

# QITĀL DALAM ALQURAN DAN HADIS: TINJAUAN HISTORIS DAN PRAKSIS

Mohamad Nuryansah  
Institut Agama Islam Negeri Salatiga  
nooryansah@gmail.com

**Abstract:** This paper aims at responding a critical accusation of *qitāl* concept in the Qur'an and ḥadīth and providing analyses by using historical and practical approach. It can be argued, then, that the purposes of *qitāl* can be explained correctly as directed by both sources. At the very practical of interpretative approach, this study employs the historical, eidetic, and practical criticism. The research argues that *qitāl* or war can be applied with some criterias and ethics based on the Qur'an and hadith instruction. These criteria are (1) The nature of *qitāl* should be directed into God (*fi sabīlillāh*); (2) The *qitāl* should be first caused by the war of the enemy, (3) The *qitāl* is not permitted in the sacred worship places, (4) It aims to relieve the slander, (5) It is not allowed to sacrifice of other Muslims. The ethics of *qitāl* are: (1) It is not permitted to overreach, (2) Moslems must end the war if the enemy are surrender, (3) it is obliged to do based on the regulations and the aggrement, (4) it is not permitted to destroy.

**Keywords:** *Qitāl*, the Qur'an, Ḥadīth

**Abstrak:** Tulisan ini bertujuan untuk meluruskan pemahaman tentang *qitāl* dalam al-Qur'an dan hadis melalui tinjauan historis dan praksis, sebab selama ini pemahaman terhadap *qitāl* masih sering disalah fahami. Penelitian ini menggunakan tiga kritik sekaligus, yaitu kritik historis, kritik eiditis dan kritik praksis. Berdasarkan ayat-ayat dan hadis Nabi maka dapat disimpulkan bahwa *qitāl* atau perang dapat dilakukan: (1) *Qitāl* murni *fi sabīlillāh*, (2) *Qitāl* ditegakkan sebab diperangi terlebih dahulu, (3) *Qitāl* tidak diperbolehkan di tempat ibadah, baik tempat ibadah umat Islam atau tempat ibadah non-Islam, (4) *Qitāl* bertujuan untuk menghilangkan Fitnah, (5) *Qitāl* tidak diperbolehkan mengorbankan umat Muslim yang lain. Sedangkan etika *qitāl* berlandaskan al-Qur'an dan hadis; (1) *Qitāl* tidak diperbolehkan melampaui batas, (2) Menghentikan perang apabila musuh sudah tidak berdaya, (3) Dalam *Qitāl* harus taat asas (peraturan) dan kesepakatan, (4) *Qitāl* bukan untuk merusak.

**Kata kunci:** Alquran, Hadis, *Qitāl*

## Pendahuluan

Radikalisme dan terorisme yang terjadi paska era reformasi Indonesia menjadi persoalan yang amat krusial. Salah satu penyebabnya adalah pemahaman yang keliru terhadap doktrin-doktrin keagamaan, khususnya terkait arti jihad yang dianggap sebagai bentuk pemahaman untuk berperang (*qitāl*).<sup>1</sup> Spirit jihad *qitāl* yang dilakukan oleh Nabi dan sahabat pada saat itu dirasa sangat berbeda dengan spirit jihad *qitāl* yang difahami oleh sebagian umat Islam saat ini, karena saat ini jihad *qitāl* menjadi salah satu penyebab berbagai macam tindakan yang tidak ramah terhadap nilai-nilai kemanusiaan. Lebih dari itu, konsep jihad *qitāl* yang berlandaskan ayat-ayat Alquran dan hadis dianggap menjadi sumber utama radikalisme dan terorisme.<sup>2</sup> Hal tersebut jelas bertentangan dengan misi damai Nabi Muhammad sebagai rahmat bagi seluruh alam. Dalam QS. al-Anbiyā' [21]: 107: "Dan kami tidak mengutusmu (Muhammad) kecuali untuk menjadi rahmat bagi seluruh alam." Demikian juga hadis Nabi yang diriwayatkan oleh Imam Muslim: "Sesungguhnya aku tidaklah diutus sebagai pelaknat, namun aku diutus hanya sebagai rahmat".<sup>3</sup>

Persoalan jihad *qitāl* perlu didudukkan secara proporsional dan kontekstual pada saat ini, agar jihad *qitāl* sesuai dengan ruh aslinya, selaras dengan nilai Islam universal sebagai *rahmat li al-'ālamīn*, baik yang termaktub dalam Alquran maupun yang bersumber dari hadis-hadis Nabi. Apabila tidak, maka pemahaman tersebut akan sangat berbahaya sebab pemahaman tersebut dapat dianggap menjadi "satu-satunya kebenaran"<sup>4</sup> (*the only truth*) yang implikasinya merugikan, baik

---

<sup>1</sup> *Qitāl* berasal dari huruf ل-ت-ق (*qaf, ta, lam*). Menurut kamus *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, kata tersebut memiliki makna menghina dan membunuh. Abū al-Ḥusayn Aḥmad b. Fāris b. Zakaryā, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, vol. 5 (Beirut: Dār Ittīḥād al-'Arabī, 2002), 56. Sedangkan *qitāl* sendiri berasal dari akar kata يقاتل - قاتل (*qatala- yaqtulu*) yang kata dasarnya يقتل - قتل (*qatala- yaqtulu*) yang bermakna membunuh, melaknat, mengutuk, memerangi, memusuhi dan berkelahi. Louis Ma'luf, *Al-Munjid fī al-Lughah wa al-'Alam* (Beirut: Dār al-Mashriq, 2011), 608. Dengan demikian, *qitāl* merupakan "suatu tindakan yang berdampak pada hilangnya nyawa atau kematian seseorang.

<sup>2</sup> Moh. Nailul Muna, "Ragam Pemaknaan Jihad dalam Kitab Faḥḥ al-Bārī dan Irshād al-Sārī," dalam *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith*, vol. 7, no. 2 (2017).

<sup>3</sup> Abū Ḥusayn Muslim b. Ḥajjāj al-Qushayrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, "Kitāb al-Birr wa al-Ṣillah wa al-Adāb," vol. 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 1993), 231.

<sup>4</sup> Nurcholis Madjid, dkk., *Fiqih Lintas Agama*, (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 2005), 134.

dari aspek materi maupun hilangnya nyawa manusia, seperti peristiwa Bom Bali (2001 dan 2003) dan rentetan terorisme yang terus terjadi sampai saat ini.<sup>5</sup>

Kondisi riil tentang radikalisme dan terorisme yang berkembang di Indonesia saat ini dapat dipotret dari hasil penemuan terbaru survei dari PPIM (Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat) pada tahun 2017. Survei ini menyebutkan bahwa opini intoleransi dan radikalisme pada siswa di Indonesia tergolong tinggi, yaitu pandangan keagamaan yang cenderung radikal sebesar 58,5% dan intoleran (51,1% intoleransi internal dan 34,3% intoleransi eksternal).<sup>6</sup> Demikian juga survei pada 2018, PPIM menyebutkan kondisi guru di Indonesia mulai dari TK/RA sampai SMA/MA memiliki opini intoleran dan radikal yang tinggi. Sebanyak 29% guru setuju untuk ikut berjihad di Filipina Selatan, Suriah atau Iraq dalam upaya memperjuangkan berdirinya Negara Islam. Sedangkan sebanyak 33% guru setuju untuk menganjurkan orang lain agar ikut berperang dalam rangka mendirikan Negara Islam. Demikian juga apabila terdapat kesempatan, sebanyak 27,59% guru berkeinginan untuk menganjurkan orang lain agar ikut berperang dalam mewujudkan Negara Islam dan sebanyak 13,30% berkeinginan untuk menyerang polisi yang menangkap orang-orang yang sedang berjuang mendirikan Negara Islam.<sup>7</sup>

Data di atas membuktikan bahwa agama yang dipandang sebagai sumber radikalisme dan terorisme tidaklah dapat diingkari. Artikel ini berusaha untuk mendudukan konsep jihad *qitāl* dalam sumber-sumber keislaman, Alquran dan hadis, dengan melakukan telaah reinterpetatif terhadapnya. Hal itu karena reinterpetasi terhadap konsep jihad *qitāl* dipandang perlu untuk membangun sendi-sendi kemanusiaan dan keberagaman bersifat asimilatif dan konstruktif.

---

<sup>5</sup> Menurut Yūsuf al-Qaraḍāwī, faktor utama munculnya radikalisme dalam beragama adalah cara pandang parsial dalam memahami esensi ajaran agama Islam itu sendiri dan pemahaman literal terhadap teks-teks agama. Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Al-Ṣaḥwah al-Islāmīyah bayn al-Juhūd wa al-Taḥarruf* (Kairo: Dār al-Shurūq, 2001), 51-57.

