

PERKEMBANGAN TEMA JIHAD DALAM AL-QUR'AN BERDASARKAN KRONOLOGI MEHDĪ BAZARGĀN

Muhamad Raa

Universitas Muhammadiyah Jakarta

E-mail: *muhamad.raa28@gmail.com*

Abstract

The misunderstanding about the doctrine of jihad, especially that echoed by jihadist-extremist groups, some start from a rigid reading of the text of the Qur'an. It is obvious that there is a need for a fresh new method of reading of the verses under the theme of jihad, namely tafsir mawḍū'ī-nuzūli or thematic-chronological interpretation. Using the Qur'anic chronology introduced by Mehdī Bazargān and the periodization he worked on on the same book, followed by linguistic-lexical approach, it can be found the development of jihad verses from (1) nonviolent jihad verses, to (2) jus ad bellum, and (3) jus in bello. Also in Bazargān's chronology it can also be seen that surah Al-Tawbah [9]:5, which was known as the verses of the sword, does not abrogated previous jihad-themed verses. This is because the message of jihad is closed with a prohibition for believers to act antagonistic to those who have been hostile to them and command them to cooperate with each other in goodness and piety.

Keywords: *Al-Qur'an's Chronology, Jihad, Mehdī Bazargān, War.*

Abstrak

Ada pemahaman yang keliru tentang doktrin jihad terutama yang didengungkan oleh kelompok ekstrimis-jihadis, sebagiannya berangkat dari pembacaan kaku atas teks Al-Qur'an. Karenanya, perlu pembacaan baru yang menyegarkan tentang ayat-ayat tema jihad menggunakan metode yang baru pula, yakni tafsir *mawḍū'ī-nuzūli* atau tematis-kronologis. Menggunakan kronologi Al-Qur'an yang diperkenalkan oleh Mehdi Bazargān dan periodisasi yang ia kerjakan, ditambah dengan pendekatan linguistik-leksikal, dapat ditemukan perkembangan ayat-ayat jihad dari (1) ayat jihad nirkekerasan, (2) ayat-ayat *jus ad bellum*, hingga (3) ayat-ayat *jus in bello*. Dalam kronologi Bazargān juga bisa dilihat bahwa surah al-Tawbah (9): 5, yang dikenal sebagai ayat-ayat pedang, tidak *me-naskh* ayat-ayat tema jihad sebelumnya. Hal ini disebabkan pesan jihad ditutup dengan larangan bagi kaum mukminin untuk berlaku sewenang-wenang kepada yang pernah memusuhi mereka dan perintah untuk saling bekerjasama dalam kebaikan dan ketakwaan.

Kata-kata Kunci: *Jihad, Kronologi Al-Qur'an, Mehdi Bazargān, Perang.*

Pendahuluan

Tema jihad di masa modern ini merupakan salah satu isu yang paling banyak didiskusikan, mengingat doktrin ini merupakan ajaran pokok bagi kelompok teroris transnasional seperti Al-Qaeda, ISIS, maupun yang bersifat nasional seperti Taliban, Jamaah Islamiyah, Mujahidin Indonesia Timur (MIT), dan Ansharut Daulah. Meskipun tren terorisme di Indonesia kurun waktu 2017-2022 cenderung fluktuatif, tapi tetap berada di angka yang mengkhawatirkan. Indonesia berada di urutan ke-24 dalam indeks terorisme global (*Global Terrorism Index - GTI*). Tujuh negara dengan rasio terdampak terorisme paling tinggi merupakan negara mayoritas muslim, yang mana menjadi basis operasi kelompok jihadis.¹

Salah satu sebab signifikannya adalah bangunan doktrin jihad yang keliru, termasuk yang disarikan dari Al-Qur'an. Selama ini jihad dilihat dari perspektif yang sangat sempit dengan dimaknai sekadar perang. Bahkan, tata cara dan aturan yang dirincikan dalam bab-bab fikih jihad pun seringkali dilanggar, seperti dalam polemik

keabsahan bom bunuh diri maupun target operasi teror.

Dalam tradisi kesarjanaan muslim, baik Indonesia maupun internasional, tema jihad pun sudah banyak ditulis, termasuk dalam kajian tafsir tematik atau *mawḍū'ī* dalam bentuk skripsi hingga tesis. Satu buku penting yang patut dikedepankan adalah karangan Asma Afsaruddin berjudul *Striving in the Path of God: Jihād and Martyrdom in Islamic Thought* yang diterbitkan tahun 2013.² Buku ini mengupas bagaimana ayat-ayat jihad dan sabar ditafsirkan oleh para mufasir pra-modern dari mazhab Sunni, Syiah hingga Ibadhi, ditambah dengan pembacaan jihad nirkekerasan oleh sarjana modern. Izza Rohman pun memiliki kerja tafsir serupa dalam bab *Jihad dan Qitāl dalam Al-Qur'an* dengan melakukan pembacaan tematik-semantik atas kata jihad dan qitāl yang meskipun ringkas namun sangat padat penjelasan kebahasaan dengan prinsip tafsir *Al-Qur'an bil-Qur'an*.³

Kerwanto dalam jurnal berjudul *Konsep Jihad dalam Al Quran: Sebuah Pendekatan Tafsir*

¹ Institute for Economics & Peace, "Global Terrorism Index 2022", 8 <https://www.visionofhumanity.org/maps/global-terrorism-index/#/>.

² Asma Afsaruddin, *Tafsir Dekonstruksi Jihad dan Syahid*, terj. oleh Muhammad Irsyad Rafsadie (Bandung: Mizan Pustaka, 2018).

³ Kerwanto Kerwanto, "Konsep Jihad dalam Al-Quran: Sebuah Pendekatan Tafsir Esoteris," *MAGHZA: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 6, no. 2 (24 Desember 2021): 151–171, <https://doi.org/10.24090/maghza.v6i2.5905>.

Esoteris mengembangkan bentuk tafsir lain yang unik yakni penemuan pesan-pesan moral dan juga pembacaan sufistik dalam membaca ayat-ayat tema jihad. Karya lain dari tafsir *mawḍūʿī* tema jihad adalah tulisan Ainol Yaqin berjudul *Rekonstruksi dan Reorientasi Jihad di Era Kontemporer: Kajian Tematik Atas Ayat-Ayat Jihad*⁴ dan skripsi M. Burhanuddin Hidayatullah berjudul *Konsep Jihad Fisik dalam Al-Quran: Suatu Kajian Tafsir Tematik*.⁵ Keduanya melakukan pembacaan ketat dalam menafsirkan ayat-ayat yang menggunakan kata *jihād* dan derivasinya, ditambah yang kedua lebih menekankan konsep jihad sebagai perang.

Sejauh ini, tema jihad tidak dibaca dalam model tematis-kronologis. Karya yang disebut di atas hanya memunculkan tema jihad secara sekilas tanpa pendalaman dan perincian fungsional. Pembacaan yang komprehensif dan kontekstual atas tema jihad tentu akan sangat membantu kita menemukan makna jihad yang dimaksud oleh Al-Qur'an demi menghindari pemahaman dan doktrin jihad yang diusung oleh kelompok ekstrimis-jihadis dan teroris.

Kita bisa melihat model tafsir tematis-kronologis atau *mawḍūʿī-nuzūli* ini kurang digunakan dibanding model lain. Dalam karangan-karangan yang sudah disebut di atas, kesemuanya melihat Al-Qur'an secara *flat* atau sinkronis. Pembacaan demikian seringkali membuat kita kehilangan kesejarahan Al-Qur'an, yang justru aspek tersebutlah yang membuat kita bisa melihat bagaimana Al-Qur'an diwahyukan

dalam fenomena sosial yang terikat dalam ruang dan waktu. Padahal, kita mafhum, Al-Qur'an diturunkan tidak sekali jadi melainkan secara bertahap dalam unit-unit wahyu selama 23 tahun, dimulai dari Q.S Al-ʿAlaq [96]: 1-5 hingga wahyu terakhir yang diperdebatkan oleh para ulama.

Tentu situasi demikian harus disadari disebabkan oleh kurangnya kekokohan kronologis yang diajukan sarjana muslim. Di masa modern, dua kronologis Al-Qur'an yang paling terkenal diajukan dalam *Al-Tafsir Al-Hadits* karangan Muhammad ʿIzzat Darwazah (1888-1984), yang menjadi penelitian *post-doctoral* Prof. Aksin Wijaya; dan *Fahm Al-Qur'an Al-Hakim* karangan Muhammad ʿĀbid al-Jābirī (1935-2010).⁶ Keduanya melakukan periodisasi secara tematis, dengan mengambil saripati dari masing-masing periode.

Namun kronologi yang diajukan menyimpan satu problem tersembunyi yang terabaikan, yakni bahwa unit-unit wahyu yang diturunkan tidak berupa satu surah utuh, sebagaimana yang selama ini disusun oleh sarjana klasik maupun modern. Salah satu yang mudah bisa kita saksikan adalah dalam Q.S Al-ʿAlaq [96], yang disepakati lima ayat pertamanya sebagai wahyu yang pertama kali diturunkan. Namun demikian, ketika kita memperhatikan *asbāb al-nuzūl* ayat 9 yang tertera dalam kitab tafsir, kita akan menemukan bahwa ayat ini berbicara tentang Abū Jahl yang menghalangi Nabi saw. dari shalatnya⁷; sesuatu yang sulit untuk diterima terjadi di hari yang sama.

⁴ Ainol Yaqin, "Rekonstruksi dan Reorientasi Jihad di Era Kontemporer; Kajian Tematik Atas Ayat-Ayat Jihad," *OKARA: Jurnal Bahasa dan Sastra* 10, no. 1 (31 Mei 2016): 10–28, <https://doi.org/10.19105/ojbs.v10i1.807>.

⁵ M. Burhanuddin Hidayatullah, "Konsep Jihad Fisik Dalam Al-Qur'an: Suatu Kajian Tafsir Tematik" (Skripsi, Surabaya, IAIN Sunan Ampel Surabaya, 1998), <http://digilib.uinsby.ac.id/14131/>.

⁶ Karya Muhammad ʿIzzat Darwazah ini bisa ditelusuri dalam Aksin Wijaya, *Sejarah Kenabian: Dalam Perspektif*

Tafsir Nuzūli Muhammad Izzat Darwazah (Bandung: Mizan Pustaka, 2016). Sementara, karya ʿĀbid al-Jābirī telah diteliti oleh Wardatun Nadhiroh, "Fahm Al-Qur'an Al-Hakim; Tafsir Kronologis Ala Muhammad Abid Al-Jābirī," *Jurnal Ilmiah Ilmu Ushuluddin* 15, no. 1 (8 Maret 2017): 13–24, <https://doi.org/10.18592/jiu.v15i1.1060>.

⁷ Abū Jaʿfar Muḥammad Ibn Jarīr ibn Yazīd Ṭabarī, *Jāmiʿ Al-Bayān ʿan Taʾwīl Āy Al-Qurʾān*, ed. oleh ʿAbdullah Ibn ʿAbdul Muḥsin Al-Turki (Kairo: Dār Ḥijr, 2001), 533–534.

Penelitian ringkas ini menampilkan kronologi Al-Qur'an yang disusun oleh Mehdi Bazargan sekaligus melakukan pembacaan kritis atas analisisnya. Bermodal kronologi dan periodisasi yang Bazargan kerjakan, ditambah dengan pembacaan linguistik dan leksikal, kita bisa menemukan gagasan unik dan respons yang lahir dari Al-Qur'an dalam model tafsir *mawḍū'ī-nuzūli*. Karenanya, *Tafsir Al-Mishbah* akan sangat membantu mengingat penggunaan kaidah bahasa yang kuat dalam metodologi tafsir yang digunakan oleh Muhammad Quraish Shihab (l. 1944), begawan tafsir Indonesia.⁸⁹

Mehdi Bazargan dan Susunan Kronologi Surahnya

Saat Mehdi Bazargan lahir pada tahun 1907, Dinasti Qajar Iran baru saja melakukan revolusi konstitusionalisme (1906) yang menggunakan Al-Qur'an sebagai sumber dan Konstitusi Belgia sebagai model dalam penyusunan strukturnya. Di usia 19 tahun, Bazargan muda berhasil lulus dalam ujian yang diselenggarakan oleh negara untuk berkuliah di Prancis, dan ia pun mengambil jurusan teknik elektro. Di sana, ia berbanding terbalik dari teman-temannya yang terpesona dengan keindahan Eropa; ia mengkritik dan menolak mengikuti gaya hidup Eropa yang dianggap berkemajuan dan progresif padahal menyembunyikan kemiskinan, ketidakadilan, dan perang.¹⁰

Pengalamannya tinggal di Prancis membantunya membentuk visi keislaman yang ia

rasa lebih orisinal, vital, sosial, dan kreatif, daripada cara beragama yang penuh dengan takhayul, ritualisme, dan individualistik.¹¹

Setelah kembali ke Iran pada tahun 1936, ia bekerja sebagai pengajar di universitas, sebelum ia pindah menjadi pegawai swasta.¹² Situasi politik Iran yang masih terus bereksperimen dengan modernitas, membuatnya tetap aktif dalam lembaga dakwah dan keislaman, yang tetap ia tekuni sampai ke depannya bersamaan dengan aktivitas politiknya yang membuatnya lebih terkenal. Ia bergabung dengan dewan masjid, dewan pelajar muslim dan aktif menulis, tidak hanya bahan ajar sainsnya, tapi juga pemikiran-pemikirannya tentang sosial politik Islam.

Pada tahun 1961, ia bersama Ayatullah Taleghani dan Yadollah Sahabi (1905-2002) mendirikan Partai Gerakan Pembebasan di Iran (*Nahdat-e āzādi-e Irān*), yang beraliran modern-demokratis namun tetap menjaga keislamannya. Ia aktif di 'bidang ideologi', yang mendorongnya untuk berdialog dengan kelompok islamis, marxis, modernis maupun monarkis. Aktivitasnya di bagian ini pula mengembangkan wawasannya dalam pemikiran Islam dan demokrasi, yang membuatnya seringkali mengkritik monarki Syah Reza Pahlevi (1919-1980) yang baru saja meluncurkan Revolusi Putih (1963). Tak bisa dihindari, kebandelan Gerakan dalam mengkritik Syah Reza Pahlevi membuat para pemimpinnya, termasuk Bazargan dan Sahabi, ditangkap dan divonis 10 tahun penjara.

