukup panjang, lebih-lebih pasca runtuhnya WTC (World Trade Center) dan meletusnya aksi terorisme di berbagai tempat. Bernard Lewis secara khusus memberikan catatan terhadap masalah jihad sebagai perang suci dan teror yang tidak suci yang dilakukan teroris, menurut Bernard Lewis, jihad yang di kampanyekan oleh kaum Wahabi merupakan cikal bakal munculnya terorisme di Dunia Islam¹.

Berbeda dengan Bernard Lewis tentang masalah jihad, Grand Syaikh Al-Azhar, Sayyid Ṭāntāwī, dalam sebuah fatwanya yang disampaikan di akhir tahun 90-an meminta agar orang-orang Mesir tidak ikut serta dalam jihad melawan Israel di Lebanon, karena ia berpendapat bahwa jihad mempunyai banyak makna, antara lain: mendidik anak, bekerja keras, berdoa bagi para pejuang dan lain-lain. Amal sosial juga merupakan bentuk jihad yang bisa dilakukan, mengingat menggunungnya masalah internal yang dihadapi umat Islam, maka jihad dalam arti melakukan perubahan ke dalam merupakan hal yang mesti lebih diutamakan dari pada memaknai jihad sebagai perlawanan terhadap orang lain. Fatwa tersebut menimbulkan pro-kontra dalam pandangan ulama Al-Azhar. Mereka yang kontra menganggap bahwa fatwa tersebut tidak relevan karena masalah Israel merupakan masalah yang sudah akut dan membutuhkan keterlibatan semua pihak, terutama seluruh dunia Arab yang merasakan langsung pendudukan tentara Israel terhadap jalur Gaza dan perbatasan Lebanon Selatan, dipihak lain, solidaritas umat Islam dapat menjadi upaya menekan pemerintah Israel dan pemerintah Amerika Serikat untuk menghentikan kebijakan politik luar negeri mereka yang cenderung merugikan Palestina dan Dunia Arab pada umumnya².

¹ Bernard Lewis, *The Crisis Of Islam : Holy War And Unholy Terror* (London: Weindenfeld and Nicolson, 2003), 129. Menurut al-Farmāwī, kata teroris dalam bahasa Arab diartikan dengan *al-irhāb*, dan kata itu disebutkan di dalam Alquran dengan beragam bentuknya sebanyak 80 kali, ayat-ayat tersebut menurutnya lebih cenderung bersifat mengancam dan membuat musuh takut agar timbul ketegangan dan guncangan dari dalam diri mereka. Oleh karena itu menurutnya, dalam Islam ada terorisme positif, selama menggunakan cara dan sarana yang membangun untuk meneror, sedangkan cara-cara anarkis dan dekonstruktif tidak diakui sebagai teror yang positif dalam Islam, melainkan hal itu diharamkan dan dianggap kriminal. Lihat “Islam Melawan Terorisme: Interview dengan Prof ‘Abd al-Hayy al-Farmāwī”. Jurnal Studi Al-Qur’ān. 2006. Vol I, h 97.

² Zuhairi Misrawi, *Alquran Kitab Toleransi, Inklusivisme, Pluralisme, dan Multikulturalisme* (Jakarta : Penerbit Fitrah, 2007), 429.

Seiring dengan pro-kontra fatwa, istilah jihad merupakan istilah yang amat populer pada saat sekarang. Usama bin Ladin penganut teror yang telah menewaskan puluhan ribu orang atas nama agama, dan telah mengilhami ribuan orang lainnya untuk mengikuti jejak kekerasan, kebencian, dan kehancuran yang dibuatnya, mengaku menemukan pembenaran atas semua kata-kata serta tindakannya dari sebuah “tanda”. Baginya Alquran merupakan sebuah kitab hanya dengan satu tanda, yaitu membunuh orang kafir atas nama Allah, melakukan jihad sebagai perang suci membela diri, sebarang biaya dan nyawa yang harus dikorbankan. Menurut Usamah, tidak ada kewajiban lain yang lebih penting setelah iman melainkan kewajiban untuk berjihad di jalan Allah.³

Pemaknaan jihad sebagai sebuah doktrin kekerasan yang dilakukan oleh Usamah ini juga mendapat legitimasi dari banyak ulama konservatif, diantaranya adalah Ibn Qayyim al-Jauziyah, Abdul Kārim Zaydan, dan Abdulaziz bin Baz. Menurut mereka, jihad di dalam Islam tidak hanya bersifat defensif (bertahan), tetapi juga ofensif (menyerang). Abdulaziz bin Baz misalnya berpendapat bahwa jihad di dalam Islam terbagi kedalam tiga periode :

1. Periode pertama. Umat Islam diizinkan untuk berperang tanpa ada kewajiban mengenai hal itu. Ini berdasarkan firman Allah dalam Qs. al-Hajj (22) : ayat 39

أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ

“telah diizinkan berperang bagi orang-orang diperangi karena sesungguhnya mereka telah dianiaya. Dan sesungguhnya Allah benar-benar Maha Kuasa menolong mereka”.

2. Periode kedua. Umat Islam diperintahkan untuk memerangi orang-orang yang memerangi mereka saja, sementara tidak boleh memerangi orang-orang yang tidak memerangi mereka. Hal ini berdasarkan firman Allah SWT dalam surat al-Baqarah (2) : ayat 90 yang artinya *“dan perangilah di jalan Allah orang-orang yang memerangi kamu, (tetapi) janganlah kamu melampaui batas, karena sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas”.*
3. Periode ketiga. Umat Islam diperintahkan untuk memerangi orang-orang musyrikin secara mutlak, baik mereka yang memerangi umat Islam ataupun tidak, dengan tujuan untuk melenyapkan kemusyrikan di muka bumi ini. Jihad yang ketiga ini sudah mapan dalam Islam, karena sampai wafatnya Rasulullah saw, jihad dalam hal ini tidak mengalami perubahan, hal ini menurutnya juga sesuai dengan firman Allah dalam surat al-Taubah (9) : ayat 5

³ Bruce Lawrence, *The Qur'an A biography*, Terjemah: Ahmad Asnawi (Jakarta: Diglossia Media, 2008), 163.

فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ
وَاحْصُرُوهُمْ وَأَقْعُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا
الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

“Apabila sudah habis bulan-bulan haram itu, maka bunuhlah kaum musyrikin itu dimana saja kamu jumpai mereka dan tangkaplah mereka. Kepunglah mereka dan intailah ditempat pengintaian. Jika mereka bertaubat dan mendirikan sholat dan menunaikan zakat, maka berilah kebebasan kepada mereka untuk berjalan. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang”.

Dengan demikian Abdulaziz bin Baz menyimpulkan bahwa pendapat sejumlah peneliti kontemporer bahwa jihad di dalam Islam hanyalah bersifat defensif (bertahan) adalah tidak benar, Karena pendapat itu bertentangan dengan ayat-ayat Alquran dan hadis-hadis Nabi.⁴ Namun, apabila kita merujuk kepada Nabi dalam menyikapi fenomena jihad ini, maka Nabi saw sendiri membagi jihad kepada dua model, yaitu jihad kecil dan jihad besar, yang dimaksud dengan jihad kecil ialah memerangi orang-orang musyrik, sedangkan jihad besar adalah memerangi hawa nafsu. Oleh karena itu, dapat disimpulkan bahwa jihad dalam arti perang merupakan reaksi yang bersifat kondisional, sebab dalam perang sudah bisa dipastikan menelan korban yang sangat besar, sedangkan jihad yang perlu mendapatkan perhatian adalah jihad untuk keluar dari kemiskinan, keterbelakangan, kebodohan dan ketertindasan, karena hal ini merupakan musuh nyata yang dihadapi oleh masyarakat Muslim pada umumnya. Perlu diingat bahwa kejayaan Islam bukan karena kekuatan perangnya, melainkan karena kecanggihan peradaban dan budayanya.

Akan tetapi, jihad kecil yang diterangkan oleh Rasulullah saw di atas, selalu muncul dalam dunia Muslim yang umumnya mengisi dunia belahan ketiga dan dianggap sebagai daerah-daerah yang jauh dari modernitas. Setiap hari, setiap waktu, Koran-koran dan televisi-televisi di dunia selalu mengisi berita-beritanya dengan pembunuhan yang berkedok “jihad” yang dilakukan oleh umat Muhammad saw, dengan berbagai macam metode, mulai dari pembajakan pesawat sampai bom bunuh diri, semua mereka lakukan dengan satu tujuan, memenuhi panggilan “jihad” yang ada dalam diri mereka.

Karen Armstrong punya pandangan lain mengenai fenomena jihad yang ada dalam diri kaum muslim. Menurutnya, jihad dengan kekerasan ini dilakukan oleh kaum radikal Muslim yang berasal dari gerakan fundamentalis yang ingin membawa Islam menemukan jati dirinya dengan membawa nilai-nilai modernitas, kebebasan, dan inovasi yang mereka ambil

⁴Syeikh Abdulaziz bin Baz, *faḍl al-Jihād wa al-Mujāhidīn* (Riyadh: al-Risālah al-‘Āmmah li Idārat al-Buhūth al-‘Ilmiyah wa al-Ifṭā wa al-Irshād, 1411 H), 22-27.

dari kemajuan Barat pada abad ke-18 dan diubah sedemikian rupa dengan cara mereka sendiri, dengan memperhatikan nilai-nilai positif yang telah ada dalam Islam sehingga menjadi modernitas ala Islam yang secara prinsipil berbeda dengan Barat. Namun, perubahan ini ditentang keras oleh Barat dalam bentuk sekularisme dan imperialisme sehingga membuat mereka lebih ekstrim memperjuangkan aspirasi mereka, dan merubah mereka dari fundamentalis menjadi radikal. Pendapat ini berdasarkan penelitiannya tentang penghancuran Ikhwanul Muslimin pada akhir November 1954 oleh Gamal Abdul Nasser⁵.

Salah seorang yang bergabung dengan Ikhwanul Muslimin pada tahun 1953 ialah Sayyid Qutb,⁶ dihukum 15 tahun kerja paksa, dan menyaksikan kebrutalan rezim terhadap para aktivis Islam.⁷ Pemikiran Qutb sangat dipengaruhi oleh pemikiran Abū al-A'lā al-Maudūdī, namun pengalamannya di kamp Nasser sangat mempengaruhinya, dan ide-idenya menjadi semakin radikal dibandingkan al-Maudūdī. Qutb dapat dianggap sebagai pendiri fundamentalisme sunni, hampir semua Muslim radikal mengandalkan ideologi yang ia kembangkan di dalam penjara. Walaupun pernah jatuh cinta dengan kesusasteraan Inggris dan menjadi seorang sastrawan, dan mengagumi Barat,⁸ pengalaman Qutb di penjara meyakinkan

⁵ lebih dari seribu ikhwan ditangkap dan diadili, yang lainnya disiksa secara fisik dan mental, Hidayat sebagai pemimpin ikhwanul muslimin pada saat itu dihukum seumur hidup, sedangkan enam pemimpin lainnya dihukum mati. Nasser tampaknya telah menghancurkan ikhwanul muslimin dan sekaligus menghentikan satu-satunya gerakan islam progresif yang sedang melaju di Mesir pada saat itu, sekularisme tampaknya akan menjadi pemenang, terutama setelah Nasser menjadi pahlawan dalam masalah terusan Sues, namun, kemenangannya terhadap Ikhwanul Muslimin terbukti hanya sebagai kemenangan Pyrrhic (sementara), para anggota ikhwan yang telah menghabiskan sisa hidupnya di kamp-kamp Nasser berarti mengalami kebrutalan sekularisme yang paling agresif, kita akan melihat bahwa di kamp-kamp tersebutlah beberapa anggota ikhwan mencampakan visi reformasi al-Banna dan menciptakan fundamentalisme Sunni baru yang keras.

⁶ Nama lengkapnya adalah Sayyid Qutb Ibn Ibrāhīm Husain Shāzīfī. Lahir di Muṣā, Asyut, Mesir.

⁷ Sayyid Qutb bergabung dengan gerakan Ikhwanul Muslimin pada tahun 1953, dan menjadi juru bicara utama Ikhwan setelah pembubaran jamaah mereka pada tahun 1954; sebagai pembawa oposisi keagamaan terhadap sosialisme. Ia mulai menulis topik-topik tentang Islam. Pemikiran Sayyid Qutb banyak dipengaruhi oleh tulisan-tulisan Muhammad Asad (Leopold Weiss), Abu al-Hasan Ali al-Nadwī dan Abu al-A'lā al-Maudūdī

⁸ Pada tahun 1929, ia mendapatkan gelar Sarjana Muda Pendidikan. Kemudian bekerja sebagai pengawas sekolah pada Departemen Pendidikan. Ia mulai berminat pada sastra Inggris. Tahun 1949, ia mendapat tugas belajar ke Amerika Serikat dalam pendidikan selama dua tahun, yakni di Wilson's Teacher's College di Washington, Greeley College di Colorado dan Stanford University di California. Ia mulai mengalami kepahitan mengenai dukungan pemberitaan Pers Amerika untuk Israel yang dianggapnya tendensius. Dari Amerika ia mendapatkan pengalaman yang sangat luas mengenai problema sosial

dia bahwa kaum agamis dan sekuler tidak bisa hidup dengan damai di dalam masyarakat yang sama. Qutb melangkah lebih jauh melampaui al-Maudūdi yang hanya melihat dunia non Muslim sebagai jahiliyah. Qutb meyakini bahwa apa yang disebut dunia Muslim juga penuh dengan nilai-nilai busuk dan kebengisan jahiliyah, selama bertahun-tahun di dalam penjara, pada saat dia menyusun ideologi fundamentalis barunya, dia menulis tafsir Alquran yang monumental yang dikenal dengan *fi Zilālī al-Qur'ān*. Qutb melihat kehidupan Nabi dalam empat tahap, dan untuk membentuk ulang komunitas sempurna di abad yang ke-20, kaum muslimin juga harus mengalami proses empat tahap ini. Pertama, Tuhan telah mengungkapkan rencananya kepada seorang manusia dalam sosok Muhammad saw, yang kemudian melanjutkannya dengan membentuk suatu jamaah atau kelompok dengan orang-orang yang memiliki komitmen yang bertekad untuk melaksanakan perintah Tuhan dan menggantikan jahiliyah Mekah dengan masyarakat adil yang egaliter yang mengakui hanya satu kedaulatan Tuhan. Pada tahap ketiga, Nabi mendirikan Negara Madinah, tahap ini adalah masa konsolidasi, penegasan persaudaraan, dan integrasi. Pada tahap terakhir Muhammad saw memulai perjuangan bersenjata melawan kafir Mekah, pada awalnya serangan kecil-kecilan terhadap kafilah perdagangan Mekah dan kemudian melanjutkan serangan terhadap angkatan perang Mekah.⁹

Dari uraian di atas, dapat kita simpulkan bahwasanya fenomena jihad di dalam umat Islam tidak bisa dipisahkan dari teks kitab suci mereka, Kini muncul desakan baru untuk membaca kembali relasi umat Islam dengan kitab sucinya berkaitan dengan gencarnya kampanye Amerika tentang “Islam Moderat” dalam rangka perang melawan teroris, Islam Liberal adalah sejumput ide baru tersebut untuk memenuhi hasrat nasionalis Amerika terhadap Islam, dan Alquran pun menjadi objek perebutan makna dan tafsir. Memang kini ada sejumlah pertanyaan tentang posisi umat Islam berhadapan dengan teksnya, Ketika dikalangan fundamentalis muncul perlawanan, teks Alquran pun menjadi acuan perlawanan tersebut, dimata mereka, ketika berperang, Alquran hadir sebagai “amunisi pertama” sebelum “bom dan bedil”, bukan karena mereka tergiur dengan godaan bidadari di surga sehingga membuat mereka tega melakukan bom bunuh diri, akan tetapi justru cara kehadiran Alquran itu sendiri di mata mereka yang membuat mereka percaya bahwa janji itu memang benar.¹⁰

Menurut Walid Saleh, ayat-ayat Alquran menawarkan multi penafsiran kepada pembacanya, dan karena itulah Alquran dengan segala

kemasyarakatan yang diakibatkan dari paham Materialisme yang gersang dari Roh ketuhanan.

⁹ Karen Armstrong, *The Battle For God* (tt: Ballantne Publishing Group, t.th), 382.

¹⁰ Ali Nurdin, *Qur'anic Society* (Jakarta: Penerbit Air Langga, 2006), xiii.

macam maknanya hidup dari masa ke masa, pemaknaan terhadap ayat suci Alquran sangat dipengaruhi oleh budaya dan tradisi keilmuan para *mufassir* Alquran, sehingga maknanya sangat tergantung pada keadaan ruang, dan waktu dimana Alquran itu ditafsirkan.¹¹ Fenomena kekerasan atas nama agama tidak terjadi dalam situasi vakum. Banyak faktor yang melatar belakangi berbagai tindak kekerasan atas nama agama, menurut Fazlul Rahman diantaranya adalah efektifitas forum-forum di dunia maya, khususnya kaskus dan facebook.¹² Namun itu semua berakar dari pemahaman radikal terhadap teks Alquran yang mengandung ajaran-ajaran tentang jihad. Maka, pertaruhan kemudian adalah bagaimana masuk ke dalam teks Alquran itu sendiri, bagaimana menjinakkan penafsiran-penafsiran yang liar terhadap Alquran sehingga penafsiran-penafsiran tersebut sesuai dan sejalan dengan modernitas, sekularitas, dan pluralitas.

Untuk menjawab permasalahan yang ada, diperlukan sebuah penelitian yang objektif tentang ayat-ayat jihad yang mengindikasikan perang untuk mempertahankan agama (Islam) di dalam Alquran dengan memberikan kepada Alquran haknya untuk memperkenalkan dirinya kepada kita dengan cara periwayatan. Ibn Kathīr sebagai salah satu ulama yang menulis tafsir Alquran dengan cara periwayatan, merupakan mufassir yang dapat diteliti pendapatnya tentang ayat-ayat jihad di dalam Alquran. Dalam mukadimah tafsirnya dia menulis “dalam menafsirkan Alquran, hendaklah kita kembali kepada Alquran dan Sunah, apabila kita tidak menemukan penjelasan dari sebuah ayat dalam Alquran dan Sunah, maka kita merujuk kepada perkataan para sahabat, karena mereka lebih mengetahui tentang makna Alquran. Pengetahuan itu didapat karena para sahabat menjadi saksi hidup ketika Alquran diturunkan, dan para sahabat memiliki ilmu dan amal yang sempurna.”¹³

Sayyid Jibrīl berpendapat bahwa *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm* karya ibn kathīr ini adalah buku tafsir dengan corak periwayatan yang paling terkenal, walaupun caranya dalam menafsirkan Alquran hampir sama dengan penafsiran Ibn Jarīr al-Ṭabarī dalam buku *Jāmi’ al-Bayān*, namun Ibn kathīr lebih menonjol dalam menafsirkan ayat dengan ayat untuk mendapatkan maksud yang sebenarnya dari ayat Alquran, dan dia lebih teliti dalam memilih hadis-hadis dan *Isrā’iliyat* di dalam menafsirkan Alquran.¹⁴

¹¹ Walid Salih, “The Formation of the Classical *Tafsīr* Tradition: The Qur’ān Commentary of al-Ṭa’labī. *Journal of Quranic Studies*. 2006. Vol VIII, 119.

¹² Fazlul Rahman, “Kekerasan Atas Nama Tuhan: Respons Netizen Indonesia”. *Indo-Islamika*. 2012. Vol I, h 227.

¹³ Lihat mukadimah Ibn Kathīr dalam tafsirnya, 3.

¹⁴ Lihat Sayyid Jibrīl, *Madkhāl Ilā Manahij al-Mufasssīrīn*, 105.

Adapun pendapat Ibn Kathīr¹⁵ di dalam *Tafsīr al-Qur'ān al-‘azīm* tentang jihad sangatlah penting dikarenakan :

1. Corak penafsirannya secara *bi al-ma'thūr* dengan cara menafsirkan ayat dengan ayat, ayat dengan sunah,¹⁶ perkataan sahabat, dan *tābi'īn* serta pendapat-pendapat ulama salaf¹⁷ yang dianggap oleh sebagian besar ulama sebagai salah satu cara terbaik di dalam menafsirkan Alquran¹⁸.
2. Alquran diturunkan lengkap dengan maknanya yang dijelaskan oleh sosok Rasulullah saw. dengan meneliti penafsiran Ibn Kathīr yang menggunakan metode penafsiran *bi al-ma'thūr*; makna jihad yang ada di dalam Alquran yang diterangkan oleh Rasulullah saw kepada kaum Muslimin di dalam sebuah komunitas masyarakat Madinah pada waktu itu dapat memberikan kita arti jihad yang mendekati “sebenarnya” di dalam Alquran, dan ini juga ditunjang dengan kapasitas Ibn Kathīr sebagai seorang ulama yang pakar di dalam bidang hadis dan sejarah.
3. Karya beliau telah mendapatkan banyak pujian dari ulama-ulama Islam, diantaranya Husain al-Dhahabi yang mengatakan bahwasanya tafsir Ibn Kathīr mempunyai kelebihan dari segi penyampaian ayat-ayat Alquran yang dipaparkannya dengan ungkapan-ungkapan yang mudah dicerna serta menjelaskan keterangan makna ayat tersebut dengan ayat lainnya dan membandingkan keduanya sehingga menghasilkan makna yang jelas, dia sangat memperhatikan dan mengandalkan cara seperti ini di dalam menafsirkan ayat suci Alquran yang dikenal dengan *tafsīr al-Qur'ān bi al-Qur'ān*, dan setelah itu Ibn Kathīr menambahkan penafsirannya dengan mengutip hadis-hadis yang *marfū'* serta merujuk kepada pendapat-pendapat para sahabat, *tābi'īn* sehingga tafsirnya ini

¹⁵ Nama lengkapnya Imaduddin Abul-fidā' Ismā'il bin Amru bin Kathīr bin Dhau' bin Kathīr bin Zhar'ī al-Bashrā ad-Damsyqī, dilahirkan pada tahun 700 H, dan wafat pada bulan sya'ban tahun 774 H, beliau dikuburkan di pemakaman al-Sufiyah dimana tempat gurunya Ibn Taimiyah dimakamkan.

¹⁶ Ijma' ulama menyatakan barang siapa yang ingin menafsirkan ayat Alquran hendaklah dia melihat dulu kepada ayat Alquran yang lain, karena ayat Alquran menafsirkan ayat yang lain, apabila seorang mufassir mengabaikan ini, maka dia sudah termasuk kepada golongan orang-orang yang disebutkan Nabi didalam hadisnya yang diriwayatkan oleh al-Tirmizi dan Abu Daud dalam masalah ilmu : (barang siapa yang menafsirkan tentang kitab Allah dengan pendapatnya sendiri dan betul, maka dia sudah salah), dan apabila tidak ditemukan penafsirannya didalam ayat Alquran yang lain, hendaklah dia merujuk kepada sunnah, dikarenakan posisis sunnah sebagai penjelasan dari Alquran.

¹⁷ Dikarenakan para sahabat adalah orang-orang yang hadir dan menyaksikan turunnya Alquran sehingga mereka lebih mengetahui tentang penafsirannya, Hakim telam meriwayatkan didalam mustadraknya bahwasanya penafsiran sahabat yang menyaksikan wahyu hukumnya marfu' kepada Nabi Muhammad SAW, karena nabi menjelaskan kepada sahabat-sahabatnya makna Alquran, sebagaimana beliau menjelaskan lafazhnya.

¹⁸ Khālīd Abdul al-Rahmān al-‘Āq, *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā' idūhu* (Damaskus : Dār-annafais, 1987), 79.

dikenal dengan tafsir *bi al-ma'thūr* yang kedua setelah Ibn Jarīr al-Tabarī.¹⁹ Namun, Ibn Kathīr memiliki kelebihan di dalam proses penyeleksian *Isrā'iliyat* di dalam tafsirnya, dan ini merupakan dampak dari keahlian beliau sebagai ulama yang pakar di dalam ilmu hadis dan sejarah.²⁰ Disamping itu Ibn Kathīr juga menggabungkan antara riwayat dan *dirāyah* di dalam tafsirnya, ini dikarenakan Ibn Kathīr banyak mengutip hadis-hadis dan perkataan para ulama dan mentarjih, membandingkan, serta menganalisa perkataan dan hadis-hadis tersebut,²¹ dan ini pekerjaan yang tidak mudah.

Dengan alasan yang telah saya sebutkan di atas, saya menganggap perlu diadakan sebuah penelitian yang komperhensif terhadap penafsiran Ibn Kathīr tentang jihad, mengingat banyaknya kelompok-kelompok yang memakai ayat-ayat Alquran untuk melegitimasi perbuatan mereka dengan mengatasnamakan “jihad” sebagai sebuah ajaran agama yang ditulis di dalam kitab suci Alquran. *Tafsīr al-Qur'ān al-'azīm* sebagai sebuah buku tafsir yang memakai metodologi periwayatan yang dianggap baik bagi sebagian besar ulama,²² sehingga perlu ditelaah ide-ide mengenai jihad yang ada di dalamnya.

¹⁹ Jalāluddin al-Suyūṭī di dalam bukunya *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* mengatakan bahwa tingkatan mufasssīr yang pertama adalah sahabat Rasulullah saw yang berjumlah sepuluh orang, mereka terdiri dari Khulafā al-Rashidīn, Ibn Mas'ūd, Ibn Abbās, Ubay bin Ka'ab, Zaid bin Thābit, Abu Musa al-Ash'ari, dan Abdullah bin Zubair. Tingkatan yang kedua adalah para tabi'īn seperti yang di katakan oleh Ibn Taimiyah, bahwasanya manusia yang paling mengetahui tentang tafsir adalah masyarakat ahli Makkah di karenakan mereka adalah sahabat dari Ibn 'Abbās, begitu juga dengan ahli Kuffah sahabat dari Ibn Mas'ūd, serta para ulama ahli Madinah. Setelah itu, banyak ditulis penafsiran-penafsiran Alquran yang di dalamnya terdapat perkataan para sahabat dan tabi'īn, yang dikenal dengan metode penafsiran riwayat (*ma'thūr*). Tafsīr Ibn Jarīr at-Ṭabarī dan Ibn Kathīr adalah buku-buku tafsir yang memiliki corak periwayatan (*ma'thūr*) di dalam penafsirannya.

²⁰ Husein Al-Dhahabi, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* (Kairo: Maktabah Wahbah, tt), 175.

²¹ Yūsuf al-Qarḍawī, *Bagaimana Berinteraksi Dengan Alquran* (Jakarta: Al-Kautsar, 2000), 232.

²² Khālīd Abdul al-Rahman al-'Aq adalah salah satu sarjana muslim yang mengungkapkan, bahwa penafsiran dengan cara periwayatan *ma'thūr* adalah cara terbaik di dalam mentafsirkan Alquran. Ibn Taymiyah juga berpendapat, bahwa penafsiran dengan riwayat yang menukilkan sanadnya kepada Nabi, Sahabat dan Tabi'īn merupakan cara terbaik dalam penafsiran Alquran. Dia juga berpendapat bahwa Rasulullah saw telah menjelaskan seluruh makna dari ayat-ayat Alquran kepada para sahabat, sehingga makna Alquran telah jelas dan tidak di perlukan cara penafsiran yang lain. Dalam muqaddimah fi Uṣūl al-Tafsīr Ibn Taymiyah menyatakan “jika ada orang bertanya, apakah jalan yang terbaik dalam menafsirkan Alquran, maka jawabannya: menafsirkan Alquran dengan Alquran. Apabila engkau tidak mendapatkan penafsirannya pada Alquran, maka tafsirlah dengan sunnah, karena sesungguhnya ia memberi penjelasan terhadap Alquran. Apabila tidak engkau temukan penafsirannya di dalam sunnah, maka merujuklah

B. Permasalahan

I. identifikasi masalah

Dari latar belakang masalah di atas, dapat diidentifikasi beberapa masalah sebagai berikut :

1. Bagaimana Ibn Kathīr menjelaskan jihad di dalam penafsirannya, yang tentu dirujuk langsung kepada kehidupan kaum Muslimin pada masa Rasulullah saw.
2. Adakah dampak dari situasi sosio-antropologis dan politik terhadap penafsiran Ibn Kathīr mengenai ayat-ayat jihad di dalam Alquran, dan sejauh mana hal tersebut mempengaruhi penafsirannya.
3. Apakah penafsiran ini sanggup beradaptasi dengan situasi yang ada dan meletakkan ayat-ayat jihad di dalam Alquran pada proporsi yang tepat, sehingga bisa diterapkan dalam setiap zaman (*ṣāliḥun likulli zamān*) sesuai dengan karakter Alquran itu sendiri.
4. apakah penafsiran ayat-ayat jihad ini cocok dipakai sebagai solusi di zaman modernisasi yang penuh dengan kebebasan, inovasi, dan pembaharuan yang diiringi dengan hegemoni Barat terhadap dunia Islam yang kebanyakan masih dianggap sebagai dunia ketiga.

II. Batasan Dan Rumusan Masalah

Di dalam tesis ini, fokus pembahasan akan dibatasi pada penafsiran Ibn Kathīr mengenai ayat-ayat yang berbicara tentang jihad (perang) di dalam Alquran dan manfaatnya bagi Islam dan Muslimin dalam menghadapi era modernisasi yang penuh dengan kebebasan berpikir, inovasi, dan kreativitas yang kadang-kadang diiringi dengan imperialisme dan penjajahan terhadap masyarakat Muslim, baik dilakukan dalam bentuk politik, ekonomi, dan budaya.

Atas dasar pembatasan tersebut, dapat dirumuskan beberapa masalah sebagai berikut:

1. Apakah metodologi penafsiran Alquran dengan cara periwayatan (*bi al-ma'thūr*) seperti yang diterapkan oleh Ibn Kathīr di dalam buku tafsirnya *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* masih valid (sesuai dengan tantangan dan permasalahan yang ada)?
2. Bagaimana Ibn Kathīr memandang ajaran jihad dalam Alquran?

C. Tinjauan Pustaka

Adapun mengenai jihad sebagai kasus dalam penelitian ini, saya telah menemukan beberapa peneliti Muslim yang telah melakukan

kepada perkataan-perkataan sahabat, karena mereka paling mengetahui sesudah Nabi, mengingat mereka menyaksikan (sebagian) turunnya Alquran dan situasi ketika ayat itu turun, serta mereka memiliki pemahaman yang benar dari Nabi. Apabila tidak ditemukan penafsiran dalam Alquran dan sunah serta perkataan sahabat, maka hendaklah para imam merujuk kepada perkataan *tābi'īn*”.

pembahasan dan kajian tentang ayat-ayat jihad di dalam Alquran yang mereka tinjau dari berbagai sudut pandang. Jihad sebagai salah satu kata penting dalam khazanah Islam, mempunyai banyak makna bagi umat Muslim sendiri, ada yang bersifat radikal, ekstrim hingga moderat atau tekstual dan kontekstual, tergantung latar belakang pemikiran agama, aliran, dan juga lingkungan sosial-politik yang mempengaruhinya. Banyak para peneliti yang mengungkap bahwa ayat-ayat jihad dalam Alquran tidak mengandung makna kekerasan dan kriminalisasi sedikitpun. Menurut Abdul Moqsiith Ghazali, dari pengertian etimologis sebenarnya jihad tidak mengandung makna kekerasan sedikitpun, namun, secara terminologis, banyak ulama yang mengindetikan jihad dengan tindakan memerangi orang kafir. Menurutnya, ayat-ayat jihad sudah turun ketika Nabi berada di Mekah, oleh karena itu, perintah jihad tidak memiliki keterkaitan dengan peperangan fisik, dia memberikan contoh dari salah satu ayat tentang jihad yang turun di Mekah yang terdapat dalam surat al-Furqan (25) : ayat 22 yang artinya: *“Maka janganlah kamu mengikuti orang-orang kafir, dan berjihadlah terhadap mereka dengan jihad yang besar”*. Menurut Ibn Abbas, kata jihad dalam ayat ini berarti Alquran, dan dengan demikian, ayat ini memiliki makna “berjihadlah dengan menggunakan Alquran”.²³

Zuhairi Misrawi dan Khamami Zada juga telah melakukan penelitian tentang banyaknya kelompok-kelompok di dalam umat Islam yang memakai ideologi jihad sebagai alat untuk membenarkan tindakan mereka melakukan kekerasan. Dalam penelitiannya, mereka menyimpulkan bahwa jihad dengan model kekerasan yang sering terjadi pada saat sekarang ini (umat Islam), berakar dari sikap fundamental dalam memandang agama, dan sikap fundamental itu muncul sebagai sebuah respon dari ketidakadilan global, dan hegemoni politik yang dilakukan Barat atas Islam dan Negara-negara dibelahan dunia ketiga, baik dalam bentuk imprealisme, zionisme, dan liberalisme. Keadaan ini menurut mereka juga didukung dengan sikap inklusivisme dan kesalahan umat Islam dalam menafsirkan nilai-nilai yang ada di dalam Alquran, yang memang banyak mengandung ayat-ayat yang mengindikasikan perlawanan terhadap ketidakadilan dan penjajahan²⁴

Berbeda dengan Abdul Moqsiith Ghazali, Abdul Kārim Zaydan di dalam penelitiannya menyimpulkan bahwa pendapat sejumlah peneliti kontemporer yang mengatakan bahwa jihad di dalam Islam bersifat defensif (mempertahankan diri) bukan ofensif (menyerang) adalah tidak benar sama sekali. Karena bertentangan dengan ayat-ayat Alquran maupun hadis-hadis

²³ Abdul Maqsiith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama, Membangun Toleransi Berbasis Alquran* (Depok: Katakita, 2009), 380.

²⁴ Zuhairi Misrawi, Khamami Zada, *Islam Melawan Teroris* (Ciputat: LSIP, 2004), 36.

Nabi, menurutnya perang di dalam Islam mempunyai beberapa sebab, antara lain:

1. Melawan musuh. Hal ini sesuai dengan firman Allah SWT di dalam surat al-Baqarah (2) : ayat 190:

وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ²⁵

2. Menolong orang-orang mukmin yang ditindas oleh orang-orang kafir, seperti firman Allah SWT di dalam Surat al-Nisa (4) : ayat 75:

وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا²⁶

3. Umat Islam sengaja memerangi orang-orang kafir karena menolak ajakan untuk masuk Islam dan berusaha untuk menghalang-halangi umat Islam agar tidak memiliki kekuasaan agar umat Islam tidak memberlakukan hukum Islam di muka bumi ini. Perang dengan alasan inilah yang banyak di tolak oleh tokoh-tokoh kontemporer, yang mana menurut Abdul Kārim Zaydan, alasan ketiga ini juga ditunjukkan di dalam Alquran surat al-Baqarah (2) : ayat 193:

وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ

“dan perangilah mereka itu sehingga tidak ada fitnah lagi (sehingga) ketaatan itu semata-mata hanya untuk Allah”. Menurut, fitnah yang dimaksud di dalam ayat ini adalah kekafiran dan kemusyrikan. Dan firman Allah lainnya pada surat al-Taubah (9) : ayat 29²⁷. Menurut, ayat ini menyatakan bahwa perang yang dilakukan oleh umat Islam bertujuan untuk menegakan agama Islam dengan memberlakukan hukum-hukum Islam (*shāri’ah*), setelah umat Islam berkuasa, bukan bertujuan untuk membunuh orang-orang non Muslim, karena, apabila perang di dalam Islam bertujuan untuk membunuh kaum non Muslim, maka, tidak ada gunannya ketetapan tentang aturan jizyah dan tentu

²⁵ “dan perangilah di jalan Allah orang-orang yang telah memerangimu dan janganlah kamu melampaui batas, karena sesungguhnya Allah tidak suka terhadap orang-orang yang melampaui batas”.

²⁶ “mengapa kamu tidak mau berperang di jalan Allah dan membela orang-orang yang lemah, baik laki-laki, wanita, maupun anak-anak yang semuanya berdo’a: ya Tuhan kami, keluarkanlah kami dari negeri yang zalim penduduknya, dan berilah kami pelindung dari sisiMu dan berilah kami penolong dari sisiMu”.

²⁷ “perangilah orang-orang yang tidak beriman kepada Allah dan tidak pula beriman kepada hari kemudiandan mereka tidak mengharamkan apa-apa yang telah diharamkan oleh Allah dan Rasulnya dan tidak beragama dengan agama yang benar (agama Allah), yaitu orang-orang yang telah diberi al-Kitab sampai mereka membayar jizyah (pajak) dengan patuh sedang mereka dalam keadaan tunduk”.

orang-orang non Muslim itu tidak dibiarkan tetap memeluk agama mereka²⁸.

Pendapat tokoh ini juga didukung oleh pendapat Ibn Qayyim al-Jawziyah (671-751 H/1292-1350 M) yang membuat graduasi tentang jihad sebagai berikut:

1. Perang diizinkan secara terbatas. Umat Islam di bawah pimpinan Nabi Muhammad diizinkan berperang. Izin perang ini turun setelah mereka hijrah dari Mekah ke Madinah untuk menyelamatkan nyawa mereka dari penindasan kaum musyrikin yang ada di Mekah. Ayat Alquran yang mengizinkan perang ini terdapat pada surat al-Hajj (22) : ayat 39

أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ تَصْرِيهِمْ لَقَدِيرٌ

“telah diizinkan (berperang) bagi orang-orang yang diperangi, karena sesungguhnya mereka telah dianiaya, dan sesungguhnya Allah Maha kuasa menolong mereka” dalam hal ini, sasaran perangnya terbatas pada kaum musyrikin yang memerangi umat Islam.

2. Perang diwajibkan secara terbatas. Dalam hal ini, umat Islam kemudian diwajibkan memerangi kaum musyrikin yang memerangi mereka. Dan sementara kaum musyrikin yang memerangi mereka tidak boleh diperangi. Ayat yang mewajibkan tahap kedua ini adalah surat al-Baqarah (2) : ayat 190 yang artinya *“dan perangilah di jalan Allah orang-orang yang memerangi kamu, (tetapi) janganlah kamu melampaui batas, karena sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas”*

3. Perang diwajibkan secara mutlak.²⁹ Dalam hal ini, umat Islam diwajibkan memerangi kaum musyrikin secara keseluruhan, baik orang-orang yang memerangi mereka, maupun tidak. Hanya saja, dalam hal ini, Ibn al-Qayyim tidak menyebutkan dalilnya dari Alquran dan hadis Nabi.

Sementara Muhammad Sa‘id Ramadhan menganggap bahwa umat Islam boleh menyerbu orang-orang kafir yang didatangnya, tetapi mereka menolak untuk masuk Islam, dan penyerbuan ini tidak harus ada pemberitahuan, ataupun tidak ada peringatan terlebih dahulu. Hal ini beliau simpulkan atas dasar penelitian beliau terhadap perang Khaibar yang telah dilakukan oleh Rasulullah saw kepada Yahudi Khaibar, yang mana pihak musuh tidak pernah memerangi umat Islam terlebih dahulu. Menurutny, faktor utama yang menyebabkan Nabi menyerang Yahudi Khaibar adalah semata-mata hanya ingin mengajak mereka untuk masuk Islam dan

²⁸ Abdul Kārim Zaydan, *uṣūl al-Dakwah* (Baghdad: Maktabah al Manār al-Islāmiyah, 1981), 264-266.

²⁹ Ibn al-Qayyim al-Jawziyah, *Zad al-Ma‘ad* (Beirut: Dar Ihya‘ al-Tūraṣ al-‘Arabiyah) jilid II, 65.

memerangi kekafiran mereka.³⁰ Selain itu, juga terdapat tesis dari Abdul Aziz Sidqi yang meneliti tentang jihad menurut Sayyid Quṭb. Di dalam penelitiannya ia menyimpulkan bahwa jihad menurut Quṭb adalah perjuangan yang bersifat ofensif (menyerang). Menurut Quṭb, orang yang mendefinisikan jihad hanya dibatasi pada pertahanan diri saja adalah orang-orang yang mental spritualnya lemah, yaitu orang-orang yang tidak punya kekuatan dan menyerah di bawah tekanan yang ada. Menurut Quṭb, jihad adalah sebuah gerakan yang aktif, yang bertujuan untuk membebaskan manusia di permukaan bumi ini.

Dalam konteks hubungan Islam dan Barat, kata jihad mendominasi wacana sosial-politik yang sangat penting. Kata jihad sanggup menghipnotis seseorang Muslim untuk rela berkorban dengan jiwa dan raganya demi menegakkan Islam dan umatnya. Umat Muslim sendiri juga amat menaruh perhatian besar terhadap konsep jihad sebagaimana masyarakat Barat memahami Islam yang kebanyakan hanya pada konsep jihad. Natana J Delong di dalam penelitiannya tentang *Wahhabi Islam from revival and reform to global jihad* mengatakan bahwa menurut pendiri Wahabi, Ibn Abdul Wahhāb, ada 3 keadaan yang membuat jihad di perlukan: (1) Ketika dua kelompok bertemu di medan perang, (2) Ketika terjadi agresi oleh musuh dan (3) Ketika Imam (pemimpin) menyerukan untuk berjihad maka tidak ada alasan bagi kaum Muslimin untuk menolak berjihad di jalan Allah³¹. Penelitian Natana J Delong ini juga di perkuat oleh Sa'ād bin Hamid yang menyatakan bahwa perbuatan orang-orang jahil adalah memandang rendah kekuasaan kaum Muslimin dan keluar dari ketaatan, melakukan pembangkangan dengan perang atau selainnya terhadap penguasa Muslim, dan ini merupakan bentuk kejahatan dan melakukan perusakan di muka bumi yang diketahui oleh setiap orang yang memiliki akal dan iman, telah diketahui dari Islam bahwa tidak ada agama tanpa jama'ah, tidak ada jama'ah tanpa imam, dan tidak ada kepemimpinan tanpa tunduk dan patuh, sedangkan keluar dari ketaatan terhadap pemimpin kaum Muslimin merupakan sebab kerusakan yang paling besar yang terjadi pada negeri dan rakyat dan merupakan penyimpangan dari jalan hidayah dan petunjuk.³² Sa'ad menganggap kegiatan jihad haruslah ada legitimasi dari pemimpin dan orang yang melakukan kegiatan itu tanpa izin dari pemimpin (imam), maka ia sudah kehilangan iman dan akal sehatnya.

³⁰ Muhammad Sa'id Ramaḍān al-Būti, *Fiqh al-Sīrah* (Beirut: Dār al-Fikr, 1980), 333-334.

³¹ Natana J Delong, *Wahhabi Islam From Revival And Reform To Global Jihad* (tt, Oxford University Press, 2004), 203.

³² Muhammad bin Husain al-Qahtani, *Fatāwa al-Aimmaḥ fī al-Nawāzil al-Muḥāhimah*, terjem Andi Masyudin (Jakarta : Pustaka at-Tazkia, 2004), 161.

Dari segi hukum, Ibn Rushd (w 595 H) dalam *Bidāyah al-Mujtahid* memaparkan bahwa para Ulama telah bersepakat tentang hukum jihad adalah *farḍu kifāyah*, kecuali Abdullah bin Hasan, pendapat ulama ini di dasari oleh ayat Alquran pada surat al-taubah (9) : ayat 122

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ

artinya: “tidak sepatutnya bagi mukminin itu pergi semuanya (ke medan perang). Mengapa tidak pergi dari tiap-tiap golongan di antara mereka beberapa orang untuk memperdalam pengetahuan mereka tentang agama dan untuk memberi peringatan kepada *kaumnya* apabila mereka telah kembali kepadanya, supaya mereka itu dapat menjaga dirinya”. Menurut para Ulama, Rasulullah saw tidak berperang kecuali beliau meninggalkan sebahagian umatnya untuk tetap tinggal³³, dan untuk berjihad dalam arti berperang banyak syarat-syarat yang harus di penuhi oleh umat Islam, syarat-syarat itu menyangkut tentang orang yang akan berperang dan kelompok-kelompok yang akan di perangi.

Selain itu, juga terdapat penelitian yang mengkaji tentang jihad ditinjau dari perspektif hadis Rasulullah saw yang dilakukan oleh Enizar dalam desertasinya di program Pasca sarjana UIN Jakarta tahun 2002. Dalam desertasinya, Enizar menyimpulkan bahwa Jihad menurut tuntunan Rasulullah saw adalah semua upaya sungguh-sungguh umat Islam dalam menghadapi semua objek yang mengancam eksistensi dan kemurnian Islam serta keamanan umat Islam, dilakukan karena Allah dan dengan tujuan menegakan Islam. Jihad harus tetap dilakukan sampai akhir zaman, karena selama umat Islam masih eksis, maka jihad diperlukan untuk mewujudkan keadilan dan menegakan kebenaran. Berperang adalah salah satu bentuk jihad sebagai upaya membalas serangan musuh Islam yang mengancam eksistensi ajaran Islam dan umatnya. Jihad seperti ini tidak bisa dilakukan sendiri-sendiri, tetapi harus di bawah koordinasi seorang komandan yang ditunjuk oleh pemerintah untuk tugas tersebut.

Peneliti non Muslim juga banyak yang membahas tentang jihad. Diantaranya seorang orientalis asal Belanda H.TH.Obbrink yang meneliti pergerakan Cheragh Ali di India, dan menfokuskan penelitiannya pada masalah jihad. Dalam penelitiannya ini ia menyimpulkan bahwa sebagai *de heilige oorlog* atau *the holy war* (perang suci). Pengertian seperti ini sebenarnya belum pernah dikenal dalam kepustakaan Islam. Namun *the holy war* secara historis adalah istilah yang diambil dari sejarah Eropa, dalam hal ini Kristen Eropa yang berperang melawan orang kafir. Namun hal ini

³³ Ibn Rushd, *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid* (Beirut: Dār-Kutub al-‘Ilmiyah, 2004), 68.

dibantah oleh Rudolf Peters, menurut Peters, tujuan utama jihad di dalam Islam bukanlah untuk memerangi orang-orang kafir, seperti sering yang dikemukakan oleh literatur-literatur Barat. Tujuan pokok jihad menurutnya adalah untuk perluasan juga pembelaan kawasan Islam (*dār al-Islām*). Dengan mempertimbangkan tujuan jihad ini, Peters menganggap bahwa terjemahan jihad sebagai *the holy war* merupakan terjemahan yang kurang tepat. Karena menurutnya, perang suci adalah perang yang dilakukan sepenuhnya karena alasan agama, sedangkan jihad secara historis juga pernah dilakukan atas dasar politik, seperti perluasan wilayah Islam dan pembelaan diri kaum Muslimin terhadap serangan dari luar. Oleh karena itu, menurut Peters, menyamakan jihad dengan *the holy war* adalah kekeliruan besar.³⁴

Diantara penelitian-penelitian di atas, saya memandang perlu penelitian yang fokus kepada studi komperhensif-analitis mengenai ayat-ayat jihad di dalam Alquran ditinjau dari perspektif penafsiran dengan cara riwayat (*bi al-ma'thūr*) yang direpresentasikan oleh penafsiran Ibn Kathīr. Bagaimanapun, pendapat-pendapat para pakar tentang jihad bermula dari kitab suci Alquran yang memang mengandung banyak ajaran tentang jihad. Maka, menurut keterangan saya di atas, pandangan mufassir ini sangat diperlukan mengenai jihad dan untuk itu saya bermaksud menghadirkan tema tentang jihad di dalam Alquran menurut pandangan Ibn Kathīr dengan menggunakan pendekatan sosio-historis dan filosofis, disertai dengan studi komperhensif-analitis terhadap penafsiran tersebut.

D. Tujuan penelitian

Adapun tujuan dari penelitian ini adalah untuk mengetahui dan menganalisa beberapa hal sebagai berikut :

1. Menganalisa pendapat Ibn Kathīr tentang ayat-ayat jihad dalam Alquran.
2. Untuk mengetahui apakah penafsiran Alquran dengan cara periwayatan, mendekati doktrin dalam memaknai jihad dalam Alquran.
3. Sesuaikah penafsiran Ibn Kathīr yang bercorak *bi al-ma'thūr* diterapkan di era modernisasi.
4. Bisakah penafsiran riwayat menjadi solusi untuk mengatasi keterpurukan islam di era globalisasi ini.

E. Manfaat/signifikansi Penelitian

Adapun manfaat serta kegunaan dari penelitian ini dapat kami bagi kepada dua hal :

³⁴ Rudolf Peters. *Jihad in Medieval and Modern Islam: The Chapter on Jihad From Averroes Legal Handbook Bidayah al-Mujtahid* (Leiden: t,tp, 1977), 3-4.

1. Secara Teoritis

Sebagai upaya untuk memperkaya khazanah ilmu pengetahuan, khususnya di dalam bidang tafsir. Tidak dipungkiri, bahwa selama ini masih terdapat banyak perbedaan persepsi penafsiran tentang ayat-ayat jihad yang menganjurkan dan menyuruh untuk berperang di dalam Alquran, dan bagaimana mengimplementasikan ayat-ayat tersebut di era modernisasi ini sehingga mampu menjadi solusi terhadap keterpurukan dunia Islam yang terjadi pada saat sekarang ini.

2. Secara praktis

Sebagai salah satu usaha untuk mengetahui makna ayat-ayat jihad di dalam Alquran ditinjau dari perspektif penafsiran, dan hal ini sesuai dengan apa yang dikatakan oleh O.W. Holmes bahwasanya kebenaran yang terbaik itu adalah kebenaran yang diambil setelah adanya pertukaran ide-ide.

F. Metode Penelitian

1. jenis dan pendekatan penelitian

Penelitian ini pada dasarnya adalah penelitian teks, karena objek dari penelitian ini adalah penafsiran ayat-ayat jihad yang terdapat di dalam *Tafsīr al-Qur'ān al-Azīm* karya Ibn Kathīr, maka dalam hal ini saya berupaya mengidentifikasi dan menganalisis tentang pandangan-pandangan Ibn Kathīr mengenai ayat-ayat jihad yang terdapat di dalam Alquran pada buku tafsirnya. Oleh karena itu, penelitian ini termasuk dalam kategori penelitian kepustakaan (*library research*).

Pendekatan yang digunakan di dalam pengumpulan dan pemaknaan data adalah pendekatan interpretatif dan sosio-historis. Dalam hal ini, realitas teks dipahami sebagai sebuah konstruksi pemikiran makna, tafsir, atau interpretasi.³⁵ Penafsiran-penafsiran tentang ayat-ayat jihad yang mengindikasikan anjuran ataupun perintah untuk berperang yang ditulis oleh Ibn Kathīr di dalam buku *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm* diberlakukan sebagai sebuah realitas pemikiran yang sangat tergantung pada ruang dan waktu, saya disini memposisikan diri sebagai “peneliti” tentang penafsiran ini secara objektif. Selanjutnya saya menggunakan metode “the death of author”³⁶ untuk membaca apakah hasil karya Ibn Kathīr ini bisa diambil sebagai solusi atas masalah-masalah yang dihadapi oleh Islam dan kaum Muslimin pada era modernisasi ini.

³⁵ A. Chaear Alwasilah, *Pokok-Pokok Penelitian Kualitatif* (Jakarta : Pustaka Jaya, 2002), 45.

³⁶ Metode ini adalah salah satu metode hermeneutika yang di buat oleh Roland Barthes tentang hubungan antara teks, pengarang dan pembaca, dalam metode ini seorang pembaca diberikan kebebasan di dalam memahami sebuah teks.

2. Sumber Data

Sumber data dalam penelitian adalah subyek dari mana data itu dapat diperoleh, sumber data dapat diklarifikasikan kedalam dua kelompok besar, yaitu data primer dan data sekunder. Sumber data primer dalam penelitian ini adalah ayat-ayat jihad yang mengandung anjuran dan perintah untuk berperang di dalam buku *Tafsīr al-Qur'an al-'Azīm* karya Ibn Kathīr.

Adapun sumber data sekunder dari penelitian ini meliputi: (1) Kitab-kitab tafsir Alquran lainnya selain tafsir yang dibahas, (2) Teks-teks hadis yang terdapat di dalam kitab-kitab hadis, (3) Kitab-kitab pendukung yang secara langsung berhubungan dengan pemahaman Alquran dan hadis, seperti *'ulūm al-Qur'an*, *'ulūm al-hadīth*, dan lain-lain, (4) Buku-buku keislaman dan umum lainnya, yang masih mempunyai relevansi dengan pembahasan ini.

3. Teknik Pengumpulan dan Analisa Data

Dalam pengumpulan data, saya menggunakan cara dokumentasi. Kata “dokumen” yang berarti barang-barang tertulis, menunjukkan bahwa di dalam melaksanakan metode ini, saya menyelidiki benda-benda tertulis, baik yang primer maupun sekunder. Mengenai pendekatan yang digunakan di dalam penelitian ini, saya menggunakan pendekatan sosio-historis untuk melihat perjalanan pemikiran Ibn Kathīr dalam penafsirannya dan pendekatan fenomenologis untuk melihat keterkaitan penafsirannya dengan lingkungan tempat tinggalnya. Kedua pendekatan ini merupakan prinsip teoritis penelitian kualitatif.

Adapun analisa data merupakan kelanjutan dari kegiatan pengumpulan data. Dalam hal ini data mentah yang telah dikumpulkan perlu dipecah-pecah dalam kelompok-kelompok, diadakan kategorisasi, serta diperas sedemikian rupa sehingga data tersebut mempunyai makna untuk menjawab masalah dan menguji hipotesa.³⁷ Dengan kata lain, data yang telah terkumpul akan dilakukan pereduksian dan pengelaborasi untuk selanjutnya dianalisis sesuai dengan tujuan penelitian. Dengan demikian, jelaslah bahwa analisa data merupakan bagian yang amat penting di dalam metode ilmiah, karena dengannya, data tersebut dapat diberi arti dan makna yang berguna dalam memecahkan masalah penelitian.

Dari beberapa rumusan diatas, dapat disimpulkan bahwa analisa data dimaksudkan untuk mengklasifikasi dan mengorganisasi data. Di dalam penelitian kualitatif terdapat dua strategi analisis data yang sering digunakan yaitu model strategi analisis deskriptif-kualitatif dan analisis verifikatif-

³⁷ Muhammad Nasir, *Metodologi Penelitian* (Jakarta : Ghalia Indonesia, 1998), 406.

analisis.³⁸ Adapun analisa data yang digunakan dalam penelitian ini adalah analisis kritis, deskriptif-kualitatif dan analisis isi.

G. Sistematika Penulisan

Hasil penelitian ini ditulis dalam lima bab dengan sistematika pembahasan sebagai berikut :

BAB I berisi pendahuluan yang meliputi : latar belakang masalah, permasalahan, tinjauan pustaka/penelitian terdahulu yang relevan, tujuan penelitian, manfaat/signifikansi penelitian, metodologi penelitian, dan sistematika penulisan.

BAB II berisi permasalahan-permasalahan yang menyangkut tentang perdebatan para ulama, pemikir, serta peneliti tentang makna dari Jihad yang mengandung anjuran dan perintah untuk berperang. Hal ini diperlukan untuk mendapatkan pemetaan pemikiran tentang masalah jihad dari berbagai macam sudut pandang, baik dari Barat, maupun dari kalangan Islam sendiri.

BAB III berisi biografi Ibn Kathīr yang mencakup karir akademik, sejarah hidup, guru-guru, serta murid-muridnya. Pembahasan ini diperlukan untuk mengenal sosok Ibn Kathīr sebelum masuk kedalam pembahasan pokok di dalam penelitian ini. Dalam bab ini juga saya akan menulis tentang buku *Tafsir al-Qur'ān al-'Azhīm* yang meliputi metodologi penulisan, tujuan pembuatan buku tersebut, serta motivasi Ibn Kathīr dalam membuat buku tersebut, hal ini juga sangat di perlukan untuk mengenal buku tafsir ini lebih mendalam sebelum membahas permasalahan tentang jihad yang ada di dalamnya.

BAB IV merupakan isi dan pembahasan inti dari penelitian ini yang terdiri dari: (1) kata *jihād* di dalam Alquran menurut Ibn Kathīr, (2) kata *qitāl* di dalam Alquran menurut Ibn Kathīr, (3) kewajiban berperang menurut Ibn Kathīr, (4) keutamaan orang-orang yang berjihad menurut Ibn Kathīr, dan (5) sifat-sifat mujahidin menurut Ibn Kathīr.

BAB V merupakan kelanjutan dari bab sebelumnya yang terdiri dari: (1) persiapan perang menurut Ibn Kathīr, (2) etika berperang menurut Ibn Kathīr, (3) hasil-hasil perang menurut Ibn Kathīr, (4) keutamaan mati syahid menurut Ibn Kathīr, dan (5) perdamaian menurut Ibn Kathīr.

BAB VI merupakan bab penutup yang meliputi kesimpulan dan saran-saran. Kesimpulan yang akan peneliti sajikan di dalam tesis, merupakan respons kongkret atas rumusan masalah yang dipaparkan dalam penelitian, sehingga semua problem yang muncul dalam penelitian ini dapat dijawab dengan jelas, dengan harapan dapat bermanfaat baik secara akademik, sosial, dan praktis.

³⁸ Burhan Bungin, *Analisis Data Kualitatif* (Jakarta : Grafindo Raja Persada, 2003), 83.

