

# TAFSIR KONTEMPORER ATAS “AYAT PERANG” Q.S. AL-TAUBAH (9): 5-6: PERSPEKTIF HERMENEUTIKA JORGE J.E. GRACIA

Ulummudin

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta  
ulummudin53@gmail.com

**Abstract:** This paper focuses on Q.S. al-Taubah (9): 5-6 often used as a justification of violence in the name of religion. The author argues a comprehensive understanding is needed to better understand these verses, exploring the meaning of the verses through Gracia’s method of hermeneutics. The method utilizes both textual and non-textual perspective in reading the verses. Textual perspective implies using three function, namely historical, meaning, and implicative function. The non-textual perspective involves historical, political, psychological approach, etc. Historical function of these verses is related to Hudaibiyah agreement which was violated by people of Quraisy in Mecca, leading to conflict and war situation. Meanwhile, its meaningful function could possibly tell us that war is the last option to end the chaos for the sake of peace and freedom of expression. Next, the verses implicative function is to keep a peace among human being regardless of their ethnic, culture, and religion. Meanwhile, non-textual perspective for Indonesian context is an advice to obey and be loyal toward Pancasila. Refusing Pancasila as a principle of Indonesia is deemed as destroying the agreement which has been signed.

**Key Words:** *Interpretation; war verses; Gracia’s Hermeneutics.*

**Abstrak:** Tulisan ini mengkaji tentang Q.S. al-Taubah (9): 5-6. Ayat ini sering digunakan sebagai justifikasi terhadap kekerasan atas nama agama, sehingga diperlukan pemahaman yang memadai. Metode yang digunakan untuk memahaminya adalah hermeneutika Gracia. Metode tersebut meniscayakan adanya pembacaan tekstual dan non-tekstual. Pembacaan tekstual dapat dilakukan melalui penjelasan terhadap tiga fungsi yakni historis, makna, dan implikasi, sedangkan non-tekstual dapat melibatkan pendekatan sejarah, politik, psikologi, dll. Analisis fungsi historis ayat ini berkaitan dengan perjanjian Hudaibiyah yang dilanggar oleh kaum musyrikin Quraish Mekah, sehingga situasi kembali ke dalam peperangan. Sementara, fungsi maknanya adalah perang sebagai jalan terakhir untuk mengatasi kekacauan demi meraih kedamaian dan kebebasan berekspresi. Selanjutnya, fungsi implikasinya ialah kewajiban untuk hidup rukun dan menjaga perdamaian antar manusia walaupun berbeda etnis, budaya, dan agama. Sementara itu, untuk pembacaan non tekstual dalam konteks keindonesiaan, ayat ini memberikan himbauan untuk setia terhadap Pancasila. Penolakan terhadap Pancasila berarti melanggar perjanjian yang telah disepakati.

**Kata Kunci :** *Tafsir; ayat perang; hermeneutika Gracia.*

## Pendahuluan

Radikalisme menjadi salah satu momok yang menakutkan dewasa ini. Ditinjau dari pelakunya, radikalisme dan terorisme tidak hanya dilakukan oleh individu atau organisasi tertentu, tetapi juga negara.<sup>1</sup> Tujuannya tidak lain untuk menciptakan ketakutan melalui kekerasan terhadap pemerintah atau masyarakat demi tercapainya maksud yang menjadi agendanya. Motif dan tujuannya beragam dari mulai politik, ideologi, maupun agama.<sup>2</sup>

Kaitannya dengan agama, radikalisme bukan hanya fenomena dalam Islam, tetapi sudah menjadi fenomena global yang mempunyai latar belakang berbeda.<sup>3</sup> Namun, perlu disadari bahwa teror yang mengatasnamakan agama selalu menyeret Tuhan dengan kitab sucinya. Ajaran dalam kitab suci kerap dijadikan sebagai justifikasi atas tindakannya. Tindakan seperti ini dapat dikategorikan sebagai motif teologis.

Begitu juga dalam Islam, sebagian ayat-ayat al-Qur'an dijadikan inspirasi, motivasi, dan justifikasi atas kekerasan yang dilakukan. Salah satu ayat yang sering digunakan dalam konteks ini adalah Q.S. al-Taubah (9): 5-6. Jika ayat ini dipahami secara literal, memang mengindikasikan adanya jalan kekerasan kepada mereka yang berbeda kepercayaan. Namun, apakah benar demikian maksud dari ayat tersebut,

sedangkan Islam sendiri mengklaim sebagai agama rahmat bagi semesta.

Masyarakat Indonesia masih ingat dengan kejadian bom Bali yang banyak menelan korban jiwa. Menurut penuturan seorang pelaku, turis asing di sana menunjukkan moral binatang, sehingga tidak dapat ditolerir. Pelaku menganggap perbuatan tersebut sebagai propaganda Zionis dan Salibis untuk menghancurkan seluruh agama terutama Islam<sup>4</sup>, sehingga boleh dibunuh. Selain itu, kekerasan lain yang masih segar adalah pemboman gereja di Surabaya, penyerangan terhadap gereja dan jemaatnya di Yogyakarta, dan kekerasan atas nama agama lainnya.

Penelitian sebelumnya mengenai ayat-ayat "kekerasan" lebih kepada membahasnya secara tematik. Dalam artian, ayat-ayat yang berhubungan dengan jihad dan perang dikumpulkan, kemudian dipetakan tujuan utamanya. Metode tersebut tidak memberi ruang yang dalam terhadap ayat-ayat yang dikaji. Contohnya adalah tulisan yang berjudul *Islam dan Radikalisme: Telaah atas Ayat-Ayat "Kekerasan" dalam al-Qur'an, Radikalisme Agama: Dekonstruksi Tafsir Ayat-Ayat "Kekerasan" dalam al-Qur'an, dan Deradikalisasi terhadap Penafsiran Ayat-Ayat Qital*.

Tulisan ini difokuskan hanya pada dua ayat yakni Q.S. al-Taubah (9): 5-6 supaya memberikan penjelasan yang lebih mendalam dan komprehensif. Untuk memahaminya, ayat tersebut dikaji menggunakan teori hermeneutikanya Gracia. Teori ini dipandang relevan karena mampu menguak makna tekstual dan non-

<sup>1</sup> A.M. Hendropriyono, *Terorisme Fundamental Kristen, Yahudi, Islam* (Jakarta: Kompas, 2009), h. 35.

<sup>2</sup> Mirra Noor Milla, *Mengapa Memilih Jalan teror: Analisis Psikologis Pelaku Teror* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2010), h. 16.

<sup>3</sup> Zuly Qadir, *Radikalisme Agama di Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014), h. 38.

<sup>4</sup> Mirra Noor Milla, *Mengapa Memilih Jalan teror: Analisis Psikologis Pelaku Teror*, h. 1.

tekstual ayat yang kemudian dikaitkan dengan konteks keindonesiaan.

### **Hermeneutika Jorge J.E. Gracia dan Relevansinya dengan Kajian Tafsir**

Bagian Hermeneutika secara etimologis diambil dari bahasa Yunani *hermeneuein* yang berarti menjelaskan, kemudian diserap dalam kosa kata Inggris menjadi *hermeneutics*. Dalam arti sempit, istilah hermeneutika sering diartikan sebagai sebuah metode untuk memahami dan menafsirkan berbagai ungkapan atau simbol-simbol yang sulit dipahami. Sementara itu, dalam arti luas hermeneutika merupakan cabang ilmu pengetahuan yang membahas ontologi, epistemologi, dan syarat serta prasyarat suatu pemahaman dan penafsiran.<sup>5</sup>

Hermeneutika terkait dengan sosok suci bernama Hermes figure yang dianggap menjembatani komunikasi Tuhan dan manusia. Itu artinya hermeneutika mempunyai akar sejarah yang sangat lama. Namun, hermeneutika sebagai sebuah disiplin ilmu baru lahir pada abad ke-17 M dengan tokohnya Schleiermacher dan Wilhelm Dilthey. Meskipun demikian embrionya masih dapat ditelusuri pada zaman filosof Yunani kuno, seperti Aristoteles.<sup>6</sup>

Hermeneutika dikenal dalam tiga aliran dilihat dari sudut pandang pemaknaan teks yakni obyektivistis, subyektivistis, dan aliran obyektivistis-cum-subyektivistis. Jika Schleiermacher dan Derrida berturut-turut mewakili obyektivistis dan subyektivistis, Gracia dan Gadamer adalah dua tokoh yang

mewakili aliran obyektivistis-cum-subyektivistis.<sup>7</sup> Mereka berada di posisi tengah dalam memahami sebuah teks tidak begitu literal maupun liberal.

