

Refleksi
**PERDAMAIAN
DAN
PERANG
DALAM ISLAM**

Kajian Pemikiran Mustafa Al-Siba'i

H. Hermanto Harun, Lc, MHI, Ph.D.



REFLEKSI PERDAMAIAN DAN PERANG DALAM ISLAM
Kajian Pemikiran Mustafa Al-Siba'i

Penulis : H. Hermanto Harun, Lc, MHI, Ph.D

ISBN : 978-623-6508-91-6

Copyright © Oktober 2020

Ukuran: 14.8 cm X 21 cm; Hal: x + 104

Hak Cipta dilindungi oleh undang-undang. Dilarang mengutip atau memperbanyak baik sebagian ataupun keseluruhan isi buku dengan cara apa pun tanpa izin tertulis dari penerbit.

Penata Isi : Moh. Faizal Arifin

Desainer Sampul : Ahmad Ariyanto

Cetakan I, Oktober 2020

Diterbitkan pertama kali oleh **Literasi Nusantara**

Perum Paradiso Kav. A1 Junrejo - Batu

Telp : +6285887254603, +6285841411519

Email: penerbitlitnus@gmail.com

Web: www.penerbitlitnus.co.id

Anggota IKAPI No. 209/JTI/2018

Didistribusikan oleh CV. Literasi Nusantara Abadi

Jl. Sumedang No. 319, Cepokomulyo, Kepanjen, Malang. 65163

Telp : +6282233992061

Email: redaksiliterasinusantara@gmail.com

KATA PENGANTAR

Prof. Dr. H. Imam Suprayogo

(Rektor Pertama UIN Maulana Malik Ibrahim Malang 2009-2013)

Sepanjang sejarahnya, manusia di mana-mana dan kapan saja senantiasa berselisih, konflik, perang, dan bahkan saling bunuh-membunuh. Salah satu misi utama Islam datang ke muka bumi adalah untuk memperbaiki akhlak, agar kehidupan menjadi damai, rukun, dan tenteram. Namun kedamaian itu ternyata harus diperjuangkan lewat perang. Sementara itu, perang dalam Islam ada dua jenis, yaitu perang kecil dan perang besar. Perang kecil adalah perang fisik, yang hanya boleh dilakukan sebagai upaya mempertahankan diri. Sementara itu yang disebut perang besar adalah perang melawan hawa nafsu yang ada pada dirinya sendiri.

Dalam pengertian ini, Islam sebenarnya adalah agama damai. Jika harus berperang hanyalah untuk mempertahankan diri dan perang menaklukkan musuh yang ada pada dirinya sendiri yang kemudian disebut sebagai perang besar.

Secara naluriah manusia, perang bukan pilihan dari pola interaksi antar sesama, apatah lagi menjadi dimensi ketaatan dalam pengabdian kepada Sang Pencipta. Namun adakalanya perang menjadi pilihan terakhir yang harus dilakukan, mengingat konsep perang bukan untuk menindas antar anak manusia. Dan inilah lah konsep jihad yang bertujuan sebagai pembelaan, dan menjaga martabat serta bagian yang inklud dalam upaya meminimalisir kezaliman.

Dari itu, perdamaian menjadi bahasa anjuran bahkan perintah agar hubungan antar manusia selalu dalam kerangka harmoni yang diperintahkan Tuhan kepada hambaNya. interaksi

antar manusia harus berangkat dari perspektif salam, mahabbah dan taawun, sehingga keberlanjutan generasi manusia bisa selalu eksis dalam satu tujuan menciptakan kesejahteraan dan kenyamanan.

Buku ini menjelaskan tentang perang yang seharusnya dilakukan sebagai upaya membangun kedamaian yang sebenarnya. Dr. Hermanto Harun telah merefleksi konsep perdamaian dan perang dalam Islam menurut Mustafa Al-Siba'i ke dalam Bahasa yang mudah dipahami. Semoga dengan hadirnya buku ini bisa menambah wawasan tentang konsep perdamaian dan perang yang selama ini selalu hangat dibicarakan oleh publik. Terutama oleh umat Islam. Selamat membaca.

KATA PENGANTAR

Prof. Dr. H. Hadri Hasan, MA

(Rektor UIN Sultan Thaha Saifuddin Periode 2011-2019 dan
ketua MUI Prov Jambi)

Islam, sesuai dengan namanya, sudah mengandung arti perdamaian. Karena kata Islam memiliki akar yang sama dengan kata salam yang secara harfiah berarti damai. Bahkan kata salam senantiasa menjadi ucapan yang dianjurkan untuk diutarakan ketika bersua dengan sesama. Juga, diakhir ibadah sholat, kalimat itu bahkan wajib untuk diucapkan.

Meski demikian, Islam selalu menjadi pihak tertuduh dalam setiap perilaku kekejian yang dilakukan oleh seorang muslim. Seakan, Islam-lah yang mengajarkan pemeluknya untuk melakukan perilaku kekejian itu. Sehingga acapkali, perilaku keji, brutal, dan bahkan label teroris senantiasa melekat dan distigmakan kepada Islam.

Stigma buruk kepada Islam itu senantiasa diunggah ke opini publik, yang secara sadar digendrangkan oleh musuh Islam. Sehingga, ajaran jihad menjadi tersangka sebagai embrio dari perilaku kekejian tadi. Padahal, Jihad adalah konsep pertahanan diri dalam memperjuangkan kebenaran ilahiyah yang menjadi tugas suci bagi seorang muslim.

Buku ini akan menjelaskan secara tegas, bagaimana perspektif Islam terhadap perdamaian dan perang. Bagaimana seorang Ulama seperti Syeikh Mustafa al-Sibai menjelaskan persoalan ini dalam bahasa kekinian. Semoga buku ini bisa menjadi bagian yang mencerahkan kepada semua pihak, agar kesucian ajaran Islam tidak lagi tertuduh hanya karena kesalahpahaman dan kedunguan. Selamat membaca.