BAB II

Jihad Menurut Para Pakar

A. Jihad menurut para ulama

Dalam kamus *Lisān al-‘Arabi* disebutkan kata jihad berasal dari kata *al-juhd* atau *al-jahd*. *al-jahd* artinya *al-mashaqqah* (kesulitan), sedangkan *al-juhd* artinya *al-tāqah* (kemampuan, kekuatan). Menurut al-Lais, *al-juhd* dan *al-jahd* satu arti, yaitu segala sesuatu yang diusahakan seseorang dari penderitaan dan kesulitan (*man jahada al-insān min marāḍin wa amrin shāqin*). Ibn Kathīr dan al-Farra’ menyebutkan makna lain dari kata ini adalah *al-ghāyah* (tujuan), dan *al-jidd* (kesungguh-sungguhan). Sedangkan al-Sha’bi berpendapat *al-juhd* digunakan dalam kemampuan dan kekayaan (*al-ghunyah*) sedangkan *al-jahd* digunakan dalam pekerjaan (*al-‘amal*). Menurut Ibn ‘Arafah, *al-jahd* dimaknai dengan *badhlu al-wus’i* (mengerahkan kemampuan), sedangkan *al-jahd* dimaknai *al-mubālaghah wa al-ghāyah* (berlebihan dan tujuan).¹ Term jihad di dalam Alquran dengan berbagai derivasinya terulang sebanyak empat puluh satu kali. Delapan kali pada ayat makkiyah dan tiga puluh tiga kali pada ayat madaniyyah.²

Adapun mengenai banyaknya kata-kata jihad di dalam Alquran yang dihubungkan dengan perang, Menurut Sayyid Sābiq (w. 1420 H) hal ini terjadi karena peperangan yang diizinkan Islam adalah pengecualian karena sebab-sebab tertentu, dan ajaran Islam tidak menganjurkan untuk berperang.³ Berdasarkan fakta sejarah peperangan zaman Nabi, dan faktor sosial-historis diturunkannya Alquran, Sayyid Sābiq menyimpulkan bahwa setidaknya

¹ Muhammad Ibn Makram Ibn Manzur, *Lisān al-‘Arabi* (Beirut: Dār al-Fikr, 1994), vol III, 133.

² M. Fuad Abd al-BaBāqi, *al-Mu’jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur’ān al-Karīm* (Beirut: Dār Ihya al-Turath al-‘Arabī, t.th.), 183.

³ Ibn Khaldun (1332-1406 M) adalah orang yang pertama kali mengakui bahwa perang bukanlah berasal dari pemikir pendahulu Islam sebelumnya. Sebagai penyebab malapetaka sosial, menurutnya perang telah ada dalam masyarakat bahkan sejak masa “creation” (mencipta). Ini merupakan suatu kenyataan yang terbentuk dalam masyarakat, dimana manusia gemar melakukan balas dendam. Manusia, gemar melakukan balas dendam dan sifat dasar untuk berperang. Menurut Ibn Khaldun, Manusia selalu berperang karena ego atau motif-motif emosional seperti iri hati, kemarahan, atau perasaan bersalah. Sehingga anggota satu kelompok atau bangsa dalam upayanya untuk mempertahankan diri, mereka menggabungkan diri dengan kelompok lain untuk berperang. Perang menurut Ibn Khaldūn dibedakan menjadi empat, pertama: perang antar suku, kejadian ini terjadi antara suku-suku dikawasan Arab. Kedua: permusuhan dan sifat suka menyerang yang menjadi karakter masyarakat primitif. Ketiga: peperangan yang ditentukan oleh *shari’ah* seperti jihad. Keempat: perang melawan kaum pemberontak dan orang-orang murtad. Ibn Khaldun berpendapat bahwa dua bagian yang pertama tidak sah hukumnya karena termasuk sifat perang yang terjadi akibat ketidakpatuhan, sedangkan jenis perang yang lain termasuk perang yang bertolak dari prinsip keadilan. Lihat Majid Khadduri, *Perang dan Damai Dalam Hukum Islam*. Penerjemah: Kuswanto (Yogyakarta: Tarawang Press, 1995), 58.

terdapat dua kondisi izin berperang. *Pertama*, untuk membela jiwa, harta, dan negara. *Kedua*, membela dakwah Islam, seperti adanya intimidasi terhadap orang yang ingin masuk Islam, perlindungan terhadap da'i (penyebarkan agama).⁴ Dengan demikian, menurut Sayyid Sābiq, peperangan diizinkan oleh Allah ketika umat Islam dalam kondisi diserang musuh dan demi menjaga diri serta menyelamatkan dakwah Islam.

Menurut al-Rāghib al-Iṣbahānī (w. 502 H), jihad di dalam Alquran memiliki tiga arti, pertama melawan musuh nyata, kedua melawan setan, dan ketiga melawan hawa nafsu.⁵ Pendapat al-Rāghib ini hampir sama dengan pendapat Ibn Qayyim al-Jauziyyah (w. 751 H), hanya saja, Ibn Qayyim membagi perjuangan melawan musuh nyata itu menjadi dua bagian, yaitu perjuangan melawan orang-orang kafir, dan perjuangan melawan orang-orang munafik. Lebih jauh lagi, Ibn Qayyim membagi peperangan melawan musuh Islam kedalam tiga periode, yaitu:

1. Perang diizinkan secara terbatas. Dalam hal ini, umat Islam diizinkan berperang. Izin perang ini turun setelah mereka hijrah dari Mekah ke Madinah, untuk menyelamatkan nyawa mereka dari penindasan kaum musyrikin yang ada di Mekah.
2. Perang diwajibkan secara terbatas. Dalam hal ini, umat Islam kemudian diwajibkan memerangi kaum musyrikin yang memerangi mereka. Dan sementara kaum musyrikin yang memerangi mereka tidak boleh diperangi.
3. Perang diwajibkan secara mutlak.⁶ Dalam hal ini, umat Islam diwajibkan memerangi kaum musyrikin secara keseluruhan, baik orang-orang yang memerangi mereka, maupun tidak.

Pendapat Ibn Qayyim di atas juga di dukung oleh pendapat ulama wahhabi seperti 'Abdul 'Azīz bin Baz, ia juga membagi jihad (perang) di dalam Islam kedalam tiga periode:

1. Umat Islam diwajibkan berperang tanpa ada kewajiban tentang hal itu.
2. Umat Islam diperintahkan untuk memerangi orang-orang yang memerangi mereka saja, sementara tidak boleh memerangi orang-orang yang tidak memerangi mereka.
3. Umat Islam diperintahkan untuk memerangi orang-orang musyrikin secara mutlak, baik mereka yang memerangi umat Islam ataupun tidak, dengan tujuan untuk melenyapkan kemusyrikan di muka bumi ini. Jihad

⁴ Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah* (Beirut: Dār al-Fikr, 1983), jilid III, 22.

⁵ al-Rāghib al-Iṣbahānī, *Mu'jam Mufradāt Alfāz al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Fikr, t.th), 99.

⁶ Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *Zad al-Ma'ad* (Beirut: Dār Ihyā al-Tūrath al-'Arabiyah, t.th) jilid II, 39-65.

yang ketiga ini sudah mapan dalam Islam, karena sampai wafatnya Rasulullah saw, jihad dalam hal ini tidak mengalami perubahan.⁷

Berbeda dengan ‘Abdul ‘Azīz bin Baz, Abdullah bin Muhammad al-Muṭṭalq, seorang ulama dan anggota badan fatwa di kerajaan Saudi Arabia berpendapat bahwa walaupun jihad secara terminologis diartikan sebagai upaya sungguh-sungguh dalam memerangi orang kafir secara khusus, akan tetapi jihad dapat dilakukan dengan jiwa, kata-kata, maupun harta. Lebih jauh menurutnya jihad (berperang) hanya diwajibkan atas kaum muslimin dalam dua kondisi: *pertama* ketika diperintahkan oleh pemimpin, sebab kepatuhan kepada pemimpin adalah wajib sebagaimana firman Allah dalam Qs. al-Taubah (9) : 38-39

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ انْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَتَأْتِلُكُمْ إِلَى الْأَرْضِ
أَرْضِيَّتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ
(38) إِلَّا تَنْفِرُوا يُعَذِّبُكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَيَسْتَبْدِلَ قَوْمًا غَيْرَكُمْ وَلَا تَضُرُّوهُ شَيْئًا
وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (39)

Artinya: “wahai orang-orang yang beriman, apakah sebabnya apabila dikatakan kepada kamu, ‘berangkatlah (untuk berperang) pada jalan Allah, kamu merasa berat dan ingin tinggal ditempatmu. Apakah kamu puas dengan kehidupan di dunia sebagai ganti dari kehidupan di akhirat, padahal kenikmatan hidup di dunia (dibandingkan kenikmatan) hidup di akhirat amatlah sedikit. Jika kamu tidak berangkat untuk berperang, niscaya Allah akan menyiksa dengan siksa yang pedih dan digantinya kamu dengan kaum yang lain, dan tiada sesuatupun yang dapat memberikan kemudharatan kepada-Nya sedikitpun. Allah maha kuasa atas segala sesuatu”. sedangkan kondisi yang *kedua* adalah ketika Negara kaum muslimin diserang musuh, karena menurut Ibn Taimiyah, berperang demi menjaga dan membela kehormatan dan agama adalah jenis perang yang paling penting.⁸

Pendapat Abdullah bin Muhammad al-Muṭṭalq di atas, sesuai dengan pendapat Muhammad Quraish Shihab ketika menafsirkan Qs. al-Baqarah (9) : ayat 190

وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ

Artinya: “perangilah di jalan Allah orang-orang yang telah memerangi kamu, (tetapi) janganlah kamu melampaui batas, karena sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batasi.” Ayat ini menurut Quraish membolehkan perang selama perang tersebut *fi sabīlillah* (di jalan Allah), yakni untuk menegakkan nilai-nilai ketuhanan Yang Maha

⁷ Abdulaziz bin Baz, *faḍl al-Jihād wa al-Mujāhidīn* (Riyadh: al-Risalah al-‘Ammah li Idārat al-Buhūth al-‘Ilmiyah wa al-Iftā wa al-Irshād, 1411 H), 22-27.

⁸ Abdullah bin Muhammad al-Muṭṭalq, *Fiqh Sunah Kontemporer*, terj: Ahmad Fadhil (Jakarta: Sahara, 2006), 968-982.

Esa serta kemerdekaan dan kebebasan yang sejalan dengan tuntunan agama. Ayat ini menurut Quraish Shihab juga menjelaskan kapan peperangan itu boleh dimulai, yakni ketika secara pasti sudah diketahui ada orang-orang yang memerangi, mempersiapkan rencana dan mengambil langkah-langkah untuk memerangi kaum muslimin atau benar-benar telah melakukan agresi. Ini di pahami dari penggunaan kata kerja *muḍāri* (يُقَاتِلُونَكُمْ) kata kerja masa kini yang mengandung makna sekarang dan masa datang. Dengan demikian ayat ini menuntun agar tidak memangkuk tangan menanti sampai musuh benar-benar telah memasuki wilayah atau mengancam ketentraman dan perdamaian.⁹

Adapun menurut riwayat dari Ibn ‘Abbās, ayat di atas dan tiga ayat sesudahnya (191-193) yaitu:

وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ (191) فَإِنْ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (192) وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ (193)¹⁰

diturunkan pada perjanjian Hudaibiyah. Ketika itu, Rasulullah saw dihalang-halangi sehingga tidak bisa beribadah ke kota Mekah. Isi pokok perjanjian ini antara lain agar kaum muslimin melakukan umrah pada tahun berikutnya. Rasulullah saw dan para sahabat, telah menyiapkan segala sesuatunya untuk melaksanakan umrah pada waktu yang telah disepakati. Mereka khawatir jikalau kafir Quraisy tidak menepati janji tersebut, bahkan mereka menghalangi dan memerangi Rasulullah saw dan sahabat untuk masuk Masjidil Haram. Padahal, sahabat menghindari perang di bulan mulia (*al-ashhur al-hurūm*).¹¹ Maka turunlah ayat di atas, sebagai legitimasi bolehnya berperang di bulan mulia dalam kondisi terjepit untuk membela diri. Melihat kepada *sabab al-nuzūl* berdasarkan riwayat Ibn ‘Abbās di atas, perang di

⁹ Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah* (Ciputat: Lentera Hati, 2000), V 1, 392-393.

¹⁰ Artinya: “dan bunuhlah mereka dimana saja kamu jumpai mereka dan usirlah mereka dari tempat mereka mengusir kamu (Mekkah), dan fitnah itu lebih besar bahayanya dari pada pembunuhan dan janganlah kamu memerangi mereka di Masjidil Haram kecuali jika mereka memerangi kamu di tempat itu, apabila mereka memerangi kamu (di tempat itu) maka bunuhlah mereka, demikianlah balasan bagi orang-orang kafir (192). Namun apabila mereka berhenti memerangi kamu, maka sesungguhnya Allah maha pengampun lagi maha penyayang (192). Dan perangilah mereka sehingga tidak ada lagi fitnah dan (ketaatan) itu hanya semata-mata untuk Allah, apabila mereka berhenti (memerangi kamu) kecuali terhadap orang-orang yang zalim (193).

¹¹ Abū al-Hasan ‘Alī Ibn Ahmad al-Wāhidīy al-Naisābūrī, *Asbāb al-Nuzūl* (Beirut: Dār al-Fikr, 1988), 33-34.

bulan mulia adalah dilarang secara umum. Sedangkan kebolehnya merupakan suatu kelonggaran atau pengecualian yang diberikan dengan syarat-syarat tertentu. Ibn Kathīr menjelaskan secara tegas, pengecualian ini tidak berlaku terus menerus. Ia hanya berlaku pada tahun itu saja.¹²

Menurut ulama revolusioner seperti Sayyid Quṭb (w. 1386 H), jihad adalah kelanjutan dari politik Tuhan. Jihad adalah perjuangan politik revolusioner yang dirancang untuk melucuti musuh-musuh Islam, sehingga memungkinkan kaum muslimin menerapkan ketentuan-ketentuan syari'ah yang selama ini diabaikan dan dihilangkan baik oleh pihak barat, maupun oleh rezim-rezim yang pro terhadap kekuatan barat di dunia muslim sendiri.¹³ Sedangkan tujuan utama jihad menurutnya adalah menegakan hegemoni Islam dengan cara membebaskan individu-individu dari dominasi politik non muslim. Di dalam bukunya *Ma'ālim fī al-Ṭāriq*, Quṭb lebih menekankan jihad dalam pengertian politis, menurutnya jihad adalah perjuangan revolusioner yang dirancang untuk mengalahkan musuh-musuh Islam, sehingga kaum Muslimin memiliki kesempatan untuk menerapkan hukum Islam (syari'ah) yang selama ini diabaikan dan dihalang-halangi oleh kekuatan Barat dan rezim-rezim boneka yang terdapat di dunia Muslim sendiri. Menurut Quṭb, jihad mempunyai tujuan untuk membebaskan setiap individu dari dominasi politik Barat dan kekuatan-kekuatan non Muslim lainnya. Oleh karena itu, Quṭb menolak pengertian jihad hanya sebatas sebagai perang defensif saja.

Sebagai aplikasi dari konsepnya ini, Quṭb menolak pandangan modernis tentang jihad, yang cenderung membatasainya dalam arti “perang defensif” atau dilaksanakan hanya di wilayah-wilayah Muslim. jihad menurut Quṭb adalah perjuangan yang bersifat ofensif (menyerang). Menurut Quṭb, orang yang mendefinisikan jihad hanya dibatasi pada pertahanan diri saja adalah orang-orang yang mental spritualnya lemah, yaitu orang-orang yang tidak punya kekuatan dan menyerah di bawah tekanan yang ada. Menurut Quṭb, jihad adalah sebuah gerakan yang aktif, yang bertujuan untuk membebaskan manusia di permukaan bumi ini.¹⁴

Bagi Quṭb, terdapat hubungan erat antara kekuatan jihad dengan sifat Islam sebagai sebuah pergerakan yang dinamis dan revolusioner. Adapun gagasan sentral Quṭb adalah penolakan terhadap modernitas, karena menurutnya modernitas dipandang sebagai penolakan terhadap kedaulatan Tuhan dalam seluruh aspek kehidupan. Selain itu, menurutnya modernitas

¹² Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm* (Beirut Dār Kutub al-'Ilmiyah, 2004), jilid II, 338.

¹³ Sayyid Quṭb, *Ma'ālim fī al-Ṭāriq* (Beirut: Dar- al-Fikr, 1981), 71-75.

¹⁴ Abdul Aziz Sidqi “Jihad Menurut Sayyid Quṭb” (Disertasi: Sekolah Pasca Sarjana Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2006), 96-98.

telah membawa agama kebalik panggung sejarah, menurutnya, modernitas secara tidak langsung membawa manusia kepada era jahiliyah modern.¹⁵ Pandangan Quṭb mengenai jihad banyak diilhami oleh al-Maudūdi (1903-1979), akan tetapi, pandangan al-Maudūdi lebih progresif ketimbang Quṭb ketika menyamakan Islam dengan jihad sebagai gerakan politik revolusioner dengan ideologi-ideologi revolusioner lainnya seperti Marxisme, Nazisme, dan Fasisme. Bagi Al-Maudūdi, jihad adalah perjuangan yang harus dilakukan oleh kaum Muslimin untuk mewujudkan cita-cita Islam sebagai sebuah gerakan revolusioner internasional.¹⁶

Pendapat Quṭb tentang jihad senada dengan pendapat Ibn Taimiyah (w. 728 H), Menurut Ibn Taimiyah, jihad mempunyai kaitan erat dengan politik ketimbang dakwah, baginya, kekuasaan politik merupakan kebutuhan yang tidak terelakan bagi kehidupan sosial. Tugas menegakan kebajikan dan mencegah kemungkaran hanya bisa ditegakan dengan kekuasaan politik. Tidak hanya itu, menurut Ibn Taimiyah, substansi agama adalah shalat dan jihad (perang), ia bahkan menyebut jihad senafas dengan kekuasaan politik, baginya, agama tanpa kekuasaan, jihad, dan harta, sama jeleknya dengan

¹⁵ Jahiliyah modern menurut Sayyid Quṭb adalah situasi dimana nilai-nilai fundamental yang diturunkan Tuhan kepada manusia telah diganti dengan nilai-nilai palsu (artificial) yang berdasarkan hawa nafsu duniawi. Jahiliyah modern Berjaya di dunia ini ketika Islam kehilangan kepemimpinannya terhadap dunia dan di lain pihak Barat mencapai kejayaannya. Lebih jauh lagi Quṭb menafsirkan tentang “jahiliyah modern” di dalam tafsirnya fi Zilāl al-Qur’ān sebagai berikut: *jahiliyah (barbaritas) menunjukkan dominasi (hakimiyah) manusia atas manusia, atau lebih tepatnya ketundukan kepada manusia ketimbang kepada Allah. Ini menunjukkan penolakan atas kesucian Tuhan. Dalam pengertian ini, jahiliyah tidak berlaku pada masa historis tertentu (pada zaman sebelum kedatangan Islam), tetapi keadaan manusia seperti itu terjadi pada masa silam. Sekarang dan juga masa depan, mengambil bentuk jahiliyah yang merupakan musuh bebuyutan Islam. Dalam waktu dan tempat manapun, manusia menghadapi pilihan tegas, apakah menjalankan hukum Allah secara totalitas, atau menjalankan hukum yang dibuat oleh manusia, dan hal terakhir inilah yang disebut dengan jahiliyah. Manusia berada di persimpangan jalan, dan pilihannya adalah Islam atau jahiliyah. Jahiliyah modern seperti yang terjadi di Negara-negara industri Eropa dan Amerika, pada esensinya sama dengan jahiliyah pada masa lampau dalam masyarakat pagan dan nomadic, karena dalam kedua system ini, manusia berada di bawah kekuasaan manusia lainnya ketimbang kekuasaan Tuhan. Lihat Sayyid Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur’ān*, (Beirut, Dār al-Fikr, 1981) jilid II, 904-905.*

¹⁶ Al-Maudūdi membagi jihad menjadi tiga macam: *defensif, korektif, dan rohaniah*. Jihad yang pertama adalah perang yang dilakukan untuk melindungi Islam dan para pemeluknya dari musuh-musuh luar dan dalam. jihad bentuk kedua adalah jihad yang dapat dilancarkan terhadap mereka yang berkuasa dengan cara tiranik atas kaum Muslim yang hidup di negara mereka sendiri. Sedangkan jihad dalam bentuk ketiga adalah jihad yang dilakukan untuk kebaikan pribadi. Bagi al-Maudūdi, jihad dalam bentuk pertama dan kedua adalah bentuk jihad yang terpenting yang harus dilakukan oleh umat Islam. Lihat Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam: dari Fundamentalisme, Modernisme, hingga Post-Modernisme*, (Jakarta: Paramadina, 1996), 127.

kekuasaan, jihad, dan harta tanpa agama. Selanjutnya, ia berpendapat bahwa umat Islam memiliki tugas untuk *al-Amru bi al-Ma'rūf wa Nahyu 'an al-Munkari*, kedua tugas pokok ini, tidak bisa diselesaikan kecuali dengan cara berjihad. Dalam hal ini, Ibn Taimiyah menganggap perlunya membunuh orang-orang yang kafir dan berbuat maksiat, dimana dalam pembunuhan tersebut mendatangkan maslahat bagi dunia. Akan tetapi Ibn Taimiyah berpendapat, tidak boleh bagi umat Islam membunuh wanita dan anak-anak dikarenakan mereka bisa dijadikan tawanan (harta) bagi umat Islam. Sedangkan terhadap ahli kitab¹⁷ dan majusi, Ibn Taimiyah berpendapat wajib bagi umat Islam memerangi mereka sampai mereka masuk Islam atau membayar jizyah.¹⁸

Jihad hukumnya adalah wajib kifayah Jihad dilakukan dengan berbagai macam cara, seperti dengan hati, lisan, dan tangan. Ulama Shī'ah kontemporer seperti Ṭabāṭaba'i berpendapat bahwa urgensi jihad sebenarnya diilhami oleh fakta sejarah bahwa semua rasul yang menyampaikan dan mendakwahkan ajaran Tuhan pada awal kenabian mereka sering di tolak dengan sikap keangkuhan, penolakan, dan penentangan dari kaum-kaum mereka, sehingga sikap tersebut sering melahirkan kekerasan dan peperangan. Menurutnya, agama Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad sebagai agama kasih sayang bagi semua umat manusia tidak menyerukan jihad dalam arti perang saja, tetapi lebih kepada seruan tauhid dan menjunjung perintah Allah. Walaupun beraliran Shī'ah, pendapat Ṭabāṭaba'i tentang jihad memiliki banyak kesamaan dengan para ulama yang beraliran Sunni.¹⁹

¹⁷ Golongan ahli kitab termasuk di dalamnya umat Yahudi dan Kristen, mereka mempercayai Allah, namun menurut kepercayaan Muslim, mereka menyimpang dari kitab suci mereka dan menjauhkan diri dari rahmat Allah. Ketika Allah mengutus Rasul terakhir-Nya untuk mengajak mereka kembali kepada jalan yang lurus, mereka beriman kepada Allah, namun tidak mempercayai Rasulullah saw dan Alquran. Oleh karena itu, golongan ahli kitab seperti halnya musyrikin yang harus dihukum, tetapi mengingat mereka beriman kepada Allah, merekapun hanya dikenakan hukuman walaupun tidak sepenuhnya. Untuk mereka jihad memang dikobarkan namun tidak seperti jihad untuk memerangi kelompok musyrikin. Golongan ahli kitab inipun bisa memilih tiga opsi, yaitu: Islam, *jizyah*, atau jihad. Jika mereka masuk Islam, mereka berhak mendapatkan perlindungan hukum kewarganegaraan sepenuhnya seperti umat lainnya, jika mereka membayar *jizyah*, maka mereka menjadi kelompok warga Negara kedua, dan jika mereka melawan, maka mereka diancam akan diperangi seperti halnya kelompok musyrikin. Lihat Majid Khadduri, *Perang dan Damai Dalam Hukum Islam*, penerjemah: Kuswanto (Yogyakarta: Tarawang Press, 1995), 66.

¹⁸ Ibn Taimiyah, *al-Siyāṣah al-Shar'iyah fī Iṣlāh al-Rā'i wa al-Rā'iyyah*, (Kairo; t.p, 1951), 177-178.

¹⁹ Mengenai konsep jihad menurut Sunni dan Shī'ah, walaupun kedua kelompok ini memiliki sejarah yang berbeda dan konflik yang masif terus berlanjut hingga sekarang, akan tetapi Sunni dan Shī'ah memiliki konsep yang sama mengenai jihad sebagai

Oleh karena itu, menurut Ṭabāṭaba'i, jihad memiliki dua kandungan makna, yaitu jihad yang bermakna *qitāl* (perang), dan jihad yang bermakna kesungguhan dan kerja keras. Jihad dalam arti *qitāl* menurutnya diterapkan untuk memelihara nilai-nilai Islam agar tidak tercemar dari kemusyrikan dan untuk menegakkan hukum Tuhan di bumi. Peperangan di dalam Islam menurutnya tidaklah identik dengan kekerasan, penganiayaan, dan kezaliman, sebab hal-hal demikian bertentangan dengan pesan-pesan moral yang ada di dalam kitab suci. Peperangan di dalam Islam adalah panggilan Tuhan berupa tugas suci mewujudkan kebenaran. Akan tetapi, menurutnya Alquran memerintahkan kaum muslimin untuk sedapatnya menghindari peperangan dan bersikap sabar terhadap segala macam penderitaan yang mereka hadapi dalam menjalani hidup dan beribadah kepada Allah.²⁰ Hal ini sesuai dengan Qs. al-Muzammil (73) : ayat 10

وَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا

artinya: *dan bersabarlah terhadap apa yang mereka ucapkan dan jauhilah mereka dengan cara yang baik.*

Ibn Rushd (w. 595 H) di dalam bukunya *Bidāyah al-Mujtahid* berpendapat bahwa jihad merupakan sebuah kewajiban kifayah bagi umat Islam, Ibn Rushd mengatakan bahwa pendapatnya ini merupakan pendapat jumhur fuqaha kecuali Abdullah al-Hasan yang mengatakan bahwa jihad dilakukan hanya dengan sukarela (taṭāwu'), tentang wajibnya berjihad, jumhūr fuqaha melandasi pendapat mereka dengan dalil Alquran Qs. al-Baqarah (2) : ayat 216:

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَن تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ

artinya: *“diwajibkan atas kamu berperang, padahal berperang itu adalah sesuatu yang kamu benci. Boleh jadi kamu membenci sesuatu, padahal ia amat baik bagimu, dan boleh jadi (pula) kamu menyukai sesuatu, padahal ia*

perjuangan di jalan Allah. Kedua kelompok ini juga membedakan antara jihad besar berupa perjuangan pribadi dan spiritual dengan jihad kecil berupa peperangan. Kedua kelompok ini sama-sama memandang jihad sebagai tugas religius bagi setiap Muslim untuk mempertahankan kehidupan, negeri, agama, serta untuk menjamin kebebasan dalam menyiarkan agama. Meskipun demikian, kedua kelompok ini berbeda pendapat mengenai siapa yang berhak menyatakan jihad. Bagi kelompok Sunni, khalifah dengan legitimasi dari para ulama memiliki wewenang agama dan politis untuk menyatakan jihad. Sedangkan kelompok Shī'ah, mereka menganggap bahwa kekuasaan khalifah telah diambil secara zalim dari para pengganti Nabi yang sah (para imam). Oleh karena itu, menurut kelompok Shī'ah, dalam kondisi tanpa imam. Lihat John L. Esposito, *Unholy War: Terror in the Name of Islam*, Penerjemah: Syafruddin Hassani (Yogyakarta: IKON, 2003), 45-46.

²⁰ Andian Parlindungan, “Konsep Jihad Menurut al-Ṭabāṭaba'i di Dalam Tafsir al-Mizān” (Disertasi: Sekolah Pasca Sarjana Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2008), 124-126.

amat buruk bagimu; Allah mengetahui, sedang kamu tidak mengetahui”. Sedangkan kifayah berjihad dilandasi dengan dalil Qs. al-Taubah (9) : 122
وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا
فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ

artinya: “tidak sepatutnya bagi mukminin itu pergi semuanya (ke medan perang). Mengapa tidak pergi dari tiap-tiap golongan di antara mereka beberapa orang untuk memperdalam pengetahuan mereka tentang agama dan untuk memberi peringatan kepada kaumnya apabila mereka telah kembali kepadanya, supaya mereka itu dapat menjaga dirinya”. Dari dua dalil inilah jumhūr fuqaha mengambil kesimpulan bahwa jihad adalah sebuah kewajiban kifayah yang apabila telah dikerjakan oleh sebagian kelompok, maka gugurlah kewajiban tersebut atas kelompok lainnya.²¹

Ulama fiqh lain seperti Wahbah Zuhailly mengatakan bahwa jihad secara bahasa memiliki arti mencurahkan tenaga, sedangkan definisi jihad menurut kelompok *hanafiyah* adalah menyeru kepada kebaikan dan agama yang benar, serta memerangi orang-orang yang menolak seruan tersebut dengan harta dan jiwa sebagaimana yang dikatakan oleh Allah di dalam Qs. al-Taubah (9) : ayat 111

إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ
اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى
بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بَبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ

artinya “sesungguhnya Allah telah membeli dari orang-orang mukmin diri dan harta mereka dengan memberikan surga untuk mereka. Mereka berperang pada jalan Allah; lalu mereka membunuh atau terbunuh. (Itu telah menjadi) janji yang benar dari Allah di dalam Taurat, Injil dan Al Quran. Dan siapakah yang lebih menepati janjinya (selain) daripada Allah? Maka bergembiralah dengan jual beli yang telah kamu lakukan itu, dan itulah kemenangan yang besar”. Definisi *hanafiyah* ini menurut Wahbah Zuhailly hampir sama dengan yang disebutkan oleh kelompok *shafi’iyah*, yaitu memerangi orang-orang kafir untuk menegakan agama Islam.

Berbeda dengan definisi dari dua kelompok di atas, jihad menurut Wahbah Zuhailly adalah: mencurahkan segala tenaga dan upaya dalam memerangi kaum kafir dan melawan mereka dengan harta, jiwa, dan lisan. Oleh karena itu menurutnya, jihad bisa dilakukan dengan belajar dan mengajarkan Islam kepada masyarakat luas, mengeluarkan harta untuk kepentingan agama, dan bersatu dalam memerangi musuh apabila pemimpin

²¹ Ibn Rushd, *Bidayat al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid*, terj: M. Abdurrahman (Semarang: Asy-syifa’, 1990), 139.

menyerukan untuk berperang.²² Dari definisi di atas, dapat kita simpulkan bahwa menurut Wahbah Zuhaily jihad tidak selalu identik dengan peperangan, tetapi perang merupakan salah satu cara berjihad. Adapun hukum jihad menurutnya adalah wajib kifayah, dan jihad (perang) hanya diwajibkan kepada orang-orang yang mampu berjihad dengan memenuhi tujuh syarat jihad, yaitu: Islam, baligh, berakal, merdeka, laki-laki, tidak dalam keadaan terpaksa, dan adanya nafkah).²³

Pendapat ini hampir sama dengan pendapat al-Ṭabāṭaba'i yang mengatakan ketika jihad dipahami sebagai bentuk perlawanan dengan senjata dalam menghadapi musuh, upaya tersebut tidak boleh dilakukan tanpa aturan, Islam sebagai ajaran yang mengandung nilai-nilai kemanusiaan telah menetapkan pemberlakuan jihad tidak boleh bertentangan dengan nilai-nilai Islam itu sendiri. Strategi pemberlakuan jihad sebenarnya dapat disesuaikan dengan kondisi dan situasi yang ada.

Menurut al-Ṭabāṭaba'i, perintah Allah kepada Nabi untuk memerangi orang-orang kafir dan munafik adalah dengan bersikap keras (*ghilẓah*), sebagaimana tertulis di dalam Alquran Qs. al-Taubah (9) : 73

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

artinya: “wahai Nabi, berjihadlah melawan orang-orang kafir dan orang-orang munafik itu, dan bersikap keraslah terhadap mereka. Tempat mereka ialah neraka jahannam, dan itulah tempat kembali yang seburuk-buruknya.”

Terdapat dua sikap yang diajarkan Allah pada ayat di atas, dan kedua sikap tersebut saling berhubungan antara satu dengan yang lainnya, yaitu jihad dan *ghildzah*, jihad kepada orang kafir dan munafik dapat dilakukan dengan cara mengerahkan segala kemampuan untuk melawan mereka, baik dengan lisan, tangan, dan bila diperlukan dengan senjata, artinya pemberlakuan cara berjihad terhadap mereka tergantung situasi dan kebutuhannya, dan tidak selamanya jihad berlaku dengan disertai perang, sebab perang hanya dapat dilakukan terhadap kaum kafir yang menentang Rasulullah saw, dan kaum munafik yang murtad dan memerangi umat Islam.²⁴

Dalam menafsirkan ayat di atas, Quraish Shihab memaparkan adanya perbedaan pendapat antara ulama dalam melawan orang kafir dan munafik, ada yang berpendapat bahwa berjihad dengan senjata melawan orang kafir, dan dengan lidah melawan orang munafik. Ada juga yang memahami perintah berjihad terhadap orang munafik dengan menggunakan tangan atau

²² Wahbah Zuhaily, *al-Fiqh al-Islāmi wa Adillatuhu* (Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'āṣir, 1997), Juz VIII, 5848.

²³ Wahbah Zuhaily, *al-Fiqh al-Islāmi wa Adillatuhu*, Juz VIII, 5850.

²⁴ Muhammad Husain al-Ṭabāṭaba'i, *al-Mizān fī tafsīr al-Qur'ān* (Beirut: al-ʿĀlami Library, 1973), 346-347.

lidah dan paling sedikit dengan menampakkan air muka yang keruh terhadap mereka. Ada lagi yang berpendapat bahwa jihad terhadap orang-orang munafik adalah dengan menegakkan sanksi hukum atas dosa dan pelanggaran mereka. Menurut Quraish Shihab, semua cara itu dapat dan mampu ditampung oleh perintah jihad, oleh karena itu, menurutnya, Allah memerintahkan kita untuk berjihad dengan keadaan yang sesuai. Menurutya, jihad tidak hanya upaya membela agama dengan senjata, tetapi juga dengan pena dan lidah serta cara-cara lain yang sesuai dengan situasi, kondisi, serta perkembangan ilmu dan teknologi.²⁵

Dari paparan di atas, terlihat adanya perbedaan pendapat dari para ulama tentang makna jihad dan bagaimana jihad itu dijalankan sesuai dengan fungsinya untuk *menyiarkan* agama Islam di muka bumi. Paling tidak ada dua macam kecenderungan di dalam hal ini, yang pertama jihad bermakna revolusioner, yaitu berusaha membuktikan bahwa jihad merupakan metode yang absah untuk mencapai cita-cita Islam, yang kedua jihad bermakna *apologetik* yang berusaha membuktikan bahwa Islam bukanlah agama kekerasan dan suka menyebarkan perang.

B. Jihad Menurut Cendekiawan Muslim

Menurut Abdul Moqsiith Ghazali, dari pengertian etimologis sebenarnya jihad tidak mengandung makna kekerasan sedikitpun, namun, secara terminologis, banyak ulama yang mengindetikan jihad dengan tindakan memerangi orang kafir. Menurutya, ayat-ayat jihad sudah turun ketika Nabi berada di Mekah, oleh karena itu, perintah jihad tidak memiliki keterkaitan dengan peperangan fisik.²⁶ Berbeda dengan Abdul Maqsiith Ghazali, Abdul Kārim Zaydan di dalam penelitiannya menyimpulkan bahwa pendapat sejumlah peneliti kontemporer yang mengatakan bahwa jihad di dalam Islam bersifat defensif (mempertahankan diri) bukan ofensif (menyerang) adalah tidak benar sama sekali. Karena bertentangan dengan ayat-ayat Alquran maupun hadis-hadis Nabi, menurutnya perang di dalam Islam mempunyai beberapa sebab, antara lain:

1. Melawan musuh. Sebagaimana terdapat dalam Qs. al-Baqarah (2) : 190

وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ

“dan perangilah di jalan Allah orang-orang yang telah memerangi kamu, (tetapi) janganlah kamu melampaui batas, karena sesungguhnya Allah tidak suka terhadap orang-orang yang melampaui batas”

²⁵ Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah* (Ciputat: Lentera Hati, 2000), Volume V, 618.

²⁶ Abdul Moqsiith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama, Membangun Toleransi Berbasis Alquran* (Depok: Katakita, 2009), 380.

2. Menolong orang-orang mukmin yang ditindas oleh orang-orang kafir, seperti firman Allah SWT di dalam Qs. al-Nisā' (4) : 75

وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا

“mengapa kamu tidak mau berperang di jalan Allah dan membela orang-orang yang lemah, baik laki-laki, wanita, maupun anak-anak yang semuanya berdo'a: ya Tuhan kami, keluarkanlah kami dari negeri yang zalim penduduknya, dan berilah kami pelindung dari sisiMu dan berilah kami penolong dari sisiMu”.

3. memerangi orang-orang kafir karena menolak ajakan untuk masuk Islam dan berusaha untuk menghalang-halangi umat Islam agar tidak memiliki kekuasaan agar umat Islam tidak memberlakukan hukum Islam di muka bumi ini. Pendapat ini dilandasi dengan Qs. al-Baqarah (2) : ayat 193

وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ

“dan perangilah mereka itu sehingga tidak ada fitnah lagi (sehingga) ketaatan itu semata-mata hanya untuk Allah”. Menurutny, fitnah yang dimaksud di dalam ayat ini adalah kekafiran dan kemusyrikan.²⁷

Menurut Alwi Shihab, dalam istilah Alquran, jihad dibagi ke dalam dua kategori: pertama adalah jihad *fi sabīlillah*. Kedua adalah jihad *fillah*. Jihad yang pertama dimaksudkan sebagai usaha sungguh-sungguh dalam menempuh jalan Allah SWT, termasuk di dalamnya berkorban harta dan nyawa. Artinya, jihad dengan cara seperti ini berpotensi menghilangkan nyawa pelaku jihad dalam bentuk konfrontasi fisik. Sebagai contoh dari jihad *fi sabīlillah* adalah pengorbanan para pahlawan bangsa dalam merebut kemerdekaan, hal ini juga bisa dilihat dari para syuhada yang gugur di medan pertempuran untuk membela agama mereka.

Adapun jihad dalam bentuk yang kedua adalah usaha sungguh-sungguh (menghampiri Allah), dalam hal ini, kita memperdalam aspek spiritual sehingga terjalin hubungan erat antara seseorang dengan Allah SWT. Usaha sungguh-sungguh ini diekspresikan melalui penundukan tedensi negatif yang bersarang di jiwa setiap manusia, dan penyucian jiwa sebagai orientasi dari segala kegiatan.²⁸ Untuk memperjelas substansi jihad agar tidak identik dengan aksi mengangkat senjata, maka Alquran membedakan

²⁷ Abdul Kārim Zaydan, *uṣūl al-Dakwah* (Baghdad: Maktabah al Manār al-Islāmiyah, 1981), 264-266.

²⁸ Alwi Shihab, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka Dalam Beragama* (Bandung: Mizan, 1999), 283.

anantara konsep jihad dengan konsep *qitāl* dan jihad dalam arti mengangkat senjata di dalam Alquran dibatasi dalam waktu-waktu tertentu saja.²⁹

Menurut sejarawan Azyumardi Azra, jihad adalah salah satu konsep di dalam ajaran agama Islam yang sering dipahami oleh para ahli dan pengamat Barat sebagai penyerbuan yang dilakukan laskar muslim kewilayah-wilayah timur tengah dan tempat lain,³⁰ memaksa orang-orang non muslim untuk memeluk agam Islam, menurutnya, jihad bisa diartikan dalam arti umum dan khusus. Jihad dalam makna yang umum adalah bersungguh-sungguh, dan juga mengandung arti konsisten secara terus-menerus sehingga terwujud sesuatu yang didambakan. Jihad dalam pengertian ini adalah nilai-nilai yang universal. Usaha yang sungguh-sungguh dan konsisten dalam mewujudkan sebuah tatanan yang akan mendatangkan sebuah kesejahteraan dan kedamaian bagi seluruh umat manusia secara keseluruhan. Dan, jika jihad dalam makna umum ini di pakai oleh umat Islam untuk hidup berdampingan dengan umat non Muslim pasti tidak akan terjadi masalah.

Namun hal ini menjadi masalah ketika jihad dimaknai dengan arti perang saja. Jihad seperti ini tidak bisa dilakukan atas nama Islam untuk memerangi umat non Muslim yang ingin hidup rukun dan berdampingan dengan umat Islam, dan tidak menunjukkan sikap permusuhan dengan umat Islam karena mereka di sebut *kāfir dhimmi*. Hal seperti ini menurut Azra bisa menampilkan wajah jihad identik dengan kekerasan.³¹ menurutnya,

²⁹ Qs. al-Baqarah (2) : 190-191.

³⁰ pilihan penggunaan senjata dalam naungan jihad bagi umat Islam muncul pertama kali setelah adanya konflik politik yang melanda umat Islam akibat pembunuhan khalifah yang ketiga Usman r.a. pada masa itu, secara garis besar umat Islam terbagi kedalam tiga kelompok: pertama adalah kelompok *khawārij* yaitu kelompok radikal yang membenarkan penggunaan senjata untuk mengubah status quo, kelompok inilah yang bertanggung jawab atas pembunuhan khalifah yang ketiga dan keempat. Kedua adalah Shī'ah (pengikut Ali r.a), kelompok ini menjadikan jihad sebagai salah satu pilar Islam. Kelompok ini menganggap bahwasanya melawan pemerintahan yang korup (dalam hal ini Bani Umayyah) adalah suatu kewajiban suci jihad. Kelompok ketiga adalah kelompok mayoritas umat Islam yang dipimpin oleh para pemuka sahabat, kelompok ini sangat moderat. Mereka menyatakan tidak memihak dan membentuk kelompok netral demi persatuan dan kesatuan umat. Mereka merintis golongan *ahlussunnah wa al-jama'ah*, dan kelompok moderat inilah yang berkembang pesat sehingga menjadi mayoritas umat Islam pada masa sekarang. Lihat Alwi Shihab, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka Dalam Beragama* (Bandung: Mizan, 1999), 282-284.

³¹ Zuhairi Misrawi dan Khamami Zada juga telah melakukan penelitian tentang banyaknya kelompok-kelompok di dalam umat Islam yang memakai ideologi jihad sebagai alat untuk membenarkan tindakan mereka melakukan kekerasan. Dalam penelitiannya, mereka menyimpulkan bahwa jihad dengan model kekerasan yang sering terjadi pada saat sekarang ini (umat Islam), berakar dari sikap fundamental dalam memandang agama, dan sikap fundamental itu muncul sebagai sebuah respon dari ketidakadilan global, dan hegemoni politik yang dilakukan Barat atas Islam dan negara-negara dibelahan dunia ketiga,

tidak boleh melakukan jihad perang kepada kaum minoritas, hal ini telah dicontohkan oleh Rasulullah saw kepada kita ketika mendirikan negara Madinah, pada waktu itu Nabi tidak melakukan Jihad kepada kaum minoritas (Yahudi) pada waktu itu, karena mereka sudah menyatakan diri untuk hidup dalam suatu kontrak kenegaraan dengan umat Islam pada waktu itu. Hal senada juga dikatakan oleh Cendekiawan Kharismatik Syiria, Muhammad Sa'id Ramaḍān al-Būṭi yang mengakui bahwa pada saat sekarang ini, pemaknaan jihad ke dalam satu makna (perang) telah tertanam erat dan kuat dalam benak umat Islam maupun non Muslim. Menurutnya, apabila makna jihad disamakan dengan makna *al-qitāl*, *al-harb*, dan *al-ghazwah* yang mana semua kata-kata tersebut berarti peperangan dan pertempuran akan membuat ajaran jihad di dalam Islam yang sebenarnya banyak mengandung maksud serta tujuan positif dengan segala variasinya kehilangan substansi dan sangat membahayakan bagi Islam dan umat Islam itu sendiri.³²

Di Indonesia, menurut Azra, jihad dalam arti perang muncul karena anggapan sebagian besar umat Islam di Indonesia bahwa Negara tidak bisa melindungi sebagian umat Islam yang teraniaya di daerah lain (seperti kasus Ambon dan Poso). Sehingga untuk itu mereka merasa perlu untuk maju dan turun tangan sendiri dalam rangka membantu saudara-saudara mereka yang seiman. Oleh karena itu, untuk menghilangkan ideologi jihad (dalam arti perang), sebuah Negara harus memiliki wibawa dalam memecahkan konflik yang terjadi di negaranya, khususnya konflik yang melibatkan umat Islam, apabila setiap konflik. Sebaiknya, semangat jihad yang luas dipakai untuk menciptakan perdamaian, dan usaha untuk menciptakan perdamaian yang sungguh-sungguh juga termasuk jihad.³³

Azra menambahkan, tidak bisa juga dibantah, bahwa dalam ayat-ayat tertentu, konsep jihad sinonim dengan kata-kata perang dan pertempuran, oleh karena itu, menurutnya para jumhur ulama berpendapat bahwa kewajiban jihad dapat ditunaikan dalam empat bentuk: dengan hati, dengan lidah, dengan tangan, dan dengan pedang. Jihad dalam bentuk pertama adalah jihad melawan iblis dan rayuannya kepada manusia untuk melakukan kejahatan (jihad internal), jihad ini adalah jihad melawan hawa nafsu dan sangat penting, oleh karena itu, jihad seperti ini disebut sebagai *jihād al-akbar* sedangkan jihad jenis kedua dan ketiga adalah jihad yang digunakan

baik dalam bentuk imprealisme, zionisme, dan liberalisme. Keadaan ini menurut mereka juga didukung dengan sikap inklusivisme dan kesalahan umat Islam dalam menafsirkan nilai-nilai yang ada di dalam Alquran, yang memang banyak mengandung ayat-ayat yang mengindikasikan perlawanan terhadap ketidakadilan dan penjajahan. Lihat Zuhairi Misrawi, Khamami Zada, *Islam Melawan Teroris* (Ciputat: LSIP, 2004), 36.

³² Muhammad Sa'id Ramaḍān al-Būṭi, *al-Jihād fī al-Islām* (Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'ashir, 1993), 8.

³³ Azyumardi Azra, *Islam Substantif* (Bandung: Mizan, 2000), 96-102.

untuk menegakan kebenaran dan keadilan serta mencegah kemungkaran. Sedangkan jihad yang keempat adalah berperang, untuk melawan musuh-musuh Islam.³⁴

Pandangan jihad yang keempat ini, menurut Majid Khadduri dipandang sejajar dengan konsep *crusade* di dalam agama Kristen. Dalam agama Kristen, konsep *crusade* (perang salib) adalah perang dengan kata-kata dan perang dengan cara berperang itu sendiri, dan menurutnya, konsep ini banyak diilhami dari konsep-konsep Islam tentang jihad di abad pertengahan.³⁵ Konsep tentang jihad juga bisa diperjelas dengan pandangan Islam atas pembagian dunia. Menurut teori hukum Islam pada umumnya, dunia dibagi menjadi dua: *dār al-Islām* yang terdiri dari wilayah Islam dan non Islam yang berada di bawah kedaulatan Islam, dan *dār al-harb* yaitu wilayah perang, yaitu daerah-daerah yang dipandang gagal untuk menyesuaikan diri dengan etika dan hukum-hukum Islam.³⁶ Akan tetapi, bagi sebagian ahli fiqh mazhab Shafi'i, pembagian wilayah ini tidak memadai, mereka menambahkan wilayah yang ketiga yang mereka sebut dengan *dār al-'Ahd* yaitu wilayah perjanjian damai, dimana pengakuan penuh diberikan kepada masyarakat non Muslim jika mereka mengadakan perjanjian perdamaian dengan kekuasaan Islam. Akan tetapi pendapat ini di tentang oleh mazhab Hanafi dengan alasan bahwa penduduk wilayah non Muslim yang mengadakan perjanjian damai dan membayar *jizyah* kepada kekuasaan Islam mejadi bagian integral dari *dār al-Islām*, dan oleh karenanya mereka berhak untuk mendapatkan perlindungan dari kekuasaan Islam. Pembagian wilayah seperti ini, akan selalu menjerumuskan Islam dan kaum Muslimin kepada peperangan, karena tujuan utama dari misi Islam adalah terbentuknya *dār al-Islām* diseluruh dunia.³⁷ Akan tetapi, sebenarnya

³⁴ Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam dari Fundamentalisme Moderniseme Hingga Post-Modernisme* (Jakarta: Paramadina, 1996), 131-135

³⁵ Majid Khadduri percaya bahwasanya jihad diperintahkan oleh Allah kepada seluruh orang yang beriman, dan di dalam Islam, menurutnya jihad adalah kewajiban permanen bagi seluruh orang beriman yang dilaksanakan melalui proses peperangan, termasuk dalam psikologis atau politik, ia harus dilakukan secara terus-menerus sampai Dar al-Islām menguasai Dār al-Harb, lebih jauh lagi ia menyatakan bahwa hukum Islam hanya memperbolehkan jangka waktu yang singkat bagi perjanjian damai antara keduanya, yakni tiudak boleh lebih dari 10 tahun. Lihat Muhammad Hanif Hasan, *Teroris Membajak Islam* (Jakarta: Grafindo Khazanah Ilmu, 2007), 36-38.

³⁶ Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam Politik Islam dari Fundamentalisme Moderniseme Hingga Post-Modernisme* (Jakarta: Paramadina, 1996), 147.

³⁷ Ibnu Taimiyah mengatakan bahwa maksud dari masuknya seluruh wilayah ke dalam Islam adalah ketaatan kepada Allah yang dilakukan oleh seluruh penduduk negeri, sehingga agama Allah berada di atas segalanya, hal ini karena hanya Allah yang menciptakan seluruhnya, sehingga kita semua wajib taat kepadanya. Menurutnnya, diperbolehkan bagi seorang muslim untuk memerangi orang-orang yang tidak taat kepada Allah dan Rasulnya, seperti yang terdapat di dalam teks Alquran *wa qātīlūhum hatta lā*

pertentangan dalam hal misi Islam ini tidak harus selalu melibatkan jihad dalam arti perang, sebab ekspansi misi Islam dapat pula dicapai dengan cara-cara damai. Jihad juga banyak dibicarakan oleh para filosof muslim seperti al-Farabi, Ibn Sīna, dan Ibn Rushd.³⁸

Cendekiawan Muslim progresif dari Mesir, Muhammad Sa‘id al-Ashmawi memaparkan bagaimana jihad di dalam Islam berevolusi. Dalam bukunya *al-Islām al-Siyāsī*, ia membagi evolusi makna jihad ke dalam enam fase:

1. fase Makkah (610-622 M), pada fase ini, jihad bermakna perjuangan individual atau perjuangan dalam menghadapi kondisi yang sulit akibat dari perbuatan musuh-musuh Islam, oleh karena itu, dalam hal ini umat Islam pada waktu itu dituntut untuk bersabar menghadapi siksaan kaum Quraisy seperti yang tercantum dalam Qs. al-Ma‘ārij (70) : ayat 5

فَاصْبِرْ صَبْرًا جَمِيلًا

takūna fitnatun wa yakūnaddīnu lillāh. Ibn Taimiyah memaparkan bahwa di dalam buku shāhihaini, Abu Mūsā al-Asy‘arī bertanya kepada Rasulullah saw tentang apa itu berjihad di jalan Allah. Rasulullah saw menjawab: siapa saja yang berperang untuk meninggikan agama Allah, maka ia sedang berjihad di jalan Allah. Lihat Abdurrahman bin Muhammad Qāsim. *Majmū‘ al-Fatāwa Syaikh Islām Ahmad Ibn Taimiyah* (Riyadh: Ma‘had Imām al-Da‘wah, 1987), Juz IIV, 63.

³⁸ Al-Farābī di dalam bukunya *Tahṣīl al-Sa‘ādah* yang di terbitkan oleh Haider abad tahun 1345 dan diterjemahkan oleh D.M Dunlop menyatakan berulang-ulang tentang Negara ideal (*al-Madīnah al-Fāḍilah*), ide ini pada akhirnya membentuk tatanan politik yang sesuai dengan cita-cita utama Islam. Disini al-Farābī kembali mengadopsi ide tentang pembagian wilayah menjadi *dār al-Islām* dan *dār al-Harb*, dan menurutnya, cita-cita utama Islam itu haruslah diwujudkan dengan jihad. Untuk memenuhi dan mewujudkan cita-cita Islam inilah al-Farābī menganggap bahwa diantara syarat yang terpenting yang harus dimiliki oleh seorang penguasa muslim adalah kemampuan untuk melakukan jihad dan ijtihad, menurutnya kemampuan untuk melakukan kedua hal inilah yang menentukan watak Negara dan sekaligus penguasanya. Ibn Sīna (980-1037) berbicara tentang jihad yang dikaitkannya dengan para penentang sunah. Dalam hal ini, Ibn Sīna membagi sunah kepada dua: sunah profetis, dan sunah *jamīlah*. Sunah profetis menurutnya adalah sunah yang diturunkan Tuhan, dan ini adalah tatanan yang paling sempurna untuk mengatur kehidupan manusia dalam urusan-urusan politik dan kenegaraan mereka. Menurutny, para penguasa muslim wajib melakukan jihad (perang) kepada mereka yang membangkang terhadap sunah profetis ini, karena penolakan terhadap aturan-aturan yang diturunkan oleh Allah harus diberi hukuman, dan kemampuan untuk memberikan hukuman kepada mereka yang membangkang sunah profetis ini adalah salah satu dari syarat penting yang harus dimiliki oleh penguasa Muslim. Dalam konsepsi politik, Ibn Rushd beranggapan bahwa jihad tetap mempunyai kedudukan penting, ini terlihat ketika ia membahas tentang kualifikasi ideal kepemimpinan politik, Ibn Rusyd menyebutkan lima syarat: bijaksana, cerdas, persuasif, imajinatif, dan mampu melakukan jihad. Dalam hal ini ditekaskannya bahwa penguasa muslim harus tidak mempunyai kendala fisik yang dapat menghalanginya untuk melakukan tindakan-tindakan jihad. Lihat Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam dari Fundamentalisme Modernisme Hingga Post-Modernisme* (Jakarta: Paramadina, 1996), 151.

- yang artinya “*maka bersabarlah kamu dengan sabar yang baik*”.
2. Kemudian, pada fase selanjutnya jihad berkembang menjadi perjuangan individual dan komunal (*al-mukāfahah al-dhātīyah wa al-jamā'īyah*) terhadap kaum musyrik Makkah. Perjuangan ini menurutnya adalah perjuangan dalam bentuk pengorbanan harta, psikis, dan spiritual. Pengorbanan ini adalah konsekuensi dari perintah hijrah.
 3. Pada fase ketiga, makna jihad berubah menjadi perang (*al-harb*) dalam satu barisan untuk melawan kaum kafir yang ingin menyerang kota Madinah beserta masyarakatnya.
 4. Pada fase keempat ini, jihad berorientasi kepada perang terhadap kaum musyrikin Makkah sampai mereka bersyahadat bahwasanya tiada Tuhan selain Allah dan Muhammad adalah Rasulullah saw. Makna jihad ini terjadi setelah penaklukan kota Makkah (*fathu al-Makkah*).
 5. Fase kelima ini terjadi setelah adanya penghianatan dari kabilah Yahudi atas Nabi dan umat Islam sebelum penaklukan kota Makkah. Oleh karena itu, pada fase ini jihad berbentuk peperangan terhadap orang-orang yang mengingkari ajaran agamanya dari ahli Kitab dan mereka yang berkhianat serta melanggar janji (piagam Madinah), hingga mereka menampakkan loyalitas dan kesetiaan terhadap Nabi dan umat Islam dengan cara membayar upeti (*jizyah*). Komunitas mereka di dalam Islam disebut dengan *ahl dzimmah* dan fungsi upeti (*jizyah*) bagi mereka adalah sebagai jaminan keamanan karena mereka tidak ikut berperang.
 6. Ini adalah fase terakhir, dalam hal ini, makna jihad adalah perjuangan spiritual dan moral terhadap kesulitan dan kesukaran. Perang dan pengorbanan harta tidak ditujukan kecuali sebagai realisasi perjuangan spiritual dan moral, karena pengorbanan jiwa dan harta merupakan bukti paling jelas dari proses perjuangan tersebut.³⁹

Mohamad Guntur Romli dan Ahmad Fawaid Sjadzili juga memberikan argumen yang memperkuat pendapat-pendapat para cendekiawan Muslim di atas. Di dalam buku mereka *dari Jihad menuju Ijtihad*, Guntur Romli dan Fawaid Sjadzili membedakan dua istilah antara jihad dan *qitāl*. Menurut cendekiawan muda NU ini, menyamakan antara keduanya merupakan sebab utama kesalahan umat Islam dalam memandang doktrin jihad, sehingga menyebabkan jihad yang mengandung arti positif hanya diientikkan dengan peperangan. Boleh saja ada pendapat yang mengatakan bahwa makna jihad mengalami evolusi dan perkembangan dari makna etis-spiritual menuju makna ekonomis (harta) dan perlawanan fisik (perang), tetapi jihad, tidak bisa “dipersempit” dan “diakhiri” dengan makna perang. Selanjutnya, dalam memahami ayat-ayat perang, mereka

³⁹ Muhammad Sa'id al-Ashmawi, *al-Islām al-Siyāsī* (Kairo: Sina Li al-Naṣr, 1987), 105-110.

mengklarifikasikannya menjadi dua, *pertama* ayat-ayat perang dalam makna defensif (mempertahankan diri), ayat-ayat dalam klasifikasi pertama ini menurut mereka menggunakan kata *al-qitāl*, dan bentuk-bentuk perubahan lain dari kata-kata ini seperti *qātilu* (kata perintah) yang artinya berperanglah dan *yuqātilūn* (kata kerja) yang artinya berperang. *Kedua* ayat-ayat perang dalam makna yang ofensif. Ayat-ayat dalam makna klasifikasi yang kedua ini sangat sedikit ditemukan di dalam Alquran dan menggunakan kata *uqtulū* (kata perintah) yang artinya bunuhlah.