<sup>6</sup> Ranga Eka Saputra, *Api dalam Sekam: Keberagamaan Generasi Z*, ed. Endi Aulia Garadian (Jakarta: PPIM UIN Syarif Hidayatullah, 2018), 1.

<sup>7</sup> Saiful Umam dan Yunita Facla Nisa, "Pelita yang Meredup: Potret Keberagamaan Guru Indonesia," Launching Hasil Survei PPIM 2018, Jakarta: Hotel Le Meridien, 16/10/2018.

## Alquran dan Hadis dalam Perbincangan Metodologis

Kekeliruan dalam memahami dan mengamalkan doktrin *qitāl* menjadi penyebab utama terjadinya pertumpahan darah. *qitāl* seolah-olah menjadi cara fundamental dalam menegakkan dan memuliakan agama Allah. Akibatnya, *qitāl* dalam bentuk teror dan kekerasan sering dijumpai sampai saat ini,<sup>8</sup> seperti peristiwa Bom WTC, Bali I dan Bom Bali II, Bom Thamrin, Pengeboman di Gereja, Pengeboman di Kantor Polisi dan peristiwa berdarah lainnya. Imbasnya adalah *image* Islam menjadi agama pedang,<sup>9</sup> sehingga muncul Islam fobia di Barat. Sebagaimana kesimpulan dari Mark A. Gabriel<sup>10</sup> dalam bukunya *Islam and Terrorism* (2002), secara tegas menyatakan bahwa jihad dan perang merupakan (*head of Islam*) ajaran paling inti dalam Islam.<sup>11</sup> Gabriel menilai sejarah Islam sebagai “sungai darah” (*a river of blood*). Sehingga Islam adalah agama yang berada di balik segala tindakan terorisme saat ini.<sup>12</sup>

Demikian juga data yang dilaporkan oleh *Pattern of Global Terrorism* tahun 2000. Agama Islam menempati posisi puncak sebagai agama yang melahirkan banyak terorisme dibanding dengan agama yang lain. Dalam laporan tersebut menyebutkan bahwa 43 kelompok teroris utama internasional yang terdiri dari tiga jenis kelompok: (1) berbasis religius fanatik: terdiri dari 27 sub-kelompok (18 kelompok Islam, 8 kelompok Kristen, dan 1 kelompok sekte Aum); (2) berbasis ideologi, sebanyak 12 sub-kelompok, seperti Marxisme; (3) berbasis etno nasionalisme sebanyak 4 sub-kelompok.<sup>13</sup>

---

<sup>8</sup> Ahmad Syafi'i Ma'arif, “Pengantar: Mencari Akar Ekstremisme-Terrorisme,” dalam Azyumardi Azra, *Reformulasi Ajaran Islam: Jihad, Khilafah dan Terorisme*, ed. Muhammad Abdullah Darraz (Bandung: Mizan Pustaka, 2017), 21.

<sup>9</sup> Karen Armstrong, *Muhammad A Biography of the Prophet* (London: Victor Gollancz, Cassel Group, Wellington House, 1995), 24-26, 36-38, 164.

<sup>10</sup> Mark A. Gabriel memperoleh gelar doktor dalam bidang sejarah dan kebudayaan di Universitas Al-Azhar, bahkan pernah menjadi tenaga pengajar di Universitas bergengsi tersebut. Nasarudin Umar, “Alquran di Mata Mantan Intelektual Muslim: Ibn Warraq dan Mark A. Gabriel,” dalam *Jurnal Studi Al-Qur'an*, vol.1 (2006): 125-126.

<sup>11</sup> Mark A. Gabriel, *Islam and Terrorism; What the Qur'an Really Teaches about Christianity, Violence and the Goals of Islamic jihad* (Florida: Charisme House, 2002), 24.

<sup>12</sup> Umar, “Alquran di Mata Mantan Intelektual”, 125-126.

<sup>13</sup> Office of the Coordinator for Counterterrorism, Background Information on Terrorist Groups, *Patterns of Global Terrorism-2000* (Washington: Department of State Publication Office of the Secretary of State, 2001), Appendix B.

Berbagai peristiwa di atas tentu jauh dari semangat orisinal *qital* di awal Islam, yang dilakukan oleh Nabi dan para sahabat. Sejarah mencatat bahwa setelah Nabi Muhammad melakukan hijrah dari Makkah ke Madinah, jihad *qital* menjadi wasilah perjuangan penyebaran Islam ke berbagai wilayah. Jihad *qital* tersebut di antaranya adalah: perang ‘ushayrah (tahun pertama hijriah), perang badar (tahun kedua hijriah), perang uhud (tahun ketiga hijriah), perang bani nadhīr (tahun keempat hijriah), perang khandaq/ahzab dan perang bani quraizah (tahun kelima hijriah), perang bani mustaliq (tahun keenam hijriah), perang khaybar (tahun ketujuh hijriah), perang hunayn dan ṭā’if (tahun kedelapan hijriah) serta *sariyya ṭayyi* dan *tābuk* (tahun kesembilan hijriah).<sup>14</sup> Sedangkan perjalanan perang yang diikuti oleh Nabi secara langsung terjadi sebanyak 27 kali, sembilan di antaranya terjadi peperangan, sementara sisanya tidak sampai terjadi kontak fisik. Adapun ekspedisi militer yang dikirim oleh Rasulullah sebanyak 47 kali (*al-sariyyah*). Berbagai *qital* yang terjadi pada masa Nabi jelas berbeda situasi dan kondisi dibanding dengan *qital* yang digagas dan dilakukan oleh para jihadis saat ini.

Menurut Maḥmūd Shaltūt dalam karyanya yang berjudul *Al-Qur’ān wa al-Qital*, Islam pada hakekatnya adalah agama damai dan mengutamakan kedamaian dan keharmonisan. Adapun *qital* atau peperangan merupakan jalan terakhir yang diambil karena terpaksa dan demi kemaslahatan yang lebih besar.<sup>15</sup> Penjelasan Shaltūt di atas memberikan syarat bolehnya orang Islam menegakkan *qital* namun dalam kondisi tertentu, yaitu dalam kondisi terjepit atau terpaksa dan untuk kemaslahatan yang lebih besar. Ketika dua kondisi tersebut tidak dapat dipenuhi, maka umat Islam tidak diperkenankan menegakkan *qital* sama sekali. Sejalan dengan Maḥmūd Shaltūt, Ramaḍān al-Būṭī, dalam karyanya *al-Jihād fī al-Islām: Kayf Naḥamuh wa Numārisub*, menjelaskan bahwa peperangan adalah jalan terakhir untuk dilakukan. Namun di sisi lain al-Būṭī mengidolakan adanya *dār al-Islām*,

<sup>14</sup> Muḥammad ‘Abd al-Mālik b. Hishām, *Al-Sīrah al-Nabawīyah*, ed. Jamāl Thābit, dkk. (Kairo: Dār al-Ḥādī, 2004), vol. 2: 445, 451; vol. 3: 17, 131, 153, 167, 221, 245; vol. 4: 339, 370, 397. Lihat juga ‘Izz al-Dīn ‘Alī b. Muḥammad al-Shaybānī b. al-Athīr, *Al-Kāmil fī al-Tārīkh*, vol 2 (Beirut: Dār al-Ṣādr, 1979), 112, 116, 148, 173, 178, 192, 216, 261, 266, 276, 285. Penulis tidak menghitung tahun 11 H., sebab tahun tersebut praktis tidak ada perang, karena Nabi wafat di triwulan pertama tahun 11 H., yaitu 12 Rabi‘ al-Awwal.

<sup>15</sup> Maḥmūd Shaltūt, *Al-Qur’ān wa al-Qital* (Beirut: Dār al-Fath, 1983), 45.

bahkan kewajiban mempertahankannya meski melalui peperangan jika dimungkinkan.<sup>16</sup>

Adapun menurut Khayr Haykal dalam karyanya *al-Jihād wa al-Qitāl fī al-Siyāsah al-Syarʿiyah*, *qitāl* atau perang terbuka bisa dilakukan jika terdapat kafir *ḥarbi* (yang perlu diperangi karena mereka menabuh genderang perang). Bahkan menurutnya, apabila negeri Islam terancam, maka *qitāl* dapat dilakukan secara personal tanpa menunggu komando pemerintahan yang sah.<sup>17</sup> Konsep *qitāl* oleh Haykal ini sangat berbahaya, bahkan dapat melahirkan berbagai bentuk teror dan kerusakan. Hal itu karena seseorang dengan subjektifitasnya, dapat melakukan tindakan teror dan *qitāl* atau peperangan hanya berdasarkan asumsi yang dangkal. Tentu hal tersebut tidak dapat dibenarkan.

