



Tafsir Atas Hukum Memerangi Orang Kafir Perspektif *Maqāṣid al-Qur'ān* Abū Bakr Al-Jaṣṣāṣ

Abd. Moqsith,¹ Hirman Jayadi²

¹ Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta

abd.moqsith@uinjkt.ac.id

² Universitas PTIQ Jakarta

hirman.jayadi2023@gmail.com

Abstrak:

Artikel ini membahas tafsir ayat-ayat *al-Qur'an* yang menyerukan perintah memerangi orang kafir dengan pendekatan *maqāṣid al-Qur'ān* Abū Bakr al-Rāzī al-Jaṣṣāṣ. Fokus kajian diarahkan pada ayat-ayat dalam surah *al-Taubah* yang sering kali dipahami secara tekstual dan literal, tanpa mempertimbangkan konteks sejarah serta tujuan syariat. Dengan metode *ijtihad* berbasis dugaan kuat (*gālib al-zann*), al-Jaṣṣāṣ menekankan pentingnya memahami konteks sosial-politik ayat. Pendekatan ini relevan dalam konteks negara bangsa modern seperti Indonesia yang plural dan menjunjung prinsip kewarganegaraan. Melalui *maqāṣid al-Qur'ān*, artikel ini menegaskan bahwa seruan memerangi orang kafir khususnya pada QS. 9: 5 dan 35 tidak dapat diberlakukan pada nonmuslim Indonesia saat ini. Dengan demikian, tafsir kontekstual berbasis *maqāṣid* menjadi pendekatan yang inklusif dan solusi dalam menjaga harmoni antarumat beragama di era modern.

Kata Kunci: *Maqāṣid al-Qur'ān*, al-Jaṣṣāṣ, *ijtihad*, negara bangsa, *gālib al-zann*.

Abstract:

This article discusses the interpretation of *Qur'anic* verses that command fighting disbelievers through the *maqāṣid al-Qur'ān* approach of Abū Bakr al-Rāzī al-Jaṣṣāṣ. It focuses on verses from Surah *al-Tawbah*, which are often understood textually and literally without considering their historical context and the overarching objectives of Islamic law. Using a method of *ijtihad* based on strong presumption (*gālib al-zann*), al-Jaṣṣāṣ emphasizes the importance of understanding the sociopolitical context of these verses. This approach becomes relevant in the context of modern nation-states such as Indonesia, which is plural and upholds the principle of citizenship. Through the *maqāṣid al-Qur'ān*, this article argues that the call to fight "kafir" in the *Qur'an*, particularly in QS. 9:5 and 36, cannot be applied to non-Muslim in contemporary Indonesia. Therefore, a contextual interpretation grounded in *maqāṣid* offers an inclusive and constructive approach to preserving interreligious harmony in the modern era.

Keywords: *Maqāṣid al-Qur'ān*, al-Jaṣṣāṣ, *ijtihad*, nation-state, *gālib al-zann*.

Pendahuluan

Memahami makna-makna al-Qur'an bukan perkara yang mudah. Para ulama dari masa ke masa berusaha keras menyingkap makna-makna tersebut dari jutaan lafaz yang terkandung di dalam al-Qur'an.¹ Pada zaman sahabat, pemahaman terhadap al-Qur'an lebih mudah karena mereka dapat menanyakan langsung kepada Nabi Saw. tujuan dan maksud suatu ayat diturunkan.² Proses menyingkap makna ayat al-Qur'an inilah yang dikenal sebagai tafsir, sebuah disiplin yang berkembang pesat seiring perjalanan waktu.³ Sahabat-sahabat yang dikenal sebagai penafsir al-Qur'an antara lain 'Abdullāh ibn 'Abbās, yang disebut sebagai *tarjumān al-Qur'ān* karena kedalaman pemahamannya terhadap kitab suci. Demikian pula Ibn Mas'ūd, yang banyak meriwayatkan tafsir berdasarkan interaksi langsungnya dengan Rasulullah Saw. Selain itu, 'Alī ibn Abī Tālib dan Ubai ibn Ka'ab juga tercatat sebagai sahabat yang aktif dalam menjelaskan makna ayat-ayat al-Qur'an kepada generasi berikutnya.⁴

Seiring berkembangnya keilmuan Islam, metode penafsiran al-Qur'an pun semakin beragam. Ketika mazhab fiqih mulai menampakkan eksistensinya, para ulama seperti al-Syafi'i mengembangkan metode tersendiri dalam memahami al-Qur'an dengan tujuan menggali hukum dari suatu ayat.⁵ Di kalangan mazhab Hanafi generasi muta'akhhirīn, hadir seorang ulama bernama Abū Bakar Aḥmad ibn 'Alī al-Rāzī al-Jaṣṣāṣ (w. 370 H) yang menyusun metode pemahaman al-Qur'an dalam kitabnya *Uṣūl al-Fiqh al-Musamma bi al-Fuṣūl fī Uṣūl* serta tafsir hukumnya dalam *Aḥkām al-Qur'ān*.⁶

Salah satu aspek penting dalam Aḥkām al-Qur'ān adalah tafsir mengenai hukum memerangi orang kafir. Dalam konteks sejarah Islam, ayat-ayat yang berbicara tentang peperangan terhadap orang kafir sering kali dipahami secara tekstual tanpa mempertimbangkan tujuan syariah (*maqāṣid al-sharī'ah*) secara lebih luas.⁷ Padahal, pendekatan al-Jaṣṣāṣ terhadap ayat-ayat perang dapat dikaji dalam kerangka *maqāṣid al-Qur'ān*, yang menekankan tujuan utama dari syariat Islam, yaitu menjaga agama (*hiḏ al-dīn*), jiwa (*hiḏ al-naḏs*), akal (*hiḏ al-'aql*),

¹ Al-Zarkasyi, *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, vol. 2 (Kairo: Maktabah Dar at-Turās, t.t.), 5.

² Al-Suyūṭī, *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Kutb al-'Ilmiyah, 2012), 80.

³ Menurut Nūr al-Dīn 'Itr, tafsir adalah ilmu yang dengannya dapat memahami *kitābullāh* yang diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw, menjelaskan makna- maknanya, dan mengeluarkan hukum-hukumnya. Nūr al-Dīn 'Itr, *'Ulūm al-Qur'ān al-Karīm* (Damaskus: Maṭba'ah al-Ṣabāḥ, 1993), 72.

⁴ Muḥammad Ḥusein Al-Zahabī, *al-Taḏsīr wa al-Muḏassirūn*, vol. 1 (Kairo: Maktabah Wahbah, t.t), 50. Penafsiran-penafsiran oleh para sahabat sejauh pengetahuan penulis hanya satu yang sudah dibukukan dan mudah ditemukan kitabnya pada saat ini adalah Tafsir Ibn 'Abbās yang berjudul *Tanwīr al-Miqbās min Taḏsīr Ibn 'Abbās*.

⁵ Al-Syafi'i, *Al-Risālah*, t.t., 20–21.

⁶ al-Jaṣṣāṣ, *Aḥkām al-Qur'ān*, vol. 1 (Dār Iḏyā al-Turās al-'Arabī, 1992), 5–6.

⁷ ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, t.t., 256–57.

keturunan (*hiḥẓ al-nasl*), dan harta (*hiḥẓ al-māl*).⁸ Dalam diskursus modern, pemahaman tentang hukum memerangi orang kafir memiliki implikasi yang signifikan terhadap relasi antara umat Islam dan non-Muslim dalam konteks negara bangsa (*nation-state*). Negara-negara Muslim saat ini hidup dalam lingkungan yang pluralistik dan diikat oleh hukum internasional yang menekankan perdamaian serta penghormatan terhadap hak-hak asasi manusia.⁹ Oleh karena itu, meninjau ulang tafsir al-Jaṣṣāṣ dengan pendekatan *maqāṣid al-Qur'ān* dapat memberikan perspektif yang lebih kontekstual dan relevan dalam memahami bagaimana Islam mengatur hubungan dengan non-Muslim dalam masyarakat modern.¹⁰ Buku ini bertujuan untuk menggali bagaimana al-Jaṣṣāṣ memahami ayat-ayat yang berbicara tentang peperangan terhadap orang kafir serta bagaimana perspektif *maqāṣid al-Qur'ān* dapat memberikan pemahaman yang lebih luas terhadap tafsir tersebut. Dengan demikian, kajian ini diharapkan dapat berkontribusi terhadap pemahaman Islam yang lebih inklusif dan kontekstual dalam kehidupan bernegara di era modern.

Method

Penelitian ini ditempatkan dalam ranah riset kepustakaan kualitatif yang memadukan hermeneutika historis-konseptual dengan analisis maqāṣid. Kerangka tersebut dipilih karena topik—tafsir Abū Bakr al-Jaṣṣāṣ atas ayat-ayat “perang” dalam Surah al-Tawbah—memerlukan pembacaan yang serentak menelusuri konteks turunnya ayat, konstruksi hukum klasik, serta relevansinya di negara-bangsa modern.

Sebagai korpus primer, penelitian menelaah teks Aḥkām al-Qur'ān karya al-Jaṣṣāṣ—khususnya penafsiran QS 9:5 dan 9:36—serta pasal-pasal metodologis tentang ijtihād dalam *al-Fuṣūl fī Uṣūl*. Pembacaan ini diperkaya dengan tafsir klasik (Ṭabarī, Qurṭubī, Rāzī) dan tafsir modern (Riḍā, al-Marāghī, Ibn ‘Āshūr, Ṭanṭāwī) guna memetakan kontinuitas dan pergeseran argumen. Literatur maqāṣid (al-Shāṭibī, Ibn ‘Āshūr) serta dokumen keputusan Munas NU 2019 tentang status non-Muslim Indonesia melengkapi perspektif normatif-kontekstual.

Pengumpulan data ditempuh melalui inventarisasi sistematis seluruh lafaz kunci, paragraf metodologis, dan rujukan historis dalam Aḥkām al-Qur'ān; penelusuran bibliografi yang dikutip al-Jaṣṣāṣ; serta dokumentasi sumber sirah, asbāb al-nuzūl, dan arsip fatwa kontemporer. Setiap fragmen teks kemudian dikonfirmasi silang dengan edisi kritis atau terjemahan otoritatif untuk menjaga akurasi.

⁸ Al-Shāṭibī, *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*, vol. 2, t.t., 8–10.