⁸ Yusuf Budiana dan Sayiid Nurlie Gandara, "Kekhasan Manhaj Tafsir Al-Mishbah Karya M. Quraish Shihab," *Jurnal Iman dan Spiritualitas* 1, no. 1 (16 Februari 2021): 89, <https://doi.org/10.15575/jis.v1i1.11497>.

⁹ Atik Wartini, "Corak Penafsiran M. Quraish Shihab dalam Tafsir al-Mishbah," *HUNafa: Jurnal Studia Islamika* 11, no. 1 (19 Juni 2014): 123, <https://doi.org/10.24239/jsi.v11i1.343.109-126>.

¹⁰ Saeed Barzin, "Islam in Defence of Constitutionalism & Democracy: A Political Biography of Iranian Ideologue

Mehdi Bazargan" (Disertasi, Inggris, University of Exeter, 1992), 25.

¹¹ Barzin, "Islam in Defence of Constitutionalism & Democracy: A Political Biography of Iranian Ideologue Mehdi Bazargan", 30.

¹² Saeed Barzin, "Constitutionalism and Democracy in the Religious Ideology of Mehdi Bazargan," *British Journal of Middle Eastern Studies* 21, no. 1 (1994): 88.

Di dalam penjara inilah, Bazargān mendapati Al-Qur'an terbitan Muḥammad Ḥasan I'timād Al-Saltānah (w. 1896), Menteri Pers dan Publikasi masa Dinasti Qajar, yang memiliki tabel susunan kronologi surah¹³ yang menarik perhatiannya. Meskipun menggunakan dikotomi *Makki-Madani*, tapi catatan tambahan penting yang I'timād Al-Saltānah lakukan dalam tabel ini adalah bagaimana surah disusun tahun per tahun.¹⁴ Hal ini menginspirasi Bazargān untuk mendalami pembacaan Al-Qur'an secara kronologis. Namun demikian, ia menghadapi problem sebagaimana yang disebutkan di atas; bahwa unit pewahyuan bukan surah utuh, melainkan penggalan surah. Hal ini memancing Bazargān untuk menyusun sendiri kronologinya, yang kemudian ia tuangkan dalam bukunya, *Sayr-i Tahawwul-i Qur'an* atau yang patut diterjemahkan sebagai *Perkembangan Wacana dalam Al-Qur'an*.

Menyusun Kronologi

Bazargān membuka buku ini dengan kritikan terhadap kesarjanaan muslim awal dan klasik yang ia rasa tertinggal dalam menyusun narasi kesejarahan Al-Qur'an dibanding para orientalis¹⁵, yang diamini juga oleh Morteza Karimi-Nia¹⁶, sekaligus menilai bahwa para orientalis memiliki faktor historis, sosial dan pendapat pribadi yang mengganggu mereka untuk sampai pada kesimpulan yang kukuh. Ia mengkritik bagaimana para sarjana muslim klasik terlalu berkecukupan dengan narasi dan riwayat yang tersedia oleh para pendahulu mereka.

Ketidaknyamanannya tersebut ia tunjukkan dengan sulitnya kita menemukan riwayat dalam buku ini. Karenanya, ia beralih pada metode lain yang ia anggap lebih otentik dan definitif dibanding metode-metode sebelumnya yang lebih banyak bersandar pada spekulasi historis-intelektual.

Berbekal pengalamannya dalam rumpun ilmu sains, Bazargān menggunakan matematika dan statistik untuk membantunya dalam kerja tersebut. Teknik kerja seperti ini banyak digunakan dalam studi kritik sastra atau linguistik terapan yang dikenal dengan *stilometri*. Melalui teknik kerja demikian, gaya penulisan dan bahasa dalam satu teks atau lebih menjadi objek kajian yang diteliti untuk mengevaluasi otentisitas teks, identitas penulis maupun pertanyaan lainnya.

Bazargān menggunakan tabel kronologi *I'timād Al-Saltānah* sebagai titik tumpu observasi awalnya.¹⁷ Setelah menyusunnya dalam tabel dan mengambil data jumlah ayat dan jumlah kata yang diturunkan per tahunnya, yang kemudian ia gunakan untuk mendapatkan rata-rata panjang ayat setiap tahunnya. Bazargān menemukan bahwa ada pola kenaikan rata-rata panjang ayat (*mean verse length*), mulai dari 3,91 (kata per ayat) di tahun pertama pewahyuan, hingga 22,76 (kata per ayat) di tahun terakhir kenabian.¹⁸ Dengan kata lain, di tahun-tahun pertamanya, unit-unit wahyu yang diturunkan masih pendek dan padat, yang kemudian lama kelamaan jumlah kata dalam satu ayat semakin banyak dan panjang. Hal ini sesuai dengan tradisi *'ulūmul Qur'an*, yang menyatakan bahwa karakter

¹³ Bagher Asadi, "An Introduction to the Evolutionary Course of the Quran," dalam *Sayr-i Tahawwul-i Qur'an*, oleh Mehdi Bazargān (Teherān: Shirkat-i Sahāmī-i Intishār, 2007), 19. Lihat catatan kaki nomor 18.

¹⁴ Bazargān, *Sayr-i Tahawwul-i Qur'an*, vol. 1 (Teherān: Shirkat-i Sahāmī-i Intishār, 2007), 43—44. Di sini Bazargān mengutip susunan kronologi *I'timād Al-Saltānah* dan menjadi tumpuan utama dalam observasinya.

¹⁵ Bazargān, *Sayr-i Tahawwul-i Qur'an*, 1:32.

¹⁶ Morteza Karimi-Nia, "The Historiography of the Qur'an in the Muslim World: The Influence of Theodor Nöldeke," *Journal of Qur'anic Studies* 15, no. 1 (Februari 2013): 47, <https://doi.org/10.3366/jQ.S.2013.0077>.

¹⁷ Bazargān, *Sayr-i Tahawwul-i Qur'an*, 1: 43—44.

¹⁸ Bazargān, *Sayr-i Tahawwul-i Qur'an*, 1: 45.

surah-surah Makkiyah adalah pendek, dan surah-surah Madaniyah lebih panjang.

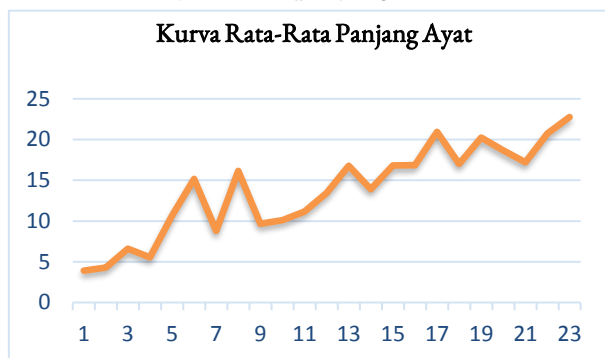


Diagram 1. Kurva Rata-Rata Panjang Ayat

Meski demikian, ia menemukan anomali jatuhnya kurva dalam data yang ia terima, seperti tahun 7, 9, 14, 18 dan 21 kenabian yang bisa kita lihat di grafik 1. Ia melihat, sumber *Itimād Al-Saltānah* meletakkan Q.S Al-Anfāl [8] di tahun 8 Hijriah, sementara isinya banyak berbicara tentang Perang Badr dan Uhud yang terjadi di tahun kedua Hijriah. Sehingga ketika ayat tersebut dipindahkan ke tahun kedua Hijriah, anomali tersebut hilang.¹⁹ Dari sini, ia menemukan bahwa korelasi substansial antara informasi historis, gaya bahasa, dan struktur surah.

Rata-rata panjang ayat merupakan satu alat yang digunakan oleh Bazargān. Ia menunjukkan bahwa apabila kita menyusun seluruh surah berdasarkan rata-rata panjang ayat, maka kita akan menemukan susunan yang sama sekali berbeda dari yang selama ini dikenal, yang tidak memuaskan Bazargān²⁰, dan karenanya perlu ada penelitian lebih mendalam. Bazargān kemudian menghitung modus atau panjang dominan (jumlah kata dalam satu ayat yang paling sering ditemukan dalam satu surah) dan persentase puncak (total seluruh kata panjang dominan

dibagi seluruh kata dalam satu surah). Apabila kita menggunakan Q.S Al-Humazah [104] sebagai contoh (lihat tabel 1), maka kita akan menemukan panjang dominannya 4 kata dan puncaknya 57.7.²¹

Bazargān menyadari bahwa unit pewahyuan Al-Qur'an bukan satu surah utuh sebagaimana yang disampaikan oleh sarjana klasik dan modern, dan karenanya, ia memecah 55 surah dan membiarkan 59 surah utuh, menjadikannya 194 blok yang masing-masing bloknya tersusun oleh beberapa ayat. Misal, Q.S Al-Muddathir [74] dibagi menjadi empat blok, yakni ayat 1—7, 8—10, 11—30, dan 32—56, serta 31. Atau Q.S Al-Takāthur [102] yang dibagi menjadi 2 blok, yakni 1—2 dan 3—8. Dalam proses pembagiannya tersebut, Bazargān memperhatikan kesatuan tema, pola rima, riwayat, dan sejarah yang berbeda dari biasanya, distribusi panjang ayat yang ia dapat dari grafis kurva karakteristik di semua surah dan blok. Pembagiannya tersebut membantu Bazargān dalam mengatur grafik agar kurva tetap naik secara kontinu dan konstan.

Lalu mengapa kurva tersebut harus tetap naik? Mengapa tidak, misalnya, satu atau dua masa di mana Al-Qur'an mengalami penurunan, lalu kembali naik? Behnam Sadeghi berpendapat bahwa meski hal ini bisa saja terjadi, yang demikian tidak menunjukkan kronologi. Ketika kita menggunakan banyak penanda gaya atau alat penanda, sebagaimana yang dilakukan oleh Bazargān yang menggunakan rata-rata panjang, panjang dominan, dan puncak persentase, lalu mendapatkan satu pola berkelanjutan yang galir, maka satu-satunya penjelasan yang bisa diterima hanyalah kronologi. Sadeghi mengatakan, "*if style did indeed change gradually, continuous change*

¹⁹ Bazargān, *Sayr-i Tahawwul-i Qur'an*, 1: 48.

²⁰ Daftar ini bisa dilihat di Bazargān, *Sayr-i Tahawwul-i Qur'an*, 1: 49. Urutannya pun sangat asing dari apa yang dikenal dalam tradisi ilmu Al-Qur'an, seperti memulai dari

Q.S Al-Iklās, Q.S 'Abasa, Q.S Al-A'lā hingga Q.S Al-Mumtahanah sebagai surah terakhir.

²¹ Bazargān, *Sayr-i Tahawwul-i Qur'an*, 1: 52. Selain Q.S Al-Humazah, Bazargān juga menggunakan Q.S Ṭāhā dan Q.S Al-Mā'idah sebagai contoh.

could very well characterize more than one marker of style (though it would not have to), and the chronological sequence would thus make multiple markers of style vary smoothly.”²² Hal ini bisa dimengerti, mengingat perkembangan kurva haruslah memiliki pola yang galir terjadi.

Setelah membagi menjadi 194 blok, Bazargān menghitung apa yang kemudian ia sebut Panjang Basis dengan rumus $10 \times \frac{1}{3} \left(\frac{\text{mean}}{10} \right) + \left(\frac{\text{modus}}{8} \right) + \left(\frac{15}{\text{puncak}} \right)$, atau dengan kata lain panjang basis bergerak atas variabel rata-rata panjang ayat, panjang dominan, dan persentase puncak.²³ Hasil dari perhitungan Panjang Basis masing-masing blok yang telah didapatkan lalu ia susun secara berurutan dari yang terkecil hingga terbesar, yakni dari Q.S Al-‘Alaq [96]: 1-5 dengan 2.18, dilanjutkan dengan Al-Muddathir [74]: 1-7 dengan angka 2.31, hingga yang terakhir yakni Q.S Al-Mā'idah [5]: 1-9 dengan besaran 42.04.²⁴

Tabel 1. Pola Yang Dikerjakan Oleh Mehdi Bazargān Dalam Menghitung Distribusi Ayat Berdasarkan Jumlah Kata Dalam Surah Al-Humazah.

	Ayat dengan 3 kata	Ayat dengan 4 kata	Ayat dengan 5 kata
Nomor Ayat	Ayat 6 Ayat 8 Ayat 9	Ayat 1 Ayat 2 Ayat 3 Ayat 5 Ayat 7	Ayat 4
Jumlah ayat, total keseluruhan 9 ayat	3 ayat	5 ayat	1 ayat
Jumlah kata, total	9 kata	20 kata	5 kata

²² Behnam Sadeghi, “The Chronology of the Qurān: A Stylometric Research Program,” *Arabica* 58, no. 3—4 (2011): 217—218, <https://doi.org/10.1163/157005810X529692>.

²³ Sadeghi, “The Chronology of the Qurān: A Stylometric Research Program”, 231.

keseluruhan			
34 kata			
Persentase ayat, jumlah ayat dibagi total ayat	$\frac{3}{9\%} = 33\%$	$\frac{5}{9\%} = 54\%$	$\frac{1}{9\%} = 11\%$
Persentase kata, jumlah kata dibagi total kata	$\frac{9}{34\%} = 26.5\%$	$\frac{20}{34\%} = 57.7\%$	$\frac{5}{34\%} = 16.7\%$

Bazargān tidak hanya berhenti sampai di titik tersebut. Selanjutnya ia mengelompokkan 194 blok yang sudah disusun secara kronologis tersebut menjadi 23 grup, koresponden dengan tahun-tahun kenabian Muhammad saw.²⁵ Sebagai komparasi, ia mengutip susunan kronologi dari Al-Shahristani, yang bersumber dari Imam Al-Şādiq sebagai representasi sumber klasik dan Régis Blachère mewakili sumber modern dari Eropa.²⁶

Penting untuk dicatat bahwa temuan Bazargān merupakan temuan baru yang memiliki hasil dan metodologi yang jauh berbeda dari apa yang dikembangkan oleh tradisi kesarjanaan muslim klasik maupun modern. Sebelum Bazargān, Hartwig Hirschfeld (w. 1934 M) telah melakukan aransemen kronologi di mana unit wahyu yang disusun bukan berupa surah-surah utuh. Dalam bukunya *New Researches into the Composition and Exegesis of the Koran* (1902), Hirschfeld menggunakan kesamaan tema saat membagi periode pewahyuan menjadi enam, menyisakan sebagian surah dan ayat yang tidak

²⁴ Data lengkapnya bisa dilihat di Bazargān, *Sayr-i Tahawwul-i Qur'ān*, 1: 118—128 di bawah tabel 12. Daftar lengkap lainnya juga bisa dilihat di Sadeghi: 233—234 dalam tabel 1.