Upaya pembacaan ulang atas ayat-ayat dan hadis-hadis *qitāl* dapat dilakukan melalui tiga bentuk kesadaran. *Pertama*: kesadaran historis (*al-shuʿūr al-tārikhī*), yang bertujuan untuk menentukan keaslian sebuah teks dan tingkat kepastiannya. *Kedua*: kesadaran eiditis (*al-shuʿūr al-taʿammulī*), yang bertujuan untuk menjelaskan makna teks dan menjadikannya sesuai dengan akal atau rasional. *Ketiga*: kesadaran praksis (*al-shuʿūr al-ʿamalī*), yang bertujuan untuk menerapkan makna tersebut sebagai pijakan utama dalam tindakan praksis saat ini.

Kritik historis memiliki kontribusi yang vital dalam memahami ayat Alquran dan hadis. Terlebih tentang hadis, bahwa keotentikan suatu hadis harus jelas agar mendapatkan pemahaman yang benar. Sehingga validasi terhadap keotentikan hadis menjadi langkah awal sebelum melangkah ke tahap berikutnya, apakah hadis tersebut sahih atau hasan atau daif. Keaslian teks agama harus diuji melalui kajian kritik historis atau kesejarahan bukan berdasarkan asas keyakinan, teologis, filosofis maupun spiritual mitis. Hal itu karena hadis adalah entitas yang memiliki latar historisnya, sehingga pembacaan historis terhadapnya perlu dilibatkan sebagai pelengkap dari model pembacaan normatif.

Dalam melakukan validasi sebuah hadis, maka dilakukan kritik matan hadis (*al-naqd al-dākihī*) dan aspek sanad (*al-naqd al-kharījī*).

---

<sup>16</sup> Muḥammad Ramaḍān al-Būṭī, *Al-Jihād fī al-Islām: Kayf Najhamuh wa Numārisub* (Libanon: Dār al-Fikr al-Muʿāṣir, 1993), 56.

<sup>17</sup> Muḥammad Khayr Haykal, *Al-Jihād wa al-Qitāl fī al-Siyāsah al-Syarʿiyah*, vol. 1 (Damaskus: Dār al-Bayāriq li al-Ṭibāʿah, 1996), 260.

Sebab kedua aspek tersebut saling keterkaitan dan tidak dapat ditinggalkan. Maka kaidah baku yang telah disusun oleh para ahli hadis wajib ditempuh dalam melakukan analisis kritik sanad (*al-naqd al-khabārijī* atau *al-naqd al-ṣābirī*) dan analisis kritik matan (*al-naqd al-dākhilī* atau *al-naqd al-bāṭinī*).

Arti “kritik hadis”, baik sanad maupun matan hadis, tidak sama dengan istilah “kritik” dalam ilmu sosial (*social science*). Sebab kritik ilmu sosial lebih diartikan sebagai sebuah kecaman yang kadang-kadang disertai uraian terhadap pertimbangan baik buruk terhadap suatu hasil karya, pendapat, dan sebagainya. Adapun tujuan kritik dalam ilmu sosial adalah melakukan pembongkaran terhadap wacana-wacana untuk mengungkap sisi lain dari berbagai persoalan. Kritik diarahkan untuk menyelidiki kemungkinan-kemungkinan baru dengan mengungkap suatu unsur, sisi, level atau wilayah wujud. Teori kritik pertama kali dikembangkan oleh Horkheimer, Marcuse, Theodor Wiesengrund Adorno dan Jurgen Habermas. Teori ini merupakan teori kritik masyarakat yang intinya bermaksud membebaskan masyarakat dari manipulasi keilmuan modern. Titik temu yang menyimpulkan tokoh-tokoh teori kritik adalah upaya untuk merumuskan suatu teori yang bersifat emansipatoris. Meskipun terminologi kritik telah digunakan oleh para pendobrak dominasi otoritas gereja sejak masa renaissance, namun term kritik menemukan signifikansinya pasca lahirnya empat filosof besar: Immanuel Kant, Friederich Hegel, Karl Marx, dan Sigmund Freud.<sup>18</sup> Setelah itu, di Jerman, di Inggris dan di Prancis berkembang subur teori kritik, begitu juga dalam dunia Islam seperti dapat kita temukan dalam beberapa pemikir seperti Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, ‘Abid al-Jābirī dan Muḥammad Arkoun.

Adapun tradisi pemakaian kritik (*naqd*) di kalangan ulama’ hadis didefinisikan sebagai sebuah upaya menyeleksi (membedakan) antara hadis sahih dan daif dan menetapkan status perawi-perawinya dari segi kepercayaan dan cacat.”<sup>19</sup> Dengan kata lain, kritik hadis adalah “penetapan status cacat atau adil pada perawi hadis dengan menggunakan idiom khusus berdasarkan bukti-bukti yang mudah diketahui oleh para ahlinya, dan mencermati matan hadis sepanjang sahih sanadnya, untuk tujuan mengakui validitas atau menilai lemah

<sup>18</sup> Fransisco Budi Hardiman, *Kritik Ideologi: Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan*, (Yogyakarta: Kanisius, 1992), 175.

<sup>19</sup> Muḥammad Muṣṭafa al-A‘zamī, *Manhaj al-Ḥadīth ‘ind al-Muḥaddithīn: Nash’atub wa Tārīkhuh* (Makkah: Maktabat al-Kawthar, 1990), 5.

dan upaya menyingkap kemusykilan pada matan hadis yang sahih, serta mengatasi gejala kontradiksi antar matan dengan mengaplikasikan tolak ukur yang detail.”

Dalam menentukan kesahihan sanad hadis para ulama’ menetapkan lima unsur yang harus dipenuhi: (1) sanad yang bersambung, (2) seluruh perawi bersifat adil, (3) seluruh periwayat bersifat dabit, (4) hadis terhindar dari *shādh*, dan (5) hadis terhindar dari *‘illat*. Sedangkan dalam menentukan kaidah kesahihan matan hadis, maka ada beberapa hal yang harus diperhatikan, mengingat bahwa matan hadis terdiri dari dua unsur penting, yaitu (1) unsur lafaz atau teks dan (2) unsur makna atau interpretasi. Oleh sebab itu susunan lafaz atau kalimat pada sebuah hadis berfungsi sebagai sarana untuk menggali makna yang diinginkan oleh hadis tersebut. Sebab hadis memiliki banyak versi lafaz atau matan, namun sama maknanya, sebab hadis dapat diriwayatkan secara *bi al-riwāyah*.<sup>20</sup>

Adapun kritik matan hadis dapat dilakukan dengan tiga langkah: (1) analisis kebahasaan. Langkah ini bertujuan untuk mencermati orisinalitas dan kebenaran dari teks hadis, agar terhindar dari pemalsuan dan upaya munculnya kepercayaan akan kebenaran teks hadis.<sup>21</sup> (2) analisis kandungan isi pada matan hadis. Langkah ini bertujuan untuk memotret isi kandungan hadis apakah layak untuk diamalkan, atau dikesampingkan atau di maukufkan. (3) analisis ulang nisbah (asosiasi) dalam matan hadis kepada narasumber. Langkah ini bertujuan untuk menelusuri potensi kejujuran hadis dalam pembentukan aturan syariat.<sup>22</sup> Sedangkan menurut al-Khaṭīb al-Baghḍādī, matan hadis dapat dikatakan makbul apabila memenuhi beberapa syarat: (1) Tidak bertentangan dengan akal sehat; (2) Tidak bertentangan dengan Alquran; (3) Tidak bertentangan dengan hadis mutawatir; (4) Tidak bertentangan dengan hadis ahad yang lebih kuat kualitasnya; (5) Tidak bertentangan dengan amalan yang telah ditentukan oleh ulama salaf; dan (6) Tidak bertentangan dengan dalil yang lebih pasti (*qat’ī*).<sup>23</sup>

---

<sup>20</sup> Salahuddin ibn Ahmad al-Adlabi, *Metologi Kritik Matan hadis* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2004), 30.

<sup>21</sup> Ibid.

<sup>22</sup> Mujammil Qamar, *Kritik Teks Hadis: Analisis Tentang al-Riwayah bi-al-Ma’ani dan Implikasinya bagi Kualitas Sanad* (Yogyakarta: Teras, 2009), 9-11.