Gracia menuangkan idenya mengenai pemahaman dan penafsiran terhadap teks dalam sebuah buku yang berjudul *A Theory of Textuality*. Dalam buku tersebut, Gracia membagi pembahasan menjadi dua bagian yakni *the logic of texts* (sisi logika teks) dan *the epistemology of texts* (sisi epistemologi teks). Dari kedua bahasan tersebut, nampaknya bagian kedua adalah yang paling relevan dalam fokus kajian ini.

Pada bagian epistemologi teks dijelaskan salah satunya mengenai interpretasi. Menurut Gracia ada tiga faktor yang memainkan peranan dalam penafsiran: teks yang ditafsirkan (*interpretandum*), komentar tambahan (*interpretans*), dan penafsir (*interpretes*). *Interpretandum* merupakan teks historis yang menjadi objek penafsiran. Adapun *interpretans* adalah teks baru yang ditambahkan oleh penafsir untuk menjelaskan *interpretandum* kepada audiens kontemporer. Bentuknya bisa berupa terjemahan, pemaparan, atau komentar. Sedangkan, *interpretes* adalah orang yang melakukan aktivitas penafsiran. Gabungan antara *interpretandum* dan *interpretans* ini disebut sebagai sebuah penafsiran.<sup>8</sup>

Penjelasan mengenai unsur-unsur penafsiran di atas, langkah pertama dalam mengkaji sebuah hadis adalah menentukan teks hadis yang akan menjadi objeknya. Hal ini

<sup>5</sup> Muhammad Arif, "Hermeneutika Heidegger dan Relevansinya Terhadap Kajian Al-Qur'an", *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 16, No. 1, 2015, h. 93.

<sup>6</sup> Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an (Edisi Revisi dan Perluasan)* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2007), h.34.

<sup>7</sup> Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an (Edisi Revisi dan Perluasan)*, h. 37.

<sup>8</sup> Jorge J. E. Gracia, *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology* (New York: State University of New York Press, 1995), h. 177.

merupakan tugas pertama bagi seorang penafsir sebelum memasuki aktifitas interpretasi terhadap sebuah hadis. Teks hadis tersebut disebut sebagai *interpretandum* dalam istilah Gracia.

Unsur interpretasi lain adalah *interpretans* atau keterangan tambahan dari seorang penafsir. Ketika menghadirkan sebuah *interpretans*, penjelasannya bisa saja tidak sesuai dengan maksud *author*. Namun, tanpa ada keterangan tambahan sangat sulit bagi audiens kontemporer untuk memahami teks. Hal ini dikarenakan penafsir tidak mempunyai akses terhadap pengarang untuk mengkonfirmasi pemahamannya. Inilah yang disebut sebagai dilema penafsiran. Untuk mengatasi hal ini Gracia menawarkan langkah metodis yang disebut tiga fungsi interpretasi. Tiga fungsi tersebut adalah *historical function*, *meaning function*, dan *implicative function*.<sup>9</sup>

*Historical function*, pada tahap ini penafsir mempunyai tujuan yang ingin ditunjukkan kepada audiens kontemporer yakni untuk menciptakan dibenak mereka suatu pemahaman yang sama dengan yang dimiliki oleh pengarang teks dan audiens historis. Untuk memahami maksud pengarang dan audiens historis harus memperhatikan konteks historis yang berkembang. Parameter dari pemahaman dalam fungsi ini adalah tidak melebihi pemahaman pengarang dan audiens historis.<sup>10</sup>

Pada tahap ini penafsir kembali ke masa lalu, pada waktu teks diproduksi. Hal ini dimaksudkan untuk menangkap *original meaning* dari

*interpretandum*. Oleh karena itu, ketika proses memahami ayat-ayat al-Qur'an, penafsir harus memasuki horizon nabi dan sahabat sebagai *author* dan audiens pertama. Dengan memahami maksud pengarang dan audiens historis, pembaca diharapkan melakukan dialog imajinatif dengan keduanya. Salah satu metode tafsir untuk mengungkap hal tersebut adalah melakukan analisis sosio-historis yang berkaitan dengan kemunculan ayat, baik itu analisis mikro maupun makro.<sup>11</sup> Dalam istilah ilmu tafsir, hal ini dikenal dengan *asbab al-nuzul*.

Kata *asbab al-nuzul* terdiri dari dua kata *asbab* dan *nuzul*. Menurut bahasa *asbab* bermakna tali yang berarti segala sesuatu yang dijadikan sebagai sarana untuk menggapai hal lain. Sementara itu, *nuzul* bermakna turun. Jadi, definisi *asbab al-nuzul* secara terminologi adalah sebab-sebab turunnya sesuatu. Dalam konteks ilmu tafsir, *asbab al-nuzul* ialah ilmu yang menunjukkan sebab-sebab suatu ayat muncul atau turun beserta konteks historis yang mengitarinya.<sup>12</sup>

Analisis mikro dan makro merupakan dua cara untuk mengetahui *asbab al-nuzul*. *Asbab al-nuzul* mikro berarti menelusuri keterangan-keterangan yang menunjukkan peristiwa atau pertanyaan yang menjadi sebab khusus turunnya ayat. Sementara, *asbab al-nuzul* makro yaitu pembacaan terhadap sosio-kultural yang berkembang saat suatu ayat muncul. Penafsir menghadirkan kondisi masyarakat Mekah dan Madinah ketika

<sup>9</sup> Jorge J. E. Gracia, *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology*, h. 161.

<sup>10</sup>Nablur Rahman Annibras, "Hermeneutika J.E. Gracia (Sebuah Pengantar)", *Al-Bayan: Jurnal Studi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 1, No. 1, 2016, h. 77.

<sup>11</sup> M. Achwan Baharuddin, "Visi Misi Ma'anil Hadits dalam Wacana Studi Hadits", *Tafaqquh: Jurnal Penelitian dan Kajian Keislaman*, Vol. 2, No. 2, 2014, h. 135.

<sup>12</sup> Lenni Lestari, "Epistemologi Ilmu Asbab al-Wurud Hadis," *Jurnal Ilmu-Ilmu al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 16, No. 2, 2015, h. 268.

al-Qur'an diturunkan.<sup>13</sup> Dengan demikian, penafsir berperan sebagai seorang sejarawan.

*Meaning function*, penafsir menciptakan di benak audiens kontemporer suatu pemahaman dari makna sebuah teks, terlepas makna tersebut persis seperti yang dipahami oleh pengarang dan audiens historis, atau tidak.<sup>14</sup> Seorang penafsir menyajikan makna teks kepada audiens yang mana makna tersebut tidak dimiliki oleh pengarang dan audiens historis. Pada tahap ini makna teks mengalami pengembangan sesuai dengan kapasitas penafsir.

Dalam tahap ini penafsir melakukan kajian linguistik terhadap ayat-ayat dengan memperhatikan korelasi antara kata-kata yang terdapat di dalam teks. Selain itu, arti kata-kata kunci dalam teks sangat perlu untuk dikemukakan lebih jauh. *Dhamir*, *ta'rif*, *majaz*, dan hal lainnya yang berkaitan dengan kebahasaan adalah komponen yang menjadi obyek kajian.

*Implicative function*, menciptakan dalam benak audiens kontemporer suatu pemahaman mengenai implikasi-implikasi makna teks yang ditafsirkan, terlepas implikasi makna tersebut telah diketahui oleh pengarang dan audiens historis, atau belum.<sup>15</sup> Pada tahap ini penafsiran bukan lagi semata-mata memahami arti sebuah teks, tetapi sudah berkembang. Untuk mengungkap implikasi makna diperlukan pemahaman terhadap makna teks sebagai prasyaratnya.

---

<sup>13</sup> Lenni Lestari, "Epistemologi Ilmu Asbab al-Wurud Hadis", h. 276-77.

<sup>14</sup> Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an (Edisi Revisi dan Perluasan)*, h. 113.

<sup>15</sup> Nablur Rahman Annibras, "Hermeneutika J.E. Gracia (Sebuah Pengantar)", h. 77.

