

## **Kontekstualisasi Penafsiran Ayat-Ayat Teror dalam Al-Qur'an**

**Muhammad Labib Syauqi**

IAIN Purwokerto

Jl., A. Yani No. 40-A Purwokerto, Jawa Tengah

Email: labibsyauqi@iainpurwokerto.ac.id

### **Abstract**

The phenomenon of the emergence of the terrorist movement can not be separated from the existence of radical groups in understanding Islam, the question is, is it true that violence and terrorism that emerged, were found from the text of the Qur'an itself, or it turns out the verses of the Qur'an ' Is it interpreted to legitimize all acts of terrorism that they commit for power?

Many studies related to terrorism from the social, political, and theological aspects, however, this research tries to approach it using Abdullah Saeed's Contextual Approach theory which has never been done before.

Contextual Approach which is translated in the framework of the value hierarchy theory initiated by Abdullah Saeed tries to explore and uncover the content of values that exist in each Al-Qur'an text and at the same time also reveal the maghza (significance) of the text an-sich then find the contextualization relevant way.

**Keywords: Interpretation, Contextualization, Verse, Al-Qur'an, Terror**

### **Abstrak**

Fenomena munculnya gerakan terorisme tidak dapat terlepas dari adanya kelompok-kelompok radikal dalam memahami Islam, pertanyaannya adalah, apakah benar kekerasan serta terorisme yang muncul itu, memang ditemukan dari teks yang ada dalam Al-Qur'an itu sendiri, atau ternyata ayat-ayat al-Qur'an itu ditafsirkan guna melegitimasi atas semua tindakan terorisme yang mereka lakukan demi tujuan kekuasaan?

Banyak penelitian terkait terorisme dari sisi sosial, politik maupun dari sisi teologis, akan tetapi, penelitian ini mencoba mendekatinya dengan menggunakan teori Contextual Approach-nya Abdullah Saeed yang belum pernah dilakukan sebelumnya.

Contextual Approach yang diterjemahkan dalam kerangka teori hierari nilai yang digagas oleh Abdullah Saeed itu, mencoba menggali dan mengungkap kandungan nilai yang ada pada setiap teks Al-Qur'an itu dan sekaligus juga mengungkap maghza (significance) dari teks tersebut an-sich kemudian menemukan kontekstualisasinya secara relevan.

**Kata Kunci: Penafsiran, Kontekstualisasi, Ayat, Al-Qur'an, Teror**

## A. PEMBUKA

Islamophobia menjadi *global issue* yang masih saja muncul. Banyaknya kasus kekerasan mengatasnamakan agama sehingga Islamophobia bahkan semakin menguat. Islamophobia bukan diindikasikan dengan semakin menurunnya jumlah pemeluk Islam, karena secara kuantitatif jumlah populasi pemeluk Islam justru semakin bertambah.

Aksi kekerasan atas nama agama bahkan terorisme yang banyak muncul, kemudian diinternalisasi oleh kaum Fundamentalis bahwa hal tersebut adalah bagian dari perintah atau doktrin agama, untuk merubah tatanan sosial dengan cara yang paling fundamental sekalipun. Doktrin tersebut kemudian tertuang dalam konsep Jihad versi mereka.

Terdapat beberapa ayat yang digunakan untuk melegitimasi doktrin mereka, Ayat teror merupakan ayat-ayat yang multi interpretasi serta rentan untuk diputarbalikkan dan sangat rawan untuk ditafsirkan secara radikal. Ayat-ayat tersebut diantaranya adalah QS. Al-Anfāl [8] : 60, QS. Muḥammad [47] : 4, QS. An-Nisā' [4] : 89, QS. Al-Anfāl [8] : 39, dan juga surat Al-Baqarah [2] : ayat 190 sampai ayat 193, dan masih banyak lagi ayat-ayat yang penafsirannya di jadikan justifikasi atas ideologi serta doktrin sektarian tertentu.

Dalam penelitian ini, akan mencoba memberikan opsi pemahaman lain atas ayat-ayat yang disalahfahami dan dijadikan justifikasi atas pemahaman ekstrim mereka, dimana Islam adalah agama damai, yang tidak membenarkan segala bentuk teror baik verbal maupun non verbal. Maka dari itu, penelitian ini menemukan signifikansinya bagi perkembangan disiplin Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir.

## B. AL-QUR'AN DAN PERGESERAN METODOLOGI PENAFSIRAN

Sebelum membahas produk penafsiran para *mufassir* tentang ayat-ayat teror yang sampai kepada kita sekarang, perlu kita ketahui bagaimana proses perkembangan penafsiran, bagaimana pergeseran penafsiran yang terjadi mulai dari para mufassir klasik hingga sampai pada para mufassir kontemporer sekarang, yang setiap periode tersebut mempunyai karakteristik penafsiran masing-masing dan tentunya dianggap sesuai dengan zamannya karna merespon perkembangan waktu itu.

Tafsir dapat dikategorikan menjadi dua pengertian, yakni tafsir sebagai product (*interpretation as product*) dan tafsir sebagai proses (*interpretation as process*). Tafsir sebagai produk merupakan hasil dialektika seorang mufassir dengan teks dan konteks yang dihadapinya, yang kemudian dituliskan dalam karya tafsirnya. Sedangkan tafsir sebagai proses merupakan aktifitas berfikir secara terus-menerus yang dilakukan untuk

menkontekstualisasikan atau mendialogkan antara teks dengan realitas yang terus berkembang secara dinamis (Mustaqim, 2010, hlm. 32).

Dialog komunikatif yang dilakukan oleh *mufassir* antara teks yang terbatas dengan konteks yang senantiasa berkembang dan berubah tak terbatas ini, sehingga tafsir akan selalu berkembang dinamis beriringan dengan perkembangan zaman. Artinya, tafsir dalam definisi ini bersifat dinamis karena memang dimaksudkan untuk menghidupkan teks dalam konteks yang terus berubah. Maka baik tafsir sebagai produk atau tafsir sebagai proses akan terus bermunculan yang dilakukan oleh para pengkaji al-Qur'an, baik dari kalangan muslim ataupun dari kalangan non muslim (Mustaqim, 2010, hlm. 32).

Tafsir Klasik secara periodik dapat dikatakan bahwa tafsir ini sudah dimulai semenjak zaman Nabi Muhammad Saw. hingga kurang lebih abad kedua hijriyah. Tafsir ini mempunyai nalar quasi-kritis atau hampir tidak ada elaborasi serta penjelasan berarti dari mufassirnya. Tafsir ini diterima apa adanya dari Nabi atau dari generasi awal masa Nabi (Sahabat) melalui riwayat-riwayat yang dinukil, meskipun terdapat kritik akan tetapi masih sangat sedikit (Mustaqim, 2010, hlm. 34). Dalam konteks ini, Muhammad Arkoun menggunakan istilah nalar mitis (mythical) yang menjadi oposisi biner terhadap kata rasional (Guther, 2004, hlm. 144).