<sup>23</sup> Al-Khaṭīb al-Baghḍādī, *Kitāb al-Kifāyah fī ‘Ilm al-Riwayah* (Mesir: Maṭba‘ah al-Sa‘ādah, 1972) 432.

Kritik historis menjadi sangat penting, terutama untuk hadis, sebab hadis tidak sama dengan Alquran. Alquran bersifat mutawatir sehingga bersifat *qaṭʿī al-wurūd*, sedangkan hadis bersifat *ẓanni al-wurūd*. Ia ditransmisikan melalui sistem riwayat (*sanad*) dari generasi ke generasi dan disampaikan dengan tradisi lisan (verbal). Alquran semuanya mutawatir, sedang hadis tidak semuanya mutawatir. Hadis melewati tiga tahap, yaitu melalui tradisi pengalihan lisan (*verbal transmission*), kemudian tradisi pengalihan praktik (*practical transmission*) dan tradisi pengalihan tulisan (*textual transmission*). Waktu yang dibutuhkan dari tradisi lisan sampai tradisi tulis (kodifikasi) kurang lebih 200 tahun,<sup>24</sup> sehingga hadis bersifat *ẓanni al-wurūd*.<sup>25</sup>

Selanjutnya, melakukan kritik eiditis dengan tiga langkah utama:<sup>26</sup> (a) Analisis isi yaitu pemahaman terhadap matan hadis melalui kajian linguistik. Kajian linguistik yang dimaksud adalah menganalisis isi hadis dengan menggunakan aturan main dan kaidah-kaidah baku bahasa Arab. Sebab bahasa asal yang digunakan dalam Alquran dan hadis merupakan bahasa Arab. Misalnya menyangkut bentuk kata (*ṣiġḥah*) atau arti kata (*murād*), juga terkait penggunaan kata kerja, kata benda, bentuk perintah atau larangan, antara makna *haqīqī* dan *majāzī*, antara makna *ʿām* dan *kebās*, *muṭlaq* dan *muqayyad* dan lain sebagainya. Hal tersebut penting untuk dilakukan agar kajian bersifat tematis komprehensif.<sup>27</sup> (b) Analisis atas realitas historis. Setelah menemukan makna tekstual dari hadis yang dikaji melalui analisis isi, selanjutnya melakukan penelusuran terhadap konteks sosio-historis hadis, yaitu memahami ayat dan hadis *qitāl* dengan melibatkan sejarah dan kondisi sosial masyarakat saat hadis itu muncul.<sup>28</sup> Pada tahapan ini, peneliti hadis tidak hanya melibatkan realitas faktual pada saat hadis tersebut

<sup>24</sup> Suryadi, “Rekonstruksi Metodologi Pemahaman Hadis Nabi,” dalam *ESENSIA: Jurnal Ilmu-Ilmu Usbuluddin*, vol. 2, no. 1 (2001), 91.

<sup>25</sup> Muhammad Yusuf, *Metode Dan Aplikasi Pemaknaan Hadis*, (Yogyakarta: Sukses Offset, 2008), 16. Lihat juga, M. Quraish Shihab, *Membumikan Alquran* (Bandung: Mizan, 2002), 122.

<sup>26</sup> Hanafi, *Dirāsāt Islāmīyah*, 78.

<sup>27</sup> Wasman, “Pemahaman Hadis-Hadis Konfrontatif terhadap yahudi dan Nasrani”, *Disertasi*, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2014, 31

<sup>28</sup> Sosio-Historis sama dengan “konteks makro” dalam pandangan Abdullah Saeed, yaitu usaha memperhatikan aspek sejarah, politik, sosial, ekonomi, kultural dan intelektual pada teks. Abdullah Saeed, *Alquran Abad 21: Tafsir Kontekstual*, terj. Ervan Nurtawab (Bandung: Mizan, 2016), 14. Lihat juga, Abdullah Saeed, *Pengantar Studi Al-Qur’an*, terj. Shulkhah & Sahiron Syamsuddin (Yogyakarta: Baitul Hikmah Press, 2016).

muncul, namun juga melibatkan situasi, kondisi bahkan problem historis pada saat hadis tersebut muncul. Langkah ini mewajibkan kajian kesejarahan hadis dari aspek mikro dan makro sekaligus. Kesejarahan mikro diperoleh dengan mengkaji *asbāb wurūd al-ḥadīth*, sedangkan makro diperoleh dengan mengkaji situasi kehidupan masyarakat Arab pada saat itu. Kedua hal tersebut dilakukan agar tidak terjadi kesalahan dalam memahami ayat Alquran dan hadis Nabi.<sup>29</sup> (c) Melakukan generalisasi. Analisis isi melahirkan makna tekstual, analisis atas realitas historis melahirkan signifikansi konteks dengan realitas historis pada masa Nabi. Sedangkan melalui generalisasi dapat menemukan makna universal dari ayat dan hadis Nabi. Generalisasi yang melahirkan konstruk rasional universal semakna dengan moral sosial (*ideal moral*)<sup>30</sup> yang digagas oleh Fazlur Rahman dan apa yang disebut sebagai *maqāṣid al-sharī'ah* dalam pandangan al-Shāṭibī dan al-Tūfi.<sup>31</sup>

Selanjutnya, melakukan kritik praksis sebagai upaya mendialogkan makna universal ayat dan hadis terhadap realitas dan kondisi kehidupan saat ini agar menghasilkan kontribusi positif dalam upaya penyelesaian persoalan saat ini.<sup>32</sup> Dalam kaitan ini adalah persoalan radikalisme dan terorisme. Upaya dalam mensinergikan dibutuhkan berbagai macam cabang ilmu pengetahuan (*interdisipliner*), artinya tidak hanya ahli agama semata namun juga melibatkan berbagai macam pakar, baik ekonomi, politik, sosial, dan lain sebagainya. Dengan demikian diharapkan penelitian ini menemukan “makna yang aplikatif” pada konteks saat ini.

### **Ayat-Ayat Kunci untuk Memahami *Qitāl* dalam Alquran**

Kata *qitāl* (*qatal-yaqtul*) muncul sebanyak 67 kali dalam Alquran. Tiga belas ayat berbentuk kata kerja perintah aktif dan selebihnya berbentuk pasif. Objek pembicaraan *qitāl* dalam Alquran tidak semata merujuk kepada orang beriman, namun juga berkaitan dengan kisah

---

<sup>29</sup> Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, 1996), 23.

<sup>30</sup> Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), 6.

<sup>31</sup> Abū Ishāq al-Shāṭibī, *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah* (Kairo: al-Maktabat al-Tijārīyah al-Kubrā, t.t.), 29.

<sup>32</sup> Ḥanafī, *Dirāsāt Islāmīyah*, 95.

Bani Israil. Berbeda dengan kata jihad dalam Alquran yang selalu ditujukan kepada orang beriman dan selalu berbentuk aktif.

*Qitāl* merujuk pada definisi yang terdiri dari dua pihak yang berperang. Apabila hanya ada satu pihak saja maka disebut dengan istilah *qatl* (membunuh atau pembunuhan). Islam menggunakan istilah perang dengan *qitāl* bukan *qatl*, karena sejatinya Islam hanya akan melakukan perang ketika ada musuh atau pihak lain yang menyebabkan perang. *Qitāl* dalam Alquran menjadi sebuah akibat bukan sebab. *Qitāl* dan *ḥarb* memiliki makna yang hampir serupa. Namun dalam Alquran *ḥarb* (*ḥāraba-yuḥārib*) hanya digunakan dua kali dan semuanya berkonotasi negatif, yaitu “memerangi Allah dan rasul-Nya”.

Menurut Sahiron, ayat-ayat Alquran yang secara sepintas (*direct meaning*) sesuai dengan ide dan pesan moral secara umum masuk dalam kategori ayat *muhkamat*. Sedang ayat-ayat yang tampak sepintas bertentangan dengan ide moral merupakan ayat-ayat *mutashābihāt*. Dengan demikian ayat-ayat tentang perang “yang dibolehkan” merupakan ayat-ayat *mutashābihāt*. Sehingga dalam konteks ini seseorang perlu berhati-hati dalam menafsirkannya.<sup>33</sup>

Ayat-ayat kunci untuk memahami *qitāl* dalam Alquran dapat dilihat adalah surah al-Baqarah [2]: 190-193, 216-217 dan QS. al-Ḥajj [22]: 39-40.

وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ (190)  
 وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجْتُمُوهُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا  
 تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ  
 الْكَافِرِينَ (191) فَإِنْ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (192) وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ  
 وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ (193)

“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. Dan bunuhlah mereka di mana saja kamu jumpai mereka, dan usirlah mereka dari tempat mereka telah mengusir kamu (Mekah); dan fitnah itu lebih besar bahayanya dari pembunuhan, dan janganlah kamu memerangi mereka di Masjidil Haram, kecuali jika mereka memerangi kamu di tempat itu. Jika mereka

<sup>33</sup> Sahiron Syamsudin, “Pesan Damai di Balik Seruan Jihad,” dalam *Islam, Tradisi dan Peradaban*, ed. Sahiron Syamsudin (Yogyakarta: Bina Mulia Press, 2012), 87.

memerangi kamu (di tempat itu), maka bunuhlah mereka. Demikianlah balasan bagi orang-orang kafir. Kemudian jika mereka berhenti (dari memusuhi kamu), maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. Dan perangilah mereka itu, sehingga tidak ada fitnah lagi dan (sehingga) ketaatan itu hanya semata-mata untuk Allah. Jika mereka berhenti (dari memusuhi kamu), maka tidak ada permusuhan (lagi), kecuali terhadap orang-orang yang zalim.” (QS. al-Baqarah [2]: 190-193)

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (216) يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (217)

“Diwajibkan atas kamu berperang, padahal berperang merupakan sesuatu yang tidak kamu senangi. Bisa jadi kamu membenci sesuatu, padahal ia baik bagi kamu, dan bisa jadi (pula) kamu menyukai sesuatu, padahal ia buruk bagi kamu; Allah mengetahui sedangkan kamu tidak mengetahui. Mereka bertanya kepadamu tentang berperang pada bulan Haram. Katakanlah: “Berperang dalam bulan itu adalah dosa besar; tetapi menghalangi (manusia) dari jalan Allah, kafir kepada Allah, (menghalangimasuk) Masjidil haram dan mengusir penduduknya dari sekitarnya, lebih besar (dosanya) di sisi Allah. Dan berbuat fitnah lebih besar (dosanya) daripada membunuh. Mereka tidak henti-hentinya memerangi kamu sampai mereka (dapat) mengembalikan kamu dari agamamu (kepada kekafiran), seandainya mereka sanggup. Barangsiapa yang murtad di antara kamu dari agamanya, lalu diamati dalam kekafiran, maka mereka itulah yang sia-sia amalannya di dunyadan di akhirat, dan mereka itulah penghuni neraka, mereka kekal di dalamnya.” (QS. al-Baqarah [2]: 216-217)

أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ (39) الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الصَّوَامِعُ وَبِيعَ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ (40)

“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 dirobohkan 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.” (QS. al-Hajj [22]: 39-40)

Surah al-Baqarah ayat 190-193 di atas merupakan ayat yang turun di Madinah dan turun terkait kekhawatiran kaum Muslim terhadap serangan kaum musyrik menjelang umrah *qada'*. Akan tetapi kaum musyrik rupanya takut menghalangi kaum Muslim yang sudah siap dengan segala kemungkinan, dan memilih untuk mengikuti isi perjanjian Hudaibiyah sehingga mereka keluar kota lima hari memberi keleluasaan bagi Rasulullah dan kaum Muslim menunaikan ibadah umrah. Kaum Muslim pun tidak berniat memulai perang, sehingga mereka tidak mengganggu berhala-berhala yang masih bersandaran di Ka'bah dan tegak diantara Shafa dan Marwah. Ayat tersebut merupakan salah satu ayat yang secara eksplisit memerintahkan perang bagi orang beriman dengan beberapa ketentuan yaitu : (a) *fī sabīlillāh*; (b) ditujukan terhadap orang-orang yang memerangi (*alladhīn yuqātilūnakum*); (c) tidak melampaui batas (*wa lā ta'taddū*); (d) dengan kesungguhan/keberanian; (e) tidak melakukannya di masjid al-haram, kecuali mereka (lebih dulu) memerangi di tempat itu; (f) berhenti memerangi kalau mereka berhenti memusuhi; dan (g) sampai tidak ada fitnah lagi dan tegaknya ketaatan kepada Allah.<sup>34</sup>

Dalam Alquran penyebutan kata *qitāl* yang diiringi dengan kata *fī sabīlillāh* terdapat sebanyak tiga belas kali. *Sabīlillāh* terdiri dari dua kata, yaitu *sabīl* dan *Allāh*. *Sabīl* berarti jalan, Allah bermakna Tuhan Allah. *Sabīlillāh* berarti segala amal tindakan yang bisa mengarahkan pelakunya menuju dan dekat kepada Allah. Jadi secara normatif, *qitāl fī sabīlillāh* adalah berperang dan berjuang hanya mengharap keridhaan Allah.<sup>35</sup> *Qitāl fī sabīlillāh* tidak lain untuk tujuan kebenaran, yaitu

<sup>34</sup> Izza Rohman, “Jihad dan *Qitāl* dalam Alquran,” dalam *Reformulasi Ajaran Islam: Jihad, Kiblah dan Terorisme*, ed. Muhammad Abdullah Darraz (Bandung: Mizan Pustaka, 2017), 412.

<sup>35</sup> Abdul Aziz Dahlan (ed.), *Ensiklopedi Hukum Islam* (Jakarta: Ichtiar Baru Van, 1996), 76.

memperjuangkan dan mempertahankan agama Allah. Apabila tidak, maka peperangan tersebut tidak dapat dikategorikan sebagai perang yang dijelaskan oleh Alquran dan dilakukan oleh Nabi pada waktu dulu. Meskipun narasi yang dimunculkan adalah jihad di jalan Allah, perang atas nama agama, perang membela agama dan narasi-narasi lain yang setema. Sebab belasan kali pernyataan Alquran tentang “berperang di jalan Allah,” tidak satu pun yang menggunakan kalimat atau pernyataan “membunuh di jalan Allah” (*qatal/yaqtulū fī sabīlillāh*). Melainkan “terbunuh di jalan Allah” (*qūtila/yuqtal fī sabīlillāh*), ini menandakan bahwa Alquran tidak menghendaki sama sekali peperangan. Namun apabila terpaksa (karena diperangi) maka Alquran menegaskan untuk melawannya.

Adapun aspek historis *qitāl fī sabīlillāh* merupakan sebuah peperangan yang dapat mewujudkan rasa keadilan, kedamaian dan kesejahteraan untuk segala umat manusia. Apabila tidak, maka tidak dapat masuk dalam kategori *qitāl fī sabīlillāh*. Sebagaimana yang terus terjadi sampai saat ini, seperti pengeboman tempat ibadah agama lain, tempat belanja, kantor polisi, tentu tidak dapat dikategorikan sebagai *qitāl fī sabīlillāh*, sebab hal tersebut justru membuat kematian, ketakutan, dan kekacauan di negara yang damai.

*Qitāl* boleh dilancarkan (hanya) kepada orang-orang yang memerangi (*alladhīn yuqātilūnākum*). Konotasi memerangi di sini adalah memerangi dalam hal agama (*fī al-dīn*), sebagaimana pesan QS. al-Mumtahanah [60]: 9,

“Sesungguhnya Allah hanya melarang kamu menjadikan sebagai kawanmu orang-orang yang memerangimu karena agama dan mengusir kamu dari negerimu, dan membantu (orang lain) untuk mengusirmu. Dan barangsiapa menjadikan mereka sebagai kawan, maka mereka itulah orang-orang yang zalim.”

Sementara kepada orang-orang yang tidak memerangi (karena agama), QS. al-Mumtahanah [60] ayat 8 mengingatkan bahwa

“Allah tidak melarang kamu untuk berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tiada memerangimu karena agama dan tidak (pula) mengusir kamu dari negerimu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berlaku adil.”

Penegasan “diperangi dalam hal agama” membuktikan bahwa Islam memberikan batasan yang ketat dalam peperangan atau *qitāl*. Bahkan apabila dicermati saat ini, maka hampir tidak ditemukan penyerangan terhadap masyarakat Islam karena faktor agama.

Terdapat faktor dominan lainnya yang menyebabkan, baik dari ekonomi, budaya, politik dan lain sebagainya. Agama dijadikan sebagai platuk untuk mendapatkan simpati dari para pemeluknya. Baik bersekala local maupun global. Oleh sebab itu, sebagai umat Islam hendaknya tidak mudah terprovokasi oleh hasutan-hasutan dengan mengatasnamakan agama.