Penafsir dalam hal ini hanya bertujuan agar audiens melakukan sesuatu sebagai efek pemahaman terhadap makna yang dipahami oleh pembaca. Seperti contoh kalimat "Minumlah air". Respons pembaca setelah membacanya adalah ia minum air putih bukannya kopi atau soda. Kaitannya dengan ayat al-Qur'an, pada tahap ini ayat dipandang tidak hanya bersifat normatif-statis, tetapi menjadi sesuatu yang hidup kembali di tengah-tengah masyarakat saat ini. Adanya tindakan dari pembaca adalah proses akhir memahami ayat. Hal itu mengindikasikan bahwa ayat al-Qur'an bukan hanya sekedar teks statis, melainkan pedoman yang penuh inspirasi untuk menjawab masalah kontemporer.<sup>16</sup>

### Interpretasi Tekstual dan Non Tekstual

Menemukan ketiga fungsi di atas merupakan langkah metodis untuk memahami sebuah teks secara tekstual. Jadi, penafsiran tekstual menurut Gracia bukan berarti memahaminya secara literal, tetapi ada rangkaian pencarian makna teks yang bertingkat. *Pertama*, dengan menghadirkan makna asli sebagaimana pengarang dan audiens historis memahaminya. *Kedua*, memahami makna teks sesuai dengan yang dipahami oleh audiens kontemporer tanpa menghiraukan pemahamannya sama atau tidak dengan pengarang dan audiens historis. *Ketiga*, audiens kontemporer memahami implikasi-implikasi dari makna teks yang ditafsirkan.<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> M. Achwan Baharuddin, "Visi Misi Ma'anil Hadis dalam Wacana Studi Hadis", h. 140-141.

<sup>17</sup> Jorge J. E. Gracia, *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology*, h. 164

Sementara itu, interpretasi non tekstual didefinisikan oleh Gracia dengan:

“Penafsiran non tekstual adalah meskipun penafsirannya mungkin didasarkan pada interpretasi tekstual, tetapi mempunyai sesuatu yang lain sebagai tujuan utamanya, meskipun tujuan tersebut melibatkan atau merupakan jenis pemahaman juga.”<sup>18</sup>

Definisi di atas mengisyaratkan adanya pemaknaan yang jauh lebih dalam dari sekedar yang ditampilkan teks. Penafsiran ini meniscayakan adanya keterlibatan unsur lain di luar teks sebagai sarana untuk memahaminya. Dengan kata lain penafsir berusaha untuk mengungkap makna tersirat sebuah teks. Di sini terlihat adanya perbedaan fungsi dari penafsiran tekstual dengan non tekstual. Penafsiran tekstual diarahkan untuk mengungkap makna sebuah teks beserta implikasi-implikasinya. Sedangkan, non tekstual mengungkap sesuatu di balik makna yang tekstual.<sup>19</sup>

Penafsiran non tekstual membuka ruang terhadap teks untuk dapat dianalisis oleh pendekatan-pendekatan kontemporer. Salah satunya adalah pendekatan historis. Interpretasi historis berusaha untuk merekonstruksi alur pemikiran dan ide yang tidak terekam dalam teks yang sedang ditafsirkan (*interpretandum*). Pada posisi ini penafsir berubah menjadi seorang ahli sejarah yang memotret konteks komunitas masyarakat pada saat *interpretandum* diciptakan. Penafsir juga mengumpulkan data di luar *interpretandum* seperti menguak ide-ide yang tidak diungkapkan oleh pengarang

dalam tulisannya, teks-teks lain yang ditulis oleh pengarang yang sama atau beda dengan *interpretandum*, dan hubungan sebab akibat di antara teks. Dengan kata lain, penafsir tidak hanya melakukan kajian terhadap tiga fungsi interpretasi (interpretasi tekstual), tetapi juga melakukan kajian sejarah (hal-hal lain di luar teks) dan interteks.<sup>20</sup>

Pendekatan sejarah bukanlah satu-satunya pendekatan yang digunakan untuk memahami teks secara non tekstual. Pendekatan lain seperti filsafat, hukum, politik, sains, psikologi dan lain-lain juga dapat dipakai, tergantung kepada muatan teks yang akan ditafsirkan.<sup>21</sup> Namun, penafsiran non tekstual dapat diterima jika memenuhi dua syarat. *Pertama*, penafsir tidak menyebut hasil penafsirannya sebagai penafsiran tekstual karena subyektifitas penafsir akan terlihat sebagai eksek dari penggunaan sudut pandang tertentu. *Kedua*, penafsiran tersebut dibangun atas dasar pemahaman bukan kesalahpahaman.<sup>22</sup> Artinya, penafsir telah melewati tahapan penafsiran tekstual sebelum melakukan penafsiran non tekstual karena penafsiran tekstual menjadi syarat mutlak untuk menghindari kesalahpahaman dalam memahami penafsiran non tekstual.

Pada tahap ini tafsir terintegrasi dengan ilmu-ilmu sosial dan humaniora. Seorang pengkaji hadis dapat menggunakan berbagai pendekatan kontemporer seperti yang telah disebutkan di atas untuk memahami ayat al-Qur'an. Dengan begitu, penafsir mencoba mengungkap makna tersurat

<sup>18</sup> Jorge J. E. Gracia, *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology*, h. 164-165.

<sup>19</sup> Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an (Edisi Revisi dan Perluasan)*, h. 116.

<sup>20</sup> Jorge J. E. Gracia, *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology*, h. 165.

<sup>21</sup> Jorge J. E. Gracia, *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology*, h. 166.

<sup>22</sup> Jorge J. E. Gracia, *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology*, h. 168.

dari sebuah ayat yang tidak disadari oleh pembaca tekstual. Al-Qur'an bertransformasi bukan hanya semata-mata dipandang sebagai teks keagamaan yang identik dengan doktrin keilahi-an, tetapi juga dipandang sebagai teks yang mempunyai nilai-nilai universal yang mampu menjawab *problem* kontemporer.

### **Aplikasi Hermeneutika Gracia terhadap Q.S al-Taubah (9): 5-6**

Pada tahap ini penulis akan berusaha untuk menerapkan metode hermeneutika Gracia terhadap Q.S al-Taubah (9): 5-6. Pertama-tama, *interpretandum* dimunculkan yang kemudian dibedah menggunakan tiga fungsi yakni historis, makna, dan implikasi. Setelah itu, ada pembacaan non-tekstual terhadap ayat tersebut yang terkait dengan keindonesiaan.

### **Ayat al-Qur'an sebagai Interpretandum**

Ayat-ayat al-Qur'an di bawah ini merupakan objek material yang akan ditafsirkan. Teks tersebut berfungsi sebagai *interpretandum* dalam istilah Gracia. Ayat-ayatnya adalah sebagai berikut:

*Apabila sudah habis bulan-bulan Haram itu, Maka bunuhlah orang-orang 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. Dan jika seorang diantara orang-orang musyrikin itu meminta perlindungan kepadamu, Maka*

*lindungilah ia supaya ia sempat mendengar firman Allah, kemudian antarkanlah ia ketempat yang aman baginya. demikian itu disebabkan mereka kaum yang tidak mengetahui.”* (al-Taubah (9): 5-6)

### **Analisis Fungsi Historis**

Latar belakang kemunculan teks akan mencoba untuk dikaji. Sebagaimana diketahui bahwa suatu teks tidak pernah lahir dari ruang kosong, melainkan ia muncul sebagai respons atas peristiwa atau kejadian yang terjadi di sekitarnya. Di sinilah letak keurgensian *asbab al-nuzul* sebagai media untuk memahami peristiwa dibalik kehadiran suatu ayat.