Metodologi penafsiran klasik yang bernalar quasi-kritis ini terdapat beberapa tanda serta karakter:

Pertama, penafsiran ini menggunakan simbol-simbol tokoh untuk mengatasi berbagai persoalan yang dihadapi. Misalnya simbol tokoh seperti Nabi, para sahabat dan bahkan para tabiin cenderung dijadikan sebagai rujukan utama dalam penafsiran al-Qur'an, dan standar kebenaran serta validitas sebuah tafsir itu ditentukan oleh ketokohan orang-orang tersebut.

Kedua, tafsir ini cenderung kurang kritis dalam menerima produk penafsiran. Menghindari hal-hal yang kongkret dan berpegang pada hal-hal yang abstrak serta metafisis. Dalam konteks penafsiran, al-Qur'an cenderung diposisikan sebagai subjek, sedangkan realitas dan penafsirannya dijadikan sebagai objek. Oleh karena itu posisi teks menjadi sangat penting, sehingga model berpikir deduktif lebih dikedepankan daripada model induktif. Oleh karena itu, yang berkembang di era formatif dengan nalar quasi-kritis ini, maka yang berkembang adalah model *tafsir bi al-riwāyah*, sedangkan model *tafsir bi al-ra'yi* cenderung dihindari bahkan dicurigai (Mustaqim, 2010, hlm. 35).

Keadaan ini dapat dilihat dari beberapa rekaman fakta-fakta sejarah bahwa misalnya di era sepeninggal nabi hingga awal abad kedua hijriyah, para sahabat enggan menafsirkan al-Qur'an dengan menggunakan *ra'yu* (atau ijtihad) karena pada waktu itu

yang disebut dengan ilmu adalah yang periwayatan itu sendiri. Hak ini terlihat dari apa yang dilakukan para sahabat Nabi yang enggan menggunakan *ra'yu* (akal) mereka ketika menafsirkan, contoh seperti yang dilakukan oleh Abdullah bin Umar yang tidak mau menafsirkan al-Qur'an. Hal yang sama juga dilakukan oleh Abu Bakar ketika ditanya tentang makna suatu ayat yang tidak dijelaskan oleh Nabi. Saat itu Abu Bakar sempat menyatakan "di bumi mana saya harus berteduh dan apabila saya berbicara tentang al-Qur'an dengan akalku sendiri atau berdasar pada sesuatu yang saya tidak mengetahuinya?." Begitu pula dengan sikap Umar bin Khattab ketika beliau ditanya oleh Ibn Shabigh tentang ayat-ayat *mutasyābihāt*, Umar justru memarahi Ibn Shabigh (Goldziher, 1955, hlm. 73–80).

Tradisi penafsiran era Nabi, para sahabat dan para tabi'in masih merupakan awal pertumbuhan dan pembentukan tafsir sehingga era tersebut dapat dikategorikan sebagai era tafsir formatif. Di era ini, al-Qur'an justru masih relatif terbuka untuk ditafsirkan dan belum banyak klaim-klaim yang cenderung menjustifikasi dengan menyalahkan yang lain terhadap yang menafsirkan al-Qur'an secara berbeda dari mayoritas penafsiran yang ada, kecuali beberapa kasus saja yang terjadi di masa tabi'in.

Tafsir yang muncul di era formatif-klasik ini masih sangat kental dengan nalar *bayānī* serta bersifat deduktif, di mana teks menjadi dasar penafsiran dan bahasa menjadi perangkat analisisnya. Tradisi penafsiran era formatif cenderung menggunakan model nalar quasi-kritis. Ciri yang menonjol dari nalar ini adalah penggunaan metode periwayatan, simbol-simbol tokoh, menghinari rasio dan minimnya budaya kritisisme dalam menafsirkan al-Qur'an serta penggunaan riwayat-riwayat *isrā'iliyyāt* yang masih belum jelas kebenarannya (Mustaqim, 2010, hlm. 45). Dengan model serta karakteristik yang demikian, maka dapat dipastikan benih-benih radikalisme belum muncul, karena tafsir masih bersifat tunggal dan merujuk pada para Imam Tafsir yang nota bene nya adalah Nabi dan Para Sahabat yang sangat mengenal dekat dengan Nabi Muhammad Saw.

Setelah itu muncullah era Tafsir Pertengahan, era ini memasuki era Afirmatif yang berbasis pada nalar ideologis. Era formatif ini terjadi pada abad pertengahan ketika tradisi penafsiran al-Qur'an lebih didominasi oleh kepentingan-kepentingan politik, madzhab atau ideologi keilmuan tertentu, sehingga al-Qur'an sering diperlakukan sebagai legitimasi dari kepentingan-kepentingan tersebut. Para mufassir pada era ini umumnya sudah sangat terpengaruh dengan ideologi tertentu sebelum mereka menafsirkan al-Qur'an. Akibatnya al-Qur'an cenderung untuk ditafsirkan sesuai dengan keinginan serta madzhab mereka, menjadi kepentingan sesaat untuk membela kepentingan penafsir atau penguasa.

Seiring dengan perkembangan zaman dan kemajuan ilmu pengetahuan, tradisi penafsiran al-Qur'an terus berkembang. Hal itu terbukti dengan munculnya kitab-kitab tafsir yang sangat beragam. Bahkan sejak abad ketiga hingga sekitar abad keempat hijriyah, bidang tafsir menjadi disiplin ilmu yang banyak mendapat perhatian khusus dari para sarjana muslim. Setiap generasi muslim dari masa ke masa telah melakukan interpretasi dan reinterpretasi terhadap al-Qur'an (Mustaqim, 2010, hlm. 46).

Di era ini mulai banyak corak dan ragam penafsiran bermunculan, terutama pada akhir masa Dinasti Umayyah dan awal Dinasti Abbasiyyah. Terlebih ketika di bawah kekuasaan Khalifah kelima Dinasti Abbasiyyah yaitu Khalifah Hārūn al-Rasyīd (785-809 M.) memberikan perhatian khusus terhadap perkembangan ilmu pengetahuan yang kemudian dilanjutkan oleh Khalifah al-Makmūn (813-830 M.). Dunia Islam waktu itu sedang mengalami kemajuan yang sangat baik dan memimpin peradaban dunia. Dalam sejarah peta pemikiran Islam, periode ini dikenal dengan zaman keemasan (*al-'ashr al-dzahabī*). Kitab-kitab tafsir di era keemasan Islam ini mulai banyak bermunculan, di antaranya: Tafsir *Jāmi' al-Bayān an Ta'wīl Āy al-Qur'ān* karya Ibnu Jarīr al-Thabarī (w. 923 M.), kemudian *al-Kasysyāf 'an Haqā'iq al-Qur'ān* karya Abū al-Qāsim Mahmūd ibn 'Umar al-Zamakhsyarī (w. 1144 M.), kemudian *Mafātīh al-Ghayb* karya Fakhrudin al-Rāzī (w. 1209 M.) dan juga *Tafsir Jalālain* karya Jalāluddīn al-Mahallī (w. 1459 M.) dan Jalāluddīn al-Suyūthī (w. 1505 M.)