Dilarang melampaui batas (*wa lā ta'dadū*) diartikan oleh Ibn Kathīr sebagai larangan untuk tidak membunuh tuna netra, tidak membunuh orang yang tidak ikut berperang, tidak membunuh pendeta atau biarawan, tidak merusak pohon dan tidak membunuh hewan. Al-Ṭabaṛī juga menyebutkan hal serupa yang intinya adalah ketentuan ketentuan berperang yang disebutkan dalam sunah, termasuk mendakwahkan kebenaran terlebih dahulu. Selain itu, *qitāl* juga tidak boleh dilakukan di tempat suci dan empat bulan suci. Sedangkan Buya Hamka menjelaskan tidak melampaui batas di sini berarti: 1) tidak memulai perang terlebih dahulu; 2) saat perang terjadi, jangan membunuh orang tua, perempuan, anak-anak dan orang tak bersenjata serta tidak merusak tempat ibadah; 3) tidak membunuh orang yang telah menyerah dan tidak mencincang orang yang telah terbunuh.<sup>36</sup>

Melampaui batas merupakan perbuatan berlebih-lebihan. Islam tidak menghendaki berlebih-lebihan, dalam *qitāl* sekalipun. Sebab secara naluri kemanusiaan, seseorang yang menang dalam peperangan berhak melakukan apapun terhadap yang dikalahkan. Namun tidak demikian dalam Islam, sekalipun sudah pada titik kemenangan, Islam melarang tindakan-tindakan yang dapat merusak eksistensi manusia itu sendiri, seperti membunuh para pendeta, merusak pohon, membunuh hewan, membunuh anak-anak, perempuan atau memperlakukan hal-hal yang buruk (mencincang) setelah dibunuh.

Penuh kesungguhan dan keberanian dalam *qitāl* adalah modal utama dalam *qitāl*. Sebab berperang merupakan suatu perbuatan yang tidak disenangi (*kurh*), sebagaimana penjelasan dalam QS. al-Baqarah [2]: 216. Akan tetapi, di medan perang, orang harus berani membunuh dan mengusir (QS. al-Baqarah [2]: 191). Di ayat lain, QS. al-Ṣaff [61]: 4, ditambahkan ketentuan lain, sesungguhnya Allah menyukai orang yang berperang di jalan-Nya dalam barisan yang teratur seolah mereka suatu bangunan yang tersusun kokoh.

---

<sup>36</sup> Rohman, "Jihad dan *Qitāl*," 413.

Kesungguhan dan keberanian merupakan hal penting dalam *qitāl*. Hal tersebut menunjukkan bahwa Islam tidak menghendaki peperangan, namun tidak lari ketika keadaan memaksa untuk menegakkan *qitāl*. Bahkan dalam sebuah hadis Abū Hurayrah menyebutkan bahwa lari dalam peperangan merupakan dosa besar, setara dengan dosa syirik dan membunuh. Dari Abū Hurayrah berkata, Rasulullah SAW bersabda:

“Tinggalkanlah tujuh dosa yang akan membinasakan. Sahabat bertanya, “Yaa Rasulullah, apakah dosa-dosa itu? Jawab Nabi, “Syirik mempersekutukan Allah, melakukan sihir, membunuh jiwa manusia yang telah diharamkan Allah kecuali dengan hak, makan riba, makan harta anak yatim, lari dari perang jihad, menuduh zina pada wanita mu’minat,” (HR. al-Bukhārī-Muslim)

Tidak menyerang musuh di Masjid al-Haram kecuali mereka terlebih dahulu menyerang membuktikan bahwa Allah melarang peperangan di tempat suci. Masjidil haram pada saat ayat ini diturunkan masih penuh oleh berhala-berhala kaum kafir Quraish. Masjid al-Haram pada saat itu dijadikan tempat ibadah, baik oleh orang muslim maupun orang kafir. Dengan demikian maka *qitāl* di tempat ibadah tidak diperbolehkan. Baik tempat ibadah umat Islam maupun tempat ibadah agama lain. Ini adalah pesan utama dari ayat “jangan perang mereka di Masjid al-Haram” (*wa lā tuqātilūhum ‘ind al-masjid al-ḥarām*).

Hamka, dalam tafsirnya *Al-Azhar* menegaskan bahwa umat manusia memiliki kewajiban yang sama dalam menjaga keamanan umat beragama. Baik menjaga keamanan umat Islam, Kristen, Hindu, Budha serta membela tempat ibadahnya, baik berupa Masjid, Gereja, ataupun Sinagog. Sebab menurut Hamka, menjaga dan membela tempat-tempat ibadah merupakan bagian dari politik luhur Agama Islam.<sup>37</sup>

Keharusan dihentikannya *qitāl* apabila lawan berhenti memusuhi dan lawan sudah tidak berdaya merupakan bukti bahwa *qitāl* dalam Islam tidak bertujuan merusak atau melukai, namun karena mempertahankan diri. *Qitāl* bukan tujuan utama, ia merupakan tindakan yang harus diambil oleh umat Islam apabila tidak dapat lagi menghindarinya. Sekiranya penyebab *qitāl* hilang, seperti musuh berhenti memusuhi atau musuh sudah tidak berdaya, maka *qitāl* tidak

---

<sup>37</sup> Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, vol. 3 (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1986), 272.

boleh dilanjutkan. Demikian pula manakala musuh sudah tidak berdaya tentu fitnah<sup>38</sup> tak ada lagi.

Berdasarkan penjelasan *qitāl* dalam QS Al-Baqarah (2): 190-193 dapat disimpulkan bahwa *qitāl* bukan untuk mengizinkan kekerasan, tetapi untuk membatasi (atau mencegah) kekerasan. Ini tentu jauh berbeda dari *qitāl* yang digagas oleh kalangan ekstremis yang justru menciptakan kematian, kekacauan, kekerasan dan menimbulkan fitnah bagi agama Islam.

Adapun dalam QS. al-Baqarah [2]: 216-217 dijelaskan tentang dua hal, mengakui naluri manusia normal yang tidak suka dengan peperangan dan membela Agama Islam. Naluri manusia normal tentu tidak menghendaki adanya peperangan, sebab perang dapat menyebabkan hilangnya nyawa, harta dan benda. Oleh sebab itu tidak ada satupun naluri manusia yang menghendaknya. Namun perang harus dilakukan manakala keadaan sudah mengharuskannya. Hal tersebut dapat dilihat dari kata “*kutiba*” yang bermakna “diwajibkan”. *Qitāl* menjadi keharusan ketika musuh yang terlebih dahulu menyerang atau musuh sudah memasuki sebuah wilayah, maka wajib tiap muslim untuk membela tumpah darahnya yang merupakan tempat menerapkan nilai-nilai ilahi.<sup>39</sup>

Ayat di atas jelas bahwa perang bukan “keinginan” umat Islam. Meskipun menggunakan kata “*kutiba*” (diwajibkan) namun kata tersebut berlaku manakala dalam kondisi-kondisi tertentu sebagaimana dalam QS. al-Baqarah [2]: 190-193 di atas. Ketidaksukaan perang oleh umat Islam pada ayat di atas di tandai dengan kata “*kurh*” (sesuatu yang dibenci). Sehingga anggapan sarjana Barat bahwa Islam merupakan agama yang senang dengan kekerasan dan peperangan merupakan kesimpulan yang salah.

Adapun surat QS. al-Hajj [22]: 39-40, merupakan ayat pertama yang memberikan izin untuk berperang. Sebagaimana pendapat yang dikemukakan oleh ‘Alī al-Ṣābūnī yang mengutip riwayat dari Ibn ‘Abbās,<sup>40</sup> Allah memberikan izin memerangi orang-orang kafir karena alasan kezaliman dan penindasan yang mereka lakukan kepada kaum

<sup>38</sup> Fitnah adalah ‘hasutan, hambatan, gangguan dan siksaan yang ditimpakan oleh orang-orang kafir kepada kaum muslim’. Ibn Kathīr menyebutkan bahwa fitnah di sini adalah kekufuran, kesyirikan dan tindakan menghalangi orang dari jalan Allah.

<sup>39</sup> Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Alquran*, vol. 1 (Jakarta: Lentera Hati, 2009), 460.