Menurut mereka, terdapat makna yang mendasar dan sangat berbeda dari dua macam formasi kata tersebut. *Qātilū* dan *yuqātilūn* menggunakan *wazn fā'ala-yufa'ilu* dimana dalam ilmu *sharaf*, jika kata Arab menggunakan *wazn* tersebut, maka itu menunjukkan adanya keterlibatan kedua belah pihak dalam satu perbuatan (*al-mushāwarah bayna al-ithnayn*). Atas dasar ilmu *sharaf* di atas, maka menurut mereka makna *yuqātilūn* dan *qātilū* adalah keterlibatan dua belah pihak dalam peperangan. Sedangkan *uqtulū* tidak bermakna seperti dua kata di atas, karena *uqtulū* adalah perbuatan ofensif yang artinya membunuh, menyerang, dan menyerbu (agresi).⁴⁰ Dari paparan-paparan di atas, terlihat walaupun dikalangan cendekiawan terdapat perbedaan pendapat tentang makna jihad, tetapi hampir seluruh cendekiawan Muslim membedakan jihad sebagai perjuangan spiritual dan jihad sebagai perjuangan bersenjata untuk menegakkan agama Islam.

C. Jihad Menurut Orientalis.

Banyak diantara para orientalis yang menghubungkan jihad di dalam Islam dengan perang yang identik dengan kekerasan,⁴¹ misalnya Martin Van Creveld yang menulis di dalam bukunya *The Transformation of War* bahwa Alquran membagi dunia menjadi dua bagian, yaitu *dār al-Islām* dan *dār al-harb*, sehingga orang-orang Arab (Muslim) yang menang di dalam sebuah

⁴⁰ Mohamad Guntur Romli, Ahmad Fawaid Sjadzili, *Dari Jihad Menuju Ijtihad* (Jakarta: LSIP Jakarta, 2004), 17-19.

⁴¹ Menurut Alwi, tuduhan yang sering diberikan oleh kalangan orientalis bahwa Islam disebarkan dengan pedang dengan menganjurkan aksi-aksi radikal pada umumnya sangat dipengaruhi oleh dua hal: *pertama* adalah karena interaksinya dengan kekuatan eksternal non Muslim. Dan ini dikarenakan Islam telah berhasil melebarkan sayapnya dan menancapkan kakinya melalui ekspansi militer yang jauh dari titik geografis kelahirannya. Bukti sejarah menunjukkan ekspansi teritorial Islam yang tidak terbendung pada masa formatifnya sampai kedaratan Eropa di Barat dan India di Timur. Hal yang kedua adalah hubungan internal umat Islam yang berlangsung antara kelompok oposisi dengan penguasa sejak pembunuhan khalifah yang ketiga Usman r.a, dan sampai sekarang, hubungan ini selalu diwarnai dengan kekerasan. Dan bagi sebagian orientalis, corak kekerasan ini adalah konsekwensi logis dari penekanan konsep jihad dalam kehidupan politik Islam. Lihat Alwi Shihab, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka Dalam Beragama* (Bandung: Mizan, 1999), 284.

peperangan memiliki hak untuk membunuh penduduk Negara yang didudukinya apabila mereka menolak untuk memeluk agama Islam.⁴² Namun, sebenarnya adalah tidak benar kalau konsep pembagian tersebut berasal dari Alquran.⁴³

Jerald F. Diks punya pandangan yang berbeda tentang jihad. Ia meneliti bahwa sepanjang hidupnya, Nabi Muhammad hanya mengikuti 82 peperangan yang berlangsung di bawah kepemimpinannya, durasi peperangan ini sebagian besar hanya sepanjang satu hari, dan jika seseorang menambahkan semua peperangan ini, maka jumlahnya sangat jauh lebih sedikit dari kehidupan Nabi Muhammad yang berjumlah 63 tahun. Lebih jauh lagi, sepanjang 82 peperangan yang dipimpin oleh Nabi tersebut, hanya 1018 orang yang benar-benar tewas (259 muslim, dan 759 non Muslim). Artinya, secara statistik, rata-rata hanya sekitar 12,4 individu yang kehilangan nyawa dalam setiap perang. Data ini menunjukkan bahwa sosok Nabi Muhammad adalah orang yang mampu mengendalikan diri dari peperangan, bukan seorang prajurit perang yang agresif, dan konsekwensi dari itu semua adalah bahwa Islam sebagai agama yang dibawa oleh Muhammad tidak pernah menyebarkan ajarannya dalam bentuk kekerasan dan perang.

Menurut Jerald F. Dirks jihad berarti “berjuang” dan “berupaya”, tidak “perang suci”, menurutnya seruan Islam untuk menentang dan berperang hanya dikhususkan kepada orang-orang kafir yang memerangi umat Islam. Menurut kata benda jihad berarti *to strive* (berjuang), atau *to exert* (berupaya keras), maka, terjemahan yang benar dari kata jihad adalah berjuang dan berupaya kuat. Dalam konteks keislaman jihad berarti berjuang demi Tuhan, maka setiap aktifitas dimana seseorang berjuang demi Tuhan adalah jihad. Dalam konteks ini, bentuk jihad yang paling sering dimunculkan adalah jihad dalam bentuk berdakwah dan memberikan dorongan moral dan spiritual. Jihad dalam dorongan moral seperti mencerahkan orang lain terhadap wahyu-wahyu dan pelajaran-pelajaran

⁴² Martin Van Creveld, *The Transformation of War* (New York: The Free Press, 1991), 139

⁴³ Menurut Thariq Ramaḍan, *dār al-Islām* dan *dār al-harb* adalah dua konsep yang tidak bisa ditemukan di dalam Alquran ataupun sunah, keduanya sebenarnya tidak berakar dari sumber dasar Islam yang prinsip-prinsipnya dipersembahkan kepada seluruh dunia, menembus batas waktu dan segala batas geografik, bahkan hal itu adalah ijtihad manusia yang dipengaruhi oleh sejarah dengan tujuan yang mendeskripsikan dunia dan memberikan umat Muslim standar untuk mengukur dunia dan menyesuaikan diri dengan realitas mereka. Diantara yang mempengaruhi ulama di dalam hal ini adalah interpretasi mereka terhadap sejarah Nabi yang sebagiannya diwarnai oleh konflik antara Madinah sebagai *Dār al-Islām* dan Mekah sebagai *Dār al-harb* dan berbagai kesepakatan yang beliau buat dengan suku-suku arab lainnya sebagai *Dar al-sulh* Lihat Muhammad Hanif Hasan, *Teroris Membajak Islam* (Jakarta: Grafindo Khazanah Ilmu, 2007), 71

yang terdapat di dalam Alquran, bentuk jihad seperti inilah yang terdapat dalam ayat Qs. al-Furqān (25) : ayat 52 ”Maka janganlah kamu mengikuti orang-orang kafir, dan berjihadlah terhadap mereka dengan Al Quran dengan jihad yang besar“ yang dibebankan kepada seluruh umat Islam. Jihad juga mungkin berarti pergulatan seseorang melawan naluri-naluri dasarnya sendiri demi Tuhan, seperti pernikahan, pengasuhan anak, menjadi tetangga yang baik. Jihad tidak berarti perang suci kendati jihad mungkin saja termasuk pertempuran atas nama Tuhan. Namun, bertempur dan berperang hanyalah sebuah aspek kecil dari jihad, dan Rasulullah saw telah menyatakan bahwa jihad dalam arti berperang bukanlah bentuk jihad yang tertinggi.⁴⁴

Seorang *orientalis* asal belanda H.TH. Obbrink meneliti pergerakan Cheragh Ali di India, dan menfokuskan penelitiannya pada masalah jihad. Dalam penelitiannya ini ia menyimpulkan bahwa jihad sebagai *de heilige oorlog* atau *the holy war* (perang suci). Pengertian seperti ini sebenarnya belum pernah dikenal dalam kepustakaan Islam. Namun *the holy war* secara historis adalah istilah yang diambil dari sejarah Eropa, dalam hal ini Kristen Eropa yang berperang melawan orang kafir. Namun hal ini dibantah oleh Rudolf Peters, menurut Peters, tujuan utama jihad di dalam Islam bukanlah untuk memerangi orang-orang kafir, seperti sering dikemukakan oleh literature-literatur barat. Tujuan pokok jihad menurutnya adalah untuk perluasan juga pembelaan kawasan Islam (*dār- al-Islām*). dengan mempertimbangkan tujuan jihad ini, Peters menganggap bahwa terjemahan jihad sebagai *the holy war* merupakan terjemahan yang kurang tepat. Karena menurutnya, perang suci adalah perang yang dilakukan sepenuhnya karena alasan agama, sedangkan jihad secara historis juga pernah dilakukan atas dasar politik, seperti perluasan wilayah Islam dan pembelaan diri kaum muslimin terhadap serangan dari luar. Oleh karena itu, menurut Peters, menyamakan jihad dengan *the holy war* (perang suci) adalah kekeliruan besar.⁴⁵

Hal senada juga disampaikan oleh Watt, walaupun dengan alasan yang berbeda dan patut diperdebatkan. Menurut Watt, menganggap jihad sebagai *the holy war* (perang suci) adalah menyesatkan. Hal ini dikarenakan jihad sebagai perluasan wilayah Islam secara besar-besaran pada zaman klasik menurutnya adalah perkembangan lebih lanjut dari ekspedisi militer yang dilakukan oleh umat Islam (*Ghazwah*). Bahkan, menurut Watt, di dalam ekspedisi militer ini, perluasan agama tidak menjadi tujuan utama,

⁴⁴ Jerald F. Dirks, *Abrahamic Faiths: Judaism, Christianity, and Islam Similarities and Contrasts* (tt: Amana Publications, 2004), 206-225.

⁴⁵ Rudolf Peters. *Jihad in Medieval and Modern Islam: The Chapter on Jihad From Averroes Legal Handbook Bidayah al-Mujtahid* (Leiden: Leiden University Press, 1977), 3-4.

akan tetapi harta rampasan merupakan motif utama dari ekspedisi militer yang menurutnya sama dengan jihad. Oleh karenanya, menurut Watt jihad dalam bentuk ekspedisi militer pada saat itu difokuskan kepada daerah-daerah yang memiliki harta rampasan yang banyak. Bahkan menurutnya, terhentinya perang tours pada tahun 732 lebih disebabkan pandangan umat Islam pada waktu itu, yang menilai bahwa serbuan ke jantung kota Prancis tidak akan membawa keberuntungan (harta rampasan) yang banyak, sehingga tidak seimbang dengan energi dan tenaga yang telah dikeluarkan.⁴⁶

Masih menurut Peters, Hasan al-Banna⁴⁷ di dalam bukunya *Risālah al-Jihād* menyerang pandangan-pandangan yang menyatakan bahwa jihad lebih berarti sebagai perjuangan spiritual. Menurut al-Banna, pandangan seperti ini sengaja disebarkan oleh musuh-musuh Islam untuk melemahkan perjuangan bersenjata kaum muslimin melawan penjajahan Eropa.⁴⁸ Pandangan al-Banna ini terlihat lebih jelas dalam pemikiran Sayyid Qutb,⁴⁹ Dan sebagai implikasi dari gagasannya tersebut, Qutb secara tegas menolak pandangan modernis yang menyatakan bahwa jihad adalah perang defensif yang hanya dilakukan di wilayah-wilayah muslim.

John L. Esposito juga membicarakan tentang jihad di dalam bukunya *Unholy War*, menurutnya jihad adalah perjuangan yang dapat dibagi ke dalam dua makna: pertama jihad dalam makna spiritual, jihad seperti ini dapat dilakukan dengan berbagai macam cara diantaranya perjuangan untuk menciptakan kehidupan yang sejahtera dan masa depan yang nyaman serta terhindar dari kesulitan, berjuang melawan hawa nafsu, dan melakukan upaya sungguh-sungguh untuk memperbaiki masyarakat. Sedangkan jihad yang kedua adalah jihad dalam makna fisik, jihad ini adalah perang melawan kezaliman dan penindasan, menyebarkan dan membela agama (Islam) di

⁴⁶ W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought* (Edinburgh: t.p, 1968), 14-18.

⁴⁷ Hasan al-Banna adalah pendiri *al-Ikhwān al-Muslimīn*, ia terbunuh pada tahun 1948.

⁴⁸ Rudolf Peters, *Jihad in Medieval and Modern Islam: The Chapter on Jihad From Averroes Legal Handbook Bidayah al-Mujtahid* (Leiden, Leiden University Press, 1977), 5.

⁴⁹ Sebagai penerus kepemimpinan al-Banna dalam *Ikhwān al-Muslimīn*, pemikiran Qutb tentang jihad bertolak dari gagasannya untuk membangkitkan kejayaan Islam atas Barat yang pada waktu itu hadir sebagai penjajah. Oleh karena itulah pemikirannya tentang jihad lebih politis ketimbang legalistik. Qutb menganggap bahwa jihad adalah kelanjutan dari politik Tuhan di muka bumi, jihad adalah perjuangan politik revolusioner yang dirancang untuk melucuti musuh-musuh Islam sehingga memungkinkan seluruh umat Islam menerapkan hukum-hukum Islam di muka bumi ini. Menurutya, tujuan jihad hanya untuk menaklukan rintangan-rintangan politik yang menghambat penerapan syariat Islam di muka bumi ini, tidak ada tujuan lain selain itu. Menurutya, jihad adalah upaya pembebasan setiap individu dari hegemoni politik Barat, dan begitu kekuasaan politik berada di tangan elit muslim dan syariat ditegakkan, maka seluruh warga negara dibebaskan, apakah akan memeluk Islam atau akan tetap pada kepercayaan mereka semula. Lihat Sayyid Qutb, *Ma'ālim fī al-Ṭāriq* (Beirut: Dār- al-Fikr, 1981), 71-75.

dunia ini dengan menggunakan senjata dan perang suci. Menurutny kedua makna ini berbeda karena yang pertama tanpa kekerasan, sedangkan yang kedua dengan kekerasan. Akan tetapi jihad spiritual dan jihad fisik adalah ajaran agama yang tidak dituntut kepada setiap Muslim kecuali hanya kepada mereka yang memiliki kemampuan secara spiritual dan mental.⁵⁰

Karen Amstrong punya pandangan lain mengenai fenomena jihad yang ada dalam diri kaum muslim. Menurutny, jihad dengan kekerasan ini dilakukan oleh kaum radikal Muslim yang berasal dari gerakan fundamentalis yang ingin membawa Islam menemukan jati dirinya dengan membawa nilai-nilai modernitas, kebebasan, dan inovasi yang mereka ambil dari kemajuan Barat pada abad ke-18 dan diubah sedemikian rupa dengan cara mereka sendiri, dengan memperhatikan nilai-nilai positif yang telah ada dalam Islam sehingga menjadi modernitas ala Islam yang secara prinsipil berbeda dengan Barat. Namun, perubahan ini ditentang keras oleh Barat dalam bentuk sekularisme dan imperialisme sehingga membuat mereka lebih ekstrim memperjuangkan aspirasi mereka, dan merubah mereka dari fundamentalis menjadi radikal. Pendapat ini berdasarkan penelitiannya tentang penghancuran Ikhwanul Muslimin pada akhir November 1954 oleh Gamal Abdul Nasser⁵¹.

Berbeda dengan Karen Amstrong, Bernard Lewis punya pandangan berbeda tentang fenomena jihad dan kekerasan di dalam Islam, menurutny, Alquran menjelaskan tentang perdamaian dan juga perang, ratusan ribu hadis dan sunnah Rasul dengan tingkat kesahihan yang berbeda, yang diinterpretasikan kadang dengan cara yang sangat ragam, memberikan banyak sekali panduan yang salah satunya adalah interpretasi yang militan dan keras terhadap agama. Sementara itu, sebagian besar umat Islam menyetujui interpretasi ini, walaupun hanya sedikit dari mereka yang melaksanakannya.⁵² Walaupun Amstrong dan Lewis berbeda pandangan

⁵⁰ John L. Esposito, *Unholy War: Terror in the Name of Islam*, Penerjemah: Syafruddin Hassani (Yogyakarta: IKON, 2003), 30-31.

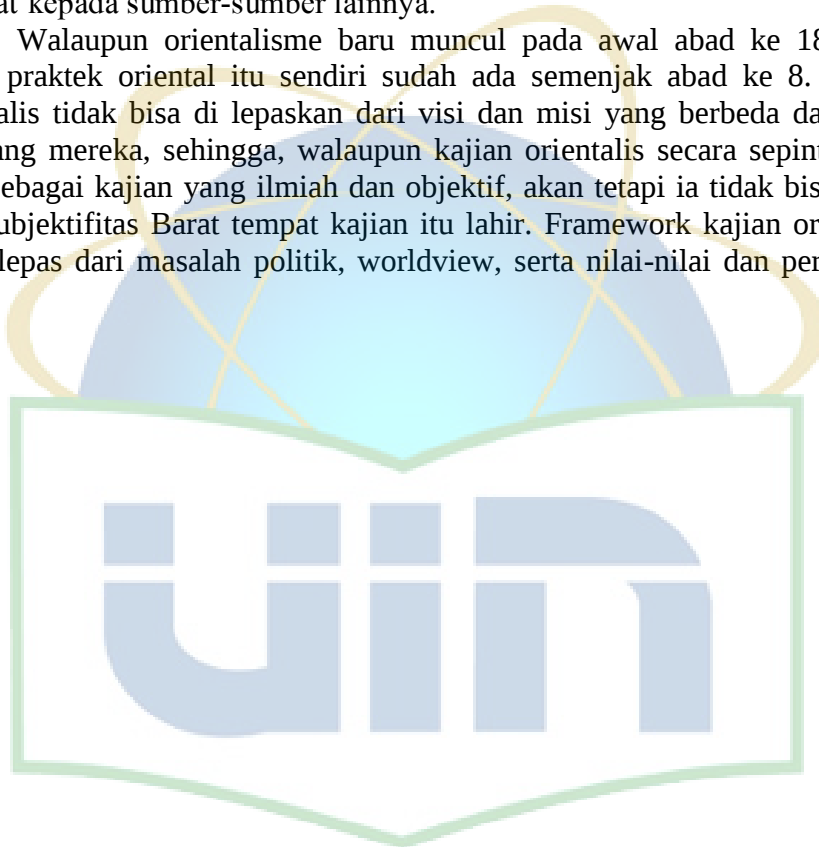
⁵¹ lebih dari seribu ikhwan ditangkap dan diadili, yang lainnya disiksa secara fisik dan mental, Hidaybi sebagai pemimpin ikhwanul muslimin pada saat itu dihukum seumur hidup, sedangkan enam pemimpin lainnya dihukum mati. Nasser tampaknya telah menghancurkan ikhwanul muslimin dan sekaligus menghentikan satu-satunya gerakan islam progresif yang sedang melaju di Mesir pada saat itu, Sekularisme tampaknya akan menjadi pemenang, terutama setelah Nasser menjadi pahlawan dalam masalah terusan Sues, namun, kemenangannya terhadap Ikhwanul Muslimin terbukti hanya sebagai kemenangan Pyrrhic (sementara), para anggota ikhwan yang telah menghabiskan sisa hidupnya di kamp-kamp Nasser berarti mengalami kebrutalan Sekularisme yang paling agresif, kita akan melihat bahwa di kamp-kamp tersebutlah beberapa anggota ikhwan mencampakan visi reformasi al-Banna dan menciptakan Fundamentalisme Sunni baru yang keras.

⁵² *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror* Bernard Lewis, penerjemah: Ahmad Lukman (Jakarta: Ina Publikatama, 2004), 32-35.

tentang asal-usul terjadinya kekerasan atas nama jihad, namun mereka sepakat bahwa penting bagi Barat untuk mengetahui penyebab terjadinya fenomena ini sebagai upaya untuk melindungi diri secara efektif.

Dari paparan di atas, jelas sekali terlihat adanya perbedaan pendapat dari kalangan orientalis memaknai jihad dalam Islam, diantara mereka ada yang subjektif memandangnya, namun juga ada yang objektif dengan dilandasi alasan-alasan rasional argumentatif. Perbedaan pandangan dari kaum orientalis ini bisa berakibat negatif bagi umat Islam yang mengkaji tentang ajaran jihad, tetpai hanya merujuk kepada para orientalis tanpa melihat kepada sumber-sumber lainnya.

Walaupun orientalisme baru muncul pada awal abad ke 18, akan tetapi praktek oriental itu sendiri sudah ada semenjak abad ke 8. Kajian orientalis tidak bisa di lepaskan dari visi dan misi yang berbeda dari latar belakang mereka, sehingga, walaupun kajian orientalis secara sepintas kita lihat sebagai kajian yang ilmiah dan objektif, akan tetapi ia tidak bisa lepas dari subjektifitas Barat tempat kajian itu lahir. Framework kajian orientalis tidak lepas dari masalah politik, worldview, serta nilai-nilai dan peradaban Barat.



BAB III

Ibn Kathīr dan *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*

A. Ibn Kathīr dan Riwayat Hidupnya

Dalam khazanah disiplin ilmu-ilmu Alquran dikenal dua tokoh dengan nama Ibn Kathīr: Pertama, Ibn Kathīr dengan nama lengkap Abu Muhammad ibn Kathīr al-Dāri al-Makki yang lahir di Makkah pada tahun 45 H./665 M dan wafat pada tahun 120 H/740 M. Ia adalah ulama dari generasi *Tabi'īn* yang dikenal sebagai salah seorang dari imam tujuh dalam *qira'ah sab'ah*.¹ Kedua, Ibn Kathīr yang kitab tafsirnya menjadi obyek penelitian ini, yakni Ibn Kathīr yang muncul lebih kurang enam abad setelah kelahiran Ibn Kathīr yang pertama yaitu pada abad 8 H. Nama lengkapnya adalah al-Imām al-Jafīl al-Hāfīḍ Imād al-Dīn abu al-Fidā' Ismā'il Ibn Umar Ibn Kathīr al-Quraishi al-Dimashqi al-Fāqih al-Shāfi'ī. Mengenai nama lengkapnya, tidak ada yang seragam dalam penulisan, baik tambahan gelar di awal, atau penyebutan Ibn Amru setelah nama Isma'īl. di dalam literatur berbahasa Indonesia, terjadi kesalahan penulisan nama Ibn Amru menjadi Ibn Umar, kesalahan ini di duga akibat kesalahan penerjemahan dari sumber berbahasa Arab ke bahasa Indonesia, di sana tertulis "Amru" menggunakan wau di akhirnya.² Beliau kadang dipanggil dengan Abu al-Fida'.³ Ada pula yang mengatakan bahwa nama beliau adalah Isma'īl Ibn Umar Ibn Kathīr Ibn Ḍau'i al-Hāfīḍ 'Imaduddīn Abu al-Fidā' Ibn Khātib Shihābuddīn Abi Hafs al-Quraishi ad-Dimashqi.⁴ Akan tetapi, Di dalam Buku Tafsirnya *Tafsīr al-Qur'an al-'Azīm* pada bab pertama ditulis secara ringkas tentang biografi Ibn Kathīr, nama lengkapnya adalah 'Imāduddīn Abū al-Fidā' Ismā'il bin 'Umar bin Kathīr bin Ḍau' Kathīr bin Ḍau' bin Dar'i al-Qarshi al-Dimashqi al-Shāfi'ī.

Sebutan al-Imām di awal nama Ibn Kathīr merupakan gelar yang diberikan kaum muslimin semasa hidup dan sesudah wafat, karena Ibn Kathīr merupakan seorang panutan di masa hidup di tengah-tengah masyarakat Islam, sebutan al-Jafīl merupakan keterkaitannya dengan popularitas yang menguasai berbagai disiplin ilmu, dan terkenal keseluruh penjuru negeri Islam. Gelar al-Hāfīḍ di dapatkan karena ia merupakan seorang yang hafal Alquran, dan gelar al-Mubāligh al-'Azīm di dapatkannya

¹ Kamaluddin Marzuki, *Ulum al-Qur'an* (Bandung: Rosdakarya, 1992), 104; lihat juga Ramli Abdul Wahid, *Ulumul Qur'an* (Jakarta: Rajawali Pers, 1993), 151; lihat juga Ibrahim al-Abyadi, *Sejarah al-Qur'an*, terj. Halimuddin (Jakarta: Rineka Cipta, 1996), 85.

² Muhammad Ibn Muhammad Abū Shuhbah, *Isrā'iliyyāt wa al-Mawḍū'āt fī Kutub al-Tafsīr* (Kairo: Maktabah al-Sunnah, 1408 H), 128.

³ Muhammad Ali Al-Ṣābuni, *Studi Ilmu al-Qur'ān*, terj. Aminuddin (Bandung: Pustaka Setia, 1999), 260.

⁴ Sham al-Dīn Muhammad Ibn Ali al-Dawudi, *Ṭabaqāt al-mufasssīrīn* (Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1956), Jilid I, 110.

karena ia merupakan orator yang tidak tertandingi. Disamping itu, Ibn Kathīr juga dikenal sebagai ahli sejarah yang telah menulis buku *al-Bidāyah wa al-Nihāyah* yang menjadi rujukan oleh sebagian besar peneliti sejarah Islam. Adapun tentang gelar al-Shāfi'ī yang dipakainya berkaitan erat dengan mazhab yang dianutnya, yaitu mazhab Imam Shāfi'ī.

Beliau dilahirkan di perkampungan Mijdal, sebuah kota kecil di Baṣra negeri Sham. Predikat al-Buṣrāwī sering dicantumkan di belakang namanya, karena ia lahir di Baṣrah. Demikian pula predikat al-Dimasyqī sering menghiasi namanya. Hal ini berkaitan dengan kedudukan kota Baṣra yang menjadi bagian kawasan Damaskus, atau mungkin disebabkan kepindahannya semenjak kanak-kanak ke sana. Pendapat lain mengatakan bahwa predikat al-Buṣrāwī berkaitan dengan pertumbuhan dan pendidikannya.

Adapun mengenai tahun kelahiran Ibn Kathīr, terdapat beberapa pendapat di kalangan para penulis biografinya. Ada yang berpendapat tahun 700 Hijriyah atau 1300 Masehi, sebagai tahun kelahiran Ibn Kathīr. Ada pula yang mengatakan tahun kelahiran beliau adalah tahun 701 Hijriyah atau 1031 Masehi.⁵ Al-Zarqāni dalam kitabnya *Manāhij al-Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān* menyatakan bahwa tahun kelahiran Ibn Kathīr adalah tahun 705 Hijriyah.⁶ Namun pendapat pertamalah yang paling banyak dipegangi oleh kebanyakan para penulis biografi Ibn Kathīr.⁷ Terlepas dari perdebatan di atas, salah satu hal yang pasti dapat disepakati semua pihak adalah bahwa Ibn Kathīr lahir di sekitar akhir abad ke-7 dan awal abad ke-8 Hijriyah.

Ayahnya bernama al-Khātib al-Shihabuddīn 'Amr Ibn Kathīr, merupakan salah seorang yang terkemuka dalam bidang fiqh. Sedangkan ibunya berasal dari Mijdal keturunan orang-orang mulia. Ibn Kathīr telah ditinggal ayahnya ketika ia masih berusia 6 tahun. Oleh karena itu, semenjak tahun 706 H./1306 M, ia hidup bersama kakaknya di Damaskus.⁸ Di tangan kakaknyalah, Kamāl al-Dīn Abdul Wahhāb, Ibn Kathīr pertama kalinya meniti tangga keilmuan. Menyusul kepindahannya ke Damaskus pada tahun 707 H,⁹ pada usia yang masih sangat muda, yaitu 11 tahun Ibn Kathīr telah hafal Alquran dan dilanjutkan dengan memperdalam ilmu

⁵ Ibrahim Zaki Khurshid, *Dirāyah al-Ma'rifah al-Islāmiyyah* (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), Jilid I, 219.

⁶ Muhammad 'Abd al-Aẓīm al-Zarqāni, *Manāhil al-Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut, Dār al-Fikr, t.th.), 496.

⁷ Lewis, et al., *Encyclopedia of Islam* (Leiden: E.J. Brill, 1971), 817.

⁸ Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam* (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1997), 157.

⁹ Ibn Kathīr, *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah* (Beirut, Dār al-Fikr, t.th.), Jilid XIV, 46.

Qira'at.¹⁰ Kegiatan mencari ilmu kemudian dijalaninya dengan lebih serius di bawah bimbingan para ulama semasanya.

Sifat dan kepribadiannya perlu diteladani, bila berbicara tegas, sikapnya ramah dan penuh wibawa, disegani orang, dan sangat berpengaruh di tengah-tengah masyarakatnya. Untaian kata-katanya begitu dalam dan sangat memukau, fasih serta enak didengar. Jika di depan keluarganya ia tampak lembut, dan dikalangan masyarakatnya selalu mencerminkan sikap dan budi pekerti yang luhur. Maka sangatlah tepat jika beliau mendapat julukan *al-Hāfiẓ al-Hujjāt al-Thiqāt*. Beliau memiliki keutamaan-keutamaan sebagai *Imam al-Dīn*, *Abū al-Fida'* dan mungkin banyak lagi nama julukan lainnya. Dari kecil hingga dewasa, beliau memanfaatkan waktunya untuk belajar dan mengajar hingga akhir hayatnya. Waktunya semata-mata dihabiskan untuk kepentingan ilmu pengetahuan.

Ibn Kathīr adalah seorang yang rajin membaca dan luas Ilmunya, Ibn Hajar berkata ia menyibukkan diri dalam meneliti matan dan *rijāl al-Hadīth*, menyusun tafsir, mengarang buku. Ibn Kathīr lama tinggal di Shiria di kampung mertuanya al-Mizzi (w. 762 H), ia hidup dalam kesederhanaan dan belum terkenal. Popularitasnya terkenal ketika ia terlibat dalam sebuah penelitian untuk menetapkan hukum kepada seorang Zindiq yang didakwa menganut paham inkarnasi (*al-ḥulūl*) yang diprakasai oleh gubernur Syiria pada akhir tahun 741 H. semenjak itu, berbagai jabatan disandangnya. Disamping itu, Ibn Kathīr adalah seorang ulama yang memiliki berbagai disiplin ilmu, oleh karena itu kemudian ia diangkat menjadi guru besar di Baṣra bagian utara, lalu pindah ke bagian timur kota Baṣra, di tempat ini banyak penganut madzhab al-Shāfi'ī. Beliau banyak menimba ilmu dari Syekh Taqiyuddīn al-Fāradhi. Kemudian beliau pun kembali lagi ke Mijdal tempat di mana ia dilahirkan. Di sana beliau menghabiskan waktu untuk berbuat kebajikan dan memperbanyak membaca Alquran, menulis dan mengarang hingga akhir hayatnya.¹¹ Ibn Kathīr wafat pada hari kamis, tanggal 26 sya'bān tahun 774 hijriyah di Damaskus. Beliau dikebumikan di perkuburan al-Ṣūfiyah dimana gurunya Ibn Taimiyah juga dikebumikan disana.¹²

Sebagai seorang ulama yang mempunyai kecakapan dalam berbagai ilmu pada zamannya, Ibn Kathīr telah meraih berbagai macam penghargaan. Diantara Penghargaan-penghargaan yang diterima oleh Ibn Kathīr adalah:

¹⁰ Ibn Kathīr, *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, Jilid XIV, 312.

¹¹ Ahmad Muhammad Shākir, *'Umdah al-Tafsīr 'an al-Hāfiẓ Ibn Kathīr* (tt: Dār al-Ma'rifah, 1956), Jilid I, 23.

¹² Biografi ini juga ditulis oleh al-Dzahabi di dalam buku *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, di dalam biografi tersebut al-Dzahabi mengatakan bahwa Ibn Kathīr mengalami kebutaan sebelum wafat

1. Jabatan dalam pemerintahan:
 - a. Menjadi ketua penelitian dalam penyelidikan kasus seorang *Zindiq* yang dituduh sebagai seorang yang membawa aliran inkarnasi dan untuk mendapatkan putusan hukumnya dibawah pimpinan gubernur al-Tanbuga al-Nāsiri pada tahun 741 H./1341 M.
 - b. Pada bulan Muharram 746 H./1346 M. Beliau diangkat sebagai khatib kehormatan pada sebuah masjid yang didirikan oleh Amir Baharuddin al-Marjani (w. 759 H.).¹³
 - c. Di bawah pimpinan gubernur Ali al-Ardani ia ikut ambil bagian dalam suatu dewan untuk mengutuk orang Shī'ah yang menyelundup ke Damaskus dan melakukan perbuatan onar di dalam sebuah masjid Bani Umayyah.
 - d. Menjadi anggota majlis fatwa dalam suatu dewan ulama untuk memulihkan situasi dan konsolidasi rakyat setelah terjadi pemberontakan yang dipimpin oleh Amir Naidamur pada tahun 762 H.
2. Jabatan dalam pendidikan:
 - a. Menggantikan kedudukan gurunya al-Dhahabi setelah beliau meninggal. Ia mengajar di tempat gurunya tersebut dalam bidang ilmu hadis.
 - b. Menjadi direktur Dār al-Hadīth al-Aṣrafiyyah pada tahun 756 H. (Lembaga Pendidikan Hadis) untuk menggantikan hakim Taqiyyuddīn al-Subki (w 756 H)
 - c. Menjadi guru madrasah Damaqiyyah masa khalifah al-Mu'tadi (w. 763 H.).¹⁴
- B. Situasi Sosial, Politik, Budaya, dan Ilmu Pengetahuan Islam Pada Masa Ibn Kathīr.

Menurut Mukhammad Abbas di dalam desertasinya tentang Ibn Kathīr, ia mengatakan bahwa Ibn Kathīr adalah seorang ulama yang hidup di era pergolakan dunia yang sangat kompleks, baik pergolakan politik, agama, dan pergolakan ilmiah.¹⁵ Pergolakan politik ditandai dengan masih berlangsungnya pertikaian dua kubu kekuatan, Islam dan Kristen sejak dua abad sebelumnya yang dikenal juga dengan perang salib.¹⁶ Selanjutnya, pada

¹³Lewis, et al., *Encyclopedia of Islam*, h. 817.

¹⁴Lewis, et al., *Encyclopedia of Islam*, h. 817.

¹⁵Mukhammad Abbas, "Otoritas Penafsiran Sahabat, Tabi'in dan Pendapat Ulama Dalam Tafsir Ibnu Katsir" (Desertasi Pasca Sarjana UIN Jakarta, 2009), 47.

¹⁶Pergolakan antara kedua kelompok ini (Islam dan Kristen) sangatlah luar biasa pada zaman itu, sehingga bentrokan antara kedua kubu ini harus terjadi lebih dari empat kali, berkat kekuatan Salāhuddin al-Ayyubi dan pasukannya, pasukan Kristen dapat dikalahkan pada tahun 583 H. selanjutnya kota Tharablis yang dikuasai oleh pasukan Kristen sejak tahun 502 H direbut oleh kekuatan Islam pada Tahun 686 H, pada tahun 609

tahun 616 H, Baghdad sebagai salah satu pusat dan kekuatan ilmu keislaman diserang oleh pasukan Jengis Khan dan dapat direbut oleh mereka pada tahun 807 H. keruntuhan Baghdad sebagai salah satu pusat keilmuan Islam dan Dunia sangat berpengaruh terhadap dinamika ilmu keislaman, karena Jengis Khan dan pasukannya menghancurkan berbagai literatur ilmu-ilmu keislaman yang telah dibangun berabad-abad lamanya.¹⁷

Dalam pergolakan politik semacam ini, eksistensi dan otoritas ulama sangat diperlukan dan sangat berpengaruh, karena disamping sebagai pembawa dinamika keilmuan, ulama juga berperan sebagai pengibar semangat jihad untuk mempertahankan kekuatan politik Islam. Salah satu contohnya adalah Ibn Taimiyah (661 H-728 H), sebagai salah seorang ulama yang berpengaruh pada zamannya dan salah seorang guru Ibn Kathīr, Ibn Taimiyah sering mengumandangkan fatwa-fatwa tentang jihad kepada seluruh masyarakat Islam pada waktu itu untuk memerangi tentara Mongol. Bahkan, Ibn taimiyah sendiri pernah memimpin salah satu pasukan ketika daerah Halb dikuasai Tartar pada tahun 705 H.¹⁸

Keadaan politik semacam ini menurut Mukhammad Abbas, membuat karakteristik tokoh-tokoh keilmuan pada zaman itu sangat kritis dan lebih condong kepada pemikiran *tajdid* (pembaharuan) di dalam segala aspek keislaman. Ditambah dengan berpindahnya pusat keilmuan Islam dari Baghdad ke Damaskus dan Mesir, keadaan seperti ini sangat mempengaruhi karakteristik pemikiran Ibn Kathīr khususnya dalam kritik riwayat, pemaparan dan perdebatan hukum Islam, serta penafsiran Alquran.

Pergolakan agama pada zaman itu ditandai dengan adanya perseteruan yang sengit mengenai konteks keagamaan, baik dalam hal aqidah, filsafat, syari'ah, maupun dalam hal politik keagamaan antara Sunni dan Shi'ah khususnya. Diantara pergolakan keagamaan yang cukup besar pada zaman itu antara lain adalah perdebatan mengenai konteks keagamaan yang terjadi antara Sunni dan Mu'tazilah dan antara mazhab-mazhab keagamaan Islam lainnya yang pada akhirnya masuk ke dalam wilayah politik dan menimbulkan perpecahan antara umat Islam.¹⁹ Disamping itu, pada zaman tersebut juga muncul beberapa pemikiran-pemikiran pembaharuan yang berasal dari beberapa tokoh-tokoh keilmuan

H, Mesir bebas dari kekuasaan Prancis berkat gabungan antara kekuatan Mesir dan Damaskus. Lihat Musyrifah Sunanto, *Sejarah Islam Klasik: Perkembangan Ilmu Pengetahuan Islam* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2007), 181-187.

¹⁷ Musyrifah Sunanto, *Sejarah Islam Klasik: Perkembangan Ilmu Pengetahuan Islam*, 189-194.

¹⁸ Ismā'īl Sālim Abd al-ʿĀk, *Ibn Kathīr wa Manhajuhu fī al-Tarḥīr* (tt: Maktabah al-Mālik Faīṣal al-Islāmiyah, 1984), 14.

¹⁹ Musyrifah Sunanto, *Sejarah Islam Klasik: Perkembangan Ilmu Pengetahuan Islam*, 196.

diantaranya Ibn Taimiyah (661 H-728 H) yang menentang pemikiran keagamaan kaum sufi seperti pemikiran Ibn ‘Arabi (w. 638 H). selain itu, pada zaman tersebut juga banyak muncul aliran-aliran sesat, seperti golongan al-Bajirīqiyah yang dipimpin oleh Muhammad bin Jamāluddīn bin Abdurrahīm bin Umar al-Mūṣili al-Bajirīqi yang tersebar mulai dari tahun 705 H dan dihukum mati pada tahun 764 H.²⁰ pergolakan keagamaan semacam ini sangat mempengaruhi karakteristik pemikiran Ibn Kathīr dalam mengambil sikap keagamaan serta cara beliau mengambil sikap keagamaan melalui konteks keilmuan.

Sedangkan pergolakan ilmiah pada zaman itu ditandai dengan pertemuan filsafat Yunani (Hellenisme) dengan keilmuan Islam. Proses asimilasi filsafat Yunani kedalam keilmuan Islam ini terjadi secara besar-besaran di Mesir, Shiria, Baghdad, dan daerah Islam lainnya.²¹ keadaan ini juga didukung oleh toleransi Islam terhadap adat dan budaya lokal Byzantium, Persia, serta penerjemahan karya-karya yunani ke dalam bahasa Arab. Keadaan ini terjadi antara awal abad ke empat sampai akhir abad ke delapah Hijriyah dimana Ibn Kathīr hidup di masa tersebut.

Pada zaman tersebut, pergolakan keilmuan juga terjadi antara keilmuan dalam Islam, seperti pergolakan antara Mazhab Hanafi, Maliki, Hanbali, dan Shāfi‘i. pergolakan keilmuan juga terjadi antara berbagai golongan dalam Islam, seperti antara Sunni dan Shī‘ah, Sunni dan Mu’tazilah, Khawārij, Murji’ah dan lain-lain,²² kelompok-kelompok yang bertikai ini juga mendirikan madrasah-madrasah di berbagai daerah pusat keilmuan Islam seperti Baghdad, Mesir, dan Shiria, tidak hanya itu, masing-masing kelompok juga mempunyai tokoh-tokoh intelektual dalam berbagai macam dimensi keilmuan seperti bahasa, tafsir Alquran, aqidah, filsafat dan lain-lain. Situasi seperti ini sangat mempengaruhi Ibn Kathīr sebagai seorang ulama dan pakar dalam berbagai macam disiplin ilmu, terlebih Ibn Kathīr hidup di Shiria salah satu pusat keilmuan Islam.

²⁰ Al-Bajirīqiyah adalah salah satu faham keagamaan yang dipimpin oleh Jamāluddīn al-Bajirīqi yang mengingkari adanya zat pencipta. Faham keagamaan ini terus berkembang sampai tahun 705 H, dan akhirnya Qaḍi Jamāluddīn al-Zawāwi mengeluarkan fatwa hukuman mati atas Jamāluddīn al-Bajirīqi. Lalu ia melarikan diri ke daerah selatan beberapa tahun, sampai Qaḍhi al-Hanbali mengeluarkan fatwa hukuman mati baginya, dan akhirnya ia meninggal dunia pada tahun 724 H. lihat Ismā‘īl Sālim Abd al-‘Āk, *Ibn Kathīr wa Manhajuhu fī al-Tafsīr*, 22.

²¹ Mehdi Nakosteen, *Kontribusi Islam Atas Dunia Intelektual Barat: Diskripsi Analisis Abad Keemasan Islam*, Terj: Joko S. Kahar dan Supriyanto Abdullah (Surabaya: Risalah Gusti, 2003), 21-22.

²² Musyrifah Sunanto, *Sejarah Islam Klasik: Perkembangan Ilmu Pengetahuan Islam*, 195-196.

C. Ibn Kathīr: Guru, Murid, dan Karya-Karyanya

Sebagai seorang ulama yang menguasai berbagai macam disiplin ilmu, Ibn Kathīr memiliki guru yang sangat banyak sekali, Ia berguru pada Baharuddin al-Fazari (w. 729 H.) dalam bidang fiqh. Ibn Kathīr sangat menghormati dan memuliakan gurunya tersebut.²³ Kemudian ia belajar pula dengan Kamāluddīn ibn Qadi Syuhbah juga dalam hal fiqh. Di sini beliau sangat rajin mempelajari kitab *al-Tanbīh* karangan al-Shairazi yang mana di dalam kitab tersebut banyak dibahas masalah *furu'iyah* sehingga ia hafal akan kitab tersebut. Disamping itu ia mempelajari kitab *Mukhtasar* Ibn al-Hajib yang banyak membicarakan masalah *uṣūl* fiqh. Keuletan serta kemauan yang keras ini membuatnya semakin mahir dalam memahami fiqh.

Untuk lebih mahir lagi dalam memahami masalah fiqh ia berguru pula kepada Shaikhul Islam Ibn Taimiyah. Ibn Taimiyah adalah seorang ulama yang banyak sekali membicarakan tentang masalah fiqh. Selama belajar dengan Ibn Taimiyah, Ibn Kathīr banyak melakukan diskusi dalam berbagai masalah keagamaan. Banyak sekali pendapat dan pemikiran Ibn Taimiyah yang beliau ikuti, bahkan ia hampir identik dengan gurunya, terutama dalam masalah *talāq* tiga yang dikatakan sebagai *talāq* satu. Karena pendapatnya tentang hal ini, maka beliau dianiaya dan dipenjarakan oleh kaumnya beberapa lama.²⁴

Ibn Kathīr juga termasuk ulama yang gemar mempelajari hadis. Dalam mengkaji masalah ilmu hadis, beliau berguru kepada Ahli Hadis Shiria, yaitu al-Hāfidz al-Kabīr Abi al-Hajj al-Mizzi. Di sini ia banyak memperoleh penjelasan serta keterangan dalam masalah hadis, baik melalui diskusi atau pengkajian-pengkajian lainnya. Beliau juga mempelajari karangan al-Mizzi yaitu kitab *at-Tahdhīb al-Kamāl*, yaitu suatu kitab yang berisikan tentang masalah *rijāl al-hadīth*. Kitab ini ia teliti, dan akhirnya ia membuat ringkasan dari kitab tersebut yang diberi nama kitab *al-Takmil*.²⁵

Ibn Kathīr memang mempunyai pemikiran yang sangat cemerlang, sangat cepat sekali menerima apa-apa yang disampaikan gurunya al-Mizzi. Sehingga gurunya mengakui kehebatan dan kepandaiannya. Tetapi walaupun demikian, ia tetap tunduk dan tawad'u' terhadap gurunya. Hal ini membuat al-Mizzi merasa sayang kepadanya hingga akhirnya Ibn Kathīr dinikahkan dengan putrinya yang bernama Zainab.

Sedangkan untuk mempelajari dan mengkaji masalah tafsir dan bahasa Arab, ia banyak membaca kitab tafsīr *al-Kashāf* yang ditulis oleh al-

²³ Ahmad Muhammad Shākir, *'Umdah al-Tafsīr 'an al-Hāfidz Ibn Kathīr*, Jilid I, 24.

²⁴ Tim Penulis IAIN Syarif Hidayatullah, *Enslikopedi Islam Indonesia* (Jakarta: Djambatan, 2002), 365.

²⁵ Ahmad Muhammad Shākir, *'Umdah al-Tafsīr 'an al-Hāfidz Ibn Katsīr*, Jilid I, 25.

Zamakhashari serta beberapa tafsīr lainnya di bawah bimbingan al-Mizzi.²⁶ Selain itu, Ibn Kathīr juga pernah berguru dengan beberapa ulama lainnya, di dalam Ibn Kathīr memiliki banyak guru, ia belajar Alqur'an dari Ibn Ghīlān al-Hanbalī (730 H), ia juga belajar qira'at dari Muhammad bin Ja'far al-Lubād (724 H), sedangkan untuk ilmu nahwu ia belajar dari Diyā'uddin al-Zarbandī (723 H). selain itu ia juga pernah belajar dari para ulama diantaranya: al-Hāfiz Ibn 'asākir (723 H), sejarawan al-Barzālī (739 H), Ibn Zamalkānī (728 H), dan Ibn Qādhī Syahbah (726 H).²⁷

Disamping guru, Ibn Kathīr juga mempunyai beberapa murid, Salah satu murid kesayangan Ibn Kathīr adalah Ibn Hijab. Sebagai murid Ibn Kathīr, Ibn Hijab sering melontarkan pujian terhadap gurunya tersebut, diantaranya ia berkata bahwa Ibn Katsīr dikenal sebagai orang yang paling ahli tentang matan hadis Nabi, memahami tentang nilai hadis dan seluk beluk sanadnya, mengetahui mana yang shahih dan mana yang lemah. Hal ini diakui oleh para guru dan teman-teman beliau.²⁸ Adapun murid-murid beliau yang lain adalah: al-Hafizh Shihab al-Dīn Ahmad Ibn Hajji al-Hisbāniy,²⁹ Badr al-Dīn Muhammad Ibn Bahadir al-Zarkāshy, dan Muhammad ibn Muhammad ibn Muhammad al-Jazary.

Ibn Kathīr seperti yang kita kenal adalah seorang ulama besar yang menguasai berbagai disiplin ilmu, terutama hadis, sejarah, fiqh, dan tafsir. Sebagai bukti atas keahlian beliau dalam menguasai berbagai ilmu, sejumlah buku berhasil beliau tulis.

Karyanya yang terpenting dalam bidang ilmu hadits, antara lain:

1. Kitab *Jāmi' al-Masānid wa al-Sunan* (kitab penghimpun musnad dan sunan), terdiri dari delapan jilid, yang berisi nama-nama para Sahabat yang meriwayatkan hadis-hadis yang terdapat dalam musnad (kitab musnad memuat segala macam hadis).
2. *Al-Takmilah fī Ma'rifat al-Thiqāt wa al-Duafā' wa al-Mujāhal* (pelengkap dalam mengetahui perawi-perawi yang *thiqāt* (dipercaya), lemah dan kurang dikenal), yang berisi riwayat-riwayat hadis sebanyak lima jilid.
3. *Al-Mukhtaṣar* (ringkasan), yang merupakan ringkasan dari *Muqaddimah Ibn Ṣalāh* (w. 643 H/1247 M).
4. *Adillah al-Tanbīh li 'Ulūm al-Hadīth* (buku tentang ilmu hadis) yang lebih dikenal dengan nama *al-Bais al-Hadīth*.

²⁶ Ahmad Muhammad Shākir, *'Umdah al-Tafsīr 'an al-Hafidz Ibn Kathīr*, Jilid I, 26.

²⁷ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓim*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2004), Jilid I, 1

²⁸ Ahmad Munif Suratmaputra, "Analisis Tafsīr Ibn Katsīr", dalam *Panji Masyarakat*, No. 646, thn XXX, 1-10 Mei, 1990, 56.

²⁹ Merupakan ulama hadis dan ahli sejarah

5. *Sharh Ṣaḥīḥ Bukhārī* (tafsiran terhadap hadis-hadis Ṣaḥīḥ Bukhārī), yang penyelesaiannya dilanjutkan oleh Ibn Hajār al-Athqālānī.³⁰

Dalam ilmu sejarah, paling tidak ada tiga buku yang ditulisnya:

1. *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah* (permulaan dan akhir), terdiri dari 14 jilid; sebuah kitab yang berisikan sejarah yang menjadi rujukan utama bagi mereka yang gemar mempelajari sejarah kisah penciptaan alam semesta, sampai dengan peristiwa yang terjadi pada tahun 768 H. atau enam tahun sebelum wafatnya. Kitab ini merupakan sumber primer terutama untuk sejarah dinasti Mamlak di Mesir. Oleh karena itu, kitab ini sering dijadikan rujukan utama dalam penulisan sejarah.
2. *Al-Fuṣūl fī Sirāḥ al-Rasūl* (uraian mengenai sejarah Rasul).
3. *Tabāqat al-Shāfi'iyah* (peringkat-peringkat ulama madzhab Syafi'i).³¹

Dalam bidang fiqh, ia dijadikan tempat berkonsultasi oleh para penguasa dalam persoalan hukum, seperti pengesahan keputusan yang berhubungan dengan korupsi (1358 M.) dan untuk mewujudkan rekonsiliasi dan perdamaian setelah terjadinya perang saudara atau pemberontakan Baydamur (1381 M.), serta dalam menyerukan jihad (1368-1369 M.). dalam hal yang terakhir ini, ia menulis kitab yang berjudul *al-Ijtihād fī Ṭalāb al-Jihād* (ijtihad dalam mencari jihad). Ia juga menulis kitab fiqh yang didasarkan pada Alquran dan hadis. Akan tetapi, kitab ini tidak selesai, hanya sampai pada bab Haji dalam bagian Ibadah. Berkenaan dengan persoalan jihad, ia banyak memperoleh inspirasi dari kitab Ibn Taimiyah *al-Siyāsah al-Shar'iyah* (politik hukum).

Sedangkan karyanya dalam bidang tafsir adalah:

1. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* yang sering disebut dengan *Tafsīr Ibn Kathīr*.³² Pengaruh kitab ini sangat besar dan sampai sekarang masih banyak digunakan sebagai rujukan.
2. *Faḍā'il al-Qur'ān* (keutamaan Alquran) yang berisi ringkasan sejarah Alquran.
3. *Juz fī Dukhūl Mu'mini al-Jinn fī al-Jannah*.

D. Pendapat Para Ulama Tentang Ibn Kathīr

Meskipun Ibn Kathīr dikenal sebagai murid terbesar Ibn Taimiyyah yang dikenal sebagai sosok ulama kontroversial, akan tetapi, selama ini

³⁰ Hasan Yūnus 'Abidū, *Dirāsāt wa Mabāhith fī Tārikh wa Manāhij al-Tafsīr*, (Mesir: Markaz al-Kitab li al-Naṣr, 1991), 94.

³¹ Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, h. 157.

³² Tafsir ini telah diringkas oleh Ahmad Muhammad Syakir yang bisa juga dikatakan sebagai revisi karena riwayat-riwayat yang dha'if ditinggalkan semuanya, disamping itu, diberikan pula komentar yang sangat memuaskan. Lihat: M. Hasbi ash-Shiddiqy, *Ilmu-ilmu al-Qur'an: Media-media Pokok dalam Menafsirkan al-Qur'an*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1972), 208.

belum didengar nada-nada negatif yang diarahkan kepadanya. Pendapat ulama di bawah ini merupakan bukti bagi kebesaran Ibn Kathīr dan keluasan ilmunya:

1. Al-Dhahabi dalam *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* mengatakan bahwa: "Ibn Kathīr adalah imam besar yang bertindak sebagai mufti, ahli hadis yang agung, dan ahli tafsir."
2. Ibn Hijab (murid Ibn Kathīr): "Ibn Kathīr dikenal sebagai orang yang sangat ṣahīh dalam hadis, dan seluk beluk sanadnya."
3. Shihab al-Dīn Ibn Hajji (murid Ibn Kathīr): "Ibn Kathīr adalah orang yang paling hafal matan-matan hadis dan seluk beluk *takhrīj*, sanad, dan nilai-nilainya."
4. Abu al-Muhsin Jamal al-Dīn Yūsuf Saif al-Dīn dalam *Manhaj al-Ṣafī wa al-Mustaufi min al-Wafī*: "Ibn Kathīr adalah seorang ulama yang selalu sibuk dalam menulis fiqh, tafsir, dan gramatika bahasa Arab. Ia adalah seorang kompilator ilmu pengetahuan yang kemudian menyebarkannya kepada orang lain."
5. Penulis kitab *al-Badru al-Ṭalī*: "Ibn Kathīr sangat mahir dalam bidang fiqh, tafsir, dan gramatika bahasa Arab. Dan ia paling teliti dalam mengkaji sanad dan matan hadis".³³
6. Ibn Hajar mengatakan bahwa Ibn Kathīr adalah seorang yang pakar di dalam ilmu hadis, ia mengarang tafsir, mengarang buku *kabīr fī al-Ahkām* walaupun belum lengkap, mengarang buku sejarah yang ia namakan dengan *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, *Ṭabaqah al-Shāfi'iyah*, dan *Sharh al-Bukhārī* karangan-karangan ini sangat bermanfaat bagi manusia.
7. Ibn Habīb mengatakan bahwa Ibn Kathīr adalah seorang tokoh terkemuka di dalam bidang tafsir, karangan-karangan beliau telah tersebar keseluruh pelosok negeri, baik dalam bidang tafsir, hadis, dan sejarah.

E. *Tafsir al-Qur'ān al-'Azīm* dan Metodologi Penulisannya

Buku Tafsir yang dibuat oleh Ibn Kathīr termasuk salah satu buku tafsir yang terkenal buku tafsir ini memiliki metodologi periwayatan, sehingga bukunya ini dikenal juga dengan buku tafsir dengan periwayatan yang kedua setelah buku tafsirnya Ibn Jarīr. di dalam bukunya tersebut, Ibn Kathīr fokus kepada periwayatan dari para penafsir salaf. Akan tetapi, Tafsir

³³ Hasbi ash-Shiddiqy, *Ilmu-ilmu al-Qur'ān: Media-media Pokok dalam Menafsirkan al-Qur'an*, 223.