Seiring dengan era penerjemahan karya-karya filsafat Yunani ke dunia Islam, muncullah tafsir-tafsir bercorak sufi-falsafi, seperti Tafsīr al-Qur'ān karya Sahal ibn Abdillāh al-Tustarī (w. 283 H.). Namun sayangnya, tafsir ini dinilai tidak memuaskan karena hanya terdiri kurang dari 200 halaman dan tidak lengkap dalam mengapresiasi seluruh kandungan al-Qur'an. Selain itu, muncul pula tafsir Haqā'iq al-Tafsīr karya Abū Abdurrahmān al-Sulamī (w. 412 H.). Akan tetapi tafsir ini dinilai oleh Ibnu Shalāh dan al-Zahabī sebagai tafsir yang banyak cacatnya, dituduh banyak bid'ah, berbau Syi'ah dan di dalamnya terdapat hadits *mawdhū'*. Selain itu muncul juga kitab tafsir Lathā'if al-Isyārāt karya Abdul Karim ibn Hawāzan ibn Abdul Malik ibn Thalhah ibn Muhammad al-Qusyairī (374-465 H.). Kitab ini mendapatkan tanggapan positif dari para ulama masa itu, karena kitab ini dinilai penafsirannya tidak menyimpang dan selalu berusaha untuk mempertemukan antara dimensi syar'at dan hakikat, antara makna lahir dan makna bathin. Selain itu tafsir ini juga dinilai bersih dari pembelaan ideologi madzhab tertentu (Mustaqim, 2010, hlm. 47-49).

Pada era afirmatif yang berbasis pada nalar ideologis ini, mengakibatkan munculnya fanatisme madzhab secara berlebihan terhadap kelompoknya sendiri, kemudian mengarah pada sikap taqlid buta sehingga mereka nyaris tidak memiliki sikap toleransi terhadap kelompok lain akan tetapi kurang kritis terhadap kelompoknya

sendiri. Akibatnya, bagi generasi ini, pendapat imam dan tokoh mereka seringkali menjadi pijakan dalam menafsirkan teks al-Qur'an yang seolah-olah tidak pernah salah, bahkan diposisikan setara dengan teks itu sendiri (al-Zahabī, 1962, volume 2, p. 434)

Sektarianisme ini begitu kental mewarnai produk-produktafsir di era ini. Kegiatan penafsiran al-Qur'an seolah tidak dilandasi dengan tujuan bagaimana menjadikan al-Qur'an sebagai hidayah bagi manusia, melainkan sekedar sebagai alat legitimasi bagi disiplin ilmu tertentu yang dikuasai mufassirnya, atau untuk mendukung kekuasaan serta madzhab tertentu. Sebagai implikasinya, maka tolok ukur kebenaran penafsiran adalah tergantung pada siapa penguasanya. Hal ini persis seperti yang dikatakan oleh Hassan Hanafi: "*the validity of an interpretation lies in its power*" (Hanafi, 1996, hlm. 197, 210).

Sikap sektarianisme inilah yang kemudian mendorong lahirnya kritik dari para pemikir dan mufassir modern. Mereka berupaya mendekonstruksi dan merekonstruksi model penafsiran yang di nilai telah terlalu jauh menyimpang dari tujuan al-Qur'an. Oleh karena itu, tradisi penafsiran di era afirmatif atau era pertengahan boleh dikatakan telah terkontaminasi oleh fanatisme madzhab dan kepentingan politik tertentu sehingga tampak sangat ideologis, subjektif dan tendensius (Mustaqim, 2010, hlm. 50).

Pada era ini, penafsiran akan bisa bertahan lama jika didukung oleh penguasa. Sebaliknya, ia akan tergusur atau kurang mendapat dukungan masyarakat jika tidak mendapat dukungan dari pemerintah. Di era afirmatif ini, kecenderungan *truth claim* sangat menonjol sehingga siapapun yang berbeda dengan mainstream penafsiran umat Islam, maka akan dianggap sebagai tafsir yang tercela (*al-Tafsīr al-Madzmūm*). Tidak hanya itu, muncul pula tradisi pengkafiran terhadap penafsiran yang berbeda. Konflik yang terjadi pada era ini, menurut Hassan Hanafi sebenarnya merupakan akibat dari konflik sosial-politik. Jika ada teori-teori penafsiran maka hal tersebut sebenarnya hanya sebagai bingkai epistemologis saja (Hanafi, 1996, hlm. 203).

Maka, di era ini juga disinyalir muncul beragam penafsiran yang menjadi legitimasi atas perbuatan ekstrimisme yang dilakukan oleh kelompok-kelompok tertentu, karena memang di era ini, *truth claim* serta fanatisme madzhab sangat tajam terjadi, sehingga mengakibatkan banyak

Tafsir era berikutnya adalah tafsir era reformatif yang menggunakan nalar kritis-transformatif. Di era ini dimulai dengan munculnya para tokoh Islam, seperti Akhmad Khan dengan karyanya *Tafhīm Al-Qur'ān* serta Muhammad Abduh dengan karyanya *Al-Manār*. Mereka tergugah untuk melakukan kritik terhadap produk-produk penafsiran para ulama terdahulu yang dianggap sudah tidak relevan. Semangat yang dibawa Akhmad Khan dan Muhammad Abduh ini kemudian diteruskan oleh para mufassir kontemporer seperti Fazlur Rahman, Muhammad Syahrur, Muhammad Arkoun dan

juga Hassan Hanafi. Para tokoh ini banyak mengkritisi berbagai macam produk penafsiran yang selama dijadikan pengangan. Mereka juga cenderung tidak terikat dengan model berpikir madzhabi, serta mulai menggunakan perangkat penafsiran modern.

Berawal dari keprihatinan bahwa tafsir masa lalu yang cenderung ideologis, sektarian dan tak lagi mampu menjawab tantangan zaman, mereka kemudian mencoba untuk membangun sebuah epistemologi tafsir baru yang dipandang akan mampu merespon perubahan zaman serta kemajuan ilmu pengetahuan. Di era reformatif ini, posisi al-Qur'an (text), realitas (context) dan penafsir (reader) berada pada posisi sirkular secara triadik yang dinamis. Pendekatan hermeneutik menjadi pendekatana yang banyak digunakan oleh para tokoh era reformatif ini (Mustaqim, 2010, hlm. 52).

Berbagai kajian al-Qur'an di era modern dan kontemporer ini makin intens dilakukan tidak hanya dari para sarjana muslim seperti, Fazlur Rahman, Muhammad Arkoun, Nasr Hamid Abu Zayd, Muhammad Syahrur dan juga Riffat Hasan, akan tetapi juga dilakukan oleh para peneliti dan sarjana non-muslim seperti John Wonsbrough, Andrew Rippin, Stefan Wild dan juga Alford T. Welch. Para sarjana Barat banyak tertarik mengkaji Al-Qur'an karena adanya apresiasi yang tinggi di Barat yang menganggap Islam dengan Al-Qur'an sebagai sentral ajarannya sedang menjadi fenomena dunia (Rahman, 1984, hlm. 73).