PRAKATA

Agama Islam datang membawa segala bentuk ajaran tentang kedamaian, keramahan dan pedoman dalam menjalani kehidupan di dunia hingga akhirat. Karena dalam pandangan Islam, kehidupan setelah kematian merupakan konsep yang tidak bisa lagi ditawar.

Berkembang opini yang mengatakan Islam adalah agama perang, dengan maksud mengkampanyekan bahwa Islam bukanlah agama damai, sekaligus hendak menebarkan permusuhan antar umat beragama. Namun opini ini telah dipatahkan dan dijawab oleh banyak pakar dan akademisi. Salah satu tokoh yang menjelaskan dengan rinci dan teliti bagaimana konsep perdamaian dan perang dalam Islam adalah Mustafa Siba'i.

Buku ini hadir dengan format yang sederhana dan gaya bahasa yang mudah dipahami oleh semua kalangan tentang konsep perdamaian dan perang dalam Islam menurut pandangan Mustafa Siba'i.

Tiada kata yang paling berharga untuk melukiskan kegembiraan dalam ruang perasaan penulis kecuali hanya berucap *syukur alhamdulillah* atas rampungnya buku ini. Kalimat *tahmid* itu, merupakan ucapan yang sangat failit dalam 'membalas' karunia-Nya yang takkan mungkin terhingga. Tapi ungkapan itulah yang mampu penulis persembahkan kepada-Nya dalam segala kehinaan dan keterbatasan.

Di antara dimensi untuk membuktikan syukur, penulis ingin melantunkan ungkapan terima kasih kepada orang-orang yang telah berjasa dengan ikhlas membantu dalam menyelesaikan penulisan buku ini. Sebagai manusia yang penuh kekurangan,

ucapan terima kasih itu merupakan kata yang paling miskin untuk mengimbangi keikhlasan yang telah mereka ulurkan. Penulis menyadari, bahwa tidak ada hak untuk mengukur keikhlasan, karena semua itu tidak mungkin dilukiskan dengan tinta, tidak dapat ditutur dengan kata dan tidak layak disamakan dengan benda. Keikhlasan adalah hak prerogatif Tuhan mengimbalkannya kepada orang yang berjasa dan itu merupakan rahasia-Nya yang tidak harus diketahui oleh manusia, dan barometernya hanya mungkin dapat 'dirasakan' oleh orang yang berjasa dengan Sang Maha Mengetahui semua rahasia.

Untuk itu, dengan segala kekurangan dan keterbatasan, dan dengan permohonan ampun kepadanya, aku mengucakan ribuan terima kasih kepada mereka yang berjasa, baik moril maupun materil, semoga tiap huruf dalam buku ini menjadi mata air karunia yang tak pernah henti mengalir dari hulu rahmat-Nya baik di dunia maupun di akhirat kelak dan terimakasih juga kepada Isteri, anak, serta keluarga yang telah mensupport dalam penulisan buku ini, semoga Allah SWT membalas kebaikan yang telah kalian berikan,

DAFTAR ISI

Kata Pengantar – iii

Prakata – vii

Daftar Isi – ix

Bagian Pertama

REFLEKSI PERDAMAIAN DAN PERANG DALAM ISLAM – 1

Bagian Kedua

SEJARAH KEHIDUPAN MUSTAFA AL-SIBA'I – 11

- A. Biografi Mustafa Al-Siba'i – 11
- B. Pengabdian Musfata Al-Siba'i – 13
- C. Karya-Karya Musfata Al-Siba'i – 21
- D. Orientasi Sosial dan Politif Mustafa Al-Siba'i – 26

Bagian Ketiga

PERDAMAIAN DALAM KONSEP ISLAM – 31

- A. Pengertian Perdamaian – 31
- B. Syarat-Syarat Perdamaian – 36
- C. Landasan Perdamaian dalam Realitas Sejarah dan
Nasus Al-Qur'an serta Hadits – 41

Bagian Keempat

PERANG DALAM KONSEP ISLAM – 51

- A. Pengertian Perang – 51
- B. Makna Jihad – 52
- C. Fase Doktrin Jihad – 55
- D. Hukum dan Syarat Jihad – 60
- E. Aturan-Aturan Jihad – 64
- F. Jihad Sebagai Jalan Dakwah – 65
- G. *Jizyah* Dalam Islam – 70

Bagian Keenam

**PEMIKIRAN MUSTAFA AL-SIBA'I TENTANG
PERDAMAIAN DAN PERANG – 75**

- A. Idealitas Perdamaian – 75
- B. Konsep Mustafa Al-Siba'i Tentang Perdamaian – 78
- C. Pilar-Pilar Perdamaian Menurut Musatafa Al-Siba'i – 79
- D. Konsep Perang Menurut Mustafa Al-Siba'i – 83
- E. Konsep Mustafa Al-Siba'i Tentang *Jizyah* – 86

Bagian Kelima

PENUTUP – 89

Daftar Pustaka – 93

Biografi Penulis – 101

BAGIAN PERTAMA

REFLEKSI PERDAMAIAN DAN PERAN DALAM ISLAM

Dari beberapa bentuk makhluk Allah SWT, yang plural, manusia merupakan satu jenis yang mendapat posisi istimewa dengan ‘gelar’ kemuliaan dari Allah SWT. (Sayyid Tantawi “`An Rajul Wa al-Mar`ah Min Wujuh al Musāwah Bainahumā, al-Musyarakah fi Takrim al al-Insāniyah”. <http://www.ahram.org.eg>). Keistimewaan manusia dari makhluk lain, di antaranya dicirikan dengan adanya agama sebagai suatu institusi holistik transenden yang ‘diformat, oleh Tuhan untuk manusia sebagai suatu sarana komunikasi dan penerjemahan kemauan *Kh āliq* oleh makhluknya.