Ibn Kathīr yang terdiri dari empat juz ini³⁴ lebih teliti terhadap penilaian sanad hadis dibandingkan dengan Ibn Jarīr di dalam Jāmi' al-Bayān, dan ungkapannya lebih sederhana dan pokok-pokok pikirannya lebih jelas.³⁵

Apabila dilihat secara seksama. Terdapat persamaan antara penafsiran Ibn Kathīr dengan Ibn Jarīr, diantaranya:

1. Keduanya berpedoman kepada penafsiran Alquran dengan Alquran.
2. Keduanya sama-sama memaparkaan riwayat-riwayat hadis yang banyak dan menganalisa riwayat-riwayat tersebut secara tajam.
3. Keduanya memeparkan perbedaan pendapat di dalam penafsiran Alquran dari kalangan sahabat, *tabi'īn*, dan para ulama dari *salaf al-ṣālih*.
4. Keduanya melakukan ijtihad dalam menafsirkan beberapa ayat Alquran.³⁶

Tafsir Ibn Kathīr memakai penafsiran Alquran dengan Alquran yang tercakup pada seluruh ibadah, mu'amalah dan akidah serta hubungan interaksi dengan masyarakat umum. Dalam hal ini, Nabi sebagai mufassir awal dapat dihubungkan penafsirannya setelah Alquran, dengan merujuk kepada hadis-hadis sahih yang mutawatir, baru merujuk kepada riwayat sahabat dan *tabi'īn*.³⁷

Proses penulisan tafsir Ibn Kathīr dicetak empat jilid. Bila diurutkan masing-masing jilid tersebut, maka jilid pertama memuat surat al-Fātihah sampai surat al-Nisā'. Jilid kedua dimulai dari surat al-Mā'idah sampai surat al-Nahl. Jilid ketiga dimulai dari surat al-Isrā' sampai surat Yāsīn. dan jilid yang keempat dimulai dari surat al-Shaffāt sampai surat al-Nās dan kemudian ditutup dengan kitab *Faḍā'il al-Qur'ān*. berdasarkan urutan di atas, dapat diketahui bahwa sistematika penulisan kitab Tafsir Ibn Kathīr masih mengacu kepada sistem klasik yang dimulai dari surat al-Fātihah sampai surat al-Nās.

Metode yang digunakan oleh Ibn Kathīr adalah metode *tahfīli*, yaitu mufassir berusaha menjelaskan seluruh aspek yang dikandung oleh ayat-ayat Alquran dan mengungkapkan segenap pengertian yang ditujunya sesuai urutan bacaan yang terdapat di dalam Alquran Mushaf Ustmani. Adapun bentuk penafsirannya adalah penafsiran riwayat atau sering disebut *tafsīr bi*

³⁴Semula tafsir Ibn Kathīr dicetak 10 jilid, kemudian oleh percetakan Dār al-Fikr, Beirut dicetak menjadi empat jilid besar dan pada akhir jilid empat dicetak kitab *Faḍā'il al-Qur'ān* karangan Ibn Kathīr.

³⁵Armen Mukhtar, *Naskh Perkembangan Ilmu Tafsir al-Qur'an* (Padang: IAIN-IB Press, 1999), 32.

³⁶Muḥammad Sayyid Jibril, *Madkhāl ilā Manāhij al-Mufasssīrīn* (Kairo: al-Risālah, 1987), 104-105.

³⁷Muhammad Ismail Ibrahim, *Sisi Mulia al-Qur'ān Agama dan Ilmu* (Jakarta: Rajawali, 1992), 42.

al-ma'thūr.³⁸ Pengertian *tafsīr bi al-Ma'thūr* adalah tafsir yang dibatasi pada penukilan dari Rasulullah saw. atau para Sahabat, *Tabi'īn*, *Tābi' tabi'īn*.³⁹ Menurut al-Zāhābi, dimasukkannya suatu kitab tafsir ke dalam kategori *bi al-ma'thūr* tidak berarti menutup kemungkinan bagi penulisnya untuk memasukkan juga unsur-unsur nonriwayat, seperti kupasan *ijtihād*. Pengategorian di atas hanyalah untuk menunjukkan dominasi unsur riwayat saja. bentuk *bi al-ma'thūr* yang digunakan kitab *Tafsīr Ibn Kathīr*, terbukti ketika terlihat Ibn Kathīr tidak hanya bertindak sebagai pengumpul riwayat saja, tetapi juga sebagai kritikus yang mampu *mentarjih* sebagian riwayat, dan bahkan pada saat-saat tertentu menolaknya, baik dengan alasan karena riwayat-riwayat itu tidak dapat dicerna akal sehat, maupun karena alasan-alasan lainnya.⁴⁰

Meskipun menggunakan metodologi tahlīfī, Ibn Kathīr tidak berlarut-larut dalam menjelaskan arti perkata (*mufradāt*) atau masalah balagh dan l'rāb, dalam hal ini, ia mengembalikan itu kepada spesialis ilmu-ilmu lain, Ibn Kathīr dalam menafsirkan ayat lebih menekankan pada konteks pembicaraan ayat yang bersangkutan. Sebagai penafsiran dengan periwayatan, maka yang paling menonjol dalam tafsirnya adalah unsur riwayat, akan tetapi bukan berarti bebas dari unsur *ijtihād*, oleh karena itu, penulisan tafsir Ibn Kathīr melingkupi segala macam aspek.

Menurut Ismā'īl Sālīm, dari segi pemikiran, penafsiran Alquran yang dilakukan oleh Ibn Kathīr di dalam *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm* banyak terinspirasi dari metode penafsiran Alquran yang dilakukan oleh Ibn Taimiyah.⁴¹ Metode Ibn Taimiyah dalam menafsirkan Alquran adalah menafsirkan Alquran dengan Alquran, Alquran dengan hadis, Alquran dengan perkataan sahabat, dan dengan perkataan *tabi'īn*. Walaupun sebenarnya Ibn Taimiyah tidak pernah menyusun buku tafsir secara lengkap (30 juz), ia hanya menafsirkan 64 surat dari 114 surat Alquran, itupun tidak seluruh ayat dari 64 surat tersebut yang ditafsirkannya, akan tetapi secara metode penafsiran Alquran, Ibn Taimiyah telah berhasil meletakkan dasar-dasar baku penafsiran Alquran.⁴² Tetapi, walaupun pemikiran Ibn Taimiyah di dalam penafsiran Alquran banyak diadopsi oleh Ibn Kathīr, tidak berarti di

³⁸ Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), 370.

³⁹ Yusuf al-Qardhawi, *Bagaimana Berinteraksi dengan al-Qur'an*, terj. Kathur Suhardi (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2000), 220.

⁴⁰ Sikap Ibn Kathīr ini terlihat dengan jelas ketika kita membaca muqaddimah kitab tafsirnya yang merupakan paparan tentang prinsip-prinsip penafsiran yang dipegangnya dan sekaligus dipakainya ketika menafsirkan Alquran.

⁴¹ Ismā'īl Sālīm Abd al-'Āk, *Ibn kathīr wa Manhajuhu fī al-Tafsīr*, 268-276.

⁴² Muhammad Chirzin, *Pemikiran Tauhid Ibn Taimiyah dalam Tafsir Surat al-Ikhlās* (Yogyakarta: PT Dana Bhakti Prima Yasa, 1999), 42-57.

dalam penerapannya, secara produk penafsiran Alquran, tafsir Ibn Kathīr dipengaruhi oleh pemikiran Ibn Taimiyah secara keseluruhan.

Dalam segi penerapan dan produk penafsiran Alquran secara keseluruhan, Ibn Kathīr memiliki pendirian sendiri dan tidak berdiri di atas prinsip-prinsip penafsiran yang lain. Hal ini dapat kita lihat dari beberapa penafsiran Alquran yang dilakukan oleh Ibn Kathīr. Bahkan, pada taraf tertentu, Ibn Kathīr banyak memberikan kritik kepada para penafsir-penafsir pendahulunya.

Adapun tentang metode atau jalan yang beliau tempuh dalam menafsirkan Alquran, diungkapkan pada awal muqaddimah dalam tafsirnya, yaitu: "Jika ada orang bertanya cara manakah yang paling baik untuk menafsirkan Alquran, maka jawabannya adalah cara yang terbaik dalam hal ini adalah menafsirkan Alquran dengan Alquran. Sebab, sesuatu yang dikemukakan secara global pada satu ayat adakalanya diperinci atau dijelaskan di ayat lain, tetapi jika ternyata pada ayat lain tidak di jumpai pula, maka penjelasannya akan dijumpai pada Sunah Rasulullah saw sebagai penjelas Alquran.⁴³ Sebagaimana yang terdapat di dalam Qs. al-Nahl (16) : وَمَا أُنزِلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً ۖ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ artinya: "Dan Kami tidak menurunkan kepadamu Al-Kitab (Alquran) ini, melainkan agar kamu dapat menjelaskan kepada mereka apa yang mereka perselisihkan itu dan menjadi petunjuk dan rahmat bagi kaum yang beriman." Oleh karena itu, Rasulullah saw pernah bersabda: أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ الْقُرْآنَ "Ingatlah sesungguhnya aku telah diberikan Alquran dan yang semisal dengannya". Yang semisal dengan Alquran di sini adalah al-Sunnah atau al-Hadīs. Sunnah juga menduduki peringkat wahyu sebagaimana Alquran itu diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw, hanya saja berbeda redaksinya.

Kemudian jika tidak menemukan tafsiran yang baik dalam Alquran maupun al-Sunnah, menurut Ibn Kathīr harus dikembalikan kepada para Sahabat karena mereka lebih tahu akan hal itu dengan melihat beberapa alasan. Mereka mengetahui masa turunnya ayat, sebab, serta keadaannya. Selain itu mereka juga merupakan orang-orang yang ikhlas dan ahli taqwa sehingga mereka mempunyai pemahaman yang sempurna dan pengetahuan yang sehat, terutama ulama dan pemimpin mereka seperti Khulafā' al-Rasyidīn yang telah mendapat hidayah.

Selain dari beberapa pendapat para Sahabat yang dimasukkan untuk mendasari penafsirannya terhadap Alquran, beliau juga mengambil pendapat para *Tabi'īn* seperti ungkapan berikut ini: "Jika anda tidak mendapatkan tafsiran dalam Alquran atau al-Sunnah atau juga tidak mendapatkannya dari

⁴³ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Jilid I, 3-4.

pendapat para Sahabat, maka banyaklah orang-orang yang mengembalikannya kepada pendapat para *Tabi'īn*, seperti Mujāhid ibn Jabbar yang diberi julukan “ayat” dalam tafsirnya (ayat Alquran), Said Ibn Jubair, Ikrimah Maula Ibn Abbas, Aṭa' Ibn Abi Rabah, Said Ibn Musayyab, Abi Aliyah, Rubai Ibn Anas, Ḍahaq dan lain-lainnya.⁴⁴

Pemaparan Ibn Kathīr tentang metodologi tafsirnya ini sesuai dengan apa yang dikatakan oleh Al-Zahābi di dalam bukunya *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* tentang cara Ibn Kathīr menafsirkan ayat-ayat Alquran “aku sudah membaca bukunya, dan aku melihat penafsirannya atas ayat-ayat Alquran sangat istimewa karena dalam penafsirannya, ia menyebutkan ayat dan menjelaskan ayat tersebut dengan ungkapan yang jelas dan mudah dimengerti. Apabila dimungkinkan untuk menjelaskan ayat tersebut dengan ayat Alquran lainnya, maka ia akan memakai cara tersebut dan membandingkan kedua ayat sampai jelas makna dan maksud yang dituju. Dan Ibn Kathīr berpegang kuat pada cara penafsiran seperti ini, yang dinamai dengan penafsiran Alquran dengan Alquran”

Setelah itu, Ibn Kathīr merujuk kepada hadis-hadis yang *marfū'* yang berkaitan dengan ayat yang ingin ditafsirkan serta menjelaskan pengertian-pengertian yang dibutuhkan dalam hadis-hadis ini, lalu ia memaparkannya dengan merujuk kepada perkataan-perkataan dari para sahabat, *tabi'īn*, dan ulama-ulama salaf. Dalam hal ini, Ibn Kathīr melemahkan sebagian riwayat dan menguatkan sebagiannya, hal ini dikarenakan kemampuan beliau di dalam ilmu hadis dan *ahwāl al-rijāl*. di dalam tafsirnya, Ibn Kathīr juga banyak merujuk kepada penafsiran-penafsiran yang ditulis oleh Ibn Jarīr (w. 310 H), Ibn Abī Ḥatīm (w 327 H), dan Ibn 'Atiyah.

Dari penjelasan al-Zahabī di atas, jelas terlihat bahwa langkah-langkah yang dilakukan oleh Ibn Kathīr di dalam menafsirkan Alquran adalah:

1. Menafsirkan Alquran dengan Alquran, dengan arti mencari kolerasi ayat-ayat yang dibahas dengan ayat-ayat lainnya yang terdapat di dalam Alquran sehingga menjadi suatu kesatuan yang utuh.
2. Menafsirkan Alquran dengan hadis-hadis Rasulullah saw untuk menjelaskan sebagian kata atau kalimat yang masih diragukan maknanya. Pada masa Nabi, permasalahan tentang ini langsung dijawab oleh Nabi, setelah Nabi wafat, maka yang menjadi patokan adalah hadis-hadis beliau.
3. Menafsirkan Alquran dengan *aṣar* sahabat yang sesuai dengan perkataan Rasulullah saw.
4. Menafsirkan Alquran dengan *aṣar tabi'īn*.

⁴⁴Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Jilid I, 5.

Adapun Sistematika *Tafsīr Ibn Kathīr* menganut sistematika *tartib muṣḥafī*, dengan merampungkan penafsiran seluruh ayat Alquran dimulai dari surat al-Fātihah dan diakhiri oleh surat al-Nas. Pembahasannya dalam menguraikan tafsiran ayat-ayat Alquran sangatlah luas dan jelas, dengan berdasarkan penafsiran Alquran dengan Alquran, Alquran dengan al-Sunnah atau hadis sebagaimana yang telah dibahas di muka. Namun cara beliau membahasnya pasti akan berbeda dengan para mufassir lainnya. Hal ini dapat dimaklumi mengingat perbedaan pemahaman terhadap ayat-ayat Alquran. Selain itu, hal ini juga dilatar belakangi oleh perbedaan tingkat pemahamannya, karena faktor kualitas keilmuan, lingkungan di mana tempat tinggal mereka berada, politik dan budaya di masanya, dan masih banyak lagi fakto-faktor lainnya.

F. Pendapat Para Pakar Tentang *Tafsir al-Qur'ān al-'Azīm*

Tafsir Ibn Kathīr adalah tafsir yang selalu menjadi kajian yang menarik dikalangan cendekiawan muslim dan telah dicetak berulang kali oleh berbagai macam percetakan, bahkan Ali al-Shābūnī telah menulis dan telah menerbitkan dalam bentuk al-mukhtasar (ringkasan). Namun, buku ini kurang mendapatkan perhatian dan kajian dari kalangan para orientalis Barat seperti Schacht dan Goldziher.⁴⁵ Hal ini menunjukkan bahwa para orientalis merasa kesulitan untuk mengkritik tafsir tersebut. Karena, kalau tidak demikian, tentu mereka tidak menyibukan diri untuk mengkritik dan mengomentari kitab-kitab tafsir lainnya.

Meskipun Mahmud Basuni Faudah menganggap *Tafsīr Ibn Kathīr* sebagai kitab tafsīr *bi al-Ma'thūr* yang terbaik, ia menetapkan kitab ini di bawah Tafsīr al-Ṭabari. Bahkan pada umumnya ulama pun berpendapat demikian, tetapi tidak ada argumentasi yang memuaskan yang dikemukakan mereka. Padahal, *Tafsīr Ibn Kathīr* memiliki keistimewaan-keistimewaan tertentu yang tidak dimiliki oleh *Tafsīr al-Ṭabari*. Terdapat sebuah keterangan yang mengatakan bahwa *Tafsīr al-Ṭabari* lebih luas cara penyampaiannya daripada *Tafsīr Ibn Kathīr*.⁴⁶ Bila pendapat inilah yang menjadi pijakan, penempatannya sebagai nomor dua tidak berdasarkan pada argumentasi-argumentasi yang prinsipil.

Muhammad Jibrīl dan Ismā'īl sālīm memberikan pandangan mereka terhadap perbedaan dan kelebihan-kelebihan yang terdapat pada kedua buku tafsir ini. Perbedaan tersebut adalah:

1. Ibn Jarīr al-Ṭabari lebih kritis di dalam menganalisa riwayat hadis yang ada dan lebih tegas dalam memilih salah satunya, hal ini ditandai dengan

⁴⁵ Ahmad Von Denfer, terj. Ahmad Nashir Budiman, *'Ulum al-Qur'ān an Intriduction the Selences of The Qur'an* (Jakarta: Rajawali Press, 1998), 161

⁴⁶ Moenawar Kholil, *Al-Qur'ān dari Masa ke Masa* (Solo: Ramadhani, 1985), 198.

kebanyakan analisa dan *tarjīh* dalam penafsirannya langsung mengatas namakan dirinya. Sedangkan Ibn Kathīr di dalam beberapa penafsiran ayat Alquran tidak menyantumkan analisa kritis terhadap riwayat yang ada, kebanyakan analisa dan pemilihan riwayat didasarkan pada pendapat para ulama dan tokoh yang memiliki otoritas yang diprioritaskan di dalam penafsirannya.

2. Dalam mempertajam analisa penafsirannya, Ibn Jarīr al-Ṭabari lebih sering menggunakan kaidah bahasa, sastra bahasa, dan dialektika, sedangkan Ibn Kathīr sangat jarang menggunakan analisa kebahasaan, baik kaidah bahasa, sastra bahasa, ataupun dialektika.⁴⁷
3. Ibn Kathīr di dalam tafsirnya lebih selektif dalam menerima periwayatan isrāiliyyat dari pada Ibn Jarīr al-Ṭabari.⁴⁸

Dari tiga hal yang menjadi poin perbedaan di atas, Ismā'īl Sālim mengatakan bahwa *Tafsīr Ibn Kathīr* adalah kitab tafsir yang paling penting bagi para pakar ilmu hadis, hal tersebut ia lontarkan karena beberapa faktor, yaitu:

1. Banyaknya kitab-kitab hadis dan juga tafsir yang menjadi rujukan serta sumber dari kitab tafsir ini.
2. Ibn Kathīr menyebutkan jalan periwayatan yang banyak bagi satu *matan* hadis.
3. Menyebutkan sumber-sumber yang berbeda dalam riwayat hadis dalam satu kitab.
4. Ibn Kathīr tidak menyukupkan diri dengan satu atau dua riwayat hadis dalam menafsirkan satu pembahasan.
5. Ibn Kathīr menjelaskan secara kritis derajat riwayat hadis dan perawi hadis baik yang *tsiqah*, *ḍa'īf*, ataupun yang belum diketahui derajatnya sesuai dengan pendapat para ulama dalam *jarh wa al-ta'dīl*.
6. Ibn Kathīr sering memberikan peringatan akan bahaya riwayat Israiliyyat dan riwayat-riwayat yang tercela dalam tafsir dan hadis, disamping itu, ia juga memberikan analisa terhadap riwayat-riwayat tersebut.
7. Ibn Kathīr hidup di abad yang lebih akhir yaitu abad ke 8 H dimana telah banyak terdapat karya-karya dalam tafsir dan hadis yang dapat dijadikan rujukan dan sumber, oleh karena itu, Ibn Kathīr menampilkan rujukan serta sumber yang sangat lengkap dalam tafsir dan hadis.
8. Menampilkan riwayat-riwayat yang sangat banyak dengan merujuk kepada *kutub al-sittah* dan penyandaran kepada *Musnad Imām Ahmad* dan karya-karya hadis lainnya. Oleh karena itu, *Tafsīr al-Qur'ān al-*

⁴⁷ Muḥammad Sayyid Jibril, *Madkhāl ilā Manāhij al-Mufasssīrīn*, 104-105.

⁴⁸ Ismā'īl Sālim Abd al-ʿĀk, *Ibn Kathīr wa Manhajuhu fī al-Tarfsīr*, 424.

'*Aẓīm* karya Ibn Kathīr ini lebih menyerupai tafsir para pakar ilmu hadis.⁴⁹

Meskipun banyak ulama dan literatur-literatur yang menyebutkan bahwa tafsir Ibn Kathīr adalah tafsir dengan cara periwayatan yang menduduki peringkat kedua setelah tafsir Ibn Jarīr al-Ṭabari, namun, saya tidak menemukan alasan pembenaran dari pendapat-pendapat tersebut, sebab dari literatur yang ada, hanya menyebutkan *ṭabaqah* tanpa menyertai alasan-alasan yang bersifat rasional argumentatif. Padahal, apabila diadakan uji perbandingan kedua buku tafsir tersebut (Ibn Kathīr dan al-Ṭabari), Nampak jelas keunggulan tafsir Ibn Kathīr khususnya mengenai periwayatan isrāīliyat, dimana, di dalam tafsir al-Ṭabari tidak dilakukan kritikan terhadap isrāīliyat. Berbeda dengan al-Ṭabari, Ibn Kathīr hampir melakukan komentar dari semua riwayat isrāīliyat dan melakukan kritikan sanad. Dari sudut pandang ini, jelas tafsir Ibn Kathīr lebih unggul dibandingkan tafsir al-Ṭabari, akan tetapi tafsir Ibn Kathīr memiliki satu kelemahan, yaitu kebanyakan riwayat-riwayat isrāīliyat di dalam tafsir Ibn Kathīr menggunakan jalur sanad Ibn Jarīr, Abū Ḥātim, Ibn 'Athiyah, dan sanad-sanad hadis yang terdapat di dalam kitab klasik.

Terlepas dari kekurangan dan kelebihan yang ada pada *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* karya Ibn Kathīr, buku tafsir ini telah mendapatkan pujian dari banyak ulama dan pakar, diantaranya adalah:

1. Muni Abd al-Halim Mahmud: "*Tafsīr Ibn Kathīr* merupakan karya tafsir terbaik. Oleh karena itu, tafsir ini menjadi rujukan ulama-ulama tafsir sesudahnya.
2. Al-Suyūṭī: "*Tafsīr Ibn Kathīr* merupakan tafsir yang tidak ada duanya, belum pernah ditemukan kitab tafsir yang sistematis dan karakteristiknya menyamai kitab tafsir ini.
3. Taqī al-Dīn al-Hilālī (guru besar al-Jamī'ah al-Islāmiyyah Madinah): "*Tafsīr Ibn Kathīr* merupakan kitab tafsir yang paling baik di antara kitab-kitab tafsir yang ada.
4. Al-Dharqanī: "*Tafsīr Ibn Kathīr* merupakan salah satu tafsir *bi al-Ma'thūr* yang *ṣāhiḥ* jika kita tidak dapat mengatakan yang paling *ṣāhiḥ*.⁵⁰

Selain itu, *Tafsīr Ibn Kathīr* merupakan tafsir yang sering dijadikan rujukan oleh Sayyid Quṭb di dalam menerima riwayat yang *ṣāhiḥ*.⁵¹

⁴⁹ Ismā'īl Sālim Abd al-'Āk, *Ibn Kathīr wa Manhajuhu fī al-Tafsīr*, 168-169.

⁵⁰ Hasbi ash-Shiddiqy, *Ilmu-ilmu al-Qur'an: Media-media Pokok dalam Menafsirkan al-Qur'an*, 223.

⁵¹ Salamah Abdul Fatah al-Khumaidi, *Pengantar Memahami Tafsir fī Zhilāl al-Qur'ān Sayyid Quṭb* (Solo: Intermedia, 2001), 182.

BAB IV

Perang Menurut Ibn Kathīr

A. Kata *Jihād* di Dalam Alquran Menurut Ibn Kathīr.

Kata *jihād* sangat banyak kita temukan di dalam Alquran,¹ mengingat bahwa Alquran adalah kitab yang diturunkan secara berangsur-angsur sebagai proses dialog antara Tuhan dan manusia dengan segala permasalahannya pada masa itu, maka tidak menutup kemungkinan seluruh kata-kata itu memiliki makna yang berbeda yang sesuai dengan konteks diturunkannya ayat itu. Untuk mengetahui perbedaannya perlu terlebih dahulu kita inventarisasi derivasi dari kata tersebut yang terdapat di dalam Alquran, dengan begitu kita akan mengetahui makna dan perbedaan dari setiap kata-kata itu.

Secara bahasa, jihad berasal dari kata *al-juhd* yaitu upaya dan kesulitan.² Kata jihad juga berasal dari akar kata *ja-ha-da* yang berarti “mengerahkan upaya”, dengan demikian, jihad berarti berjuang keras dan secara tepat melukiskan usaha maksimal yang dilakukan oleh seseorang untuk melawan sesuatu yang keliru. Di dalam Alquran banyak kita temukan kata *jihād* dengan berbagai macam derivasinya, yaitu:

1). *Fi'il māḍī*, terdiri dari 3 bentuk derivasi, yaitu:

a. *جَاهَدَ* (*Jāhada*), kata ini terdapat dalam Alquran:

أَجْعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَجَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَوُونَ عِنْدَ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ

artinya: apakah (orang-orang) yang memberi minuman kepada orang-orang yang mengerjakan haji dan mengurus Masjidil Haram kamu samakan dengan orang-orang yang beriman kepada Allah dan hari kemudian serta berjihad di jalan Allah? Mereka tidak sama di sisi Allah, dan Allah tidak memberikan petunjuk kepada kaum yang zalim. Qs. al-Taubah (9) : 19. Digunakannya kata *jāhada* dalam ayat ini adalah sebagai pemberitahuan bahwa berjihad di jalan Allah bisa dilakukan dengan berbagai cara (termasuk memakmurkan Masjid al-Harām). Di dalam tafsirnya, Ibn Kathīr tidak memberikan penjelasan yang mendalam mengenai jihad yang dimaksud oleh ayat ini, ia hanya mengutip penafsiran al-‘Aufi dari Ibn ‘Abbas bahwa arti *jāhada* dalam ayat ini adalah berjihad bersama Rasulullah saw.³

¹ Kata *ja-ha-da* dengan berbagai macam derivasinya tertulis di dalam Alquran sebanyak 41 kali. Lihat Muhammad Fu’ad ‘Abd al-Bāqī, *Al-Mu’jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur’ān al-Karīm*, (Kairo: Dar al-Hadīth, 1364 H), 224-225.

² Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah* (Beirut: Dār al-Fikr, 1998) juz III 27

³ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm* (Beirut: Dār Kutub al-‘Ilmiyah, 2004), Jilid II, 325.

b. جَاهِدَاكَ (*jāhadāka*), terdapat dalam Alquran

وَأِنْ جَاهِدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا

artinya: dan jika keduanya memaksa kamu untuk mempersekutukan aku dengan sesuatu yang tidak ada pengetahuanmu tentang itu, maka janganlah kamu mengikuti keduanya. Qs. Luqmān (31) : 15. Kata جَاهِدَاكَ (*jāhadāka*) terambil dari kata *juhd* yang artinya kemampuan. Patron kata yang digunakan dalam ayat ini menggambarkan adanya upaya sungguh-sungguh dari kedua orang tua (ini ditandai dengan ditambahkan huruf *alif* pada akhir kata).⁴ Di dalam penafsirannya Ibn Kathīr memberikan makna *Jāhadāka* dalam ayat ini dengan *harṣan ‘alaika*⁵(memaksamu). Menurut Ibn Kathīr, ini adalah ayat yang memerintahkan untuk berbakti dan santun kepada kedua orang tua. Kewajiban utama seorang anak adalah mematuhi kedua orang tuanya, kecuali apabila kedua orang tuanya mengarahkannya untuk menjauhi agama Allah dengan cara mempersekutukan-Nya, maka keduanya tidak wajib dipatuhi. Akan tetapi menurut Ibn Kathīr ketidakpatuhan tersebut harus diiringi dengan sikap hormat kepada keduanya.⁶ Kata *jāhadāka* juga terdapat di dalam Qs. al-Aṅkabūt (29) ayat 29 dengan substansi dan makna yang sama dengan Qs. Luqmān (31) ayat 15.

c. جَاهِدُوا (*jāhadū*), kata ini terdapat di dalam Qs. al-Baqarah (2) dan Qs. al-Hujrāt (49). dalam Qs. al-Baqarah tertulis:

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ

artinya: sesungguhnya orang-orang yang beriman, orang-orang yang berhijrah dan berjihad di jalan Allah. Qs. al-Baqarah (2) : 218. Digunakannya *fi’l māḍī* dalam bentuk *jāhadū* dalam ayat ini karena orang-orang yang berjihad di jalan Allah sangatlah banyak, dan mereka berjihad tiada henti dengan mencurahkan apa yang mereka miliki sampai tercapai apa yang dituju. Ibn Kathīr tidak menjelaskan secara rinci arti kata *jāhadū* di dalam ayat ini, namun menurutnya jihad dalam ayat ini sangat erat hubungannya dengan keteguhan hati karena disandingkan dengan kata *hājarū* (berhijrah) yaitu meninggalkan kampung halaman mereka karena diusir oleh orang-orang musyrikin.⁷ Kata yang sama juga terdapat dalam Qs. al-Aṅkabūt (29) : 69 وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ

⁴ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur’an* (Jakarta: Lentera Hati, 2002), Vol 10, 302.

⁵ *harṣan ‘alaika* di dalam beberapa kamus Arab berarti menjadikanmu tamak. Lihat Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir Kamus Arab Indonesia* (Surabaya: Pustaka Progressif, 1984), 254. Lihat *Munjīd fī al-Lughah wa al-A’lām* (Beirut: Dār al-Mashriq, 1986), 126.

⁶ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, Jilid III, 413.

⁷ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, Jilid I, 245.

artinya: Dan orang-orang yang berjihad untuk (mencari keridhaan) Kami, benar- benar akan Kami tunjukkan kepada mereka jalan-jalan Kami. Dan sesungguhnya Allah benar-benar beserta orang-orang yang berbuat baik. Hadis ini diriwayatkan oleh Ibn Kathīr dari Ibn Abī hātim, dari ayahnya, dari Ahmad bin Abi al-Hawārī, dari Abbās al-Hamdānī mengatakan bahwa makna *jahādū fī nā* adalah orang-orang yang mengerjakan hal-hal yang ia ketahui, maka Allah akan menunjukkan kepada mereka apa yang mereka belum ketahui. Menurut Ibn Kathīr, makna jihad disini lebih bersifat berusaha dalam menuntut ilmu di jalan Allah.⁸

Kata *jahādū* juga terdapat dalam Qs. al-Hujrāt (49) : 15 **إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ** artinya:sesungguhnya orang-orang yang beriman itu hanyalah orang-orang yang percaya (beriman) kepada Allah dan Rasul-Nya, kemudian mereka tidak ragu-ragu dan mereka berjuang (berjihad) dengan harta dan jiwa mereka di jalan Allah. Mereka itulah orang-orang yang benar. Ditambahkannya huruf waw pada kata *jāhādū* menandakan pelaku jihad itu sangatlah banyak. Ini adalah sifat orang-orang yang beriman, menurut Ibn Kathīr makna dari *jahādū* di sini adalah *badhlū nafāisa amwālahum fī ṭā'atillahi wa riḍwānihi* (mengerahkan seluruh jiwa dan harta untuk mengabdikan kepada Allah dan mendapatkan ridha-Nya),⁹ ditinjau dari penjelasan Ibn Kathīr tentang hal ini, maka jihad di dalam ayat ini lebih bersifat loyalitas kepada Allah.

2). *Fi'il muḍāri'*, terdiri dari 4 bentuk derivasi:

a. **يُجَاهِدُ** (*yujāhidu*), kata ini terdapat di dalam Qs. al-Ankabūt (29) dan Qs. al-Taubah (9). Dalam Qs. al-Ankabūt tertulis:

وَمَنْ جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ

artinya: dan barangsiapa yang berjihad, maka sesungguhnya jihadnya itu untuk dirinya sendiri. Qs. al-Ankabūt (29) : 6. Makna dari kata *yujāhidu linafsihi* dalam ayat ini menurut Ibn Kathīr adalah *ya'ūdu naf'a 'amaluhu 'alā nafsihi* (kembalinya amalan yang dikerjakan oleh seorang manusia kepada dirinya sendiri), adapun maksud dari jihad di sini menurutnya adalah berjihad dengan mengerjakan perbuatan yang baik.¹⁰

Kata *yujāhidū* juga terdapat dalam Qs. al-Taubah (9) : 81 **فَرَحَ الْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِهِمْ خِلَافَ رَسُولِ اللَّهِ وَكَرِهُوا أَنْ يُجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ**

⁸ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Jilid III, 392.

⁹ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Jilid IV, 200.

¹⁰ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Jilid III, 377.

فِي سَبِيلِ اللَّهِ artinya: orang-orang yang ditinggalkan (tidak ikut perang) itu, merasa gembira dengan tinggalnya mereka di belakang Rasulullah saw, dan mereka tidak suka berjihad dengan harta dan jiwa mereka pada jalan Allah. Ayat ini memberitakan tentang celaan Allah terhadap orang-orang munafik yang tidak mau menemani sahabat Nabi dalam peperangan Tabūk, dan menolak untuk berjihad dengan harta dan jiwa mereka. Alasan yang mereka kemukakan adalah karena pada waktu itu musim panas, sehingga cuaca sangatlah terik dan panas. Karena alasan mereka itulah Allah mengancam mereka bahwa api neraka (yang disiapkan karena keengganan mereka untuk berjihad) itu lebih panas.¹¹ Menurut Ibn Kathīr, ancaman Allah dalam ayat ini juga dinyatakan di dalam hadis Rasulullah saw yang diriwayatkan dari imam Bukārī dan Muslim.¹² Dalam hubungan antara teks dan konteksnya, ternyata jihad dalam peperangan tidak harus dilakukan dengan mengorbankan nyawa tetapi bisa juga dengan mengorbankan materi (harta).

b. يُجَاهِدُوا (*yujāhidū*), kata ini terdapat dalam Qs. al-Taubah (9) dan Qs. al-Māidah (5). Di dalam Qs. al-Taubah tertulis:

لَا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ يُجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ
وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ

artinya: orang-orang yang beriman kepada Allah dan hari kemudian, tidak akan meminta izin kepadamu untuk tidak ikut berjihad dengan harta dan diri mereka, dan Allah mengetahui orang-orang yang bertaqwa. Qs. al-Taubah (9) : ayat 44. Kata يُجَاهِدُوا dalam ayat ini menandakan *jama'* (karena kata jihad dalam ayat ini tertuju kepada orang-orang yang beriman kepada Allah dan hari akhir). Makna berjihad dalam ayat ini menurut Ibn Kathīr di dalam tafsirnya adalah berperang. Menurutnya, orang-orang yang beriman kepada Allah dan Rasul-Nya tidak akan meminta izin untuk tidak ikut berperang, karena mereka memandang bahwa hal tersebut merupakan sarana untuk mendekatkan diri kepada Allah. Maka ketika ada seruan untuk berperang, mereka pasti akan langsung melaksanakannya. Tetapi, apabila dilihat dengan teliti, diikutkan kata *biamwālihim wa nafusihim* setelah kata *yujāhidu* mengindikasikan bahwa jihad berperang tidak harus dilakukan dalam bentuk

¹¹ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Jilid II, 357-358.

¹² Hadis dari imam Muslim dari Qutaibah Ibn Sa'īd, dari al-Mughīrah, dari Abū al-Zinādi, dari al-A'raj, dari Abū Hurairah bahwa Rasulullah saw bersabda: *api anak-cucu Adam yang kalian nyalakan ini hanyalah satu bagian saja dari api neraka*. Kemudian para Sahabat bertanya: *ya Rasulullah saw, tetapi api di dunia ini sudah sangat panas*. Rasulullah saw menjawab: *api tersebut akan bertambah lagi dengan 69 bagian*. Lihat Muslim bin Hajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim* (Kairo: Dār Ibn al-Haitam, 2001), 720.

mengangkat senjata, tetapi juga bisa dilakukan dengan memberikan sumbangan harta untuk keperluan perang.¹³

Kata ini juga terdapat dalam Qs. al-Mā'idah (5) : 35 **اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ** artinya: bertakwalah kepada Allah dan carilah jalan yang mendekatkan diri kepada-Nya, dan berjihadlah pada jalan-Nya, supaya kamu mendapat keberuntungan. Ayat ini berisi ajakkan kepada orang-orang yang beriman untuk bertakwa kepada Allah dengan cara menjauhi hal-hal yang diharamkan-Nya dan mengerjakan ketaatan atas perintah-Nya. Menurut Ibn Kathīr makna dari *jāhidū* dalam ayat ini adalah perintah untuk memerangi orang-orang kafir yang keluar dari agama Allah dan jalan yang lurus.¹⁴

c. **يُجَاهِدُونَ** (*yujāhidūna*), kata ini terdapat dalam:

أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ artinya: yang bersikap keras terhadap orang-orang kafir, yang berjihad di jalan Allah. Qs. al-Mā'idah (5) : 54. Kata *yujāhidūna* (berjihad) dalam ayat ini ditafsirkan oleh Ibn Kathīr dengan *ṭā'atillah, wa iqāmatial-hudūd, wa qitālu a'dā'ihī, wa al-amr bi al-ma'rūf, wa al-nahy 'an al-munkar* (taat kepada Allah, menegakkan hukum-Nya, memerangi musuh-musuh-Nya, menyeru kepada kebaikan, dan melarang kemungkaran). Ibn Kathīr menjelaskan bahwa ini adalah ayat yang menerangkan tentang sifat Rasulullah saw yang banyak senyum dan banyak berperang. Orang-orang yang bersamanya (Sahabat) juga memiliki sifat yang sama. Mereka tidak pernah mundur setapakpun dari prinsip mereka, dan mereka selalu konsisten memegang prinsip ini tanpa takut dengan siapapun yang mengancam dan mengolok-olok mereka.¹⁵

d. **تُجَاهِدُونَ** (*tujāhidūna*), kata ini terdapat dalam:

تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ artinya: (yaitu) kamu beriman kepada Allah dan Rasul-Nya dan berjihad di jalan Allah dengan harta dan jiwamu. Qs. al-Şaff (37) : 11. Dalam tafsirnya, Ibn Kathīr tidak menjelaskan makna jihad dalam ayat ini, akan tetapi dari aspek *munāṣabah al-āyah* dia mengungkapkan bahwa berjihad dengan harta dan nyawa adalah sebuah perniagaan yang menyelamatkan pelakunya dari azab, memasukkannya kedalam surga, menghindarinya dari kemiskinan, serta memberikannya kedudukan yang tinggi.¹⁶

¹³ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Jilid II, 343.

¹⁴ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Jilid II, 53.

¹⁵ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Jilid II, 69.

¹⁶ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Jilid IV, 333.

Dari penjelasan di atas dapat disimpulkan pada dasarnya makna kata jihad dalam bentuk *fi'l muḍāri'* memiliki substansi yang sama, yaitu berjuang dengan segala upaya yang dimiliki untuk meninggikan agama Allah baik dengan tenaga, lisan, pikiran, dan harta. Penambahan huruf *ta, alif, waw* dan *nūn* hanya menunjukkan jumlah pelaku jihad itu sendiri tanpa mengubah substansi dari makna jihad tersebut.

3). *Fi'il amr*, terdiri dari 3 bentuk derivasi:

a. *جَاهِدْ (jāhid)*, kata ini terdapat di dalam:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ

artinya: wahai Nabi, berjihadlah (melawan) orang-orang kafir dan orang-orang munafik itu, dan bersikap keraslah terhadap mereka. Qs. al-Taubah (9) : ayat 73. Kata *jāhid* (perintah kepada satu orang) pada ayat ini digunakan karena perintah Allah ini tertuju hanya kepada Rasulullah saw. Arti jihad dalam ayat ini menurut Ibn Kathīr adalah berjihad melawan orang-orang kafir dan munafik dengan bersikap keras kepada mereka, sebagaimana Allah juga menyuruh untuk bersikap lemah lembut terhadap orang-orang mukmin. Untuk menjelaskan maksud dari bersikap keras dalam ayat ini, Ibn Kathīr mengutip beberapa penafsiran dari para sahabat. Diantaranya penafsiran Ibn Mas'ūd yang mengatakan maksud dari berjihad di sini adalah dengan menggunakan tangan, jika tidak mampu, maka dengan memperlihatkan wajah muram. Penafsiran lainnya datang dari Ibn 'Abbas yang mengatakan maksud dari berjihad disini adalah melawan orang-orang kafir dengan menggunakan pedang, dan melawan orang-orang munafik dengan menggunakan lisan,¹⁷ serta tidak menampakkan kelembutan kepada mereka. Penafsiran lainnya juga dilakukan oleh al-Dāhhak yang mengatakan bahwa makna berjihad dalam ayat ini adalah perangilah orang-orang kafir dengan menggunakan pedang, dan bersikap keraslah kepada orang-orang munafik melalui ucapan, yang demikian itu merupakan jihad melawan mereka. Tetapi ada juga yang berpendapat bahwa ketiga pendapat di atas tidak bertentangan antara yang satu dengan yang lain.¹⁸

b. *جَاهِدْهُمْ (jāhidhum)*, kata ini terdapat dalam:

فَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا

artinya: maka janganlah kamu mengikuti orang-orang kafir, dan berjihadlah terhadap mereka dengan Al Quran dengan jihad yang besar. Qs. al-Furqān

¹⁷ Menurut al-Suyūṭi, jihad dengan lisan adalah jihad yang paling mudah dilaksanakan, yakni dengan mengajak kaum non Muslim kepada jalan yang benar, dan hal ini tidak serumit jihad dengan menggunakan harta dan benda serta nyawa. Lihat Jalāluddīn al-Ṣuyūṭi, *Ṣarh Imām al-Nasā'i* (Beirut: Dār Kutub al-Ilmiyah, 1991), Juz II, 280.

¹⁸ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Jilid II, 352.

(25) : 52. Ditambahkannya هُمْ pada *fi'l amr* dalam ayat ini menandakan perintah jihad di sini tertuju kepada seluruh umat Islam, adapun ditambahkannya بِهِ setelah perintah berjihad mengindikasikan bahwa makna berjihad dalam ayat ini adalah nerjihad menggunakan Alquran, demikian pendapat Ibn Kathīr tetang makna ayat di atas yang ia rujuk kepada Ibn 'Abbas.¹⁹

c. جَاهِدُوا (*jāhidū*), kata ini terdapat dalam:

انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ

artinya: berangkatlah kamu baik dalam keadaan merasa ringan maupun berat, dan berjihadlah kamu dengan harta dan dirimu di jalan Allah. Qs. al-Taubah (9) : 41. Perintah berjihad dalam bentuk jama' pada ayat ini menandakan bahwa perintah jihad di sini ditujukan kepada seluruh umat Islam agar berjihad bersama Rasulullah saw. Ibn Kathīr tidak menafsirkan kata jihad dalam ayat ini dengan berperang, walaupun kata sebelumnya *infirū kifāfan wa siqālan* adalah kata yang berhubungan dengan peperangan. Jihad di dalam ayat ini diartikan oleh Ibn Kathīr dengan *al-nafaqah fi sabīlihi* (berinfak di jalan-Nya). Mengenai sebab turunnya ayat ini, Ibn Kathīr menuliskan sebuah kisah yang diceritakan oleh Mu'tamir bin Sulaiman dari ayahnya bahwa ada sekelompok orang yang berpura-pura sakit dan renta, lalu mereka berkata: kami tidak berdosa (apabila tidak berjihad), maka turunlah ayat ini. melalui ayat ini, Allah menyerukan keberangkatan yang menyeluruh bersama Rasulullah saw pada perang Tabuk untuk memerangi musuh-musuh Allah.²⁰

4). *Maṣdar*, terdiri dari 4 bentuk, yaitu:

a. جِهَادًا (*jihādan*), kata ini terdapat di dalam Qs. al-Furqān (25) dan Qs. al-Mumtāhanah (60). Dalam Qs. al-Furqān:

فَلَا تَطِعِ الْكَافِرِينَ وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا

artinya: maka janganlah kamu mengikuti orang-orang kafir, dan berjihadlah terhadap mereka dengan Al Quran dengan jihad yang besar. Qs. al-Furqān (25) : 52. Dalam Tafsirnya, Ibn Kathīr sama sekali tidak memberikan arti dari kata *jihādan* dalam ayat ini, dan hanya memberikan makna *jāhidhum* (seperti yang sudah saya terangkan di atas. Kata *jihādan* juga terdapat dalam Qs. al-Mumtāhanah (60) : 1 اِنْ كُنْتُمْ خَرَجْتُمْ جِهَادًا فِي سَبِيلِي وَابْتِغَاءَ مَرْضَاتِي artinya: Jika kamu benar-benar keluar untuk berjihad di jalan-Ku dan mencari keridhaan-Ku. Ayat ini berisi larangan dari Allah kepada orang-

¹⁹ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-‘Aẓīm*, Jilid III, 301

²⁰ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-‘Aẓīm*, Jilid II, 342.

orang yang berjihad di jalan-Nya dan mencari ridha-Nya untuk tidak memilih pemimpin dari golongan orang-orang yang memusuhi Allah dan mengusir Rasul-Nya dari negerinya.

b. **وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ** (*jihādih*), kata ini terdapat di dalam **جِهَادِهِ** artinya: *dan berjihadlah kamu pada jalan Allah dengan jihad yang sebenar-benarnya*. Qs. al-Hajj (22) : 78. Makna jihad dalam ayat ini menurut penafsiran Ibn Kathīr adalah totalitas perjuangan, baik dengan harta, lisan, ataupun nyawa, adapun fungsi kata *jihādih* dalam ayat ini sebagai penguat bahwa jihad haruslah dilakukan dengan sepenuh hati dan sungguh-sungguh. Menurutnnya, hal ini sama dengan kata *tuqātih* dalam Qs. Ali ‘Imrān (3) : 102 *ittaquullāh haqqa tuqātih* (bertakwalah kepada Allah dengan sebenar-benarnya takwa).²¹

c. **جَهْدَ** (*jahda*), kata ini terdapat pada Qs. al-An‘ām (6), Qs. al-Nahl (16), Qs. al-Nūr (24), dan Qs. al-Fāṭir (35). Dalam Qs. al-An‘ām tertulis:

وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَتْهُمْ آيَةٌ لَيُؤْمِنَنَّ بِهَا

artinya: *mereka bersumpah dengan nama Allah dengan segala kesungguhan, bahwa sungguh jika datang kepada mereka suatu mu‘jizat, pastilah mereka beriman kepadanya*. Qs. al-An‘ām (6) : 109. Kalimat *aqsamū billahi jahda aimānihim* ditafsirkan Ibn Kathīr dengan *halafū aimānan muakkadatan*. Kata *jahda* di dalam ayat ini ditafsirkan oleh Ibn Kathīr dengan *muakkadah* (kesungguhan). Mengenai *asbāb al-nuzūl* dari ayat ini Ibn Kathīr mengutip dari Ibn Jarīr bahwa orang-orang Quraisy meminta kepada Rasulullah saw agar menunjukkan mukjizatnya seperti para Nabi yang terdahulu, mereka meminta agar Rasulullah saw mengubah bukit Ṣafā menjadi emas. Kemudian Rasul pun bertanya kepada mereka apakah akan beriman apabila ia bisa melakukannya, dan mereka berjanji akan beriman. Namun ketika Rasul berdoa kepada Allah, maka turunlah Jibrīl untuk mengubah bukit Ṣafā menjadi emas, tetapi Jibrīl mengancam apabila mereka tidak beriman setelah itu, maka Allah akan mengazab mereka. Akhirnya Rasulullah saw meminta kepada Allah untuk tidak mengubah bukit tersebut menjadi emas (member kesempatan kepada orang-orang yang sadar diantara mereka untuk bertaubat, sehingga turunlah ayat ini. menurut Ibn Kathīr, hadis ini berpredikat *mursal*, tetapi mempunyai banyak saksi yang menguatkannya, dan diriwayatkan melalui berbagai jalur.²²

Dalam Qs. al-Nahl juga tertulis: **وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَنْ يَمُوتُ** artinya: *mereka bersumpah dengan nama Allah dengan sumpahnya yang sungguh-sungguh: "Allah tidak akan akan membangkitkan*

²¹ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur‘ān al-‘Aẓīm*, Jilid III, 222.

²² Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur‘ān al-‘Aẓīm*, Jilid II, 159.

orang yang mati." Qs. al-Nahl (16) : 38. Menurut Ibn Kathīr, makna *jahda* dalam ayat ini adalah *ijtahadū fī al-halfi* (bersungguh-sungguh dalam sumpahnya). menurutnya, ini adalah sumpah orang-orang musyrik yang mengingkari akan kemampuan Allah membangkitkan orang-orang yang sudah mati. Kata yang sama juga terdapat di dalam Qs. al-Nūr: وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ أَمَرْتَهُمْ لَيَخْرُجُنَّ artinya: dan mereka bersumpah dengan nama Allah sekuat-kuat sumpah, jika kamu suruh mereka berperang, pastilah mereka akan pergi. Qs. al-Nūr (24) : 53. Ibn Kathīr tidak menerangkan makna kata *jahda* yang terdapat di dalam ayat ini, menurutnya ayat ini bercerita tentang sifat orang-orang munafik yang menolak ajakan Rasul untuk keluar berjihad bersamanya.²³

Ayat lain yang menulis kata ini adalah Qs. al-Fāṭir: وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَهُمْ نَذِيرٌ لَيَكُونُنَّ أَهْدَىٰ مِنْ إِحْدَى الْأُمَمِ artinya: dan mereka bersumpah dengan nama Allah dengan sekuat-kuat sumpah; sesungguhnya jika datang kepada mereka seorang pemberi peringatan, niscaya mereka akan lebih mendapat petunjuk dari salah satu umat-umat (yang lain). Qs. al-Fāṭir (35) : 42. Menurut Ibn Kathīr kata *jahda* di dalam ayat ini bermakna *sungguh-sungguh*. Ayat ini menurutnya bercerita tentang kaum Quraisy dan orang-orang Arab sebelum kedatangan Rasul, mereka bersumpah jika datang kepada mereka (Rasul), mereka akan menjadi kaum pertama yang beriman dibandingkan dengan kaum-kaum lainnya. Menurut Ibn Kathīr, Rasul yang dimaksud dalam ayat ini adalah Nabi Muhammad SAW.²⁴ Dari seluruh penjelasan di atas, kata *jahda* secara substantif tidak ada kaitannya dengan jihad baik secara fisik, maupun secara materi. Ini adalah sebuah bukti bahwa derivasi kata *jahda* yang ditampilkan oleh Alquran mengandung makna yang berbeda-beda terhadap jihad itu sendiri.

d. *جُهْدَ (juhda)*, kata ini terdapat dalam Alquran:

وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ artinya: dan (mencela) orang-orang yang tidak memperoleh (untuk disedekahkan) selain sekedar kesanggupannya, maka orang-orang munafik itu menghina mereka. Allah akan membalas penghinaan mereka itu, dan untuk mereka azab yang pedih. Qs. al-Taubah (9) : 79. Di dalam tafsirnya, Ibn Kathīr tidak membahas tentang arti dari kata *juhdahum* pada ayat ini, sehingga saya tidak dapat mencari apa maksud dari kata ini menurut Ibn Kathīr. Namun substansi dari ayat ini secara keseluruhan menurut Ibn Kathīr adalah penjelasan dari Allah mengenai sifat orang-orang munafik yang suka mencela dan mengejek orang lain. Bahkan orang-orang yang suka

²³ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Jilid III, 280.

²⁴ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Jilid III, 523.

memberikan sedekahpun tidak luput dari celaan mereka. Jika ia datang dengan sedekah yang banyak, maka orang-orang munafik berkata “ia adalah orang yang riya. Namun apabila ia memberikan sedekah yang sedikit, maka mereka berkata “Allah tidak membutuhkan sedekah ini.”²⁵

4). *Ism fā'il*, dalam bentuk:

a. الْمُجَاهِدُونَ (*al-mujāhidūna*), kata ini terdapat di dalam:

لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ

artinya: tidaklah sama antara mukmin yang duduk (yang tidak ikut berperang) yang tidak mempunyai uzur dengan orang-orang yang berjihad di jalan Allah. Qs. al-Nisā' (4) : 95. Kata jihad dalam bentuk الْمُجَاهِدُونَ (*ism fā'il*) dalam ayat ini berarti pelaku jihad yang mencurahkan seluruh kemampuannya dan berkorban dengan nyawa dan tenaga. Makna kata *al-mujāhidūna* di dalam ayat ini adalah orang-orang yang berjihad di jalan Allah, tidak ada penjelasan yang mendalam dari Ibn Kathīr tentang kata ini, karena dalam menafsirkan ayat ini, Ibn Kathīr lebih fokus menjelaskan tentang arti *ūli al-ḍarār*²⁶ yang terdapat dalam ayat ini.²⁷

b. الْمُجَاهِدِينَ (*al-mujāhidīna*), kata ini terdapat dalam Qs. al-Nisā' dan Qs. Muhammad. Di dalam Qs. al-Nisā' tertulis:

فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا

artinya: Allah melebihkan orang-orang yang berjihad atas orang yang duduk dengan pahala yang besar. Qs. al-Nisā' (4) : 95. Saya juga tidak menemukan penjelasan yang mendalam tentang arti kata *al-mujāhidīna* di dalam kitab *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* karya Ibn Kathīr, dalam ayat ini ia hanya menjelaskan secara global tentang balasan Allah kepada *al-mujāhidīna* dengan anugrah, pahala-pahala yang banyak, serta pengampunan dosa.²⁸

Kata yang sama juga terdapat dalam Qs. Muhammad: وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ

الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ artinya: dan sesungguhnya Kami benar-benar akan menguji kamu agar Kami mengetahui orang-orang yang berjihad dan bersabar di antara kamu. Qs. Muhammad (47) : 31. Menurut

²⁵ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Jilid II, 356.

²⁶ Ibn Kathīr mengutip dari Imam Buḥārī yang menceritakan dari Hafs Ibn Umar, dari Ṣu'bah, dari Abū Ishāq, dari al-Barā' menceritakan bahwa ketika ayat ini (*lā yastawī al-qā'idūna mina al-mu'minīna*), maka Rasulullah saw memanggil Zaid untuk menulisnya. Lalu datanglah Ibn Umri Maktūm yang menceritakan tentang uzurnya, maka Allah menurunkan firmanNya: *gairu ūli al-ḍarari*.

²⁷ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Jilid I, 518.

²⁸ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Jilid I, 518.

Ibn Kathīr, kata *walanabluwannakum* bermakna “kami akan mengujimu dengan perintah-perintah dan larangan-larangan”. Kedua hal ini adalah untuk mengetahui orang-orang yang berjihad diantaramu.²⁹ Dengan memperhatikan makna teks dan konteks dari ayat ini, maka jihad yang dimaksud dalam ayat ini lebih bersifat kepercayaan dan keimanan. Iman haruslah diuji dengan perintah dan larangan, dan memupuk keimanan yang kuat di dalam hati merupakan suatu jihad yang berat. Ayat ini juga memberitakan bahwa jihad adalah sebuah tindakan yang harus diuji, sehingga pelaku jihad itu sendiri konsisten dengan apa yang ia lakukan, bukan hanya pekerjaan yang bersifat temporal.

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa jihad adalah sebuah ajaran yang penting dalam Islam, karena Alquran sebagai sumber ajaran Islam itu sendiri memuat begitu banyak kata-kata jihad di dalamnya. Akan tetapi jihad yang dianjurkan oleh Islam itu harus kita pahami sesuai dengan makna dan maksud dari jihad itu sendiri. Alquran menampilkan begitu banyak derivasi dari kata-kata jihad, dan menurut penafsiran Ibn Kathīr, hal ini memberikan pengertian dan makna yang berbeda.

Islam memang mengakui bahwa jihad itu bisa dalam bentuk peperangan fisik dan non fisik atau jihad melawan hawa nafsu. Tetapi, Islam lebih *concern* terhadap jihad dalam bentuk non fisik sehingga jihad ini dikategorisasikan sebagai jihad akbar (jihad primer). Dengan demikian inti dari konsep jihad dalam Islam adalah penekanan terhadap aturan-aturan yang mengarahkan umat manusia, khususnya umat Islam untuk memiliki komitmen meningkatkan kredibilitas kepribadian termasuk kredibilitas keumatan dalam rangka mencapai tujuan jihad yang sebenarnya, yaitu *li l'āl i kalimatillāh*.³⁰ Namun, pemahaman jihad seperti itu tidak dipahami secara komprehensif oleh sebagian umat Islam, dan cenderung mengadopsi konsep yang konservatif yang menyatakan bahwa jihad adalah semata-mata peperangan fisik melawan musuh, bahkan dengan melakukan teror kepada mereka.

Sejalan dengan pendapat ini, menurut Zaitunah Subhan, pada sejumlah ayat Alquran, jihad mengandung makna yang sangat luas meliputi seluruh aspek kehidupan, jihad tidak hanya berkaitan dengan perang dan pedang, serta mengangkat senjata untuk memerangi orang-orang kafir, bahkan ada yat-ayat jihad di dalam Alquran yang ditujukan kepada orang-orang kafir, tetapi tidak bermakna memerangnya, misalnya Qs. al-Furqān (25) : 52 *falā tutī' al-kāfirīna wa āhidhum bihi ihādan kabīra*. Ayat ini termasuk golongan ayat *makkiyah*. Ditinjau dari kaca historis, ketika hidup di

²⁹ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Jilid IV, 163.

³⁰ Kasjim Salendra, “Analisis Terhadap Praktek Terorisme Atas Nama Jihad”. Al-Qalam, Jurnal Keagamaan dan Kemasyarakatan. April 2009. Vol 26, h 77.

Mekkah, Rasulullah saw tidak pernah melakukan perang terhadap orang-orang kafir, Rasul justru berkata: *iṣbirū fa innī lam u'mar bi al-qitāl* (bersabarlah kalian, karena aku tidak diperintah untuk berperang).