⁹ An-Naim, *Islam and the Secular State*, t.t., 85–87.

¹⁰ Kamali, *Maqasid al-Shariah Made Simple*, t.t., 45–47.

Tahap analisis bergerak dari pembacaan tekstual-linguistik—mengeksplorasi diksi seperti *al-musyrikīn* dan *qātilū* dengan bantuan leksikon *Lisān al-‘Arab*—ke rekonstruksi konteks sejarah Perjanjian Hudaibiyah. Selanjutnya, makna literal ayat “perang” dipertautkan dengan lima tujuan pokok syariat (*ḥifz al-dīn*, *al-nafs*, *al-‘aql*, *al-nasl*, *al-māl*). Kerangka maqāsid itu menjadi dasar untuk menerapkan prinsip *ijtihād* berbasis dugaan terkuat (*gālib al-ẓann*)—metode yang oleh al-Jaṣṣāṣ sendiri dipandang sah ketika nash tidak memuat ukuran pasti. Hasilnya dibandingkan secara tabulatif guna menilai apakah karakteristik konflik pada abad ke-7 dapat disematkan pada relasi Muslim-non-Muslim Indonesia masa kini.

Kafir dalam Pandangan Mufasir Klasik hingga Modern

Ayat-ayat yang menjelaskan tentang orang-orang kafir menjadi salah satu topik bahasan yang menarik di kalangan sarjana al-Qur’an. Terlebih setelah berbagai perkembangan dan kemajuan yang terjadi pada peradaban manusia, sehingga interaksi dengan mereka dalam kehidupan secara individual maupun dalam berbangsa dan bernegara tidak dapat dihindari. Dalam kaitannya dengan hal ini, perlu meninjau kembali ayat-ayat yang berbicara terkait orang-orang kafir ini agar dipahami secara kontekstual melalui landasan kelimuan dan *maqāsid al-Qur’ān*.

Kata *kufr* sendiri secara kebahasaan bermakna *sitr al-syai’* (menutupi sesuatu). Karenanya, dalam ayat-ayat al-Qur’an ditemukan kata ini digunakan untuk menunjukkan sesuatu yang bersifat menutupi. Misalnya, malam disifati dengan *kāfir* karena menutupi berbagai benda. Begitu juga petani disebut *kuffār* karena menutupi benih dalam tanah (QS. Al-Ḥadīd: 57: 20), sebagaimana yang diulas al-Rāgib al-Aṣfahānī dalam *Mufradāt Alfāz al-Qur’ān*.¹¹ Di sisi lain dalam makna terminologinya, kata *kufr* memiliki beberapa makna, di antaranya *naqīd al-imān* (lawan dari keimanan). Seperti dalam sebuah ungkapan, *āmannā billāh wa kafarnā bi al-ṭāgūt* (kami beriman kepada Allah dan kufur terhadap thagut). Selain itu, kata *kufr* juga bermakna *naqīd al-syukr* (lawan dari syukur), yaitu *kufr* al-ni’mah yang bermakna pengingkaran terhadap nikmat.¹² Dari uraian ini setidaknya dapat diambil dua makna kunci dari kata *kufr*, yaitu *sitr* (menutupi) dan *juḥūd* (menolak). Ketika dikaitkan tentang ketuhanan, maka orang-orang yang menolak akan keesaan Allah dan segala nikmat-Nya disebut sebagai *kāfir*.

Mengenai ayat-ayat yang menyebut kata *kufr* di dalamnya, ditafsirkan oleh para ulama tafsir dengan berbagai pandangan pemaknaan. Ulama tafsir klasik

¹¹ Al-Rāgib al-Aṣfahānī, *Mufradāt Alfāz al-Qur’ān* (Damaskus: Dār al-Qalam, 2009), 714.

¹² Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, vol. 12 (Beirut: Dār Iḥyā al-Turās al-‘Arabī, 1999), 118.

seperti Ibn Jarīr al-Ṭabarī (224-310 H) ketika menafsirkan surah al-Baqarah ayat 6 menyoroti makna *kufṛ* pada ayat tersebut dengan arti *al-jaḥd* (pengingkaran). Alasannya, para pemuka Yahudi di Madinah mengingkari kenabian Muḥammad Saw, menutupinya dari orang-orang, hingga menyembunyikan perkara tentangnya, padahal mereka sangat mengenal tanda-tanda kenabian tersebut. Ibn Jarīr al-Ṭabarī juga memberikan ulasan makna asal dari *kufṛ* dalam bahasa Arab, yaitu *tagṭiyah al-syai'* (menutupi sesuatu). Karena itu, dalam beberapa syair Arab dikatakan bahwa malam disebut juga dengan *kāfir*, seperti salah satu syair Labid ibn Rabī'ah: (فِي لَيْلَةٍ كَفَرَ النُّجُومُ عَمَامُهَا) Pada suatu malam di mana awan telah menutupi bintang-bintang.)¹³

Tidak jauh berbeda dengan al-Ṭabarī, Al-Qurṭubī (w. 671 H) dalam *al-Jāmi' li Ahkām al-Qurʾān* memaknai al-*kufṛ* dengan lawan dari iman (*did al-īmān*), di mana makna inilah yang dikehendaki pada ayat 6 surah al-Baqarah. Terkadang *kufṛ* juga bermakna menolak nikmat dan kebaikan (*juḥūd al-ni'mah wa al-iḥsān*). Al-Qurṭubī menyebutkan asal makna al-*kufṛ* dalam pemahaman orang Arab, yaitu *al-sitr* dan *al-tagṭiyah* (penutup). Di kalangan Masyarakat Arab terkadang juga menyebut malam dengan *kufṛ*, karena menutupi segala sesuatu dengan kegelapannya.¹⁴

Di sisi lain Fakhr al-Dīn al-Rāzī (544-604 H) menyebutkan bahwa kalangan teolog sulit mengetahui definisi *kufṛ* secara tepat. Karena itu, al-Rāzī mengembalikan atau menisbahkan semuanya kepada apa yang dikatakan dan disampaikan Rasulullah Saw. Tetapi, apa yang disampaikan dan dikatakan Rasulullah dapat diketahui kebenarannya dengan tiga hal, yaitu *daruriyah* (pasti tanpa butuh dalil), *istidlāl* (pendalilan logis), dan melalui *khabr aḥad*.¹⁵ Pengetahuan melalui cara pertama ini bagi al-Rāzī yaitu hal-hal yang diketahui secara pasti bahwa Rasulullah Saw membawanya, maka siapa saja yang membenarkannya disebut sebagai mukmin, sedangkan yang tidak membenarkannya atau menolaknya disebut kafir. Secara singkat dapat dikatakan bahwa kafir adalah tidak membenarkan Rasulullah dalam perkara yang diketahui secara pasti bahwa beliau membawanya. Misalnya, mengingkari keberadaan Allah Swt., mengingkari Allah Maha Mengetahui, Maha Kuasa, dan memiliki kehendak bebas. Termasuk juga mengingkari syariat-syariat yang diketahui secara pasti bahwa itu bagian dari agama yang dibawa Rasulullah Saw, seperti shalat, zakat, puasa, haji, dan yang lainnya. Orang-orang yang mengingkari semua itu adalah kafir, karena meninggalkan keimanan terhadap

¹³ Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āi al-Qurʾān*, vol. 1 (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1994), 98.

¹⁴ al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qurʾān*, vol. 1 (Beirut: Muassasah al-Risālah, 2006), 280.

¹⁵ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātiḥ al-Gaib*, vol. 2 (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), 42.

Rasulullah Saw dalam hal-hal yang secara pasti diketahui termasuk bagian dari agama yang dibawanya.¹⁶

Selain mufasir klasik, mufasir modern juga memberikan perhatian terhadap ayat-ayat yang mengandung kata *kufr*. Rasyid Riḍā (1865-1935 M) misalnya ketika menafsirkan ayat 6 surah al-Baqarah mencari makna *kufr* secara kebahasaan dengan mengatakan:

وَالْكَفْرُ فِي اللُّغَةِ: سِتْرُ الشَّيْءِ وَتَغْطِيَتُهُ وَإِخْفَاؤُهُ، وَلِذَلِكَ وَصَفَ بِهِ اللَّيْلُ وَالْبَحْرُ وَالزَّرْعُ.

“Kata *kufr* menurut bahasa berarti menutupi sesuatu dan menyembunyikannya. Karena itu, malam, lautan, dan petani disifati dengan istilah *kufr*”.¹⁷

Rasyid Riḍā juga menguraikan makna *kufr* secara majazi, yaitu berarti mengingkari nikmat dengan tidak mensyukuri dan tidak menyebutkan sebagai bentuk pengakutan atas nikmat tersebut. Demikian juga mengingkari Allah, baik terhadap keesaan-Nya dan sifat-sifat-Nya, begitu juga mengingkari kitab-kitab dan rasul-rasul-Nya serta apa yang mereka bawa dari Allah Swt., tidak tunduk kepada-Nya terutama dalam bentuk kesyirikan dalam ibadah kepada-Nya. Rasyid Riḍā menyebutkan penjelasan Muḥammad ‘Abduh (1849-1905 M) bahwa *kufr* bermakna mengingkari apa yang secara jelas dinyatakan oleh kitab suci bahwa ia berasal dari Allah, atau mengingkari kitab itu sendiri, atau mengingkari Nabi yang membawanya. Secara umum makna *kufr* mencakup apa yang telah diketahui secara pasti sebagai bagian dari agama (*mā ‘ulima min al-dīn bi al-darūrah*), setelah risalah Nabi saw sampai kepada orang tersebut dan telah ditunjukkan dalil-dalil yang membenarnya, tetapi ia tetap berpaling dari semua itu dan mengingkarinya karena kebencian, kemalasan, atau tujuannya untuk menghinakan.¹⁸

Muḥammad Ṭāhir ibn ‘Āsyūr (1879-1973 M), ulama asal Tunisia memberikan kata kunci pemaknaan kafir dalam kitab tafsirnya, bahwa yang dimaksud *allaḏīna kafarū* pada ayat 6 surah al-Baqarah adalah sekelompok tertentu dari orang-orang yang kafir, yang tidak diharapkan lagi keimanannya. Kelompok orang-orang ini menurut Ibn ‘Āsyūr telah Allah kunci hati dan pendengaran mereka. Hal ini bukan karena kekurangan petunjuk dalam al-Qur’an itu sendiri, tetapi ketidakmampuan mereka menerima petunjuk al-Qur’an dan mereka tidak memiliki kesiapan batiniah untuk menerimanya.¹⁹ Ibn ‘Āsyūr juga memberikan pandangannya terkait makna *kufr* dalam terminologi syariat, yaitu pengingkaran terhadap apa yang telah dibuktikan dengan dalil-dalil yang bersifat pasti (*qaṭ’ī*) serta telah diwariskan oleh seluruh syariat yang benar di masa lampau. Tidak hanya *kufr* dalam konteks keyakinan, Ibn ‘Āsyūr juga

¹⁶ al-Rāzī, 2:42.