*Asbab al-nuzul* ayat ini dapat ditelusuri melalui analisis interteks terhadap ayat sebelumnya. Dari sana dapat diketahui bahwa ayat ini berhubungan dengan sebuah perjanjian yang dilakukan oleh pihak Muslim dan kaum musyrik Quraisy Mekah. Hal ini seperti yang terekam dalam ayat-ayat di bawah ini:

*“(Inilah pernyataan) keputusan hubungan dari Allah dan RasulNya (yang dihadapkan) kepada orang-orang musyrikin yang kamu (kaum muslimin) telah mengadakan perjanjian (dengan mereka). 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.”* (al-Taubah (9): 1-2)

Perjanjian yang dimaksud adalah perjanjian Hudaibiyah yang dilakukan pada tahun 6H. Mulanya, Nabi beserta sekitar 1500 pengikutnya meninggalkan Madinah untuk menunaikan haji ke Mekah. Namun, mereka dicurigai oleh kaum musyrik Quraisy Mekah akan

memerangi mereka.<sup>23</sup> Padahal, Nabi tidak bermaksud demikian. Bahkan, Nabi tidak membawa senjata apapun untuk peperangan dalam perjalanannya. Sebaliknya, beliau membawa binatang-binatang kurban yang rencananya akan disembelih ketika selesai melaksanakan ibadah haji.<sup>24</sup>

Untuk mencairkan ketegangan ini, Nabi mengutus sahabatnya yakni Utsman bin Affan sebagai delegasi untuk menyampaikan maksud kedatangan rombongan beliau ke Mekah.<sup>25</sup> Strategi ini berhasil karena Usman mampu mencapai Mekah dan dipersilahkan untuk menunaikan haji, tetapi beliau menolaknya jika tidak bersama Rasul. Akan tetapi, musyrik Quraisy tetap bersikeras karena telah bersumpah tidak akan mengizinkan Nabi dan rombongannya menunaikan ibadah haji di tahun tersebut.<sup>26</sup>

Pada saat yang sama, Nabi beserta kaum Muslim lainnya tertahan dan menunggu kedatangan Usman di Hudaibiyah. Mereka sempat mengira bahwa Usman dibunuh oleh kaum Quraisy karena belum kembali juga. Setelah beberapa hari akhirnya Usman datang. Untuk menghindari kesalahpahaman Nabi menginginkan duduk bersama dengan utusan dari kaum Quraish. Kemudian, kaum musyrik Quraish mengirinkan wakilnya yang bernama Suhail ibn 'Amr.<sup>27</sup> Nabi

mengutarakan keinginannya untuk beribadah dan menjalankan haji, sedangkan Suhail tetap pada mandatnya tidak memperbolehkan Nabi pada tahun ini. Setelah tarik menarik dengan alot, akhirnya mereka bersepakat untuk melakukan perjanjian yang disepakati oleh kedua belah pihak.

Perjanjian tersebut dikenal sebagai perjanjian Hudaibiyah yang menghasilkan empat poin. Isi perjanjian tersebut adalah sebagai berikut:<sup>28</sup>

1. Kedua belah pihak bersepakat untuk melakukan gencatan senjata selama 10 tahun, dimulai dari hari dimana kesepakatan itu ditandatangani;
2. Jika ada seseorang dari kaum musyrik Quraisy Mekah yang ingin masuk Islam bergabung dengan Nabi di Madinah, tetapi tidak seizin walinya, maka ia harus dikembalikan. Sebaliknya, jika ada pengikut Nabi yang ingin kembali ke pangkuan musyrikin di Mekah harus dibolehkan dan tidak akan dikembalikan.
3. Baik Rasul maupun Quraisy Mekah tidak boleh menghalangi kabilah manapun yang ingin bergabung atau bersekutu ke salah satu pihak.
4. Untuk tahun ini Nabi tidak diperkenankan untuk menunaikan ibadah haji. Oleh karena itu, mereka harus kembali ke Madinah. Mereka diperkenankan mengunjungi Baitullah tahun depan dengan syarat tinggal di Mekah selama tiga hari dan tidak membawa pedang untuk perang.

---

<sup>23</sup> Ahmad al-Uairy, *Sejarah Islam: Sejak Nabi Adam Hingga Abad XX*, terj. Samson Rahman (Jakarta: Akbar Media, 2013), h. 121.

<sup>24</sup> Agus Wahid, *Perjanjian Hudaibiyah: Telaah Diplomasi Muhammad saw.* (Jakarta: Grafikatama Jaya, 1991), h. 23.

<sup>25</sup> Agus Wahid, *Perjanjian Hudaibiyah: Telaah Diplomasi Muhammad saw*, h. 42.

<sup>26</sup> Al-Hamid al-Husaini, *Membangun Peradaban Sejarah Muhammad saw Sejak Sebelum Diutus Menjadi Nabi* (Bandung: Pustaka Hidayah, 2000), h. 658.

<sup>27</sup> Agus Wahid, *Perjanjian Hudaibiyah: Telaah Diplomasi Muhammad SAW*, h. 46-51.

---

<sup>28</sup> Al-Hamid al-Husaini, *Membangun Peradaban Sejarah Muhammad saw Sejak Sebelum Diutus Menjadi Nabi*, h. 663-664.

Salah satu isi perjanjian tersebut, di atas tertulis bahwa selama 10 tahun tidak boleh melakukan peperangan yang melibatkan kedua belah pihak. Akan tetapi, baru dua tahun berjalan setelah perjanjian, kaum musyrik Quraisy sudah mengingkarinya.<sup>29</sup> Hal ini bermula dari bergabungnya dua kabilah yang saling bermusuhan ke blok yang berbeda. Kabilah-kabilah tersebut adalah Bani Khuza'ah yang merapat ke pihak Muslim dan Bani Bakr yang bersekutu dengan kaum musyrik Quraisy Mekah.<sup>30</sup>

Pada suatu malam, orang-orang dari Bani Khuza'ah sedang mengambil air di wilayah mereka yang bernama *al-Watir*, tetapi mereka diserang secara tiba-tiba oleh orang-orang yang berasal dari Bani Badr. Serangan tersebut menewaskan beberapa orang dari kelompok Bani Khuza'ah. Dengan adanya insiden tersebut berarti telah melanggar perjanjian yang telah dibuat, sehingga kesepakatan damai kedua pihak menjadi rusak.<sup>31</sup> Peran lain yang dimainkan oleh kaum musyrik Quraisy adalah memasok senjata kepada Bani Badr dalam rangka membantu sekutu menghancurkan musuhnya.<sup>32</sup> Situasi setelah adanya penyerangan menjadi genting dan kembali ke kondisi perang.

Selain itu, alasan lain adanya pembatalan perjanjian adalah karena ada campur tangan orang munafik yang ada di barisan Rasul. Mereka menyebarkan berita-berita bohong atau yang dikenal dengan *hoax* di era

sekarang kepada orang-orang musyrik Quraisy. Alhasil, mereka terprovokasi dan melanggar perjanjian yang telah disepakati dengan Nabi. Peristiwa ini terjadi pada saat Nabi hendak bertolak menuju perang Tabuk.<sup>33</sup>

Akan tetapi, rasul tidak serta menyerang kaum musyrik Quraisy Mekah, meskipun sudah sangat jelas mereka mengingkari perjanjian. Dari ayat di atas (al-taubah (9): 2), diperoleh informasi bahwa kaum musyrik Quraisy diberi tenggat waktu selama 4 bulan untuk mengambil keputusan, apakah akan tetap melawan atau menyerah. Menurut al-Maraghi, 4 bulan yang dimaksud adalah 10 Dzulhijah tahun 9 H sampai tanggal 10 Rabi'ul Akhir tahun 10 H.<sup>34</sup>

Pembatalan perjanjian dan himbauan untuk bertaubat dalam rentang waktu empat bulan ditegaskan lagi oleh Q.S. al-Taubah (9): 3 yang berbunyi:

*“Dan (inilah) suatu permakluman daripada Allah dan Rasul-Nya kepada umat manusia pada hari haji akbar bahwa Sesungguhnya Allah dan RasulNya berlepas diri dari orang-orang musyrikin. kemudian jika kamu (kaum musyrikin) bertobat, Maka bertaubat itu lebih baik bagimu; dan jika kamu berpaling, Maka ketahuilah bahwa Sesungguhnya kamu tidak dapat melemahkan Allah. dan beritakanlah kepada orang-orang kafir (bahwa mereka akan mendapat) siksa yang pedih.” (al-Taubah (9): 3)*

Ultimatum tersebut disampaikan oleh Ali bin Abi Thalib di tengah-tengah masyarakat Mekah. Ali dipilih oleh Rasul sebagai delegasi resmi yang

<sup>29</sup> Hamka, *Tafsir al-Azhar*, jilid 10 (Jakarta: Panjimas, 1986), h. 87.

<sup>30</sup> Al-Hamid al-Husaini, *Membangun Peradaban Sejarah Muhammad saw Sejak Sebelum Diutus Menjadi Nabi*, h. 766.

<sup>31</sup> Al-Hamid al-Husaini, *Membangun Peradaban Sejarah Muhammad saw Sejak Sebelum Diutus Menjadi Nabi*, h. 767.

<sup>32</sup> Ahmad Mustafa Al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, Jilid 10, terj. Bahrin Abubakar, dkk (Bandung: Toha Putra, 1987) h. 93.

<sup>33</sup> Ahmad Mustafa Al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, Jilid 10, terj. Bahrin Abubakar, dkk, h. 89.