Meskipun begitu, tidak bisa dipungkiri bahwa kata jihad di dalam Alquran juga bisa berarti perang atau perjuangan fisik, terutama terhadap orang-orang kafir. Namun yang menarik adalah, hampir seluruh ayat-ayat yang cenderung memiliki makna perang diturunkan sesudah Rasulullah saw hijrah ke Madinah (ayat-ayat Madaniyah). melihat hal ini, pemaknaan jihad dengan perang tampaknya tidak bisa lepas dari latar belakang perkembangan Islam itu sendiri. Ayat-ayat ini muncul ketika Islam bergerak ke arena pergulatan politik dalam komunitas Muslim dan non Muslim. Hal yang lebih menarik lagi adalah, di dalam berbagai ayat dijelaskan bahwa perang bukanlah inisiatif dari Islam, dalam hal ini Alquran melarang melakukan penyerangan terhadap orang-orang yang tidak menyerang atau mengusir mereka.³¹

B. Kata *Qitāl* di Dalam Alquran Menurut Ibn Kathīr.

Kata الْقِتَال (al-qitāl) adalah bentuk *maṣdar* dari kata قَاتَلَ- يُقَاتِلُ (*qātala-yuqātilu*) tepatnya *ṣulaṣi mazid* satu huruf *bab fi'āl* yang mengandung tiga pengertian yaitu (1) berkelahi melawan seseorang, (2) عَادَاهُ memusuhi, dan (3) حَارَبَ الْأَعْدَاءَ memerangi musuh. Selain itu juga bisa berarti melaknat seperti yang diungkapkan oleh Ibn Manẓūr berikut ini: قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ أَي لَعَنَهُمُ أَنَّى يُصْرَفُونَ وَلَيْسَ هَذَا بِمَعْنَى الْقِتَالِ الَّذِي وَلَيْسَ كُلُّ قِتَالٍ بِمَعْنَى الْقَتْلِ فِي حَدِيثِ السَّقِيفَةِ قَتَلَ اللَّهُ سَعْدًا فَإِنَّهُ صَاحِبُ فِتْنَةٍ وَشَرٌّ أَي دَفَعَ اللَّهُ شَرَّهُ³²

Dalam bab ini penulis mencoba untuk membahas lebih dalam mengenai istilah الْقِتَال yang terdapat dalam Alqurandan pendapat Ibn Kathīr tentang hal tersebut di dalam *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azhīm* Sehingga dapat diketahui bagaimana penafsiran istilah tersebut dan perbedaan tujuan dan maksudnya yang digunakan dalam berbagai ayat dalam Alquran menurut Ibn Kathīr.

Kata *qitāl* dengan berbagai derivasinya, baik *fi'il* (kata kerja) maupun *ism* (kata benda) ditemukan di dalam berbagai tempat dalam Alquran. Secara keseluruhan kata *qatala* dan derivasinya digunakan sebanyak 170 kali dalam

³¹ Zaitunah Subhan, *Menggagas Fiqh Pemberdayaan Perempuan* (Ciputat: el-Kahfi, 2008), 133.

³² Ibn Manẓūr, Muhammad Ibn Makram. *Lisān al-'Arab* (Beirut: Dār al-Fikr, 1994), Jilid V, 3531.

Alquran. Dari keseluruhan jumlah ini, digunakan sebanyak 94 kali dalam bentuk *ṣulatsi mujarrad*, *qatala*, *yaqtulu*, 67 kali dalam model bab *mufa'ala*, 5 kali dalam model bab *taf'il*, dan 4 kali dalam model bab *ifti'al*. Kata *qitāl* itu sendiri disebut 13 kali di dalam 7 surat.³³ Berikut adalah bentuk-bentuk kata *qitāl* dengan berbagai macam derivasinya:

1) *Fi'il maḍī mabni li al-ma'lūm*, terdiri dari 5 bentuk derivasi:

a. *قاتل* (*qātala*) terdapat dalam Qs. Ali 'Imran:

وَكَايْنٍ مِنْ نَبِيِّ قَاتِلٍ مَعَهُ رَبِّيُونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ

artinya: dan berapa *banyaknya* Nabi yang berperang bersama-sama mereka sebagian besar dari pengikutnya yang bertakwa. Mereka tidak menjadi lemah karena bencana yang menimpa mereka karena bencana yang menimpa mereka di jalan Allah, dan tidak lesu dan tidak (pula) menyerah (kepada musuh). Allah menyukai orang-orang yang sabar. QS. Ali Imrān (3)

: 146. Redaksi ayat ini قَاتِلٍ yang diterjemahkan di atas dengan berperang "berperang", ada juga bacaan قَتْل *qutla* yang diterjemahkan dengan "dibunuh". Menurut Ibn Kathīr kata *qātala* dalam ayat ini bermakna "terbunuh". Ayat ini turun sebagai penghibur bagi kaum Muslimin yang kalah pada perang Uhud, dimana kekalahan itu sangat mempengaruhi mereka. Dalam tafsirnya, Ibn Kathīr memaparkan perbedaan kata *qātala* yang terjadi dikalangan ulama. Menurut suatu pendapat, makna yang dimaksud dari ayat ini ialah berapa banyak Nabi yang terbunuh dan terbunuh pula bersamanya sejumlah besar pengikutnya yang bertakwa. Pendapat inilah yang dipilih oleh Ibn Jarīr dengan argumennya "Adapun orang-orang yang membaca *qutla ma'ahu ribbiyyūna kathīr*, sesungguhnya mereka mengatakan bahwa yang dimaksud dengan orang yang terbunuh ialah Nabi dan sebagian dari para ulama yang mengikutinya, bukan seluruhnya. Kemudian dinafikan (ditiadakan) rasa lesu dan lemah dari orang-orang yang tersisa yang tidak terbunuh." Ibn Jarīr menambahkan bahwa orang yang membaca *qatala* mengemukakan alasan yang menjadi pilihannya itu, bahwa seandainya mereka terbunuh, maka firman Allah Swt selanjutnya yang mengatakan: *famā wahanū* (mereka tidak menjadi lemah) tidak mempunyai kaitan yang dapat dimengerti, mengingat mustahil bila mereka digambarkan sebagai orang-orang yang tidak lemah dan tidak lesu setelah mereka terbunuh.

³³ Muhammad Fu'ad 'Abd al-Bāqī, *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'ān al-Karīm*, 533-536.

Kemudian Ibn Jarīr memilih pendapat ulama yang membaca *qutīla ma'ahu ribbiyyuna kathīr* (yang terbunuh bersamanya sejumlah besar dari para pengikutnya). Alasannya ialah karena Allah Swt. Melalui ayat ini dan ayat-ayat sebelumnya menegur orang-orang yang lari karena kalah dalam Perang Uhud dan meninggalkan medan perang ketika mereka mendengar seman yang mengatakan bahwa Muhammad telah terbunuh. Maka Allah mencela dan menegur mereka karena mereka melarikan diri dan meninggalkan medan perang. Allah berfirman kepada mereka:

أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ

artinya: apakah jika dia wafat atau dibunuh, lalu kalian berbalik kebelakang? Qs. Ali Imrān (3) : 144, berbalik disini adalah murtad dari agama Islam.

Menurut pendapat yang lain, makna yang dimaksud ialah berapa banyaknya Nabi yang terbunuh di hadapannya sejumlah besar dari parapengikutnya yang setia. Pendapat Ibn Ishāq di dalam kitab *al-Sirah* menunjukkan pengertian yang lain, karena sesungguhnya dia mengatakan bahwa berapa banyaknya Nabi yang terbunuh, padahal dia ditemani oleh sejumlah orang yang banyak, tetapi ternyata para pengikutnya tidak lesu dan tidak lemah dalam meneruskan perjuangan Nabi mereka sesudah Nabi mereka tiada. Mereka tidak takut menghadapi musuh mereka dan tidak menyerah kepada musuh karena kekalahan yang mereka derita dalam jihad demi membela Allah dan agama mereka. Sikap seperti inilah yang dinamakan sifat sabar seperti yang tertera di akhir ayat ini, *wallāhu yuhibbussābirīn*. Dengan pendapat ini, Ibn Ishāq menjadikan kata رِبِّيُونْ كَثِيرٌ sebagai keterangan keadaan, pendapat ini juga didukung oleh Suhail.

Pendapat yang sama juga diriwayatkan oleh al-Umawi di dalam kitab *al-Maghāzi* yang ia nukil dari buku Muhammad Ibn Ibrāhīm. mereka berpendapat yang dimaksud dengan *rabbiyūn* adalah ribuan, sedangkan Ibn ‘Abbas, Mujāhid, Sā’id Ibn Jubair, Ikrimah, al-Hasan, dan Aṭa al-Ḳurraṣāni mengatakan bahwa *rabbiyūn* artinya jamaah yang banyak jumlahnya. Perbedaan pendapat ini ditampilkan oleh Ibn Kathīr di dalam tafsirnya tanpa menyebutkan mana yang paling benar menurutnya.³⁴

b. قَاتَلَكُمْ (qāṭalakum) terdapat dalam Qs. al-Fath (48) : 22:

وَلَوْ قَاتَلَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوَلَّوْا الْأَدْبَارَ ثُمَّ لَا يَجِدُونَ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا

artinya: dan sekiranya orang-orang kafir itu memerangi kamu Pastilah mereka berbalik melarikan diri ke belakang (kalah) Kemudian mereka tiada memperoleh pelindung dan tidak (pula) penolong. Kata qāṭalakum di dalam ayat ini dimaknai oleh Ibn Kathīr dengan nājazahum yang artinya memerangi mereka (Nabi dan orang-orang yang beriman). Ayat ini

³⁴ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, Jilid I, 391.

menurutnya adalah perkataan Allah yang secara langsung ditujukan kepada orang-orang Islam, seandainya pasukan kafir memerangi mereka, maka Allah menjamin pertolongan kepada umat Islam sehingga mereka akan mendapatkan kemenangan.³⁵

c. قَاتَلَهُمْ (*qātalahum*) kata ini tertulis dua kali di dalam Alquran, yaitu: Qs. al-Munāfiqūn (63) : 4, dan Qs. al-Taubah (9) : 30. Di dalam Qs. al-Taubah tertulis:

وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ

artinya: orang-orang Yahudi berkata: "Uzair itu putera Allah" dan orang-orang Nasrani berkata: "Al-masih itu putera Allah". Demikianlah itu Ucapan mereka dengan mulut mereka, mereka meniru perkataan orang-orang kafir yang terdahulu. Dilaknati Allah mereka, bagaimana mereka sampai berpaling?. Qs al-Taubah (9) : 30. Menurut sebagian ulama, Kata قَاتَلَهُمْ bermakna doa kebinasaan, dan apabila kata ini dinisbatkan kepada Allah maka maknanya menjadi kutukan dan dijauhkan dari nikmat Allah SWT.³⁶ Kata *qātalahum* di dalam ayat ini dimaknai Ibn kathīr dengan *la'anahum* yang artinya laknat.³⁷ Pendapat ini ia ambil dari Ibn 'Abbas, dan Ibn Kathīr tidak memaparkan pendapat lain mengenai makna dari kata ini kecuali pendapat Ibn 'Abbas.

Dalam Qs. al-Munafiqūn juga terdapat kata yang sama: هُمُ الْعَدُوُّ artinya: mereka itulah musuh (yang sebenarnya)maka waspadalah terhadap mereka; semoga Allah membinasakan mereka. bagaimanakah mereka sampai dipalingkan (dari kebenaran)?. Qs al-Munafiqun (63) : 4. Adapun kata *qātalahum* pada ayat ini menurut Ibn kathīr bermakna "binasa", maka Allah membinasakan mereka (orang-orang munafik).³⁸

d. قَاتِلُوا (*qātalū*), kata ini tertulis dua kali di dalam Qs. Ali 'Imrān (3) : 195 dan Qs. al-Ahzāb (33) : 20. Di dalam Qs. Ali 'Imrān ditulis:

أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأُوذُوا فِي سَبِيلِي وَقَاتِلُوا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ

³⁵ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-‘Aẓīm*, Jilid IV, 174.

³⁶ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, Vol 5, 547.

³⁷ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-‘Aẓīm*, Jilid II, 332.

³⁸ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-‘Aẓīm*, Jilid IV, 340.

artinya: sesungguhnya Aku tidak menyia-nyiakan amal orang-orang yang beramal di antara kamu, baik laki-laki atau perempuan, (karena) sebagian kamu adalah turunan dari sebagian yang lain. Maka orang-orang yang berhijrah, yang diusir dari kampung halamannya, yang disakiti pada jalan-Ku, yang berperang dan yang dibunuh, pastilah akan Ku-hapuskan kesalahan-kesalahan mereka. Qs. Ali ‘Imrān (3) : 195. Dipakainya redaksi *qatalū* dengan tambahan huruf *waw* dalam ayat ini karena ayat ini merujuk kepada pelaku (perang) yang sangat banyak, sehingga memerlukan *fi’l māḍī* yang menunjukkan *jama’*. Makna kata *qatalū* di dalam ayat ini adalah “berperang”, sedangkan yang dimaksudkan berperang oleh Ibn Kathīr di sini adalah perang untuk mendapatkan pahala dari Allah dan tidak takut (mundur) dari tentara musuh.³⁹

Kata yang sama juga terdapat di dalam Qs. al-Ahzab: *يَحْسَبُونَ الْأَحْزَابَ لَمْ يَذْهَبُوا وَإِنْ يَأْتِ الْأَحْزَابُ يَوَدُّوا لَوْ أَنَّهُمْ بَادُونَ فِي الْأَعْرَابِ الْأَحْزَابِ عَنِ أَنْبَائِكُمْ وَلَوْ كَانُوا فِيكُمْ مَا قَاتَلُوا إِلَّا قَلِيلًا* artinya: mereka mengira (bahwa) golongan-golongan yang bersekutu itu belum pergi; dan jika golongan-golongan yang bersekutu itu datang kembali, niscaya mereka ingin berada di dusun-dusun bersama-sama orang Arab Badwi, sambil menanya-nanyakan tentang berita-beritamu. dan sekiranya mereka berada bersama kamu, mereka tidak akan berperang, melainkan sebentar saja. al-Ahzab (33) : 20, adapun kata *qatalū* dalam ayat ini menurut Ibn Kathīr juga bermakna “berperang”. Adapun substansi ayat ini adalah sifat penakut dan lemah dari orang-orang kafir yang tinggal di Madinah bersama kaum Muslimin yang enggan untuk berperang pada saat dibutuhkan.⁴⁰

e. *قاتلوكم* (*qatalūkum*), ditulis tiga kali di dalam Alquran, yaitu: Qs. al-Baqarah (2) : 191, Qs. al-Nisā’ (4) : 90, dan Qs. al-Mumtahanah (60) : 9. Dalam Qs. al-Baqarah dituliskan *فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ* artinya: jika mereka memerangi kamu (di tempat itu), maka bunuhlah mereka. Demikianlah balasan bagi orang-orang kafir. Qs. al-Baqarah (2) : 191, menurut Ibn Kathīr, arti kata *qatalūkum* dalam ayat ini berarti “memerangi kalian”. Yaitu orang-orang yang memerangi kalian (umat Islam) di tanah haram.⁴¹

Kata yang sama juga terdapat dalam Qs. al-Nisā’: *وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَسَلَّطْنَا عَلَيْهِمْ فَأَقَاتَلُوكُمْ فَإِنْ اعْتَرَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَالْقَوَا إِلَيْكُمُ السَّلَامُ فَمَا لَسَلَّطْنَا عَلَيْهِمْ فَأَقَاتَلُوكُمْ فَإِنْ اعْتَرَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ* artinya: kalau Allah menghendaki, tentu dia memberi kekuasaan kepada mereka terhadap kamu, lalu pastilah mereka

³⁹ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, Jilid I, 421.

⁴⁰ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, Jilid III, 442.

⁴¹ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, Jilid I, 219.

memerangimu. tetapi jika mereka membiarkan kamu, dan tidak memerangi kamu serta mengemukakan perdamaian kepadamu, maka Allah tidak memberi jalan bagimu (untuk menawan dan membunuh) mereka. al-Nisā' (4) : 90. Sama dengan ayat yang di atas, kata *qāṭalakū* di dalam ayat ini juga berarti “memerangi kalian”, hanya saja, ayat ini berbicara mengenai kebaikan Allah kepada umat Islam dengan mencegah musuh-musuh Allah untuk memerangi umat Islam pada saat itu.⁴²

Kata yang sama juga terdapat dalam Qs. al-Mumtahanah: *إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ* artinya: sesungguhnya Allah hanya melarang kamu menjadikan sebagai kawanmu orang-orang yang memerangimu karena agama dan mengusir kamu dari negerimu, dan membantu (orang lain) untuk mengusirmu. al-Mumtahanah (60) : 9, sama dengan dua ayat sebelumnya, kata *qāṭalakū* pada ayat ini berarti “memerangi kalian”, dalam ayat ini Allah melarang umat Islam untuk bersahabat dengan orang-orang yang memerangidan mengusir mereka dari negeri mereka.⁴³

2) *Fi'il māḍī mabni li al-majhūl*, terdiri dari 2 bentuk derivasi:

a. *قوتلتُم (qūtiltum)* terdapat dalam Qs. al-Hashr (59) : 11

لَّيْنٌ أُخْرِجْتُمْ لَنَخْرُجَنَّ مَعَكُمْ وَلَا نُطِيعُ فِيكُمْ أَحَدًا أَبَدًا وَإِنْ قُوتِلْتُمْ لَنَنْصُرَنَّكُمْ
وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ

artinya: "sesungguhnya jika kamu diusir niscaya kamipun akan keluar bersamamu; dan kami selama-lamanya tidak akan patuh kepada siapapun untuk (menyusahkan) kamu, dan jika kamu diperangi pasti kami akan membantu kamu." dan Allah menyaksikan bahwa Sesungguhnya mereka benar-benar pendusta. Makna *qūtiltum* di dalam ayat ini adalah “diperangi”, ini adalah perkataan orang-orang munafik seperti ‘Abdullah bin Ubay kepada Yahudi bani naḍīr, bahwa apabila kalian diperangi, maka kami akan membantumu. Tetapi Allah di dalam ayat ini menegaskan itu hanyalah tawaran bohong dari orang-orang munafik kepada bani naḍīr.⁴⁴

b. *قوتل (qūtilū)* kata ini terdapat dalam Qs.al-Hashr (59) : 12:

لَّيْنٌ أُخْرِجُوا لَا يَخْرُجُونَ مَعَهُمْ وَلَّيْنٌ قُوتِلُوا لَا يَنْصُرُونَهُمْ وَلَّيْنٌ نَّصَرُوهُمْ
لَيُؤَلَّنَّ الْأَذْبَارَ ثُمَّ لَا يُنْصَرُونَ

artinya: sesungguhnya jika mereka diusir, orang-orang munafik itu tidak akan keluar bersama mereka, dan Sesungguhnya jika mereka diperangi,

⁴² Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, Jilid I, 511.

⁴³ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, Jilid IV, 322.

⁴⁴ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, Jilid IV, 313.

niscaya mereka tidak akan menolongnya; Sesungguhnya jika mereka menolongnya, niscaya mereka akan berpaling lari ke belakang, Kemudian mereka tidak akan mendapat pertolongan. QS. al-Hashr (59) : 12, kata *qūtilū* dalam ayat ini juga bermakna “diperangi”, dan ayat ini merupakan kelanjutan dari kebohongan orang-orang munafik pada ayat sebelumnya.⁴⁵

3) *Fi’il muḍāri’ mabni li al-ma’lum*, terdiri dari 11 bentuk derivasi, yaitu:

a. *يُقَاتِلُ* (*yuqātilū*) terdapat dalam Qs. al-Nisa’ (4) : 74

فَلْيُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَشْرُونَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ وَمَنْ يُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيُقْتَلْ أَوْ يَغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا

artinya: karena itu *hendaklah* orang-orang yang menukar kehidupan dunia dengan kehidupan akhirat berperang di jalan Allah. Barang siapa yang berperang di jalan Allah, lalu gugur atau memperoleh kemenangan maka kelak akan kami berikan kepadanya pahala yang besar. QS. al-Nisā’ (4) :

74. Kata *فَلْيُقَاتِلْ* di sini bermakna “perang”. Dalam tafsirnya, Ibn Kathīr menjelaskan ayat ini sebagai perintah berperang kepada orang-orang Mukmin yang *nāfir* (yang telah terdaftar untuk berperang). Orang-orang yang *nāfir* itu sebenarnya tidak mau berperang karena mereka telah menukar kehidupan dunia yang fana ini dengan kehidupan akhirat yang kekal.⁴⁶

Perintah berperang ini diturunkan Allah dengan janjinya *وَمَنْ يُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيُقْتَلْ أَوْ يَغْلِبْ* baik yang kalah ataupun menang di dalam peperangan untuk membela agama Allah, mereka akan mendapatkan pahala yang besar.

b. *يُقَاتِلُوا* (*yuqātilū*) terdapat dalam Qs. al-Nisā’ (4) : 90

إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ أَوْ جَاءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَنْ يُقَاتِلُوكُمْ أَوْ يُقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ

artinya: kecuali orang-orang yang meminta perlindungan kepada sesuatu kaum, yang antara kamu dan kaum itu Telah ada perjanjian (damai) atau orang-orang yang datang kepada kamu sedang hati mereka merasa keberatan untuk memerangi kamu dan memerangi kaumnya. Kata *yuqātilū* di sini bermakna “memerangi”, adapun yang dimaksud dengan memerangi dalam ayat ini adalah kaum kafir yang sebenarnya hati mereka tidak mau memerangi umat Islam dan kaum mereka sendiri. Golongan seperti ini menurut Ibn Kathīr adalah golongan yang dikecualikan dari perintah memerangi mereka.⁴⁷ Hal ini menurut saya adalah sebuah tanda bahwa Islam

⁴⁵ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, Jilid IV, 314.

⁴⁶ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, Jilid I, 503.

⁴⁷ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, Jilid I, 511.

tidak memerintahkan umatnya untuk memerangi seluruh orang kafir yang ada di muka bumi ini.

c. *yuqātilūkum* (يُقَاتِلُوكُمْ) tertulis tiga kali di dalam Alquran, yaitu: Qs. al-Baqarah (2) : 191, Qs. Ali ‘Imrān (3) : 111, dan Qs. Mumtahanah (60) : 8. Dalam Qs. al-Baqarah tertulis: وَلَا تَقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ artinya: *dan janganlah kamu memerangi mereka di Masjidil Haram, kecuali jika mereka memerangi kamu di tempat itu.* Qs. al-Baqarah (2) : 191. Dalam ayat ini *yuqātilūkum* berarti “memerangi kamu”, yaitu orang-orang kafir yang memerangi umat Islam di dalam Masjid al-Harām.⁴⁸

Kata ini juga terdapat dalam Qs. ‘Ali Imran: لَنْ يَضُرُّوكُمْ إِلَّا أَذًوَإِنْ يُقَاتِلُوكُمْ يُؤْلُوكُمُ الْأَذْبَارَ ثُمَّ لَا يُنْصَرُونَ artinya: *mereka sekali-kali tidak akan dapat membuat mudharat kepada kamu, selain dari gangguan-gangguan celaan saja, dan jika mereka berperang dengan kamu, Pastilah mereka berbalik melarikan diri ke belakang (kalah). Kemudian mereka tidak mendapat pertolongan.* Qs. Ali ‘Imrān (3) : 111, kata *yuqātilūkum* disini bermakna “memerangi kamu”, substansi dari ayat ini menurut Ibn Kathīr adalah sebuah janji berupa pertolongan dari Allah atas umat Islam yang diperangi oleh orang-orang kafir.⁴⁹

Kata yang sama juga terdapat dalam ayat: لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ artinya: *Allah tidak melarang kamu untuk berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tiada memerangimu Karena agama dan tidak (pula) mengusir kamu dari negerimu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berlaku adil.* Qs. Mumtahanah (60) : 8, kata *yuqātilūkum* dalam ayat ini juga bermakna “memerangi kalian”, akan tetapi maksud dari ayat ini menurut Ibn Kathīr adalah izin Allah kepada umat Islam untuk berbuat baik kepada orang-orang kafir yang tidak memerangi umat Islam dan tidak berniat mengusir mereka dari negeri mereka.⁵⁰ Ayat ini menurut saya merupakan tanda bahwa Islam mengajarkan umatnya untuk berbuat baik kepada sesama, walaupun orang-orang tersebut bukan dari kalangan non Muslim, dan ini adalah pertanda bahwa Alquran adalah kitab yang sangat mengedepankan toleransi kepada sesama umat manusia.

d. *yuqātilūn* (يُقَاتِلُونَ), kata ini terdapat dalam empat surat di dalam Alquran, yaitu: Qs. al-Nisā’ (4) : 76, Qs. al-Taubah (9) : 111, Qs. al-Şaff (61) : 4, dan Qs. al-Muzammil (73) : 20. Di dalam Qs. al-Nisā’ ditulis:

⁴⁸ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, Jilid I, 219.

⁴⁹ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, Jilid I, 378.

⁵⁰ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, Jilid IV, 322.

الَّذِينَ ءَامَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ
artinya: orang-orang yang beriman berperang di jalan Allah, dan orang-orang yang kafir berperang di jalan thaghut. Qs. al-Nisā' (4) : 76, kata *yuqātilūn* disini bermakna “berperang”, yaitu anjuran Allah kepada umat Islam agar berperang untuk menyelamatkan orang-orang lemah yang berada di kota (Mekkah).⁵¹ Ini menunjukkan bahwa Islam adalah agama yang pro terhadap kaum yang lemah.

Kalimat *yuqātilūna* juga terdapat pada ayat: إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنْ أَتَى الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ
artinya: sesungguhnya Allah telah membeli dari orang-orang mukmin diri dan harta mereka dengan memberikan surga untuk mereka. Mereka berperang pada jalan Allah. Qs. al-Taubah (9) : 111, kata *yuqātilūn* disini bermakna “mereka berperang”, baik mereka membunuh ataupun terbunuh, selama itu di jalan Allah, maka baginya ganjaran berupa surga. Adapun berperang di jalan Allah menurut Ibn Kathīr di dalam ayat ini adalah orang yang berjihad untuk Allah dan membenarkan kerasulan Nabi Muhammad.

Kalimat ini juga terdapat dalam ayat: إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَأَنَّهُمْ بُنْيَانٌ مَرْصُوعٌ
artinya: sesungguhnya Allah menyukai orang yang berperang di jalan-Nya dalam barisan yang teratur seakan-akan mereka seperti suatu bangunan yang tersusun kokoh. Qs. al-Şaff (61) : 4, kata *yuqātilūn* di sini bermakna “berperang”, ini adalah pembelajaran dari Allah kepada umat Islam tentang bagaimana cara berperang, dan Rasulullah saw setiap peperangan selalu mengintruksikan kepada umat Islam untuk membentuk barisan yang teratur.

Ayat lainnya adalah: عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضَىٰ وَءَاخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَءَاخَرُونَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ
artinya: Dia mengetahui bahwa akan ada di antara kamu orang-orang yang sakit dan orang-orang yang berjalan di muka bumi mencari sebagian karunia Allah; dan orang-orang yang lain lagi berperang di jalan Allah. Qs. Al-Muzammil (73) : 20, kata *yuqātilūn* di sini juga berarti “berperang”, ayat ini berbicara tentang *qiyām al-lail* untuk beribadah kepada Allah, dan berperang adalah salah satu alasan bagi umat Islam untuk tidak melakukan ibadah tersebut. Ayat ini menurut Ibn kathīr diturunkan di Makkah (ketika belum ada perintah untuk berperang), dan ini merupakan dalil untuk menguatkan kerasulan Muhammad karena terbukti setelah itu umat Islam mengalami banyak sekali peperangan dengan orang-orang kafir, dan ini merupakan kabar yang *ghaib*.⁵²

⁵¹ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, Jilid I, 504.

⁵² Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, Jilid IV, 407.

e. *yuqātilūnakum* (yuqātilūnakum) kata ini banyak terdapat dalam Alquran, diantaranya: Qs. al-Baqarah (2) : 190 dan 217, Qs. al-Taubah (9) : 36, dan Qs. al-Hashr (59) : 14. Dalam Qs. al-Baqarah (2) : 190 tertulis: وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ artinya: *dan perangilah di jalan Allah orang-orang yang memerangi kamu, (tetapi) janganlah kamu melampaui batas, karena sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas.* Qs. al-Baqarah (2) : 190, kata *yuqātilūnakum* bermakna “memerangi kalian”, menurut Ibn kathīr tujuan ayat ini sebenarnya adalah penggerak dan pengobar semangat kaum Muslimin untuk memerangi musuh-musuh Islam dan pengikutnya.⁵³

Kata *yuqātilūnakum* juga terdapat dalam: وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا artinya: *mereka tidak henti-hentinya memerangi kamu sampai mereka (dapat) mengembalikan kamu dari agamamu (kepada kekafiran), seandainya mereka sanggup.* Qs. al-Baqarah (2) : 217, dalam ayat inipun kata *yuqātilūnakum* juga memiliki arti “memerangi kalian”, sampai umat Islam kembali kepada kekufuran.⁵⁴

Ayat lainnya adalah: وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ artinya: *dan perangilah kaum musyrikin itu semuanya sebagaimana merekapun memerangi kamu semuanya, dan Ketahuilah bahwasanya Allah beserta orang-orang yang bertakwa.* Qs. al-Taubah (9) : 36, kata *yuqātilūnakum* dalam ayat ini bermakna “memerangi kalian”, ayat ini berbicara tentang peperangan dalam bulan-bulan haram, lebih jauh, menurut pendapat Ibn kathīr penggalan ayat ini bisa jadi penggalan yang terpisah dengan penggalan ayat sebelumnya dan memberikan hukum tersendiri atas berperang di bulan-bulan haram, atau bisa jadi ayat ini merupakan pendorong bagi kaum Muslimin agar memerangi orang-orang musyrik pada bulan haram apabila mereka memulai peperangan,⁵⁵ sebagaimana firman Allah di dalam Qs. al-Baqarah: 194 yang artinya: *bulan haram dengan bulan haram, dan pada sesuatu yang patut dihormati berlaku hukum qishas.*

Kalimat *yuqātilūnakum* juga terdapat pada ayat: لَا يُقَاتِلُونَكُمْ جَمِيعًا إِلَّا فِي قَرْيٍ مُحَصَّنَةٍ أَوْ مِنْ وَرَاءِ جُدُرٍ بَأْسُهُمْ بَيْنَهُمْ شَدِيدٌ artinya: *mereka tidak akan memerangi kamu dalam keadaan bersatu padu, kecuali dalam kampung-kampung yang berbenteng atau di balik tembok. permusuhan antara sesama mereka adalah sangat hebat.* Qs. al-Hashr (59) : 14, sama

⁵³ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, Jilid I, 219.

⁵⁴ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, Jilid I, 245.

⁵⁵ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, Jilid II, 338.

seperti ayat-ayat sebelumnya, kata *yuqātilūnakum* di sini menurut Ibn Kathīr juga bermakna “memerangi kalian”, ayat ini memberitahukan bahwa orang-orang kafir tidak akan mampu memerangi umat Islam jika mereka dalam keadaan bersatu.⁵⁶

f. *فَقَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي 13 (3) Imrān* Qs. Ali ‘Imrān (3) : 13 *فَقَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأُخْرَى كَافِرَةٌ يَرَوْنَهُمْ مِثْلَهُمْ رَأْيَ الْعَيْنِ* *فَنَنْتَبِهَنَّ الْفَقَافَةَ تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأُخْرَى كَافِرَةٌ يَرَوْنَهُمْ مِثْلَهُمْ رَأْيَ الْعَيْنِ* artinya: *sesungguhnya telah ada tanda bagi kamu pada dua golongan yang telah bertempur. segolongan berperang di jalan Allah dan (segolongan) yang lain kafir yang dengan mata kepala melihat (seakan-akan) orang-orang Muslimin dua kali jumlah mereka. Kata tuqātilu dalam ayat ini bermakna “berperang”, yaitu peperangan yang terjadi antara umat Islam dengan kaum musyrik Quraisy dalam perang Badar.*⁵⁷

g. *تَقَاتِلُوا (tuqātilū)*, kata ini terdapat dua kali di dalam Alquran, yaitu: Qs. al-Baqarah (2) : 246 dan Qs. al-Taubah (9) : 83. Di dalam Qs. al-Baqarah tertulis:

قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ أَلَّا تُقَاتِلُوا

artinya: *Nabimereka menjawab: "mungkin sekali jika kamu nanti diwajibkan berperang, kamu tidak akan berperang".* Qs. al-Baqarah (2) : 246, kata *tuqātilū* di sini bermakna “berperang”, yaitu seruan seorang Nabi yang bernama Sham’un kepada Bani Isrā’īl untuk berperang di jalan Allah, yang kemudian tidak dituruti oleh Bani Isrā’īl.⁵⁸

Dalam ayat lainnya tertulis: *فَإِنْ رَجَعَكَ اللَّهُ إِلَى طَائِفَةٍ مِنْهُمْ فَاسْتَأْذَنُوكَ لِلْخُرُوجِ فَقُلْ لَنْ تَخْرُجُوا مَعِيَ أَبَدًا وَلَنْ تُقَاتِلُوا مَعِيَ عَدُوًّا* artinya: *maka jika Allah mengembalikanmu kepada suatu golongan dari mereka, kemudian mereka minta izin kepadamu untuk keluar (pergi berperang), maka katakanlah: "kamu tidak boleh keluar bersamaku selama-lamanya dan tidak boleh memerangi musuh bersamaku.* Qs. al-Taubah (9) : 83, di dalam ayat ini kata *tuqātilū* bermakna “berperang”, yaitu larangan Allah kepada orang-orang yang tidak ikut berperang pada peperangan pertama untuk ikut pada peperangan-peperangan selanjutnya, menurut Ibn Kathīr ini adalah upaya untuk mengucilkan mereka, sebagai hukuman bagi mereka.⁵⁹

h. *تَقَاتِلُونَ (tuqātilūn)* terdapat dalam dua surat, yaitu: Qs. al-Nisā’ (4) : 75 dan al-Taubah (9) : 13. Dalam Qs. al-Nisā’ tertulis:

وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ

⁵⁶ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, Jilid IV, 314.

⁵⁷ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, Jilid I, 336.

⁵⁸ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, Jilid I, 289.

⁵⁹ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, Jilid II, 359.

artinya: *mengapa kamu tidak mau berperang di jalan Allah dan (membela) orang-orang yang lemah*. Qs. al-Nisā' (4) : 75, kata *tuqātilūn* dalam ayat ini bermakna “*berperang*”, yang dianjurkan oleh Allah kepada hamba-hamba-Nya yang mukmin untuk membela kaum lemah yang berada di Makkah baik perempuan, anak-anak, amupun orang tua yang tidak mempunyai pilihan lagi kecuali hijrah dari kota tersebut karena disiksa oleh orang-orang kafir.⁶⁰

Kata yang sama juga terdapat dalam Qs. al-Taubah *أَلَا تَقَاتِلُونَ قَوْمًا* artinya: *mengapakah kamu tidak memerangi orang-orang yang merusak sumpah (janjinya), padahal mereka telah keras kemauannya untuk mengusir Rasul dan merekalah yang pertama mulai memerangi kamu?*. Qs. al-Taubah (9) : 13, makna kata *tuqātilūn* dalam ayat ini berarti “*memerangi*”, menurut Ibn Kathīr, ayat ini sebagai pendorong dan pembangkit semangat untuk memerangi orang-orang musyrik yang merusak janji mereka dan berusaha mengeluarkan Rasulullah saw dari kota Makkah.⁶¹

i. *تَقَاتِلُونَهُمْ (tuqātilūnahum)* terdapat dalam Qs. Al-Fath (48) : 16 *قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سَتُدْعُونَ إِلَى قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ فَإِنْ تُطِيعُوا يُؤْتِكُمُ اللَّهُ أَجْرًا حَسَنًا وَإِنْ تَتَوَلَّوْا كَمَا تَوَلَّيْتُمْ مِنْ قَبْلُ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا*

artinya: *katakanlah kepada orang-orang Badwi yang tertinggal: "kamu akan diajak untuk (memerangi) kaum yang mempunyai kekuatan yang besar, kamu akan memerangi mereka atau mereka menyerah (masuk Islam). Maka jika kamu patuhi (ajakan itu) niscaya Allah akan memberikan kepadamu pahala yang baik dan jika kamu berpaling sebagaimana kamu telah berpaling sebelumnya, niscaya dia akan mengazab kamu dengan azab yang pedih"*. Dalam ayat ini kata *tuqātilūnahum* bermakna *shara'a lakum qitāluhum* “*diwajibkan bagimu untuk memerangi mereka*”, dalam tafsirnya Ibn Kathīr memaparkan perbedaan yang terajadi dikalangan ulama tentang siapa mereka (kaum yang akan diperangi) yang memiliki kekuatan besar. Qatādah meriwayatkan kaum itu adalah Hawāzin, menurut Dhahāk mereka adalah kaum saqīf, Juwaibir berpendapat mereka adalah Bani Hanīfah, dan Mujāhid berpendapat mereka adalah bangsa Persia.⁶²

j. *تَقَاتِلُوهُمْ (tuqātilūhum)*, kata initerdapat dalam Qs. Al-Baqarah (2) : 191⁶³, di dalam ayat ini kata *tuqātilūhum* bermakna “*kamu memerangi mereka*”, adapun maksud dari ayat ini menurut Ibn Kathīr adalah larangan

⁶⁰ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Jilid I, 503.

⁶¹ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Jilid II, 323.

⁶² Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Jilid IV, 173.

⁶³ Sebagaimana telah ditampilkan sebelumnya.

untuk tidak memerangi orang-orang kafir di Masjid al-Harām sampai mereka memerangi umat Islam terlebih dahulu, lebih spesifik Ibn Kathīr menjelaskan yang dimaksud dari ayat ini adalah peperangan yang dilakukan oleh Rasulullah saw ketika menaklukkan kota Makkah. Rasulullah saw menaklukkan kota tersebut dengan paksa sehingga beberapa laki-laki dari penduduk kota terbunuh di Khandamah. Namun, masih menurut Ibn Kathīr ada pendapat lain yang mengatakan bahwa Rasul menaklukkan kota Makkah dengan damai, akan tetapi, tidak seperti penafsiran-penafsiran sebelumnya, Ibn Kathīr dalam hal ini tidak memaparkan siapa saja yang mengeluarkan kedua pendapat tersebut.

k. نَقَاتِلَ (*nuqātil*), kata ini terdapat dalam Qs. al-Baqarah (2) : 246

أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلَأِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى إِذْ قَالُوا لِنَبِيِّهِمْ اأَبْعَثْ لَنَا مَلَكًا يُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ

artinya: apakah kamu tidak memperhatikan pemuka-pemuka Bani Israil sesudah Nabi Musa, yaitu ketika mereka berkata kepada seorang Nabimereka: "Angkatlah untuk kami seorang raja supaya kami berperang (di bawah pimpinannya) di jalan Allah". Kata *nuqātil* dalam ayat ini bermakna "kami berperang", ini adalah permintaan pemuka-pemuka Bani Isrā'īl kepada Nabi mereka untuk mengangkat bagi mereka seorang raja agar mereka bisa berperang di jalan Allah. Menurut Ibn Kathīr yang ia kutip dari Ibn Jarīr, Nabi tersebut bernama Yusya' Ibn Ifrāyim Ibn Yūsuf Ibn Ya'qūb. akan tetapi menurut Kathīr, pendapat Ibn Jarīr ini jauh dari kebenaran karena Yusya' baru ada jauh setelah Nabi Musa, lebih lanjut menurutnya ada pendapat lain dari al-Sādi yang mengatakan Nabi tersebut adalah Sham'un (Samson).⁶⁴

4) *Fi'il muḍāri' mabni li al-majhūl*, terdiri dari 1 bentuk yaitu يُقَاتِلُونَ (*yūqāṭalūna*) yang terdapat dalam Qs. al-Hajj (22) : 39

أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ

artinya: telah diizinkan (berperang) bagi orang-orang yang diperangi, Karena sesungguhnya mereka Telah dianiaya. dansesungguhnya Allah, benar-benar Maha Kuasa menolong mereka itu. Kata *yūqāṭalūna* di sini bermakna "diperangi", yang dimaksud dengan orang-orang yang diperangi disini adalah umat Islam, Ibn Kathīr mengutip dari al-‘Auḍī dari Ibn ‘Abbas bahwa ayat ini turun kepada Nabi dan sahabat-sahabatnya ketika mereka diusir dari kota Makkah, dan ini menurutnya adalah ayat yang pertama memberikan izin untuk berjihad.⁶⁵

⁶⁴Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, Jilid I, 289.

⁶⁵ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, Jilid III, 212.

5) *Fi'il amr*, terdiri dari 3 bentuk derivasi.

a. *قاتل* (*qātil*), kata ini terdapat dalam Qs. al-Nisa' (4) : 84

فَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفْسُكَ وَحَرِّضَ الْمُؤْمِنِينَ

artinya: *maka berperanglah kamu pada jalan Allah, tidaklah kamu dibebani melainkan dengan kewajiban kamu sendiri. Kobarkanlah semangat para mukmin.* Kata *qātil* dalam ayat ini berarti “berperanglah kamu”, ini adalah perintah Allah kepada Nabi Muhammad untuk ikut berperang dan mengobarkan semangat perang kepada kaum Muslimin.⁶⁶

b. *قاتلا* (*qātilā*), kata ini terdapat dalam Qs. al-Maidah (5) : 24

قَالُوا يَا مُوسَى إِنَّا لَنُ نَدْخُلُهَا أَبَدًا مَا دَامُوا فِيهَا فَادْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ

artinya: “mereka berkata: "wahai Musa, kami sekali sekali tidak akan memasukinya selama-lamanya, selagi mereka ada di dalamnya, karena itu pergilah kamu bersama Tuhanmu, dan berperanglah kamu berdua, Sesungguhnya kami hanyaduduk menanti di sini saja". Kata *qātilā* di dalam ayat ini bermakna “berperanglah kalian berdua” (Allah dan Musa), ini adalah sanggahan Bani Isrā’īl untuk berjihad.⁶⁷ Ayat ini membuktikan bahwa penolakan orang-orang Yahudi untuk berjihad tidak terjadi pada zaman Nabi Muhammad saja, namun penolakan tersebut sudah terjadi sejak zaman Nabi Musa.

c. *قاتلوا* (*qātilū*), kata ini banyak terdapat dalam Alquran, diantaranya: Qs. al-Baqarah (2) : 190, 244, Ali ‘Imrān (3) : 167, al-Nisā’ (4) : 76, al-Taubah (9) : 12, 29, 36, 123, dan al-Hujurat (49) : 9. Di dalam Qs. al-Baqarah tertulis:

وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ

artinya: *dan perangilah di jalan Allah orang-orang yang memerangi kamu, (tetapi) janganlah kamu melampaui batas, karena sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas.* Qs. al-Baqarah (2) : 190. Kata *qātilū* bermakna “perangilah”, riwayat dari Abū Ja’far al-Rāzi dari Rabi’ bin Anas mengatakan bahwa ayat ini adalah ayat perang pertama yang diturunkan oleh Allah di Madinah, maka setelah ayat ini turun, Rasulullah saw memerangi orang-orang yang memerangnya.⁶⁸

Kata *qātilū* lainnya terdapat dalam: قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ
artinya: *dan berperanglah kamu sekalian di jalan Allah, dan ketahuilah Sesungguhnya Allah Maha mendengar lagi Maha Mengetahui.*

⁶⁶ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, Jilid I, 509.

⁶⁷ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, Jilid II, 39.

⁶⁸ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, Jilid I, 219.

Qs. Al-Baqarah (2) : 244. Kata قَاتِلُوا di dalam ayat ini adalah perintah berperang di jalan Allah, berhubungan dengan ayat sebelumnya yang menjelaskan tentang orang-orang lari dari kampung mereka karena takut akan maut, tetapi kemanapun mereka lari, maut tetap menjemput mereka. ayat ini memaparkan bahwasanya peperangan bukanlah sebab dari kematian, karena pada hakikatnya, kematian dan rezki sudah ditentukan oleh Allah sebagaimana tertulis di dalam Qs, Ali Imrān (3) : 168 الَّذِينَ قَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ وَقَعَدُوا لَوْ أَطَاعُونَا مَا قُتِلُوا قُلْ فَادْرَءُوا عَنْ أَنْفُسِكُمُ الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ artinya: orang-orang yang mengatakan kepada saudara-saudaranya dan mereka tidak turut pergi berperang: "sekiranya mereka mengikuti kita, tentulah mereka tidak terbunuh." Katakanlah: "tolaklah kematian itu dari dirimu, jika kamu orang-orang yang benar." Di dalam tafsirnya, Ibn Kathīr meriwayatkan dari pedang Allah Khālīd bin Wālīd bahwa ia mengatakan menjelang ajalnya "sesungguhnya aku telah mengikuti perang anu dan anu, dan tiada di antara tubuhku yang selamat melainkan terdapat padanya bekas tusukan pedang, panah, dan pukulan pedang. Tetapi, aku kini mati di atas kasurku seperti seekor keledai mati di kandangnya. Semoga mata orang-orang pengecut tidak dapat tidur". Ini adalah ungkapan kesedihan dari Khālīd bin Wālīd karena ia mati tidak dalam keadaan berperang.⁶⁹ Khālīd bin Wālīd sangat menyesal dengan keadaannya pada saat itu, karena ia tahu bahwa berperang membela agama Allah adalah tugas mulia yang mendatangkan kemuliaan bagi orang-orang yang mengerjakannya.

Kata qātilū lainnya juga terdapat dalam ayat: وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ نَافَقُوا وَقِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ ادْفَعُوا artinya: dan supaya Allah mengetahui siapa orang-orang yang munafik. kepada mereka dikatakan: "marilah berperang di jalan Allah atau pertahankanlah (dirimu)". Qs. Ali 'Imrān (3) : 167. Kata qātilū di sini juga perintah untuk berperang, dan perintah berperang di dalam ayat ini ditujukan kepada teman-teman Abdullah Ibn Ubay Ibn Salūl yang pulang ke Madinah setelah menempuh setengah perjalanan.⁷⁰

Ayat lainnya adalah: وَإِنْ كُنْتُمْ أَيْمَانُهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعْنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَيْمَةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ artinya: jika mereka merusak sumpahnya sesudah mereka berjanji, dan mereka mencerca agamamu, maka perangilah pemimpin-pemimpin orang-orang kafir itu, Karena Sesungguhnya mereka itu adalah orang-orang (yang tidak dapat

⁶⁹ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-‘Aẓīm*, Jilid I, 288.

⁷⁰ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-‘Aẓīm*, Jilid I, 406.

dipegang) janjinya, agar supaya mereka berhenti. Qs. al-Taubah (9) : 12. Kata *qātilū* di dalam ayat ini adalah perintah memerangi para pemimpin kaum-kaum yang mengingkari janji dan menghina agama Allah. Qatādah berpendapat bahwa yang dimaksud dengan pemimpin-pemimpin kaum kafir di sini adalah Abu jahal, ‘Utbah, Shaibah, dan Umayyah bin Khalaf.⁷¹

Kata *qātilū* juga terdapat dalam: قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا
بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ artinya: *perangilah orang-orang yang tidak beriman kepada Allah dan tidak (pula) kepada hari kemudian, dan mereka tidak mengharamkan apa yang diharamkan oleh Allah dan Rasul-Nya.* Qs. al-Taubah (9) : 29. Kata *qātilū* dalam ayat ini adalah perintah untuk memerangi orang-orang yang tidak mempercayai kerasulan Muhammad, karena dengan tidak mempercayai hal ini sama dengan tidak beriman kepada Allah dan hari kiamat. Menurut Ibn Kathīr, ayat ini adalah ayat pertama kali yang memerintahkan kaum Muslimin untuk memerangi ahli kitab.⁷²

Ayat lainnya adalah: وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً
وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ artinya: *dan perangilah kaum musyrikin itu semuanya sebagaimana merekapun memerangi kamu semuanya, dan Ketahuilah bahwasanya Allah beserta orang-orang yang bertakwa.* Qs. al-Taubah (9) : 36. Makna *qātilū* dalam ayat ini adalah perintah untuk memerangi orang musyrik seluruhnya sebagaimana mereka memerangi kaum Muslimin. Permasalahan yang ada di dalam ayat ini adalah apakah hukum memerangi orang-orang musyrik pada bulan haram itu sudah *mansukh* (dihapus) hukumnya atau tidak, untuk itu Ibn Kathīr memaparkan dua pendapat mengenai ini. Pendapat yang pertama mengatakan bahwa hukumnya sudah dihapuskan karena Allah berfirman di dalam ayat ini “*maka janganlah kamu menganiaya dirimu dalam bulan-bulan itu (haram)*”, dalam sejarah, Rasulullah saw juga mengepung Taif pada bulan haram (dhulqa’dah). Menurut Ibn Kathīr ini adalah pendapat yang paling masyhur. Pendapat yang kedua menyatakan bahwa hukum memerangi kaum musyrikin pada bulan haram belum dihapuskan berdasarkan firman Allah Qs. al-Māidah (5) : 2 yang artinya “*wahai orang-orang yang beriman, janganlah kamu melanggar syi’ar-syi’ar Allah, dan jangan melanggar kehormatan bulan haram*”. Juga Qs. al-Taubah : 5 yang artinya “*apabila sudah habis bulan-bulan haram itu, maka bunuhlah orang-orang musyrik itu*”. dan Qs. al-Baqarah (2) : 194 yang artinya “*bulan haram dengan bulan haram, dan pada sesuatu yang patut untuk dihormati, berlaku hukum*

⁷¹ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, Jilid III, 322.

⁷² Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, Jilid II, 330.

qishash. Oleh sebab itu barangsiapa yang menyerangmu, maka seranglah ia seimbang dengan serangannya kepadamu”.⁷³

Kata *qātilū* lainnya juga terdapat di dalam: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلِيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ artinya: wahai orang-orang yang beriman, perangilah orang-orang kafir yang di sekitar kamu itu, dan hendaklah mereka menemui kekerasan dari padamu, dan Ketahuilah, bahwasanya Allah bersama orang-orang yang bertaqwa. Qs. al-Taubah (9) : 123. Dalam ayat ini kata *qātilū* dimaknai dengan perintah untuk berperang dengan orang kafir yang berada paling dekat dengan daerah Islam, di dalam penafsirannya Ibn Kathīr memaparkan cerita tentang proses penaklukan negeri-negeri kafir dari zaman Rasulullah saw sampai ke zaman Uthman bin ‘Affan, menurutnya jelas terlihat bagaimana umat Islam terdahulu sangat keras kepada kaum yang tidak beriman kepada Allah dan Rasul-Nya.⁷⁴

Kata *qātilū* juga terdapat dalam: وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ artinya: dan kalau ada dua golongan dari mereka yang beriman itu berperang hendaklah kamu damaikan antara keduanya! tapi kalau yang satu melanggar perjanjian terhadap yang lain, hendaklah yang melanggar perjanjian itu kamu perangi sampai surut kembali pada perintah Allah. Qs. al-Hujurat (49) : 9. Berbeda dengan ayat-ayat sebelumnya, kata *qātilū* dalam ayat ini adalah perintah untuk memerangi umat Islam yang saling bertikai, dan menolak untuk berdamai. Hal ini menurut Ibn Kathīr dalam rangka menolong umat Islam yang menzalimi dan dizalimi, dalam tafsirnya Ibn Kathīr mengutip sebuah hadis Rasulullah saw *unṣur akhāka ḡālīmān au maḡlūmān* artinya: tolonglah saudaramu yang menzalimi dan yang terzalimi.⁷⁵

d. قاتلواهم (*qātilūhum*), kata ini tertulis tiga kali di dalam Alquran, yaitu: Qs. al-Baqarah (2) : 193, al-Anfāl (8) : 39, dan al-Taubah (9) : 14. Dalam Qs. al-Baqarah ditulis:

وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ ائْتَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ

artinya: dan perangilah mereka itu, sehingga tidak ada fitnah lagi dan (sehingga) ketaatan itu Hanya semata-mata untuk Allah. jika mereka berhenti (dari memusuhi kamu), Maka tidak ada permusuhan (lagi), kecuali

⁷³ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, Jilid II, 338.

⁷⁴ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, Jilid II, 380.

⁷⁵ Abi ‘Abdillah Muhammad bin Ismā’īl, *Ṣaḥīḥ Bukhārī* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, tt), 442.

terhadap orang-orang yang zalim. Qs. al-Baqarah (2) : 193, dalam ayat ini kata *qātilūhum* adalah perintah berperang dengan tujuan menghilangkan fitnah, di dalam tafsirnya Ibn Kathīr memaparkan makna fitnah dalam ayat ini adalah syirik. Maka umat Islam dalam ayat ini diperintahkan berperang untuk menghilangkan kesyirikan.

Ayat lainnya adalah: *وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ* artinya: Dan perangilah mereka, supaya jangan ada fitnah dan supaya agama itu semata-mata untuk Allah. jika mereka berhenti (dari kekafiran), Maka Sesungguhnya Allah Maha melihat apa yang mereka kerjakan. Qs. al-Anfāl (8) : 39, ayat ini memiliki redaksi yang sama dengan Qs. al-Baqarah: 193, dalam kedua ayat ini, menghapuskan fitnah adalah tujuan utama berperang bagi umat Islam, akan tetapi di dalam ayat ini Ibn Kathīr memaparkan perbedaan fitnah yang dimaksudkan dalam ayat ini. Menurut Ibn ‘Abbās dan al-Dahāk, fitnah disini berarti kesyirikan, sedangkan Menurut Muhammad Ibn Ishāq fitnah disini adalah fitnah yang dilakukan oleh umat Islam terhadap agamanya.⁷⁶

Ayat lainnya adalah: *قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِيهِمْ وَيُنْصِرْكُمْ* artinya: perangilah mereka, niscaya Allah akan menghancurkan mereka dengan (perantara) tangan-tanganmu dan Allah akan menghinakan mereka dan menolong kamu terhadap mereka, serta melegakan hati orang-orang yang beriman. Qs. al-Taubah (9) : 14, menurut Ibn Kathīr, kata *qātilūhum* di dalam ayat ini adalah perintah untuk berperang yang ditujukan kepada seluruh orang yang beriman tanpa terkecuali. Menurut al-Sādi dan ‘Ikrimah, yang dimaksud dari akhir ayat ini *قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ* adalah Bani Khuza’ah. Jadi walaupun ada indikasi ayat ini kepada kepada Bani Khuza’ah, tetapi perintah untuk berperang di dalamnya adalah untuk seluruh orang yang beriman.⁷⁷

6) *Maṣḍar*, hanya dalam 1 bentuk, yaitu *قتال* (*qitāl*), bentuk *maṣḍar* ini banyak terdapat di dalam Alquran, yaitu pada: Qs. al-Baqarah (2) : 216, 217 (dua kata), 246 (dua kata), Ali ‘Imrān (3) : 121, al-Nisa’ (4) : 77 (dua kata), al-Anfāl (8) : 16, 65, al-Ahzab (33) : 25, dan Muhammad (47) : 20.

Dalam Qs. al-Baqarah tertulis *كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كَرْهٌ لَّكُمْ* artinya: diwajibkan atas kamu berperang padahal, padahal berperang itu adalah sesuatu yang kamu benci. Qs. Al-Baqarah (2) : 216. Kata *qitāl* di dalam ayat ini adalah perintah berperang yang menurut al-Zuhri wajib dilaksanakan oleh kaum Muslimin untuk mempertahankan Islam dari musuh-

⁷⁶ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, Jilid II, 294.

⁷⁷ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, Jilid II, 323.

musuhnya pada saat itu.⁷⁸ Ibn Kathīr dalam menafsirkan ayat ini hanya menyertakannya dengan sebuah hadis Nabi “*barangsiapa yang meninggal dan dia belum pernah berperang dan tiada pula keinginan di dalam hatinya untuk berperang, maka ia mati dalam keadaan mati jahiliyah*”.⁷⁹ Jadi menurut saya kewajiban berperang di dalam hadis ini diperintahkan oleh Rasulullah saw tidak hanya selalu dalam bentuk praktek (berperang mengangkat senjata), tetapi apabila keadaan tidak memungkinkan, kewajiban ini lebih dalam bentuk keinginan untuk membela agama Islam yang harus ada di dalam hati setiap umat Islam.

Kata *qitāl* ini juga terdapat dalam: يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ artinya: *mereka bertanya kepadamu tentang berperang pada bulan haram, katakanlah: berperang dalam bulan itu adalah dosa besar, tetapi menghalangi manusia dari jalan Allah, kafir kepada Allah, (menghalangi masuk) masjidilharam dan mengusir penduduknya dari sekitarnya lebih besar (dosanya) disisi Allah*. Qs. al-Baqarah (2) : 217. Kedua kata *qitāl* dalam ayat ini sama-sama memiliki makna berperang, di dalam tafsirnya Ibn Kathīr mengutip Ibn Abi Hātim yang menceritakan tentang pembunuhan yang dilakukan oleh utusan Rasulullah saw kepada kaum musyrikin pada bulan haram. Ketika kaum kafir mengungkit masalah itu (pembunuhan pada bulan haram) maka dalam ayat ini Allah membela kaum Muslimin dengan mengatakannya bahwa tindakan yang mereka (musyrikin) lakukan terhadap umat Islam berupa pengusiran dari masjidilharam dan menghalang-halangi seseorang untuk beriman kepada Allah adalah perbuatan yang jauh lebih besar dosanya dari pada peperangan dalam bulan haram.⁸⁰

Ayat lain yang menulis kata *qitāl* adalah: قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ أَلَّا تُقَاتِلُوا قَالُوا وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِنْ دِيَارِنَا وَأَبْنَائِنَا فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ تَوَلَّوْا إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ artinya: *Nabi mereka menjawab: "Mungkin sekali jika kamu nanti diwajibkan berperang, kamu tidak akan berperang." Mereka menjawab: "Mengapa kami tidak mau berperang di jalan Allah, padahal sesungguhnya kami telah diusir dari anak-anak kami?". Maka tatkala perang itu diwajibkan atas mereka, merekapun berpaling, kecuali beberapa saja di antara mereka. Dan Allah Maha Mengetahui siapa orang-orang yang zalim.* Qs. al-Baqarah (2) : 246. Ayat ini bercerita tentang keengganan Bani Isrā'il

⁷⁸ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-‘Azīm*, Jilid I, 243.