Entitas agama dalam diri manusia tidak mungkin sirna, karena agama merupakan fitrah yang berdiam dalam diri manusia. Agama menurut Edward B Taylor (1823-1917) berasal dari pemikiran filosofis suku-suku primitif yang memiliki potensi. Dalam hal ini, karena memang manusia adalah makhluk yang berakal, makhluk yang berfikir. Dengan adanya pikir dan nalarnya, manusia ingin mencari keterangan mengenai gejala

hubungan sebab akibat yang terdapat di alam sekelilingnya, selanjutnya ia ingin menemukan di mana kedudukannya di alam eksistensi. Di situlah tumbuh agama dan suku-suku primitif. (Dawam Raharjo. *Ensiklopedi al-Qur`an* (Jakarta, Paramidana, t,t), 124.

Pandangan di atas tentu masih *debatable*, karena dalam lensa doktrin Islam, terminology agama merupakan terjemahan dari diri *din* yang disetarakan dengan *millah*, yang menurut al-Jurjāni, sebagai sebuah aturan (*shari`ah*) yang ditaati, yang dinisbatkan kepada Allah SWT. (Ali bin Muhammad Ali al-Jurāni, *Kitab akiTa`rifiat*, (t,t. dar al-Diyān li al-Turāth, t,t) 141.

Dari pandangan di atas, agama dasarnya merupakan kreativitas akal manusia yang hanya sarana dan proses menemukan Tuhan (agama), dan dalam proses itu Allah SWT, memberi jalan kebenaran dengan tuntutan wahyu dari-Nya, seperti yang terjadi pada Ibrahim AS. Di sinilah peran wahyu dan kitab suci yang diantaranya disebut dalam al-Qur`ān, Injil, Taurat dan Zabur.

Sebagai sebuah doktrin transendental, agama memiliki sebuah konsep yang terekam dalam kitab suci, dan dalam kitab suci itulah tersimpan kepribadian agama, karena agama adalah suatu system keyakinan yang dilandaskan pada sejumlah ajaran yang mutlak dan tak bisa diubah, atau pada kekuatan konvensi atau otorita-otorita tradisional. (Riza Sihbudi, "Islam, Radikalisme dan Demokrasi". *Republika*, 23 Setember 2004). Dari sini titik supremasis ajaran agama memasuki wilayah *truth claim*, sehingga tidak jarang menjadi area persinggungan konfrontatif antara suatu agama dengan yang lainnya, dan dari sinilah munculnya semboyan perang atas nama Tuhan. Meskipun menurut Karen Armstrong, pola perang suci yang dikembangkan dalam agama tidak menampilkan nafsu haus darah yang bersifat purba, bukan juga mengungkapkan intoleransi bawaan. (Karen Armstrong, *Holy War: The Crusades And Their Impact in Today`s World. Perang Suci*, terj; Hikmat Darmawan (Jakarta; Serambi Alam Semesta, 2003), 93. Menurut Karen, perang suci terjadi merupakan tanggapan terhadap trauma. Kaum Ibrani, misalnya, mengalami trauma perbudakan di Mesir dan kaum muslimin

mengalami gegar budaya dari Hijaz yang berubah. Kedua kaum ini melakukan gerakan migrasi yang masing-masing merupakan perjalanan menuju jati diri pribadi baru. Mereka ingin mencapai identitas baru yang bebas, terhormat dan mandiri. Tapi ada orang atau kaum lain merintangai tujuan ini dan secara tak terhindarkan orang-orang yang merintangai itu menjadi musuh bagi identitas yang baru bangkit itu. Masih menurut Armstrong, setiap agama memiliki pandangan khusus yang memberi sifat pada perjuangannya mencapai nilai dan makna akhir. (Karen Armstrong, *Muhammad, A Biography of the Prophet, Muhammad Sang Nabi, Sebuah Boigrafi Kritis*, Terj. Sirikit Syah (Surabaya Risalah Gusti, 2001), 231.). Karena menurut Karim Karim Sorous, agama yang diwahyukan tentu bersifat ketuhanan. (Wan Muhammad Nor Wan Daud, "Tafsir dan Takwil Sebagai Metode Ilmiah" *Islamia*. Maret 2004, 61.

Sebagai agama yang diwahyukan Allah SWT, Islam telah menjawab dan memiliki pandangan solutif terhadap pelbagai problematika vertikal yang terjadi antar umat manusia, terlebih kedudukannya sebagai agama penutup yang tidak terdapat lagi Rosul dan Wahyu yang diturunkan untuk mengatur kehidupan umat manusia di muka bumi ini. (Muhammad Ali al-Says, *Tārikh al-Fiqh al-Islāmi* (Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, t.t) Baca juga dalam Muhammad shaltut, *al-Islam Aqidat wa Shari`at* (Bairut: Dar al-Qalam, 1985). Hal ini mengisyaratkan bahwa agama Islam yang dinyatakan sempurna di akhir hayat Rasulullah itu, benar-benar membawa dinamika sangat tinggi, mampu menampung segala permasalahan baru yang ditimbulkan oleh perkembangan sosial. (Muhammad Yusuf Mūsa, *al-Madkhal li dirasat al Fiqh al Islamy* Kariro: Dar al-Fikr al-Arabi. T,t), 21). Dari paradigma ini, adagium "*al-Shari`ah Sālihat li Kulli Zamān wa Makān*" pantas menjadi sebuah prinsip yang menjadi keyakinan umat sepanjang masa. (Muhammad Husai al-Dhahabi, *al-Shari`at al-Islamiyah* (Kairo: Dār al-Ta`lif, 1986), 13. Menurut al-Qardāwi, ada beberapa karakteristik umum dalam *Shari`ah* yang menjadikan Islam lebih unggul dari sistem hukum yang lainnya di dunia ini, diantaranya; ketuhanan (*Al-Rabanniyah*), Integratif (*al-shumūl*), realistik (*al-Wāqi`iyah*), humanistik (*al-insāniyah*), memiliki nilai