²⁵ Daftar lengkapnya bisa dilihat di Bazargān, *Sayr-i Tahawwul-i Qur'ān*, 1: 147—158 di bawah tabel 13.

²⁶ Bazargān, *Sayr-i Tahawwul-i Qur'ān*, 1: 128—140.

memiliki petunjuk kuat berada di periode yang mana.²⁷

Namun hal ini tidak berarti Bazargān tidak orisinal dalam pemaparannya, karena metode yang digunakan oleh Bazargān dan Hirschfeld sangat berbeda; yang terakhir sangat mengandalkan kesusastraan Al-Qur'an, informasi sejarah serta tema-tema yang berkaitan, di mana Bazargān, meski mengandalkan ketiganya untuk memecah surah menjadi blok, tapi menggunakan metode yang sama sekali asing dalam studi Al-Qur'an, yakni stilometri dan statistik dalam melakukan penyusunannya.

Kronologi-Tematis

Setelah melakukan kerja panjang penyusunan kronologi pewahyuan Al-Qur'an, di jilid kedua bukunya, Bazargān beralih ke pembahasan kronologi-tematis Al-Qur'an. Ia mengelompokkan ayat-ayat menjadi tujuh tema, dan lagi-lagi menggunakan analisis *stilometri* untuk membaca pergerakan tematik Al-Qur'an secara berturut-turut selama masa pewahyuan. Ketujuh tema tersebut, secara kronologis, adalah (1) akhirat dan kiamat, (2) risalah dan kisah para nabi-nabi terdahulu, (3) risalah untuk Nabi Muhammad saw., seperti tauhid, nubuwat dan perdebatan dengan kaum musyrik, (4) jihad, (5) interaksi dengan kelompok yang semasa, termasuk di antaranya kaum mukmin, munafik dan ahlulkitab, (6) *abkām*, termasuk fikih dan akhlak, serta, yang tidak masuk dalam kategori manapun dan karenanya berada di luar dari urutan adalah (7) hukum-hukum yang lain. Enam tema yang pertama sudah mencakup 97% dari seluruh isi Al-Qur'an, dan tema yang terakhir berbicara di luar dari keenam tema di atas, seperti penciptaan manusia, setan atau jin, dan tentang keluarga atau istri Nabi Muhammad saw.²⁸

Bazargān juga membagi masing-masing tema menjadi beberapa sub-tema yang berkaitan, kecuali tema jihad, untuk mendapatkan data-data yang lebih detail dan spesifik.²⁹ Misalnya, dalam tema akhirat dan kiamat, ia membagi menjadi 3 bagian, yakni berita tentang hari kiamat, berita tentang surga dan neraka, serta perintah mengingat Hari Akhir.

Tabel 2. Persentase Tema-Tema Al-Qur'an

Akhirat dan kiamat	23.4 %
Kisah para nabi-nabi terdahulu	23.1 %
Risalah untuk Nabi Muhammad	27.9 %
Jihad	3.8 %
Interaksi dengan kelompok yang semasa	11.1 %
<i>Abkām</i> (tarbiyah, fikih dan akhlak)	7.2 %
Hukum-hukum yang lain	3.5 %

Namun ini bukan berarti tema yang datang belakangan sama sekali tidak tampak pada yang pertama; perhitungan yang dilakukan adalah kapan satu tema mencapai puncak dominasi atas tema yang lain. Sebagai contoh, pada tahun pertama dan kedua kenabian, tema akhirat dan kiamat mencapai puncak dominasi dalam wahyu-wahyu yang diturunkan dengan angka 49.8 %, diikuti dengan tema risalah kenabian seperti tauhid yang berkisar 28.2 %. Sementara tema kisah umat-umat terdahulu mengalami kenaikan dan mendominasi pada tahun kesembilan dan kesebelas kenabian hingga mencapai 56.6 %, jauh di atas tema tauhid yang berada di angka 30.3 % apalagi tema akhirat di kisaran 9.4 %.

Cukup menarik untuk diperhatikan adalah dua tema yang paling mengambil ruang dalam Al-Qur'an adalah tema risalah untuk Nabi Muhammad saw. dan akhirat-kiamat, mengisi sekitar 51.3 %, bahkan bisa naik lebih besar, hingga hampir 75 %, jika kita memasukkan kisah-kisah para nabi terdahulu, yang sebenarnya juga relevan dengan risalah untuk Nabi Muhammad

²⁷ Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Quran*, ed. oleh Samsu Rizal Panggabean (Jakarta: Penerbit Alfabeta, 2011), 122—123.

²⁸ Bazargān, *Sayr-i Tahawwul-i Qur'an*, 2: 21.

²⁹ Bazargān, *Sayr-i Tahawwul-i Qur'an*, 2: 23—24 di bawah tabel 16.

saw. Sementara itu, angka ayat-ayat dengan tema hukum, baik berupa nasihat, hukum fikih maupun akhlak, hanya mencakup angka 7.2 %, sesuai dengan klaim ulama tradisional yang menyebut hal demikian.

Setelah melakukan penelusuran kronologi-tematis, Bazargān melanjutkan penelitiannya dengan melakukan pembatasan dan pembacaan diakronik terhadap topik-topik tertentu, yang sekaligus menjadi caranya dalam membuktikan hasil kronologi dibandingkan dengan riwayat-riwayat yang menunjukkan kronologi. Salah satu yang paling utama dalam topik ini adalah topik larangan meminum *khamr*. Kronologinya yang ia susun ternyata bersepat dengan riwayat yang populer tentang larangan tersebut; bahwa ayat-ayat pertama yang diturunkan masih berupa peringatan akan bahayanya *khamr* dan berkembang sampai diharamkan secara mutlak.³⁰ Bazargān juga menulis tentang tema-tema lainnya, salah satunya yang akan dikembangkan dalam tulisan ini, yakni tema jihad.

Tema Perang di Masa *Late Antiquity*

Tradisi kesarjanaan muslim maupun Eropa-Amerika sama-sama menunjukkan bahwa perang dan konflik merupakan tema yang sering muncul dalam deskripsi historis-sosial masyarakat Arab sebelum kemunculan Islam. Beberapa kronik mencatat perang-perang maupun konflik yang terjadi, seperti Perang Basus (494-534 M) yang terjadi selama 40 tahun, Perang Dzu Qar (604-611 M) dan Perang antara suku Aws dan Khazraj yang

bertahun-tahun terjadi sampai kedatangan Nabi Muhammad saw.

Tema ini beserta dengan sub temanya pun sering muncul dalam sastra jahiliah dalam bentuk syair *hamasah* yang banyak mengisahkan karakteristik atau keunggulan suatu kaum atau syair *wasf* yang bercerita tentang deskripsi kejadian peperangan maupun keadaan alam.³¹ Sadik Kirazli³² dan Marisa Farrugia dengan sangat baik menggambarkan tema-tema ini dalam koleksi syair yang lahir di masa jahiliah, utamanya dari Mu‘allaqāt.³³

Kirazli menyebut tiga sebab utama terjadinya perang yang digambarkan dalam syair jahiliah, yakni (1) solidaritas kelompok atau yang biasa dikenal *‘asabiyyah*, (2) perebutan sumber daya yang tentu jumlahnya sangat terbatas dalam lingkungan gurun, serta (3) kekacauan moral dan sosial yang didahului dengan kerusakan egosentris.³⁴ Ketiganya penting dalam pembacaan ayat-ayat tema jihad sehingga perlu pembahasan lebih dalam.

‘Asabiyyah adalah konsep yang populer dalam penulisan historis-sosial masyarakat Arab pra-Islam yang biasa diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia sebagai solidaritas golongan. Ibn Khaldun menggambarkan bahwa *‘asabiyyah* dalam konteks masyarakat nomaden Badui sebagai rasa solidaritas antara anggota kelompok atau golongan yang diambil dari kesadaran bahwa mereka memiliki keturunan yang sama.³⁵

Lantaran ketiadaan otoritas politik di Semenanjung Arab, *‘asabiyyah* sertai ikatan kesukuan menjadi alat perekat bagi sosial

³⁰ Bazargān, *Sayr-i Tahawwul-i Qur‘ān*, 2: 93—97.

³¹ Achmad Syaifuji dan Bambang Irawan, “Pergeseran Konteks Syair Arab pada Masa Jahiliah Hingga Masa Awal Islam,” *A Jamiy: Jurnal Bahasa dan Sastra Arab* 10, no. 1 (1 Juli 2021): 153, <https://doi.org/10.31314/ajamiy.10.1.153-166.2021>.

³² Sadik Kirazli, “Conflict and Conflict Resolution in the Pre-Islamic Arab Society,” *Islamic Studies* 50, no. 1 (2011): 25—53, <https://www.jstor.org/stable/41932575>.

³³ Marisa Farrugia, “War and Peace in Pre-Islamic Arabic Poetry,” *Humanitas: Journal of the Faculty of Arts* 2 (2003): 143—153.

³⁴ Kirazli, “Conflict and Conflict Resolution in the Pre-Islamic Arab Society”, 33.

³⁵ Syed Farid Alatas, *Applying Ibn Khaldūn: The Recovery of a Lost Tradition in Sociology* (London dan New York: Routledge, 2014), 22.

masyarakat sekaligus sistem yang memelihara keamanan dalam berkehidupan di gurun. *‘Aṣabiyyah* juga bekerja dalam kerangka *check and balance* sehingga satu suku harus menjaga diri dari bersikap sewenang-wenang atas suku lain apalagi sampai terjadi pertumpahan darah. Ketika satu suku berkonflik dengan suku lain, tak boleh seorang pun anggota suku yang menghindar; atau pilihannya ia harus diasingkan dari sukunya tersebut. Gambaran kuat *‘aṣabiyyah* ini muncul kuat sebagaimana diucapkan Durayd ketika berpartisipasi dalam peperangan yang membunuh saudaranya, ‘Abdullah:

وَهَلْ أَنَا إِلَّا مِنْ عَزِيَّةٍ إِنْ عَوْتُ عَوَيْتُ وَإِنْ تَرَشُدَ عَزِيَّةٌ أَرَشِدُ

*Dan bukanlah aku kecuali dari Ghaziyyah,
jika ia (sukunya) salah
maka salah lah diriku; jika Ghaziyyah benar,
maka benarlah diriku.*³⁶

Dalam syairnya tersebut, Durayd tidak menghiraukan moralitas yang ada, cukup baginya ikatan darah untuk kemudian mendorongnya maju bertempur dalam membela kehormatan sukunya.

Contoh lain perihal kuatnya *‘aṣabiyyah* ialah saat pemugaran kembali Ka’bah setelah dihantam banjir di tahun 606 M, dimana para kepala sub-suku Quraisy berebut kesempatan untuk meletakkan Hajar Aswad ke Ka’bah. Mereka berkomunikasi dengan suku lain, membangun aliansi dan mempersiapkan diri jika benar terjadi konflik senjata. Banu ‘Abd Al-Dar berkelompok dengan Banu ‘Adī ibn Ka’b dan bersumpah untuk saling membantu satu sama lain hingga titik darah penghabisan dalam mangkuk berisikan darah. Eskalasi konflik yang memanas ini terus

bertahan selama 4 hingga 5 hari sampai kemudian tercapai kesepakatan bersama.³⁷ Kita bisa melihat bagaimana untuk mendapatkan kehormatan dan prestise religius sebagai yang meletakkan kembali Hajar Aswad ke Ka’bah hampir mendorong mereka untuk saling berperang.

Hal lain yang menjadi sebab konflik bersenjata ialah perebutan sumber daya yang langka di gurun pasir Arabia, atau yang biasa disebut *ghazw*. Syair jahiliah menunjukkan kesan perang dan keberanian yang kuat, sebagaimana syair yang didendangkan oleh Al-Quthamī saat nostalgianya, yang dikutip oleh Philip Hitti: “*Our business is to make raids on the enemy, on our neighbour and on our own brother, in case we find none to raid but a brother.*”³⁸

Sumber daya yang terbatas dan tidak merata membuat kompetisi antar suku, sehingga tak jarang hal ini berujung pada perang. Makkah, Ta’if, dan Yathrib, sebagai kota-kota penting yang menjadi pusat perdagangan di Hijaz, merupakan daerah asal karavan dagang yang sering kali menjadi korban *ghazw* dalam perjalanan bisnis mereka. Ketiga daerah ini memang cukup menggoda mengingat jumlah orang-orang kaya di daerah ini lebih banyak di daerah lain apalagi di nomad Badui. Orang-orang kaya ini tidak mendapatkan keberlimpahan mereka bukan dari jalan yang baik; mereka menumpuk harta mereka dari riba dan merampas juga dari janda dan yatim-piatu, serta berlaku curang di pasar. Hal ini menyebabkan ketidakseimbangan serta tidak meratanya kekayaan antara suku yang kuat dengan suku yang lemah, antara penduduk kota dengan penduduk desa dan nomad Badui.³⁹

³⁶ Ḥabīb Ibn Aws Al-Ta’i Abu Tammam, *Al-Ḥamasah*, ed. oleh ‘Abdullah Ibn ‘Abd Al-Rahim ‘Asilan, vol. 1 (Riyād: Universitas Imam Muhammad Ibn Sa’ud, 1981), 397.

³⁷ Abū Ja’far Muḥammad Ibn Jarīr Ibn Yazīd Al-Ṭabarī, *Tārīkh Al-Rusūl wa Al-Mulūk*, vol. 2 (Beirūt: Dār Al-Turath, 1387), 289.

³⁸ Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, terj. oleh Dedi Slamet Riyadi dan R. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: Zaman, 2018), 31.

³⁹ Kirazli, Conflict and Conflict Resolution in the Pre-Islamic Arab Society.” *Islamic Studies* 50, no. 1 (2011): 37, <https://www.jstor.org/stable/41932575>.