<sup>40</sup> Muḥammad ‘Alī Al-Ṣābūnī, *Ṣafwat al-Tafāsīr*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), 291.

muslimin.<sup>41</sup> Kezaliman dan penindasan yang dilakukan oleh kaum musyrik yang mengancam eksistensi Islam diizinkan untuk melawannya. Penjelasan ayat di atas adalah bukti bahwa izin perang tersebut lantaran usaha umat Islam dalam melawan kezaliman manusia dan sebagai upaya dalam meneguhkan ketauhidan kepada Allah, bukan dalam rangka untuk menyebarkan Islam. Hal tersebut sebagaimana dijelaskan oleh Ibn Jarīr al-Ṭabarī bahwa Allah mengizinkan orang-orang mukmin untuk berperang melawan kaum musyrik karena mereka menindas kaum mukmin.<sup>42</sup>

Adapun menurut al-Zamakhsharī dan al-Bayḍawī, diizinkan perangnya dalam ayat tersebut setelah diturunkannya ayat-ayat yang melarang untuk melakukan perang,<sup>43</sup> karena usaha untuk memaafkan dan bersabar tidak membuat kaum kafir berhenti melakukan penyiksaan. Izin untuk melakukan *qitāl* dengan beberapa tahap didahului oleh perintah untuk menyampaikan pada lawan bahwa mereka diberi opsi untuk damai atau memerangi sebagaimana dalam QS. al-Anfāl [8]: 38. Demikian juga perang diizinkan setelah perjanjian damai dikhianati oleh lawan. Selama perjanjian damai masih berlangsung maka peperangan dilarang.

### Hadis-Hadis Kunci tentang *Qitāl*

Hadis-hadis Nabi tentang *qitāl* lebih variatif dan beragam, dibanding dengan ayat Alquran, bahkan cenderung provokatif. Diantaranya, hadis tentang perintah melakukan *qitāl* terhadap orang-orang kafir atau murtad, hadis tentang menegakkan kalimat Allah dengan berperang, hadis tentang surga di bawah kilatan pedang, dan hadis yang menjelaskan tentang dibolehkannya melakukan tipu daya dalam peperangan dan lain sebagainya. Maka dari itu, menjadi sebuah keniscayaan untuk memahami hadis-hadis tersebut dengan benar agar tidak bertentangan dengan ruh Islam itu sendiri, yaitu *rahmat li al-‘ālamīn*.

Menurut Hasan Asy’ari Ulama’i, hadis-hadis *qitāl* di atas harus dipahami secara kontekstual dan mengacu pada prinsip-prinsip *qitāl*

---

<sup>41</sup> Farri Chatul Liqok, “Enkulturasī al-Quran & Radikalisme Agama,” dalam *Al-Iman Jurnal Keislaman dan Kemasyarakatan*, vol. 3, no. 2 (2019), 280.

<sup>42</sup> Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān fī Ta’wīl Ayy al-Qur’ān*, vol. 5 (Beirut: Mu’assasat al-Risālah, 1994), 321.

<sup>43</sup> ‘Abdullāh b. Amr b. Muḥammad al-Shīrāzī al-Bayḍawī, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl*, vol. 4 (Bairut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, t.th.), 73.

yang termuat dalam QS. al-Baqarah [2]: 190-193, yaitu: (a) *fī sabīlillāh*; (b) dilancarkan terhadap orang-orang yang memerangi (*alladhīn yuqātilūnakum*); (c) tidak melampaui batas (*wa lā ta'taddū*); (d) dengan kesungguhan atau keberanian; (e) tidak melakukannya di masjid al-haram, kecuali mereka (lebih dulu) memerangi di tempat itu; (f) berhenti memerangi kalau mereka berhenti memusuhi; dan (g) sampai tidak ada fitnah lagi dan tegaknya ketaatan kepada Allah.

Hadis tentang perintah melakukan *qital* terhadap orang-orang kafir atau murtad terekam dalam beberapa kitab hadis, baik dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, *Ṣaḥīḥ Muslim*, dan al-Nasā'ī (3958).

“Bahwa Abū Hurayrah berkata; “Setelah Rasulullah wafat yang kemudian Abū Bakr menjadi khalifah maka beberapa orang Arab ada yang kembali menjadi kafir (dengan enggan menunaikan zakat). Maka (ketika Abū Bakr hendak memerangi mereka), ‘Umar b. al-Khaṭṭāb bertanya: ‘Bagaimana anda memerangi orang padahal Rasulullah telah bersabda: ‘Aku diperintahkan untuk memerangi manusia hingga mereka mengucapkan *lā ilāha illā Allāh*. Maka barang siapa telah mengucapkannya berarti terlindunglah dariku darah dan hartanya kecuali dengan haknya, sedangkan perhitungannya ada pada Allah.’ Maka Abū Bakr berkata: ‘Demi Allah, aku pasti akan memerangi siapa yang memisahkan antara kewajiban salat dan zakat, karena zakat adalah hak harta. Demi Allah, seandainya mereka enggan membayarkan anak kambing yang dahulu mereka menyerahkannya kepada Rasulullah, pasti akan aku perangi mereka disebabkan keengganan itu. Berkata, ‘Umar al-Khaṭṭāb: ‘Demi Allah, ketegasan ini tidak lain selain Allah telah membukakan hati Abū Bakr dan aku menyadari bahwa dia memang benar.”

Hadis ini harus difahami secara jeli sebab hadis ini dapat menyebabkan salah paham apabila dipahami secara tekstual. Hadis ini pada dasarnya bukan untuk memerangi orang kafir atau murtad, akan tetapi hadis ini menjelaskan tentang penegakan undang-undang dan hukum. Hadis ini muncul karena peristiwa diancamnya ‘Uthmān b. ‘Affān oleh musuh dan dia akan dibunuh. Kemudian beliau menceritakan pesan Nabi bahwa tidak boleh darah Muslim ditumpahkan, kecuali karena murtad (hukuman bagi mereka membahayakan umat Islam dalam peperangan saat itu, sebab orang kafir yang tidak memerangi juga tidak boleh diperangi), berzina (saat itu hukumnya didera), atau membunuh (hukumnya *qiyās*).

Perintah memerangi orang kafir dan orang murtad pada hadis tersebut merupakan kelompok kafir yang memerangi Islam, bukan kelompok kafir yang tidak memerangi Islam. Sedangkan orang murtad yang perlu diperangi adalah mereka yang ‘membahayakan’ umat Islam. Jadi kafir dan murtad pada hadis tersebut tidak berlaku umum (semua kafir dan semua murtad) tapi ada kekhususan, yaitu kafir yang memusuhi Islam dan kemurtadan yang membahayakan umat Islam.<sup>44</sup> Demikian juga *qital* dapat dilakukan jika ada upaya musuh merusak sebuah sistem kenegaraan yang sudah berjalan dengan baik, sebagaimana penunggak zakat masa oleh Abū Bakr.

Adapun hadis tentang kemuliaan menegakkan agama dalam peperangan di antaranya diriwayatkan oleh Abū Mūsā. Dari Abū Mūsā berkata,

“seorang laki-laki datang menemui Nabi dan bertanya, ‘Wahai Rasulullah, apakah yang disebut dengan perang *fi sabilillah* (di jalan Allah)? Sebab di antara kami ada yang berperang karena marah dan ada yang karena semangat?’ Beliau lalu mengangkat kepalanya ke arah orang yang bertanya, dan tidaklah beliau angkat kepalanya, kecuali karena orang yang bertanya itu berdiri. Beliau lalu menjawab: ‘Barang siapa berperang untuk meninggikan kalimat Allah, maka dia berperang di jalan Allah.’ [HR. al-Bukhārī]

Hadis ini menjelaskan tentang penegakkan ‘kalimat’ Allah. Pada saat itu penegakkan ‘kalimat’ Allah dilakukan salah satunya dengan perang. Sebab kondisi umat Islam yang terjepit mengharuskan perang tersebut. Namun dalam konteks saat ini meninggikan ‘kalimat’ Allah dapat dilakukan dengan pembelaan terhadap kaum yang lemah. pengentasan kemiskinan, konservasi lingkungan. Itu lebih sesuai dan selaras dengan pesan Islam.<sup>45</sup>

Demikian juga riwayat dari Sa‘īd b. Jubayr. Dia berkata, ‘Ibn ‘Umar keluar menemui kami, lalu seseorang bertanya; “Bagaimana pendapatmu tentang memerangi fitnah? Ibn ‘Umar menjawab; “Tahukah kamu apa yang dimaksud fitnah? Nabi memerangi orang-

---

<sup>44</sup> Muhammad Anzor, “Islam Awal, Riddah, dan Praksis Kebebasan Beragama: Reinterpretasi Hadis *Man Baddal Dinah Faqtuluh*,” dalam *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith*, vol. 5, no. 2 (2015).

<sup>45</sup> Ahmad Hasan Asy’ari Ulama’I, “Membaca Ulang Hadis-Hadis Tentang Jihad, Perang (*Qital*), Kekerasan (*Unf*), Teror (*Irbāb*) dan Fitnah Akhir Zaman: Pendekatan Kritis Kontekstual,” dalam *Reformulasi Ajaran Islam: Jihad, Khilafah dan Terorisme*, ed. Muhammad Abdullah Darraz (Bandung: Mizan Pustaka, 2017), 438.

orang musyrik, dan masuk ke dalam lingkungan mereka adalah fitnah, bukan seperti perang kalian dalam memerangi penguasa.”