⁷⁹ Muslim bin Hajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, 500.

⁸⁰ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-‘Azīm*, Jilid I, 243-244.

untuk berperang di jalan Allah. Kedua kata *qitāl* dalam ayat ini bermakna peperangan, yaitu peperangan yang diperintahkan oleh Allah kepada Bani Isrā'il, tidak ada penjelasan di dalam penafsiran Ibn Kathīr tentang peperangan tersebut, Ibn Kathīr hanya mengatakan bahwa kejadian ini terjadi pada masa Nabi Daud a.s.

Dalam penafsirannya, Ibn Kathīr lebih menfokuskan pembahasan tentang Nabi yang dimaksud dalam ayat ini, Ibn Kathīr memaparkan beberapa pendapat, diantaranya adalah pendapat Abdul Razāq yang mengatakan bahwa Nabi itu bernama Yusya' Ibn Nūn dan juga pendapat Ibn Jarīr yang mengatakan nama Nabi tersebut adalah Yusya' Ibn Ifrāyim Ibn Ya'qūb Ibn Yūsuf, tetapi menurut Ibn Kathīr pendapat ini sangat lemah mengingat Yusya' baru ada jauh setelah Nabi Musa a.s, sedangkan kisah ini menurutnya terjadi pada masa Nabi Daud a.s. lebih lanjut Ibn Kathīr lebih setuju kepada pendapat al-Saddi yang mengatakan bahwa Nabi tersebut bernama Sham'un.⁸¹

Kata *qitāl* lainnya terdapat dalam: لِلْقِتَالِ إِذْ غَدَوْتَ مِنْ أَهْلِكَ تُبَوِّئُ
لِلْمُؤْمِنِينَ مَقَاعِدَ لِلَّهِ سَمِيعٌ عَلِيمٌ artinya: *dan (ingatlah), ketika kamu berangkat pada pagi hari dari (rumah) keluargamu akan menempatkan para mukmin pada beberapa tempat untuk berperang. dan Allah Maha mendengar lagi Maha mengetahui.* Qs. Ali 'Imrān (3) : 121. Peperangan di dalam ayat ini adalah perang Uhud, pendapat ini dikeluarkan oleh jumhur ulama diantaranya Ibn 'Abbas, Qatādah, al-Hasan, dan al-Saddi. Pendapat berbeda dikeluarkan oleh Ibn Jarīr yang diriwayatkan dari Hasan al-Baṣri bahwa peperangan yang dimaksud dalam ayat ini adalah perang ahzāb, menurut Ibn Kathīr pendapat ini sangatlah lemah dan tidak bisa dijadikan sebagai rujukan.

Ayat ini bercerita tentang peperangan uhud yang terjadi karena hasrat balas dendam kaum musyrikin Makkah akibat kekalahan mereka pada perang Badar. Setelah selesai menunaikan sholat jum'at Rasulullah saw mengadakan musyawarah apakah kaum Muslimin akan berangkat berperang atau hanya menunggu pasukan musyrikin di Madinah. Abdullah Ibn Ubay berpendapat sebaiknya umat Islam menunggu kedatangan musuh di Madinah saja, sedangkan beberapa sahabat ingin agar umat Islam pergi untuk menemui kaum musyrikin Makkah dalam medan peperangan, dan akhirnya Rasulullah saw memilih untuk pergi bertempur di medan perang uhud. Setelah sampai di medan peperangan (jabal Uhud), Rasulullah saw mengatur strategi untuk memenangkan peperangan dengan menempatkan beberapa orang pemanah di lereng pegunungan uhud sehingga turunlah ayat ini.⁸²

⁸¹ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Jilid I, 289.

⁸² Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Jilid I, 381.

Ayat lain yang memuat kata *qitāl* adalah: *فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَخْشَوْنَ النَّاسَ كَخَشْيَةِ اللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً وَقَالُوا رَبَّنَا لِمَ كُتِبَتْ عَلَيْنَا الْقِتَالُ لَوْلَا أَخَّرْتَنَا إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ* artinya: setelah diwajibkan kepada mereka berperang, tiba-tiba sebahagian dari mereka (golongan munafik) takut kepada manusia (musuh), seperti takutnya kepada Allah, bahkan lebih sangat dari itu takutnya. mereka berkata: "Ya Tuhan kami, Mengapa Engkau wajibkan berperang kepada Kami? Mengapa tidak Engkau tangguhkan (kewajiban berperang) kepada kami sampai kepada beberapa waktu lagi?" Qs. al-Nisa' (4) : 77. Kedua kata *qitāl* di dalam ayat ini bermakna "berperang", dan ayat ini menceritakan sifat sebagian kaum Muslimin yang dahulunya mendambakan peperangan, tetapi ketika peperangan itu diwajibkan atas mereka, mereka justru takut dan berpaling dari padanya.

Di dalam tafsirnya, Ibn Kathīr menulis kisah dari Ibn Abi Hātim yang didapat dari 'Ali Ibn Husain, dari Muhammad Ibn Abdul Azīz, dari Abu Zar'ah dan Ali Ibn Rumhah bahwa mereka mengatakan telah menceritakan kepada kami Ali Ibn Hasan dan al-Husain Ibn Wāqid, dari Amr Ibn Dīnār, dari Ikrīmah, dari Ibn 'Abbas bahwa Abdul Rahman bin 'Auf dan beberapa temannya datang menghadap Rasulullah saw di Makkah lalu mereka berkata "ya Rasulullah saw, dulu kami berada dalam kejayaan ketika kami musyrik, tetapi setelah kami beriman, kami mengalami kekalahan", akan tetapi setelah mereka diperintahkan untuk berperang, mereka yang berkata demikian justru menghindar, oleh karena itu Allah menurunkan ayat ini.⁸³ Menurut saya ini adalah suatu bukti bahwa di dalam sejarahnya, para sahabat terkemuka juga pernah mengingkari perintah untuk berperang.

Kata *qitāl* lainnya terdapat dalam ayat: *وَمَنْ يُؤْلِهِمْ يَوْمَئِذٍ ذُبُرُهُ إِلَّا الْمُتَحَرِّفًا لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّرًا إِلَىٰ فِتْنَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ* artinya: barang siapa yang membelakangi mereka (mundur) di waktu itu, kecuali berbelok untuk (siasat) perang atau hendak menggabungkan diri dengan pasukan yang lain, Maka Sesungguhnya orang itu kembali dengan membawa kemurkaan dari Allah. Qs.al-Anfāl (8) : 16. Kata *qital* yang dimaksudkan di dalam ayat ini adalah perang Badar dimana beberapa orang kaum Muslimin berbelok sebagai bagian dari siasat perang, pendapat ini menurut Ibn Kathīr juga terdapat di dalam tafsir Ibn Jarīr dan tafsir Ibn Mardawih.⁸⁴ Tetapi substansi dari ayat ini adalah kecaman Allah kepada kaum Muslimin yang takut dalam berperang apabila sudah berhadapan dengan musuh Islam.

⁸³ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Jilid I, 504-505.

⁸⁴ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Jilid II, 281.

Ayat lain yang memuat kata *qitāl* adalah: *يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ* artinya: *wahai Nabi, kobarkanlah semangat para mukmin untuk berperang, jika ada dua puluh orang yang sabar di antaramu, maka mereka akan dapat mengalahkan dua ratus orang musuh* Qs. al-Anfāl (8) : 16. Di dalam ayat ini Allah memerintahkan kepada Nabi Muhammad untuk mengobarkan semangat kaum Muslimin untuk berperang, namun menurut Ibn Kathīr di dalam tafsirnya, kalimat *حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ* memiliki makna *serulah umat Islam untuk berperang*.⁸⁵ Ketika ayat ini turun Rasulullah saw bersama kaum Muslimin sedang menghadapi tekanan yang luar biasa dari kaum musyrikin, sehingga dengan hadirnya ayat ini membuat Rasulullah saw semakin yakin untuk berperang dan meraih kemenangan. Maka ayat ini menurut saya harus dipahami dalam konteks umat Islam pada waktu itu yang sedang membutuhkan dorongan semangat untuk menghadapi musuh-musuh mereka.

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa terdapat banyak kata *qitāl* di dalam Alquran dengan berbagai derivasinya, baik *fi'il* (kata kerja) maupun *ism* (kata benda), hal ini menunjukkan bahwa *qitāl* merupakan pembahasan yang sangat penting di dalam kitab suci ini. Dengan maknanya yang sangat bervariasi, maka seharusnya kita sebagai seorang muslim harus lebih hati-hati memakai dan mengartikan kata *qitāl* itu, sehingga kata tersebut sesuai dengan maksud dan tujuannya menurut Rasulullah saw sebagai Nabi yang membawa Alquran dan para sahabat sebagai orang-orang yang menyaksikan turunnya Alquran itu.

Jihād dan *qitāl* adalah dua kata yang selama ini banyak digunakan oleh umat Islam dalam pengertian yang sama, yaitu berperang melawan musuh, namun dari pembahasan ini kita mendapatkan sebuah pencerahan bahwa *jihad* dan *qitāl* adalah dua ajaran yang berbeda. Kata-kata *jihad* yang terdapat di dalam Alquran dengan berbagai macam derivasinya memberikan makna berbeda, yang menurut Ibn Kathīr sangat sedikit sekali mengindikasikan kepada peperangan dalam bentuk fisik. Berbeda dengan kata *qitāl* yang cenderung memiliki substansi peperangan fisik, yang menurutnya juga ditampilkan oleh Alquran dengan berbagai macam derivasi sehingga memiliki maksud dan makna yang berbeda antara kata yang satu dengan yang lainnya. Dari penjelasannya Ibn Kathīr memaparkan bahwa ajaran tentang berperang yang Allahabadikan di dalam Alquran bukanlah ajaran yang kaku dari penafsiran. Walaupun selalu merujuk kepada masa-masa Nabi dalam menafsirkan berbagai ayat-ayat perang, Ibn Kathīr sangat selektif dalam memilih hadis-hadis yang benar-benar mewakili masa-masa

⁸⁵ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Jilid II, 309.

tersebut. Sehingga tidak terjadi *taqlid al-a'mā* (mengikuti dengan buta) terhadap ajaran-ajaran Alquran yang dipraktekkan oleh Rasulullah saw, khususnya tentang perang.

C. Kewajiban Berperang menurut Ibn Kathīr.

Perang adalah sebuah tradisi yang sangat lekat dengan sejarah umat manusia, sejarah manusia menyatakan bahwa perbandingan tahun damai dengan tahun perang 1 banding 13. Menurut Hasnan Habib, keadaan manusia sebagai *homo homini lupus* merupakan makhluk yang ingin menguasai makhluk lainnya. Akibatnya, fitrah manusia untuk bisa menguasai makhluk lain menimbulkan hasrat untuk berperang dalam diri manusia.⁸⁶ Fakta ini menurut Imam Yahya di dalam disertasinya, membuktikan bahwa perang merupakan tradisi manusia yang telah terjadi secara turun temurun. Situasi perang telah dianggap sebagai situasi biasa, dan perdamaian merupakan instrument yang dibuat untuk menghalangi perang. Apabila instrument tersebut tidak ada, maka manusia akan kembali kepada situasi alami, yaitu perang.⁸⁷

Sebagai tradisi yang turun temurun, perang menjadi pembahasan di berbagai kajian agama seperti Yahudi, Kristen, dan Islam.⁸⁸ Dalam ajaran Islam misalnya, definisi dan tata cara perang dibahas dan ditentukan dalam hukum Islam. Salah satu ulama fiqh Sayyid Sabiq berpendapat bahwa di dalam ajaran Islam, pada dasarnya perang bersifat wajib, karena perang merupakan suatu upaya Islam untuk mempertahankan ajarannya dari berbagai gangguan yang datang baik dari internal Islam itu sendiri, maupun dari kelompok-kelompok eksternal.⁸⁹

Ayat pertama menurut Ibn Kathīr yang membolehkan untuk berperang adalah Qs. al-Hajj (22) : 39 yang artinya: *Telah diizinkan (berperang) bagi orang-orang yang diperangi, Karena Sesungguhnya mereka Telah dianiaya, dan Sesungguhnya Allah, benar-benar Maha Kuasa menolong mereka itu*". Pendapat yang menyatakan bahwa ini adalah ayat pertama dibolehkannya berperang dikutip Ibn Kathīr dari para ulama seperti Ibn 'Abbas, Mujāhid, 'Urwah Ibn Zubair, Zaid bin Aslam, Maqātil bin Hayyan, dan Qatādah. Menurut al-'Aufi yang ia kutip dari Ibn 'Abbas, ayat ini turun ketika Rasulullah saw dan para sahabat keluar dari kota Mekah.

⁸⁶ A. Hasnan Habib, *Perang Militarisme dan Kompleks Militer Industri, Dalam Perang Militarisme dan Tantangan Perdamaian* (Jakarta: PT Grasindo, 1994), 3.

⁸⁷ Imam Yahya, *Perang Dalam Sejarah Politik Islam* (Disertasi: Pasca Sarjana Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2006), 38.

⁸⁸ Karen Armstrong, *Holy War, The Crusades and Their Impact on Today's World* (New York: Ancor Book, 2001), 27

⁸⁹ Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, 22-35.

Merujuk kepada ayat ini, maka menurut Ibn Kathīr perang diperbolehkan di dalam Islam manakala memenuhi ketentuan-ketentuan perang sebagai berikut: (1) kaum Muslimin dianiaya sehingga perang dibutuhkan untuk mempertahankan diri, (2) apabila kebebasan umat Islam dalam menjalankan ajaran agama mereka dirampas.⁹⁰ Maka, apabila kaum Muslimin mengalami dua hal tersebut, Islam memperbolehkan kaum Muslimin untuk melaksanakan perang, dan oleh karena itu, prinsip Islam untuk melakukan peperangan tidak saja berdimensi keagamaan, tetapi juga kemanusiaan karena pada hakikatnya manusia akan membela dirinya apabila terjadi perampasan terhadap hak-haknya. Abdurrahman Abdul Kadir Kurdi menambahkan bahwa ada persoalan lain yang mewajibkan kaum Muslimin untuk melakukan perang, yaitu apabila terjadi perusakan terhadap lingkungan hidup di dunia ini.⁹¹ Pernyataan Abdurrahman ini senada dengan pendapat para ulama fiqh yang memasukkan lingkungan sebagai salah satu dari *al-darurat al-sādisah*.⁹²

Dari penjelasan ini tampak bahwa Islam tidak mengajarkan kepada umatnya untuk berperang demi mendapatkan kejayaan dan keuntungan materi. Ajaran Islam menjelaskan adanya peraturan yang melindungi hak-hak manusia agar tercipta kedamaian dan persaudaraan. Islam tidak mengajarkan kepada umatnya untuk menyerang suatu kelompok lain tanpa adanya alasan-alasan yang tertentu, karena perang seperti itu hanya akan membawa kesengsaraan bagi yang kalah, dan kebanggaan yang diiringi dengan sikap bermegah-megahan bagi si pemenang.

Di dalam disertasi yang berjudul “Perang Dalam Sejarah Politik Islam” yang ditulis oleh Imam Yahya, disebutkan bahwa dari kacamata historis, peperangan yang dilakukan oleh kaum Muslimin ditujukan pada tiga kelompok:

⁹⁰ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, Jilid III, 212.

⁹¹ Abdurrahman Abdul Kadir Kurdi, *The Islamic State A Study on the Islamic Holy Constitution* (New York: International Micro Film, 1980), 176.

⁹² Menurut ajaran Islam, ada lima hak yang wajib dilindungi dan dijaga oleh manusia. Kelima hak itu adalah: *pertama* hak untuk beragama, memilih agama, serta mengimplementasikan nilai-nilai agamanya dalam kehidupan sehari-hari. Hak yang *kedua* adalah hak kebebasan berfikir, mengemukakan pendapat sesuai dengan kebenaran dan keadilan. Hak yang *ketiga* adalah hak untuk perlindungan jiwa, hidup layak, tumbuh, dan berkembang sesuai dengan alam lingkungannya. Yang *keempat* adalah hak untuk memilih harta dan menggunakannya untuk kebutuhan sehari-hari. Hak yang *kelima* adalah hak untuk mempunyai keturunan sesuai dengan kebutuhan primer serta jaminan bagi anak cucu menjadi orang yang berkualitas. Lihat Abī Ishaq Ibrāhīm al-Shātibi, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Shar’iyah* (Beirut: Dār Fikr, tt), 105-106. Ini juga ditulis oleh Imam Yahya dalam “Perang Dalam Sejarah Politik Islam” Disertasi: Pasca Sarjana Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 58.

1. Kepada orang-orang kafir yang memulai perang terhadap umat Islam. Dalam hal ini, umat Islam sebagai pihak yang diserang harus mempertahankan diri dan mempertahankan hak-hak mereka sebagai seorang Muslim.
2. Kepada pihak-pihak yang membatalkan perjanjian secara sepihak. Kelompok-kelompok ini bisa dilihat pada waktu terjadi perjanjian antara Nabi dengan kaum Yahudi di Madinah, dimana bani qainuqa', bani nazir, dan bani quraiza adalah pendukung utamanya.
3. Kepada musuh-musuh Islam yang bersekutu dalam rangka menghancurkan Negara Islam. Mereka terdiri dari kaum Yahudi, Nasrani, dan kelompok-kelompok Islam yang tidak sepaham dengan pemerintahan.⁹³

Melihat dari pembagian ini, sangat jelas bahwa Islam hanya memerangi kelompok-kelompok yang secara jelas mengancam eksistensi Islam dan kaum Muslimin. Hal ini sesuai dengan penafsiran Ibn Kathir pada Qs. al-Hajj (22) : 39. Adapun kewajiban berperang di dalam Islam dilandasi dengan firman Allah Qs. al-Baqarah (2) : 216 yang Artinya: *diwajibkan atas kamu berperang, padahal berperang itu adalah sesuatu yang kamu benci.* Allah mewajibkan berperang atas kaum Muslimin untuk mempertahankan agama Islam dari musuh-musuhnya. Dalam menafsirkan ayat ini, Ibn Kathir mengutip perkataan al-Zuhri.⁹⁴ Di dalam tafsirnya, al-Tabari memaparkan perbedaan pendapat dari kalangan ulama tentang siapakah yang diwajibkan berperang dalam ayat ini. Pendapat *pertama* mengatakan bahwa ayat ini hanya mewajibkan berperang kepada para sahabat Rasulullah saw saja. Pendapat yang *kedua* mengatakan bahwa ayat ini hanya mewajibkan perang kepada seluruh kaum Muslimin sampai ada orang yang melaksanakannya sehingga gugurlah kewajiban yang lainnya (*farḍu kifāyah*) seperti hukum memandikan dan menguburkan jenazah. Menurut Abū Ja'far pendapat ini adalah yang paling benar karena sesuai dengan firman Allah dalam Qs. al-Nisā': 95 *faddala allhu al-mujāhidīna bi amwālihim wa anfusihim 'alā al-qō'dīna darajah* (Allah memuliakan orang-orang yang berjihad di jalan-Nya dengan harta dan jiwa mereka dari golongan yang lain). Adapun pendapat yang *ketiga* mengatakan bahwa berperang adalah kewajiban bagi seluruh kaum Muslimin sampai hari kiamat.⁹⁵

⁹³ Imam Yahya, *Perang Dalam Sejarah Politik Islam* (Disertasi: Pasca Sarjana Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2006), 66.

⁹⁴ Sebagaimana yang telah dalam penafsirannya, Ibn Kathir berpendapat bahwa kata *qitāl* di dalam ayat ini adalah perintah berperang yang menurut al-Zuhri wajib dilaksanakan oleh kaum Muslimin untuk mempertahankan Islam dari musuh-musuhnya pada saat itu.

⁹⁵ Abū Ja'far Muhammad Ibn Jarir al-Tabari, *Tafsir al-Tabari* (Beirut: Dār Kutub al-'Ilmiyah, 1999), jilid II, 357.

Menurut Ibn Kathīr jihad merupakan kewajiban bagi setiap orang, baik ia pandai berperang ataupun tidak. Bagi orang yang tidak biasa berperang, ketika diminta bantuannya untuk keperluan jihad, maka ia harus membantu, apabila ia diminta untuk pergi berperang walaupun belum terbiasa, maka ia harus pergi berperang, karena menurutnya disitulah fungsi kalimat *وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ* yakni terasa berat dan keras bagi kalian, dan memang pada kenyataannya demikian.⁹⁶ adapun mengenai ayat yang mengatakan bahwa *perang itu mungkin adalah hal yang kamu benci padahal ia baik bagimu*, menurut Ibn Kathīr ini dikarenakan dalam perang itu sendiri terdapat banyak pertolongan sehingga membuat keyakinan dan keimanan umat Islam bertambah kuat.

Tapi apabila ditinjau dari kacamata historis, ada sesuatu yang menarik tentang perintah berperang yang ada di dalam Alquran, ini terdapat dalam Qs. al-Nisā' (4) : 77

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَخْشَوْنَ النَّاسَ كَخَشْيَةِ اللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً وَقَالُوا رَبَّنَا لِمَ كُتِبَ عَلَيْنَا الْقِتَالُ لَوْلَا أَخَّرْتَنَا إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِمَنِ اتَّقَى وَلَا تُظْلَمُونَ فَتِيلًا⁹⁷.

Ayat ini menyatakan bahwa sebelum perintah perang diturunkan (ketika umat Islam masih berada di Makkah), Allah terlebih dahulu memerintahkan kepada umat Islam untuk mendirikan shalat, berzakat, membantu fakir miskin serta bersabar terhadap orang-orang yang kafir sampai datangnya perintah Allah untuk berperang, sedangkan umat Islam pada saat itu sangat merindukan perintah untuk berperang. Menurut Ibn Kathīr di dalam tafsirnya, perintah perang pada saat itu memang belum diturunkan oleh Allah karena banyak faktor. Faktor yang *pertama* adalah umat Islam pada saat itu masih menjadi minoritas, sehingga apabila disuruh

⁹⁶Menurut Taufi Alī Wahbah, perang adalah sesuatu yang dibenci oleh Allah dan manusia karena akibat perang itu sangat buruk bagi manusia (terancamnya nyawa manusia). Menurutny, persoalan nyawa adalah persoalan yang sangat penting dan oleh karenanya, peperangan hanya boleh dilaksanakan pada waktu terpaksa. Lihat Taufiq Alī Wahbah, *al-Jihād fi al-Islām* (Riyadh: Dār al-Liwā', 1981), 39.

⁹⁷Artinya: tidakkah kamu perhatikan orang-orang yang dikatakan kepada mereka "Tahanlah tanganmu (dari berperang), dirikanlah sembahyang dan tunaikanlah zakat!" Setelah diwajibkan kepada mereka berperang, tiba-tiba sebahagian dari mereka (golongan munafik) takut kepada manusia (musuh), seperti takutnya kepada Allah, bahkan lebih sangat dari itu takutnya. Mereka berkata: "Ya Tuhan kami, mengapa Engkau wajibkan berperang kepada kami? Mengapa tidak Engkau tangguhkan (kewajiban berperang) kepada kami sampai kepada beberapa waktu lagi?" Katakanlah: "Kesenangan di dunia ini hanya sebentar dan akhirat itu lebih baik untuk orang-orang yang bertakwa, dan kamu tidak akan dianiaya sedikitpun. Qs. al-Nisā' (4) : 77.

untuk berperang, kemungkinan untuk menang sangat tipis. Faktor *kedua* adalah karena umat Islam pada waktu itu masih berdomisili di Makkah sebuah tanah yang suci, dan oleh karena itu, perintah berperang baru diturunkan di Madinah, ketika umat Islam sudah mempunyai negeri sendiri, serta pengikut dan penolong yang banyak.⁹⁸ Hal ini menandakan perintah untuk berperang sebenarnya tergantung dari kekuatan kaum Muslimin itu sendiri, dan tergantung pula dari besar atau kecilnya peluang untuk memenangi peperangan. Hal ini bertolak belakang dengan praktek berperang yang banyak dilakukan pada saat sekarang ini, dimana banyak diantara umat Islam yang memotivasi umat Islam lainnya tanpa memperhatikan faktor-faktor pendukung di atas.

Akan tetapi, *setelah* turun perintah untuk berperang, diantara mereka ada yang takut kepada musuh seperti mereka takut kepada Allah bahkan lebih takut lagi, hal ini tercantum di dalam kalimat رَبَّنَا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا الْقِتَالَ "Ya Tuhan kami, mengapa Engkau wajibkan berperang kepada kami? Mengapa tidak Engkau tangguhkan (kewajiban berperang) kepada kami sampai kepada beberapa waktu lagi?". Ayat ini senada dengan firman Allah lainnya:

وَيَقُولُ الَّذِينَ آمَنُوا لَوْلَا نُزِّلَتْ سُورَةٌ فَإِذَا أُنْزِلَتْ سُورَةٌ مُحْكَمَةٌ وَذُكِرَ فِيهَا الْقِتَالُ رَأَيْتَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ نَظَرَ الْمَغْشِيِّ عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ فَأُولَئِكَ لَهُمُ

artinya: *dan orang-orang yang beriman berkata: "Mengapa tiada diturunkan suatu surat?" Maka apabila diturunkan suatu surat yang jelas maksudnya dan disebutkan di dalamnya (perintah) perang, kamu lihat orang-orang yang ada penyakit di dalam hatinya memandang kepadamu seperti pandangan orang yang pingsan karena takut mati, dan kecelakaanlah bagi mereka.* Qs. Muhammad (47) : 20, menurut al-Ṭabarī, maksud dari ayat ini adalah menyuruh kaum Muslimin untuk berjihad melawan orang-orang musyrik, dan setiap ayat yang terdapat di dalamnya perintah untuk berjihad, maka ia adalah ayat yang *muhkam* (yang maknanya sudah jelas dan tidak butuh kepada penafsiran lagi).⁹⁹ Dalam tafsirnya, Ibn Kathīr menulis bahwa ayat ini memaparkan adanya indikasi perpecahan di tubuh umat Islam ketika diperintahkan kepada mereka untuk berperang, ada yang menolak karena takut (kematian), dan ada yang menerima.¹⁰⁰

Dari dua ayat di atas, dapat disimpulkan bahwa perintah perang yang diturunkan oleh Allah kepada umat Islam adalah perintah yang tidak

⁹⁸ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-‘Aẓīm*, Jilid, I, 504-505.

⁹⁹ Abū Ja'far Muhammad Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Jilid XI, 318.

¹⁰⁰ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-‘Aẓīm*, Jilid, IV, 126.

bisa dipisahkan dari konteks historis-antropologis umat Islam itu sendiri, dimana saat perintah untuk berperang itu diturunkan, Allah sudah mempertimbangkan tentang untung-rugi dari perintah tersebut terhadap umat Islam. Hal ini berbeda dengan fenomena yang kita lihat pada saat sekarang ini, dimana sebagian umat Islam berperang (baik individu maupun kolektif) tanpa mempertimbangkan untung-ruginya bagi diri mereka dan agama Islam itu sendiri. Dalam Islam, perang bukanlah sebuah kegiatan brutal dan kejam yang ditujukan untuk membunuh kaum non Muslim. Akan tetapi, ia merupakan sebuah perjuangan untuk melawan kejahatan dalam arti yang seluas-luasnya. Ajaran-ajaran Islam yang dituangkan ke dalam Alquran dan Hadis telah memberikan gambaran kepada kita bahwa geneologi ajaran Islam bukanlah untuk perang dan kekerasan, setiap teks yang ada di dalam Alquran yang mengarah kepada ajaran jihad untuk berperang dilandasi atas kepentingan kaum Muslimin dalam rangka mempertahankan diri dan ajaran agama mereka dari berbagai tantangan yang ada pada saat itu.

D. Keutamaan Orang-orang Yang Berjihad Menurut Ibn Kathīr.

Sebagai sebuah ajaran yang banyak ditulis di dalam Alquran, jihad merupakan amalan yang tentu membuat pelakunya memiliki keutamaan di sisi Allah. Keutamaan-keutamaan tersebut diabadikan oleh Allah di dalam Alquran sebagai berikut:

1. Mereka tetap hidup dan diberikan rezki oleh Allah, seperti yang tertulis di dalam Alquran:

وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ

artinya: *dan janganlah kamu mengatakan terhadap orang-orang yang gugur di jalan Allah, (bahwa mereka itu) mati; bahkan (sebenarnya) mereka itu hidup, tetapi kamu tidak menyadarinya.* Qs. al-Baqarah (2) : 154. Melalui ayat ini Allah mengatakan bahwa orang-orang yang mati syahid di alam barzakh mereka hidup dan diberikan rezeki oleh Allah. Ayat yang menyatakan bahwa orang-orang yang mati syahid diberikan rezeki juga terdapat di didalam Qs. Ali ‘Imrān (3) : 169

وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ

artinya: *janganlah engkau mengira bahwa orang-orang yang berperang di jalan Allah itu mati, tetapi mereka tetap hidup dan memperoleh rezeki dari Tuhan mereka.* Dalam menafsirkan ayat ini, Ibn Kathīr mengutip sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad, dari Imam Syāfi‘ī, dari Imam Mālik, dari al-Zuhri, dari Abdur Rahmān Ibn Ka‘ab Ibn Mālik dari ayahnya bahwasanya Rasulullah saw pernah bersabda: “*roh orang-orang mukmin itu merupakan burung-burung yang hinggap di pepohonan surga, hingga Allah mengembalikannya kejasadnya pada hari ia dibangkitkan*”. Ibn Kathīr menilai bahwa hal ini menyangkut semua orang mukmin, hanya saja

menurutnya arwah para syuhada' yang mati syahid disebutkan secara khusus di dalam Alquran sebagai penghormatan kepada mereka, serta memuliakan dan mengagungkan derajat mereka.¹⁰¹

Menurut Ibn Kathīr, ayat ini merupakan dalil bahwa Allah lebih memuliakan orang Islam yang berjihad dari pada yang tidak melakukan jihad. Senada dengan Ibn Kathīr, al-Ṭabarī mengatakan bahwa orang yang mati adalah orang yang kehidupannya sudah diambil darinya, dan ia tidak lagi mendapatkan nikmat. Sedangkan orang yang gugur di jalan Allah masih merasakan nikmat-Nya, oleh karena itu mereka tidak dapat digolongkan ke dalam orang-orang yang sudah meninggal.¹⁰²

2. Keutamaan *kedua* yang diberikan Allah kepada orang-orang yang berjihad adalah gratifikasi surga dari Allah seperti yang tertulis di dalam Alquran:

أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ
artinya: Apakah kamu mengira bahwa kamu akan masuk surga, padahal belum nyata bagi Allah orang-orang yang berjihad di antaramu dan belum nyata orang-orang yang sabar. Qs. Ali 'Imrān (3) : 142, ayat ini menurut penafsiran Ibn Kathīr merupakan gratifikasi surga dari Allah bagi orang-orang yang berjihad dan berperang di jalan Allah, sebaliknya bagi mereka yang enggan berjihad di jalan Allah, mereka jangan merasa yakin akan pasti masuk surga sedangkan mereka belum menempuh ujian yang berat berupa peperangan dan keadaan-keadaan yang susah yang menguji keimanan dan kesabaran. Ibn Kathīr menuliskan sebuah hadis *lā tamannau liqā'a al-'aduw wasallallah al-'āfiyah, fa idhā laqitumūhum faṣbirū*.¹⁰³ maka Ibn Kathīr memberikan makna kesabaran disini adalah kesabaran dalam menghadapi musuh-musuh Allah SWT.¹⁰⁴ Hal ini berbeda dengan penafsiran al-Ṭabarī, menurutnya makna sabar disini adalah bersabar atas segala cobaan dan musibah yang diberikan oleh Allah.¹⁰⁵ Diluar perbedaan makna sabar di sini, ayat ini memberikan sinyal akan balasan surga yang Allah berikan kepada orang-orang yang berjihad dan bersabar.

3. Keutamaan *ketiga* yang di dapatkan oleh orang-orang yang berjihad di jalan Allah adalah mereka mendapatkan ampunan dari Allah atas seluruh dosa-dosa yang telah mereka lakukan, ini adalah janji dari Allah yang disebutkan dalam firman-Nya:

¹⁰¹ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Jilid I, 191.

¹⁰² Abū Ja'far Muhammad Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Jilid II, 42.

¹⁰³ Muslim bin Hajjāj, *Ṣāhih Muslim*, 453.

¹⁰⁴ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Jilid I, 390.

¹⁰⁵ Abū Ja'far Muhammad Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Jilid III, 452.

فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأُودُوا فِي سَبِيلِي وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ثَوَابًا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ

artinya: Maka orang-orang yang berhijrah, yang diusir dari kampung halamannya, yang disakiti pada jalan-Ku, yang berperang dan yang dibunuh, pastilah akan Ku-hapuskan kesalahan-kesalahan mereka dan pastilah Aku masukkan mereka ke dalam surga yang mengalir sungai-sungai di bawahnya, sebagai pahala di sisi Allah. Dan Allah pada sisi-Nya pahala yang baik. Qs. Ali ‘Imrān (3) : 195, ini adalah janji Allah kepada orang-orang yang meninggalkan Negeri kemusyrikan, meninggalkan orang-orang yang mereka cintai, dan mereka berperang di jalan Allah, ini adalah derajat yang paling tinggi dan kedudukan yang paling terhormat. Mereka akan dihapuskan oleh Allah segala dosa-dosa mereka dan dimasukkan ke dalam surge.¹⁰⁶ Adapun al-Ṭabarī menafsirkan kata *laukaffiranna ‘anhum sayyi’atihim* dengan “Aku akan memuliakan mereka dengan pengampunan dan rahmat”.

4. Keutamaan keempat adalah diberikan derajat yang sangat tinggi di sisi Allah, seperti yang tertulis dalam Alquran:

الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ أَكْثَرُ دَرَجَةً عِنْدَ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ

artinya: orang-orang yang beriman dan berhijrah serta berjihad di jalan Allah dengan harta, benda dan diri mereka, adalah lebih tinggi derajatnya di sisi Allah; dan itulah orang-orang yang mendapat kemenangan. Qs. al-Taubah (9) : 20, Ibn Kathīr menulis di dalam tafsirnya dari al-‘Auf yang ia kutip dari Ibn ‘Abbas tentang penafsiran ayat ini. Bahwa ayat ini adalah bantahan terhadap orang-orang musyrik yang menganggap bahwa memakmurkan baitullah dan memberikan minum kepada orang-orang yang berhaji itu lebih utama dari pada berjihad dan beriman, maka pada saat itu mereka sangat bangga dan sombong sebagai penduduk tanah suci. Ayat ini sebagai dalil bahwa hal-hal baik yang mereka lakukan itu tidak bermanfaat apabila mereka belum beriman dan berjihad.¹⁰⁷

5. Keutamaan yang kelima adalah Allah akan mengganti seluruh harta dan jiwa mereka dengan sesuatu yang lebih baik, hal ini tertulis dalam Alquran:

إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى

¹⁰⁶ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, Jilid, I, 421.

¹⁰⁷ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, Jilid, II, 326.

بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بَبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ
 artinya: sesungguhnya Allah telah membeli dari orang-orang mukmin diri dan harta mereka dengan memberikan surga untuk mereka. Mereka berperang pada jalan Allah; lalu mereka membunuh atau terbunuh. (Itu telah menjadi) janji yang benar dari Allah di dalam Taurat, Injil dan Al Quran. Dan siapakah yang lebih menepati janjinya (selain) daripada Allah? makabergembiralah dengan jual beli yang telah kamu lakukan itu, dan itulah kemenangan yang besar. Qs. Al-Taubah (9) : 111, Allah berjanji akan mengganti seluruh harta dan jiwa orang-orang beriman yang berkorban di jalan Allah dengan surga, dan itu merupakan ganti yang lebih baik, oleh karena itu al-Hasan al-Baṣri dan Qāṭadah mengatakan bahwa “sesungguhnya Allah telah membeli mereka, demi Allah harga mereka menjadi sangat mahal”.¹⁰⁸

Adapun kalimat وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ sebagai penegasan dari janji Allah ini, sekaligus berita bahwa Allah telah menulis bagi dirinya yang mulia, serta menurunkan janji itu kepada Rasul-Rasul-Nya melalui kitab-kitab-Nya yang besar yaitu Taurat, Injil, dan Alquran. Ini dikarenakan Allah adalah maha menepati janji, sebagaimana tertera dalam akhir kalimat ayat ini وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ.¹⁰⁹

6. Keutamaan keenam yang didapat oleh orang-orang yang berjihad adalah Allah akan meninggikan derajat mereka dari Muslim lain yang tidak melakukan jihad, hal ini tertulis di dalam Alquran:

لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا

artinya: Tidaklah sama antara mukmin yang duduk (yang tidak ikut berperang) yang tidak mempunyai 'uzur dengan orang-orang yang berjihad di jalan Allah dengan harta mereka dan jiwanya. Allah melebihkan orang-orang yang berjihad dengan harta dan jiwanya atas orang-orang yang

¹⁰⁸ Dalam penafsirannya Ibn Kathīr mengutip sebuah hadis dari ṣaḥīḥaini tentang keutamaan berjihad, yaitu: *wa takaffalallahu liman kharaja fi sabīlihi lā yakhruju illa jihādi fi sabīli wa taṣḍīqu bi al-rasūlī, bi antuawaffāhu an yudkhillu al-jannata aw yurji'ahu ilā manzilihi alladhī kharaja minhu nāilan mā nāla min ajrin aw ghoṣimatin*. Artinya: Allah menjamin orang yang pergi (keluar) di jalan-Nya, dimana ia tidak pergi melainkan untuk berjihad di jalanKu dan membenarkan para Rasul-Ku, maka Allah akan memasukkannya ke surga atau mengembalikannya ke rumah di mana ia berangkat dengan memperoleh pahala atau *ghanimah* (harta rampasan perang). Lihat Muslim bin Hajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, 493.

¹⁰⁹ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Jilid, II, 371.

duduk satu derajat. Kepada masing-masing mereka Allah menjanjikan pahala yang baik (surga) dan Allah melebihkan orang-orang yang berjihad atas orang yang duduk dengan pahala yang besar. Qs. al-Nisā' (4) : 95, dalam menafsirkan ayat ini, Ibn Kathīr mengutip sebuah riwayat hadis yang diriwayatkan oleh Imam Bukhārī dari Hafṣ Ibn Umar, dari Shu'bah, dari Abu Ishaq, dari al-Bara yang menceritakan ketika turun ayat لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ maka Rasulullah saw memanggil Zaid untuk menulisnya, lalu datanglah Ibn Ummi Maktūm yang mengadukan tentang uzurnya (tuna netra), maka Allah menurunkan firman-Nya: *gairu ūli al-darāri*.¹¹⁰

Di dalam tafsirnya, Ibn kathīr mengatakan ayat ini turun mengenai perang Badar dan orang-orang yang berangkat menuju peperangan Badar, bahwa Allah meninggikan derajat mereka dari umat Islam yang tidak berperang. Hal ini juga menjelaskan bahwa terdapat uzur-uzur yang memungkinkan kita untuk tidak berjihad tanpa mengurangi derajat (yang mempunyai uzur) dengan umat Islam yang berjihad lainnya.¹¹¹

Keutamaan-keutamaan di atas adalah sebuah tanda bagi kaum Muslimin bahwa jihad adalah suatu tindakan yang memerlukan keimanan dan niat yang tulus. Ia adalah pekerjaan besar yang membutuhkan totalitas, karena itulah Allah menjanjikan suatu imbalan yang luar biasa kepada pelakunya. Keterangan mengenai keutamaan yang diberikan Allah kepada orang-orang yang berjihad di jalanNya juga banyak ditemukan dalam hadis-hadis yang ṣahīh. diantaranya hadis yang diriwayatkan oleh Imam Bukhārī dari Abū al-Yamān, dari Ṣuaib, dari al-Zuhri, dari Aṭa' bin Yazīd al-Laithi mengatakan bahwa Abū Sa'īd al-Khudrī bertanya kepada Rasulullah saw tentang siapakah manusia yang paling mulia di sisi Allah? Rasulullah saw menjawab bahwa manusia yang paling mulia di sisi Allah adalah seorang mukmin yang berjihad di jalan Allah dengan harta dan jiwanya.¹¹²

E. Sifat-Sifat Seorang Mujahid Menurut Ibn Kathīr.

Seorang yang berjihad harus memiliki sifat-sifat terpuji yang dapat mendukung perjuangan mereka, untuk itu, sifat *pertama* yang harus dimiliki oleh seorang mujahid adalah niat yang baik. Agar memiliki niat yang baik, seorang mujahid haruslah menfokuskan tujuannya berjihad untuk 2 hal:

1. Hanya untuk menegakkan agama Allah, seperti yang tertera di dalam Alquran:

¹¹⁰ Hadis ini hanya diriwayatkan oleh Imam Bukhārī tanpa Imam Muslim. lihat Abi 'Abdillah Muhammad bin Ismā'īl, *Ṣahīh Bukhārī*, 522.

¹¹¹ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Jilid, I, 518.

¹¹² Abi 'Abdillah Muhammad bin Ismā'īl, *Ṣahīh Bukhārī*, 516.

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَةَ اللَّهِ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ

artinya: *Sesungguhnya orang-orang yang beriman, orang-orang yang berhijrah dan berjihad di jalan Allah, mereka itu mengharapkan rahmat Allah, dan Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.* Qs. al-Baqarah (4) : 218, di awal penafsirannya tentang ayat ini Ibn Kathīr menulis “akhirnya Allah memenuhi keinginan mereka dengan pemenuhan yang memuaskan”. Menurut Ibn Kathīr, penafsiran ayat ini berhubungan dengan ayat sebelumnya, yaitu tentang kisah Abdullah Ibn Jahsh dan teman-temannya yang menyerang kafilah Quraisy, Ibn Kathīr menerangkan bahwa mereka (Abdullah Ibn Jahsh dan teman-teman) adalah orang-orang yang berjihad di jalan Allah dengan tujuan mendapatkan rahmat dari Nya,¹¹³ dan tindakan ini harus dicontoh oleh para mujahidin lainnya.

2. Berperang untuk menolong kaum yang lemah, seperti yang terdapat dalam Alquran:

وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا

artinya: *Mengapa kamu tidak mau berperang di jalan Allah dan (membela) orang-orang yang lemah baik laki-laki, wanita-wanita maupun anak-anak yang semuanya berdoa: "Ya Tuhan kami, keluarkanlah kami dari negeri ini (Mekah) yang zalim penduduknya dan berilah kami pelindung dari sisi Engkau, dan berilah kami penolong dari sisi Engkau!.* Qs. al-Nisā' (4) : 75. Di dalam tafsirnya, Ibn Kathīr menulis bahwa ayat ini merupakan himbauan Allah kepada hamba-hamba-Nya yang mukmin untuk berjihad menolong orang-orang yang lemah baik laki-laki, wanita, maupun anak-anak.¹¹⁴

Sifat kedua yang harus dimiliki oleh seorang Mujahid adalah ketaatan kepada Allah, Rasul, dan pemimpin, sebagaimana tertulis dalam Alquran: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ artinya: *hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul, dan ulil amri di antara kamu.* Qs. al-Nisā' (4) : 59. Dalam tafsirnya, Ibn Kathīr mengutip pendapat Imam Bukhārī yang telah menceritakan kepadanya Ṣadaqah Ibn Faḍl dari Hajaj Ibn Muhammad, dari al-A'wār, dari Ibn Juraij, dari Ya'la Ibn Muslim, dari Sa'īd Ibn Jubair, dari Ibn 'Abbas bahwa ayat ini turun berkaitan dengan Huzafah Ibn Qais Ibn Addi yang

¹¹³ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Jilid, I, 245.

¹¹⁴ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Jilid, I, 503.

diutus oleh Rasulullah saw untuk memimpin pasukan khusus,¹¹⁵ lalu ia memerintahkan kepada pasukannya untuk mengumpulkan kayu bakar dan membakarnya, lalu masuk ke dalam kobaran api itu. Pasukan khusus tersebut menceritakan kepada Rasulullah saw, dan Rasul menjawab “*seandainya kalian memasuki kobaran api itu, maka kalian tidak akan keluar selamanya, sesungguhnya ketaatan itu hanya dalam kebaikan*”.¹¹⁶

Pendapat Ibn Kathīr tentang ketaatan kepada pemimpin (hanya dalam kebaikan) juga banyak disebutkan di dalam hadis-hadis ṣahīh, diantaranya adalah hadis yang diriwayatkan oleh imam Bukhārī melalui dua jalur, *pertama* dari jalur Muṣaddād. dari Yahyā, dari Ubaidillah, dari Nāfi’, dari Ibn Umar, dari Nabi. Yang *kedua* dari jalur Muhammad Ibn Ṣabbāh, dari Ismā’īl Ibn zakariya, dari Ubaidillah, dari Nāfi’, dari Ibn Umar, dari Nabi bersabda: *al-sam’u wa ṭā’atu haqqun mā lam yu’mar bi al-ma’ṣiyyah, fa idhā umirā bi ma’ṣiyyatin falā sam’a wa la ṭā’ata* (kepatuhan dan ketaatan adalah hak seorang pemimpin selama ia tidak menyeru kepada kemaksiatan, namun apabila ia menyeru kepada kemaksiatan, maka ia sudah tidak memiliki hak lagi untuk ditaati).¹¹⁷

Pada hakikatnya ini adalah ayat yang memerintahkan kita semua (bukan hanya mujahidin) untuk mentaati Allah, Rasul, dan pemimpin (selama pemimpin itu menyeru kepada kebaikan), walaupun pemimpin itu tidak kita senangi tetapi menurut Ibn Kathīr ia harus ditaati, dalam hal ini ia mengutip sebuah hadis Rasulullah saw yang diriwayatkan oleh Imam Buḵārī dan Imam Muslim dari Ibn ‘Abbas *man raā min amīrihi shaian yakrohu falyaṣbir, fainnahu laysa ahadun yufāriqu al-jamā’ah ṣibran fayamūtu illa māta maytātan jāhiliyyatan*. (barang siapa yang melihat dari pemimpin hal yang tidak ia sukai hendaklah ia bersabar, karena tidak sekali-kali seseorang memisahkan diri dari jamaah sejauh sejangkal, lalu ia mati, melainkan ia mati dalam keadaan mati jahiliyah).¹¹⁸

Sifat *ketiga* yang harus dimiliki oleh seorang mujahid adalah berani dan tidak pengecut. Hal ini diabadikan dalam Alquran:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحَفًا فَلَا تُولُوهُمُ الْأُدْبَارَ

artinya: *hai orang-orang yang beriman, apabila kamu bertemu dengan orang-orang yang kafir yang sedang menyerangmu, maka janganlah kamu membelakangi mereka (mundur)*. Qs. al-Anfāl (8) : 15. Dalam tafsirnya, Ibn

¹¹⁵ Hal yang sama juga diketengahkan oleh Imam lainnya, kecuali Imam Ibn Mājahm Imam Turmūzi mengatakan hadis ini *hasan garīb*, kami tidak mengenalnya kecuali melalui hadis Ibn Jurāij. Lihat Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, Jilid, I, 496.

¹¹⁶ Imam Bukhārī dan Imam Muslim mengetengahkannya di dalam kitab *ṣahīhaini* melalui hadis al-A’maṣī dengan lafaz yang sama.

¹¹⁷ Abi ‘Abdillah Muhammad bin Ismā’īl, *Ṣahīh Bukhārī*, 543.

¹¹⁸ Muslim bin Hajjāj, *Ṣahīh Muslim*, 487.

Kathīr menjelaskan bahwa ayat ini adalah ancaman dari Allah kepada orang-orang Muslim yang lari saat diserang musuh atau sedang berhadapan dengan mereka di medan perang. Hal senada juga disebutkan oleh Mustafā al-Marāghī di dalam tafsirnya, menurut al-Maraghi ayat ini mengingatkan kaum Muslimin tentang hukuman yang akan mereka terima apabila mereka melarikan diri dari medan pertempuran.¹¹⁹ Di dalam hadisnya, Rasulullah saw juga menyebutkan tentang orang-orang yang melarikan diri dari medan perang. Hadis ini diriwayatkan oleh imam Bukhārī dari Abu Hurairah bahwa Rasulullah saw menyuruh kita untuk menjauhi tujuh dosa besar. Diantaranya adalah melarikan diri dari medan perang.

Kata **تَوَلَّوْهُمْ الْأَدْبَارَ** dalam ayat ini di terjemahkan Ibn Kathīr dengan *tafīrū wa tatrakū ashābakum* (lari dan meninggalkan teman-teman kalian yang tetap bertahan).¹²⁰ Menurut al-Ṭabarī, makna kata *ḡhāḡan* dalam ayat ini *mutahāzīḡan ba'dakum ilā ba'd* atau bisa juga diartikan dengan *al-Taḡārub* (merapat). Adapun kata *ḡalā tuwallūhum al-adbar* ditafsirkan oleh al-Ṭabarī dengan *iṡbitū lahum ḡainnallaha ma'akum 'alaihim* (tetaplah ditempatmu karena Allah bersamamu dalam menghadapi mereka).¹²¹

Seorang yang ingin berjihad di jalan Allah harus memiliki keberanian, dan keberanian ini ada karena ia yakin bahwa dirinya berjuang untuk sebuah kebaikan, oleh karena itulah menurut Ibn Kathīr seorang yang berjuang dan berperang di jalan Allah tidak boleh lari meninggalkan teman-temannya dalam pertempuran kecuali untuk sebagai taktik dalam melawan musuh. Menurut al-Rāzī, Allah memperbolehkan kita (yang sedang bertempur) untuk lari dan mundur kebelakang untuk dua hal: *pertama* mundur kebelakang sebagai siasat perang, untuk menjebak musuh yang seolah-olah mereka (kaum Muslimin) merasa takut sehingga musuh mengejar mereka, padahal kaum Muslimin yang lain sudah siap menggempur kembali. Hal yang *kedua* mundur untuk bergabung dengan pasukan yang lain, karena ingin memusatkan kekuatan untuk kemudian kembali menyerang musuh.¹²²

Selain tiga sifat di atas, seorang yang ingin berjihad di jalan Allah juga harus memiliki sifat sabar, sebagaimana yang diabadikan Allah dalam Qs. al-Baqarah. 249-250 yang menceritakan tentang peperangan antara jalūt dan Ṭalūt (yang mempunyai pasukan jauh lebih sedikit dari pada Jalūt).

¹¹⁹ Ahmad Mustafā al-Marāḡi, *Tafsīr al-Marāḡhi* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ṣuruk, 1993), Vol III, 495-496.

¹²⁰ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Jilid, II, 280.

¹²¹ Abū Ja'far Muhammad Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī* (Beirut: Dār Kutub al-'Ilmiyah, 1999), Jilid VI, 199.

¹²² Fakhru al-Dīn al-Rāzī, *Tafsīr al-Kabīr* (Beirut: Dār Kutub al-'Alāmiyah, 1990), 111.

ketika kedua pasukan bertemu, pasukan yang dipimpin oleh Talūt berdoa رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا *ya Tuhan kami, tuangkanlah Kesabaran atas diri kami*. Kesabaran dalam hal ini menurut Ibn Kathīr adalah kepercayaan akan pertolongan Allah. Oleh karena itu di dalam ayat sebelumnya tertulis *kam min fiatin qafilatin galabat fiatan kaṣīrattan biiznillah, wallāhu ma'a al-ṣābirīn* (berapa banyak terjadi golongan yang sedikit dapat mengalahkan golongan yang banyak dengan izin Allah, dan Allah bersama orang-orang yang sabar).

Kesabaran dalam hal ini juga berarti berzikir dan menyebut nama Allah saat bertemu dengan musuh, seperti yang tertulis dalam Alquran:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ
artinya: wahai orang-orang yang beriman, apabila kamu memerangi pasukan (musuh), maka berteguh hatilah kamu, dan sebutlah (nama) Allah sebanyak-banyaknya agar kamu beruntung. Qs. al-Anfāl (8) : 45. Menurut Ibn Kathīr ini adalah ajaran Allah kepada umat Islam sebagai salah satu cara untuk menimbulkan keberanian dalam peperangan.¹²³ Menurut al-Ṭabarī, makna *wadhkurullahha kathiran* adalah mintalah pertolongan kepada Allah dengan menfokuskan hati dan lidahmu untuk mengingatnya.¹²⁴

Dalam tafsirnya tentang ayat ini, Ibn Kathīr menuliskan sebuah hadis dari Imam Muslim dari Abdullah bin Ubay bahwa Rasulullah saw ketika menunggu kedatangan musuh dalam medan perang bersabda: *yā ayyuhannās, lā tatamannau liqā'a al-'aduw, was alullāh al-'āfiyah, faidhā laqitumūhum faṣbirū wa'lamū anna al-jannata tahta zilāl al-suyūf* (hai manusia, janganlah engkau berharap untuk bertemu musuh dan mohonlah ampunan dari Tuhanmu, tapi apabila engkau bertemu mereka, maka bersabarlah, dan ketahuilah bahwa surga berada di bawah kilatan pedang).¹²⁵ Ini adalah petunjuk dari Allah untuk mengalahkan musuh, Oleh karena itu, kaum Muslimin dianjurkan untuk bersabar dalam menghadapi musuh, sabar dalam menghadapi cobaan dan kesulitan yang dapat melemahkan jiwa di dalam peperangan.

Ayat dan hadis ini mengindikasikan bahwa Islam bukanlah agama yang mengajarkan umatnya untuk berperang dan mencari musuh. Ajaran mengenai perang yang dituliskan di dalam Alquran dan dipraktekkan oleh Rasulullah saw hanyalah semata-mata untuk membela diri dan Islam itu sendiri. Oleh karenanya, seseorang yang ingin berjihad (perang) haruslah memiliki sifat-sifat mulia dan paham tujuan berperang, sehingga tidak merusak hakikat dari perang yang di ajarkan dalam Alquran.

¹²³ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al- 'Aẓīm*, Jilid II, 301.

¹²⁴ Abū Ja'far Muhammad Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Jilid VI, 620.

¹²⁵ Muslim bin Hajjāj, *Ṣaḥīh Muslim*, 453.

Fase-fase perang Menurut Ibn Kathīr

A. Persiapan Perang Menurut Ibn Kathīr

Perang adalah sebuah pekerjaan yang berbahaya di mana kekalahan dan kemenangan akan dapat mempengaruhi banyak hal, pihak yang kalah biasanya akan memperoleh kerugian dan pihak yang menang biasanya akan memperoleh keuntungan dari perang itu. Karena besarnya dampak kemenangan dari perang, maka Islam melalui Alquran telah mengajarkan kepada kaum Muslimin untuk melakukan persiapan sebelum berperang. Persiapan itu menyangkut beberapa hal:

1. Persiapan yang paling utama sebelum berperang adalah mempersiapkan jasmani dan rohani. Hal ini sangatlah penting mengingat perang adalah sebuah kegiatan yang memerlukan keberanian dan kekuatan untuk menang. Oleh karena itu, dalam Alquran terdapat ayat yang memerintahkan umat Islam untuk mengorbankan semangat sebelum berperang, seperti Qs. al-Nisā' (4) : 84

فَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفْسَكَ وَحَرِّضَ الْمُؤْمِنِينَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَكُفَّ بَأْسَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَاللَّهُ أَشَدُّ بَأْسًا وَأَشَدُّ تَنْكِيلًا

artinya: *maka berperanglah kamu pada jalan Allah, tidaklah kamu dibebani melainkan dengan kewajiban kamu sendiri. Kobarkanlah semangat para mukmin (untuk berperang). Mudah-mudahan Allah menolak serangan orang-orang yang kafir itu. Allah amat besar kekuatan dan amat keras siksaan-Nya.*

Dalam pembukaan ayat ini, Ibn Kathīr memaparkan bahwa Allah menyuruh Rasul-Nya (Nabi Muhammad) untuk terjun langsung ke dalam peperangan. Pada ayat ini juga menurut Ibn Kathīr tidak ada paksaan bagi orang-orang yang menolak untuk berperang, oleh karena itu ada kalimat *lā tukallifu illa nafsaka* (tidaklah kamu dibebani melainkan dengan kewajiban kamu sendiri), dan ini adalah sebuah fakta bahwa Islam adalah agama yang sangat moderat dan tidak memaksakan ajaran-ajaran yang bersifat kondisional kepada pemeluknya. Lebih lanjut Ibn Kathīr mengutip perkataan dari Ibn Abi Hātim dari ayahnya, dari Muhammad Ibn Amr Ibn Nabih, dari Hakkam, dari al-Jarrah, dari al-Kindi, dari Abu Ishaq yang pernah bertanya kepada al-Bara Ibn Azib tentang laki-laki yang menghadapi musuh sebanyak seratus orang, dan akhirnya laki-laki itu termasuk dari apa yang disebutkan Allah di dalam Qs. al-Baqarah (2) : 195 *wa lā tulqū bi aydikum ilā al-tahlukah* (dan janganlah kalian menjatuhkan diri kalian sendiri ke dalam kebinasaan). Atas pertanyaan ini al-Bara menjawab dengan firman Allah Qs. al-Nisā' (4) ayat 84 *fa qātil fī sabīlillahi lā tukallifū illa nafsaka wa harriḍ*

al-mu'minīna, maka menurut al-Bara, laki-laki ini tidak termasuk kepada orang-orang yang membinasakan dirinya sendiri.