Dalam aturan utamanya, sejatinya *ghazw* harus menghindari dari pertumpahan darah. Karena sejatinya motif utama dari praktik *ghazw* adalah ekonomi dan sumber daya. Praktik *ghazw* ini muncul juga setelah Islam, seperti yang nampak pada tahun-tahun pertama hijriah, di mana Nabi Muhammad saw. menugaskan sebagian sahabat dalam meng-*ghazw* musyrik Quraisy yang sedang berekspedisi ke utara.⁴⁰

Masyarakat jahiliah tidak hanya mengalami kekacauan politik yang disebabkan oleh *‘asabiyyah* atau ekonomi yang terjadi dalam *ghazw* tapi juga kekacauan sosial dan moral yang menjadi sebab masa pra-Islam dinamakan jahiliah. Perhatikan bagaimana Ja‘far ibn Abū Ṭālib (w. 8 H/629 M) menjelaskan keadaannya sebelum Islam lahir saat ditanyakan oleh Raja Najasyī:

أيها الملك، كنا قوما أهل جاهلية، نعبد الأصنام، ونأكل الميتة،
ونأتي الفواحش، ونقطع الأرحام. ونسيء الجوار ويأكل القوي منا
الضعيف. . .

*Wahai raja, sesungguhnya kami merupakan kaum jahiliah, kami menyembah berhala, memakan bangkai binatang, melakukan kekejian, memutus tali persaudaraan, menjahati tetangga, dan yang kuat di antara kami memakan yang lemah...*⁴¹

Dalam deskripsinya, Ja‘far menyebut sebagian kerusakan moral yang dilakukan oleh Arab pra-Islam. Dengan kebanggaan dan kesombongan kesukuan yang mereka miliki membuat mereka menjadi angkuh, merasa diri kuat dengan menindas yang lemah, memotong persaudaraan dengan kelompok lain, dan berlaku keji terhadap tetangganya sendiri. Hal-hal ini juga yang sedikit banyak membuat konflik menjadi berdarah dan berkepanjangan.

⁴⁰ Ṭabarī, *Tārīkh Al-Rusūl wa Al-Mulūk*, 2: 402—403.

⁴¹ ‘Abd Al-Malik Al-Ḥimyarī Ibn Hisyām, *Al-Sīrah Al-Nabawīyyah*, ed. oleh ‘Umar ‘Abd Al-Salām Tadmuri (Beirūt: Dār Al-Kitāb Al-‘Arabi, 1990), 362.

Di luar Hijaz, tepatnya di Syam hingga Irak, situasi perang memang banyak sekali terjadi; konflik bersenjata antara Bizantium di barat dan Wangsa Sasanid di timur kerap kali menghantui wilayah tersebut. Namun demikian, para sarjana dan teolog Kristen Suriah tidak membahas perang secara teologis, dibanding para sarjana di sebelah Barat, seperti Santo Agustinus (w. 430 M) dari Afrika Utara, atau dari para jenderal Romawi Kristen yang hadir di medan perang, sebagaimana dicatat memberikan janji-janji religius-ukhrawi berupa kemartiran atau syahadah kepada pasukannya dengan berkata, “*hari ini malaikat mengajak kalian dan mencatat jiwa-jiwa yang mati, menyediakan bagi mereka bukan balasan yang sesuai melainkan yang jauh melebihi berat dari hadiah itu.*”⁴²

Santo Agustinus sebagai Bapak Gereja merupakan rujukan utama dalam teori *just war* di tradisi Kekristenan maupun sekuler di Eropa-Amerika Utara. Sebagian dari tulisannya berbicara tentang perang yang adil yang boleh dilakukan oleh seorang Kristen dalam ajaran agama yang penuh dengan kasih. Kontribusinya paling penting dalam teori *just war* adalah memperkenalkan *jus ad bellum* dan *jus in bello*. Yang pertama berarti etika dan prinsip otoritas yang berwenang untuk menginisiasi perang dengan pihak lain, sementara yang terakhir berarti laku dan tindakan yang secara moral dapat dibenarkan di dalam perang.⁴³ John Mark Mattox menyebutkan bagaimana misalnya prinsip-prinsip yang menyebabkan dibolehkannya berperang berdasarkan pendapat Santo Agustinus:

As a rule just wars are defined as those which avenge injuries, if some nation or state against whom one is waging war has neglected to punish

⁴² Juan Cole, *Muhammad: Juru Damai di Tengah Benturan Imperium Besar Dunia*, terj. oleh Adi Toha (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2019), 136.

⁴³ John Mark Mattox, *Saint Augustine and the Theory of Just War* (London dan New York: Continuum, 2006), 8.

*a wrong committed by its citizens, or to return something that was wrongfully taken.*⁴⁴

Dengan demikian, sebab perang menjadi sah menurut St. Agustinus adalah untuk membalas pelukaan yang dilakukan oleh negara lain (utamanya ketika pelakunya tidak dihukum oleh negara tersebut) dan untuk mengambil kembali apa yang telah dirampas secara ilegal.

Tema Jihad dalam Al-Qur'an

Kata *jihad* (ج-ه-د) dalam bahasa Arab berasal dari kata *jahada-yujahidu-mujahadab* (جاهد - مجاهدة) yang berarti mencurahkan usaha, kemampuan atau tenaga. Ia secara bahasa berarti menanggung kesulitan. Kata ini dalam perbendaharaan teknis kesarjanaan muslim menjadi sinonim dengan *berperang*, dalam konteks untuk menolong agama, meski tidak selalu demikian dalam Al-Qur'an.

Dalam Al-Qur'an, kata *jihād* dengan berbagai bentuknya ditemukan sebanyak 39 kali. Menggunakan kronologi Bazargān, kata jihad pertama kali digunakan di Mekkah setidaknya sekitar tahun ketujuh kenabian, yang tercatat dalam Q.S Al-Furqan [25]: 52, sebagaimana berbunyi:

فَلَا تُطِيعُوا الْكُفْرَانَ وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا

Maka janganlah engkau menaati orang-orang kafir, dan berjihadlah menghadapi mereka dengannya (Al-Qur'an) dengan (semangat) jihad yang besar.

Berbeda dengan pembacaan sarjana modern, Bazargān tidak melakukan pembedaan signifikan antara jihad dan *qitāl* (perang). Dalam ayat-ayat yang ia kumpulkan, Bazargān menggabungkan ayat-ayat dengan kata jihad dan *qitāl* dalam satu

tema yang sama sehingga melahirkan pemahaman bahwa jihad menurut Bazargān memang dalam konteks perang. Bahkan lebih dari itu, Bazargān juga mengambil kata kunci lain yang berkaitan erat dengannya, misalnya ganimah atau *khumus*, salat, maupun etika berperang.⁴⁵

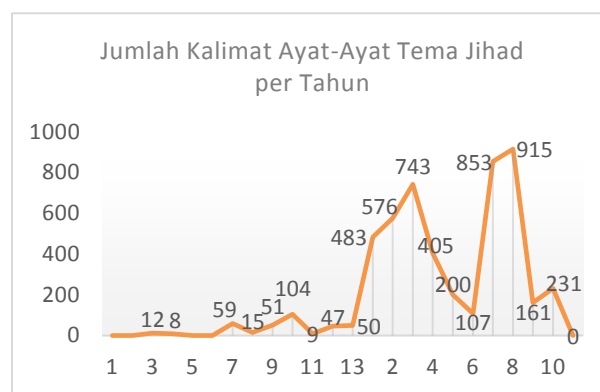


Diagram 2. Jumlah Kalimat Ayat-Ayat Tema Jihad Per Tahun

Meski demikian, Bazargān tidak jatuh pada kesimpulan yang sama dengan para ekstremis, sebagaimana nanti akan terlihat di bagian akhir tulisan ini. Dalam melakukan pembacaannya atas ayat-ayat yang telah ia kumpulkan, ia tidak terlalu tertarik untuk memanfaatkan riwayat atau narasi yang berkaitan yang mana baginya tendensius dan terjebak dalam prasangka. Ia mencukupkan diri dengan pembacaan literer sederhana dan umum yang terpusat pada teks.

Bazargān mengelompokkan ayat-ayat jihad menjadi 39 tahapan turunnya yang terdiri dari 282 ayat, dimulai dari tahun ketiga kenabian sampai tahun kesebelas Hijriah.⁴⁶ Sayangnya, ada beberapa ayat-ayat yang luput dari pengelompokannya. Sebagian ayat tersebut bahkan penting dalam membantu kita membaca tema jihad secara holistik. Misalnya, Bazargān tidak mengelompokkan Q.S Al-Nahl [16]:110 dan Q.S Muḥammad [47]:31 yang bagi Asma Afsaruddin penting dalam menggambarkan

⁴⁴ Mattox, *Saint Augustine...*, 46. Diambil dari *Questions on the Heptateuch*. Pembacaan lebih lanjut tentang teori *just war* menurut Santo Agustinus dapat dilihat di buku.

⁴⁵ Bazargān, *Sayr-i Tahawwul-i Qur'an*, 2: 135.

⁴⁶ Bazargān, *Sayr-i Tahawwul-i Qur'an*, 2: 113—134.

perlawanan *quietist*.⁴⁷ Untuk menyempurnakan kajian yang telah dikerjakan oleh Bazargān, maka ayat-ayat tema jihad yang tidak dimasukkan akan kita tambahkan dan disesuaikan dengan metodologi yang telah dikerjakan.

Setelah ia kumpulkan dan kelompokkan, Bazargān membuat kurva berdasarkan jumlah kata di tiap tahunnya agar ia mendapatkan perkembangan dan pertumbuhan tema (Grafik 2). Berdasarkan kurva yang ia susun, ia temukan empat tren yang menjadi basis bagi periodisasi atau tipologi yang ia kembangkan, yakni:

1. Tren yang stabil di level yang rendah secara berkelanjutan, tidak melampaui 104 kata, mulai tahun ketiga kenabian hingga tahun ketiga belas atau setahun sebelum hijriah;
2. Kenaikan drastis hingga 483 kata di tahun pertama hijriah, yang mana di tahun sebelumnya hanya 50 kata;
3. Tren yang fluktuatif hingga level yang sangat tinggi dengan sedikit penurunan namun diikuti dengan kenaikan kurva yang lebih tinggi, mulai dari tahun pertama hijriah hingga tahun kedelapan;
4. Penurunan kurva yang mencolok di tiga tahun terakhir kenabian.⁴⁸

Keempat tren tersebut kemudian ia kembangkan sebagai empat periode dan tipe ayat-ayat jihad yang kemudian ia sinkronisasikan dengan 39 nomor ayat yang telah ia susun sebelumnya. Dalam pekerjaan tersebut, Bazargān tidak terlalu ketat dalam mengelompokkan ayat dengan periodenya; pada dua periode terakhir, nomor-nomor ayat tidak selalu berada dalam rentang periodenya. Sebagai contoh, nomor ayat 31 dan 32 yang diwahyukan pada tahun 7 H, ia letakkan dalam periode keempat yang rentang waktunya adalah tahun 9—11 H. Atau nomor

ayat 38 yang sebenarnya turun pada tahun 10 H, malah dimasukkan ke periode ketiga dengan rentang tahun 1—8 H.⁴⁹ Hal ini disebabkan karena nomor ayat tersebut memiliki kedekatan tema dengan periode yang dimaksud daripada periode yang sebelumnya ia susun.

Periode Formasi (Nomor 1—14)

Periode ini ia namakan sebagai Periode Formasi mengingat ayat-ayat yang diturunkan, meski memiliki tema jihad, namun tidak secara spesifik berbicara dalam konteks perang. Bazargān mencatat bahwa periode ini berjalan selama sepuluh tahun, dimulai dari tahun ketiga kenabian hingga tahun ketiga belas atau setahun sebelum hijriah.⁵⁰ Meski rentang waktunya cukup panjang, namun periode ini hanya mencatat sebanyak 355 kata atau hanya sekitar 7% dari total kata dalam ayat-ayat dengan tema jihad.

Pada periode pertama ini, konteks pembicaraan jihad belum mencakup perang atau konflik bersenjata, mengingat posisi muslim awal yang masih lemah secara politik maupun ekonomi dalam kota metropolitan Makkah, sehingga Al-Qur'an lebih banyak merekam bagaimana masyarakat musyrik Makkah mengintimidasi dan menjadikan umat muslim sebagai sasaran kekerasan. Hal ini nampak dari kata kunci yang muncul pada periode ini, seperti *ظَلَمُوا، وَلَبَّأُوْكُمْ يُضْتَئَلُ* *zulimū, wa lanabluwannakum, yuqtalu fī sabilillah, 'aduwwā lakum*, yang menunjukkan banyak tanda kesulitan dan penderitaan yang mereka hadapi.⁵¹

Bazargān mencatat ayat dengan tema ini yang pertama kali diturunkan ialah Q.S Al-Ādiyāt [100]: 1—5. Ayat ini menarik untuk dibicarakan lebih luas. Secara ringkas, Bazargān mendeskripsikan bagaimana ayat ini diwahyukan

⁴⁷ Afsaruddin, *Tafsir Dekonstruksi...*, 14.

⁴⁸ Bazargān, *Sayr-i Tahawwul-i Qur'an*, 2: 135.

⁴⁹ Bazargān, *Sayr-i Tahawwul-i Qur'an*, 2: 136.

⁵⁰ Bazargān, *Sayr-i Tahawwul-i Qur'an*, 2: 136.

⁵¹ Bazargān, *Sayr-i Tahawwul-i Qur'an*, 2: 137.

sebagai dorongan semangat serta gambaran situasi masa depan bagi umat Islam yang baru lahir pada saat itu dengan kesimpulan akhir di ayat 6—8 berupa peringatan bahwa aksi heroik yang manusia lakukan tidak berarti lantaran mereka tidak bersyukur dan lebih mencintai dunia.