¹⁷ Sayyid Rasyid Riḍā, *Tafsīr al-Qur’ān al-Ḥakīm*, vol. 1 (Kairo: Dār al-Manār, 1947), 139–40.

¹⁸ Riḍā, 1:140.

¹⁹ Muḥammad Ṭāhir ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanzīl*, vol. 1 (Tunisia: Dār al-Tūnisiah, 1984), 248.

menyoroti perkataan dan perbuatan yang dapat mengarah kepada kekafiran. Bagi Ibn ‘Āsyūr segala ucapan dan tindakan yang mengindikasikan niat mencela agama atau untuk meruntuhkan prinsip-prinsip dasar agama, di mana hal tersebut tidak dapat ditakwil secara zahir. Meskipun kategori ini masih menyisakan ruang kosong untuk didiskusikan oleh para fuqaha menurut Ibn ‘Āsyūr.²⁰

Selain Rasyid Riḍā dan Muḥammad Ṭāhir ibn ‘Āsyūr, mufasir modern lain yang memberikan perhatian terhadap makna *kufr* ini adalah Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī (1928-2010 M), seorang ulama asal Mesir yang pernah menduduki jabatan sebagai Imam Besar Al-Azhar.²¹ Menurut Sayyid Ṭanṭāwī, selain bermakna menutupi dalam konteks kebahasaan, *kufr* dalam perkembangannya lebih populer dipahami sebagai menutup nikmat. Maksudnya, orang-orang yang telah diberikan nikmat menutupinya pengingkaran terhadap nikmat tersebut. Karena itu, dalam konteks syariat kata ini kemudian menunjukkan ketidakimanan seseorang kepada Allah, malaikat-malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, dan hari akhir. Sayyid Ṭanṭāwī memberikan penegasan bahwa orang-orang yang tidak beriman terhadap hal-hal yang wajib diyakini setelah sampai dakwah kepadanya maka disebut *kāfir*. Adapun *kufr* dalam konteks ayat 6 surah al-Baqarah, Sayyid Ṭanṭāwī memberikan pemaknaan khusus, yaitu kelompok tertentu yang telah menutup telinga dari kebenaran yang disebabkan keras kepala dan dengki, bukan seluruh orang kafir secara umum. Alasannya adalah karena di antara mereka ada yang masuk Islam setelah turunnya ayat ini.²²

Dari uraian pemaknaan kata *kufr* dari mufasir klasik hingga modern di atas, terlihat ada kesepahaman pemaknaan bahwa pengingkaran terhadap Rasulullah dan apa yang dibawanya – meliputi keterangan terkait keesaan Allah dan segala kekuasaan yang dimiliki-Nya, hingga ketentuan-ketentuan syariat – dikatakan sebagai kafir. Hal ini karena mereka telah menutup diri dari kebenaran.

Pandangan *Maqāṣid al-Qurʾān* Abū Bakr al-Jaṣṣāṣ

a. Profil Abū Bakr al-Jaṣṣāṣ

Abū Bakr Aḥmad ibn ‘Alī al-Rāzī al-Jaṣṣāṣ lahir di Bagdad tahun 305 H. Dalam keterangan yang lain, al-Jaṣṣāṣ lahir di Kota al-Rayy dan tinggal di sana

²⁰ ibn ‘Āsyūr, 1:249.

²¹ Dalam catatan Jakob Skovgaard-Petersen, Sayyid Ṭanṭāwī menjabat sebagai Mufti al-Azhar tahun 1986. Jakob Skovgaard-Petersen, *Defining Islam for the Egyptian State, Muftis and Fatwas of the Dār al-Ifṭā’* (Leiden: Brill, 1997), 251.

²² Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī, *al-Tafsīr al-Wasīṭ li al-Qurʾān al-Karīm*, vol. 1 (Kairo: al-Risālah, 1987), 61–62.

sampai usianya 20 tahun. al-Rāzī al-Jaṣṣās kemudian *riḥlah* ke Bagdad untuk menuntut ilmu.²³ Penisbatan namanya dengan al-Jaṣṣās karena merujuk kepada pekerjaannya sebagai tukang plester. Al-Rāzī al-Jaṣṣās dikenal sebagai ulama bermazhab Hanafi pada abad keempat Hijriah.²⁴ Selain bermazhab Hanafi, al-Rāzī al-Jaṣṣās juga menganut teologi Mu'tazilah. Keterangan ini dimuat oleh al-Sayyid Muḥammad 'Alī 'Iyāzī dalam kitabnya *al-Mufasssirūn Hayātihim wa Manhajihim*.²⁵ Lahir dan tumbuh di Kota al-Rayy, di mana kota tersebut dipenuhi ulama-ulama hadis ketika itu. Kondisi ini yang memanjakan intelektualitas al-Rāzī al-Jaṣṣās sehingga dapat benimba ilmu dari banyak ulama sampai usianya 20 tahun sebelum pindah ke Bagdad.²⁶

Tahun 320 H al-Rāzī al-Jaṣṣās pindah ke Bagdad untuk menuntut ilmu. Ia menghadiri majelis ilmu ulama-ulama terkemuka seperti Abī Sahl al-Zujājī²⁷ dan Abī Ḥasan al-Karkhī²⁸ (w. 340 H) yang dikenal dengan ulama bermazhab Hanafi. Di Bagdad al-Rāzī al-Jaṣṣās juga menimba ilmu dari ulama-ulama terkemuka yang ahli di bidang hadis, fikih, ushul fiqh, dan tafsir. Belajar hadis kepada 'Abd. al-Bāqī ibn Qānī' dan Da'laj ibn Aḥmad ibn Da'laj.²⁹

al-Rāzī al-Jaṣṣās menetap di Bagdad selama sembilan tahun. Tahun 334 H ia keluar dari Bagdad menuju al-Ahwaz³⁰ karena terjadi kenaikan harga kebutuhan sehari-hari. Hal ini menyebabkan Bagdad berada dalam kondisi krisis. Bahkan penduduknya memakan bangkai. Yang paling nahas sebagian orang bahkan mencuri anak-anak kemudian membakarnya lalu dimakan. Di Bagdad terjadi begitu banyak wabah, sampai-sampai banyak mayat yang tidak

²³ Safwat Mustafā Khalīlufitsy, *al-Imām Abū Bakr al-Rāzī al-Jaṣṣās wa Manhajuhu fī Tafsīr*, 2 ed. (Kairo: Dār al-Salām, 2008), 52.

²⁴ Mannā' al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṣ fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Kairo: Maktabah Wahbah, t.t), 366.

²⁵ Al-Sayyid Muḥammad 'Alī 'Iyāzī, *al-Mufasssirūn Hayātihim wa Manhajihim* (Taheran: Wazarah al-Ṣaqāfah wa al-Irsyād al-Islāmī, 1386), 165.

²⁶ Khalīlufitsy, *al-Imām Abū Bakr al-Rāzī al-Jaṣṣās wa Manhajuhu fī Tafsīr*, 53.

²⁷ Abī Sahl al-Zujājī ulama mazhab Hanafi yang terkemuka ketika itu. Memiliki kitab yang diberi judul *al-Riyādah*. Belajar kepada Abī al-Ḥasan al-Karakhī. Meninggal di Naisabur. Tidak ada keterangan terkait tahun meninggalnya. Muḥyi al-Dīn Abī Muḥammad Abd. al-Qādir ibn Muḥammad ibn Muḥammad ibn Naṣrullah ibn Sālim ibn Abī al-Wafā' al-Qurasyi al-Hanafi, *al-Jawahir al-Muḍīyah fī Ṭabaqāt al-Ḥanafiyah*, 4 ed. (Riyad: Hijr, 1993), 51.

²⁸ Abū al-Ḥasan 'Ubaidillāh Husein al-Karakhī lahri pada tahun 270 H dan wafat 340 H. Dikenal sebagai ulama yang wara'. Banyak ulama yang belajar kepadanya, di antaranya Abū Bakr Aḥmad ibn 'Alī al-Rāzī (al-Jaṣṣās), Abū Bakr al-Dāmagānī, Abū 'Alī al-Syāsyī, Abū 'Abdullāh al-Baṣrī, dan Abū Qāsm 'Alī ibn Muḥammad al-Tanwakhī. Abī Ishāq al-Syirāzī, *Ṭabaqāt al-Fuqaha'*, 2 ed. (Beirut: Dār al-Rā'id al-'Arabī, 1981), 143.

²⁹ Khalīlufitsy, *al-Imām Abū Bakr al-Rāzī al-Jaṣṣās wa Manhajuhu fī Tafsīr*, 55.