### C. AYAT TEROR PERSPEKTIF TAFSIR KLASIK

Untuk mengetahui perkembangan serta perbandingan penafsiran yang dihasilkan oleh para ulama klasik, maka di sini akan coba dipaparkan beberapa pendapat mufassir klasik. Penafsiran klasik dianggap sebagai sebuah produk penafsiran yang paling otoritatif karena tafsir tersebut dianggap dekat dengan masa Nabi Muhammad Saw. begitu juga para sahabat, merupakan juga pelaku sejarah yang hidup di zaman turunnya wahyu, oleh karena itu, tafsir klasik dianggap paling otoritatif dan paling representatif dijadikan rujukan.

Ayat-ayat teror secara umum adalah ayat-ayat yang memerintahkan untuk memerangi orang kafir (*āyat saīf-ayat-ayat pedang*) yang pada akhirnya *āyat saīf* ini menelurkan konsep jihad versi mereka, mereka meyakini bahwa seluruh ayat-ayat yang berisi tentang perintah damai dengan orang non-muslim telah di *nasakh* dengan *āyat saīf* ini. Akan tetapi secara lebih khusus ayat teror adalah QS. Al-Anfal [8]: 60 yang didalamnya mencantumkan derivasi kata teror atau إرهاب dalam bahasa Arab. Ayat tersebut paling sering digunakan oleh para Muslim puritan sebagai bukti atas legalisasi tindakan terorisme yang mereka jalankan.

وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَعَآخِرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُوهُمْ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفِّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ

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).

Tafsir Nabi menjelaskan ayat ini, bahwa ketika Uqbah bin ‘Amir: “Saya pernah mendengar Rasulullah mengatakan di atas mimbar membaca ayat ( وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ ), pada waktu itu Nabi mengatakan, “Ketahuilah bahwa kekuatan (*al-Quwwah*) yang dimaksud dalam ayat itu adalah kekuatan memanah (*al-Ramyu*) [dengan mengulang ucapannya tiga kali]”. Dari riwayat lain dikatakan bahwa diriwayatkan dari Mujāhid bahwa yang dimaksud dengan kekuatan adalah kesiapan dalam berperang, senada dengan itu, dinukil dari Saddī, bahwa yang dimaksud kekuatan adalah pedang (al-Thabari, 2000, v. 14, pp. 32–34).

Dalam ayat ini, al-Rāzī mengategorikan beberapa pendapat yang ada bahwa setidaknya terdapat empat pendapat dalam hal ini. *Pendapat pertama* mengatakan bahwa *al-Quwwah* adalah segala jenis senjata, hal ini berangkat dari peristiwa ketika para sahabat Nabi melakukan perjanjian pada perang badar di mana dalam perjanjian tersebut sepakat untuk tidak menggunakan alat perang apapun, akan tetapi tidak dipatuhi oleh orang-orang kafir, maka untuk kali ini para sahabat diperintahkan untuk mempersiapkan senjata yang mereka punya. *Pendapat kedua* mengatakan bahwa *al-Quwwah* adalah kekuatan atau kemampuan memanah, pendapat ini berdasar atas riwayat dari Uqbah ibn ‘Amir ketika meriwayatkan dari Nabi ketika menjelaskan ayat ini, Nabi naik ke atas mimbar dan berkata “Ingatlah, bahwa sesungguhnya kekuatan adalah (kemampuan) memanah”. *Pendapat ketiga* mengatakan bahwa *al-Quwwah* adalah benteng-benteng yang kokoh, sedangkan *pendapat keempat* memaparkan bahwa perintah ini adalah perintah umum untuk mempersiapkan kekuatan yang dapat digunakan untuk melawan musuh, segala sesuatu alat yang digunakan untuk berperang dan berjihad adalah termasuk dari *al-Quwwah* ini (al-Rāzī, 1420, v. 15, p. 499)

Muhammad Abduh dalam Tafsir al-Manar memaparkan bahwa dalam hal ini kita diperintahkan untuk mempersiapkan diri, memperkuat pertahanan kita ketika dalam peperangan dengan dua cara: *Pertama*, mempersiapkan segala macam hal yang mendukung dan menunjang penguatan kekuatan militer untuk membentengi dari peperangan. *Kedua*, mempersiapkan pasukan atau tentara yang senantiasa siaga untuk menjaga negara, guna mengantisipasi terhadap setiap ancaman yang mungkin datang setiap waktu yang tidak kita ketahui (Ridha, 1990, v. 10, p. 53).

Sedangkan pada ayat (تَرْهَبُونَ بِآيَةِ اللَّهِ وَعَذُوكُمْ) oleh al-Thobarī menukil bahwa kata “*turhibūn*” ditafsirkan dengan dengan kata “*tukhzūn*” yang artinya menjadikan mereka minder (al-Thabarī, 2000, v. 14, p. 34) hal ini senada dengan apa yang dikatakan oleh Zamakhsyarī dalam tafsirnya (al-Zamakhsyarī, 1407, v. 2, p. 232), sedangkan Ibnu Katsir mengartikannya dengan kata “*tukhawwifūn*” yang artinya menakut-nakuti (Ibn Katsir, 1999, v. 4, p. 82).

Ayat diatas, memerintahkan untuk melakukan persiapan secara komprehensif, di segala bidang termasuk di bidang militer juga. Dengan persiapan tersebut dapat menggentarkan dan menakut-nakuti musuh-musuh Allah. Akan tetapi kemudian ditafsirkan oleh sebagian kaum muslim sebagai legitimasi untuk melakukan teror terhadap non-muslim, baik teror secara verbal maupun non-verbal.

Sayyid Qutub dalam Tafsīr fi Zilāl Al-Qur’ān ketika menjelaskan ayat tersebut menyatakan bahwa, Islam harus mempunyai kekuatan yang digunakan untuk membebaskan manusia di muka bumi. Hal tersebut diimplementasikan dalam beberapa aspek diantaranya:

*Pertama*, memberi keamanan kepada orang-orang yang memilih akidah Islamiyah ini secara bebas, tanpa ada yang menghalangi dan memfitnahnya. *Kedua*, menakut-nakuti musuh-musuh agama ini, agar tidak berpikir untuk melakukan permusuhan terhadap Darul Islam yang dilindungi kekuatan tersebut. *Ketiga*, menakut-nakuti musuh agar tidak berpikir untuk menghalang-halangi perkembangan dakwah Islam yang hendak membebaskan semua manusia di seluruh permukaan bumi. *Keempat*, menghancurkan setiap kekuatan di muka bumi, yang memberikan identitas *uluhiyyah* (ketuhanan) kepada dirinya, kemudian mengatur manusia dengan hukum-hukum, syari’at, dan kekuasaannya serta mengakui bahwa ketuhanan yang hak adalah milik Allah saja. Dengan demikian, seluruh kedaulatan itu hanya kepunyaan Allah Yang Mahasuci.