Lebih dari itu, ayat-ayat ini memiliki pola rima yang mengalir dan konsisten (*naq'ā, ṣubḥā, qadhā, dabḥā, jam'ā*) untuk menandingi puisi-puisi jahiliah. Pada masa tersebut, syair memiliki karakteristik penggunaan hewan-hewan sebagai objek dalam puisi-puisi. Ma'an Tawfiq Dahām dan Alḥān 'Abdullah Muḥammad dalam tulisannya *Khiṭab Al-Ḥayawān fī Shi'ir Al-'Arabī Qabl Al-Islām* membahas panjang tentang peran hewan dalam sastra Arab Jahiliah yang demikian penting. Bagi orang-orang Arab, hewan-hewan yang mereka gunakan dalam syair-syairnya merupakan simbol dalam kehidupan sosial masyarakat.⁵²

Di antara hewan yang paling banyak disebut dalam sastra Jahiliah adalah unta dan kuda. Keduanya dianggap memiliki kedekatan emosional dengan masyarakat Arab, dikatakan mereka menyempurnakan kehidupan manusia nomad Badui yang penuh bahaya, menemani perjalanan panjang mereka, sebagai sandaran kekuatan dan transportasi selama di gurun. Karena fungsinya yang begitu banyak tadi, kedua hewan tersebut juga dianggap simbol prestise dan kekayaan. Dalam konteks yang lebih dalam, hewan ini tidak digunakan sembarang; yakni sebagai simbol karakter kekuatan dan ketangguhan yang kemudian dijadikan imajinasi ideal yang harus ditiru.⁵³

Tabel 3. Kronologi Turunnya Ayat-Ayat Tema Jihad Menurut Mehdī Bazargān.

(1) 100:1-5/3 N. (2) 26:227/4 N. (3) 25:52/7 N. (4) 2:153-157/7 N. (5) 2:244-245/8 N. (6) 64:14-17/9 N. (7) 24:55-57/10 N. (8) 22:58-60/10 N. (9) 29:6/10 N. (10) 29:69/11 N. (11) 73:20/12 N. (12) 31:17/12 N. (13) 14:12/12 N. (14) 42:39-43/13 N. (15) 2:190-195/1 H. (16) 47:4-7, 20, 35/1 H. (17) 8:7-19, 38-42/1 H. (18) 8:43-49, 56-75/2 H. (19) 61:4, 10-13/2 H. (20) 5:8, 35/2 H. (21) 3:121-128, 139-148, 152-158, 166-174/3 H. (22) 22:39-42, 78/3 H. (23) 3:12-13, 195, 200/3 H. (24) 59:2-7, 11-14/4 H. (25) 9:38-47/4 H. (26) 57:10-11, 25/5 H. (27) 33:9-16/5 H. (28) 33:20, 22-27/6 H. (29) 9:73, 83, 87-88, 90-96, 111, 120-123/7 H. (30) 48:1-3, 10-12, 15-29/7 H. (31) 5:54-56/7 H. (32) 49:9-10, 15/7 H. (33) 4:66, 71-77, 82, 84, 89-91, 94-96, 101-104/8 H. (34) 9:5-16, 19-29, 36/8 H. (35) 110:1-3/9 H. (36) 2:214, 216-218/9 H. (37) 60:1-4, 7-9/10 H. (38) 66:9/10 H. (39) 5:2/11 H.
--

Keterangan: Unit-unit ayat disusun dengan format (nomor) surah: ayat/tahun turunnya. Misal, (1) 100: 1-5/3 N berarti ayat pertama adalah Surah al-'Adiyat (100): 1-5 yang diturunkan pada tahun 3.

Sejarah Islam pun merekam lebih rinci bagaimana umat muslim awal mengalami permusuhan kasar yang mengakibatkan kematian, imigrasi, kelaparan yang dilakukan oleh kaum musyrik Makkah. Setidaknya ada dua insiden besar yang dicatat oleh sejarawan awal yakni hijriah ke Abyssinia atau Kerajaan Aksum pertama dan kedua yang terjadi pada tahun kelima dan ketujuh kenabian, serta boikot Bani Hasyim selama dua—tiga tahun sejak tahun ketujuh kenabian. Hal ini terjadi berbarengan dengan kenaikan signifikan jumlah kata pada tahun ketujuh, kesembilan dan kesepuluh.

Guna menghadapi boikot tersebut, Al-Qur'an sudah memerintahkan kaum muslim awal untuk mempersiapkan ketahanan ekonomi kolektif melalui "*pinjaman yang baik*" dengan janji

⁵² ⁵² Ilḥān 'Abdullah Muḥammad dan Ma'an Tawfiq Dahām, "Animal Discourse in the Pre-Islamic Arabic Poetry "A Critical Rhetorical Study"", *College Of Basic Education Researches Journal* 16, no. 2 (2020): 276, <https://www.iasj.net/iasj/article/184460>.

⁵³ Jaroslav Stetkevych, "Name and Epithet: The Philology and Semiotics of Animal Nomenclature in Early Arabic Poetry," *Journal of Near Eastern Studies* 45, no. 2 (April 1986): 100, <https://doi.org/10.1086/373173>.

“Allah (akan) melipat gandakan ganti kepadanya dengan banyak”.

Sebagian ayat-ayat lain memerintah mereka untuk tetap memohon “pertolongan (kepada Allah) dengan sabar dan salat” dan “bersabarlah terhadap apa yang menimpamu”, sambil berjanji bahwa situasi kesulitan yang mereka hadapi akan berbalik “menjadikan mereka (kaum muslim) berkuasa di bumi”. Al-Qur’an juga kerap kali menenangkan Nabi Muhammad dan pengikut setianya bahwa mereka yang telah terbunuh sebagai korban persekusi yang dilakukan oleh kaum musyrik Makkah “sebenarnya (mereka) hidup, tetapi kamu tidak menyadarinya”, dan menjanjikan “Allah akan memberikan kepada mereka rezeki yang baik (surga)”.

Muhammad Izzat Darwazah meyakini bahwa dalam periode sebelum hijriah, jihad diperintahkan dalam bentuk *jihād al-nafs* berupa bersabar dan menahan diri dalam menghadapi permusuhan dan kekerasan, tak terkecuali paksaan untuk keluar dari agama Islam.⁵⁴

Hal ini disepakati pula oleh Bazargān, serta menambahkan bahwa membela diri serta memaafkan juga termasuk dalam bentuk jihad yang dimuliakan oleh Allah sebagaimana firman-Nya dalam Q.S. Ash-Shūrā [42]:43:

وَلَمَنْ صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَلِكَ لَمِنْ الْأُمُورِ

Tetapi barangsiapa bersabar dan memaafkan, sungguh yang demikian itu termasuk perbuatan yang mulia.

Ini jauh berbeda dengan situasi sebelum datangnya Islam; pembalasan bagi masyarakat Jahiliyah adalah bentuk menjaga kehormatan kesukuan.⁵⁵ Ketika salah seorang anggota suku

dilukai atau terbunuh, maka suku tersebut harus membalas kepada pelaku atau salah seorang dari anggota suku tersebut, demi *‘asabiyyah* suku. Namun, hal ini justru menjadi pemicu konflik berkepanjangan dan hilangnya nyawa lebih banyak, sebagaimana tentang kisah Perang Busas. Bandingkan dengan Al-Qur’an, yang mengingatkan manusia agar tidak berlebihan dalam membalas; bahkan memuliakan proses rekonsiliasi dan resolusi konflik sebagaimana ayat yang disebutkan di atas.

Satu pembacaan Bazargān yang penting untuk dicatat adalah bagaimana ayat-ayat yang berbicara tentang bersabar dalam menghadapi tekanan dari musuh-musuh Islam merupakan bagian dari jihad. Sebagaimana disebutkan oleh Yusuf Qardhawi, jika kaum muslimin yang masih belum memiliki kekuatan dibolehkan berperang, maka kebinasaan adalah ujung jalan tersebut. Hal tersebut berlawanan dari hikmah jihad dalam Islam.⁵⁶

Ketika menafsirkan ayat Q.S Al-‘Ankabūt [29]: 69, Imam Al-Bāqir a.s. dan Abu Al-Jarud pun menyebutkan bentuk jihad adalah bersabar (*ṣabarū*) dan berperang (*jahadu*).⁵⁷ Penafsiran ini serupa dengan ayat Al-Qur’an Q.S Al-Naḥl [16]: 110 maupun Q.S Muḥammad [47]: 31 yang alpa dicatat oleh Bazargān. Ayat yang pertama masuk dalam bagian awal periode ketiga, sementara ayat kedua harusnya masuk dalam periode pertama. Hal ini menunjukkan, bahwa seiring berjalannya waktu, jihad dan bersabar tetap berjalan beriringan.

Dalam monolognya *Striving in the Path of God*, Asma Afsaruddin menggambarkan bagaimana sabar kerap kali dipahami sebagai ekspresi psikologis dibanding bangunan sistem

dan Sunnah, terj. oleh Irfan Maulana Hakim (Bandung: Penerbit Mizan, 2010), 161.

⁵⁷ Abu Al-Ḥasan ‘Ali ibn Ibrāhīm Al-Qummi, *Tafsīr Al-Qummi*, ed. oleh Al-Sayyid Ṭayīb Al-Jazā’iri, vol. 2 (Qūm: Mu’asasah Dār Al-Kitāb li Al-Ṭaba‘ah wa Al-Nashr, 1404), 151.

⁵⁴ Wijaya, *Sejarah Kenabian...*, 469.

⁵⁵ Kirazli, “Conflict and Conflict Resolution in the Pre-Islamic Arab Society”, 41

⁵⁶ Yusuf Qardhawi, *Fiqih Jihad: Sebuah Karya Monumental Terlengkap tentang Jihad menurut Al-Quran*

sebagaimana jihad dibahas oleh para ulama dan fukaha.⁵⁸

Para fukaha membahas panjang lebar tentang jihad, yang utamanya berkaitan dengan “*tata cara perang dan pembagian harta rampasan*”.⁵⁹ Padahal, sejatinya sabar juga bisa dipahami dalam bentuk tata cara perlawanan sebagaimana saat fukaha membahas jihad. Asma sendiri mendaftar para ulama Abad 20 yang secara rinci membahas perlawanan tanpa kekerasan maupun konflik bersenjata. Satu contohnya adalah Jawdat Sa’id (l. 1931 M), seorang pemikir asal Suriah, yang memiliki karya berjudul *Non-Violence: The Basis of Settling Disputes in Islam*. Dalam buku ini, Sa’id merujuk kepada kisah Habil-Qabil untuk menarik imperatif moral bahwa seorang muslim tidak boleh menyerukan atau memprovokasi pembunuhan, termasuk saat membela diri dan agama.⁶⁰

Penulis lain yang dirujuk oleh Asma adalah Wahiduddin Khan (l. 1925 M), penulis asal India, yang aktif dalam kehidupan politik dan intelektual. Ia mengatakan bahwa jihad agresif tidak pernah selalu jadi pilihan utama, bahkan ketika dalam kondisi dizalimi. Hal ini ia buktikan dengan sejarah hidup Nabi Muhammad saw., yang sebisa mungkin selalu menghindari perang terbuka, sekalipun berada dalam kondisi yang kuat dan menguntungkan, yang bisa kita lihat saat Perang Khandaq, Perjanjian Hudaibiyah, maupun saat Pembebasan Makkah.⁶¹

Melalui ayat-ayat yang diturunkan pada periode ini, kita bisa membaca bahwa jihad defensif-kombatif bukan satu-satunya jihad yang dikenal dalam Islam; tapi juga ada jihad lain, yakni *ṣabar*, aktivisme dan perlawanan nirkekerasan dalam menghadapi penindasan dan ketidakadilan yang dialami oleh umat muslim. Dalam periode-periode berikutnya, meski jihad kombatif tentu

mengambil banyak porsi penjelasan karena konteks yang melingkupi di sekitar pewahyuan, ayat tentang jihad non-kombatif juga tetap diturunkan.

Permulaan Periode *Tasyri* (Nomor 15—16)

Pada separuh awal tahun pertama Hijriah, terjadi kenaikan yang tajam hingga 12 ayat dan 180 kata dibanding sebelumnya yang hanya 5 ayat dan 50 kata pada tahun ketiga belas kenabian.⁶² Setelah hijriah, imigran asal Makkah mendapatkan dukungan moral dan ekonomi dari penduduk asli Madinah atau Anshar. Mereka juga yakin bahwa konflik yang lebih keras dengan musyrik Makkah semakin tidak terhindarkan. Untuk mempersiapkan segala kemungkinan sambil mengantisipasi tindakan balas dendam, Al-Qur’an menurunkan wahyu Q.S. Al-Baqarah [2]: 190 yang merupakan substansi utuh dari makna jihad secara keseluruhan sebagaimana berbunyi:

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

Dan perangilah di jalan Allah orang-orang yang memerangi kamu, tetapi jangan melampaui batas. Sungguh, Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas.

Bazargān menggunakan ayat ini sebagai titik pivot dalam perintah jihad dan membaginya menjadi empat formula jihad yang menjadi landasan bagi praktik jihad ke depannya yakni (1) *wa qātilū*, (2) *fi sabilillah*, (3) *alladzīna yuqātilūnakum*, (4) *wa lā ta’tadū*. Saat menjelaskan keempat formula tersebut, Bazargān mengakui bahwa Islam dalam realitasnya merupakan agama yang mengatur peperangan sebagai bagian dari agamanya, dan lanjut membahas formula yang kedua yakni *fi sabilillah*,

⁵⁸ Afsaruddin, *Tafsir Dekonstruksi...*, 252—285.

⁵⁹ Majid Khadduri, *Islamic Law of Nations: Shaibani’s Siyar* (Baltimore: MD, 1966), 5.

⁶⁰ Afsaruddin, *Tafsir Dekonstruksi...*, 357.

⁶¹ Afsaruddin, *Tafsir Dekonstruksi...*, 359.

⁶² Bazargān, *Sayr-i Tahawwul-i Qur’an*, 2: 138.

yang berarti “*di jalan Allah*”, yang merupakan batasan dan kekhususan agar perang hanya boleh dilakukan untuk jalan Allah dan *Haqq*, bukan untuk balas dendam, atau membinasakan kelompok lawan atau pun yang berbeda, apalagi upaya mencari dominasi dan kekuasaan dunia. Bahkan Bazargān menolak perang yang bertujuan menyebarkan atau menerapkan Islam.⁶³ Kata ini pun perlu mendapatkan penerjemahan yang tepat sebagaimana dapat kita temukan dalam tulisan-tulisan populer tentang jihad seperti “atas nama Allah” atau “atas nama agama”.