etik (*al-akhlaqiyah*), dan sinkron (*al-tanāsūq*). Yūsuf al-Qārdawi, *Makdal li Dirāsāt al-Shariyah al-Islāmiyah* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1997), 87. dalam karyanya yang lain, Yūsuf al-Qārdawi juga menulis secara umum karakteristik Islam yang terdiri dari: 1. *Rabbaniyah*, yaitu terdiri dari dua maksud a), *rabbaniyah al-ghāyah wa al-wijhah* (yang selalu mengandung aspek ketuhanan baik dalam pandangan dan orientasi). B), *rabbaniyah al-masdar wa al-manhaj* (yang selalu mengandung aspek ketuhanan baik dari sumber maupun sistem). 2. *al-Insāniyah* 3, *al-Syumul* 4, *al-Wasatiah* 5, *al-Jm`u bayna al-thabāt wa al-Murūnah*. Untuk lebih jelas lihat; Yūsuf al-Qārdawi, *Madkhal li Ma`rifat al-Islām, Muqawwimātuh, Khasāisuh, Ahdāfuh, Masādiruh* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1996), 131. Abdullah Nāsih 'Ulwān juga memaparkan beberapa karakteristik *Shari`ah*, *Tajaddud* (kontributif dan berkembang), *al-Tawāzun bayn al-Maddat wa al-ruh* (seimbang antara materi dan jiwa), *Tawāzun bayn al-Maslahatay wa al-Mujtama`* (seimbang antara kepentingan pribadi dan masyarakat), *al-Yusr wa al-basatah wa al-Ma`quliyah* (mudah, sederhana dan rasional), *al-takmil wa al-Khatm wa al-Haymanah* (sempurna hegemonik), *al-Asalālah wa al-Khulud* (orisional dan abadi), *dan al-Adalah al-Mutlaq* (keadilan yang mutlak). Baca: Abdullah nāsih 'Ulwān, *al-Islam Shari`ah al-Zaman wa al-Makan* (kairo: Dār al-Sālam, t,t), 10-58.

Keyakinan akan keabadian ajaran agama Islam dengan karakternya yang elastik dan universal dalam dimensi ruang dan waktu itu, terbukti dengan konsep-konsep Islam yang menjamah semua lini kehidupan manusia. Karena dalam Islam tidak pernah sama sekali membendung akal sebagai alat kreativitas perkembangan ilmu pengetahuan. Menurut Muhammad Imārah, justru Islam menempatkan akal pada posisi yang istimewa yang tidak dapat dijumpai dalam agama sebelumnya, dan akal merupakan tempat penentuan *taklif* dalam segala *fardu* dan hukum, bahkan sebagai *sharat* keberagaman dalam Islam. (Muhammad Imārah, "Haula Tanāqud al-Naql al-Qur`ān Ma'a al-`aql" *Haqāiq al-Islām fi Muwājahah Shubuhāt al-Mushakikīn*, al-Majlis al-`ala li al-Shu`ūn al-Islāmiyah, 2002, 400. Penjelasan Imārah tentang status akal dalam Islam merupakan jawaban dari beberapa pengaburan makna Islam dari yang sebenarnya. Dari

beberapa *Shubhat* itu adalah pernyataan tentang status akal yang dinilai sangat konfrontatif dengan teks wahyu (*Naql*). Mereka bahkan mengklaim bahwa peradaban Islam itu bersifat *naqliyah* dan tidak *aqliyah*. Mereka juga menuduh bahwa semua ulama Islam tidak profesional karena hanya bersandar kepada teks bukan pada pemikiran, dan semua dasar-dasar yang eksis dan telah diterima umat harus dihilangkan, kemudian mencari yang baru dari kebenarannya yang bersandar pada akal semata.

Pernyataan Imārah di atas tidak hanya logis dalam paradigma normatif agama tetapi juga sinkron dengan realitas sejarah aplikasi faham keagamaan, karena dalam agama (Islam) ada area yang harus kondisional, agar nilai-nilai ajarannya senantiasa senapas dengan waktu, tempat dan keadaan. Area inilah yang disebut Yūsuf al-Qārdawi sebagai *al-murunah* (fleksibilitas) dalam shari`ah. (menurut Yūsuf al-Qārdawi, refleksi dari *al-murunah* tercermin dalam ruang ijtihad yang para ulama banyak berbeda dalam mengkonklusikan hasil dari suatu hukum, dan menurut dia, hukum Islam terbagi menjadi dua, yaitu: hukum yang abadi (*al-Thābat al-Khulūd*), dan hukum yang fleksibel dan (*al-murunah wa al-tatawwur*). Lihat: Yūsuf al-Qārdawi, *al-Khasāis al-Ammah li al-Islam* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1999), 204. Ruang fleksibilitas ini terdapat pada wilayah *ijtihad* dalam rangka mencari solusi terhadap semua perkembangan (*al-tatawwur*) yang bersinggungan dengan ajaran agama. Adanya fleksibilitas hukum dalam Islam, menurut Saiful Anam, karena diantaranya adanya ruang kosong (*mantiqah al-'afw*) yang sengaja diciptakan oleh *shar`i* untuk memberi peluang para mujtahid agar mengupayakan segala daya dan kemampuannya guna mencari hal yang paling baik (*aslah*) bagi umat manusia, dan yang paling layak serta pantas sesuai dengan kondisi zamannya, dengan selalu memperhatikan tujuan-tujuan shari`at (*al-Maqāsid al-shari`ah*) secara umum, serta memedomani jiwa dari nash-nash yang pasti dan mapan (*al-Muhkamāt*). (Ahmad Saiful Anam, "Fleksibilitas Hukum Islam Dalam Menjawab Tantangan Zaman" makalah pengantar materi kuliah Perkembangan Hukum Islam Modern untuk konsentrasi shari`ah di Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2004).