Sayyid Qutub lebih lanjut memaparkan bahwa, Islam adalah manhaj praktis dan realistik bagi kehidupan. Yakni, manhaj yang berhadapan dengan manhaj-manhaj lain yang menjadi pijakan berbagai kekuasaan dan dibelakangnya berdiri berbagai kekuatan materiil. Maka untuk menetapkan manhaj Rabbani ini, Islam tidak boleh lari dari tugas meruntuhkan kekuatan-kekuatan materiil itu. Juga tugas untuk menghancurkan kekuatan-kekuatan yang melaksanakan manhaj-manhaj lain itu dan melindas Manhaj Rabbani. (Qutub, 2012, hlm. 225)

Realita pemikiran serta penafsiran radikal dan tekstualis ini, memanggil tanggung jawab akademis untuk juga ikut memberikan pemahaman alternatif serta penafsiran yang lebih kontekstual, penafsiran yang lebih sesuai dengan perkembangan zaman, karena Islam adalah agama yang *shalih likulli zaman wal makan*.

Penafsiran tektualis mengabaikan konteks baik pewahyuan maupun penfasiran. Oleh karena itu membangun sebuah model tafsir yang menekankan perhatian besar terhadap konteks meniscayakan pembacaan ayat-ayat al-Qur'an dengan tanpa mengabaikan konteks sosio-historis supaya dapat menemukan nilai dan prinsip universal yang kemudian dapat dipraktikkan pada setiap konteks waktu serta tempatnya. Inilah semangat kontekstualisasi penafsiran yang hendak dicapai serta diwujudkan oleh seorang mufassir.

#### **D. KONTEKSTUALISASI PENAFSIRAN AYAT-AYAT TEROR**

“*Al-Islāmu Ṣālihun Likulli Zamān wal Makān*” Jargon ini tampaknya memang terdengar sangat idealis dan sekaligus logis, akan tetapi aplikasi dari jargon ini tidak bisa dianggap sederhana serta mudah untuk dipenuhi. Tantangan Ummat Islam di zaman millennial, zaman revolusi 4.0 ini adalah untuk menjawab tantangan tersebut, tantangan untuk dapat mewujudkan Islam yang memang relevan pada masa kapanpun, Islam yang cocok dengan bangsa manapun, serta Islam yang kontekstual sepanjang zaman.

Abdullah Saeed termasuk diantara cendekiawan muslim yang memiliki semangat untuk mengkontekstualisasikan penafsiran al-Qur'an. Bagi Saeed, penafsiran tektualis mengabaikan konteks baik pewahyuan maupun penfasiran. Karena itulah Saeed membangun sebuah model tafsir yang menekankan perhatian besar terhadap konteks. Pendekatan seperti ini meniscayakan pembacaan ayat-ayat al-Qur'an dengan tanpa mengabaikan konteks sosio-historis untuk menemukan nilai dan prinsip universal yang kemudian dapat dipraktikkan pada konteks yang berbeda.

Dalam proses penafsiran, Saeed menilai bahwa konteks merupakan elemen yang penting. Konteks yang dimaksud bisa meliputi kondisi sosial, politik, ekonomi, kultural, intelektual, asumsi, nilai, keyakinan, kebiasaan religius dan norma budaya yang ada pada saat itu (Saeed, 2016, hlm. 14). Selanjutnya, proses kontekstualisasi melibatkan dua tugas utama: *pertama*, melakukan identifikasi terhadap pesan-pesan dasar yang muncul dari al-Qur'an dari proses penafsirannya, dan *kedua*, mengaplikasikan pesan-pesan tersebut kemudian diterjemahkan dalam konteks saat ini (Saeed, 2016, hlm. 102).

Saeed mempunyai konsep Hierarki Nilai dalam al-Qur'an, sebagai upaya untuk menafsirkan ayat-ayat etika-hukum (*ethico-legal*), Saeed merumuskan apa yang dia sebut dengan hierarki nilai (*values*). Menurut Saeed, nilai yang ada dalam al-Qur'an tentunya tidaklah sama. Ia melihat bahwa kesadaran akan nilai yang ada dalam al-Qur'an itu telah muncul sejak masa shahabat dimana mereka mengkaitkan ayat-ayat al-

Qur'an dengan kondisi mereka pada saat itu. Nilai-nilai tersebut sebagai berikut (Saeed, 2015a, p. 257);

*Pertama*, nilai-nilai yang bersifat kewajiban (*obligatory values*). Level pertama ini sama sekali tidak terkait dengan budaya. Saeed mengistilahkan konsep nilai ini sebagai suatu nilai yang prinsipil dan bersifat universal, tanpa mengenal budaya dan kultur. Ada tiga bagian yang masuk pada kategori ini; (1) nilai-nilai yang berhubungan dengan sistem kepercayaan (*belief*); (2) nilai-nilai yang berhubungan dengan praktik religius *ibādāt*, shalat, puasa atau haji misalnya; (3) nilai-nilai yang berkaitan dengan status halal-haram, yang dinyatakan secara tegas dalam Al-Qur'an.

Dalam topik ini, ayat-ayat teror ini secara jelas bukan termasuk pada kategori ini, tidak berkaitan dengan rukun iman, bukan pula sebuah praktik ibadah khusus dan juga tidak merupakan hukum yang berkaitan dengan status hukum halal-serta haram. Maka ayat teror ini tidaklah dapat dikategorikan dalam ayat yang berisi tentang nilai-nilai yang bersifat kewajiban (*obligatory values*).

*Kedua*, nilai-nilai fundamental (*fundamental values*). Nilai ini diartikan nilai-nilai dasar yang berhubungan dengan hak asasi manusia. Misalnya perlindungan terhadap jiwa, harta benda, kehormatan, keturunan dan agama atau dalam istilah lain disebut dengan *Maqāsid Syarī'ah*. Nilai etis yang berada dalam level ini bersifat dinamis, sesuai dengan kebutuhan masyarakat.

Perlindungan atas jiwa seseorang merupakan satu dari lima dari tujuan diturunkannya syari'at (*Maqāsid Syarī'ah*), perlindungan atas jiwa ini bisa kemudian diwujudkan dalam konsep Jihad dalam Islam. Jihad bisa jadi merupakan bagian dari menjaga dan perlindungan terhadap jiwa serta keberlangsungan hidup, akan tetapi jihad yang termasuk *Hifz al-Nafs* adalah Jihad serta peperangan yang dalam posisi offensif, yakni kedaan ketika umat Islam diserang oleh musuh dalam rangka mempertahankan diri untuk mempertahankan kelangsungan hidup dan jiwa umat Islam.

*Ketiga*, nilai-nilai proteksional (*protectional values*). Yaitu nilai yang memberikan dukungan atas nilai fundamental atau nilai-nilai yang mendukung tercapainya *fundamental values*. Misalnya perlindungan harta adalah nilai dasar (fundamental), tetapi nilai itu tidak ada artinya apabila tidak disertai dengan praktiknya. Penerapan praktis ini bisa dilakukan, misalnya, melalui larangan mencuri. Dengan demikian larangan mencuri adalah bentuk proteksi terhadap perlindungan harta individu yang merupakan bagian dari *fundamental values*.