Quraish Shihab menjelaskan bahwa kata *fi sabilillah* bermaksud dengan nilai-nilai Ketuhanan, kemerdekaan dan kebebasan yang sejalan dengan tuntunan agama.⁶⁴

Ketika Al-Qur’an membandingkan antara jalan Allah dengan jalan tagut, Shihab menafsirkan jalan ini dengan nilai-nilai yang dianjurkan oleh setan.⁶⁵ Hal ini menunjukkan bahwa perang yang dibolehkan harus dalam koridor moralitas yang mulia dan luhur, bukan moral bejat dan rendah. Menjajah, mengeksploitasi, melakukan kezaliman, merebut harta dan sumber daya kelompok lain; semuanya tidak menunjukkan nilai-nilai mulia dan luhur, sehingga perang dalam koridor tersebut bukanlah perang di jalan Allah, melainkan perang di jalan tagut yang justru menunjukkan kekafiran. Melalui kata ini, Al-Qur’an memberikan makna spiritualitas atas perang yang selama ini dilakukan dengan motif duniawi dan sesaat.⁶⁶

Dalam tradisi Jahiliah, sebagaimana dijelaskan sebelumnya, perang selalu digerakkan berdasarkan motif politik, ekonomi maupun sosial, itu pun tidak dalam konteks yang baik.

Formula berikutnya, yakni *alladhīna yuqātilūnakum*, yang berarti “*orang-orang yang memerangi kamu*”, menjelaskan bahwa perang hanya bisa diterima dalam konteks defensif.⁶⁷

Al-Qur’an semakin membatasi konteks peperangan yang dibolehkan hanya apabila umat diserang terlebih dahulu, sekaligus melarang menyerang siapapun terlebih dahulu. Dalam pembacaan yang dilakukan oleh Shihab berdasarkan bentuk kata kerja masa kini (*mudāri’*), bahwa yang sedang merencanakan dan “*mengambil langkah-langkah untuk memerangi kaum muslimin*”⁶⁸ juga termasuk dari makna kata ini, sehingga *pre-emptive strike* atau serangan pendahuluan berdasarkan bukti-bukti yang memadai dan meyakinkan menjadi dibolehkan. Di tempat lain, Qardhawi menggunakan makna ayat secara utuh untuk membatasi secara mutlak bahwa memulai perang terlebih dahulu adalah terlarang. Ia juga secara tegas menyebut bahwa ayat ini juga memiliki makna perintah untuk tidak menyerang pihak musuh terlebih dahulu.⁶⁹

Namun demikian, ini tidak berarti keduanya bertentangan. Shihab tetap mengacu pada ujung ayat, dan karenanya serangan tersebut tidak selalu dipahami sebagai serangan kombatif dalam medan perang. *Preemptive strike* ini harus kembali kepada koridor sebelumnya untuk tidak melanggar kaidah berikutnya, yang artinya bentuk serangan pun tidak boleh berlebihan.

Al-Qur’an mengulangi lagi bentuk jihad defensif seperti dalam “*...oleh sebab itu barang siapa menyerang kamu, maka seranglah dia setimpal dengan serangannya terhadap kamu...*” yang berada dalam periode yang sama, “*diizinkan (berperang) bagi orang-orang yang diperangi,*

⁶³ Bazargān, *Sayr-i Tahawwul-i Qur’ān*, 2: 138.

⁶⁴ Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Quran*, vol. 1 (Tangerang: Lentera Hati, 2016): 506.

⁶⁵ Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, 2: 620.

⁶⁶ Izza Rohman, “Jihad dan Qitāl dalam Al-Quran,” dalam *Reformulasi Ajaran Islam: Jihad, Khilafah*

Terorisme, ed. oleh Muhammad Abdullah Darraz (Bandung: Mizan Pustaka, 2017), 413.

⁶⁷ Bazargān, *Sayr-i Tahawwul-i Qur’ān*, 2: 138.

⁶⁸ Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, 1: 506.

⁶⁹ Qardhawi, *Fiqh Jihad...*, 342-343.

*karena sesungguhnya mereka dizalimi*⁷⁰ yang turun periode berikutnya, dan “...perangilah kaum musyrikin semuanya sebagaimana mereka pun memerangi kamu semuanya...”⁷¹ yang diwahyukan di periode keempat. Hal ini memperlihatkan konsistensi pesan sehingga tidak ada petunjuk bahwa bentuk jihad kombatif-defensif dihapus.

Formula yang terakhir, yakni *wa lā ta’tadū*, yang berarti “jangan melampaui batas”, mempersempit ruang untuk bersikap agresif dan berlebihan dalam peperangan.⁷²

Izza Rohman mengutip pendapat para mufasir klasik dan modern yang sama-sama menggambarkan bahwa kata ini berkaitan erat dengan etika dalam perang.⁷³

Shihab secara spesifik mengaitkan kata ini dengan kata sebelumnya untuk sama-sama menjelaskan bahwa dalam perang umat muslim harus mematuhi dan mendaftarkan etika-etika saat situasi perang berlangsung atau *jus in bello* yang banyak didiskusikan dalam hukum Islam. Dalam hal ini, Bazargān memiliki pembacaan berbeda dengan para mufasir: ayat-ayat pada periode ini secara holistik dan komprehensif tidak sedang berbicara tentang etika *di dalam* perang, melainkan etika *berperang* atau *jus ad bellum*. Baginya, setelah sebelumnya mengatur koridor moral dan alasan dibolehkannya berperang, kata ini menahan umat muslim dari menginisiasi perang yang ekspansif dan ofensif.

Di sini Bazargān memperkuat perbedaannya dengan tafsir para ulama maupun tren sejarah; perang yang digerakkan untuk memperluas wilayah, mencari dominasi atas negara lain, atau meski dengan tujuan mulia seperti untuk menyebarkan Islam melalui peperangan, bertentangan dengan makna utuh dari ayat ini. Secara tersembunyi, Bazargān mengkritik praktik

futūb yang bisa diterjemahkan sebagai pembebasan atau penaklukan wilayah lain yang telah dilakukan oleh umat muslim sejak masa kekhalifahan hingga kesultanan besar seperti Utsmani maupun Safawi. Terminologi *futūb* dalam kamus perbendaharaan pun agak bermasalah menyiratkan bias besar dalam penulisan sejarah sebagai pihak pemenang.

Bagi Bazargān, jihad dalam bentuk kombatif hanya bisa dilakukan sebagai mekanisme pertahanan diri, tidak ada alasan lain. Meskipun *pre-emptive strike* bisa jadi dibolehkan, namun itu pun tertahan dengan konteks lain seperti adanya bukti-bukti yang pasti dan meyakinkan, hanya menyoal objek-objek militer tertentu yang bermaksud menyerang, tidak menyerang secara berlebihan.

Dalam ayat-ayat selanjutnya di periode ini (Q.S Al-Baqarah [2]:191—195 serta Q.S Muḥammad [47]: 4—7, 20, dan 35), kontrol Al-Qur’an agar perang tidak dimaknai sebagai bentuk agresivitas masih berkali-kali disebutkan. Secara terang, Al-Qur’an menegaskan “...barang siapa menyerang kamu (*famani i’tadā ‘alaykum*), maka seranglah dia setimpal dengan serangannya terhadap kamu...”. Kata *famani i’tadā* yang diartikan menyerang atau agresi memiliki akar kata yang sama dengan *ta’tadū* sebagaimana dalam Q.S Al-Baqarah [2]:190, yang berarti melampaui batas. Dari sini bisa dipahami bahwa serangan ini tidak hanya berarti serangan fisik semata, namun juga serangan bentuk lain yang melampaui batas dan norma kemanusiaan yang dapat menimbulkan permusuhan dan kebencian, termasuk di antaranya adalah boikot dan perampasan harta benda. Hanya saja, prinsip *lex talionis* tetap menjadi acuan bahwa sebuah serangan hanya boleh dibalas setimpal dalam bentuk maupun dampak.

⁷⁰ Q.S [22]: 39.

⁷¹ Q.S [9]: 36.

⁷² Bazargān, *Sayr-i Tahawwul-i Qur’ān*, 2: 139.

⁷³ Izza Rohman mengutip pendapat Buya Hamka, Ibn Kathīr maupun Ṭabāṭabā’ī perihal tafsir penggalan ayat ini. Rohman, “Jihad dan Qitāl dalam Al-Quran”, 416.

Hal ini nampak juga dari ayat sebelumnya yakni “...dan fitnah (فِتْنَةٌ) itu lebih kejam daripada pembunuhan...” dan “dan perangilah mereka itu sampai tidak ada lagi fitnah (فِتْنَةٌ)...”. Kata *fitnah* memiliki banyak makna di dalam Al-Qur’an, yakni azab neraka (Q.S Al-Dhāriyāt [51]: 14), mendatangkan siksaan, bencana atau membunuh (Q.S Al-Burūj [85]: 10), ujian dan godaan (Q.S Al-Anfāl [8]: 28), penipuan, penyesatan dan penyimpangan (Q.S Al-Mā’idah [5]: 49), maupun kekacauan.⁷⁴

Shihab sendiri memahami kata *fitnah* dalam ayat ini sebagai bentuk ketidakadilan, baik penganiayaan fisik, maupun kebebasan beragama⁷⁵, sehingga kata *fitnah* ini dipahami dalam konteks yang terakhir sebagai kekacauan yang utamanya dalam bentuk sebagaimana disebutkan, yakni serangan fisik dan pengusiran.

Al-Qur’an mengingatkan bahwa tujuan akhir dari peperangan adalah berakhirnya permusuhan, “tetapi jika mereka berhenti, maka sungguh, Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang” bukan kekuasaan dan dominasi umat Islam atas agama lain sebagaimana telah dilarang sebelumnya. Di sini Al-Qur’an menegaskan bahwa orang-orang kafir yang menzalimi umat muslim dengan menyebarkan dan membuat kekacauan berupa siksaan, pembunuhan, maupun pengusiran harus dimusuhi dan bisa menjadi objek jihad yang kombatif.

Jika dalam periode pertama diskusi tentang jihad masih berbentuk perlawanan nirkekerasan, maka jihad dalam periode ini secara tegas mengatur prinsip-prinsip *jus ad bellum* dalam Islam, yang dapat disimpulkan dalam 3 poin, yakni: (1) nilai-nilai kemuliaan dan luhur

mengikat umat muslim dan menjadi koridor; (2) perlindungan diri dari serangan dan penganiayaan pihak-pihak musuh; (3) menahan diri dari agresi yang ekspansif; dan (4) perdamaian dan berakhirnya serangan serta penganiayaan sebagai tujuan. Patut dicatat bahwa, menurut Bazargān, keempat kaidah tersebut akan diperkuat dan diperjelas dalam periode-periode berikutnya.⁷⁶

Periode Tasyri’ dan Implementasi (Nomor 17—34)

Periode ini merupakan periode paling panjang dan padat dengan rentang selama tujuh tahun dari 2 hingga 8 H. Tahun-tahun ini memang banyak terjadi perang dan ekspedisi yang dilakukan oleh umat muslim, mulai dari Perang Badar, Uhud, Khandaq atau Ahzab, Khaybar, Hunayn, dan Fath Al-Makkah.

Pada tahun 2—3 H, jumlah ayat-ayat jihad naik dan mencapai puncaknya pada tahun 3 H dengan jumlah 743 kata, yang koresponden dengan Perang Badar dan Uhud. Kemudian, mengalami penurunan signifikan hingga 103 kata yang bertepatan dengan Perjanjian Hudaibiyah di tahun 6 H, sebelum naik meroket di dua tahun berikutnya yakni 7—8 H, yang berturut-turut sebanyak 853 dan 915 kata.⁷⁷

Setelah pada periode sebelumnya menetapkan etika berperang (*jus ad bellum*), maka periode ini ayat-ayat yang spesifik menggambarkan keadaan saat di dalam peperangan (*jus in bello*) diwahyukan. Pada periode ini, Bazargān mengategorikan ayat-ayat jihad menjadi delapan jenis ayat yang merupakan perkembangan dari periode sebelumnya yakni (1) makna *fi sabilillah* dan tujuan berperang, sebanyak 31 ayat.⁷⁸

⁷⁴ Umar Latif, “Konsep Fitnah Menurut Al-Qur’an,” *Jurnal Al-Bayan: Media Kajian dan Pengembangan Ilmu Dakwah* 21, no. 1 (8 Agustus 2015): 74—76, <https://doi.org/10.22373/albayan.v21i31.149>.

⁷⁵ Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, 1: 509.

⁷⁶ Bazargān, *Sayr-i Tahawwul-i Qur’an*, 2: 193.

⁷⁷ Bazargān, *Sayr-i Tahawwul-i Qur’an*, 2: 193.

⁷⁸ Q.S [8]: 7—8, 17, 42, 67, 70; Q.S [61]: 12—13; Q.S [5]: 35; Q.S [3]: 127, 140—141, 148, 154, 157, 166-167, 169, 195; Q.S [33]: 24, 27; Q.S [9]: 111; Q.S [48]: 1—2, 20, 28; Q.S [4]: 84, 95; Q.S [9]: 14—16.

Namun, penamaan ini nampak keliru dan menyesatkan. Pembacaan singkat atas ayat ini menggambarkan bagaimana Al-Qur'an berhadapan secara dekat dan langsung dengan pasukan muslim dengan menyemangati dan menjelaskan tujuan dekat dari misi-misi perang tersebut, seperti "*memusnahkan orang-orang kafir,*" atau "*untuk menjadikan mereka hina.*"

Meski demikian, ini bukan tujuan utama jihad maupun makna *fi sabilillah*. Hal ini penting agar kemudian ayat-ayat ini tidak dimaknai bahwa tujuan berperang adalah menghabiskan pemeluk agama lain. Sebagaimana tadi disebut, bahwa ayat-ayat periode ini menunjukkan pergerakan makna dari periode sebelumnya yang mana periode ini cenderung berbicara ketika berada di dalam kondisi peperangan.

Dalam kategori yang lain pun kita bisa melihat bahwa Al-Qur'an tidak serta merta memerintahkan untuk menghilangkan kekafiran dan orang-orang yang berbeda agama semuanya. Sehingga perintah tersebut harus dipahami bahwa Islam tidak menghendaki pasukannya menjadi penakut dan pengecut lantaran kurangnya komitmen dalam membela Islam dan umatnya yang sedang dizalimi.