<sup>34</sup> Ahmad Mustafa Al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, Jilid 10, terj. Bahrin Abubakar, dkk, h. 90.

menyampaikan pembatalan perjanjian, sekaligus menyampaikan opsi lain agar terhindar dari peperangan yakni bertaubat dan memeluk agama Islam. Ali dipilih karena mengikuti adat Arab bahwa untuk membatalkan suatu kesepakatan maka yang lebih berhak berbicara adalah kerabat dekat yang membuat kesepakatan apabila yang bersangkutan tidak dapat hadir sendiri. Padahal, saat itu, Abu Bakar ditunjuk sebagai pemimpin ibadah haji tahun 9H yang bertepatan dengan dikeluarkannya ultimatum.<sup>35</sup>

Setelah masa empat bulan berakhir, kaum muslimin diizinkan untuk berperang melawan kaum musyrikin Quraisy Mekah sebagai eksekusi atas pelanggaran kesepakatan. Ini seperti yang disebutkan oleh ayat yang sedang dikaji (al-Taubah (9): 5) “*Apabila sudah habis bulan-bulan Haram itu, Maka bunuhlah orang-orang 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*”. Perang merupakan opsi terakhir setelah upaya diplomasi mengalami kegagalan.

### Analisis Fungsi Makna

Pada tahap ini penafsir melakukan penafsiran terhadap *interpretandum* terlepas penafsirannya itu sesuai dengan yang dimaksud *audiens* historis atau tidak. Penafsir melakukan pengembangan makna yang mungkin dipengaruhi oleh kondisi yang melingkupinya. Dalam artian, penafsir

<sup>35</sup> Hamka, *Tafsir al-Azhar*, Jilid 10, h. 88-89.

menuliskan keterangan tambahan agar *audiens* kontemporer memahami maksud dari sebuah teks.

Sebelum melangkah lebih jauh memberi makna pada *interpretandum* perlu diketahui bahwa surah al-Taubah yang mempunyai nama lain *al-bara'ah* merupakan surah terakhir yang diterima Nabi. Surah yang turun di Madinah ini mempunyai kekhasan tersendiri yakni tidak dimulai dengan *lafazh bismillah* pada awal surahnya. Mengenai hal ini para ulama berbeda pendapat. Sebagian ulama berpendapat bahwa tidak adanya *bismillah* dikarenakan ini terkait dengan kebiasaan atau adat masyarakat Arab yang tidak mengucapkan *bismillah* ketika membatalkan sebuah janji. Pendapat lain adalah karena *bismillah* merupakan curahan rahmat dan kebajikan, sehingga tidak cocok dengan isi surah yang berbicara tentang pemutusan hubungan antara Allah dan Rasul dengan kaum musyrikin Mekah.<sup>36</sup>

Adapun tujuan utama surah ini adalah tuntunan bagi seorang Muslim membina dan membangun masyarakatnya agar terbebas dari gangguan para munafik dan orang musyrik. Sementara itu, temanya cukup beragam dari mulai pemutusan hubungan Nabi dengan orang musyrik, menekankan pentingnya persatuan, sampai perlindungan terhadap manusia walaupun berbeda keyakinan.<sup>37</sup>

Sementara itu, Q.S. al-Taubah (9): 5-6 muncul sebagai akibat dari pembatalan janji yang membawa dua kubu yang berdamai ke situasi perang. Menurut Ibnu Katsir yang dikutip oleh

<sup>36</sup> Quraish Shihab, *al-Qur'an dan Maknanya: Dilengkapi Asbabun Nuzul, Makna, dan Tujuan Surah, Pedoman Tajwid* (Tangerang: Lentera Hati, 2010), h. 12.

<sup>37</sup> Quraish Shihab, *al-Qur'an dan Maknanya: Dilengkapi Asbabun Nuzul, Makna, dan Tujuan Surah, Pedoman Tajwid*, h. 12.

Junaidi Abdillah adanya perintah untuk membunuh, mengepung, dan mengintai tidak bermakna wajib, melainkan mubah. Ini hanya sebuah izin saja dari Allah terhadap kaum Muslimin. Hal ini karena perintah tersebut hadir setelah adanya larangan untuk membunuh di bulan haram yang terdapat dalam ayat sebelumnya.<sup>38</sup> Perang pun tidak dilakukan jika mereka bertaubat dan memeluk Islam.

Selain itu, perintah membunuh, mengepung, dan mengintai tidak dimaknai sebagai pembantaian yang membabi buta terhadap siapa saja, tetapi memiliki maksud sebagai sebuah strategi perang.<sup>39</sup> Islam mempunyai syarat dan etika dalam berperang yang membedakannya dengan terorisme, yaitu: *pertama*, cara dan tujuannya jelas dan mulia; *kedua*, hanya boleh melakukan penyerangan terhadap pihak yang memerangi, bukan penduduk sipil; *ketiga*, perang harus dihentikan jika lawan menyerah dan mengajukan perdamaian; *keempat*, tawanan perang dilindungi dan diperlakukan dengan manusiawi; *kelima*, memelihara lingkungan dengan cara tidak membunuh binatang, merusak tanaman, mencemari air dan merusak bangunan; *keenam*, tetap menjaga kebebasan beragama para agamawan seperti pendeta dengan tidak melukainya.<sup>40</sup>

Kemudian, pada ayat selanjutnya (Q.S. al-Taubah (9): 6) dijelaskan, jika ada di antara kaum musyrikin yang meminta perlindungan, maka kaum muslimin harus memberikan

perlindungan kepada mereka. Poin ini termasuk ke dalam etika perang dalam Islam. Dengan etika seperti itu diharapkan agar hati mereka tergugah oleh keluhuran Islam. Mereka masih dalam keadaan musyrik disebabkan ketidaktahuan mereka terhadap kebenaran.

Dalam salah satu butir perjanjian dituliskan bahwa akan dilakukan gencatan senjata selama 10 tahun. Hal itu mengindikasikan, sebelumnya telah terjadi peperangan antara kaum muslimin dengan musyrikin Quraish Mekah, hanya saja untuk meredakan ketegangan dilakukanlah perjanjian. Hal ini dikuatkan dengan ayat-ayat tentang perang yang diturunkan sebelum al-Taubah ayat 5-6. Ayat tentang perang yang pertama turun adalah al-Hajj: 39-40, yang berbunyi:

*"Telah diizinkan (berperang) bagi orang-orang yang diperangi, karena Sesungguhnya mereka telah dianiaya. dan Sesungguhnya Allah, benar-benar Maha Kuasa menolong mereka itu. (yaitu) orang-orang yang telah diusir dari kampung halaman mereka tanpa alasan yang benar, kecuali karena mereka berkata: "Tuhan Kami hanyalah Allah". dan Sekiranya Allah tiada menolak (keganasan) sebagian manusia dengan sebagian yang lain, tentulah telah dirobuhkan biara-biara Nasrani, gereja-gereja, rumah-rumah ibadat orang Yahudi dan masjid- masjid, yang di dalamnya banyak disebut nama Allah. Sesungguhnya Allah pasti menolong orang yang menolong (agama)-Nya. Sesungguhnya Allah benar-benar Maha kuat lagi Maha perkasa."*

Ayat ini memberi izin kepada umat muslim untuk melakukan peperangan karena mereka diperangi. Artinya, mereka melakukannya atas dasar membela diri dan hak-haknya sebagai manusia. Penyebabnya adalah mereka terusir dari kampung

<sup>38</sup> Junaidi Abdillah, "Radikalisme Agama: Dekonstruksi Tafsir Ayat-Ayat "Kekerasan" dalam al-Qur'an", *Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*, vol. 8, no. 2, 2014, h. 294.

<sup>39</sup> Hamka, *Tafsir al-Azhar*, jilid 10, h. 98.

<sup>40</sup> Dede Rodin, "Islam dan Radikalisme: Telaah atas Ayat-Ayat "Kekerasan" dalam al-Qur'an", *Jurnal Addin*, vol. 10, no. 1, 2016, h. 54.

halamannya yakni Mekah hanya karena menganut paham baru (Islam). Jadi, keselamatan diri dan jiwanya terancam.

Ayat tentang perang selanjutnya adalah al-Baqarah 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*”. Melampaui batas ini erat kaitannya dengan etika perang dalam Islam sebagaimana telah dijelaskan di atas.