Nilai proteksional sangat berkaitan erat dengan nilai fundamental yang ada sebelumnya, karena nilai proteksional ini merupakan undang-undang dari nilai fundamental itu sendiri, yang fungsinya adalah untuk menjamin keberlangsungan nilai fundamental tersebut. Dalam konteks ini, maka untuk memberikan jaminan atas

terwujudnya keberlangsungan dan keselamatan jiwa umat Islam, maka dirumuskanlah konsep Jihad dalam Islam.

*Keempat*, nilai-nilai implementasional (*implementational values*). Nilai ini merupakan suatu ukuran spesifik yang digunakan untuk melaksanakan nilai proteksional. Dalam al-Qur'an, disebutkan bahwa hukuman bagi tindakan pencurian adalah potong tangan, maka ayat tentang potong tangan merupakan implementasi dari *protectional values*. Nilai dalam level ini berdasarkan konteks kultural dan bisa berubah. Menurut Abdullah Saeed, aturan tersebut bukanlah objek fundamental Al-Qur'an, melainkan pada tujuannya sebagai pencegahan terhadap perilaku yang tidak diharapkan.

Nampaknya pembahasan kita berada di nilai implementasional ini, bahwa rumusan kewajiban berjihad mempunyai banyak makna serta implementasi, implementasi dari konsep Jihad dalam Islam untuk menjaga eksistensi umat Islam-pun beragam, tergantung kepada konteks zaman serta tempat dimana konsep fundamental tersebut hendak diimplementasikan.

Para Ulama menegaskan, bahwa Jihad dalam bentuk peperangan adalah dalam kerangka defensif (bertahan), dalam rangka mempertahankan eksistensi serta keberlangsungan masyarakat Islam, bukan dalam rangka offensif (menyerang) untuk menebar ketakutan serta menumpahkan darah. Termasuk aktifitas teror baik berupa teror non-verbal dengan ujaran, intimidasi maupun bentuk-bentuk konten digital yang berisi tentang teror secara tidak langsung, maupun teror secara verbal berupa tindakan secara langsung dengan menyerang ataupun bunuh diri. Hal tersebut merupakan bentuk ekspresi implementatif oleh pelaku atas pemahaman terhadap teks.

Tindakan teror serta perilaku yang mentolelir melakukan tindakan terorisme secara verbal maupun non-verbal merupakan bentuk implementasi dari perintah yang ada pada nilai fundamental yaitu menjaga kelangsungan jiwa yang diwujudkan dalam nilai proteksional berupa Jihad. Perintah Jihad tersebut diimplementasikan termasuk kedalam bentuk berupa tindakan teror yang bersifat verbal maupun non-verbal. Hal tersebut akan mempunyai nilai implementatif yang tentunya berbeda antara satu waktu tertentu dengan waktu lainnya, karena berkaitan juga dengan kesesuaiannya terhadap konteks yang ada.

*Kelima*, nilai-nilai instruksional (*instructional values*). Nilai instruksional merujuk kepada sejumlah instruksi, arahan, petunjuk dan nasihat yang bersifat spesifik dalam al-Qur'an yang berkaitan dengan konteks tertentu. Contohnya perintah untuk menikahi wanita lebih dari satu dalam situasi tertentu, larangan menjadikan orang kafir sebagai teman dan lain-lain (Saeed, 2016, hlm. 110).

Tema dan permasalahan teror tentunya bukan merupakan nilai instruksional yang bersifat spesifik, karena teror serta terorisme yang terjadi berawal serta berkaitan erat dengan adanya nilai fundamental dalam Islam yakni berupa menjaga keberlangsungan nyawa, maka pembahasan teror, lebih tepat berada pada nilai implementatif atas perwujudan dari nilai fundamental yang ada.

#### **E. NILAI IMPLEMENTATIF DARI AYAT-AYAT TEROR**

Nilai implementational merupakan ukuran-ukuran khusus yang digunakan untuk mempraktekkan nilai-nilai perlindungan atau proteksional dalam masyarakat. Misalnya, nilai proteksional dari mencuri adalah dipraktikkan dengan cara menetapkan ukuran-ukuran spesifik terhadap si pencuri. Al-Qur'an menyatakan:

Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana. (Al-Qur'an 5: 38).

Ketika al-Qur'an menetapkan potong tangan bagi pencuri, hal tersebut menurut Abdullah Saeed adalah ingin mempertimbangkan konteks budaya masa itu. Karena hukuman dalam bentuk fisik dan atau dalam bentuk aib masyarakat merupakan hukuman yang dianggap efektif dan dijalankan pada abad 7 M.

Ukuran spesifik tersebut seperti potong tangan bagi pencuri, tidaklah sebagai sebuah nilai atau tujuan dalam al-Qur'an yang fundamental, karena Allah hampir selalu memberikan indikasi bahwa tujuannya adalah untuk mencegah seseorang dari melakukan perbuatan yang tidak bisa ditrima. Jika seseorang melakukan tindak kejahatan, maka yang terpenting adalah orang tersebut supaya tidak mengulangi kejahatan tersebut kembali (Saeed, 2016, p. 114).

Bukti atas adanya pendekatan preventif ini dapat ditemukan dalam al-Qur'an, bahwa setiap setelah usaha merinci sebuah ukuran preventif atau sebuah hukuman, maka al-Qur'an tampak menyatakan bahwa taubat bisa menghilangkan ukuran tersebut. Beberapa contoh dapat membantu mengklarifikasi pembahasan ini.

Setelah menyatakan bahwa hukuman untuk pelaku pencurian adalah potong tangan (QS. 5: 38) sebagai nilai implementasi, al-Qur'an kemudian menyatakan: "Maka barangsiapa bertaubat sesudah melakukan kejahatan tersebut, dan memperbaiki diri, sesungguhnya Allah menerima taubatnya. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang." Menurut al-Razi (w. 605 H/1209 M) bahwa taubat yang sesungguhnya dapat menghapus hukuman yang ada (al-Rāzī, 1420, v. 11, p. 357). Hal ini juga tampaknya menjadi pandangan Imam al-Syāfi'ī (w. 204 H/820 M) (Al-Syafi'i, 1968, v. 6, p. 124) dan juga Ahmād ibn Hanbal (w. 241 H/855 M) (Qudāmah, 1981, v.

10, p. 311). Ibn al-Qayyim (w. 751 H/1350 M) juga menyodorkan pendapat serupa dalam karyanya *I'lām* (Al-Jawziyya, n.d., v. 3, p. 25).

Begitu juga setelah menyatakan bahwa mereka yang berbuat zina harus menerima 100 kali hukuman cambuk, dan mereka yang menuduh wanita baik-baik melakukan perbuatan zina harus dihukum 80 kali cambukan, kemudian al-Qur'an menambahkan: "kecuali orang-orang yang bertaubat sesudah itu dan memperbaiki (dirinya), maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang." (QS. 24: 5).