³⁰ Al-Ahwaz adalah tujuh kota kecil di antara Baṣrah dan Persia. Setiap kota kecil tersebut memiliki nama masing-masing, tetapi kawasan tujuh kota kecil tersebut dinamakan al-Ahwaz. Pendapat yang lain mengatakan tempat ini oleh orang Persia dinamakan Khuzustan. Syihāb al-Dīn Abī 'Abdillāh Yaḳūt ibn 'Abdillāh al-Ḥamawī al-Rumī al-Bagdādī, *Mu'jam al-Buldān*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Ṣād, 1977), 285.

bisa dikuburkan, ditinggalkan begitu saja di jalan hingga dimakan anjing-anjing liar. Kondisi ini yang menyebabkan orang-orang di Bagdad pindah ke Baṣrah dan beberapa tempat lainnya. Sebagian dari mereka ada yang meninggal di jalan, dan sebagian yang lain berhasil sampai ke tujuan setelah melalui periode yang panjang.³¹

Setelah berdiam beberapa lama di al-Ahwaz, al-Rāzī al-Jaṣṣāṣ keluar ke Naisabur. Kali ini berangkat bersama al-Ḥākim al-Naisabūrī³² (w. 405 H). Keberangkatannya ke Naisabur atas permintaan gurunya, Abī al-Ḥasan al-Karakhī. Naisabur adalah kota mulia yang memiliki banyak keutamaan. Di kota ini banyak ulama menetap dan tujuan para penuntut ilmu berbondong-bondong. Tahun 340 H merupakan tahun berduka bagi al-Rāzī al-Jaṣṣāṣ. Di tahun inilah Abī al-Ḥasan al-Karakhi, gurunya, wafat. Tahun 344 H al-Rāzī al-Jaṣṣāṣ kembali lagi ke Bagdad untuk melanjutkan majelis gurunya. Sebelum menjelis ini dipegang oleh al-Rāzī al-Jaṣṣāṣ, Abū ‘Alī al-Syāsyī³³ (w. 344 H) yang menggantikan Abī al-Ḥasan al-Karakhi mengajar, karena tidak adanya al-Rāzī al-Jaṣṣāṣ di Bagdad ketika itu.³⁴

Al-Rāzī al-Jaṣṣāṣ adalah ulama yang memiliki akhlak dan keperibadian yang mulia. Ia sangat patuh kepada guru-gurunya. Kepatuhan ini ditunjukkan ketika Abū al-Ḥasan al-Karakhī memintanya untuk menuntut ilmu ke Naisabūr. Permintaan gurunya ini pun dipenuhi. Ia berangkat ke Naisabur bersama al-Ḥākim al-Naisabūrī.³⁵ Al-Rāzī al-Jaṣṣāṣ dikenal dengan ulama yang teguh dalam pandangan mazhabnya, atau dengan kata lain memiliki fanatisme terhadap mazhab yang dianutnya. Dalam artikelnya Farida Nur ‘Afifah mengungkapkan bagaimana al-Rāzī al-Jaṣṣāṣ terlihat mengunggulkan mazhabnya, yaitu mazhab Hanafi di dalam menafsirkan al-Qurʾān. Bahkan, menurut Farida, al-Jaṣṣāṣ mengkritik mazhab-mazhab lain dan membenarkan mazhabnya.³⁶

³¹ Khalīlufitsy, *al-Imām Abū Bakr al-Rāzī al-Jaṣṣāṣ wa Manhajuhu fī Tafsīr*, 55.

³² Ia adalah al-Ḥāfiẓ Muḥammad ibn ‘Abdullāh ibn Ḥamdawaih ibn Na‘īm ibn al-Ḥākim, Abū ‘Abdillāh a-Ḍabbī al-ṭahmānī al-Naisabūrī al-Syāfi‘ī. Ia lebih dikenal dengan nama Ibn al-Bayyī’. Lahir di Naisabur tahun 321 H. Kitabnya yang terkenal adalah *al-Mustadrak ‘ala al-Ṣaḥīḥain*. al-Ḥāfiẓ Muḥammad ibn ‘Abdullāh ibn Ḥamdawaih ibn Na‘īm ibn al-Ḥākim al-Naisabūrī, *al-Mustadrak ‘ala al-Ṣaḥīḥain*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Kutb al-‘Ilmiyah, 2002), 7.

³³ Ia adalah Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ishāq, Abū ‘Alī al-Syāsyī fuqaha mazhab Hanafi. Tinggal di Bagdad dan belajar di sana. Abū ‘Alī al-Syāsyī menggantikan gurunya mengajar ketika Abū al-Ḥasan al-Karakhī terkena lumpuh. Abī al-Ḥasan ‘Alī ibn Ismā‘īl al-Bagdādī, *Tārīkh Madīnah al-Islām*, vol. 6 (Beirut: Dār al-Garb al-Islām, 2001), 60.

³⁴ Khalīlufitsy, *al-Imām Abū Bakr al-Rāzī al-Jaṣṣāṣ wa Manhajuhu fī Tafsīr*, 56.

³⁵ Khalīlufitsy, 66.

³⁶ Farida Nur ‘Afifah, “Fanaticism of Madzhab in Interpretation: Study of The Book of Aḥkam al-Qurʾān al-Jaṣṣāṣ,” *Jurnal Ushuluddin* 28, no. 2 (Desember 2020): 190.

Abad ke-4 Hijriyah menjadi abad yang menelurkan banyak ulama, termasuk juga di dalamnya al-Rāzī al-Jaṣṣāṣ. Sebelum kelahirannya, beberapa ulama terkemuka juga lahir di abad ini. Di antaranya, Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarir al-Ṭabarī³⁷ (w.310 H), Ibn al-Munzir³⁸, Abū Bakr Muḥammad ibn Ibrahīm al-Naisābūrī (w.318 H), Abū Ja'far al-Ṭahāwī³⁹ (w. 321 H), Abū al-Ḥasan al-Asy'arī⁴⁰ (w. 324 H), 'Umar ibn al-Ḥusain al-Khiraqī⁴¹ (w. 334 H), Muḥammad ibn Ḥibbān al-Bustī⁴² (w. 354 H), al-Qaffāl al-Syāsi al-Kabīr (w. 365 H), al-Azharī Muḥammad ibn Aḥmad (w. 370 H), dan Abū Bakr al-Abharī (w. 375 H).⁴³

Al-Rāzī al-Jaṣṣāṣ adalah ulama yang tekun dalam menuntut ilmu. Ia menyerap ilmu dari ulama-ulama besari di Bagdad, Naisabūr dan di beberapa tempat lain. Adapun guru-guru Al-Rāzī al-Jaṣṣāṣ terbagi dua: yang disebutkan di dalam kitab-kitab sejarah dan yang disebutkan Al-Rāzī al-Jaṣṣāṣ di dalam kitabnya *Aḥkām al-Qur'an*. Guru-guru al-Jaṣṣāṣ yang disebutkan dalam kitab-

³⁷Al-Ṭabarī lahir pada akhir tahun 224 atau 225 H. Salah satu karyanya yang dikenal sampai saat ini adalah *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl ay al-Qur'ān* atau yang lebih dikenal dengan *Tafsīr al-Ṭabarī*. al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āi al-Qur'ān*, 1994, 1:9.

³⁸Ibn al-Munzir lahir di Naisabur tahun 242 H. Ia ulama yang gigih menuntut ilmu, melakukan perjalanan dari satu kota ke kota lain untuk memperdalam ilmunya. Salah satu gurunya adalah al-Rabī' ibn Sulaimān, salah satu murid Imam al-Syafi'i yang meriwayatkan kitab monumental *al-Umm*. Salah satu karya Ibn al-Munzir yang terkenal adalah *al-Awsaṭ fī al-Sunani wa al-Ijmā' wa al-Ikhtilāf*. Abī Bakr Muḥammad ibn Ibrahīm ibn al-Munzir al-Naisābūrī, *al-Awsaṭ fī al-Sunani wa al-Ijmā' wa al-Ikhtilāf* (Riyad: Dār Ṭayyibah, 1985), 14–15.

³⁹Ia adalah salah satu muhaddis dan imam mazhab Hanafi. Nama lengkapnya adalah Aḥmad ibn Muḥammad ibn Salāmah Abū Ja'far al-Ṭahāwī. Salah satu kitabnya dalam bidang akidah adalah *al-Aqīdah al-Ṭahāwīyah* dan dalam bidang fikih *Mukhtaṣar al-Ṭahāwī*. Abī Ja'far al-Ṭahāwī, *Matn al-'Aqīdah al-Ṭahāwīyah* (Beirut: Dār ibn Ḥazm, 1995). dan Abī Ja'far al-Ṭahāwī, *Mukhtaṣar al-Ṭahāwī* (Mesir: Lajah Iḥya' al-Ma'ārif, t.t).

⁴⁰Al-Imam al-Asy'arī merupakan ulama kalam yang diikuti mayoritas umat Islam di dunia saat ini. Ia adalah 'Alī ibn Ismā'īl ibn Ishāq ibn Sālim ibn Ismā'īl ibn 'Abdullāh ibn Mūsā ibn Bilāl ibn Abī Burdah ibn Mūsā al-Asy'arī. Lahir di Baṣrah tahun 260 atau 270 H. Salah satu kitabnya yang membahas tentang ilmu kalam adalah *Maqālāt al-Islāmiyyin wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*. Abī al-Ḥasan 'Alī ibn Ismā'īl al-Asy'arī, *Maqālāt al-Islāmiyyin wa Ikhtilāf al-Muṣallīn* (Beirut: al-Maktabah al-'Aṣriyyah, 2015).

⁴¹Ia adalah al-Imām 'Umar ibn al-Ḥusain ibn 'Abdullāh ibn Aḥmad al-Khiraqī. Salah satu gurunya adalah 'Abdullah, salah satu anak Imam Aḥmad. Abī al-Qāsim 'Umar ibn al-Ḥusain al-Khiraqī, *Matn al-Khiraqī 'Alā Maḥab Abī 'Abdillāh Aḥmad ibn Ḥanbal al-Syaibānī* (Ṭanta: Dār al-Ṣahābah li al-Turās, 1993), 8.

⁴²Nama lengkapnya adalah Muḥammad ibn Ḥibbān ibn Aḥmad ibn Ḥibbān ibn Mu'āz ibn Ma'bad ibn Sa'īd ibn Sahīd ibn Murrah ibn Sa'd ibn Yazid ibn Murrah ibn Yazid ibn 'Abdullāh ibn Dārimi ibn Mālik ibn Ḥanzalah ibn Mālik ibn Zaid Manāt ibn Tamīm ibn Murri ibn Uddī ibn Ṭabikhah ibn Ilyās ibn Muḍar ibn Nizar ibn Ma'ad ibn Adnan, Abū Ḥātim al-Tamīmī al-Bustī. Ia wafat di Sijistan pada malam Jum'at, Syawwāl, tahun 354 H. al-Amīr 'Alā' al-Dīn al-Fārisī, *Ṣaḥīḥ ibn Ḥibbān* (Mesir: Dār al-Ma'ārif, t.t), 51–54.