Ungkapan Anam di atas, merefleksikan akan adanya mujtahid, karena ruang kosong dalam area hukum yang memang sengaja diciptakan oleh *shar'ī* menuntut adanya orang-orang yang mampu 'memproduksi' hukum sesuai kemauan nash-nash kitab suci (al-Qur`ān dan Hadits) yang selaras dengan realitas. Hal ini seirama dengan pendapat Abd 'Al, yang berpendapat bahwa ada tiga hukum yang terdapat dalam al-Qur`ān, yaitu, hukum-hukum yang berkaitan dengan aqidah (*ahkām 'itiqādiyyah*), etika (*ahkām Khuluqiyah*) dan hukum yang berhubungan dengan hal yang praktis (*ahkam 'amaliyah*) yang disebut dengan *fiqh al-Qur`ān*. Hukum-hukum 'amaliyah dalam al-Qur`ān terbagi menjadi dua, yaitu hukum *ibadah* dan *mu'āmalah*. (Abd 'Al Salim Makram, *al-Fikr al-Islam Bayna al-'Aql wa al-Wahy*, (Kairo: Dār al-Shurūq, 1982), 43. Hukum yang berkaitan dengan ibadah sudah dijelaskan oleh al-Qur`ān secara rinci, atau diperjelas oleh nabi Muhammad SAW. Adapun hukum yang berkaitan dengan *mu'āmalah* masih sangat beragam dalam al-Qur`ān, diantaranya, hukum yang berkaitan dengan keluarga (*akhwāl al-shahsiyah*) terdapat 70 ayat, hukum yang berkaitan dengan pribadi (*madāniyah*) sebanyak 70 ayat hukum yang berhubungan dengan pidana (*jinayah*) sekitar 30 ayat, hukum yang berkaitan dengan peradilan (*al-murafa'atau*) sebanyak 13 ayat, hukum yang berkaitan dengan undang-undang (*dusturiyah*) sebanyak 10 ayat, hukum yang berkaitan dengan hubungan kenegaraan (*dauliyah*) sebanyak 25 ayat dan hukum yang berkaitan dengan ekonomi dan keuangan (*iqtsad wa al-mal*) sebanyak 10 ayat. Dalam beberapa persoalan di atas ada ayat yang *zanni* yang membutuhkan penafsiran dan penalaran.)

Diantara persoalan hukum *amāliyah* di dalam al-Qur`ān tadi, terdapat persoalan perang dan perdamaian (*al-harb wa al-silm*). Konsep tentang kedua permasalahan ini sudah dibicarakan dalam kitab suci al-Qur`ān dengan bahasa yang tegas, lugas dan cerdas,

Ungkapan tentang perang terkadang dibahasakan dengan *jihād*, *qitāl*, pada bagian lain disebut juga dengan *harb*. Meskipun pada ranah substansi, ketiga tema ini memiliki kesamaan maksud dan tujuan, akan tetapi istilah *jihād* mendapat porsi pembahasan dalam yurisprudensi Islam, hingga dalam ilmu fiqh

sering ditemukan pembahasan tentang perang dan perdamaian diklarifikasikan dalam *bāb al-jihād*, dengan demikian al-jurjāni mendefinisikan *jihād* sebagai panggilan kepada agama yang benar (*al-du'ā' al-dīn al-haq*). (al-Jurjāni, *Kitab al-Ta'rifat*, 107.

Istilah kata *jihād* dari kata *jahada* yang bermakna 'berusaha'. (Majdudin Muhammad ya'qub al Fayruz Abadi, *Qāmus al-Muhit* (Beirut: Dār al-Fikr, 1933), 286). Sedangkan terminologi *jihād* berarti berusaha keras untuk mendapatkan sesuatu yang dicintai dan menolak yang dibenci. Adapun *jihād fi sabilillah* dalam istilah shara' adalah padanan dari kata perang (*al-harb*) dalam rangka menegakkan kalimat Allah SWT. (*Bayan li al-Nas*. (Kairo: Matba'ah al-Azhar, t,t), 273. Secara yuridis teologis berarti berusaha dengan sekuat tenaga di jalan Allah SWT, menyebarkan keimanan dan firman Allah SWT ke seluruh dunia. Ajaran yang bersifat individual ini merupakan suatu upaya pencapaian keselamatan, sebab *jihād* merupakan tuntutan Allah SWT, yang dapat mengantarkan manusia langsung menuju surga. (Majid Khadduri, *War dan Peace in The Law of Islam, Perang dan Damai dalam Hukum Islam*). Hal ini didasarkan ayat al-Qur`an :

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا هَلْ اَدْرٰكُكُمْ عَلٰۤى تَجْرَةٍ تُنٰجِيْكُمْ مِّنْ عَذَابِ اَلِيْمٍ ﴿١٠﴾ تُوْمِنُوْنَ
 بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهِۦ وَتُجٰهِدُوْنَ فِى سَبِيْلِ اللّٰهِ بِاَمْوَالِكُمْ وَاَنْفُسِكُمْ ذٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ
 اِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ ﴿١١﴾ يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوْبَكُمْ وَيُدْخِلْكُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرٰى مِنْ تَحْتِهَا
 الْاَنْهٰرُ وَمَسٰكِنٍ طَيِّبَةٍ فِى جَنَّٰتٍ ؕ ذٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيْمُ ﴿١٢﴾

Artinya : “Hai orang-orang yang beriman, sukakah kamu Aku tunjukkan suatu perniagaan yang dapat menyelamatkanmu dari azab yang pedih? (10) (yaitu) kamu beriman kepada Allah dan RasulNya dan berjihad di jalan Allah dengan harta dan jiwamu. Itulah yang lebih baik bagimu, jika kamu Mengetahui. (11). Niscaya Allah akan mengampuni dosa-dosamu dan memasukkanmu ke dalam jannah yang mengalir di bawahnya sungai-sungai; dan (memasukkan kamu) ke tempat tinggal yang baik di dalam jannah 'Adn. Itulah keberuntungan yang besar. (12). (al-Qur`an dan terjemahannya, 61:10-12. (Majma' al-Malk Fahd li Tabā'ah al-Mushaf al-Sharif, 1418 H).