Dalam bentuk yang sama dengan kasus-kasus di atas, setelah hukum *qisās* yang khusus bagi pembunuh, al-Qur'an menyatakan opsi lain yang bisa ditempuh jika hukum *qisās* dimaafkan, diterangkan dalam QS. Al-Baqarah [2]: ayat 178:

Maka barangsiapa yang mendapat suatu pemaafan dari saudaranya, hendaklah (yang memaafkan) mengikuti dengan cara yang baik, dan hendaklah (yang diberi maaf) membayar (diat) kepada yang memberi maaf dengan cara yang baik (pula). Yang demikian itu adalah suatu keringanan dari Tuhan kamu dan suatu rahmat.

Contoh-contoh yang dipaparkan mengindikasikan bahwa ukuran tersebut baik berupa bentuknya berupa dipotong, cambukan atau eksekusi, bukanlah menjadi tujuan utama al-Qur'an dalam kaitannya dengan berbagai tindak kejahatan, akan tetapi yang lebih penting dari sudut pandang al-Qur'an adalah bahwa hal ini merupakan upaya pencegahan atas tindak kejahatan pada posisi pertama, kemudian diikuti dengan langkah taubat jika sebuah kejahatan telah dilakukan. Hukuman tetap diperlukan untuk menghalangi mereka yang masih cenderung melakukan kejahatan (Saeed, 2016, hlm. 116), dan bentuk hukuman yang diberikan bisa saja berbeda-beda tergantung atas implementasinya masing-masing menurut waktu dan tempat dimana akan diberlakukan.

Dalam semangat menjaga kelangsungan jiwa serta kehidupan (*Hifd al-Nafs*) yang menjadi nilai fundamental, Islam diantaranya mempunyai konsep Jihad. Konsep Jihad ini sebenarnya lanjutan dari konsep saling hidup damai, saling memaafkan dengan non muslim yang terdapat dalam surat Al-Baqarah ayat 109<sup>1</sup>, Ali Imron ayat 159<sup>2</sup>, atau perintah untuk berbuat baik dengan mereka, seperti dalam surat Al-A'rāl ayat 199<sup>3</sup>, dan banyak lagi ayat yang memerintahkan untuk bisa hidup saling harmoni dengan non muslim, hal ini menunjukkan semangat untuk menjaga kedamaian demi menjamin kelangsungan dan keterjagaan jiwa masing-masing kelompok.

Jika perintah berbuat baik terhadap kolega meskipun non muslim ini bisa berlangsung dan berjalan dengan baik, maka tidak ada alasan untuk berbuat buruk kepada mereka, atau bahkan memerangi mereka. Kecuali jika mereka merusak

---

<sup>1</sup> فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ  
<sup>2</sup> فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ  
<sup>3</sup> خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ

perjanjian damai serta mengobarkan peperangan, maka pilihan yang keluar adalah memerangi mereka, seperti yang terdapat dalam surat At-Taubah ayat 5<sup>4</sup> atau ayat 36<sup>5</sup>. Ayat-ayat tersebut terkenal dengan sebutan “Ayat Pedang”, ayat-ayat ini memerintahkan kita memerangi mereka, jika memang perjanjian damai telah dirusak, serta mereka telah menyerang orang Islam, maka kita diperbolehkan untuk balik menyerang mereka yang telah merusak perjanjian damai tersebut.

Akan tetapi, banyak diantara umat Islam yang memahami “Ayat Pedang” ini bukan dengan makna preventif sebagai benteng atas terwujudnya perdamaian, atau makna defensif untuk mempertahankan kedamaian tersebut, akan tetapi mereka memaknainya dengan perintah peperangan, perintah untuk menyerang musuh. Hal tersebut tidak terlepas dari pemaknaan konsep *Naskh* yang mereka yakini, bahwa “Ayat Pedang” ini (yang berada pada surat at-Taubah ayat 5 atau 36) merupakan ayat-ayat yang menasakh/menghapus ayat damai (yang dikatakan ada sekitar 113 ayat) atau ayat-ayat yang memerintahkan untuk berdamai dengan non muslim (Saeed, 2015, p. 151).

Rasyīd Riḍā dalam tafsir *Al-Manār*, beliau mengatakan bahwa dalam hal ini sebenarnya tidak ada proses nasakh dan mansukh, ayat-ayat damai tidak pernah dinasakh dengan adanya ayat pedang ini, karena yang benar dalam sebenarnya tidak pernah terjadi adanya Nasakh (Ridha, 1990, v. 11, p. 150).

Rasyīd Riḍā mengutip pendapatnya al-Suyūṭī dalam *al-Itqān* yang mengatakan bahwa dalam pembagian Nasakh terdapat satu bagian nasakh yang merupakan sesuatu yang diperintahkan karena ada sebab tertentu, kemudian sebab tersebut hilang. Seperti contoh perintah untuk bersabar dan memaafkan kepada non muslim ketika pada kondisi lemah serta kalah dalam jumlah, kemudian ketika sebab tersebut sudah hilang, yakni orang islam sudah kuat dengan jumlah yang juga banyak, maka ayat tersebut dinasakh dengan ayat perang, sebenarnya hal ini bukan termasuk nasakh, akan tetapi hal tersebut termasuk dalam hukum yang ditunda, yakni hukum yang ditunda sampai kaum muslimin menjadi kuat, dan ketika kaum muslimin dalam keadaan yang masih lemah, maka diperintahkan untuk bersabar (al-Suyūṭī, 1429, v. 4, p. 1438).

Hal inilah banyak mengakibatkan orang salah memahami bahwa, ayat-ayat damai tersebut telah dinasakh dengan ayat pedang tersebut, padahal sebenarnya bukan demikian. Bahwa hukum yang tertunda, dalam hal ini merupakan segala perintah yang wajib dilaksanakan jika *illat* atau alasan atas hukum tersebut ada, dan hukumnya akan berpindah dinamis pada hukum yang lain sesuai dengan *illat* yang ada (al-Suyūṭī, 1429, v. 4, p. 1438).

---

فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُواهُمْ وَأَحْصُرُواهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ  
وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ

Dua hukum tersebut masih tetap ada, tergantung dengan kondisi *illat* yang melatarbelakanginya. Maka jika alasan untuk memerangi non muslim tidak terwujud, mereka tidak menyerang orang Islam, maka tidak ada alasan untuk menggunakan “*Ayat Pedang*” sebagai legitimasi atas berbagai tindakan destruktif serta penyerangan dalam bentuk apapun terhadap non muslim.

Dalam tema teror yang terdapat dalam Surat al-Anfāl {8}: ayat 60 :

وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ وَعَدُّوا لِلَّهِ وَعَدُّوْكُمْ وَآخِرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُوهُمْ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ

“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. Dan apa saja yang kamu nafkahkan pada jalan Allah niscaya akan dibalas dengan cukup kepadamu dan kamu tidak akan dianiaya (dirugikan).”