⁴³Abī Bakr al-Rāzī al-Jaṣṣāṣ, *Syarḥ Mukhtaṣar al-Ṭahāwī* (Madinah: Dār al-Sirāj, 2010), 70.

kitab sejarah seperti Abū al-Ḥasan al-Karakhī, 'Abd. al-Bāqī ibn Qānī', Abū al-Qāsim al-Ṭabrānī, Al-Ḥākim al-Naisabūrī, Abū al-'Abbās al-Aṣam, Da'laj ibn Aḥmad ibn Da'laj, 'Abdullāh ibn Ja'far ibn Fāris al-Aṣbihānī, Gulām Ṣā'lab, dan Abū Sahl al-Zujājī. Adapun guru-guru yang disebutkan dalam kitab *Aḥkām al-Qur'an* seperti Abū 'Alī al-Fārisī, Muḥammad ibn Bakr al-Baṣrī, 'Abd. al-Raḥmān ibn Simā, Ja'far ibn Muḥammad ibn Aḥmad al-Wāsiṭī, Abdullāh ibn Muḥammad ibn Ishāq al-Marwazī, Abū Bakr Mukram ibn Aḥmad al-Qādī, Abū 'Alī al-Ḥusein ibn 'Alī al-Ḥāfīz, Aḥmad ibn Khālad al-Ḥarūrī, Muḥammad ibn 'Umar al-Ji'ānī, Ibrāhīm al-Ḥarrānī, Abū 'Amr al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Aḥmad ibn Ya'qūb ibn Syaibah, 'Ali ibn Aḥmad ibn Ishāq al-Bagdādī, Syu'bah, Muḥammad ibn Ja'far ibn Abān, Nūḥ, Yusūf ibn Sya'ib al-Mu'azzan, dan Abū al-Ṭayyib ibn Syihāb.

Sebagai ulama yang memiliki kedalaman ilmu, banyak ulama yang belajar kepadanya. Di antaranya Abū Bakr Muḥammad ibn Mūsā al-Khawārizmī, Abū 'Abdullāh Muḥammad ibn Yaḥyā al-Jurjānī, Abū al-Faraj Aḥmad ibn Muḥamad ibn 'Umar yang lebih dikenal, dengan nama Ibn Muslimah, Abū Ja'far Muḥammad ibn Aḥmad al-Nasafi, Abū al-Ḥusein Muḥammad ibn Aḥmad al-Za'frānī, Abū al-Ḥusein Muḥammad ibn Aḥmad ibn al-Ṭayyīb al-Kamārī, Abū 'Abdullāh al-Ḥusein ibn Muḥammad ibn Khalaf, dan Abū Ja'far al-Asrusyānī.

Perjalanan intelektual al-Rāzī al-Jaṣṣāṣ dari Rayy ke Bagdad, pindah ke Naisabur dan kembali lagi ke Bagdad membuahkan hasil. Menimba ilmu dari ulama-ulama besar menjadikannya ulama terkemuka mazhab Hanafi. Karya-karya yang ditulis oleh al-Rāzī al-Jaṣṣāṣ sebagai buah intelektualnya di antaranya *Aḥkām al-Qur'an*, *Syarḥ Mukhtaṣar Syaikh Abī al-Ḥasan al-Karakhī*, *Syarḥ Mukhtaṣar al-Ṭahawī*, *Syarḥ al-Jāmi' Muḥammad al-Ḥasan*, *Syarḥ al-Asmā' al-Ḥusna*, *Kitāb fī Uṣūl al-Fiqh*, *Jawābāt 'an Masā'il wa Ruddāt Ilaih*, dan *Adāb al-Qadā'*.⁴⁴

Al-Rāzī al-Jaṣṣāṣ wafat hari Ahad, 7 Zulhijjah 370 H di usianya yang ke-65 tahun. Ia dishalatkan oleh salah satu muridnya, Abū Bakr al-Khwarizmī.⁴⁵

b. Memahami Maqāṣid al-Qur'an untuk Menjelaskan Kasus-kasus Baru menurut al-Rāzī al-Jaṣṣāṣ

Dalam memahami al-Qur'an, Abū Bakr al-Jaṣṣāṣ memberikan perhatian pada kasus-kasus baru yang tidak dijelaskan secara spesifik di dalam ayat-ayat al-Qur'an. Karena itu, di dalam kitabnya *al-Fuṣūl fī Uṣūl al-Fiqh Abū Bakr al-Rāzī* memberikan penjelasan khusus terkait persoalan-persoalan baru tersebut

⁴⁴ Manī' 'Abd. al-Ḥalīm Maḥmūd, *Manāhij al-Mufasssīrūn* (Beirut: Dār al-Kitāb al-Banānī, 2000), 62.

⁴⁵ Aḥmad ibn 'Alī al-Rāzī al-Jaṣṣāṣ, *Uṣūl al-Fiqh al-Musamma bi al-Fuṣūl fī Uṣūl*, 3 ed. (Kwait: Wizārah al-Awqāf wa al-Syu'ūn al-Islāmiyah, 1994), 10.

dalam bab khusus yang diberi judul *al-qaul fi al-wujūh al-latī yūṣalu bihā ilā aḥkām al-ḥawādīs* (Tentang cara-cara yang ditempuh untuk menetapkan hukum atas perkara-perkara yang baru).

Dalam memahami konsep mencari solusi hukum terhadap persoalan-persoalan baru yang tidak terdapat ketentuan *nash* (*tawqīf*) maupun kesepakatan (*ijmā*) ini, Abū Bakar al-Jaṣṣāṣ menawarkan dua cara. Pertama, menggali makna dari *nash* yang tidak mengandung kemungkinan makna selain satu makna saja. Kedua, melalui ijtihad, yaitu dalam perkara-perkara yang kita tidak dituntut untuk mencapai kebenaran mutlak dari hukum yang dicari.⁴⁶

Terkait dengan cara kedua (ijtihad), al-Rāzī al-Jaṣṣāṣ memperinci menjadi tiga cara agar menemukan solusi hukum terhadap kasus-kasus yang baru, yaitu:

1. Menggali ‘*illat* (alasan hukum) dari suatu asal hukum untuk kemudian dibandingkan dengan ‘*illat* yang terdapat dalam cabang kasus, lalu diberi hukum yang sama dengan asal tersebut. Cara ini menurut al-Rāzī al-Jaṣṣāṣ disebut analogi (*qiyās*).
2. Ijtihad berdasarkan dominasi dugaan kuat (*galabat al-ẓann*), tetapi bukan dengan bentuk *qiyās* secara langsung, melainkan melalui penguatan dari prinsip-prinsip dasar (*al-uṣūl*).
3. Penetapan hukum dengan berdalil kepada prinsip-prinsip dasar (*al-uṣūl*) melalui dua cara di atas, yaitu *qiyās* dan ijtihad.⁴⁷

Bagi al-Rāzī al-Jaṣṣāṣ, prinsip dasar menggunakan cara ijtihad ini adalah kita tidak dibebani (tidak diberi taklif) untuk mencapai kebenaran yang pasti dari hukum yang dicari. Adapun produk hukum yang dihasilkan dari cara ijtihad ini yang dapat diikuti adalah yang lebih dominan dugaan kuatnya (*gālib al-ẓann*). Karena itu, produk hukum yang dihasilkan adalah yang paling mendekati keserupaan dengan kasus baru tersebut, sehingga menetapkan hukum bagi kasus tersebut sebagaimana hukum asalnya.⁴⁸

Menurut al-Rāzī al-Jaṣṣāṣ, para sahabat menyelesaikan persoalan-persoalan baru setidaknya dengan dua hal. Pertama, para sahabat memperbolehkan adanya perbedaan dan perselisihan pendapat dalam masalah-masalah fatwa. Kedua, para sahabat mengingkari perbedaan tersebut dalam bentuk yang lain, bahkan mereka sampai keluar dari perbedaan tersebut kepada sikap saling melaknat, melepaskan diri satu sama lain, mengangkat senjata, bahkan berperang, karena dalil hukum dalam kasus tersebut sudah jelas dan mereka dibebani untuk mencapai kebenaran yang sebenarnya. Dengan kata lain, orang yang menyelisihinya adalah orang yang sesat, berdosa, dan telah meninggalkan hukum Allah. Tetapi, persoalan yang jalannya penyelesaiannya

⁴⁶ al-Jaṣṣāṣ, *al-Uṣūl fi al-Fuṣūl*, vol. 4 (Kuit: Wizārah al-Awqāf wa al-Syu’ūn al-Islāmiyah, 1994), 17.

⁴⁷ al-Jaṣṣāṣ, 4:17.

⁴⁸ al-Jaṣṣāṣ, 4:20.

melalui ijtihad dan dugaan kuat (*gālib al-ẓann*) maka para sahabat tidak sampai kepada tindakan-tindakan yang mengarah kepada hal-hal yang disebutkan di atas. Alasannya, karena mereka tidak dibebani untuk mencapai kebenaran mutlak, kecuali jika ada dalil yang *qat'i* (pasti) yang mengenai hal tersebut.⁴⁹

Beberapa contoh dikemukakan al-Rāzī al-Jaṣṣāṣ terkait bagaimana ijtihad dan dugaan kuat (*gālib al-ẓann*) ini diterapkan dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an. Di antaranya ketika memahami ayat 233 surah al-Baqarah:

وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنَمِّقَ الرِّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا

“Ibu-ibu hendaklah menyusui anak-anaknya selama dua tahun penuh, bagi yang ingin menyempurnakan penyusuan. Kewajiban ayah menanggung makan dan pakaian mereka dengan cara yang patut. Apabila keduanya ingin menyapih (sebelum dua tahun) berdasarkan persetujuan dan musyawarah antara keduanya, tidak ada dosa atas keduanya.”