Dalam ayat lain, al-Qur`ān secara tegas menjelaskan akan kewajiban *jihād* seperti firman-Nya:

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ
وَعَسَىٰ أَن تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٢١٦﴾

Artinya : “Diwajibkan atas kamu berperang, padahal berperang itu adalah sesuatu yang kamu benci. boleh jadi kamu membenci sesuatu, padahal ia amat baik bagimu, dan boleh jadi (pula) kamu menyukai sesuatu, padahal ia amat buruk bagimu; Allah mengetahui, sedang kamu tidak Mengetahui.” (Ibid, 2: 216)

Menurut Ibn Taymiyah, perintah tentang *jihād* telah dimuliakan dan dikuatkan dalam surat Madaniyah secara umum dan mencela orang-orang yang meninggalkannya, sampai mensifati mereka yang meninggalkan *jihād* tersebut dengan munafik dan hati sakit (*marad*). (taqiyuddin Ibn Taymiyah, *al-Siyasah al-Shari'ah fi Islah alRa'i wa al-Rai'yah* (Beirut: Dār al-Kutb al-'Ilmiyah, 1988), 106. Tidak hanya itu, dalam hadith-hadith nabi banyak sekali penjelasan tentang status dan sugesti *jihād*, diantaranya adalah:

حدثنا سعيد بن منصور جدنا عبدالله بن وهب حدثني ابو هاني الخولاني عن ابي
عبد الرحمن الجبلي عن ابي سعيد الخدري ان رسول الله قال يابى سعيد من رضي
بالله ربا وبالاسلام دينا وبمحمد نبيا وجبت له الجنة فعجب لها ابو سعيد فقال اعداها
علي يا رسول الله ففعل ثم قال واخرى يرفع بها العبد مائة درجة في الجنة ما بين
كل درجتين كما بين السماء والارض قال وما هي يا رسول الله قال الجهاد في
سبيل الله الجهاد في سبيل الله

Artinya: “Dari Abi Sa`id Khudry ra, sungguh nabi bersabda, wahai Abu Said, siapa yang ridha Allah SWT menjadi tuhan. Islam sebagai agama dan Muhammad sebagai nabi, maka wajib baginya surga. Abu Said tersentak kaget, dia berkata, ulangi lagi kepadaku wahai Rasulullah dan lakukanlah. Kemudian Rasulullah bersabda, yang

lain, seorang hamba akan diangkat seratus derajat yang diantara derajat tersebut seperti jarak langit dan bumi. Lalu Abu Saïd berkata, apa itu wahai Rasulullah) Rasul bersabda, yaitu jihad di jalan Allah SWT, jihad di jalan Allah SWT. (Abu al-Husain Muslim al-hajjaj al-Quraisy al-Naisabury. Shahih Muslim (Riyad: Dār 'Alam al Kutub, 1996) 1501.

Tema *jihād* yang suci seperti yang telah dijelaskan oleh firman Allah SWT dan hadits di atas, dalam konteks kekinian, menjadi sebuah *issue* global dan cenderung berkonotasi negatif hingga menjadi momok yang mengerikan. Ajaran suci yang dijustifikasikan oleh firman Allah SWT, itu seakan tampil dengan wajah yang seram, anarkism dan barbaristik. Kesan atas tampilan seperti itu memberi bias kepada materi ajaran agama, bahkan tertuduh sebagai biang atas kelakuan keji tersebut. Distorsi pemaknaan *jihād* dengan tampilan garang itu merupakan hasil produksi ketidakfahaman terhadap ranah substansi *jihād* juga merupakan suatu upaya pengaburan nilai-nilai *insāniyah* agama Islam yang memang telah memberi pencerahan terhadap agama lainnya.

Pengaburan substansi *jihād* dari nilainya yang suci itu akhirnya berimplikasi pada suatu konsekuensi, yaitu stigma mendiskreditkan Islam dengan tidak ramah, tidak menghargai perbedaan, agama terror dan tidak cinta perdamaian. Padahal dalam literatur fiqih Islam, persoalan perdamaian, menghargai perbedaan sudah dikupas oleh *fuqaha'*. Hal ini terlihat dari ungkapan beberapa istilah fiqih, seperti kata *hudnah*, (ungkapan *al-hudnah* juga berarti *al-mursalah*. Lihat: al-Fayruz Abadi, *Qāmus al-Muhit*, 1117) atau *'aqd dhimmah*. Istilah-istilah ini merupakan sebuah konsep perdamaian yang pernah dijadikan landasan oleh para pemimpin Islam.

Komitmen Islam pada perdamaian merupakan *mabda'* dan tujuan utama (*al-maqsad al-asly*) dari proses interaksi Islam dengan penganut agama lain. Karena Islam tidak pernah mengundang perang kecuali itu merupakan pilihan pihak musuh. (Muhammad Ra'fat Uthmān, *al-Huqūq wa al-wajibat wa al-'Alaqaq al-Dauliyah fi al-Islam* (Kairo: Matba'ah al-Sa'adah, 1973), 126. Sikap Islam terhadap perdamaian memang tampak jelas, baik dari ajaran, pengalaman historis maupun dari identitas nama Islam itu sendiri. Menurut

Amir Abd al-'Aziz, *al-Salām* (perdamaian) sendiri merupakan nama dari *asmā' al-husnā* yang berarti bebas dari cela, juga bermakna aman dan damai. (Amir Abd 'Aziz, *Huqūq al-Insan fi al-Islam* (Kairo: Dār al-Salam, 1997), 82.

Adanya pembahasan tentang konsep perang dan perdamaian dalam perspektif Islam merupakan suatu bukti dinamis nya pemikiran intelektual Islam yang senantiasa menerjemahkan ajaran-ajaran langit sesuai dengan kondisi sosial perilaku manusia di muka bumi. Perbincangan tentang kedua tema di atas yang terkadang terangkan dalam *bāb al-jihād* dalam literatur fiqh itu sangat menarik untuk dikaji karena sampai saat ini pergesekan sosial antar umat pemeluk agama semakin kompleks, bahkan menjadi bom waktu yang siap memudahkan 'senyum' dari tatapan ajaran agama yang absolut dan suci tersebut.