Ayat ini memaparkan perintah untuk menyiapkan bala tentara dan kekuatan militer yang mapan untuk menggentarkan musuh. Dalam kerangka Jihad, ayat ini mengandung nilai etika hukum implementasional atas konsep jihad yang ada. Ayat ini menganjurkan adanya pembangunan pertahanan yang kokoh, yang merupakan bagian dari bentuk penggentaran terhadap musuh, agar tidak melakukan hal-hal yang tidak diinginkan.

Bukti bahwa kandungan etika hukum ayat ini merupakan nilai implementasional adalah, bahwa perintah menakut-nakuti (إرهاب) hanya terdapat dalam ayat ini, pun demikian bahwa titik tekan dari ayat ini bukan pada tindakan teror atau menakut-nakuti itu, akan tetapi terdapat pada perintah untuk memperkuat bala tentara dalam rangka menjaga kedaulatan negara dan bangsa.

Dalam kaitan ayat ini dengan nilai etika hukum yang dikonsepsikan oleh Abdullah Saeed bahwa Perintah tersebut dalam rangka perwujudan dari nilai implementasional atas perintah nilai fundamental yang ada dalam *Hifz al-Nafs*, kemudian diikuti dengan nilai proteksioanal dengan adanya konsep Jihad, yang mana dalam jihad tersebut didalamnya terdapat nilai implementasional berupa konsep *tarhīb* atau unsur menakut-nakuti yang tentunya bentuknya adalah implementasional, bisa berupa memperkuat pasukan kuda atau pasukan serbu berupa pesawat tempur serta kendaraan alat berat seperti tank, pesawat tempur atau kapal selam, dengan cara menambatkannya serta memamerkannya kepada musuh.

Disamping itu, bukti bahwa nilai etika hukum ayat ini berisi tentang sesuatu yang implementasional adalah, bahwa pada ayat lanjutannya, terdapat pilihan bagi kita, jika memang non muslim memilih untuk berdamai, maka perdamaian menjadi menjadi hal

yang harus didahulukan, dan setelah mengikat komitmen dengan perjanjian damai, maka perintah terakhir adalah dengan pasrah serta tawakkal kepada Allah.

وَإِنْ جَاحُوا لِلْسَّلَامِ فَأَجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ

Dan jika mereka condong kepada perdamaian, maka condonglah kepadanya dan bertawakkallah kepada Allah. Sesungguhnya Dialah Yang Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui

Ayat ini bukanlah ayat yang didalamnya terkandung perintah teror baik secara verbal maupun non verbal, mengartikan ayat ini sebagai justifikasi atas perbuatan teror merupakan penafsiran yang lemah serta tanpa dasar yang dapat dibenarkan dalam disiplin ilmu tafsir serta kaidah penafsiran.

## F. SIMPULAN

Seorang mufassir harus secara penuh memahami dan memegang teguh prinsip dasar-dasar dalam Syari'at (*Maqāsid al-Syarī'ah*), sehingga setiap pemikiran dan tafsirnya tidak keluar dari prinsip-prinsip dasar tersebut.

Seorang mufassir juga tidak boleh meninggalkan konteks yang terdapat pada ayat tersebut, ketika mufassir tercerabut dari konteks tersebut maka akan menghasilkan pemahaman yang berjarak dan tidak kontekstual.

Maka, kita hendaknya menilik kembali kaidah Nasikh Mansukh dalam *āyat saīf* atau ayat pedang tersebut, dan memahaminya bahwa ayat-ayat tersebut tidak menasakh ayat-ayat yang memerintahkan berdamai dengan non muslim, sehingga tidak menjadikan legitimasi untuk berbuat teror serta memantik peperangan.

Melakukan reinterpretasi ayat-ayat *saīf* serta ayat-ayat teror, dengan cara menempatkannya pada bagian hukum yang ditunda dengan adanya alasan tertentu dimana hukum tersebut akan muncul kembali ketika umat Islam diserang dan diperangi oleh musuh.

Juga memberikan penafsiran alternatif yang kontekstual, bahwa Jihad bukan tujuan, melainkan Jihad adalah media serta implementasi dari nilai fundamental yang berupa *Hifz al-Nafs*, maka bentuk implementasi dari jihad tersebut harus sesuai dengan konteksnya.

## G. DAFTAR PUSTAKA

al-Rāzī, M. F. (1420). *Mafātīh al-Ghaīb* (Vol. 1–32). Dār Ihyā' al-Turāts al-'Arabī.

al-Suyūfī, J. (1429). *Al-Itqān Fī Ulūmil Qur'ān*. Jamī al-Huqūq Maḥfūzāt Li Nasir.

al-Thabarī, M. I. J. (2000). *Tafsir Thabari* (Vol. 1–24). Mu'assasatur Risalah.

- al-Zahabī, M. H. (1962). *Al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn* (Vol. 1–4). Dār al-Kutub al-Hādīshah.
- al-Zamakhsyarī, A. al-Q. M. ibn A. ibn A. (1407). *Al-Kasysyāf ‘an Haqō’iqi Ghowāmihd al-Tanzīl* (Vol. 1–4). Dār al-Kutub al-Arabī.
- Al-Jawziyya, I. Q. (t.t.). *I’lām al-Muwaqqi’īn ‘an Rabb al-Ālamīn*. Dār al-Jīl.
- Al-Syafi’i, M. I. I. (1968). *Kitāb Al-Umm*. Dār al-Sya’b.
- Goldziher, I. (1955). *Madzāhib al-Tafsīr al-Islamī*. Maktab al-Sunnah al-Muhammadiyah.
- Guther, U. (2004). Muhammad Arkoun; Toward a Radical Rethinking of Islamic Thought. Dalam *Modern Muslim Intellectual and The Qur’an*. Oxford University.
- Hanafi, H. (1996). Method of Thematic Interpretation of the Qur’an. Dalam *The Qur’an as Text*. EJ. Brill.
- Ibn Katsir, A. F. I. (1999). *Tafsir Ibnu Katsir* (Vol. 1–8). Dar Tayyiba.
- Mustaqim, A. (2010). *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. LKiS.
- Qudāmah, I. (1981). *Al-Mughnī*. Maktabah al-Riyāḍ al-Hādīshah.
- Qutub, S. (2012). *Tafsīr fī Zilāl Al-Qur’ān*.
- Rahman, F. (1984). Some Recent Books on Qur’an by Western Authors. *Journal Religion*, 64.
- Ridha, M. R. (1990). *Tafsir Al-Manar* (Vol. 1–12). Hai’ah Misriyyah A’ammah.
- Saeed, A. (2015a). *Paradigma Prinsip dan Metode Penafsiran Kontekstualis atas al-Qur’an*. Baitul Hikmah Press.
- Saeed, A. (2015b). *Paradigma Prinsip dan Metode Penafsiran Kontekstualis atas al-Qur’an*. Baitul Hikmah Press.
- Saeed, A. (2016). *Al-Qur’an Abad 21 Tafsir Kontekstual*. Mizan.