Berkaitan dengan turunnya ayat ini, Ibn Kathīr mengambil dari riwayat Ibn Mardawaih, dari Sulaiman Ibn Ahmad, dari Ahmad Ibn Naḍr al-ʿAskārī, dari Muslim Ibn Abd Rahmān al-Harsi, dari Muhammad Ibn Himyar, dari Sufyan al-Sauri, dari Abū Ishaq, dari al-Bara telah menceritakan bahwa ketika diturunkan ayat ini oleh Allah kepada Nabi Muhammad, maka Nabi berkata kepada sahabat-sahabatnya: *qod amarany rabbī bi al-qitālī faqātilū* (sesungguhnya Allah telah memerintahkan kepadaku untuk berperang, maka berperanglah kalian). Namun dalam hal ini Ibn Kathīr mengomentari bahwa riwayat ini *gharīb*. ada pun firman-Nya *wa harriḍ al-mu'minīna* Ibn Kathīr menafsirkan kobarkanlah semangat mereka, dan tanamkanlah keberanian mereka untuk berperang, seperti yang Rasulullah saw katakan kepada para sahabatnya dalam peperangan Badar ketika beliau hendak merapikan saf *qūmū ilā jannatin ʿarḍuhā al-samāwātī wa al-arḍ* (bangkitlah kalian menuju sorga yang luasnya seluas langit dan bumi). Dalam mengobarkan semangat kaum muslimin, Rasulullah saw memotivasi umat Islam pada waktu itu dengan memberikan gratifikasi surga yang Allah janjikan kepada pelakunya.

Dampak dari mengobarkan semangat jihad sebelum berperang sangatlah besar, dan oleh karena itulah lanjutan dari ayat ini *ʿasa Allahu an yakuffa ba'thalladhīna kafarū* yaitu berkat upaya Nabi mengobarkan semangat untuk berperang, maka bangkitlah semangat para sahabat untuk membela agama dan negeri mereka dengan penuh keteguhan dan kesabaran.¹ Dengan kesabaran dan keteguhan yang dipersiapkan sebelum berperang itulah menurut Ibn Kathīr kemenangan akan diperoleh, orang yang berteguh hati dan bersabar akan diberikan Allah pertolongan, oleh karena itu menurutnya maksud dari kalimat *wallahu ashaddu ba'than wa ashaddu tankīla* (Allah amat besar kekuatan dan amat keras siksaan-Nya) adalah Allah memiliki kekuasaan untuk memutuskan segala urusan yang ada di dunia maupun di akhirat termasuk siapa yang akan diberikannya kemenangan dalam sebuah peperangan, hal ini senada dengan Qs. Muhammad (47): 4 “demikianlah apabila Allah menghendaki niscaya Ia akan membinasakan mereka, tetapi Allah hendak menguji sebagian kalian dengan sebagian yang lain”. Maka pada hakikatnya peperangan menurut Ibn Kathīr hanyalah sebuah ujian dari Allah atas keimanan mereka serta ujian atas kesabaran mereka dalam menerima keadaan yang membutuhkan keteguhan hati dan persatuan.

Perintah untuk memberikan motivasi untuk berperang sebagai upaya untuk meraih kemenangan sangatlah penting. Sehingga Allah

¹ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qurʿān al-ʿAẓīm*, Jilid I, 509

memerintahkan langsung kepada Nabi-Nya untuk mengobarkan semangat kaum Muslimin dan membangkitkan rasa optimisme dalam diri mereka ketika menghadapi musuh, seperti yang tertulis di dalam Qs. al-Anfāl (8): 65

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتًا مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ

artinya: wahai Nabi, kobarkanlah semangat para mukmin untuk berperang. Jika ada dua puluh orang yang sabar diantaramu, niscaya mereka akan dapat mengalahkan dua ratus orang musuh. Dan jika ada seratus orang yang sabar diantaramu, niscaya mereka akan dapat mengalahkan seribu dari pada orang kafir, disebabkan orang-orang kafir itu kaum yang tidak mengerti. Ayat ini memerintahkan Nabi untuk memberikan sugesti kepada kaum Muslimin untuk memerangi musuh-musuh Allah dan meninggikan agama-Nya. Allah memberikan janji kepada kaum Muslimin bahwa dua puluh orang Muslim yang sabar dalam menghadapi kesulitan dan perang dapat mengalahkan dua ratus orang musuh dengan bantuan Allah. Janji ini sanggup membakar semangat kaum Muslimin.

Menurut al-Maraghi, dalam ayat ini Allah menjelaskan sebab kemenangan kaum Muslimin atas orang-orang kafir, sebab itu adalah karena mereka (kaum Kafir) adalah orang-orang yang tidak mengetahui (*lā yafqahūn*). arti dari kata ini adalah mereka tidak berperang untuk mencari ridha Allah, menegakkan keadilan dan perdamaian bagi umat manusia. Sebaliknya kaum Muslimin berperang untuk mencari ridha Allah serta menyerahkan segala urusan kepada Allah dengan banyak zikir dan doa.²

Makna *harriḍi al-mu'minīna 'ala al-qitāl* adalah *amarhum 'alaihi* (perintahkanlah kaum Muslimin untuk berperang).³ Mengenai waktu turunnya ayat ini, Ibn Kathīr mengoreksi tentang pendapat yang bersandarkan pada riwayat dari Sa'īd bin Musayyab dan Sa'īd bin Jubair yang menyatkan bahwa ayat ini turun ketika Umar bin Khattāb masuk Islam, menurut Ibn Kathīr, pendapat ini tidak bisa diterima, karena Umar bin Khattāb masuk Islam ketika Rasulullah saw berada di Mekkah, sedangkan ayat ini termasuk *madaniyyah*.

2. Persiapan *kedua* yang disebutkan dalam Alquran sebelum melakukan peperangan adalah mempersiapkan alat-alat yang dibutuhkan di dalam perang. Persiapan ini disebutkan dalam Qs. al-Anfāl (8) : 60

² Ahmad Muṣṭafā al-Maragī, *Tafsīr al-Maraghi* (Beirut: Dār Kutub al-Ṣurūk, 1993), Volume III, 25.

³ Makna dari kata ini sudah dijelaskan pada bab IV, tentang *maṣḍar* dari *qatala* dalam penelitian ini,

وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ

artinya: dan siapkanlah untuk menghadapi mereka kekuatan apa saja yang kamu sanggupi dan dari kuda-kuda yang ditambat untuk berperang (yang dengan persiapan itu) kamu menggentarkan musuh Allah dan musuhmu dan orang-orang selain mereka yang kamu tidak mengetahuinya; sedang Allah mengetahuinya. Apa saja yang kamu nafkahkan pada jalan Allah niscaya akan dibalasi dengan cukup kepadamu dan kamu tidak akan dianiaya (dirugikan). Ini adalah salah satu ayat di dalam Alquran yang memerintahkan kepada umat Islam untuk menyiapkan segala sesuatunya sebelum berperang, salah satu yang dipersiapkan dalam berperang menurut Ibn Kathīr adalah alat-alat perang yang sesuai dengan kemampuan (*hasbu al-ṭāqah wa al-imkān wa al-istatā'ah*).⁴ Dalam ayat ini Allah menyebutkan kekuatan, karena pada waktu perang Badar kaum Muslimin tidak melakukan persiapan, meskipun menang, namun Allah mengingatkan kepada kaum Muslimin bahwa kemenangan itu tidak selamanya bisa diraih kalau tidak memiliki persiapan sebelum berperang.

Salah satu persiapan dalam ayat ini adalah kuda-kuda yang ditambat, menurut Quraish Shihab ayat ini menyebutkan kuda secara khusus karena pada waktu itu kuda merupakan sarana umum yang digunakan dalam peperangan. Hal ini menurutnya juga untuk mengingatkan kaum Muslimin pada waktu perang Badar yang hanya memiliki dua ekor kuda.⁵

3. Persiapan *ketiga* adalah mengatur pasukan sebelum berperang, hal ini diabadikan dalam Qs. al-Ṣaff (61) : 4

إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَأَنَّهُمْ بُنْيَانٌ مَرْصُورٌ

artinya: sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berperang di jalan-Nya dalam barisan yang teratur seakan-akan mereka seperti suatu bangunan yang tersusun kokoh. Dalam tafsirnya, Ibn Kathīr mengatakan bahwa ayat ini adalah berita dari Allah kepada kaum Muslimin bahwa Ia sangat mencintai hamba-Nya yang berperang melawan musuh dengan berbaris rapi, hanya untuk menegakkan kalimat Allah dan agama-Nya.

Dalam tafsirnya Ibn Kathīr memaparkan sebuah hadis Nabi yang diriwayatkan oleh Imām Ahmad dari ‘Ali bin ‘Abdullah, dari Hashīm, dari Majālid, dari Abū wadāk, dari Abū Sa‘īd al-Khudri bahwa Rasulullah saw bersabda: ada tiga golongan yang mana Allah akan tersenyum kepada

⁴ Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, Jilid II, 306.

⁵ Muhammad Quraish Shihab, *tafsir al-Misbah, Pcsan, Kesan, dan KecerAsian Alquran* (Jakarta: Lentera Hati, 2000), Volume V, 461.

mereka: seorang hamba yang bangun malam hari untuk beribadah, kaum Muslimin yang berbaris rapi untuk shalat berjamaah, dan kaum Muslimin yang berbaris teratur dalam perang. Menurut Ibn Kathīr, hadis ini juga telah diriwayatkan oleh Imam al-Tirmīdhī dan Imam al-Nasā'ī dari jalur Shu'bah. Dalam tafsirnya, Ibn Kathīr mengutip pendapat dari Sa'īd bin Jubair tentang ayat ini, ia mengatakan bahwa makna dari *innallāha yuhibbu al-ladhīna yuqātilu fī sabīlihi šaffan* adalah: Rasulullah saw tidak pernah berperang melawan musuh melainkan dengan cara berbaris rapi, seperti diajarkan Allah kepadanya. Adapun kata *kaannahū bunyānun marṣūṣ* menetap dan merapat antara satu dengan lainnya dalam peperangan.⁶

B. Etika Berperang Menurut Ibn Kathīr

Sebagai agama yang menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan, Islam sangat mementingkan etika dalam setiap ajarannya. Etika itu ditekankan kepada kaum Muslimin baik melalui Alquran maupun Rasulullah saw sebagai orang yang diamanahkan oleh Allah untuk menyampaikan nilai-nilai keislaman. Dalam Islam, etika adalah suatu prinsip yang harus dijunjung tinggi oleh seluruh pengikutnya, dalam berbagai aspek, mulai ibadah, muamalah, dan lain-lain. Bahkan perang pun adalah sebuah perjuangan yang harus dilakukan dengan penuh etika. Alquran sebagai sumber ajaran Islam telah banyak memaparkan ayat-ayat yang mengindikasikan adanya etika yang harus dilakukan oleh kaum Muslimin baik sebelum atau pun dalam peperangan. Etika-etika itu adalah:

1. Pemberitahuan dibatalkannya perjanjian. Memberitahukan pembatalan perjanjian kepada musuh adalah suatu etika sebelum berperang yang disebutkan dalam Qs. al-Taubah (9) : 1-2

بَرَاءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ (1) فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَأَنَّ اللَّهَ مُخْزِي الْكَافِرِينَ

artinya: inilah pernyataan pemutusan hubungan dari Allah dan Rasul-Nya (yang dihadapkan) kepada orang-orang musyrikin yang kamu (kaum muslimin) telah mengadakan perjanjian dengan mereka (1). Maka berjalanlah kamu (kaum musyrikin) di muka bumi selama empat bulan dan ketahuilah bahwa sesungguhnya kamu tidak akan dapat melemahkan Allah, dan sesungguhnya Allah menghinakan orang-orang kafir.

Dua ayat pertama dari surat al-Taubah ini menurut Ibn Kathīr diturunkan saat Rasulullah saw kembali dari perang tabuk, ketika beliau melaksanakan ibadah haji dan orang-orang musyrik juga hadir pada musim

⁶ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-‘Aẓīm*, Jilid IV, 331.

hai tersebut sebagaimana kebiasaan mereka dan melakukan ṭawaf dalam keadaan telanjang, dan oleh sebab itu Rasulullah saw tidak suka berbaur dengan mereka dan ia mengutus Abu Bakr al-Ṣiddiq sebagai pemimpin rombongan hai pada tahun itu dan sekaligus memberitahu orang-orang kafir bahwa mereka tidak diperbolehkan lagi untuk melakukan haji setelah tahun itu dan menyerukan adanya pemutusan hubungan. Jadi menurut Ibn Kathīr maksud dari kalimat *barāʾatun minallahi wa rasūlihi* adanya pemutusan hubungan antara kamu (wahai umat Islam) dengan kaum musyrikin yang mana kamu telah melakukan perjanjian dengan mereka sebelumnya.⁷ Maka melihat dari proses turunnya ayat ini, semangat yang Allah ajarkan kepada umat Islam dari ayat ini adalah adanya pemberitahuan kepada pihak musuh apabila perjanjian damai yang dilakukan ingin dibatalkan (itupun apabila perdamaian tersebut membahayakan akidah umat).

Etika yang Islam ajarkan kepada umatnya dalam membatalkan sebuah perjanjian damai tidak hanya memberikan pengumuman kepada pihak musuh atas pembatalan tersebut (keterbukaan informasi), tetapi juga memberikan kesempatan bagi pihak musuh untuk mempersiapkan segala sesuatunya apabila perjanjian itu dibatalkan. Hal ini yang menjadi substansi dari kalimat *fasiḥū fī al-arḍi arbaʿata ašḥūr* (Maka berjalanlah kamu kaum kafir di muka bumi selama empat bulan), di dalam penafsirannya Ibn Kathīr memberikan perbedaan yang terdapat di kalangan mufassir tentang ayat ini, sebagian ulama menurutnya berpendapat bahwa ayat ini ditujukan kepada orang-orang kafir yang memiliki perjanjian yang bersifat mutlak dan tidak ditentukan waktunya, atau bagi mereka yang perjanjiannya kurang dari empat bulan, maka mereka harus menyempurnakan perjanjiannya menjadi empat bulan. Adapun mereka yang telah ditentukan waktunya, maka batasannya adalah waktu yang telah ditentukan tersebut sebagaimana tertulis di dalam Qs. al-Taubah: 4 *fa atimmū ilaihim ʿahdahum ilā muddatihim* (maka terhadap mereka itu penuhilah perjanjian itu pada waktunya), menurut Ibn Kathīr ini adalah pendapat yang paling kuat dan paling baik, oleh karena itu pendapat ini juga yang dipilih oleh Ibn Jarīr.⁸ terlepas dari perbedaan pendapat yang ada mengenai *arbaʿata ašḥūr* di atas, Islam melalui ayat ini mengajarkan kepada umatnya untuk memegang teguh kejujuran dan penghormatan kepada musuh dalam bentuk etika dalam membatalkan sebuah perjanjian damai, hal ini juga mencerminkan ajaran Islam itu sendiri yang sangat santun dan moderat dalam berbagai hal.

Sebagai seseorang yang diutus oleh Allah kepada umat manusia, Rasulullah saw sangatlah berhati-hati dalam memutuskan perang terhadap suatu kaum, tidak saja memberitahukan kepada musuh atas pembatalan

⁷ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAẓīm*, Jilid II, 316.

⁸ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAẓīm*, Jilid II, 317.

sebuah perjanjian damai yang ia lakukan, akan tetapi Rasul juga tidak mau memerangi sebuah kaum kecuali ia telah menyeru kaum tersebut kepada Islam terlebih dahulu, dan ini diabadikan dalam berbagai hadis, salah satunya adalah hadis yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad dari Hafs bin ghiyās, dari hajāj bin arṭāh, dari Ibn Abī Nahīh, dari ayahnya, dan dari Ibn Abbas berkata *mā qatala rasūlullahu qauman hatta yad'ūhum* (Rasulullah saw tidak akan memerangi suatu kaum sebelum beliau mendakwahi mereka).⁹

Etika tentang pembatalan perjanjian damai dengan musuh juga terdapat di dalam Qs. al-Anfāl (8) : 58

وَأِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ
artinya: dan jika kamu khawatir akan (terjadinya) pengkhianatan dari suatu golongan, maka kembalikanlah perjanjian itu kepada mereka dengan cara yang jujur. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berkhianat. Dalam tafsirnya, Ibn Kathīr memberikan makna *khiyānah* dengan *naqḍan limā bainaka wa bainahum min al-mawāṣiq wa al-'uhūd* (pembatalan perjanjian antara kamu dan musuhmu). Kata *'alā sawā'* bermakna *a'limhum biannaka qad naqadta 'ahdahum* (beritahukan kepada musuhmu bahwa engkau telah membatalkan perjanjian yang telah engkau buat dengan mereka). Ayat ini memberitahukan tentang langkah yang harus di ambil oleh kaum Muslimin apabila ada tanda-tanda pengkhianatan musuh terhadap suatu perjanjian. Langkah itu adalah dengan membatalkan perjanjian serta memberitahukan kepada pihak musuh tentang pembatalan perjanjian tersebut secara jelas, sehingga kaum Muslimin bisa memerangi mereka dan begitu juga sebaliknya.

Ayat ini menegaskan bahwa Islam tidak membolehkan adanya pengkhianatan secara mutlak, dan tidak boleh memerangi musuh selama musuh itu mempunyai perjanjian damai dengan kaum Muslimin. Ajaran Islam melarang umatnya untuk melakukan pengkhianatan walau pun terhadap musuh.¹⁰

2. Tidak diperbolehkan membunuh anak-anak dan wanita di dalam perang. hukum membunuh anak-anak dan wanita di dalam perang disebutkan dalam Qs. al-Baqarah (2) : 190

وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ
artinya: dan perangilah di jalan Allah orang-orang yang memerangi kamu, (tetapi) janganlah kamu melampaui batas, karena sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas. Kata *wa lā ta'tadū* di dalam

⁹ Ahmad bin Muhammad bin Hanbal, *al-Musnad* (Kairo: Maktabah al-Turāth al-Islāmī, t,t), jilid III, 335.

¹⁰ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Jilid II, 305.

ayat ini menurut Ibn Kathīr adalah sebuah tanda bahwa Allah memerintahkan kepada umat Islam untuk tidak melakukan hal-hal yang dilarang dalam peperangan. Pendapat ini ia nukil dari Hasan al-Baṣri, bahwa hal-hal yang dilarang tersebut antara lain: mencincang musuh, curang, membunuh wanita, anak-anak, orang lanjut usia yang tidak ikut berperang dan tidak mempunyai kemampuan untuk berperang, membunuh para rahib dan pendeta-pendeta yang ada di dalam gereja mereka, membakar pohon, dan membunuh binatang. Pendapat ini menurut Ibn Kathīr juga dikatakan oleh Ibn ‘Abbas, Umar bin Abdul Azīz, dan Muqātil Ibn Ḥayyān.¹¹

Di dalam tafsirnya, Ibn Kathīr banyak mengutip hadis-hadis yang diriwayatkan oleh Imam Muslim mengenai perbuatan-perbuatan yang dilarang oleh Rasulullah saw di dalam perang, diantaranya adalah hadis yang diriwayatkan dari Ibn Umar *wujidat imraatun fī ba’di maghāzi al-nabī ṣallallāhu ‘alaihi wa sallam maqtūlatan, faankara Rasulullah ṣallallāhu ‘alaihi wa sallama qatlu al-nisā’i wa al-ṣibyāni* (pernah dijumpai seorang wanita yang terbunuh dalam peperangan yang dilakukan oleh Rasulullah saw, maka sejak saat itu beliau membenci membunuh wanita dan anak-anak), hadis ini merupakan sebuah data yang diungkapkan oleh Ibn Kathīr bahwa Rasulullah saw sebagai pemimpin perang telah mengajarkan kepada dirinya dan umat Islam secara keseluruhan untuk tidak membunuh anak-anak dan wanita, tetapi setelah saya telusuri ke dalam buku Ṣaḥīh Muslim dan Ṣaḥīh Bukhārī, ada sedikit kekeliruan pada *matan* dari hadis ini.¹² namun perbedaan tersebut tidak mempengaruhi substansi dari hadis ini.

3. Membalas dengan yang setimpal. Ini adalah etika yang diajarkan Islam dalam membalas keburukan yang diberikan oleh orang lain kepada kita. Dalam Alquran terdapat banyak ayat yang memiliki substansi mengenai hal ini, diantaranya terdapat dalam Qs. al-Hajj (22) :

¹¹ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, Jilid I, 219.

¹² terjadi perbedaan mengenai *matan* hadis ini yang terdapat dalam buku Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm dengan Ṣaḥīh Muslim, perbedaan tersebut terjadi pada kata *faankara* dengan *fanahā* yang terdapat pada Ṣaḥīh Muslim, memang dalam Ṣaḥīh Muslim ada dua riwayat tentang hadis ini, akan tetapi riwayat yang dikutip oleh Ibn Kathīr dari Ibn Umar adalah *fanahā* bukan *faankara* seperti yang ditulis Ibn Kathīr dalam buku tafsirnya. Lihat Muslim bin Hajjāj, *Ṣaḥīh Muslim* (Kairo: Dār Ibn al-Hyṡm, 2001), 453. Pada kitab Ṣaḥīh Bukhārī juga terdapat dua buah hadis mengenai larangan membunuh wanita dan anak-anak dalam perang. Satu hadis memiliki *matan* yang sama seperti yang ditulis Ibn Kathīr yaitu *faankara*, akan tetapi bukan diriwayatkan oleh Ibn Umar, melainkan oleh Ahmad bin Yūnus, dari al-Laith, dari Nāfi’, dari Abdullah RA. Adapun hadis yang diriwayatkan oleh Ibn Umar memiliki *matan* yang berbeda (*fanahā*). Lihat Abi ‘Abdillāh Muhammad bin Ismā’īl, *Ṣaḥīh Bukhārī* (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, tt),

ذَٰلِكَ وَمَنْ عَاقَبَ بِمِثْلِ مَا عُوقِبَ بِهِ ثُمَّ بُغِيَ عَلَيْهِ لِيُنْصِرْتَهُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَعَفُورٌ
غَفُورٌ

artinya: demikianlah, dan barangsiapa membalas seimbang dengan penganiayaan yang pernah ia derita kemudian ia dianiaya (lagi), pasti Allah akan menolongnya. Sesungguhnya Allah benar-benar Maha Pema'af lagi Maha Pengampun. Qs. al-Hajj (22) : 60. Dalam tafsirnya, Ibn Kathīr mengutip dari Muqātil bin Ḥayān dan Ibn Jarīr bahwa ayat ini turun saat kaum Muslimin bertemu dengan orang-orang kafir pada sebuah peperangan di bulan haram. Orang-orang kafir itu memerangi kaum Muslimin yang enggan memerangi mereka (untuk menghormati bulan haram), dengan terpaksa kaum Muslimin membela diri dan berperang melawan mereka yang pada akhirnya dimenangkan oleh kaum Muslimin sehingga turunlah ayat ini.

Ajaran Islam untuk menghargai musuh juga terdapat di dalam وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ artinya: dan balasan suatu kejahatan adalah kejahatan yang serupa, maka barang siapa memaafkan dan berbuat baik, maka pahalanya atas (tanggungan) Allah. Sesungguhnya Dia tidak menyukai orang-orang yang zalim. Qs. al-Shūrā (42) : 40. Menurut Ibn Kathīr ayat ini memiliki substansi yang sama dengan ayat lainnya dalam Qs. al-Baqarah (2) : 194 *famani'tadā 'alaikum fa'tadū 'alaihi bimitihli ma'tadā 'alaikum*, dan juga Qs. al-Nahl (16) : 126 *wa in 'āqabtum fa 'āqibū bimitihli mā 'ūqibtumbihi wa lain ṣabartum lahuwa khoirun li al-ṣābirīn*. ayat ini menurut Ibn Kathīr adalah perintah kepada kaum Muslimin untuk berbuat adil kepada seluruh umat manusia termasuk terhadap musuh. ada pun makna kata *innallāha lā yuhibbu al-zālimīn* menurutnya adalah *al-mubtadīu bi al-sayyiāt* (Allah tidak menyukai orang-orang yang berbuat kejahatan lebih dahulu).¹³ Ayat ini memberikan dorongan kepada kaum Muslimin untuk menghargai musuh dan berbuat adil kepada mereka, bahkan memberikan maaf kepada mereka apabila mereka mengakui kesalahan.

Sebagai agama yang menjunjung tinggi perdamaian Islam mengajarkan etika kepada umatnya, bukan hanya kepada sesama, tetapi juga kepada musuh. Etika yang diajarkan Islam kepada umatnya membantah segala pendapat yang mengatakan bahwa Islam adalah agama pedang dan menghalalkan jalan kekerasan untuk menyebarkan ajarannya. Bahkan Islam mengajarkan kepada umatnya untuk mengajak umat manusia ke jalan Allah dengan cara yang baik, menghindari kekerasan, dan lebih mengedepankan proses dialog. Allah telah memerintahkan itu kepada umat Islam di dalam Alquran:

¹³ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Jilid IV, 107.

ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِلَا تِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ

artinya: serulah (manusia) kepada jalan Tuhan-mu dengan hikmah dan pelajaran yang baik dan bantahlah mereka dengan cara yang baik. Sesungguhnya Tuhanmu Dialah yang lebih mengetahui tentang siapa yang tersesat dari jalan-Nya dan Dialah yang lebih mengetahui orang-orang yang mendapat petunjuk. Qs. al-Nahl (16) : 125. Ayat ini berisi perintah dari Allah kepada Rasul untuk menyeru manusia kepada jalan Allah dengan cara yang hikmah. Ibn Kathīr mengutip pendapat dari Ibn Jarīr bahwa yang dimaksud dengan hikmah di sini adalah apa yang telah diajarkan Allah di dalam kitab dan sunah Rasul-Nya.

Ada pun maksud dari *wa jādilhum billatī hiya aḥsan* menurut Ibn Kathīr adalah seandainya dakwah itu membutuhkan perdebatan, maka hadapilah itu dengan wajah yang ramah dan perkataan yang lembut, seperti yang tertera dalam Qs. al-‘Ankabūt (29) : 46 *wa lā tujādilū ahla al-kitābi illā billatī hiya aḥsan illa al-ladhīna ḡalamū minhum*. Dalam tafsirnya, Ibn Kathīr memaparkan dua pendapat yang berbeda tentang ayat ini. pendapat pertama menyatakan bahwa ayat ini telah dihapus dengan datangnya ayat *saif*, pendapat ini dipilih oleh Qatādah. Pendapat kedua menyatakan bahwa ayat ini masih berlaku hukumnya bagi mereka (ahli kitab) yang ingin mengetahui tentang hakikat dari ajaran Islam, maka berdebatlah dengan mereka secara baik dan santun, pendapat yang terakhir ini dipilih oleh Ibn Jarīr.¹⁴

Ayat ini memberikan semangat untuk saling menghargai kepada sesama umat manusia, sekalipun kepada orang-orang yang belum beriman, Islam mengajarkan kepada umatnya untuk menyebarkan ajarannya dengan cara berdamai, dan jarang sekali ayat-ayat seperti ini dikutip oleh orang-orang yang memakai Alquran sebagai alat untuk melegitimasi tindakan mereka melakukan kekerasan terhadap umat non Muslim. Pada akhir ayat tertulis *inna rabbaka huwa a‘lamu biman ḡalla ‘an sabīlih wa huwa a‘lamu bi al-muhtadīn*, menurut Ibn Kathīr makna dari ayat ini adalah janganlah kamu bersedih apabila dakwahmu tidak diterima, karena Allah mengetahui orang-orang yang berpaling dari jalan-Nya, karena mereka bukanlah tanggung jawabmu. Tugasmu hanyalah menyampaikan, dan Kami yang akan mengadili mereka.

C. Hasil-Hasil Perang Menurut Ibn Kathīr

Perang selalu menghasilkan keuntungan bagi pihak yang meraih kemenangan, dalam Islam hasil-hasil perang telah diatur sebaik mungkin

¹⁴ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, Jilid II 561.

sehingga hasil perang itu memiliki kontribusi yang positif bagi Islam dan kaum Muslimin. Hasil-hasil yang di dapatkan dalam peperangan adalah:

1. Jizyah

Secara etimologi, kata *jizyah* berasal dari kata *jaza-yajzi-jazā'an* yang berarti mencukupi, memenuhi, dan menempati.¹⁵ Alquran telah memuat hukum mengenai *jizyah* dalam Qs. al-Taubah (9) : 29

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

artinya: perangilah orang-orang yang tidak beriman kepada Allah dan tidak (pula) kepada hari kemudian, dan mereka tidak mengharamkan apa yang diharamkan oleh Allah dan Rasul-Nya dan tidak beragama dengan agama yang benar (agama Allah), (yaitu orang-orang) yang diberikan al-Kitab kepada mereka, sampai mereka membayar jizyah dengan patuh sedang mereka dalam keadaan tunduk. Menurut penafsiran Ibn Kathīr, ayat ini adalah ayat pertama yang memerintahkan kaum muslimin untuk memerangi ahli kitab, Karena urusan umat Islam pada waktu itu sudah mulai lancar, dan berbagai macam kelompok mulai masuk ke dalam Islam, serta jazirah Arab pada waktu itu dalam keadaan stabil. Maka setelah melihat keadaan positif di atas, Allah memerintahkan Rasulullah saw untuk memerangi ahli kitab (Yahudi dan Nasrani) melalui ayat ini. peristiwa ini terjadi pada tahun 9 Hijriyah, dan untuk itu Rasulullah saw mempersiapkan diri untuk memerangi bangsa Romawi, dan mempersiapkan para sahabatnya untuk berperang. Pada akhirnya Rasulullah saw memutuskan untuk tidak jadi berperang disebabkan kemarau yang panjang dan sulitnya pangan pada saat itu.

Berkaitan dengan Qs. al-Taubah ayat 29, Yūsuf Qarḍāwī menafsirkan kata *ṣaghīrūna* (tunduk) dengan meletakkan senjata dan patuh kepada hukum daulah Islamiyah. Kalau diperhatikan mengenai fungsi ayat tersebut yang menerangkan tentang kewajiban membayar *jizyah* bagi *ahl-dhimmah*, maka ia harus dipahami dalam konteks mereka yang menyatakan permusuhan dengan umat Islam. Dalam sejarahnya, Nabi pernah memungut *jizyah* dari orang-orang Majusi di Bahrain, demikian juga dengan *khulafā al-Rāshidūn* juga pernah memungut *jizyah* dari *ahl-kitāb* dan orang-orang yang disamakan dengan mereka di berbagai negeri yang mereka taklukan. Praktek seperti itu menurut Yūsuf al-Qarḍāwī berlanjut sehingga merupakan *ijma'*.¹⁶

¹⁵ al-Rāghib al-Aṣḥānī, *Mu'jam mufradāt al-fāz al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Fikr, t.th), 91.

¹⁶ Yūsuf Qarḍāwī, *Minoritas Non Muslim di Dalam Masyarakat Islam*, Terj: Muhammad Baqir, 72.

Menurut Wahbah al-Zuhailī, *jizyah* tidak diwajibkan bagi bayi, perempuan, orang gila, orang yang telah uzur sehingga kewajiban mereka untuk berperang telah gugur, fakir miskin, hamba sahaya, dan pendeta yang sudah mengasingkan diri mereka ke tempat ibadah.¹⁷ Menurut Nurcholis Madjid, *jizyah* yang dibayarkan oleh orang non Muslim kepada umat Islam berfungsi untuk dua hal. *Pertama*: sebagai imbalan atas pembebasan mereka dari kewajiban untuk mempertahankan Negara. *Kedua*: sebagai jaminan atas keamanan mereka. Sehingga menurut Nurcholis, ketika seorang non Muslim sudah membayar *jizyah*, maka ia berhak mendapatkan status warga Negara yang sejajar dengan kaum Muslimin.¹⁸

Di dalam *risālah al-Tauhīd*, Muhammad Abduh juga berpendapat bahwa Islam mewajibkan kepada umatnya untuk melindungi orang-orang yang berada di dalam tanggung jawab mereka (termasuk orang-orang non Muslim yang tunduk kepada pemerintahan Islam). Untuk itu, mereka (orang non Muslim) harus membayar kewajiban berupa *jizyah* tapi hanya sekedarnya saja. Setelah mereka melunasinya, maka Islam melarang umatnya untuk memaksa mereka masuk ke dalam agama Islam. Menurut Abduh, kewajiban membayar *jizyah* ini hanya diperuntukkan bagi orang-orang yang mampu, dan bagi orang-orang yang tidak mampu, tidak dibebani sama sekali.¹⁹ Dalam menjelaskan Qs. al-Taubah (9) ayat 29 ini Sayyid Qutb berpendapat bahwa pembayaran *jizyah* menyatakan ketundukan *ahl-kitāb* dan tidak adanya perlawanan dari mereka terhadap dakwah menuju agama Allah. Maka ketika mereka membayarkan kewajiban mereka berupa *jizyah* kepada umat Islam, maka mereka berada dalam jaminan perlindungan kaum Muslimin.²⁰

Ada juga sebagian kelompok yang menyatakan bahwa *jizyah* ini tidak bisa lagi diterapkan dalam situasi normal, hal ini karena ayat Alquran yang berbicara tentang *jizyah* ini berkaitan erat dengan situasi perang. Oleh sebab itu, hal ini tidak bisa diterapkan pada situasi normal (damai) seperti saat sekarang ini. Yūsuf Qarḍāwī memaparkan bahwa pada saat sekarang ini, *jizyah* ditafsirkan oleh para misionaris dan orientalis sebagai hukuman atas keengganan non Muslim untuk memeluk Islam.²¹ Pendapat ini tentu keliru apabila kita merujuk kepada tujuan dari *jizyah* itu sendiri sebagai kewajiban yang harus dibayarkan sebagai pengganti atas kewajiban mereka dalam berjihad dan membayar zakat, serta imbalan atas perlindungan hak-hak

¹⁷ Wahbah al-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islām wa Adillatuhu* (Beirut: Dār al-Fikr, 1997), JUZ VI, 444.

¹⁸ Nurcholis Madjid, et, al, *Fiqh Lintas Agama* (Jakarta: Paramadina, 2004)

¹⁹ Muhammad Abduh, *Risālah al-Tauhīd* (Kairo: Dār al-Manār, 1366 H), 112-113.

²⁰ Sayyid Qutb, *Fi Zilāl al-Qurʿān* (Beirut: Dār al-ʿArābiyah, t.t), Juz IX, 153.

²¹ Yūsuf Qarḍāwī, *Minoritas Non Muslim di Dalam Masyarakat Islam*, Terj: Muhammad Baqir, 80.

mereka dari ketidakadilan dan kesewenang-wenangan yang datang dari berbagai macam kelompok, termasuk kaum Muslimin sendiri. Disamping itu, *jizyah* hanya dipungut dari orang-orang yang mampu membayarnya.

Di dalam tafsirnya, Ibn Kathīr memaparkan tentang perbedaan yang terjadi dikalangan para ulama tentang dari siapakah *jizyah* (upeti) itu dipungut. Imam Shāfi'ī dan Imam Ahmad berpendapat bahwa *jizyah* tidak dipungut melainkan dari Ahli Kitab dan semisalnya dari orang-orang Majusi, pendapat ini diambil dari hadis Rasulullah saw yang mengatakan bahwa Rasulullah saw memungut *jizyah* dari orang-orang Majusi Hajar. Sedangkan Imam Abū Hanīfah berpendapat bahwa *jizyah* dipungut dari semua non muslim yang bukan Arab, walaupun ia Ahli Kitab ataupun kafir, dan *jizyah* tidak dipungut dari orang-orang Arab kecuali dari Ahli Kitab. Sedangkan Imam Mālik berpendapat bahwa diperbolehkan memungut *jizyah* dari semua golongan non muslim baik ia orang kafir, Ahli Kitab, Majusi, penyembah berhala dan lain-lain. Akan tetapi, setelah memaparkan perbedaan ini, Ibn Kathīr tidak menjelaskan dalam tafsirnya pendapat siapakah yang menurutnya lebih kuat.

Dalam penafsirannya, Ibn Kathīr menjelaskan bahwa *jizyah* yang dibayarkan oleh *ahl dhimmah* kepada umat Islam (sebagai konsekuensi dari penolakan mereka terhadap ajaran Islam) haruslah dibayarkan dengan penuh rasa *dhalīlūna* (tunduk) atas semua aturan-aturan yang ada di negeri Islam tempat mereka berada. Hal ini menurutnya juga pernah dilakukan Umar Ibn Khattāb ketika memberikan perjanjian damai kepada umat Nasrani di Shām, selain membayar *jizyah*, Umar bin Khattāb juga menyuruh umat Nasrani pada saat itu untuk tidak memukul umat Islam dan mematuhi aturan-aturan yang ada di Negeri Islam sebagai balasan atas rasa aman yang ia berikan kepada mereka (umat Nasrani).²² Dari penjelasan ini *Jizyah* merupakan pajak tahunan atas tiap kepala berupa sejumlah uang yang dikenakan atas kaum yang baligh dan memiliki kemampuan, sesuai dengan kemampuan masing-masing. Besarnya *jizyah* juga tidak terbatas, tetapi ditetapkan oleh imam dengan mempertimbangkan kemampuan para pembayar dan tidak boleh memperberat mereka, dan imam juga harus mempertimbangkan kemaslahatan umum umat manusia.

2. Tawanan Perang

Alquran telah menerangkan tindakan yang harus diambil terhadap tawanan perang, hal ini disebutkan dalam Qs. Muhammad (47) : 4

فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَثْخَنْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ذَٰلِكَ وَلَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَانْتَصَرَ

²² Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Jilid II, 330.

مِنْهُمْ وَلَكِنْ لِيَبْلُؤَا بَعْضَكُمْ بِبَعْضٍ وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالُهُمْ

artinya: Apabila kamu bertemu dengan orang-orang kafir (di medan perang) maka pancunglah batang leher mereka. Sehingga apabila kamu telah mengalahkan mereka maka tawanlah mereka dan sesudah itu kamu boleh membebaskan mereka atau menerima tebusan sampai perang berakhir. Demikianlah apabila Allah menghendaki niscaya Allah akan membinasakan mereka tetapi Allah hendak menguji sebahagian kamu dengan sebahagian yang lain. Dan orang-orang yang syahid pada jalan Allah, Allah tidak akan menyia-nyiakan amal mereka.

Dalam tafsirnya, Ibn Kathīr memaknai kata *fashuddū al-wathāq* dengan *al-asāra alladhīna ta'thirūnahum thumma antum ba'da al-ma'rakah fī amrihim* (tawana yang kalian dapatkan sesudah perang, dan kalian berhak atas segala urusan mereka). Apabila kalian ingin melepaskannya secara gratis atau ingin meminta tebusan atas mereka, itu semua menjadi hak dan kebebasan kalian dalam memutuskan nasib mereka (tawanan). Menurut Ibn Kathīr, peristiwa ini terjadi setelah perang Badar.²³ Di dalam bukunya *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, Ibn Kathīr menceritakan bahwa kaum Muslimin membawa kurang lebih 70 orang tawanan perang ke Madinah. Setelah beberapa hari berada di Madinah, Rasulullah saw belum mendapatkan wahyu dari Allah mengenai tindakan yang akan dilakukan terhadap para tawanan tersebut, sehingga Rasul mengadakan musyawarah dengan para sahabatnya yang memiliki pengaruh yang besar terhadap kaumnya, dan memiliki pandangan serta pengetahuan yang luas terhadap masalah tersebut seperti Abū Bakr dan Umar bin al-khattāb dari kalangan Muhājirīn, dan Sa'ād Ibn Mu'adh dari kalangan Anṣār.

Di dalam musyawarah tersebut muncul dua pendapat yang berbeda mengenai nasib para tawanan. Pendapat yang pertama datang dari Abū Bakr yang mengusulkan agar para tawanan perang tersebut dibebaskan. Hal ini menurut Abū Bakr untuk menunjukan kepada kaum kafir kebaikan Rasulullah saw dan kaum Muslimin. Langkah seperti ini menurutnya akan dapat menarik kaum kafir pada waktu itu untuk memeluk Islam. Akan tetapi, Abū Bakr menambahkan apabila usulannya ini tidak diterima (pembebasan tawanan), maka ia mengajukan alternatif lain berupa kesempatan bagi keluarga para tawanan untuk menebus mereka dengan barang ataupun uang yang kemudian akan dibagi-bagikan kepada kaum Muslimin. Dengan demikian menurutnya kekuatan financial kaum Muslimin akan bertambah.

Adapun pendapat yang kedua datang dari Umar bin al-Khattāb yang mengusulkan agar para tawanan tersebut dijatuhi hukuman mati, meskipun

²³ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Jilid IV, 157.

diantara mereka ada yang masih menjadi keluarga dekat dari kaum Muslimin. Menurut Umar, dengan membunuh mereka dapat memperlemah kekuatan kaum kafir lainnya sekaligus sebagai teror bagi yang lainnya agar tidak lagi memerangi kaum Muslimin. Pendapat ini didukung oleh beberapa sahabat diantaranya Sa'ād Ibn Mu'adh dan Abdullah Ibn Rawāḥah.²⁴

Kedua pendapat di atas sama-sama memiliki alasan yang rasional argumentatif, bahkan Rasul pun memandang bahwa kedua pendapat ini sama-sama kuat dan sebelum mengambil keputusan, Rasulullah saw memuji terlebih dahulu pendapat mereka (Abū Bakr dan Umar).²⁵ Kemudian Rasulullah saw memutuskan nasib para tawanan tersebut adalah memberikan kesempatan kepada mereka (keluarganya) untuk membayar tebusan dengan harta benda, dan apabila mereka tidak membayarnya maka mereka akan dihukum mati (dipenggal). Setelah musyawarah tersebut, maka ditetapkanlah bagi tawanan yang mampu diharuskan membayar tebusan sebesar 4.000 dirham, dan yang tidak mampu ditetapkan membayar .1.000 dirham.²⁶ Substansi dari keputusan Rasul ini menampung dua pendapat di atas, karena kedua-duanya memiliki tujuan yang sama untuk menegakkan agama Allah.

Dalam memperlakukan tawanan, Rasulullah saw bersikap adil, salah satu contoh dari keadilan Rasul adalah ia tidak memberikan gratifikasi kepada tiga orang kerabatnya dalam urusan membayar tebusan.²⁷ Adapun para tawanan yang tidak mampu membayar tebusan dikarenakan tidak memiliki uang, maka Rasulullah saw membebaskan mereka dengan syarat harus mengajarkan baca tulis terlebih dahulu kepada kaum Muslimin yang masih buta huruf, setiap tawanan disuruh mengajar sepuluh orang anak dari kaum Muslimin.²⁸

²⁴ Ibn Kathīr, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah* (Beirut: Dār Fikr, t.th), jilid II, 459.

²⁵ Kepada Abū Bakr Rasulullah saw berkata: sesungguhnya engkau hai Abū Bakr, seperti Nabi Ibrāhīm yang diabadikan dalam Qs. Ibrāhīm (14) : 36 “*Barangsiapa mengikutiku maka sesungguhnya orang itu termasuk golonganku, dan barang siapa yang mendurhakai aku, maka sesungguhnya Engkau Maha Pengampun lagi Maha penyayang*”. Sesungguhnya engkau hai Umar, seperti Nabi Nūh yang diabadikan oleh Alquran di dalam Qs. Nūh (71) : 26 “*ya Tuhanku, janganlah engkau biarkan seorangpun diantara orang-orang kafir itu tinggal di atas bumi*”.

²⁶ Ibn Kathīr, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, jilid II, 459.

²⁷ Ketiga orang kerabat Rasul tersebut adalah: ‘Abbas bin Abd al-Muṭallib (paman), Aqīl Ibn Abī Tālib (saudara sepupunya), dan Naufāl Ibn Hārith Ibn Abd al-Muṭallib (saudara sepupunya). Pada saat itu merek amenolak membayar tebusan karena mereka beralasan bahwa mereka keluar dari Makkah karena dipaksa oleh kaum Quraish, bahkan pamannya Abbas mengatakan bahwa ia telah masuk Islam. Namun Rasulullah saw tetap teguh pada pendiriannya agar mereka membayar tebusan, dan akhirnya Rasul membebaskan mereka setelah mereka membayar tebusan. Lihat Abi Muhammad Abd Mālik Ibn Hishām, *Sīrah al-Nabī*, 375.

²⁸ Ibn Kathīr, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*. Jilid II, 512.

3. Harta Rampasan

Pembicaraan mengenai harta rampasan disebutkan dalam Qs. al-Anfāl (8) : 1

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ

artinya: mereka menanyakan kepadamu tentang (pembagian) harta rampasan perang. Katakanlah: "Harta rampasan perang kepunyaan Allah dan Rasul, oleh sebab itu bertakwalah kepada Allah dan perbaikilah perhubungan di antara sesamamu; dan taatlah kepada Allah dan Rasul-Nya jika kamu adalah orang-orang yang beriman. Ini adalah ayat yang berbicara tentang rampasan perang. Di dalam penafsirannya tentang ayat ini Ibn Kathīr mengutip perkataan Imam Bukhārī bahwa menurut Ibn ‘Abbas bahwa yang dimaksud dengan *al-anfāl* adalah *al-maghānim* (harta rampasan perang). Berkaitan dengan waktu turunnya ayat ini, telah diriwayatkan oleh Muhammad Ibn Abdur Rahīm, dari Sa‘īd Ibn Sulaimān, dari Hashīm, dari Abu Bishr, dari Sa‘īd Ibn Jubair bahwa ia pernah bertanya kepada Ibn ‘Abbas tentang surat al-anfāl, maka Ibn ‘Abbas menjawab bahwa surat ini diturunkan di Badar. Adapun riwayat yang *mu‘allaq* dari Ibn ‘Abbas yaitu riwayat dari Alī bin Abī Ṭalhah dari Ibn ‘Abbas mengatakan bahwa yang dimaksud dengan *al-anfāl* adalah *ghanimah* (harta rampasan perang yang pada mulanya harta rampasan perang hanyalah untuk Rasulullah saw, tiada seorangpun yang berhak mengambilnya barang sedikitpun. Pendapat yang menyatakan bahwa *alnfāl* sama dengan *ghanimah* ini menurut Ibn Kathīr juga didukung oleh Mujāhid, Ikrimah, Aṭā al-Dahāk, Qatādah, Aṭa’ al-Khurasāni, Muqātil Ibn Ḥayyān, dan Abdur Rahmān Ibn Zaid Ibn Aslām.²⁹

Di dalam tafsirnya Ibn Kathīr juga memaparkan pendapat Ibn Jarīr tentang ayat ini, menurut Ibn Jarīr yang ia kutip dari para ulama lainnya bahwa yang dimaksud dengan harta rampasan disini ialah harta rampasan pasukan khusus. Ibn Jarīr mengatakan telah menceritakan kepada kami al-Hārīs, dari Abdul Azīz, dari Ali Ibn Ṣālih Ibn Ḥay bahwa telah sampai suatu berita mengenai firman Allah *yasalūnaka ‘an al-an-fāl*, ia berkata maknanya adalah *al-sarāya* bentuk jamak dari *sariyyah* yang artinya pasukan khusus. Maka menurut Ibn Jarīr yang dimaksud dari ayat ini adalah hadiah yang diberikan oleh pemimpin kepada sebagian pasukan sebagai tambahan bagi mereka dari pasukan lainnya karena kekhususan mereka (*ghanimah* yang dilebihkan).

Ibn Kathīr memaparkan banyak sekali riwayat yang bercerita mengenai asbāb al-nuzūl dari ayat ini dan semuanya dari hadis-hadis yang memiliki predikat sahīh. salah satunya adalah hadis yang diriwayatkan oleh

²⁹ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, Jilid II, 270.

Imam Ahmad dari Muhammad Ibn Salāmah, dari Ibn Ishaq, dari Abdur Rahmān, dari Sulaimān Ibn Mūsa, dari Makhūl, dari Abī Umāmah menceritakan bahwa ia pernah bertanya kepada Ubādah tentang makna *al-anfāl*, ia menjawab, itu diturunkan berkenaan dengan orang-orang yang ikut dalam peperangan Badar, dimana kami berdebat tentang harta rampasan yang diperoleh dari perang itu, sehingga akhlak kami menjadi buruk, maka turunlah ayat *al-anfāl* sehingga seluruh harta rampasan diserahkan kepada Rasulullah saw, dan Rasul membagikannya kepada kami dengan pembagian yang rata.³⁰

Anfāl menurut kata asalnya berarti himpunan *ghanīmah*, sedangkan dalam istilah bahasa Arab artinya setiap kebaikan yang diberikan pelakunya sebagai hadiah darinya. *Anfāl* telah diharamkan Allah kepada umat-umat terdahulu, sedangkan *anfāl* yang dihalalkan oleh Allah kepada kaum muslimin dari harta musuh-musuh mereka merupakan sesuatu yang dikhususkan Allah kepada mereka, sebagai karunia dan rahmat Allah bagi mereka.

Harta yang diberikan seorang pemimpin kepada pasukan tempur dinamakan *nafilah*, yakni memberikan hadiah kepada sebagian pasukan karena perannya yang utama sehingga mereka mendapatkan lebih dari yang lainnya. Hal ini dilakukan oleh pemimpin berdasarkan kriteria pengorbanannya dalam membela agama dan mengalahkan musuh. Menurut Ibn Kathīr, berkaitan dengan *nafilah* yang diberikan oleh pemimpin terdapat empat perkara yang disunatkan, dan masing-masing mempunyai kedudukan tersendiri yang berbeda dengan lainnya, keempat *nafilah* tersebut adalah:

- a. *Nafilah* yang tidak ada bagian seperlimanya, hal ini dinamakan dengan *salab* (rampasan dari musuh yang dibunuh).
- b. *Nafilah* yang berasal dari *ghanīmah* sesudah bagian seperlima dikeluarkan dari keseluruhannya. Misalnya seorang pemimpin mengirimkan pasukan ke daerah peperangan, lalu pasukan yang dikirmkannya tersebut pulang dengan membawa *ghanīmah*, maka pasukan itu mendapatkan sepertiga atau seperempat dari *ghanīmah* yang mereka bawa, sesudah sebelumnya mengambil bagian seperlimanya.
- c. *Nafilah* yang berasal dari seperlima itu sendiri. Misalnya ketika *ghanīmah* diperoleh, lalu dikumpulkan semuanya dan dibagi menjadi lima bagian. Apabila pemimpin (imam) telah mengambil bagian seperlimanya, maka ia boleh memberikan *nafilah* kepada pasukan yang bersangkutan menurut kebijaksanaannya.
- d. *Nafilah* yang termasuk ke dalam keseluruhan *ghanīmah*, sebelum sesuatu dari *ghanīmah* tersebut dibagi menjadi lima bagian. Misalnya pemimpin

³⁰ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Jilid II, 271.

(imam) memberikan hadiah kepada para penunjuk jalan, penggembala ternak dan lain-lain.

Sehubungan dari masing-masing *naḥil* di atas, permasalahannya masih diperdebatkan, sekurang-kurangnya ada tiga pendapat yang memperlakukan *naḥil*. Pendapat yang pertama dari al-Rābi', ia mengatakan bahwa menurut pendapat Imam Shāfi'ī, *anḥāl* tidak boleh dikeluarkan dari pokok *ghanīmah* sebelum dibagi menjadi lima bagian selain *salab*. Adapun Abū Ubaid berpendapat bahwa yang termasuk ke dalam *naḥil* adalah sesuatu yang ditambahkan kepada mereka, selain dari bagian yang sudah menjadi hak mereka. Hal ini diambilkan dari seperlima bagian Nabi, karena Nabi mendapatkan seperlima bagian dari tiap-tiap *ghanīmah*. Sehubungan dengan hal ini, maka seorang pemimpin (imam diharapkan melakukan ijtihad dalam membagi-bagikannya. Misalnya apabila jumlah musuh banyak dan kekuatan mereka jauh lebih kuat dari pasukan muslimin, maka pemimpin boleh menjanjikan *naḥil* bagi pasukannya sebagai motivasi bagi mereka. Namun apabila sebaliknya, maka pemimpin tidak perlu memberikan *naḥil*.

Adapun pendapat yang ketiga tentang *naḥil* adalah bahwa sebelum mengirimkan pasukannya ke medan pertempuran, seorang pemimpin boleh mengatakan kepada mereka bahwa mereka akan mendapatkan hadiah sesudah *khumus*. Maka hadiah tersebut berhak mereka dapatkan sesuai dengan persyaratan yang diberikan oleh pemimpin, karena mereka bertempur dengan imbalan tersebut, dan hal tersebut telah mereka sepakati.³¹

Islam membagi harta rampasan perang menjadi lima, pembagian ini berdasarkan Qs. al-Anfāl (8) : 41, yang dikenal dengan ayat *khumus*

وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ
وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِن كُنْتُمْ أَمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ
يَوْمَ التَّقَىٰ أَتَقُونَ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

artinya: ketahuilah, sesungguhnya apa saja yang dapat kamu peroleh sebagai rampasan perang, maka sesungguhnya seperlima untuk Allah, Rasul, kerabat Rasul, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan ibnussabil, jika kamu beriman kepada Allah dan kepada apa yang kami turunkan kepada hamba Kami (Muhammad) di hari *Furqān*, yaitu di hari bertemunya dua pasukan. dan Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu. Di awal penafsirannya tentang ayat ini Ibn Kathīr menjelaskan perbedaan antara *ghanīmah* dan al-fay'. *Ghanīmah* menurutnya adalah: *al-māl al-ma'khūdh min al-kuffār, bi ṭāf al-khaili wa al-rukkāb* (harta yang diambil dari orang-orang kafir melalui jalan perang), adapun *al-fay'* adalah: *mā akhadha*

³¹ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Jilid II, 272.

minhum bighairi zālīka (harta yang diambil dari orang-orang kafir tanpa melalui pertempuran), seperti *jizyah*.

Ayat ini adalah penjelasan Allah kepada kaum Muslimin tentang dihalalkannya harta rampasan perang, dimana telah diharamkan kepada umat sebelumnya. Dalam tafsirnya, Ibn Kathīr menjelaskan panjang lebar tentang ayat ini, dalam penafsirannya, ia banyak mengutip pendapat dari ulama-ulama salaf. Salah satunya pendapat dari Ibn Abī Ḥātim, dari ayahnya, dari Abū Ma'mar al-Munqarī, dari 'Abdul Wārith bin Sa'īd, dari 'Abdillāh bin Buraidah bahwa maksud dari firman-Nya: *faanna lillāhi khumusahu wa li al-rasūli* adalah bagian Allah adalah untuk Nabi-Nya, sedangkan bagian Nabi adalah untuk istri-istrinya. Pendapat ini berbeda dengan pendapat 'Abdul Mālīk yang mengatakan maksud dari seperlima untuk Allah dan Rasul-Nya (tidak terpisah). Ibn Kathīr juga mengutip pendapat dari Ibn Taimiyah dari Imam Mālīk dan beberapa ulama salaf bahwa bagian seperlima diserahkan kepada pemimpin dan dipergunakan untuk kemaslahatan Muslimin. Menurut Ibn Kathīr ini pendapat yang paling benar.

Dalam tafsirnya, Ibn Kathīr juga memaparkan perdebatan tentang bagian Rasulullah saw setelah ia meninggal. Sebagian orang berpendapat bahwa bagian Rasul diserahkan kepada khalifah setelahnya. Ada juga yang berpendapat bahwa bagian Rasul diserahkan kepada kerabatnya. Pada akhirnya mereka sepakat bahwa bagian Rasul diserahkan kepada umat untuk perjuangan di jalan Allah, ini terjadi pada pemerintahan Abū Bakr dan Umar bin Khattāb. adapun makna *al-yatāmā* menurut Ibn Kathīr adalah *aitām al-muslimīn* (seluruh anak yatim kaum Muslimīn). makna *ibn al-sabīl* dalam ayat ini menurutnya adalah *al-musāfir ilā masāfati taqṣīruhā li al-ṣalāh* (perantau yang melakukan perjalanan jauh yang mengharuskan dia meng³²*qasār* sholatnya).