Menurut al-Jaṣṣāṣ, ayat di atas menunjukkan bolehnya menggunakan ijtihad ditinjau dari dua hal: Pertama, kalimat *bi al-ma'rūf* (dengan cara yang patut) hanya bisa ditentukan melalui dugaan yang kuat (*gālib al-ẓann*), karena tidak ada ukuran yang pasti yang ditetapkan oleh *nash* al-Qur'an, hadis, maupun *ijma'*. Ketentuan *bi al-ma'rūf* tersebut ditentukan berdasarkan kondisi masing-masing serta kebutuhan antara ibu yang menyusui dan bayi yang disusui. Kedua, persoalan 'persetujuan' (*tarāḍin*) pada ayat di atas juga tidak memiliki batas ketentuan yang pasti, tetapi diserahkan kepada dugaan yang paling kuat (*gālib al-ẓann*), karena Allah menggantungkan keputusan itu pada musyawarah. Adapun musyawarah tidak dilakukan pada hal-hal yang sudah memiliki ketetapan dari *nash*, *ijma'* atau dalil yang jelas. Musyawarah hanya dilakukan untuk menggali pendapat berdasarkan dugaan yang kuat yang rasional.⁵⁰

Selain ayat di atas, al-Rāzī al-Jaṣṣāṣ juga memberikan contoh bagaimana ijtihad ini dapat digunakan dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an seperti ketika memahami ayat 236 surah al-Baqarah:

وَمِمَّا يُغْتَرَفُ عَلَى الْمُؤْسِيعِ قَدْرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدْرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ

“Berilah mereka (istri yang diceraikan) pemberian bagi yang kaya sesuai dengan kemampuannya dan bagi yang miskin sesuai dengan kemampuannya pula, sebagai pemberian dengan cara yang patut.”

Menurut al-Jaṣṣāṣ, tidak ada cara untuk mengetahui kadar pemberian (*matti'uhunna*) ini kecuali melalui ijtihad dan dengan dugaan yang kuat. Sebab, kondisi setiap orang berbeda-beda dalam kelapangan dan kesempitan rezeki.⁵¹

⁴⁹ al-Jaṣṣāṣ, 4:20.

⁵⁰ al-Jaṣṣāṣ, 4:24–25.

⁵¹ al-Jaṣṣāṣ, 4:25.

Al-Jaṣṣāṣ ingin mengatakan bahwa hal ini membutuhkan akal untuk memutuskan sesuai kondisi perekonomian suami yang menceraikan istrinya tersebut. Hal ini dikarenakan *nash* yang secara detail menjelaskannya tidak ditemukan mengenai berapa kadar dari harta yang harus diberikan suami yang menceraikan istrinya tersebut. Karena itu, di sinilah dibutuhkan ijtihad rasional untuk menentukan hukum dari ayat al-Qur'an dengan konteks permasalahan yang baru.

Dua ayat di atas setidaknya memberikan gambaran bagaimana al-Rāzī al-Jaṣṣāṣ memahami persoalan-persoalan baru yang berkaitan dengan *nash-nash* agama. Sehingga, metode ini sangat relevan digunakan dalam memahami hukum terkait dengan ayat-ayat yang menyerukan untuk memerangi orang kafir dalam konteks masyarakat modern hari ini, terutama dalam konteks masyarakat yang hidup dalam sebuah negara yang disebut negara bangsa.

Memahami Hukum Memerangi Orang Kafir melalui *Maqāṣid al-Qur'ān al-Jaṣṣāṣ*

Dalam menggali hukum terkait memerangi orang kafir secara kontekstual, metode ijtihad dan dugaan kuat (*gālib al-zānn*) menurut al-Rāzī al-Jaṣṣāṣ seperti yang telah diuraikan sebelumnya menjadi metode yang relevan untuk memahami ayat-ayat tersebut. Sebab, ada hal-hal baru yang terjadi seiring berkembangnya peradaban manusia, terutama dalam konteks masyarakat yang hidup dalam lingkup negara bangsa (*nation state*). Terkait dengan istilah negara bangsa atau *nation state* ini akan menarik jika terlebih dahulu diuraikan pandangan Nurcholis Madjid tentang istilah ini sebelum menggali makna yang relevan dari ayat-ayat seruan untuk memerangi orang kafir. Menurut Nurcholis Madjid, negara bangsa adalah negara yang didirikan untuk seluruh umat yang berdasarkan kesepakatan bersama sehingga menghasilkan apa yang disebut sebagai hubungan kontraktual dan transaksional.⁵² Tujuannya semata-mata untuk kemaslahatan seluruh warga negara tanpa kecuali.⁵³

Konsep negara bangsa ini mengusung apa yang disebut sebagai nasionalisme,⁵⁴ yaitu paham yang mengatakan bahwa kesetiaan tertinggi diserahkan kepada negara kebangsaan.⁵⁵ Sepertinya, negara dengan konsep ini menjadi bentuk ideal negara modern, karena telah dianut oleh sekitar 170 negara

⁵² Nurcholis Madjis, *Indonesia Kita* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2004), 42.

⁵³ Madjis, 43.

⁵⁴ Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Percaturan Islam dan Politik, Teori Belah Bambu Masa Demokrasi Terpimpin (1959-1965)* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2021), 271.

⁵⁵ A Kardiyat Wiharyanto, *Sejarah Asia Tenggara dari Awal Tumbuhnya Nasionalisme sampai Terbangunnya Kerja Sama Asean* (Yogyakarta: Sanata Darma University Press, 2018, t.t.), 1.

di dunia, termasuk negara yang berpenduduk muslim.⁵⁶ Dalam konteks masyarakat seperti inilah kemudian ayat-ayat yang secara zahir menyeru memerangi orang-orang kafir akan dibaca kembali, menemukan substansi ayatnya, hingga melahirkan pemahaman yang relevan dengan konteks masyarakat negara bangsa. Beberapa ayat dalam al-Qurʾān yang cukup serius menyerukan perintah ini terdapat pada surah al-Taubah, seperti ayat 5 dan 36.

Pada surah al-Taubah ayat 5, Allah Swt. berfirman,

فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوا حُيُوتَهُمْ وَأَاقِصُوا رِجْلَهُمْ وَأَقْعُوا لُحْيَهُمْ وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا سُبُلَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ۝

“Apabila bulan-bulan haram telah berlalu, bunuhlah orang-orang musyrik di mana saja kamu temui! Tangkaplah dan kepunglah mereka serta awasilah di setiap tempat pengintaian! Jika mereka bertobat dan melaksanakan salat serta menunaikan zakat, berilah mereka kebebasan. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.” (QS. Al-Taubah[9]: 5)

Kalimat *faqtulū al-musyrikīn* (maka bunuhlah orang-orang musyrik) pada ayat di atas menjadi kata kunci penting untuk dipahami. Pertanyaan mendasar yang timbul adalah, siapa yang dimaksud *al-musyrikīn* pada ayat 5 surah al-Taubah tersebut? Apakah orang-orang musyrik secara umum sejak zaman Nabi hingga saat ini? Atau, *khiṭab*-nya hanya kepada orang-orang musyrik tertentu? Sebab, ancaman bagi orang yang memiliki predikat musyrik ini bukan perkara yang remeh, tetapi menyangkut keberlangsungan hidupnya. Bahkan, pada ayat 5 seruan membunuh tersebut dilanjutkan dengan *haiṣu wajattumūhum* (di mana saja kamu menemukannya). Lebih keras lagi pada ayat 36 seruan membunuh orang-orang kafir dilanjutkan dengan kalimat *kāffah* (seluruhnya).

إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَدِيمُ ۚ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ ۝ ٣٦

“Sesungguhnya bilangan bulan di sisi Allah ialah dua belas bulan, (sebagaimana) ketetapan Allah (di *Lauhulmahfuz*) pada waktu Dia menciptakan langit dan bumi, di antaranya ada empat bulan haram. Itulah (ketetapan) agama yang lurus, maka janganlah kamu menzalimi dirimu padanya (empat bulan itu), dan perangilah orang-orang musyrik semuanya sebagaimana mereka pun memerangi kamu semuanya. Ketahuilah bahwa sesungguhnya Allah bersama orang-orang yang bertakwa.” (QS. Al-Taubah[9]: 36)

Di sinilah kemudian perlunya ijtihad yang mendalam untuk menentukan siapa yang dituju ayat ini. Jika melihat ayat 5 atau ayat 36 surah al-Taubah, maka tidak ditemukan secara jelas siapa yang dimaksud dengan *al-musyrikīn* ini. Tetapi, jika melihat konektivitas ayat (*munāsabah*) dengan ayat sebelumnya,

⁵⁶ Ma’arif, *Percaturan Islam dan Politik, Teori Belah Bambu Masa Demokrasi Terpimpin (1959-1965)*, 257.

maka para ulama tafsir cenderung memberi batasan makna bagi kata *al-musyrikīn* pada surah al-Taubah ini. Ibn Jarīr al-Ṭabarī (224-310 H) dan al-Qurṭubī (w. 671 H)⁵⁷ memberikan batasan makna dengan menyebut bahwa *al-musyrikīn* adalah mereka yang melakukan perjanjian dengan Nabi Saw'.⁵⁸ Perjanjian yang dimaksud Perjanjian Hudaibiyah yang terjadi pada tahun ke-6 Hijriah. Perjanjian ini merupakan perjanjian damai (mengakhiri perang) dengan orang-orang musyrik dalam jangka waktu sepuluh tahun, di mana kondisi umat Islam sudah berada pada posisi yang kuat. Tetapi, substansi perjanjian ini lebih menguntungkan kaum musyrik, karena dibuat sebegitu longgar oleh Nabi Saw'.⁵⁹

Namun, perjanjian yang sudah dihormati oleh umat Islam ini dilanggar oleh orang-orang musyrik Quraisy. Mereka membantu Bani Bakr melawan suku Khuza'ah yang menjadi bagian dari sekutu Nabi Saw'. Amru ibn Sālim al-Khuza'i, salah seorang tokoh penting suku Khuza'ah melaporkan hal ini kepada Nabi dan langsung mendapatkan respons positif dari Nabi Saw'.⁶⁰ Perjanjian damai tersebut pun terhenti karena pelanggaran orang-orang musyrik Mekah. Sehingga, turunlah surah al-Taubah ayat 1 sebagai bentuk penegasan atas batalnya perjanjian tersebut.

Fakhr al-Dīn al-Rāzī (544-606 H) menangkap sinyal dari ayat 1 surah al-Taubah terkait interaksi dengan orang-orang musyrik, bahwa pada dasarnya Allah Swt. mengizinkan kaum muslimin untuk mengadakan perjanjian dengan kaum musyrik. Meski demikian, perjanjian tersebut dilanggar sehingga Allah memberikan penegasan akan pemutusan hubungan perjanjian dengan orang-orang musyrik tersebut.⁶¹ Pernyataan Fakhr al-Dīn al-Rāzī ini tetap saja menggambarkan bahwa orang-orang musyrik pada ayat ini dikembalikan konteksnya kepada zaman Nabi.