Di samping perintah perang, Allah juga memerintahkan umat Islam agar mendahulukan perdamaian, seperti yang tercantum dalam QS. al-Anfal: 61 yang berbunyi:

*“Dan jika mereka condong kepada perdamaian, maka condonglah kepadanya dan bertawakkallah kepada Allah. Sesungguhnya Dialah yang Maha mendengar lagi Maha mengetahui”*

Ayat-ayat di atas dikategorikan sebagai jihad defensif. Artinya, umat Islam akan berperang bilamana mereka diserang terlebih dahulu. Menurut sebagian ulama ayat-ayat tersebut telah dihapus (*mansukh*) oleh ayat-ayat yang terdapat pada surah al-Taubat yang salah satunya adalah QS. al-Taubah: 5 yang disebut sebagai “ayat pedang”. Ini terjadi karena surah ini turun paling akhir pada periode nabi di Madinah. Ayat-ayat perang dalam surah ini diindikasikan sebagai jihad yang bersifat ofensif karena umat Islam diperintah untuk berperang secara total melawan orang musyrik.<sup>41</sup>

Ayat-ayat yang dihapus tersebut memuat prinsip defensif seorang Muslim untuk sabar dan toleran ketika

menghadapi tantangan dari non-Muslim. Sebaliknya, seorang Muslim harus mengedepankan upaya damai dan diplomasi untuk mengakhiri sebuah konflik. Dengan adanya penghapusan tersebut, kaum radikal memandang prinsip-prinsip tersebut tidak dapat lagi digunakan terkait hubungan Muslim dengan non Muslim. Oleh karena itu, mereka mendukung upaya agresif terhadap non-Muslim sampai mereka memeluk Islam.<sup>42</sup>

Namun, ada juga sebagian kecil kaum radikal yang tidak setuju dengan penghapusan ayat tentang sabar, toleran, dan damai secara menyeluruh. Mereka menempatkan ayat-ayat tersebut sebagai aturan pengecualian. Ayat-ayat tersebut masih dapat digunakan ketika menghadapi situasi-situasi tertentu. Walaupun demikian, mereka tetap menjadikan jihad dalam artian perang sebagai prinsip utama dalam hubungan Muslim dan non-Muslim.<sup>43</sup>

Kedua pandangan tersebut mempunyai konsekuensi yang serius. Kelompok pertama yang meyakini adanya penghapusan ayat secara total memandang kesepakatan damai antara Muslim dengan non-Muslim adalah sesuatu yang mustahil tercapai. Salah satu ulama yang berpendapat seperti ini adalah Qatadah, yang dikenal sebagai Abu al-Khattab. Ia berpendapat bahwa ayat yang menganjurkan jalan damai (al-Anfal: 61) telah dihapus oleh surah al-Taubat: 5.<sup>44</sup>

<sup>41</sup> M. Shah bin Jani, *“Sayyid Qutb’s View of Jihad: An Analytical Study of His Major Works”*, Disertasi, University of Birmingham, 1998, h. 119.

<sup>42</sup> M. Shah bin Jani, *“Sayyid Qutb’s View of Jihad: An Analytical Study of His Major Works”*, h. 120.

<sup>43</sup> M. Shah bin Jani, *“Sayyid Qutb’s View of Jihad: An Analytical Study of His Major Works”*, h. 120-121.

<sup>44</sup> M. Shah bin Jani, *“Sayyid Qutb’s View of Jihad: An Analytical Study of His Major Works”*, h. 121-122.

Sementara itu, kelompok kedua masih memberikan peluang untuk berdiplomasi dengan non-Muslim, tetapi dengan syarat bahwa militer non-Muslim lebih kuat dari Muslim. Kesepakatan damai yang dimaksudkan dianggap sebagai sebuah strategi dan bukan hal yang fundamental.<sup>45</sup> Ideologi memerangi non-Muslim sampai mereka memeluk Islam tetap ternaman dalam pemikirannya.

Pandangan di atas selalu melihat non-Muslim sebagai sebuah ancaman dan kekafiran mereka adalah sesuatu yang tidak bisa ditoleransi. Dalam pandangan ulama klasik yang hidup pada abad kedua Hijriyah, kekafiran dalam al-Qur'an memang selalu dikaitkan dengan ketidakadilan, penindasan, dan fitnah. Pandangan tersebut mengimplikasikan bahwa semua non-Muslim dianggap sebagai musuh Islam yang harus ditundukkan tanpa memeriksa apakah mereka melakukan ketidakadilan, penindasan, dan fitnah atau tidak.<sup>46</sup>

Jihad yang ofensif ini juga dikemukakan oleh Muhammad bin Ahmad al-Sarakhsi (400-483 H), seorang penganut madzhab Hanafi. Seperti yang dikutip oleh Ansari Yamamah, ia menyatakan bahwa dalam berhubungan dengan orang-orang musyrik, orang Islam terlebih dahulu harus mengajak mereka memeluk Islam. Namun, jika mereka menolak, umat Islam diperbolehkan memerangi mereka.<sup>47</sup>

Pendapat senada juga diungkapkan oleh Ibnu Khaldun. Ia menyatakan bahwa tujuan jihad adalah mengkonversi orang-orang musyrik menjadi Muslim. Oleh karena itu, umat Islam wajib bergerak baik dengan cara-cara persuasif maupun kekerasan. Dengan demikian, dakwah Islam tidak cukup dengan sebuah ajakan, tetapi juga harus menemukan cara agar mereka memeluk Islam.<sup>48</sup>

Berbeda dengan ulama-ulama di atas, golongan moderat memahami ayat yang memerintahkan perang berfungsi sebagai aturan pengecualian, bukan aturan yang bersifat umum. Dengan demikian, sebagai aturan pengecualian, jihad dalam arti perang bukan prinsip utama dalam hubungan antara Muslim dengan non-Muslim. Sebaliknya, prinsip utama adalah ayat-ayat al-Qur'an yang mendorong perdamaian antara Muslim dengan non-Muslim.<sup>49</sup> Ini menjadi aturan umum dalam kehidupan bersosial ketika bersinggungan dengan kelompok yang berbeda. Dapat disimpulkan bahwa kelompok ini tidak memandang adanya *nasikh-mansukh* terkait dengan ayat-ayat perang.

Tokoh yang berpandangan seperti ini adalah Rashid Ridha dan Izzah Darwazah. Mereka memahami jihad sebagai sebuah sikap defensif.<sup>50</sup> Rashid Ridha seperti yang dikutip oleh Sayyid Qutb tetap berpegang pada surah al-Baqarah ayat 190 yang mana Muslim akan berperang jika terlebih dahulu diperangi. Kaidah asal yang diyakini olehnya adalah ikatan perjanjian damai

---

<sup>45</sup> M. Shah bin Jani, "Sayyid Qutb's View of Jihad: An Analytical Study of His Major Works", h. 122-123.

<sup>46</sup> Zulfi Mubaraq, *Tafsir Jihad: Menyingkap Tabir Fenomena Terorisme Global* (Malang: UIN Maliki Press, 2011), h. 343-344.

<sup>47</sup> Ansari Yamamah, *Evolusi Jihad: Konsep dan Gerakan* (Medan: Perdana Publishing, 2016), h. 53-54.

---

<sup>48</sup> Ansari Yamamah, *Evolusi Jihad: Konsep dan Gerakan* (Medan: Perdana Publishing, 2016), h. 59.

<sup>49</sup> M. Shah bin Jani, "Sayyid Qutb's View of Jihad: An Analytical Study of His Major Works", h. 125-126.

<sup>50</sup> M. Shah bin Jani, "Sayyid Qutb's View of Jihad: An Analytical Study of His Major Works", h. 298.

yang dilakukan oleh pihak Muslim dan non-Muslim.<sup>51</sup> Ia lebih jauh menekankan bahwa jihad dalam makna perang didasarkan pada sejauh mana perlakuan non-Muslim terhadap umat Islam.<sup>52</sup>

Begitu pula dengan Izzah Darwazah seperti yang dituturkan Sayyid Qutb, ia berpendapat bahwa Islam lebih mengutamakan perdamaian daripada peperangan. Yang menjadi kepentingan Islam adalah menjamin keamanan wilayahnya supaya dapat hidup tentram dan bebas menjalankan ibadah. Terkait dengan surah al-Taubat, ia memandang perintah perang dalam surah tersebut disebabkan oleh pelanggaran perjanjian damai oleh orang-orang musyrik.<sup>53</sup>

Nampaknya, ulama klasik yang memandang jihad hanya sebagai perang dipengaruhi oleh situasi dan kondisi saat itu. Umat Islam dengan kekuatan dinastinya sangat mungkin untuk memperluas teritori kekuasaannya dan sekaligus sebagai jalan dakwah untuk menyebarkan Islam. Sementara itu, kelompok kedua yang memahami jihad dalam artian perang defensif karena melihat akibat yang ditimbulkan oleh peperangan. Perang sudah pasti akan mengorbankan banyak jiwa. Oleh karena itu, ikatan damai dipandang sebagai ajaran Islam yang harus diutamakan.