Hadis di atas menjelaskan bahwa *qitāl* dilakukan sesuai kondisi, seperti memerangi fitnah tidak bisa disamakan sebagaimana memerangi penguasa. Dalam konteks saat itu, fitnah dapat dihapus dengan perang atau *qitāl*. Namun dalam saat ini fitnah tidak dapat dilawan dengan *qitāl*, namun dengan klarifikasi, argumentasi dan penjelasan yang menyeluruh.

### Kesimpulan

Berdasarkan ayat-ayat dan hadis di atas, maka dapat disimpulkan bahwa *qitāl* atau perang dapat dilakukan adalah: (1) *Qitāl* murni *fī sabīlillāh*, (2) *Qitāl* ditegakkan sebab diperangi terlebih dahulu, (3) *Qitāl* tidak diperbolehkan di tempat ibadah, baik tempat ibadah umat Islam atau tempat ibadah non-Islam, (4) *Qitāl* bertujuan untuk menghilangkan fitnah, (5) *Qitāl* tidak diperbolehkan mengorbankan umat Muslim yang lain. Adapun etika *qitāl* berdasarkan Alquran dan hadis adalah: (1) *Qitāl* tidak diperbolehkan melampaui batas, (2) Menghentikan perang apabila musuh sudah tidak berdaya, (3) Dalam *Qitāl* harus taat asas (peraturan); dan kesepakatan, (4) *Qitāl* bukan untuk merusak.

### Daftar Pustaka

- Ansor, Muhammad. “Islam Awal, Riddah, dan Praksis Kebebasan Beragama: Reinterpretasi Hadis *Man Baddal Dinah Faqtuluh*.” *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith*, vol. 5, no. 2 (2015).
- Armstrong, Karen. *Muhammad A Biography of the Prophet*. London: Victor Gollancz, 1995.
- Athīr (Ibn), ‘Alī b. Muḥammad al-Shaybānī. *Al-Kāmil fī al-Tārīkh*. Beirut: Dār al-Ṣadr, 1979.
- Bayḍāwī (al), ‘Abdullāh b. Amr b. Muḥammad al-Shirāzī. *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl*. Beirut: Dār Ihya’ al-Turāth al-‘Arabī, t.t.
- Būfī (al), Muḥammad Ramaḍān. *Al-Jihād fī al-Islām: Kayf Naḥamuh wa Numārisub*. Libanon: Dār al-Fikr al-Mu‘aṣir, 1993.
- Bukhārī [al], Muḥammad b. Ismā‘īl. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār al-Fikr, 1994.

- Dahlan, Abdul Aziz (ed.). *Ensiklopedi Hukum Islam*. Jakarta: Ichtiar Baru Van, 1996.
- Gabriel, Mark A. *Islam and Terrorism; What the Qur'an Really Teaches about Christianity, Violence and the Goals of Islamic jihad*. Florida: Charisme House, 2002.
- Hamka. *Tafsir Al-Azhar*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1986.
- Hanafi, Hasan. *Dirāsāt Islāmīyah*. Kairo: al-Maktabat al-Anjila al-Miṣrīyah, 1987.
- Haykal, Muḥammad Khayr. *Al-Jibād wa al-Qitāl fī al-Siyāsah al-Syar'īyah*. Damaskus: Dār al-Bayāriq li al-Ṭibā'ah, 1996.
- Hidayat, Komaruddin. *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, Jakarta: Paramadina, 1996.
- Hishām (Ibn), Muḥammad 'Abd Mālik. *Al-Sīrah al-Nabawīyah*. ed. Jamāl Thābit, dkk. Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2004.
- Liqok, Farri Chatul. "Enkulturasī al-Quran & Radikalisme Agama." *Al-Iman Jurnal Keislaman dan Kemasyarakatan*, vol. 3, no. 2 (2019).
- Ma'arif, Ahmad Syafi'i. "Pengantar: Mencari Akar Ekstremisme-Terrorisme," dalam Azyumardi Azra. *Reformulasi Ajaran Islam: Jihad, Khilafah dan Terorisme*, diedit oleh Muhammad Abdullah Darraz. Bandung: Mizan Pustaka, 2017.
- Ma'luf, Louis. *Al-Munjid fī al-Lughah wa al-'Alam*. Beirut: Dār al-Mashriq, 1992.
- Madjid, Nurcholish, dkk. *Fiqih Lintas Agama*. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 2005.
- Muna, Moh. Nailul. "Ragam Pemaknaan Jihad dalam Kitab Fath al-Bārī dan Irshād al-Sārī." *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith*, vol. 7, no. 2 (2017).
- Qaraḍāwī (al), Yūsuf. *Al-Ṣaḥwat al-Islāmīyah Bayn al-Juhūd wa al-Taḥarruf*. Kairo: Dār al-Shurūq, 2001.
- Qushayrī (al), Abū Ḥusayn Muslim b. Ḥajjāj. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Beirut: Dār al-Fikr, 1993.
- Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chichago: The University of Chichago Press, 1982.
- Rohman, Izza. "Jihad dan *Qitāl* dalam Alquran," dalam *Reformulasi Ajaran Islam: Jihad, Khilafah dan Terorisme*. Diedit oleh Muhammad Abdullah Darraz. Bandung: Mizan Pustaka, 2017.
- Ṣābūnī, Muḥammad 'Alī. *Ṣaḥwat al-Taḥāsīr*. Beirut: Dār al-Fikr, t.t.
- Saeed, Abdullah. *Alquran Abad 21: Tafsir Kontekstual*. Diterjemahkan oleh Ervan Nurtawab. Bandung: Mizan, 2016.

- \_\_\_\_\_. *Pengantar Studi Al-Qur'an*. Diterjemahkan oleh Shulkhah & Sahiron Syamsuddin (Yogyakarta: Baitul Hikmah Press, 2016).
- Saputra, Rangga Eka. *Api dalam Sekam: Keberagaman Generasi Z*, diedit oleh Endi Aulia Garadian. Jakarta: PPIM UIN Syarif Hidayatullah, 2018.
- Shātibī (al), Abū Ishāq. *Al-Muwafaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*. Kairo: al-Maktabat al-Tijāriyah al-Kubrā, t.t.
- Shaltūt, Maḥmūd. *Al-Qur'ān wa al-Qitāl*. Beirut: Dār al-Fath, 1983.
- Shihab, Muhammad Quraish. *Membumikan Alquran*. Bandung: Mizan, 2002.
- Shihab, Muhammad Quraish. *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati, 2009.
- Suryadi. "Rekonstruksi Metodologi Pemahaman Hadis Nabi," dalam *ESENSLA: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, vol. 2, no. 1. (2001).
- Syamsudin, Sahiron. "Pesan Damai di Balik Seruan Jihad," dalam *Islam, Tradisi dan Peradaban*, diedit oleh Sahiron Syamsudin. Yogyakarta: Bina Mulia Press, 2012.
- Ṭabarī (al), Ibn Jarīr. *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl Ayy al-Qur'ān*. Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1994.
- Ulama'i, Ahmad Hasan Asy'ari. "Membaca Ulang Hadis-Hadis Tentang Jihad, Perang (*Qitāl*), Kekerasan (*Unf*), Teror (*Irbāb*) dan Fitnah Akhir Zaman: Pendekatan Kritis Kontekstual," dalam *Reformulasi Ajaran Islam: Jihad, Khilafah dan Terorisme*, diedit oleh Muhammad Abdullah Darraz. Bandung: Mizan Pustaka, 2017.
- Umam, Saiful dan Yunita Faela Nisa. "Pelita yang Meredup: Potret Keberagaman Guru Indonesia." *Launching Hasil Survei PPIM 2018*, Jakarta: Hotel Le Meridien. 2018.
- Umar, Nasarudin. "Alquran di Mata Mantan Intelektual Muslim: Ibn Warraq dan Mark A. Gabriel." *Jurnal Studi Al-Qur'an*, vol. 1, (2006).
- Wasman. "Pemahaman Hadis-Hadis Konfrontatif terhadap Yahudi dan Nasrani". *Disertasi*. UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2014.
- Yusuf, Muhammad. *Metode Dan Aplikasi Pemaknaan Hadis*. Yogyakarta: Sukses Offset, 2008.
- Zakaryā (Ibn), Abū al-Ḥusayn Aḥmad b. Fāris. *Mu'jam Maqāyis al-Lughab*. Beirut: Dār Ittiḥād al-'Arabī, 2002.