Tidak hanya mufasir klasik yang mengembalikan konteks ayat surah al-Taubah ini menuju konteks zaman Nabi Saw', tetapi juga mufasir modern melakukan hal yang sama. Rasyīd Riḍā (1865-1935 M) misalnya, mengungkapkan bagaimana situasi antara umat Islam dengan orang-orang musyrik Mekah begitu tegang. Nabi dan para pengikutnya tidak ada yang merasa aman, karena mengalami intimidasi, penyiksaan, hingga ancaman pembunuhan. Dalam kondisi seperti ini Rasulullah Saw diperintahkan hijrah ke Madinah. Relasi antara umat Islam dan orang-orang musyrik Mekah menjadi

⁵⁷ Abī 'Abdillāh Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abī Bakr al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, vol. 10 (Beirut: Muassasah al-Risālah, 2006), 96.

⁵⁸ Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āi al-Qur'ān*, vol. 5 (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1994), 797.

⁵⁹ Wahbah az-Zuhaili, *Tafsir Al-Munir, Aqidah, Syariah, Manhaj*, vol. 5 (Jakarta: Gema Insani Press, 2013), 375.

⁶⁰ az-Zuhaili, 5:375.

⁶¹ al-Rāzī, *Tafsīr Mafātiḥ al-Gaib*, vol. 15 (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), 225.

hubungan perang. Adapun Nabi dan umat Islam berhasil melakukan kesepakatan-kesepakatan damai dan saling bekerja sama dengan orang-orang Yahudi dan Nasrani di Madinah. Walaupun di kemudian hari, orang-orang Yahudi dan Nasrani melakukan pengkhianatan terhadap perjanjian itu dengan memberikan pertolongan kepada orang-orang musyrik Mekah untuk melawan Nabi dan umat Islam.⁶²

Selain Rasyīd Riḍā (1865-1935 M), mufasir modern lain seperti Aḥmad Muṣṭafā al-Marāgī (1883-1952 M) juga memiliki pandangan yang sama, bahwa konteks ayat ini tidak dapat dilepaskan dari perjanjian damai antara Nabi dan orang-orang musyrik yang dikhianati. Perjanjian Hudaibiyah yang memutuskan antara kaum muslimin dan orang-orang musyrik Mekah melakukan perdamaian selama 10 tahun. Awal terjadinya konflik kembali adalah pengkhianatan yang dilakukan orang-orang Quraisy Mekah yang membantu suku Bakar yang melakukan penyerangan kepada suku Khuza'ah yang merupakan suku di bawah perlindungan Nabi Saw. Dalam konteks inilah menurut al-Marāgī ayat ini diturunkan untuk membatalkan perjanjian yang sudah dikhianati tersebut secara mutlak.⁶³

Dari uraian pandangan mufasir klasik hingga modern terkait seruan membunuh orang-orang musyrik pada surah al-Taubah di atas, dapat dipahami bahwa para mufasir selalu mengaitkan perintah tersebut dengan konteks perjanjian yang dikhianati orang-orang musyrik pada zaman Nabi Saw. Hal ini mengindikasikan bahwa perintah dalam ayat ini tidak dapat dilepaskan dari konteksnya. Karena itu, pertanyaan selanjutnya adalah apakah orang-orang non muslim di Indonesia termasuk ke dalam *khitab* ayat ini?

Di sinilah perlunya metode ijtihad yang ditawarkan al-Jaṣṣāṣ untuk menemukan jawaban yang relevan dan kontekstual. Karena mayoritas mufasir memahami ayat tersebut tidak terlepas dari konteks orang-orang musyrik Mekah pada zaman Nabi, di mana mereka memiliki relasi perang antara umat Islam, maka non muslim di Indonesia secara *gālib al-ẓānn* (dugaan kuat) tidak dapat dimasukkan ke dalam konteks ayat ini dengan beberapa alasan fundamental: Pertama, surah al-Taubah ini sangat terikat dengan konteks turunnya. Meskipun kaidah *inna al-ʿibrah bi khusūṣ al-sabab* (yang menjadi patokan adalah kekhususan sebab) merupakan pendapat minoritas ulama, tetapi dalam konteks seruan membunuh orang kafir pada surah al-Taubah ini sangat relevan. Sehingga, ayat seruan membunuh orang kafir ini hanya berlaku bagi orang-orang musyrik Mekah ketika itu. Kendati demikian, bukan berarti ayat ini tidak dapat dipahami dengan sudut pandang *inna al-ibrah bi ʿumūm al-laḫẓ* (yang

⁶² Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, vol. 10 (Mesir: Dār al-Manār, 1368), 178.

⁶³ Aḥmad Muṣṭafā al-Marāgī, *Tafsīr al-Marāgī*, vol. 10 (Kairo: Maktabah wa Maṭbaʿah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Aulāduh, 1946), 52–53.

menjadi patokan adalah keumuman lafaz), hanya saja seperti yang dikatakan Muhammad ‘Abd al-‘Azīm al-Zurqānī (1645–1710 M), bahwa jika ada kasus-kasus yang serupa, maka hukumnya tidak dapat diambil dari lafaz ayat ini, tetapi harus dengan dalil baru yang berdiri sendiri, seperti *qiyas* yang memenuhi syarat atau dengan sabda Nabi Saw yang menguatkan.⁶⁴

Kedua, secara prinsip, Islam memiliki tujuan perdamaian, dan prinsip ayat 5 dan 36 surah al-Taubah ini memberikan isyarat yang kuat untuk melakukan perdamaian. Hanya saja, perdamaian yang sudah dibangun tersebut dilanggar, barulah ayat-ayat ini turun sebagai respons. Tetapi, jika melihat praktik yang dilakukan Nabi Saw, maka banyak sekali bukti bahwa Nabi Saw melakukan perjanjian damai dengan orang-orang non muslim ketika itu. Selain perjanjian Hudaibiyah, beberapa perjanjian damai Rasulullah saw dengan orang non muslim, di antaranya perjanjian damai dengan Banī Ḍamrah yang isinya sebagai berikut:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. هَذَا كِتَابٌ مِنْ مُحَمَّدٍ رَسُولِ اللَّهِ لِبَنِي ضَمْرَةَ. فَإِنَّهُمْ آمَنُوا عَلَى أَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ وَأَنْ لَهُمُ النَّصْرُ عَلَى مَنْ رَامَهُمْ إِلَّا أَنْ يَحَارِبُوا فِي دِينِ اللَّهِ. وَإِنْ النَّبِيُّ إِذَا دَعَاهُمْ لِنَصْرِهِ أَجَابُوهُ عَلَيْهِمْ بِذَلِكَ ذِمَّةَ اللَّهِ وَذِمَّةَ رَسُولِهِ وَلَهُمُ النَّصْرُ عَلَى مَنْ يَرِ مِنْهُمْ وَاتَّقَى⁶⁵.

“Dengan nama Allah Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang. Ini adalah surat dari Muhammad Rasulullah untuk Bani Dhamrah. Sesungguhnya mereka dijamin aman atas harta dan jiwa mereka, dan mereka berhak mendapatkan pertolongan terhadap siapa pun yang mengganggu mereka, kecuali jika mereka memerangi agama Allah. Dan apabila Nabi memanggil mereka untuk menolongnya, mereka wajib menjawab panggilannya. Bagi mereka jaminan dari Allah dan jaminan dari Rasul-Nya. Mereka juga berhak mendapatkan pertolongan selama tetap berada di jalan kebaikan dan menjaga perjanjian.”

Karena itu, Islam memiliki tujuan yang jelas dalam mendukung perdamaian, sedangkan kedamaian itu telah terealisasi dalam kehidupan berbangsa dan bernegara di Indonesia. Pertanyaannya adalah, apakah kedamaian yang telah terwujud di Indonesia ini, yang menjadi prinsip dasar tujuan Islam harus dirusak karena pemahaman yang salah terhadap seruan memerangi orang kafir ini?

Ketiga, hasil Munas Alim Ulama dan Konbes NU 2019 di Kota Banjar, Jawa Barat semakin mengukuhkan relasi antara muslim dengan non-muslim dalam konteks negara bangsa. Hasil munas ini mengatakan bahwa non-muslim di Indonesia tidak termasuk ke dalam kategorisasi kafir yang diklasifikasikan dalam kitab-kitab fikih klasik. Tetapi, non-muslim di Indonesia berstatus sebagai warga negara (*muwathin*), di mana mereka memiliki hak dan kewajiban

⁶⁴ Muhammad ‘Abd al-‘Azīm al-Zurqānī, *Manāhil al-‘Irfān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, vol. 1 (Kairo: Dār al-Salām, 2021), 104–5.

⁶⁵ Muhammad Khair Haikal, *al-Jihād wa al-Qitāl fī al-Siyāsah al-Syar’iyah*, vol. 1 (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, t.t), 703.

yang sama seperti warga negara yang lain. Alasan mendasar NU memberikan keputusan ini adalah *illat* hukum bolehnya memerangi orang lain adalah karena kezaliman dan *al-hirabah* yang dilakukan pihak lain. Hal ini seperti pendapat mayoritas ulama fikih (Hanafiyah, Malikiyah, dan Hanabilah). Dalam hal ini, NU tidak mengikuti pendapat Syafi'iyah yang mengatakan *illat* hukum memerangi orang lain (*al-jihād*) adalah karena *al-kufr* (kekafiran). Sehingga, keputusan yang diambil NU terkait relasi muslim dan non-muslim di Indonesia adalah relasi perdamaian.⁶⁶

Oleh sebab itu, setelah melakukan penggalian mendalam terkait ayat 5 dan 36 surah al-Taubah ditemukan dugaan kuat (*gālib al-ẓann*) bahwa orang-orang musyrik yang dimaksud pada ayat tersebut sangat erat kaitannya dengan orang-orang musyrik Mekah yang melakukan pengkhianatan terhadap perjanjian damai dengan Nabi saw. Sehingga, seruan memerangi orang musyrik tersebut tidak dapat diterapkan dalam konteks masyarakat Indonesia yang menganut negara bangsa seperti saat ini.