Jadi, dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa jauh sebelum Q.S. al-Taubah (9): 5-6 turun, kaum muslimin telah mengalami banyak penyiksaan baik fisik maupun psikis. Bahkan, mereka diusir dari kampung

halamannya tanpa alasan yang masuk akal, sehingga perang dibolehkan dengan maksud mempertahankan hak dasar sebagai individu yang berwujud manusia. Kemudian, agar dapat kembali ke kampung halaman di Mekah untuk beribadah dengan damai, maka dibuatlah perjanjian gencatan senjata. Akan tetapi, kaum musyrikin Mekah tidak komitmen dengan kesepakatan, sehingga situasi perang kembali bergejolak. Mereka tidak ada itikad untuk berdamai.

Seruan perang pun pada ayat tersebut (al-Taubah:5) khusus ditujukan kepada orang yang menandatangani perjanjian, dalam konteks ini kaum musyrik Quraish Mekah. Padahal, penduduk Mekah saat itu bukan hanya kaum musyrik atau pagan, tetapi juga Nasrani dan Yahudi. Artinya, kaum Muslim tetap menghargai dan tidak mengganggu pihak yang tidak terlibat walaupun berbeda keyakinan. Walaupun setelah daerah itu ditaklukan mereka harus membayar pajak keamanan (Q.S. al-Taubah (9): 29).

Singkatnya, jika dikaji secara menyeluruh Islam menghindari peperangan, bentrokan, dan kekerasan. Sebaliknya, Islam lebih mengedepankan jalan damai dan tanpa kekerasan ketika menghadapi suatu perselisihan. Islam juga selalu mendorong pengikutnya untuk mengambil jalan tengah dengan semangat kesetaraan, persaudaraan, dan cinta dalam interaksi sosial. Namun, bukan berarti Islam menolak mutlak jalan kekerasan, hanya saja penggunaannya diperbolehkan pada kondisi-kondisi tertentu.<sup>54</sup>

## Fungsi Implikasi

<sup>54</sup> Mohammed Abu Nimer, *Nirkekerasan dan Bina-Damai dalam Islam: Teori dan Praktek*, terj. M. Irsyad Rhafsadi dan Rizal Panggabean (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2010), h. 39.

<sup>51</sup> Sayyid Qutb, *Tafsir fi Zhilalil Qur'an*, Jilid 5, terj. As'ad Yasin, dkk (Jakarta: Gema Insani, 2003), h. 278.

<sup>52</sup> Ansari Yamamah, *Evolusi Jihad: Konsep dan Gerakan* (Medan: Perdana Publishing, 2016), h. 92.

<sup>53</sup> Sayyid Qutb, *Tafsir fi Zhilalil Qur'an*, Jilid 5, terj. As'ad Yasin, dkk, h. 279.

Sebuah teks tidak lahir dari ruang hampa. Ia memiliki konteks yang mengawali proses kelahirannya. Konteks-konteks inilah yang mesti diperhatikan sebagai pijakan awal memahami teks. Berdasarkan penjelasan sebelumnya, dapat ditarik suatu implikasi bahwa ayat ini (al-Taubah (9): 5-6) tidak dapat dipahami secara kaku sebagaimana teks itu berbunyi. Alasannya karena kondisi saat itu memang sedang dalam gejolak perang, kemudian disepakati damai, tetapi dilanggar. Itu pun diperangi terlebih dahulu, sehingga lebih pada mempertahankan diri.

Oleh sebab itu, ayat ini tidak bisa diaplikasikan pada suatu wilayah -bisa negara- yang tentram dan damai, yang di dalamnya tidak terjadi intimidasi dan pelanggaran terhadap hak-hak asasi manusia. Hak yang paling mendasar bagi manusia adalah hak hidup (*Right to Life*). Hak ini bersifat universal, sehingga tidak boleh ada yang melukai atau merampas hidupnya.<sup>55</sup> Jadi, selama ia merasa aman dan tidak terancam, ia berada di wilayah yang damai.

Jika ayat ini diterapkan hanya karena perbedaan keyakinan misalnya, maka akan menimbulkan konflik yang berkepanjangan. Akan ada saling balas dendam antar dua kubu yang sudah jelas akan menginjak-nginjak aspek kemanusiaan. Jika yang demikian terjadi, maka bertolak belakang dengan ajaran al-Qur'an yang lebih menyukai jalan perdamaian. Hal ini sebagaimana disuratkan dalam al-Qur'an Q.S. al-Anfal ayat 61 yang berbunyi, "*Dan jika mereka condong kepada perdamaian, maka condonglah kepadanya dan bertawakkallah kepada Allah.*"

<sup>55</sup> Habib Shulton Asnawi, "*Hak Asasi Manusia Islam dan Barat: Studi Kritik Hukum Pidana Islam dan Hukuman Mati*", *Jurnal Supremasi Hukum*, Vol.1, No. 1, 2012, h. 32.

*Sesungguhnya Dialah yang Maha mendengar lagi Maha mengetahui*".

Jika *interpretandum* dipahami demikian, maka dalam kehidupan bermasyarakat, umat Muslim harus memelihara perdamaian dengan sesama manusia, walaupun berbeda etnis, budaya, bahasa, maupun agama. Caranya adalah dengan bersikap adil, tulus, dan menciptakan persatuan serta kasih sayang sesama umat manusia. Selain itu, nilai-nilai Islam lain yang dapat diterapkan untuk menciptakan perdamaian adalah *ihsan* (kemurahan hati), *rahmah* (belas kasih), *hikmah* (bijaksana), pemaaf, cinta, dan kemurahan hati, toleransi, keteraan, dan pengakuan atas hak-hak orang lain.<sup>56</sup> Sikap seperti inilah yang harus ditampilkan oleh agen-agen Islam, bukan sebaliknya.

Apalagi pada konteks Indonesia yang dikenal majemuk, persatuan dan kesatuan harus dijaga dengan baik demi kehidupan yang harmonis. Begitu pula, toleransi antar umat beragama sangat diperlukan untuk membangun sikap saling pengertian dan saling menghargai, sehingga terbangunlah kehidupan yang damai di antara berbagai kelompok masyarakat. Selain itu, toleransi diharapkan mampu membentuk sikap menerima perbedaan, keragaman, mengakui hak dan eksistensi orang lain, serta mendukung terhadap keberbedaan budaya.<sup>57</sup> Toleransi sangat vital dalam suatu masyarakat yang multikultur seperti Indonesia.

Toleransi dalam konteks kebangsaan akan sulit terwujud, jika

<sup>56</sup> Mohammed Abu Nimer, *Nirkekerasan dan Bina-Damai dalam Islam: Teori dan Praktek*, terj. M. Irsyad Rhafsadi dan Rizal Panggabean, h. 59.

<sup>57</sup> Zuhairi Misrawi, *Pandangan Muslim Moderat: Toleransi, Terorisme, dan Oase Perdamaian* (Jakarta: Kompas, 2010), h. 10-11.

dalam internal umat Islam sendiri masih bermasalah. Untuk menjembatani permasalahan tersebut, umat Islam harus meneladani para ulama terdahulu dalam hal toleransi. Mereka walaupun sering berbeda pendapat mengenai suatu masalah, tetapi masih bisa saling memuji, menghormati, dan tidak memandang perbedaan sebagai ancaman.<sup>58</sup> Sementara kini, tak jarang orang yang berbeda dalam suatu masalah atau pilihan diancam dan dipersekusi.

Menurut Nasaruddin Umar, umat Islam sebagai mayoritas di Indonesia harus menampilkan wajah moderasi Islam dengan toleransi supaya menjadi teladan dalam ruang kebangsaan. Komitmen terhadap kemaslahatan umat adalah visi moderasi Islam yang harus ada karena toleransi saja tidak cukup. Tujuan dari itu semua adalah keadilan dan kesejahteraan sosial bagi seluruh penghuni republik ini.<sup>59</sup> Ini sesuai dengan cita-cita Islam yakni membangun masyarakat madani yang berlandaskan keadilan dan kesetaraan.

### **Pembacaan Non-Tekstual *Interpretandum* dan Korelasinya dengan Keindonesiaan**

Dengan mempertimbangkan pembacaan tekstual yang telah dijelaskan di atas, penulis menangkap ada benang merah antara *interpretandum* dengan kebangsaan. Perjanjian Hudaibiyah yang dimunculkan dalam analisis historis ayat, sama halnya seperti Pancasila

dalam konteks Indonesia. Pancasila merupakan kesepakatan antara para *founding father* bangsa yang dijadikan sebagai asas negara. Asas ini berlaku dan harus ditaati di setiap penjuru wilayah yang masuk dalam teritori Negara Kesatuan Republik Indonesia.