Karena pembahasan tentang realisasi perdamaian dan perang tersebut berada dalam kawasan fiqh, maka banyak para pengkaji fiqh kontemporer yang melakukan pembacaan ulang terhadap fiqh klasik. Menurut mereka, fiqh menjadi hambatan serius dalam menyikapi sejumlah problem kemanusiaan yang tidak disentuh oleh ulama terdahulu. Karena fiqh yang tersedia adalah yang tidak lagi menyemangati zaman ini dan bentuknya pun sangat sederhana. Sementara itu, problem kemanusiaan terus bertambah dan pengetahuan mengalami kemajuan yang pesat, maka tidak terelakkan pembaruan fiqh sebagai solusi alternatif. (Tim Penulis Paramadina, *Fiqh Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*, ed. Mun'im A. Sirry. (Jakarta: Paramidana, 2004), 4.).

Di antara tokoh yang mencoba menilik gagasan masa lalu tentang konsep Perang dan Perdamaian dalam lensa fiqh Islam adalah Mustafā Sibā'i, ia melihat, persoalan keduanya sangat urgen untuk disimak ulang dalam konteks kekinian dan kedisinian, karena ketidakfahaman dalam menerjemahkan kedua persoalan tadi dalam konsep Islam justru akan mencemar nilai *rabbaniyah* Islam itu sendiri.

BAGIAN KEDUA

SEJARAH KEHIDUPAN MUSTAFA AL-SIBA'I

A. Biografi Mustafa Al-Siba'i

Ada ungkapan indah dari budaya pepatah kita; manusia mati meninggalkan nama, Gajah mati meninggalkan gading, setoreh ungkapan lokal yang memiliki nilai hikmah itu agaknya layak untuk dijadikan kesan ketika mengungkapkan sosok seorang tokoh seperti Mustafā al-Sibā'i, karena dalam perjalanan hidupnya banyak hal yang dikerjakan sebagai sebuah 'nama' untuk generasi yang ditinggalkannya. Dinamika perjuangan yang dilukiskannya dalam kanvas pengabdian kepada *din* agaknya menjadi layak untuk diteladani oleh siapapun yang memiliki *ghīrah* terhadap kemajuan Islam.

Mustafā al-Sibā'i, yang memiliki nama lengkap Mustafā Husnī al-Sibā'i lahir pada tahun 1915 di kota Hams Damaskus. (www.online-islamic-store.com). Al-Sibā'i termasuk pemuda yang cerdas dan pintar, juga berdedikasi tinggi. Bukti dari kepintarannya, ia telah hafal al-Qur`ān semenjak kecil dan selalu

berprestasi ketika di bangku sekolah, hingga menyelesaikan pendidikan formalnya di tingkat Menengah Atas (*thanawiyah*) pada tahun 1930. (Abdullah Mahmud al-Tantawi, *Mustafā al-Sibā'i. Al-Da'iyah al-Rāid wa al-Ālim al-Mujāhid* (Damaskus: Dār el-Qālam, 2001), 11. Pendidikan tingkat Dasar ditempuhnya di sekolah Mas'udiyah, sebuah institusi pendidikan yang didirikan oleh Syekh tahir dan terus melanjutkan ke Tingkat Menengah dan Tingkat Atas. (Adnan Mahmud Zarzur, *Mustafā al-Sibā'i, al-Da'iyah al-Mujaddid* (Damaskus: Dār el-Qālam, 2000), 93.

Keberagaman al-Sibā'i yang sarat dengan nilai-nilai luhur agama membentuknya menjadi insan militan religius, karena didukung lingkungan keluarga yang agamis. Hal ini tersirat dari kedudukan ayahnya Shekh Husnī al-Sibā'i yang merupakan imam Masjid Agung kota Hams. Tidak hanya itu, sang ayah juga merupakan ulama yang mempelajari ilmu fiqih dan dalil-dalilnya di beberapa *halaqah* ulama Hams hingga jauh dari fanatisme madhhab, juga sebagai pejuang gigih yang rela mengorbankan jiwa, raga dan harta dalam melawan kolonialisme Perancis, pejuang pembebasan negeri Islam Palestina dan termasuk diantara perintis (*maytam al-Islāmi*), dan akhirnya meninggal dunia pada bulan *jamād al-Ākhir* tahun 1381/1962, sedangkan al-Sibā'i wafat tahun 1964. (Penerbit, dalam: Mustafā al-Sibā'i, *al-Sunnah wa Makānatuhā fi al-Tashri' al Islāmi* (Kairo: Dar al-Salam, 1998), 7.

Pengembaraan al-sibā'i dalam mengarungi samudera pengetahuan tergolong dinamik. Ia mempelajari ilmu pengetahuan Islam bersama ayahnya kepada para *masyāyikh* kota Hams, diantara mereka adalah shekh Tahir al-'Atasi (mufti Hams), Sheikh Zajid al-'Atasi, Shekh Muhammad al-Yāsin, Syekh Anis Kalalib dan Islam dan lain-lain. Perjalanan pendidikannya terus meningkat hingga akhirnya mendapat gelar akademik formal tertinggi di program doktoral fakultas Shari'ah Univesitas al-Azhar pada tahun 1949 dengan disertasi '*al-Sunnah wa Makānatuhā fi al-Tashri' al-islāmi*. Sebuah karya monumental yang banyak dipergunakan oleh dunia Islam sampai saat ini.

Seiring dengan perkembangan ilmu pengetahuannya secara akademik, wawasan al-Sibā'i juga mengalami penngkatan

yang sangat menakjubkan. Hal ini karena dipengaruhi oleh majalah *al-Fath* yang rajin disimak nya semenjak kelas tiga 'idādi ketika berumur dua belas tahun, juga dipengaruhi tokoh karismatik Muhid al-Dīn al-Khatib. Kedua faktor ini memberi pengaruh signifikan terhadap wawasan keislamannya hingga ia mengungkapkan tentang majalah *al-Fath* sebagai “hadiah yang sangat berharga yang telah lama dirindukan kehadirannya” dan ungkapan tentang Muhib al-Dīn al-Khāṭib yang ditulisnya pada 1937 “saya tidak mengenal seseorang yang memiliki keutamaan dariku tentang kecemburuan dan pembelaannya terhadap Islam kecuali seorang laki-laki yang kucintai sebelum melihatnya, kemudian tidak bertambahnya pengetahuanku kecuali karena cinta yang melebihi cintaku padanya, dialah seorang muslim yang memahami Islam dengan benar dan membelanya penuh dengan kekhidmatan, yaitu guruku Muhib al-Dīn al-Khaṭīb”. (Zarzur. *Mustafā al-Sibā'i, al-Da'iyah al-Mujaddid, 90,91.*)