Penutup

Dari uraian panjang di atas, menjadi jelas bahwa pemahaman terhadap ayat-ayat al-Qurʾan, khususnya seruan memerangi orang-orang musyrik dalam surah al-Taubah, tidak dapat dilepaskan dari konteks sejarah dan sosial saat ayat itu diturunkan. Para mufasir klasik maupun modern sepakat bahwa *khithāb* ayat-ayat tersebut ditujukan kepada orang-orang musyrik Mekah yang melanggar perjanjian damai dengan Nabi Muhammad Saw. Hal ini menunjukkan bahwa pemaknaan terhadap istilah *al-musyrikīn* tidak bersifat mutlak dan universal sepanjang masa, melainkan sangat terkait dengan konteks zamannya.

Dalam konteks negara bangsa modern seperti Indonesia, di mana relasi antar-warga negara diikat oleh kesepakatan konstitusional dan prinsip kesetaraan hak, ayat-ayat tersebut tidak dapat serta-merta diberlakukan secara literal. Metode *ijtihad* yang digunakan al-Jaṣṣāṣ menjadi sangat relevan untuk menjawab problematika ini. Dengan pendekatan *gālib al-ẓann* dan kaidah-kaidah hukum yang memperhatikan *maqāṣid al-syarīʿah*, dapat disimpulkan bahwa non-muslim di Indonesia tidak termasuk dalam cakupan *khithāb* ayat-ayat perang tersebut.

Islam sebagai agama rahmat dan perdamaian tidak membenarkan adanya kekerasan atas dasar kekafiran semata. Selama tidak ada tindakan aniaya, pengkhianatan, atau permusuhan nyata dari pihak lain, maka relasi yang dibangun adalah relasi damai dan saling menjaga komitmen kebangsaan. Pandangan ini dikuatkan pula oleh keputusan Munas NU tahun 2019 yang

⁶⁶ Alhafiz Kurniawan KH. Mahbub Ma'af, "Hasil-Hasil Munas Alim Ulama & Konferensi Besar Nahdlatul Ulama 2019." (Jawa Barat, t.t.), 9–10.

menegaskan bahwa warga negara non-muslim di Indonesia tidak termasuk kategori *kāfir ḥarbī* sebagaimana diklasifikasikan dalam kitab-kitab fikih klasik. Dengan demikian, pembacaan ulang terhadap ayat-ayat perang dalam konteks negara bangsa hari ini tidak hanya menjadi kebutuhan intelektual, melainkan juga menjadi keniscayaan sosial demi menjaga harmoni, keadilan, dan perdamaian dalam kehidupan bernegara. Tafsir kontekstual menjadi jembatan penting agar nilai-nilai universal al-Qur'an tetap relevan dan mampu menjawab tantangan zaman.

Daftar Pustaka

'Afifah, Farida Nur. "Fanaticism of Madzhab in Interpretation: Study of The Book of Aḥkam al-Qur'ān al-Jaṣṣāṣ." *Jurnal Ushuluddin* 28, no. 2 (Desember 2020): 190.

Aḥmad ibn 'Alī al-Rāzī al-Jaṣṣāṣ. *Uṣūl al-Fiqh al-Musamma bi al-Fuṣūl fī Uṣūl*. 3 ed. Kuwait: Wizārah al-Awqāf wa al-Syu'ūn al-Islāmiyah, 1994.

Al-Aṣfahānī, Al-Rāgib. *Mufradāt Alfāz al-Qur'ān*. Damaskus: Dār al-Qalam, 2009.

al-Asy'arī, Abī al-Ḥasan 'Alī ibn Ismā'il. *Maqālāt al-Islāmiyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*. Beirut: al-Maktabah al-'Aṣriyyah, 2015.

'Āsyūr, Muḥammad Ṭāhir ibn. *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanzīl*. Tunisia: Dār al-Tūnisiah, 1984.

Al-Bagdādī, Abī al-Ḥasan 'Alī ibn Ismā'il. *Tārikh Madīnah al-Islām*. Beirut: Dār al-Garb al-Islām, 2001.

Al-Bagdādī, Syihāb al-Dīn Abī 'Abdillāh Yaqūt ibn 'Abdillāh al-Ḥamawī al-Rumī. *Mu'jam al-Buldān*. Beirut: Dār al-Ṣād, 1977.

Al-Fārisī, al-Amīr 'Alā' al-Dīn. *Ṣaḥīḥ ibn Hibbān*. Mesir: Dār al-Ma'ārif, t.t.

Haikal, Muhammad Khair. *al-Jihād wa al-Qitāl fī al-Siyāsah al-Syar'iyah*. Beirut: Dār ibn Ḥazm, t.t.

Al-Hanafī, Muḥyi al-Dīn Abī Muḥammad Abd. al-Qādir ibn Muḥammad ibn Muḥammad ibn Naṣrullah ibn Sālim ibn Abī al-Wafā' al-Qurasyi. *al-Jawahir al-Muḍīyah fī Ṭabaqāt al-Ḥanafiyah*. 4 ed. Riyad: Hijr, 1993.

ibn 'Āsyūr. *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, t.t.

ʿItr, Nūr al-Dīn. *ʿUlūm al-Qurʾān al-Karīm*. Damaskus: Maṭbaʿah al-Ṣabāḥ, 1993.

ʿIyāzī, Al-Sayyid Muḥammad ʿAlī. *al-Mufasssirūn Hayātihim wa Manhajihim*. Taheran: Wazarah al-Ṣaqāfah wa al-Irsyād al-Islāmī, 1386.

al-Jaṣṣāṣ, Abī Bakr al-Rāzī. *Syarḥ Mukhtaṣar al-Ṭahāwī*. Madinah: Dār al-Sirāj, 2010.

Al-Jaṣṣāṣ. *Aḥkām al-Qurʾān*. Dār Iḥyā al-Turās al-ʿArabī, 1992.

———. *al-Uṣūl fi al-Fuṣūl*. Kuwait: Wizārah al-Awqāf wa al-Syuʿūn al-Islāmiyah, 1994.

Kamali. *Maqasid al-Shariah Made Simple*, t.t.

KH. Mahbub Maʿaf, Alhafiz Kurniawan. “Hasil-Hasil Munas Alim Ulama & Konferensi Besar Nahdlatul Ulama 2019.” Jawa Barat, t.t.

Khalīlufitsy, Ṣafwat Muṣṭafā. *al-Imām Abū Bakr al-Rāzī al-Jaṣṣāṣ wa Manhajuhu fi Tafsīr*. 2 ed. Kairo: Dār al-Salām, 2008.

Al-Khiraqī, Abī al-Qāsim ʿUmar ibn al-Ḥusain. *Matn al-Khiraqī ʿAlā Mazhab Abī ʿAbdillāh Aḥmad ibn Ḥanbal al-Syaibānī*. Ṭanta: Dār al-Ṣahābah li al-Turās, 1993.

Maʿarif, Ahmad Syafiʿi. *Percaturan Islam dan Politik, Teori Belah Bambu Masa Demokrasi Terpimpin (1959-1965)*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2021.

Madjid, Nurcholis. *Indonesia Kita*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2004.

Mahmūd, Manīʿ ʿAbd. al-Ḥalīm. *Manāhij al-Mufasssirūn*. Beirut: Dār al-Kitāb al-Banānī, 2000.

Manzūr, Ibn. *Lisān al-ʿArab*. Beirut: Dār Iḥyā al-Turās al-ʿArabī, 1999.

Al-Marāgī, Aḥmad Muṣṭafā. *Tafsīr al-Marāgī*. Kairo: Maktabah wa Maṭbaʿah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Aulāduh, 1946.

An-Naim. *Islam and the Secular State*, t.t.

Al-Naisābūrī, Abī Bakr Muḥammad ibn Ibrāhīm ibn al-Munzir. *al-Awsaṭ fi al-Sunani wa al-Ijmāʿ wa al-Ikhtilāf*. Riyad: Dār Ṭayyibah, 1985.

- Al-Naisābūrī, al-Ḥāfiẓ Muḥammad ibn ‘Abdullāh ibn Ḥamdawaih ibn Na’īm ibn al-Ḥākīm. *al-Mustadrak ‘ala al-Ṣaḥīḥain*. Beirut: Dār al-Kutb al-‘Ilmiyah, 2002.
- Al-Qaṭṭān, Mannā’. *Mabāḥiṣ fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Kairo: Maktabah Wahbah, t.t.
- Al-Qurṭubī. *al-Jāmi’ li Aḥkām al-Qur’ān*. Beirut: Muassasah al-Risālah, 2006.
- Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. *Mafātiḥ al-Gaib*. Beirut: Dār al-Fikr, 1981.
- Riḍā. *Tafsīr al-Manār*. Mesir: Dār al-Manār, 1368.
- Riḍā, Sayyid Rasyīd. *Tafsīr al-Qur’ān al-Ḥakīm*. Kairo: Dār al-Manār, 1947.
- Al-Shāṭibī. *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī’ah*. t.t.
- Skovgaard-Petersen, Jakob. *Defining Islam for the Egyptian State, Muftis and Fatwas of the Dār al-Iftā’*. Leiden: Brill, 1997.
- Al-Suyūṭī. *Al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Kutb al-‘Ilmiyah, 2012.
- Al-Syafī’i. *Al-Risālah*, t.t.
- Al-Ṭabarī, Ibn Jarīr. *Jāmi’ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āi al-Qur’ān*. Beirut: Muassasah al-Risālah, 1994.
- Al-Ṭahāwī, Abī Ja’far. *Matn al-‘Aqīdah al-Ṭahāwīyah*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1995.
- Ṭanṭāwī, Muḥammad Sayyid. *al-Tafsīr al-Wasīṭ li al-Qur’ān al-Karīm*. Kairo: al-Risālah, 1987.
- Wiharyanto, A Kardiyat. *Sejarah Asia Tenggara dari Awal Tumbuhnya Nasionalisme sampai Terbangunnya Kerja Sama Asean*. Yogyakarta: Sanata Darma University Press, 2018, t.t.
- Al-Zahabī, Muḥammad Ḥusein. *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*. Kairo: Maktabah Wahbah, t.t.
- Al-Zarkasyi. *Al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Kairo: Maktabah Dar at-Turaṣ, t.t.
- Az-Zuhaili, Wahbah. *Tafsir Al-Munir, Aqidah, Syariah, Manhaj*. Jakarta: Gema Insani Press, 2013.
- Al-Zurqānī, Muḥammad ‘Abd al-‘Azīm. *Manāhil al-‘Irfān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Kairo: Dār al-Salām, 2021.