Setiap warga negara yang dilahirkan di bumi Indonesia secara otomatis telah melakukan tanda tangan dan menyetujui kesepakatan ini. Jika ada individu atau organisasi yang tidak menerima Pancasila sebagai ideologi bangsa, bahkan hendak menggantinya, maka hakikatnya mereka telah merobek dan mencampakkan perjanjian yang telah mereka tanda tangani. Oleh sebab itu, aparat yang berwenang sangat sah menindak mereka. Namun, langkah yang diambil tentunya bukan dengan tindakan fisik seperti konteks perang sebagaimana ayat di atas, tetapi melalui nasihat agar mereka sadar atas kekeliruannya.

Umat Islam yang menolak Pancasila seharusnya malu dengan tindakannya. Akan tetapi, mereka tampaknya tidak sadar bahwa dengan berbuat demikian sesungguhnya mereka telah mengingkari janji. Padahal, memenuhi dan melaksanakan perjanjian merupakan salah satu dari ajaran Islam. Anehnya, mereka yang demikian sering kali membawa agama sebagai justifikasi atas tindakannya.

Selain itu, penolakan terhadap Pancasila juga dapat dipandang sebagai pemberontakan ideologi apapun alasannya. Baik pemberontakan fisik (mengangkat senjata) maupun pemberontakan ideologi, keduanya berpotensi menimbulkan *chaos* dan konflik. Sementara, di saat yang sama, negara dalam posisi aman dan tidak sedang mengalami gejolak yang signifikan. Jika pemberontakan ini tetap dilaksanakan, maka mereka dapat dikategorikan sebagai kelompok yang

<sup>58</sup> Nasaruddin Umar, "Kata Pengantar: Menebarkan Moderasi Islam", dalam Zuhairi Misrawi, *Pandangan Muslim Moderat: Toleransi, Terorisme, dan Oase Perdamaian*, h. xiii.

<sup>59</sup> Nasaruddin Umar, "Kata Pengantar: Menebarkan Moderasi Islam", dalam Zuhairi Misrawi, *Pandangan Muslim Moderat: Toleransi, Terorisme, dan Oase Perdamaian*, h. xiii.

egois, hanya mementingkan ambisi pribadi dan kelompoknya.

Mereka tidak berpikir bahwa tindakannya tersebut akan mengganggu stabilitas masyarakat. Mereka melupakan konsep tentang kemaslahatan umum yang menjadi prioritas dalam Islam. Dengan demikian, berkomitmen terhadap janji dengan setia terhadap Pancasila merupakan salah satu bentuk pengejawantahan nilai yang terkandung dalam Q.S. al-Taubah ayat 5-6.

### Kesimpulan

Q.S. al-Taubah (9): 5-6 jika didekati dengan hermeneutika Gracia menghasilkan dua pembacaan yakni tekstual dan non tekstual. Pembacaan tekstual meliputi fungsi historis, fungsi makna, dan fungsi implikasi. Fungsi historis ayat ini berkaitan dengan perjanjian Hudaibiyah yang dilanggar oleh kaum musyrik Mekah, sehingga perjanjian menjadi batal dan kondisi kembali kepada peperangan. Selanjutnya, fungsi maknanya adalah perang dalam rangka menyingkirkan kekacauan untuk meraih kedamaian dan kebebasan dalam beribadah dan bermasyarakat. Dengan demikian, jika dalam suatu wilayah kondisinya tidak dalam peperangan, maka hidup rukun dan memelihara perdamaian antar sesama manusia harus dilakukan, walaupun berbeda etnis, ras, budaya, dan agama. Poin terakhir ini merupakan fungsi implikasi ayat.

Sementara itu, pembacaan non-tekstual ayat ini jika dikaitkan dengan keindonesiaan menghasilkan himbauan untuk berpegang teguh terhadap pancasila. Hal ini karena pancasila merupakan perjanjian yang telah disepakati oleh setiap warga negara Indonesia. Itu sama halnya dengan perjanjian Hudaibiyah di era Nabi.

Penolakan individu dan organisasi terhadap pancasila berarti pelanggaran terhadap kesepakatan yang telah dibuat.

### DAFTAR PUSTAKA

- Abdillah, Junaidi, "Radikalisme Agama: Dekonstruksi Tafsir Ayat-Ayat "Kekerasan" dalam al-Qur'an", *Kalam Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*, Vol. 8, No. 2. 2014.
- Annibras, Nablur Rahman, "Hermeneutika J.E. Gracia (Sebuah Pengantar)", *Al-Bayan: Jurnal Studi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 1, No.1, 2016.
- Arif, Muhammad, "Hermeneutika Heidegger dan Relevansinya Terhadap Kajian Al-Qur'an", dalam *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 16, No. 1, 2015.
- Asnawi, Habib Shulton, *Hak Asasi Manusia Islam dan Barat: Studi Kritik Hukum Pidana Islam dan Hukuman Mati*, *Jurnal Supremasi Hukum* Vol.1, No. 1, 2012.
- Baharuddin, M. Achwan, "Visi Misi Ma'anil Hadis dalam Wacana Studi Hadis", *Tafaqquh: Jurnal Penelitian dan Kajian Keislaman*, Vol. 2, No.2, 2014.

- Gracia, Jorge J. E, *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology*, New York: State University of New York Press, 1995.
- Hamka, *Tafsir al-Azhar*, Jilid 10, Jakarta: Panjimas, 1986.
- Hendropriyono, A.M, *Terorisme Fundamentalis Kristen, Yahudi, Islam*, Jakarta: Kompas, 2009.
- al-Husaini, Al-Hamid, *Membangun Peradaban Sejarah Muhammad saw Sejak Sebelum Diutus Menjadi Nabi*, Bandung: Pustaka Hidayah, 2000.
- Lestari, Lenni, "Epistemologi Ilmu Asbab al-Wurud Hadis," *Jurnal Ilmu-Ilmu al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 16, No. 2, 2015.
- Al-Maraghi, Ahmad Mustafa, *Tafsir al-Maraghi*, Jilid 10, terj. Bahrin Abubakar, dkk, Bandung: Toha Putra, 1987.
- Milla, Mirra Noor, *Mengapa Memilih Jalan teror: Analisis Psikologis Pelaku Teror*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2010.
- Misrawi, Zuhairi, *Pandangan Muslim Moderat: Toleransi, Terorisme, dan Oase Perdamaian*, Jakarta: Kompas, 2010.
- Mubaraq, Zulfi, *Tafsir Jihad: Menyingkap Tabir Fenomena Terorisme Global*, Malang: UIN Maliki Press, 2011.
- Nimer, Mohammed Abu, *Nirkekerasan dan Bina-Damai dalam Islam: Teori dan Praktek*, terj. M. Irsyad Rhafsadi dan Rizal Panggabean, Jakarta: Pustaka Alvabet, 2010.
- Qadir, Zuly, *Radikalisme Agama di Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014.
- Qutb, Sayyid, *Tafsir fi Zhilalil Qur'an*, Jilid 5, terj. As'ad Yasin, dkk, Jakarta: Gema Insani, 2003.
- Rodin, Dede, "Islam dan Radikalisme: Telaah atas Ayat-Ayat "Kekerasan" dalam al-Qur'an", *Jurnal Addin*, Vol. 10, No. 1, 2016.
- Shah, M. bin Jani, "Sayyid Qutb's View of Jihad: An Analitical Study of His Major Works", Disertasi, University of Birmingham, 1998.
- Shihab, Quraish, *al-Qur'an dan Maknanya: Dilengkapi Asbabun Nuzul, Makna, dan Tujuan Surah, Pedoman Tajwid*, Tangerang: Lentera Hati, 2010.
- Syamsuddin, Sahiron, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an (Edisi Revisi dan Perluasan)*, Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2007.
- al-Usairy, Ahmad, *Sejarah Islam: Sejak Nabi Adam Hingga Abad XX*, terj. Samson Rahman, Jakarta: Akbar Media, 2013.
- Wahid, Agus, *Perjanjian Hudaibiyah: Telaah Diplomasi Muhammad saw*, Jakarta: Grafikatama Jaya, 1991.
- Yamamah, Ansari, *Evolusi Jihad: Konsep dan Gerakan*, Medan: Perdana Publishing, 2016.