Al-Qur'an juga memperlihatkan komitmen kaum muslim yang sudah mulai membesar secara jumlah dengan mengatakan "*untuk menguji apa yang ada dalam dadamu dan untuk membersihkan apa yang ada dalam hatimu,*" "*agar Allah menguji siapa orang (yang benar-benar) beriman,*" dan karenanya mudah melihat orang-orang yang tidak memiliki komitmen terhadap agama Allah, "*untuk menguji orang-orang yang munafik,*" yang malah memiliki motif-motif ekonomi, "*kamu menghendaki harta benda duniawi.*"

Untuk mereka yang telah menunjukkan komitmen dan teguh dalam membela agama Allah dan yang mengesakan-Nya, telah dijanjikan bagi mereka "*tanah-tanah, rumah-rumah, dan harta benda mereka, dan (begitu pula) tanah yang belum kamu injak,*" "*pahala di dunia dan pahala yang baik di akhirat,*" "*Dia akan memberikan yang lebih baik,*" "*Allah mengampuni dosa-dosamu dan memasukkan kamu ke dalam surga,*" dan untuk mereka yang gugur dalam perang "*pastilah ampunan Allah dan rahmat-Nya,*" "*sebenarnya mereka itu hidup, di sisi Tuhannya mendapat rezeki,*" "*memberikan surga untuk mereka.*"

Jenis kedua adalah (2) pertolongan dan bantuan dari Allah, dengan jumlah 31 ayat.⁷⁹ Jenis ayat ini secara sederhana berbicara tentang berbagai pertolongan yang diterima oleh kaum muslim saat misi-misi militernya, seperti "*tiga ribu malaikat yang diturunkan (dari langit),*" "*dengan lima ribu malaikat yang memakai tanda,*" "*angin topan dan bala tentara yang tidak dapat terlihat olehmu,*" "*menurunkan bala tentara yang tidak terlihat olehmu,*" "*Allah menurunkan kepada kamu keamanan (berupa kantuk).*" Bantuan-bantuan tersebut memiliki dua fungsi yang paling utama, yakni "*agar hatimu tenang karenanya*" dan agar kaum muslim selalu bersyukur dan semakin bertambah imannya lantaran "*sesungguhnya Aku (Allah) bersama kamu.*"

Jenis ayat berikutnya adalah (3) perlunya disiplin serta ketahanan dalam tugas-tugas militer, sebanyak 26 ayat.⁸⁰ Berbagai kondisi yang ditemukan saat berperang terkadang membuat kohesi kelompok berkurang dan tugas-tugas militer ditinggalkan. Karenanya, Al-Qur'an memerintahkan untuk tetap menjaga disiplin,

⁷⁹ Q.S [8]: 9—12, 17, 43—44, 62—63, 65; Q.S [3]: 123—126, 154; Q.S [22]: 39—41; Q.S [3]: 13; Q.S [59]: 2; Q.S [9]: 40; Q.S [33]: 9; Q.S [48]: 1, 3, 18, 27; Q.S [9]: 14, 25—26; Q.S [110]: 1; Q.S [2]: 214.

⁸⁰ Q.S [8]: 15—16, 45—47, 60; Q.S [61]: 4; Q.S [3]: 140, 146—147, 155, 200; Q.S [9]: 41, 46; Q.S [57]: 25; Q.S [33]: 15; Q.S [9]: 93, 120; Q.S [48]: 10, 16, 29; Q.S [5]: 55—56; Q.S [4]: 71, 82; Q.S [9]: 23.

dengan “berteguh batilah dan sebutlah (nama) Allah banyak-banyak”, “tetaplah bersiap-siaga”, “menyiapkan persiapan”, “dalam barisan yang teratur”, “persiapkanlah dengan segala kemampuan”, dan “taatilah Allah dan Rasul-Nya”.

Dalam narasi tradisional diyakini bahwa banyak kesalahan-kesalahan yang dilakukan oleh umat muslim saat perang yang mengakibatkan kekalahan, atau pun korban banyak berjatuh, seperti saat Perang Uhud atau Perang Khandaq. Al-Qur’an juga menunjukkan bagaimana tindak tanduk orang-orang munafik yang komitmennya dipertanyakan, “penduduk Madinah dan orang-orang Arab Badui yang berdiam di sekitar mereka, tidak turut menyertai Rasulullah (pergi berperang)”, yang “rela berada bersama orang-orang yang tidak ikut berperang” dan “keluar dari kampung halamannya (untuk berperang) dengan rasa angkuh dan ingin dipuji orang”.

Jenis ayat yang berikutnya adalah (4) rampasan perang, dengan jumlah yang sangat sedikit, hanya 8 ayat⁸¹, menjelaskan pembagian harta rampasan yang mereka terima dalam peperangan. Dalam kategori ini, Al-Qur’an memerintahkan untuk menyisihkan seperlima dari harta yang mereka terima dalam peperangan untuk lima bagian: Allah, Rasul dan kerabatnya, orang-orang miskin, dan ibnu sabil. Syiah sendiri mencatat bahwa Q.S Al-Anfāl [8]: 41 dan Al-Ḥashr [59]: 7 tidak terbatas pada harta rampasan perang saja, namun juga sisa dari pendapatan tahunan, atau yang dikenal dengan *khumus*. Sementara, Sunni membatasi bahwa cakupan ayat ini hanya untuk ganimah atau *fa’i*, yang artinya hanya ada dalam konteks perang saja.

Berikutnya ialah (5) pihak-pihak yang menjadi musuh, dengan jumlah sebanyak 29 ayat.⁸²

Kategori ini pun ia pecah lagi menjadi empat, berdasarkan tahun, yakni: (i) empat tahun pertama hijriah; (ii) tahun 5 dan 6 H; (iii) tahun 7 H; dan (iv) tahun 8—9 H. Kategori ini menunjukkan banyak konteks yang sesuai dengan tahun-tahunnya, sekaligus menjadi pembuktian metodologinya. Misal, Q.S Al-Ḥashr [59]: 2 koresponden dengan kejadian Penyergapan Bani Nadhir yang terjadi di tahun 4 H⁸³, “Dialah yang mengeluarkan orang-orang kafir di antara Abli Kitab dari kampung halamannya pada saat pengusiran yang pertama.” Contoh lain ialah Q.S Al-Aḥzāb [33]: 10 yang bertepatan dengan kejadian saat Perang Khandaq di tahun 5 H⁸⁴, “(Yaitu) ketika mereka datang kepadamu dari atas dan dari bawahmu, dan ketika penglihatan(mu) terpana.”

Ayat-ayat dalam kategori ini banyak menunjukkan karakteristik pihak-pihak yang menjadi musuh-musuh Islam, misal suka melanggar perjanjian, “kemudian setiap kali berjanji mereka mengkhianati janjinya, sedang mereka tidak takut (kepada Allah)”, “mengapa kamu tidak memerangi orang-orang yang melanggar sumpah (janjinya)”, mengancam kebebasan beragama “mereka ingin agar kamu menjadi kafir”, “mereka tidak akan berhenti memerangi kamu sampai kamu murtad (keluar) dari agamamu”, atau mengusir dan menzalimi kaum muslim, “maka orang yang berhijrah, yang diusir dari kampung halamannya”, “karena sesungguhnya mereka dizalimi”, “merekalah orang-orang kafir yang menghalang-halangi kamu (masuk) Masjidilharam”.

⁸¹ Q.S [8]: 41, 69; Q.S [59]: 7; Q.S [33]: 27; Q.S [48]: 15, 19-20; Q.S [4]: 94.

⁸² Q.S [8]: 7, 13, 56, 58, 60, 72; Q.S [3]: 146—147, 173; Q.S [22]: 39—41; Q.S [3]: 195; Q.S [59]: 2; Q.S [33]: 10;

Q.S [33]: 22; Q.S [9]: 123; Q.S [48]: 25, 28; Q.S [4]: 74—75, 89, 91, 94; Q.S [9]: 6, 13, 29, 36; Q.S [2]: 217.

⁸³ Ṭabarī, *Jāmi‘ Al-Bayān...*, 22: 496.

⁸⁴ Ṭabarī, *Jāmi‘ Al-Bayān...*, 19: 30—34.

Kategori selanjutnya adalah (6) menghentikan perang, sebanyak 11 ayat.⁸⁵ Setelah sebelumnya menggambarkan keadaan di dalam perang, maka salah satu kategori yang banyak ditemukan di periode ini adalah keadaan yang membuat perang dihentikan maupun kontrol diri agar tidak melampaui batas. Dalam teori *just war*, proporsionalitas merupakan prinsip *jus in bello*. Hal ini juga tercermin dalam Al-Qur'an, seperti "*jika mereka membiarkan kamu, dan tidak memerangimu serta menawarkan perdamaian kepadamu (menyerah) maka Allah tidak memberi jalan bagimu (untuk menawan dan membunuh) mereka*", "*jika mereka berhenti (menganiaya dan memerangimu), niscaya Allah akan mengampuni dosa-dosa mereka yang telah lalu*".

Al-Qur'an juga tidak menginginkan perang berkelanjutan terus-menerus, dan meminta "*jika mereka (orang-orang kafir) condong kepada perdamaian, maka terimalah*", serta mendorong untuk tidak memerangi "*orang-orang yang meminta perlindungan kepada sesuatu kaum, yang antara kamu dan kaum itu telah ada perjanjian (damai) atau orang yang datang kepadamu sedang hati mereka merasa keberatan untuk memerangi kamu atau memerangi kaumnya*".

Sebagaimana yang disebutkan sebelumnya, Al-Qur'an tidak berkehendak untuk menghabisi kekafiran dengan senjata, apalagi melanggar kebebasan beragama, sebagaimana firman-Nya, "*dan Dialah yang mencegah tangan mereka dari (membinasakan) kamu dan (mencegah) tangan kamu dari (membinasakan) mereka*". Hal ini menunjukkan bagaimana Al-Qur'an mengajarkan proporsionalitas.

Jenis berikutnya ialah (7) pengurangan dan pengecualian, dengan jumlah paling sedikit, hanya 4 ayat.⁸⁶ Ayat-ayat ini menjelaskan

keringanan yang diberikan kepada kaum muslim seperti "*tiada dosa atas orang-orang yang buta, dan atas orang yang pincang, dan atas orang yang sakit (apabila tidak ikut berperang)*", atau keringanan dalam beribadah, "*maka tidaklah berdosa kamu meng-qasar salat*". Hal ini disebabkan "*karena Dia mengetahui bahwa ada kelemahan padamu*" dan kondisi-kondisi yang memang menyulitkan mereka untuk hadir di dalam perang.

Kategori yang terakhir adalah (8) jihad dengan harta, yang oleh Bazargān tidak diberikan catatan spesifik. Meski demikian, jihad dengan harta ini perlu mendapatkan perhatian tersendiri. Sejak periode pertama, Al-Qur'an sudah mengajak umat muslim untuk memperbaiki keadaan ekonomi komunitas. Pada periode pertama dan kedua, ayat-ayat jenis ini tidak menggunakan kata *jihad* sebagai sandingannya melainkan *infaq*, dan *qard* (pinjaman). Hal ini mengisyaratkan pembangunan ekonomi di awal-awal Islam masih bersifat sukarela, lalu kemudian berkembang dan melembaga melalui zakat dan saluran lain untuk kepentingan Islam seiring dengan penggunaan kata *jihād*.

Salah satu kelemahan dalam pengelompokannya adalah Bazargān menggunakan penggalan ayat untuk kemudian berasumsi bahwa ayat tersebut merupakan satu jenis tertentu; sementara sering kita temukan bahwa satu ayat memiliki lebih dari satu pesan.

Periode Penyempurnaan (Nomor 35—39)

Pada periode akhir ini, terjadi penurunan jumlah kata dan ayat secara signifikan hingga 141 kata pada tahun kesembilan dan 231 di tahun berikutnya.⁸⁷

Periode ini dibuka dengan proklamasi kemenangan yang dituangkan dalam Q.S Al-Naṣr

⁸⁵ Q.S [8]: 38—40, 61—62, 71; Q.S [48]: 24, 89—90; Q.S [9]: 5, 11.

⁸⁶ Q.S [8]: 66; Q.S [48]: 17, 95, 101.

⁸⁷ Bazargān, *Sayr-i Tahawwul-i Qur'an*, 2: 151.

[110]. Ayat ini secara ringkas menjelaskan keberhasilan umat Nabi Muhammad saw. setelah menghadapi kesulitan dan ujian yang menyebabkan banyak kelompok masuk ke dalam agama Allah, yang karenanya harus diikuti ungkapan tasbih dan permohonan ampun.

Pada periode ini, tema-tema yang diangkat pun masih merupakan lanjutan dari periode sebelumnya dengan tambahan satu tema khusus berkenaan jihad sesama muslim, atau yang Bazargān sebut dengan *jihād dākhibilī* (جهاد داخلي) atau *jihād barādar-i* (جهاد برادری). Dalam Q.S Al-Ḥujurāt [49]:9—10, Al-Qur'an mempersiapkan umat muslim untuk menghadapi situasi di masa depan ketika dua golongan mukmin bertikai, apalagi jika sampai mengangkat senjata. Dalam menerjemahkan kata فَتَنُوا *faqātilū*, Shihab tidak menggunakan kata *perangilah* melainkan *tindaklah*. Hal ini penting agar pembacaan ayat ini tidak jatuh pada ekstrimisme sektarianisme. Penerjemahan tersebut berkaitan dengan kata sebelumnya yakni اِقْتَاتُوا *iqṭatalū* yang tidak selalu berarti *berperang*, bisa juga diartikan berkelahi, bertengkar atau saling memaki. Sehingga, perintah *faqātilū* jika diterjemahkan untuk memerangi maka akan berlebihan dan jauh dari tujuan. Karenanya, terjemahan *tindaklah* dapat dianggap lebih tepat.⁸⁸

Dalam dua ayat ini, Al-Qur'an memerintahkan untuk melakukan rekonsiliasi damai sebanyak 3 kali, dengan penekanan keadilan (بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا) *bi-l-'adl wa aqsitū*) dan ketakwaan (*wattaqūllah*). Keadilan dalam hal ini menggunakan dua kata yang berbeda, yakni *al-'adl* dan *aqsitū* yang sebenarnya memiliki makna yang seiring. Shihab memastikan perbedaan antara keduanya adalah bagaimana respons pihak-pihak yang berkonflik dalam proses rekonsiliasi; *qisṭ* adalah keadilan yang membuat mereka

senang, sementara *'adl* tidak mampu menyenangkan semua pihak.⁸⁹

Ayat Q.S Al-Mumtahanah [60]: 1-4 memperingatkan kaum mukminin agar jangan menjadikan musuh-musuh mereka sebagai teman sembari mengingatkan perlakuan yang telah mereka terima darinya dahulu "*janganlah kamu menjadikan musuh-Ku dan musuhmu sebagai teman-teman setia*". Dikhawatirkan kedekatan mereka nantinya akan berdampak buruk bagi psikologis dan fisik, yakni paksaan untuk kembali kepada kekafiran. Ayat yang ketujuh hingga kesembilan dengan baik menggambarkan harapan harapan bahwa kebencian dan permusuhan akan usai dan mengulangi lagi prinsip *jus ad bellum*, kebolehan untuk berteman dengan non-muslim kecuali yang memerangi dan mengusir mereka.