Dikisahkan oleh Ibn Hishām dalam buku *Sīrah al-Naby* bahwa setelah umat Islam menguburkan tentara kafir Quraisy disebuah sumur di Badar, mereka mengumpulkan harta rampasan perang yang ditinggalkan oleh musyrikin Quraisy. Pada saat itu, terjadi perbedaan pendapat dikalangan kaum Muslimin mengenai pembagian harta rampasan perang ini, hal tersebut terjadi dikarenakan belum ada pembagian yang pasti mengenai harta itu. sedikitnya ada tiga pendapat yang muncul saat itu: *pertama* pendapat yang mengatakan bahwa harta tersebut harus diberikan kepada golongan muda dari kaum Muslimin yang berperang di garis terdepan karena mereka telah mengejar, mengusir, dan mengalahkan pasukan musuh, sehingga mereka berhak mendapatkan harta rampasan itu. pendapat yang *kedua* menyatakan bahwa yang berhak mendapatkan harta tersebut adalah para penjaga pertahanan dan pengawal dari golongan tua. Karena mereka bertugas

³² Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Jilid II, 296-297.

menjaga Nabi dan garis pertahanan dari serangan musuh. Pendapat yang ketiga menyatakan bahwa yang berhak mendapatkan harta tersebut adalah golongan yang mengumpulkan dan menjaga harta tersebut.

Melihat perdebatan tersebut, Rasulullah saw memerintahkan kepada kaum Muslimin untuk mengumpulkan seluruh harta rampasan perang tersebut, dan diserahkan kepadanya. Sehingga turunlah firman Allah Qs. al-Anfāl (8) : 1, sehingga pada saat itu, perselisihan tentang harta rampasan perang diserahkan keputusannya kepada Rasulullah saw. Pada saat Rasulullah saw sampai di Ṣafrā, Rasul menerima wahyu Qs. al-Anfāl (8) : 41.³³ Menurut Ḥamid Ḥusain, setelah turunnya ayat ini, Rasul memerintahkan kaum Muslimin untuk berhenti dan membagi-bagikan harta rampasan perang Badar. Rasul mengambil tempat yang agak tinggi dan membagikan harta tersebut sesuai dengan apa yang Allah perintahkan dalam Qs al-Anfāl (8) : 41.³⁴

Islam melalui Alquran juga memberitakan bahwa harta rampasan perang itu halal bagi tentara, ini terdapat dalam Qs. al-Anfāl (8) : 69 فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ artinya: maka makanlah dari sebagian rampasan perang yang telah kamu ambil itu, sebagai makanan yang halal lagi baik, dan bertakwalah kepada Allah; sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. Ayat ini merupakan rahmat Allah kepada para mujahid dengan memperbolehkan bagi mereka untuk memakan harta rampasan perang.

Adapun pembagian harta rampasan perang bagi mereka yang tidak ikut berperang telah diterangkan dalam Qs. al-Fath (48) : 15

سَيَقُولُ الْمُخَلَّفُونَ إِذَا انْطَلَقْتُمْ إِلَى مَغَائِمٍ لِتَأْخُذُوهَا ذَرُونَا نَتَّبِعْكُمْ يُرِيدُونَ أَنْ يُبَدِّلُوا كَلَامَ اللَّهِ قُلْ لَنْ تَتَّبِعُونَا كَذَلِكَ قَالَ اللَّهُ مِنْ قَبْلُ فَسَيَقُولُونَ بَلْ تَحْسُدُونَنَا بَلْ كَانُوا لَا يَفْقَهُونَ إِلَّا قَلِيلًا

artinya: orang-orang Badwi yang tertinggal itu akan berkata apabila kamu berangkat untuk mengambil barang rampasan: "biarkanlah kami, niscaya kami mengikuti kamu"; mereka hendak merubah janji Allah. Katakanlah: "Kamu sekali-kali tidak (boleh) mengikuti kami; demikian Allah telah menetapkan sebelumnya"; mereka akan mengatakan: "Sebenarnya kamu dengki kepada kami." Bahkan mereka tidak mengerti melainkan sedikit

³³ Abi Muhammad Abd Mālik Ibn Hishām, *Sīrah al-Nabī* (Beirut: Dār al-Fikr, 1976), 262-356.

³⁴ Rasul membagikan empat bagian (80 %) kepada seluruh pasukan dengan cara sama rata, sedangkan 20 % beliau bagikan atas lima: yaitu Allah dan Rasul-Nya, untuk para kerabat Nabi yang mengikuti Islam, untuk anak-anak yatim, untuk orang-orang miskin, dan untuk orang-orang musāfir yang kehabisan bekal. Lihat Ḥamid Ḥusain, *Membangun Peradaban Sejarah Muhammad saw* (Bandung: Pustaka Hidayah, 2000), 457.

sekali. Ayat ini membahas tentang orang-orang Arab Badwi yang mengingkari Rasul dalam perang Hudaibiyah, ketika Rasul dan sahabatnya menaklukkan Khaibar, orang Badwi itu meminta jatah mereka dari harta rampasan perang, dan Allah tidak mengizinkan Rasul untuk memberikannya kepada mereka, karena keingkaran mereka atas kesepakatan yang telah mereka pebuat dengan kaum Muslimin.³⁵ Ayat ini menjelaskan bahwa harta rampasan perang tidak boleh diberikan kepada orang yang mengingkari janji dan tidak memiliki kontribusi dalam peperangan itu.

Harta rampasan perang adalah hal yang bisa menimbulkan fitnah baik dari eksternal umat Islam, maupun dari internal umat Islam. Oleh sebab Allah melaknat orang-orang yang curang dalam mengurus harta rampasan perang, walaupun ia seorang Nabi, hal ini dijelaskan dalam Qs. Ali ‘Imrān (3) : 161

وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَغْلُ وَمَنْ يَغْلُ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ
مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ

artinya: Tidak mungkin seorang Nabi berkhianat dalam urusan harta rampasan perang. Barangsiapa yang berkhianat dalam urusan rampasan perang itu, maka pada hari kiamat ia akan datang membawa apa yang dikhianatkannya itu, kemudian tiap-tiap diri akan diberi pembalasan tentang apa yang ia kerjakan dengan (pembalasan) setimpal, sedang mereka tidak dianiaya. Ayat ini merupakan jaminan dari Allah bahwa seorang Nabi tidak mungkin melakukan khianat. Maka menurut Ibn ‘Abbas, Mujāhid, al-Ḥasan dan para sahabat lainnya tidak layak bagi seorang Nabi untuk melakukan khianat. Berkenaan dengan *sabāb al-nuzūl* ayat ini, Ibn Kathīr memaparkan dari riwayat Ibn Abī Ḥātim, dari ayahnya, telah menceritakan kepadanya al-Muṣayyab Ibn Wādh, dari Abī Ishaq al-Fazzari, dari Sufyān Ibn Khāshif, dari Ikrīmah, dari Ibn ‘Abbas menceritakan bahwa mereka kehilangan sebuah permadani dalam perang Badar, lalu mereka berkata, barangkali Rasulullah saw telah mengambilnya, lalu turunlah ayat ini. Ibn Kathīr mengatakan bahwa yang dimaksud dengan *al-ghulūl* dalam ayat ini adalah khianat atau korupsi. Hal yang sama juga diriwayatkan oleh Ibn Jarīr dari Muhammad Ibn Abī Mālīk Ibn Abāshī Shawārib, dari Abdul wāhid Ibn Ziyād, dari Kasif, dari Miqsām, dari Ibn ‘Abbas mengatakan bahwa ayat *wa mā kāna linabiyyin* turun berkenaan dengan hilangnya permadani merah dalam perang Badar, maka sebagian orang mengatakan bahwa mungkin Rasulullah saw, sehingga banyak orang membicarakan hal ini, sehingga turunlah ayat ini. hal yang sama juga diriwayatkan oleh Imam al-Tirmidhī dan Imam Abū Daud secara bersamaan dari Qutaibah.³⁶

³⁵ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, Jilid IV, 127.

³⁶ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, Jilid I, 401.

Menurut al-‘Auḍi yang meriwayatkan dari Ibn ‘Abbas bahwa ayat وَمَا كَانَ لِلنَّبِيِّ أَنْ يَغْلَّ misalnya Nabi memberikan bagian kepada sebagian pasukan, sedangkan sebagian lainnya tidak ia berikan. Hal yang sama juga dikatakan oleh al-Dāḥak. sedangkan Muhammad Ibn Ishaq mengatakan sehubungan dengan ayat ini, bahwa yang dimaksudkan dengan khianat disini misalnya Rasulullah saw meninggalkan sebagian wahyu yang disampaikan kepadanya dan tidak menyampaikannya kepada umat. Ibn Kathīr mengatakan dalam penafsirannya bahwa substansi dari ayat ini adalah membersihkan diri Nabi dari semua segi perbuatan khianat dalam mengemban amanat dan pembagian *ghanīmah* serta urusan-urusan lainnya.

Hasān al-Baṣri, Tāwus, Mujāhid, dan al-Dāḥak membaca ayat ini dengan huruf *yā* yang diḍammahkan, sehingga arti dan bacaannya menjadi *wa mā kāna li nabiyyin an yu ghālla* (tidak mungkin seorang Nabi dikhianati). Ibn Jarīr meriwayatkan dari Qatādah dan al-Rābi’ Ibn Anas bahwa ayat ini diturunkan ketika perang Badar, dimana pada saat itu banyak para sahabat yang melakukan korupsi dalam pembagian *ghanīmah*, sehingga turunkah ayat ini.

Adapun ayat *wa man yaghlul ya’ti bimā ghallā yaumal qiyāmah* adalah ancaman keras dari Allah kepada orang-orang yang korupsi dan berkhianat dalam segala urusan (salah satunya pembagian *ghanīmah*). Sunnah pun menurut Ibn Kathīr juga sudah menjelaskan larangan untuk hal tersebut dalam berbagai ragam hadis, diantaranya hadis yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad dari Abdul Mālik, dari Zubair, dari Abdullah Ibn Muhammad Ibn ‘Āqil, dari Aṭa Ibn Yasar, dari Abdul Mālik al-Ashjā’y, dari Rasulullah saw bersabda: *khianat yang paling besar dosanya di sisi Allah ialah sehasta tanah, kalian menemukan dua orang laki-laki bertetangga tanahnya atau rumahnya, kemudian keduanya mengambil sejengkal tanah milik temannya. Apabila ia mengambilnya, maka hal itu akan dikalungkan kepada dirinya nanti di hari kiamat dengan tujuh lapis bumi.*

D. Keutamaan Mati Syahid Menurut Ibn Kathīr

Keutamaan yang di berikan Allah kepada orang yang mati syahid adalah:

1. Tetap hidup di sisi Allah serta mendapatkan rezki. Inilah janji Allah kepada para syuhada yang diabadikan dalam Qs. Ali ‘Imrān (3): 169

وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ

artinya: *janganlah kamu mengira bahwa orang-orang yang gugur di jalan Allah itu mati; bahkan mereka itu hidup disisi Tuhannya dengan mendapat rezki..* Para syuhada walaupun mereka telah gugur di alam dunia, akan tetapi arwah mereka tetap hidup dan diberi rezeki oleh Allah di alam yang kekal. Mengenai keutamaan mati syahid dalam ayat ini, Ibn Kathīr dalam penafsirannya telah memaparkan banyak hadis *ṣahīh* yang menceritakan

tentang mati syahid. Diantaranya adalah hadis yang diriwayatkan oleh Imam Bukhārī bahwa Abū Wālid meriwayatkan dari Shu'bah, dari Ibn Munkadir, bahwa ia pernah mendengar Jābir menceritakan: ketika ayahku gugur dalam peperangan Uhud, aku menangis dan membuka penutup wajahnya, maka sahabat-sahabat Rasulullah saw melarangku berbuat demikian, tetapi Rasul sendiri tidak melarangku, melainkan dia bersabda: *lā tabkīhi aw mā tabkīhi mā dhallati al-malāikatu tuẓilluhu bi ajnātiha hatta rufi'a* (jangan engkau tangisi dia, atau mengapa engkau tangisi dia. Para malaikat masih terus menaunginya dengan sayap-sayap mereka sampai ia diangkat ke langit). Hadis ini disandarkan langsung oleh Imam Bukhārī, Imam Muslim, dan Imam al-Nasā'i melalui berbagai jalur.³⁷

Adapun maksud dari diberi rezeki pada ayat ini ditafsirkan oleh Ibn Kathīr dengan makanan, minuman, dan tempat tinggal yang nyaman. Mengenai hal ini, ia memaparkan sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad dari Ya'qūb, dari ayahnya, dari Abū Ishaq, dari Ismā'īl Ibn Umayyah Ibn Amr Ibn Sa'īd Ibn Abū Zubair al-Māliki, dari Ibn 'Abbas bahwa Rasulullah saw pernah bersabda: *ketika saudara-saudara kalian gugur dalam perang Uhud, maka Allah menjadikan arwah mereka di dalam perut burung hijau yang selalu mendatangi sungai-sungai sorga dan memakan buah-buahannya, hingga pada lampu-lampu emas yang ada di bawah naungan 'arsh. Ketika mereka merasakan makanan dan minuman mereka yang sangat enak itu, serta tempat tinggal mereka yang sangat baik, maka mereka mengatakan "aduhai seandainya teman-teman kita mengetahui apa yang telah Allah perbuat terhadap kita, agar mereka tidak enggan dalam berjihad dan tidak malas dalam melakukan peperangan" maka Allah berfirman "Akulah yang akan menyampaikan berita kalian kepada mereka". Maka Allah menurunkan ayat ini.*

Alquran juga menceritakan keadaan mereka (*shuhadā*) di akhirat dalam Qs. Ali 'Imrān (3) : 170

فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ
أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

artinya: mereka dalam keadaan gembira disebabkan karunia Allah yang diberikan-Nya kepada mereka, dan mereka bergirang hati terhadap orang-orang yang masih tinggal di belakang yang belum menyusul mereka, bahwa tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak (pula) mereka bersedih hati. Orang-orang yang mati syahid itu hidup di sisi Tuhan mereka dengan keadaan gembira karena kenikmatan dan kebahagiaan yang Allah berikan kepada mereka. Mereka amat bangga terhadap saudara-saudara mereka yang terus berperang di alan Allah sesudah mereka. Oleh karena itu, menurut Ibn

³⁷ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Jilid I, 407.

Kathīr tentang ayat ini, orang yang sedang berperang di jalan Allah tidak usah takut dengan apa yang akan mereka hadap di depan mereka dan tidak usah bersedih hati atas apa yang mereka tinggalkan di belakang mereka nanti.

Sehubungan dengan firman Allah *wa yastabshirunā* (dan mereka bergirang hati), Ibn Kathīr memaknainya dengan *wa yasurrūna*. Menurut Muhammad Ibn Ishaq, yang dimaksud dari ayat ini adalah orang-orang yang mati syahid itu merasa bahagia apabila ada diantara saudara-saudara mereka yang menyusul mereka (berjihad di jalan Allah), agar ia merasakan pahala yang diberikan Allah kepada mereka. Al-Sādi mengatakan bahwa disampaikan kepada orang-orang yang mati syahid sebuah kitab yang di dalamnya tertulis: *“akan dating kepadamu si fulan pada hari anu dan hari anu, dan akan dating menyusulmu si fulan pada hari anu dan hari anu”*. Maka ia merasa gembira sebagaimana penduduk dunia merasa gembira apabila bertemu dengan orang-orang yang telah lama berpisah darinya.³⁸

Mengenai kebahagiaan orang yang mati syahid telah di tuliskan dalam kitab *sahīhain* dari sahabat Anas sehubungan dengan tujuh puluh orang sahabat yang telah di kirim ke Bi'r Ma'ūnah (semuanya dari kalangan Anṣār) yang mana semuanya terbunuh dalam satu hari. Lalu Rasulullah saw melakukan doa qunut untuk kebinasaan orang-orang yang telah membunuh mereka, dan beliau melaknat mereka. Lalu turunlah firman Allah *يَسْتَبْشِرُونَ بِنِعْمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَفَضْلٍ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُؤْمِنِينَ* artinya: Mereka bergirang hati dengan nikmat dan karunia yang yang besar dari Allah, dan bahwa Allah tidak menyia-nyiakan pahala orang-orang yang beriman. Qs. Ali 'Imrān (3) : 171. Dalam tafsirnya, Ibn Kathīr mengutip pendapat dari Abdur Rahmān Ibn Zaid Ibn Aslam bahwa makna ayat ini mencakup semua orang mukmin, baik yang mati syahid, ataupun tidak. Menurutnya, jarang sekali Allah menyebutkan keutamaan suatu (pahala) yang diberikan kepada Nabi, melainkan Allah menyebutkan juga pahala yang akan Ia berikan kepada orang-orang mukmin sesudah mereka.

2. Mendapatkan ampunan dan rahmat Allah. Ini adalah janji Allah kepada para syuhada yang diabadikan dalam Qs. Ali 'Imrān (3) : 157

وَلَئِنْ قُتِلْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ مُتُّمْ لَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَحْمَةٌ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ artinya: dan sungguh kalau kamu gugur di jalan Allah atau meninggal, tentulah ampunan Allah dan rahmat-Nya lebih baik (bagimu) dari harta rampasan yang mereka kumpulkan. Ayat ini mengandung makna yang menunjukkan bahwa mati syahid adalah sarana untuk mendapatkan rahmat Allah, ampunan, dan ridha-Nya. Hal ini jauh lebih dari pada hidup di dunia dan mengumpulkan segala materi yang ada di dalamnya. Kemudian Allah

³⁸ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Jilid I, 408.

memberitakan bahwa orang-orang yang mati atau terbunuh itu tempat kembalinya hanya kepada Allah, dan Allah akan memberikan balasan sesuai amal perbuatan mereka.³⁹

3. Mendapatkan pahala dan imbalan yang banyak. janji Allah ini diabadikan dalam Qs. al-Nisā' (4) : 74.

وَمَنْ يُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيُفْتَلْ أَوْ يَغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا

artinya: karena itu hendaklah orang-orang yang menukar kehidupan dunia dengan kehidupan akhirat berperang di jalan Allah. Barangsiapa yang berperang di jalan Allah, lalu gugur atau memperoleh kemenangan maka kelak akan Kami berikan kepadanya pahala yang besar. Semua orang yang berperang di jalan Allah, baik ia gugur ataupun dikalahkan, maka baginya di sisi Allah pahala yang besar dan imbalan yang berlimpah. Menurut Ibn Kathīr orang yang berperang di jalan Allah itu memiliki dua keuntungan, apabila ia kalah, maka ia akan mendapatkan sorga dan pahala yang besar dari Allah, namun seandainya ia menang, ia akan mendapatkan *ghanimah* (harta rampasan perang) yang sudah Allah halalkan bagi mereka sesuai dengan aturan yang telah Allah turunkan kepada RasulNya.⁴⁰

Mereka melakukan perniagaan yang menguntungkan. Seperti yang disebutkan dalam Qs. al-Taubah (9) : 111 artinya: *sesungguhnya Allah telah membeli dari orang-orang mukmin diri dan harta mereka dengan memberikan surga untuk mereka. Mereka berperang pada jalan Allah; lalu mereka membunuh atau terbunuh. (Itu telah menjadi) janji yang benar dari Allah di dalam Taurat, Injil dan Alquran. Dan siapakah yang lebih menepati janjinya (selain) daripada Allah? Maka bergembiralah dengan jual beli yang telah kamu lakukan itu, dan itulah kemenangan yang besar. Allah akan mengganti atas diri dan harta hamba-hamba-Nya yang beriman dengan surga karena mereka telah mengorbankannya untuk Allah. Ini merupakan karunia dan kebaikan Allah bagi orang-orang yang berjihad di jalan-Nya.*⁴¹ Mengenai *asbāb al-nuzūl* tentang ayat ini, Ibn Kathīr mengutip cerita dari Muhammad bin Ka'ab al-Quraidhī dan beberapa ulama lainnya. Bahwa 'Abdullah bin Rawāḥah pernah berkata kepada Rasulullah saw pada malam 'Aqabah: *berikanlah syarat kepada Rabb-mu dan kepada dirimu sendiri apa yang engkau kehendaki*, maka Rasulullah saw bersabda: *aku mensyaratkan kepada Rabb-ku agar kalian selalu beribadah kepada-Nya dan tidak menyekutukan-Nya dengan sesuatu apa pun. Dan aku mensyaratkan kepada diriku sendiri agar kalian menjagaku, sebagaimana kalian menjaga diri dan harta kalian*, para sahabat bertanya: *apa yang akan kami peroleh jika kami*

³⁹ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Jilid I, 400.

⁴⁰ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Jilid I, 503.

⁴¹ Penjelasan tentang ayat ini telah dipaparkan dalam penelitian ini pada bab IV tentang keutamaan orang-orang yang berjihad.

mengerjakan hal tersebut?. Rasulullah saw menjawab: surga. Mereka berkata: jual beli yang menguntungkan, kami tidak akan membatalkan. Lalu turunlah ayat ini.

4. Mendapatkan perhatian dari Allah dan surga. Janji Allah ini diabadikan dalam Qs. Muhammad (47) : 4-6

وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ (4) سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ (5)
وَيُدْخِلُهُمُ الْجَنَّةَ عَرَفَهَا لَهُمْ

artinya: dan orang-orang yang syahid pada jalan Allah, Allah tidak akan menyia-nyiakan amal mereka (4). Allah akan memberi pimpinan kepada mereka dan memperbaiki keadaan mereka (5). dan memasukkan mereka ke dalam jannah yang telah diperkenankan-Nya kepada mereka. Dalam tafsirnya, Ibn Kathīr memaknai *falan yaḍillū a'mālahum* dengan *lan yadhhabūhā bal yukathirūhā wa yuḍā'ifūhā* (tidak akan menghilangkan pahalanya, tetapi menambah dan menggandakannya). Ibn Kathīr mengatakan bahwa hadis yang memberitakan tentang keutamaan mati syahid sangat banyak sekali. Salah satunya hadis yang diriwayatkan oleh Imam Muslim dari 'Abdullah bin 'Amrū dan dari Abū Qatādah bahwa Rasulullah saw bersabda: *yughfaru li al-shahīd kullu shai'in illa al-dain* (orang yang mati syahid diampuni oleh Allah seluruh dosanya kecuali hutang).⁴² Hadis lain juga diriwayatkan dari para sahabat, dari Abū Dardā' bahwa Rasulullah saw bersabda: *yashfa'u al-shahīd fī sab'ina min ahli baitihi* (orang yang mati syahid berhak memberikan syafa'at kepada 70 orang anggota keluarganya).

Adapun makna dari *sayahdīhim* adalah *sayudkhillum ilā al-jannah* (Allah akan memasukkan mereka kedalam surga). Kata *bālahum* diartikan Ibn Kathīr dengan *Ḥālahum wa amrahum* (keadaan dan urusan mereka). Dan kata *'arafahā lahum* bermakna *'arafahum bihā wa hadāhum ilaihā* (mereka telah mengenal tempat itu dan Allah memberikan mereka petunjuk kepada tempat itu).⁴³

E. Perdamaian Menurut Ibn Kathīr

Pada prinsipnya Islam merupakan agama yang membawa kedamaian bagi umat manusia, prinsip ini didukung dengan banyaknya ayat-ayat di dalam Alquran yang berbicara mengenai hal itu, sehingga ajaran Islam bukanlah ajaran yang hanya berbicara mengenai perang, tetapi juga membahas tentang perdamaian. Islam tidak hanya membahas tentang berperang melawan kaum kafir, namun Islam juga memberikan tawaran

⁴² Namun dalam kitab *Ṣaḥīḥ Muslim*, terdapat perbedaan matan dalam hadis ini, yaitu antara "*kullu shai'in*" dengan "*kullu dhanbin*". Akan tetapi perbedaan *matan* dari hadis tersebut tidak mempengaruhi substansi dari makna hadis. Lihat Muslim bin Hajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, 495.

⁴³ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Jilid IV, 158-159.

damai sebagai alternatif lain selama mereka tidak mengganggu dan mempunyai niat baik kepada Islam dan kaum Muslimin.

Dalam Qs. al-Taubah (9) : 4 disebutkan: *إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ* artinya: *kecuali orang-orang musyrikin yang kamu telah mengadakan perjanjian (dengan mereka) dan mereka tidak mengurangi sesuatu pun (dari isi perjanjian)mu dan tidak (pula) mereka membantu seseorang yang memusuhi kamu, maka terhadap mereka itu penuhilah janjinya sampai batas waktunya. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertaqwa.* Menurut Ibn Kathīr, penafsiran ayat ini tidak bisa lepas dari ayat sebelumnya, karena ini adalah pengecualian dari ketentuan masa penundaan selama empat bulan bagi mereka yang telah memiliki perjanjian yang tidak ditentukan waktunya. Mereka diperbolehkan untuk berpergian dan mencari tempat untuk menyelamatkan diri ke mana saja mereka mau (kecuali mereka bagi memiliki perjanjian yang sudah ditentukan waktunya). Menurut Ibn Kathīr, Islam sangat menghargai perjanjian damai yang telah disepakati dengan musuh. Selama pihak musuh tidak melakukan pembatalan atas perjanjian itu, dan mereka tidak membantu kelompok lain yang memusuhi Islam, maka mereka wajib dilindungi. Pada akhir ayat ini terdapat kata *innallāha yuhibbu al-muttaqīn*, kata *muttaqīn* dalam ayat ini ditafsirkan oleh Ibn Kathīr dengan “orang-orang yang menepati janji”.

Dorongan untuk melakukan gencatan senjata dalam Islam telah disebutkan dalam Qs. al-Anfāl (8) : 61 *وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ* artinya: *dan jika mereka condong kepada perdamaian, maka condonglah kepadanya dan bertakwalah kepada Allah.* Sesungguhnya Dialah Yang Maha Mendengar lagi Maha Mengetahu. Dalam ayat ini Allah memerintahkan kaum Muslimin untuk mematuhi perjanjian damai apabila orang-orang Kafir tidak berkhianat, demikian juga sebaliknya. Dalam tafsirnya, Ibn Kathīr memaknai *janahū lissilmi* dengan *mālū ilā al-muḥādanah* (berpaling kepada petunjuk). Makna kata *fajnah lahā* artinya *waqbal minhum dhālika* (terimalah mereka). Rasulullah saw dan para sahabatnya pernah melakukan perjanjian dengan orang-orang kafir yang meminta untuk berdamai dalam perjanjian Hudaibiyah, sehingga tidak ada perang diantara mereka selama sembilan tahun.

Dalam tafsirnya, Ibn Kathīr meragukan pendapat para ulama⁴⁴ yang menyatakan bahwa ayat ini telah *mansukh* dengan ayat *saif* Qs. al-Taubah (9) : 29 *qātilu al-ladhīna lā yu’minūna billāhi wa lā bi al-yaumi al-ākhir*

⁴⁴ seperti Ibn ‘Abbas, Mujāhid, Zaid bin Aslam, ‘Aṭā’ al-Khurasāni, ‘Akramah, al-Hasan, dan Qatādah.

(bunuhlah orang-orang yang tidak beriman kepada Allah dan hari akhir). Menurut pendapat ini harus ditinjau kembali karena perintah membunuh dalam ayat ini apabila memang membutuhkan tindakan itu. Namun, jika musuh tidak mempunyai potensi membahayakan Islam dan kaum Muslimin, maka tidak diperlukan tindakan itu (membunuh), dan hal ini yang dilakukan oleh Rasulullah saw dalam perjanjian Hudaibiyah. Kata *fatawakkal* ‘*alallāhi* pada akhir ayat ini bermakna *ṣalihhum wa tawakkal* ‘*alallāhi* (berdamailah dengan mereka dan bertawakal kepada Allah), karena penyerahan diri kepada Allah sudah cukup untuk menolongmu dari pengkhianatan dari perjanjian (apabila ada).⁴⁵

وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ

artinya: Dan perangilah mereka itu, sehingga tidak ada fitnah lagi dan (sehingga) ketaatan itu hanya semata-mata untuk Allah. Jika mereka berhenti (dari memusuhi kamu), maka tidak ada permusuhan (lagi), kecuali terhadap orang-orang yang zalim. Qs. al-Baqarah (2) : 193. Dalam ayat ini, disebutkan ada dua tujuan dari peperangan. Tujuan yang pertama adalah untuk menghilangkan fitnah (*hattā lā takūna fitnatun*), kata fitnah dalam ayat ini ditafsirkan oleh Ibn Kathīr dengan syirik (mempersekutukan Allah), pendapat ini sesuai dengan pendapat Ibn ‘Abbas, Abū ‘Aliyah, Mujāhid, al-Ḥasan, Qatādah, al-Rābi’, Muqātil Ibn Ḥayyān, al-Sādi, dan Zaid Ibn Aslam. Dalam kitab *ṣaḥīhain* terdapat sebuah hadis *umirtu an uqātila al-nāsa hattā yaqūlū lā ilāha illallāh, fa idhā qālūhā ‘asama minnī dimā’ahum wa amwālahum illa biḥaqqihā wa ḥisābuhum* ‘*alallāh* (aku diperintahkan untuk memerangi manusia sampai mereka tidak ada tuhan selain Allah, apabila mereka mengucapkannya, berarti mereka telah memelihara jiwa dan harta benda mereka dariku, sedangkan perhitungan mereka (yang ada di hati mereka) diserahkan kepada Allah).⁴⁶

Dalam kitab *Ṣaḥīh Muslim* terdapat banyak hadis yang memiliki *matan* yang berbeda dari hadis yang diungkapkan oleh Ibn Kathīr di atas. Perbedaannya terletak pada penambahan *anna muhammadan rasūlullah* (bahwa Muhammad adalah utusan Allah).⁴⁷ Namun demikian, hadis ini merupakan bukti bahwa keimanan seseorang tidak bisa dipaksakan dengan kekerasan. Pada akhir dari hadis ini Rasulullah saw menyebutkan bahwa apa yang ada di dalam hati mereka (keimanan) pada hakikatnya merupakan tanggung jawab mereka kepada sang Maha Pencipta.

⁴⁵ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, Jilid II, 305-306.

⁴⁶ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, Jilid I, 220.

⁴⁷ Lihat Muslim bin Hajjāj, *Ṣaḥīh Muslim*, 21.

Sebagai agama yang datang untuk menyempurnakan agama-agama sebelumnya, Islam memuat banyak ajaran yang telah dilaksanakan oleh agama-agama sebelumnya termasuk perang. Banyak penilaian yang salah terhadap ajaran ini, baik dari pihak luar, maupun dari kaum Muslimin sendiri. Banyak yang mengatkan bahwa Islam adalah agama kekerasan yang membolehkan perang dalam penyebaran ajarannya, padahal dalam Alquran tidak hanya terdapat ayat-ayat perang, namun juga ayat-ayat yang berbicara mengenai perdamaian.

Islam merupakan agama damai yang mengajarkan sikap berdamai kepada pemeluknya untuk mencari solusi dari sebuah permasalahan, Islam tidak pernah mengajarkan praktek kekerasan dalam menyebarkan ajarannya. Tetapi tidak bisa dipungkiri bahwa dalam perjalanan sejarahnya terdapat kelompok-kelompok Islam tertentu yang menggunakan jalan kekerasan untuk mempertahankan faham keagamaannya secara kaku yang dalam bahasa global sering disebut dengan radikalisme. Oleh karena itu, ajaran Islam haruslah dipandang sebagai bagian dari sebuah proses sejarah kerasulan Nabi Muhammad dan para sahabatnya,⁴⁸ setiap ide-ide yang berkaitan dengan kekerasan harus dikembalikan kepada pemahaman Rasul tentang ide tersebut, karena ide tentang kekerasan itu ada dalam Alquran dan Rasul merupakan penafsir pertama dari Alquran itu sendiri. Ibn Kathir sebagai *mufassir* yang memakai cara periwayatan⁴⁹ dalam menafsirkan Alquran telah memberikan argumentasi-argumentasi yang pluralis demokratis dalam menafsirkan ayat-ayat yang mengandung makna jihad.

⁴⁸ Fahmi Salalatalohy, "Pelabelan Gerakan Radikal Bagi Kelompok Keagamaan". Dialog, Jurnal Penelitian dan Kajian Keagamaan. Juni 2012. Vol 35, h 7.

⁴⁹ Salah satu cara yang dipakai adalah menafsirkan Alquran dengan merujuk kepada keadaan dan kehidupan pada masa Rasulullah saw, sehingga cara ini benar-benar menjelaskan makna ayat mendekati maksud dari Rasulullah saw sebagai penafsir utama dari Alquran.

BAB VI PENUTUP

A. Kesimpulan

Sejalan dengan uraian-uraian pada bab-bab di atas, penulis dapat menyimpulkan bahwa ketika ayat-ayat jihad di dalam Alquran ditafsirkan dengan cara periwayatan (*bi al-ma'thūr*), maka makna dari ayat-ayat itu tidak akan cenderung kepada kekerasan dan doktrin. Kesimpulan ini terlihat jelas ketika Ibn Kathīr dengan metodologi periwayatan menafsirkan ayat-ayat jihad yang turun sebelum Rasulullah saw hijrah dari Mekah ke Madinah dengan makna-makna yang tidak memiliki keterkaitan dengan perjuangan fisik.

Sebagai salah satu penafsiran dengan corak *bi al-ma'thūr* (periwayatan), *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* karya Ibn Kathīr membenarkan adanya perbedaan makna yang signifikan antara ayat-ayat jihad dan ayat-ayat perang yang terdapat di dalam Alquran. Perbedaan makna ini terjadi karena adanya berbagai macam derivasi dari kata jihad dan *qitāl* yang ditampilkan oleh Alquran. Disamping itu, perbedaan makna ini juga terjadi karena perbedaan *asbāb al-nuzūl* dari ayat-ayat itu, serta kolerasi antara ayat-ayat tersebut dengan ayat sebelum dan sesudahnya. Oleh karena itu, menurut Ibn Kathīr ayat-ayat jihad di dalam Alquran memiliki makna yang sangat luas dan bersifat kondisional.

Ditinjau dari kaca mata penafsiran klasik, jihad bukanlah ajaran yang kaku. Jihad merupakan perjuangan yang memiliki arti sangat luas dan selalu mendapatkan perluasan makna dari masa ke masa. Perluasan makna jihad ini tidak bisa lepas dari perubahan situasi dan metode perjuangan Rasulullah saw dalam menyiarkan Islam. Oleh karena itu, Sebagai sebuah agama yang melandasi seluruh ajarannya kepada dalil-dalil teks (Alquran dan Hadis), umat Islam perlu untuk memiliki pemahaman yang objektif terhadap teks itu sendiri. Untuk itu, penafsiran-penafsiran klasik dengan menggunakan metodologi periwayatan dalam menafsirkan Alquran sangat penting untuk dijadikan salah satu rujukan dalam memahami ajaran-ajaran Islam secara objektif.

B. Saran-saran

1. Penulis menyarankan kepada umat Islam secara umum, khususnya kepada mereka yang ingin berjihad agar membaca secara menyeluruh makna dari ajaran-ajaran jihad yang terdapat dalam Alquran. Dengan membaca secara menyeluruh dari berbagai macam sudut pandang, diharapkan akan memberikan pemahaman yang luas kepada mereka yang ingin berjihad tentang makna dan urgensi dari jihad itu. Hal ini penting untuk dilakukan agar tidak terjadi kesalahpahaman atas ajaran ini,

sehingga berdampak negatif bagi diri mereka sendiri (pelaku jihad) dan Islam.

2. Agar peneliti-peneliti setelah ini bisa melakukan penelitian tentang tema jihad dari perspektif tokoh orientalis, khususnya tokoh-tokoh orientalis yang tulisan dan karya-karyanya sangat banyak dan berpengaruh terhadap opini publik.
3. Agar lembaga-lembaga yang berwenang lebih meningkatkan program deradikalisasi kepada saudara-saudara kita yang sudah salah dalam memahami ajaran jihad yang suci ini. Proses ini menurut penulis harus dilakukan secara bersama dengan memakai referensi yang banyak dan beragam khususnya dari literature-literatur tafsir.



DAFTAR PUSTAKA

I. Buku

- Abdurrahman, Khālid. *Uṣūlu al-Tafsīr wa Qawā'iduhu*. Damaskus: Dār-Annaḥais. 1987.
- Abdul Wahid, Ramli. *Ulumul Qur'an*. Jakarta: Rajawali Pers. 1993.
- Abd al-‘Āk, Ismā‘il Sālīm. *Ibn kathīr wa Manhājuhu fī al-Tafsīr*. tt: Maktabah al-Mālik Faiṣal al-Islāmiyah. 1984.
- ‘Abd al-Bāqī, Muhammad Fu’ad. *Al-Mu’jam al-Mufahras li Alfāḍ al-Qur’ān al-Karīm*. Kairo: Dār al-Hadīth, 1364 H.
- Abduh, Muhammad. *Risālah al-Tauhīd*. Kairo: Dār al-Manār. 1366 H.
- Abdul Kadir Kurdi, Abdurrahman Abdul Kadir Kurdi. *The Islamic State A Study on the Islamic Holy Constitution*. New York: International Micro Film. 1980.
- ‘Abidū, Hasan Yūnus. *Dirāsāt wa Mabāhith fī Tārikh wa Manāhij al-Tafsīr*. Mesir: Markaz al-Kitab li al-Naṣr. 1991.
- Abd Mālik Ibn Hiṣām, Abi Muhammad. *Ṣīrah al-Nabī*. Beirut: Dār al-Fikr. 1976.
- Abū Shuhbah, Muhammad Ibn Muhammad. *Isrāiliyyāt wa al-Mawḍū‘āt fī Kutub al-Tafsīr*. Kairo: Maktabah al-Sunnah. 1408 H.
- al-Abyadi, Ibrahim. *Sejarah al-Qur'an*. terj. Halimuddin. Jakarta: Rineka Cipta. 1996.
- al-Ashmawi, Muhammad Sa‘id. *al-Islām al-Siyāsī*. Kairo: Sina Li al-Naṣr. 1987.
- Armstrong, Karen. *The Battle For God*. United States: Ballantne Publishing Group. 2003.
- Amstrong, Karen. *Holy War, The Crusades and Their Impact on Today's World*. New York: Ancor Book. 2001.
- Alwasilah, Chaear. *Pokok-Pokok Penelitian Kualitatif*. Jakarta: Pustaka Jaya. 2002.
- Azra, Azyumardi. *Islam Substantif*. Bandung: Mizan. 2000.
- Azra, Azyumardi. *Pergolakan Politik Islam dari Fundamentalisme Modernisme Hingga Post-Modernisme*. Jakarta: Paramadina. 1996.
- Baidan, Nashruddin. *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2005.
- Baz, Abdulaziz bin. *Faḍl al-Jihād wa al-Mujāhidīn*. Riyadh: al-Risālah al-‘Ammah li Idarat al-Buhūth al-‘Ilmiyah wa al-Iftā wa al-Irshād. 1411 H.
- Bungin, Burhan. *Analisis Data Kualitatif*. Jakarta: Grafindo Raja Persada. 2003.

- al-Būṭi, Muhammad Sa'id Ramaḍān. *Fiqh al-Ṣīrah*. Beirut: Dār al-Fikr. 1980.
- Creveld, Martin Van. *The Transformation of War*. New York: The Free Press. 1991.
- al-Dawudi, Sham al-Dīn Muhammad Ibn Ali. *Ṭabāqat al- mufasssīrīn*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah. 1956.
- al-Dhahabi, Husein. *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*. Kairo: Maktabah Wahbah. 1986.
- Delong, Natana J. *Wahhabi Islam From Revival And Reform To Global Jihad*. London: Oxford University Press. 2004.
- Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam. *Ensiklopedi Islam*. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve. 1997.
- Dirks, Jerald F. *Abrahamic Faiths: Judaism, Christianity, and Islam Similarities and Contrasts*. USA: Amana Publications. 2004.
- Ghazali, Muhammad. *Berdialog dengan al-Qur'an: Memahami pesan Kitab Suci dalam Kehidupan Masa Kini*. terj. Kaifa Nata'ammal Ma'a al-Qur'an. oleh Masykur Hakim. Bandung: Mizan, 1996.
- Ghazali, ABD. Moqsit. *Argumen Pluralisme Agama, Membangun Toleransi Berbasis al-Qur'an*. Depok: Katakita. 2009.
- Hanafi, Hasan. *al-Yamīn wa al-yasār fī al-Fikr al-Dīni*. Kairo: Dār al-Ma'ārif. 1989.
- Hajjāj, Muslim bin. *Ṣaḥīh Muslim*. Kairo: Dar Ibn al-Hythem. 2001.
- Hasan, Muhammad Hanif. *Teroris Membajak Islam*. Jakarta: Grafindo Khazanah Ilmu. 2007.
- Ibn Manẓur, Muhammad Ibn Makram. *Lisān al-'Arabi*. Beirut: Dār al-Fikr. 1994.
- al-Iṣbahāni, al-Rāghib. *Mu'jam Mufradāt Alfāz al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Fikr. t.th.
- al-Jauziyah, Ibn al-Qayyim. *Zad al-Ma'ād*. Beirut: Dar Ihya' al-Tūrath al-'arabiyah. 1986.
- Jibrīl, Muhammad Sayyid. *Madkhal ilā al-Manāhij al-Mufasssīrīn*. Kairo: al-Risālah. 1987.
- Kathīr, Ibn. *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah*. Beirut. Dār al-Fikr. t.th.
- Kathīr, Ibn. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azhīm*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah. 2004.
- Khadduri, Majid Khadduri, *Perang dan Damai Dalam Hukum Islam*. Penerjemah: Kuswanto. Yogyakarta: Tarawang Press. 1995.
- Kholil, Moenawar. *Al-Qur'an dari Masa ke Masa*. Solo: Ramadhani. 1985.
- al-Khumaidi, Shalamah Abdul Fatah. *Pengantar Memahami Tafsir fī Zilāl al-Qur'ān Sayyid Quṭb*. Solo: Intermedia. 2001.

- Lewis, Bernard. *The Crisis Of Islam : Holy War And Unholy Terror*. London: weindenfeld and Nicolson. 2003.
- Lawrence, Bruce. *The Qur'an A biography*. Ter: Ahmad Asnawi. Jakarta: Diglossia Media, 2008.
- al-Marāghī, Ahmad Mustafā. *Tafsīr al-Marāghī*. Beirut: Dār al-Kutub al-Şuruk. 1993.
- Marzuki, Kamaluddin. *Ulum al-Qur'an*. Bandung: Rosdakarya. 1992.
- Misrawi, Zuhairi. *al-Qur'an kitab toleransi, Inklusivisme, Pluralisme, dan Multikulturalisme*. Jakarta: Penerbit Fitrah. 2007.
- Muhammad bin Ismā'īl, Abi 'Abdillāh *Şahīh Bukhārī*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah. tt.
- Munīd fī al-Lughah wa al-A'lām*. Beirut: Dar al-Maşriq. 1986.
- al-Muṭlaq, Abdullah bin Muhammad. *Fiqh Sunah Kontemporer*. terjm: Ahmad Fadhil. Jakarta: Sahara. 2006.
- Nakosteen, Mehdi. *Kontribusi Islam Atas Dunia Intelektual Barat: Diskripsi Analisis Abad Keemasan Islam*. Terj: Joko S. Kahar dan Supriyanto Abdullah. Surabaya: Risalah Gusti. 2003.
- Nasir, Muhammad. *Metodologi Penelitian*. Jakarta: Ghalia Indonesia. 1998.
- Nata, Abuddin. *Metodologi Studi Islam*. Jakarta: Raja Grafindo Persada. 2004.
- Nurdin, Ali. *Qur'anic Society*. Jakarta: Penerbit Air Langga. 2006.
- Parlindungan, Andian. *"Konsep Jihad Menurut Al-Ṭabāṭaba'i di Dalam Tafsīr al-Mizān"* Disertasi: Sekolah Pasca Sarjana Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta. 2008.
- Peters, Rudolf. *Jihad in Medieval and Modern Islam: The Chapter on Jihad From Averroes Legal Handbook Bidayah al-Mujtahid*. Leiden. 1977.
- al-Qahtani, Muhammad Bin Husain. *Fatawā al-Aimmah Fī al-Nawazil al-Muḥāhimah*. terjm: Andi Masyudin. Jakarta: Pustaka At-Tazkia, 2004.
- al-Qarḍāwī, Yūsuf. *Bagaimana Berinteraksi Dengan al-Qur'an*. Jakarta: Al-Kautsar. 2000.
- al-Qarḍāwī, Yūsuf. *Minoritas Non Muslim di Dalam Masyarakat Islam*. Terj: Muhammad Baqir. Bandung: Mizan. 1991.
- Qāsim, Abdurrahman bin Muhammad. *Majmū' al-Fatāwa Syaikh Islām Ahmad Ibn Taimiyah*. Riyadh: Ma'had Imām al-Da'wah. 1987.
- Quṭb, Sayyid. *Ma'alim fī al-Ṭarīq*. Beirut: Dār- al-Fikr. 1981.
- Quṭb, Sayyid. *Fī Zilal al-Qur'an*. Beirut, Dār al-Fikr. 1981.
- Romli, Mohamad Guntur. Sjadzili, Ahmad Fawaid. *Dari Jihad Menuju Ijtihad*. Jakarta: LSIP Jakarta. 2004.

al-Rāzī, Faḫru al-Dīn. *Tafsīr al-Kabīr*. Beirut: Dār Kutub al-‘Alāmiyah. 1990.

Rushd, Ibn. *Bidayat al-Mujtahid*. Beirut: Dār-Kutub al-‘Ilmiyah. 2004.

Sābiq, Sayyid. *Fiqh al-Sunnah*. Beirut: Dār al-Fikr. 1983.

al-Ṣābuni, Ali Muhammad. *Studi Ilmu al-Qur’ān*. Terj: Aminuddin. Bandung: Pustaka Setia. 1999.

Shākīr, Ahmad Muhammad. *‘Umdah al-Tafsīr ‘an al-Hāfīz Ibn Kathīr*. tt: Dār al-Ma’rifah. 1956.

Shihab, Alwi. *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka Dalam Beragama*. Bandung: Mizan. 1999.

Shihab, Quraish. *Membumikan al-Qur’an*. Bandung: Mizan. 1992.

Sidqi, Abdul Aziz. “*Jihad Menurut Sayyid Quṭb*”. Disertasi: Sekolah Pasca Sarjana Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta. 2006.

al-Siddiqi, M. Hasbi. *Ilmu-ilmu al-Qur’an: Media-media Pokok dalam Menafsirkan al-Qur’an*. Jakarta: Bulan Bintang. 1972.

Sunanto, Musyrifah. *Sejarah Islam Klasik: Perkembangan Ilmu Pengetahuan Islam*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group. 2007.

al-Suyūṭi, Jalāluddīn. *Sharh Imām al-Nasā’i*. Beirut: Dār Kutub al-‘Ilmiyah. 1991.

al-Suyūṭi, Jalāluddī. *al-Itqān fī ‘ulūm al-Qur’an*. Riyadh: Markaz al-Dirāsāt al-Qur’āniyyah. 1986.

al-Ṭabari, Abū Ja’far Muhammad Ibn Jarīr. *Tafsīr al-Ṭabarī*. Beirut: Dār Kutub al-Ilmiyah. 1999.

al-Ṭabāṭaba’i, Muhammad Husain. *al-Mizān fī tafsīr al-Qur’ān*. Beirut: al-Alami Library. 1973.

Taimiyah, Ibn. *al-Siyāsah al-Shar‘iyah fī Iṣlāh al-Rā’i wa al-Rā’iyyah*. Kairo: t.p. 1951.

Taimiyah, Ibn. *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr*. Beirut: Dar al-Fikr. 1971.

Von Denfer, Ahmad terj. Ahmad Nashir Budiman. *‘Ulum al-Qur’ān an Intriduction the Selences of The Qur’an*. Jakarta: Rajawali Press. 1998.

Wahbah, Taufiq Afī. *Al-Jihād fī al-Islām*. Riyadh: Dār al-Liwā’. 1981.

al-Wāhidīy al-Naisābūrī, Abū al-Hasan ‘Ali Ibn Ahmad. *Asbāb al-Nuzūl*. Beirut: Dār al-Fikr. 1988.

Warson Munawwir, Ahmad. *Al-Munawwir Kamus Arab Indonesia*. Surabaya: Pustaka Progressif. 1984.

- Watt, W. Montgomery. *Islamic Political Thought*. Edinburgh: t.p. 1968.
- Yahya, Imam. “*Perang Dalam Sejarah Politik Islam*”. Disertasi: Sekolah Pasca Sarjana Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta. 2006.
- Zaghul, Muhammad Hamīd. *Tafsīr bi al-Ra’yi*. Damaskus: Maktabah al-Farabi. 1997.
- Zaki Khurshid, Ibrahim. *Dirāyah al-Ma’rifah al-Islāmiyyah*. Beirut: Dār al-Fikr. t.th.
- Zaydan, Abdul Kārim. *Uṣūl al-Dakwah*. Baghdad: Maktabah al Manār al-Islāmiyah. 1981.
- Zuhaily, Wahbah. *al-Fiqh al-Islāmi wa Adillatuhu*. Beirut: Dār al-Fikr al-Mu’āṣir. 1997.
- II. Jurnal Ilmiah
- Fahmi, Salalatalohy. “Pelabelan Gerakan Radikal Bagi Kelompok Keagamaan”. *Dialog, Jurnal Penelitian dan Kajian Keagamaan*. Juni 2012. Vol 35.
- Fazlul Rahman. “Kekerasan Atas Nama Tuhan: Respons Netizen Indonesia”. *Indo-Islamika*. 2012. Vol I.
- “Islam Melawan Terorisme: Interiew dengan Prof ‘Abd al-Hayy al-Farmāwī”. *Jurnal Studi Al-Qur’ān*. 2006. Vol I
- Kasjim Salendra. “Analisis Terhadap Praktek Terorisme Atas Nama Jihad”. *Al-Qalam, Jurnal Keagamaan dan Kemasyarakatan*. April 2009. Vol 26.
- Walid Salih. “The Formation of the Classical *Tafsīr* Tradition: The Qur’ān Commentary of al-Ṭa’labī. *Journal of Quranic Studies*. 2006. Vol VIII.

INDEKS

‘Abdullah bin ‘Amru, 144
 ‘Abdullah bin Rawāḥah, 143

A

Abdul Kārim Zaydan, 2, 12, 13,
 33, 34
 Abdul Maqṣith Ghazali, 11, 12, 33
 Abdulaziz bin Baz, 2, 3, 24
 Abdullah Ibn jahsy, 111
 Abu Bakar al-Ṣiddīq, 121
 Abū al-A’lā al-Maudūdī, 5
 Abū Bakr, 130, 131, 136
 Abū Dardā’, 144
 Al-Azhar, 1
 al-Dāhhak, 71
 al-Farabi, 38
 al-Farra’, 22
 al-Ḥasan, 138, 145, 146
 al-Maraghi, 113, 118
 al-Mizzi, 49, 54
 al-Nasā’i, 120, 140
 al-Rābi’, 134, 139, 146
 al-Rāghib al-Iṣbahāni, 23
 al-Sādi, 90, 95, 146
 Alwi Shihab, 34, 35, 41
 Ambon, 36
 Amerika, 1, 5, 6, 27
 Aṭa’ al-Khurasāni, 133
 Azyumardi Azra, 28, 35, 37, 38,
 39

B

Badar, 88, 98, 99, 110, 117, 119,
 130, 132, 133, 136, 137, 138,
 139
 Baghdad, 13, 34, 51, 52, 53
 Bahrain, 127
 Baṣra, 48, 49
 Bernard Lewis, 1, 45, 46
 Bi’r Ma’ūnah, 141
 Bukhāri, 55, 57, 95, 110, 111, 112,
 113, 114, 124, 132, 140

C

Cheragh Ali, 16, 43

D

Damaskus, 8, 48, 49, 50, 51
 dan Qs. al-Hujrāt, 67

G

Gamal Abdul Nasser, 4, 45
 Guntur Romli, 40, 41

H

H.TH.Obbrink, 16
 Halb, 51
 Hasan al-Banna, 44
 Hudaibiyah, 138, 145
 Husain al-Dhahabi, 8

I

Ibn ‘Abbas, 66, 71, 72, 80, 81, 90,
95, 98, 99, 101, 108, 112, 113,
123, 132, 138, 139, 140, 145,
146

Ibn ‘Arabi, 52

Ibn ‘Athiyah, 64

Ibn Abī Ḥātim, 61, 135, 138

Ibn Hishām, 132, 136, 137

Ibn Kathīr, 7, 8, 9, 10, 17, 18, 19,
20, 22, 26, 46, 47, 48, 49, 50,
51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58,
59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66,
67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74,
75, 76, 78, 79, 80, 81, 82, 83,
84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91,
92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99,
100, 101, 103, 104, 105, 106,
107, 108, 109, 110, 111, 112,
113, 114, 115, 116, 117, 118,
119, 120, 121, 122, 123, 124,
125, 126, 127, 129, 130, 131,
132, 133, 134, 135, 136, 138,
139, 140, 141, 142, 143, 144,
145, 146, 147

Ibn Manzūr, 78

Ibn Mas’ūd, 8, 71

Ibn Qayyim al-Jauziyah, 2

Ibn Rushd, 15, 30, 31, 38, 39

Ibn Sīna, 38

Ibn Taimiyah, 7, 9, 24, 28, 29, 38,
50, 51, 52, 53, 56, 59, 60, 136

Ibn Umar, 47, 75, 110, 113, 123,
124

Ikhwanul Muslimin, 4, 45

Imam Abū Daud, 139

Imam Ahmad, 107, 122, 129, 133,
139, 140

Imam al-Tirmidhi, 139

Imam Mālik, 107, 129, 136

Ismā’īl Sālim, 51, 52, 59, 63, 64

Israel, 1, 5

J

Jalūt, 114

Jengis Khan, 51

Jerald F. Diks, 42

John L. Esposito, 29, 44, 45

K

Karen Armstrong, 4, 6, 45, 101

Khaibar, 14, 138

L

Lebanon, 1

M

Madinah, 5, 8, 9, 13, 23, 36, 39,
40, 42, 65, 77, 82, 91, 93, 98,
103, 105, 130

Majid Khadduri, 22, 28, 37

Martin Van Creveld, 41

Masjidil Haram, 25, 26, 66, 84

Mekah, 5, 11, 13, 23, 25, 33, 42,
101, 112

Mesir, 1, 4, 39, 45, 51, 52, 53, 55,
56

Mijdal, 48, 49

Mongol, 51
mufasssir, 6, 7, 8, 17, 58, 62, 121,
147
Muhammad Abduh, 128
Muhammad Ibn Ishaq, 139, 141
Mujāhid, 61, 80, 89, 101, 133,
138, 139, 145, 146
Muqātil bin Ḥayyān, 124
Muqātil Ibn Ḥayyān, 123, 133,
146

N

Nabi, 3, 5, 7, 8, 9, 11, 12, 13, 14,
22, 29, 32, 33, 36, 40, 42, 55,
58, 60, 62, 69, 71, 73, 74, 79,
80, 86, 88, 90, 91, 96, 97, 99,
100, 103, 113, 116, 117, 118,
120, 127, 131, 132, 134, 136,
137, 138, 139, 142, 147
Natana J Delong, 14, 15
Nurcholis Madjid, 128

O

O.W. Holmes, 18

P

Persia, 52, 89
Poso, 36

Q

Qatādah, 89, 93, 98, 101, 126,
133, 139, 144, 145, 146
Qs. al-An'ām, 73
Qs. al-Ankabūt, 68

Qs. al-Baqarah, 24, 30, 33, 34, 35,
67, 82, 84, 86, 87, 88, 90, 91,
94, 95, 96, 97, 103, 106, 111,
116, 123, 125, 146

Qs. al-Fāṭir, 73, 74

Qs. al-Fath, 80, 137

Qs. al-Furqān, 42, 72, 77

Qs. al-Hajj, 2, 73, 90, 101, 103,
124

Qs. al-Ma'ārij, 39

Qs. al-Māidah, 69, 70, 94

Qs. al-Mumtaḥanah, 72

Qs. al-Muzammil, 30, 85

Qs. al-Nahl, 60, 73, 74, 125

Qs. al-Nisā', 34, 75, 76, 82, 84,
85, 88, 103, 104, 110, 112, 116,
142

Qs. al-Nūr, 73, 74

Qs. al-Ṣaff, 70, 85, 86, 119

Qs. al-Shūra, 125

Qs. al-Taubah, 24, 30, 31, 32, 66,
68, 69, 71, 72, 75, 80, 85, 86,
87, 88, 89, 93, 94, 95, 108, 121,
122, 127, 128, 143, 144, 145

Qs. Luqmān, 67

Qs. Muhammad, 76, 105, 117,
130, 143

Quraish Shihab, 24, 25, 32, 33,
119

Quraisy, 26, 39, 73, 74, 88, 111,
136

R

Rudolf Peters, 16, 17, 43, 44

S

Ṣaḥīḥ Muslim, 124, 144, 146

Sa‘id al-Ashmawī, 39

Sa‘id Ramaḍān, 14, 36

Sa‘īd bin Musayyab, 119

Sayyid Jibrīl, 7

Sayyid Quṭb, 4, 14, 26, 27, 44, 65,
128

Sayyid Sābiq, 22, 23

Shāfi‘i, 47, 48, 53

Shiria, 49, 52, 53, 54

T

Tāntāwī, 1

Ṭabāṭaba’i, 29, 30, 32

Ṭalūt, 114

U

Uhud, 79, 98, 140

Umar Ibn al-khattāb, 130

Usama bin Ladin, 2

W

Wahbah Zuhailī, 31, 32

Walid Saleh, 6

Y

Yūsuf Qarḍāwī, 127, 128, 129

Z

Zaid Ibn Aslam, 142, 146