Ayat-ayat jihad ini kemudian ditutup dengan larangan bagi kaum mukminin untuk berlaku sewenang-wenang kepada yang pernah memusuhi mereka, "*jangan sampai kebencian (mu) kepada suatu kaum karena mereka menghalang-halangiimu dari Masjidilharam, mendorongmu berbuat melampaui batas*". Al-Qur'an juga memerintahkan untuk saling bekerjasama dalam kebaikan dan ketakwaan, bukan dalam dosa dan dalam membuat permusuhan.

Penting untuk dicatat bahwa ayat-ayat jihad dalam periode ini meringkas dengan baik ketiga periode sebelumnya. Apa-apa yang telah diatur sebagai jihad nirkekerasan, *jus ad bellum* dan *jus in bello*, dijelaskan sekali lagi di tahun-tahun pamungkas pewahyuan. Al-Qur'an masih memperingatkan untuk tidak bertindak agresif dan ekspansif. Ayat-ayat ini juga keluar setelah ayat-ayat yang diyakini sebagai ayat-ayat pedang, menegaskan bahwa teori yang menyatakan ayat-ayat pedang menasakh ayat-ayat sebelumnya sangat keliru. Sebagian mufassir meyakini bahwa ayat jihad sebelum periode ini, termasuk di antaranya Q.S Al-Baqarah [2]: 190, telah diangkat

⁸⁸ Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, 12: 595.

⁸⁹ Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, 12: 597.

hukumnya sehingga jihad yang berlaku sebagaimana disebutkan oleh Al-Ṭabari.⁹⁰

Meskipun demikian, namun ternyata para ulama tidak sepakat tentang ayat jihad. Misal, pendapat yang dikutip Al-Ṭabari mengatakan bahwa Q.S Al-Baqarah [2]: 190 dinaskh oleh Q.S Al-Tawbah [9]: 36. Yusuf Al-Qardhawi pun mendaftarkan ayat-ayat yang diduga sebagai ayat pedang, dan berpendapat bahwa sebagian ulama menguatkan Q.S Al-Tawbah [9]: 5 sebagai ayat pedang. Ia sendiri menolak pendapat demikian dan menjelaskan konteks yang melingkupi bahwa ayat ini tidak menjelaskan semua orang di luar Islam, hanya orang musyrik. Itu pun hanya orang musyrik tertentu yakni yang melanggar perjanjian dengan kaum muslim.⁹¹ Dengan demikian, argumen tradisional seperti yang diungkapkan oleh Qardhawi maupun argumen modern yang digunakan oleh Bazargān menambah kelemahan teori *naskh* ayat pedang.

Kesimpulan

Berdasarkan pembacaan kronologis-tematis yang disusun oleh Bazargān, kita bisa menarik beberapa kesimpulan:

1. Bazargān memahami jihad sebagai bentuk perlawanan yang diinisiasi oleh umat muslim dalam menghadapi pihak-pihak yang memusuhi, menzalimi dan secara serius mengganggu dakwah Islam.
2. Ayat-ayat tema jihad yang telah Bazargān kumpulkan memiliki perkembangan dari jihad nirkekerasan di periode pertama, menjadi gambaran Al-Qur'an tentang *jus ad bellum* di periode kedua, dan rincian *jus in bello* di periode ketiga, dan diakhiri dengan rangkuman ketiganya di periode pamungkas.
3. Ayat Q.S Al-Baqarah [2]: 190 menjadi titik *pivot* dari seluruh konsep jihad kombatif di

periode Madaniyyah: (i) harus berada dalam koridor moral yang mulia dan luhur, (ii) perlindungan diri sebagai satu-satunya alasan yang dibenarkan, (iii) menahan diri dari agresi yang ekspansif, dan (iv) perdamaian dan berakhirnya kekerasan terhadap umat muslim sebagai tujuan akhir perang.

4. Ayat pedang, yang diyakini *me-naskh* ayat-ayat jihad oleh banyak ulama, tidak dapat melepaskan dirinya dari kaidah yang dijelaskan pada poin sebelumnya, karena larangan untuk melampaui batas, perintah untuk tetap berlaku adil, tetap diwahyukan setelahnya.
5. Al-Qur'an memisahkan diri dari tradisi perang di masa jahiliyah dengan mengubah ikatan sosial berupa 'asabiyyah menjadi ikatan ukhuwah berlandaskan keagamaan, melarang motif ekonomi menjadi tujuan perang dan memasukkan dimensi spiritualitas dalam perang, bukan menggunakan hawa nafsu semata.
6. Di ayat terakhir pada periode terakhir, Al-Qur'an melarang umat muslim untuk "*tolong-menolong dalam berbuat dosa dan permusuhan*", yang malah saat ini seringkali dilakukan oleh sebagian umat muslim yang sering memancing permusuhan.

⁹⁰ Ṭabari, *Jāmi' Al-Bayān'an*, 3: 289—290.

⁹¹ Qardhawi, *Fiqh Jihad...*, 217.

DAFTAR RUJUKAN

- Afsaruddin, Asma. *Tafsir Dekonstruksi Jihad dan Syahid*. Diterjemahkan oleh Muhammad Irsyad Rafsadi. Bandung: Mizan Pustaka, 2018.
- Alatas, Syed Farid. *Applying Ibn Khaldūn: The Recovery of a Lost Tradition in Sociology*. London dan New York: Routledge, 2014.
- Amal, Taufik Adnan. *Rekonstruksi Sejarah Al-Quran*. Disunting oleh Samsu Rizal Panggabean. Jakarta: Penerbit Alvabet, 2011.
- Asadi, Bagher. "An Introduction to the Evolutionary Course of the Quran." Dalam *Sayr-i Tahawwul-i Qur'ān*, oleh Mehdi Bazargān. Teherān: Shirkat-i Sahāmī-i Intishār, 2007.
- Barzin, Saeed. "Islam in Defence of Constitutionalism & Democracy: A Political Biography of Iranian Ideologue Mehdi Bazargān." Disertasi, Inggris, University of Exeter, 1992.
- . "Constitutionalism and Democracy in the Religious Ideology of Mehdi Bazargān." *British Journal of Middle Eastern Studies* 21, no. 1 (1994): 85–101.
- Bazargān, Mehdi. *Sayr-i Tahawwul-i Qur'ān*. Teherān: Shirkat-i Sahāmī-i Intishār, 2007.
- Budiana, Yusuf, dan Sayiid Nurlie Gandara. "Kekhasan Manhaj Tafsir Al-Mishbah Karya M. Quraish Shihab." *Jurnal Iman dan Spiritualitas* 1, no. 1 (16 Februari 2021): 85–91. <https://doi.org/10.15575/jis.v1i1.11497>.
- Cole, Juan. *Muhammad: Juru Damai di Tengah Benturan Imperium Besar Dunia*. Diterjemahkan oleh Adi Toha. Jakarta: Pustaka Alvabet, 2019.
- Farrugia, Marisa. "War and Peace in Pre-Islamic Arabic Poetry." *Humanitas: Journal of the Faculty of Arts* 2 (2003).
- Hidayatullah, M. Burhanuddin. "Konsep Jihad Fisik Dalam Al-Qur'an: Suatu Kajian Tafsir Tematik." Skripsi, IAIN Sunan Ampel Surabaya, 1998. <http://digilib.uinsby.ac.id/14131/>.
- Hishām, 'Abd Al-Malik Al-Ḥimyarī Ibn Ibn. *Al-Sīrah Al-Nabawiyyah*. Disunting oleh 'Umar 'Abd Al-Salām Tadmuri. Beirut: Dār Al-Kitab Al-'Arabi, 1990.
- Hitti, Philip K. *History of the Arabs*. Diterjemahkan oleh Dedi Slamet Riyadi dan R. Cecep Lukman Yasin. Jakarta: Zaman, 2018.
- Institute for Economics & Peace. "Global Terrorism Index 2022," 2022. <https://www.visionofhumanity.org/map/s/global-terrorism-index/#/>.
- Kerwanto, Kerwanto Kerwanto. "Konsep Jihad Dalam Al-Quran: Sebuah Pendekatan Tafsir Esoteris." *MAGHZA: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 6, no. 2 (24 Desember 2021): 151–71. <https://doi.org/10.24090/maghza.v6i2.5905>.
- Khadduri, Majid. *Islamic Law of Nations: Shaibani's Siyar*. Baltimore: MD, 1966.
- Kirazli, Sadik. "Conflict and Conflict Resolution in the Pre-Islamic Arab Society." *Islamic Studies* 50, no. 1 (2011): 25–53. <https://www.jstor.org/stable/41932575>.
- Latif, Umar. "Konsep Fitnah Menurut Al-Qur'an." *Jurnal Al-Bayan: Media Kajian dan Pengembangan Ilmu Dakwah* 21, no. 1 (8 Agustus 2015): 74–76.

- <https://doi.org/10.22373/albayan.v21i3.1.149>.
- Mattox, John Mark. *Saint Augustine and the Theory of Just War*. London dan New York: Continuum, 2006.
- Muhammad, Ilhān ‘Abdullah, dan Maan Tawfiq Dahām, “Animal Discourse in the Pre-Islamic Arabic Poetry "A Critical Rhetorical Study"”, *College Of Basic Education Researches Journal* 16, no. 2 (2020): 255—280. <https://www.iasj.net/iasj/article/184460>.
- Nadhiroh, Wardatun. Nadhiroh, Wardatun. “Fahm Al-Qur’an Al-Hakim; Tafsir Kronologis Ala Muhammad Abid Al-Jabiri.” *Jurnal Ilmiah Ilmu Usbuluddin* 15, no. 1 (8 Maret 2017): 13–24. <https://doi.org/10.18592/jiu.v15i1.1060>.
- Nia, Morteza Karimi-. “The Historiography of the Qur’an in the Muslim World: The Influence of Theodor Nöldeke.” *Journal of Qur’anic Studies* 15, no. 1 (Februari 2013): 46—68. <https://doi.org/10.3366/jQ.S.2013.0077>.
- Qardhawi, Yusuf. *Fiqih Jihad: Sebuah Karya Monumental Terlengkap tentang Jihad menurut Al-Quran dan Sunnah*. Diterjemahkan oleh oleh Irfan Maulana Hakim. Bandung: Penerbit Mizan, 2010.
- Qummi, Abu Al-Ḥasan ‘Ali Ibn Ibrāhīm Al-. *Tafsir Al-Qummi*. Disunting oleh Al-Sayyid Ṭayīb Al-Jazā’iri. Qūm: Mu’asasah Dār Al-Kitab li Al-Ṭaba‘ah wa Al-Nashr, 1404.
- Rohman, Izza. “Jihad dan Qitāl dalam Al-Quran.” Dalam *Reformulasi Ajaran Islam: Jihad, Khilafah Terorisme*, disunting oleh Muhammad Abdullah Darraz. Bandung: Mizan Pustaka, 2017.
- Sadeghi, Behnam. “The Chronology of the Qurān: A Stylometric Research Program.” *Arabica* 58, no. 3–4 (2011): 210–299. <https://doi.org/10.1163/157005810X529692>.
- Shihab, Muhammad Quraish. *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Quran*. Tangerang: Lentera Hati, 2016.
- Stetkevych, Jaroslav. “Name and Epithet: The Philology and Semiotics of Animal Nomenclature in Early Arabic Poetry.” *Journal of Near Eastern Studies* 45, no. 2 (April 1986): 89—124. <https://doi.org/10.1086/373173>.
- Syaifuji, Achmad, dan Bambang Irawan. “Pergeseran Konteks Syair Arab pada Masa Jahiliyah Hingga Masa Awal Islam.” *‘Ajamiy : Jurnal Bahasa dan Sastra Arab* 10, no. 1 (1 Juli 2021): 153—166. <https://doi.org/10.31314/ajamiy.10.1.153-166.2021>.
- Ṭabarī, Abū Ja‘far Muḥammad Ibn Jarīr Ibn Yazīd Al-. *Tārīkh Al-Rusūl wa Al-Mulūk*. Beirut: Dār Al-Turath, 1387.
- . *Jāmi‘ Al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy Al-Qur’ān*. Disunting oleh ‘Abdullah Ibn ‘Abdul Muḥsin Al-Turki. Kairo: Dār Ḥijr, 2001.
- Tammam, Ḥabīb Ibn Aws Al-Ta’i Abu. *Al-Ḥamasah*. Disunting oleh ‘Abdullah Ibn ‘Abd Al-Rahim ‘Asilan. Riyāḍ: Universitas Imam Muhammad Ibn Sa‘ud, 1981.
- Wartini, Atik. “Corak Penafsiran M. Quraish Shihab dalam Tafsir al-Mishbah.” *HUNAFa: Jurnal Studia Islamika* 11, no. 1 (19 Juni 2014): 109—126. <https://doi.org/10.24239/jsi.v11i1.343.109-126>.

Wijaya, Aksin. *Sejarah Kenabian: Dalam Perspektif Tafsir Nuzūli Mubammad Izzat Darwazah*. Bandung: Mizan Pustaka, 2016.

Yaqin, Ainol. "Rekontruksi dan Reorientasi Jihad di Era Kontemporer; Kajian Tematik Atas Ayat-Ayat Jihad." *OKARA: Jurnal Bahasa dan Sastra* 10, no. 1 (31 Mei 2016): 10–28. <https://doi.org/10.19105/ojbs.v10i1.807>.

(Halaman ini sengaja dikosongkan)