B. Pengabdian Mustafa Al-Siba'i

Sebagai mana lazimnya seorang ilmuwan, Mustafā al-Sibā'i memang laik untuk dianggap sebagai figur dan menjadi tokoh dilengah masyarakat Islam, baik dalam bingkai keagamaan maupun kebangsaan. Hal ini karena dia banyak memberi kontribusi terhadap agama dan bangsa. Perjalanan pendidikannya dalam bidang hukum Islam yang telah sampai pada tingkat akademik yang sangat prestisius itu, memang laik untuk dijadikan standar bahwa dia telah memenuhi kualifikasi ketokohan secara umum, latar belakang keilmuan yang diperolehnya di institusi pendidikan tertua di dunia itu, diterjemahkannya ke tengah realitas masyarakat negeri tumpah darahnya, hingga ia sempat dipercaya sebagai tenaga pengajar di Fakultas Hukum dan kemudian menjadi ketua jurusan Fiqih Islam dan perbandingan madhhab di Universitas Siria (sekarang universitas Damaskus), selanjutnya menggagas berdirinya fakultas Shari'ah dan menjadi Dekan pertamanya di Universitas yang sama. (al-Tantawi, *Mustafā al-Sibā'i, al-Da'iyah al-Raid wa al-Alim al-Mujahid*)

Tidak hanya sebatas itu, pengabdianya dalam dunia pendidikan dalam rangka mengaplikasikan keilmuan nya, al-Sibā'i juga pernah mendirikan dan menjadi direktur lembaga pendidikan "alMa'had al-'Arabi al-Islāmi" yang mencakup pendidikan kanak-kanak (*Raudah*), Sekolah Dasar (*Ibtidā'i*), Sekolah Menengah (*I'dādi*), dan Menengah Atas (*Thanawi*). Lembaga ini memiliki banyak cabang di pelbagai daerah Siria seperti di Dar'ā, Hams, Idlab dan Halb. Selain itu, pada tahun 1944 setelah di deportasi oleh pemerintahan kolonial Inggris dari Mesir ke Siria, al-Sibā'i mengajar pada beberapa Sekolah Menengah Atas di Hams dengan bidang studi Bahasa Arab dan Pendidikan Islam. (*Ibid*, 13).

Pengabdian al-Sibā'i dalam dunia pendidikan seperti terungkap di atas memang sangat patut untuk diapresiasi, mengingat peradaban suatu masyarakat dan bangsa sangat tergantung pada kualitas pendidikannya, karena menurut Anwar Ibrahim, peradaban suatu masyarakat atau bangsa ada pasang surutnya, yaitu dari suatu bangsa yang tidak punya pendidikan, tidak punya ilmu pengetahuan menjadi bangsa yang sangat mampu dalam segala hal. ("Support Dato untuk Indonesia" *Republika*, Sabtu 11 Desember 2004, 11). Ungkapan ini tentu memiliki korelasi yang erat dengan urgensi pendidikan berkualitas dalam suatu masyarakat atau bangsa dan al-Sibā'i telah mengaktualkan di tanah kelahirannya.

Dalam bidang pemikiran, ide-ide cemerlang dan gagasan aktual yang konteksnya bersinggungan langsung dengan pemahaman teks-teks Islam yang universal, pemikiran al-Sibā'i tak kalah penting untuk disimak, bahkan mungkin produksi keilmuan nya masih relevan di 'bumikan' atau untuk dijadikan bahan studi analisis dalam rangka mendialogkan kemauan agama dengan konteks realitas sekarang. Hal ini menurut penulis, banyak dari ide dan gagasan pemikiran al-Sibā'i yang bersentuhan dengan realitas sosial keagamaan sebagai sebuah tanggapan atau jawaban terhadap pelbagai asumsi miring yang sering mendiskreditkan Islam yang masih berlanjut sampai saat ini.

Di antara gagasan al-Sibā'i dalam ruang keagamaan adalah persoalan kedudukan perempuan dalam politik, khususnya ketika menjadi wakil rakyat di Parlemen. Menurut al-Sibā'i, pergerakan Islam modern harus melibatkan perempuan dan tidak ada larangan bagi perempuan untuk berpartisipasi dalam pemilu baik sebagai pemilih atau calon wakil rakyat, karena dasar-dasar Islam tidak melarangnya. Tidak ada larangan dalam Islam bagi perempuan untuk menjadi perumus undang-undang, dan undang-undang membutuhkan orang-orang yang berpengetahuan untuk mengetahui kebutuhan dan problematika yang terjadi dalam masyarakat dan Islam memberi kesempatan yang sama kepada laki-laki dan perempuan untuk berpengetahuan. Juga, diantara tugas wakil rakyat adalah mengontrol eksekutif. Islam memandang tugas ini merupakan bagian dari *al-Amr bi al-ma'ruf wa al-nahy 'an al-munkar* yang wanita dan pria memiliki tanggung jawab yang sama terhadap kewajiban ini. (al-Tantawi, *Mustafā al-Sibā'i, al-Da'iyah al-Raid wa al-Alim al-Mujahid*), 41-42.

Persoalan lain yang patut menjadi perhatian dari pemikiran al-Sibā'i adalah konsep sikap nasionalisme Arab dalam perspektif Islam. Munculnya gagasan ini, karena dunia Arab dan Islam waktu itu sedang berada di cengkraman kekuasaan kolonialisme Barat. Biasanya, nasionalisme lahir dari semangat perlawanan terhadap kolonialisme atau bersamaan dengan munculnya revolusi kemerdekaan. (Asep Purnama Bakhtiar, "Olimpiade Sains dan Nasionalisme." *Republikan*, Senin 13 Desember, 2004, 5). Menurut al-Sibā'i, nasionalisme Arab memiliki posisi sangat urgen dan bagian dari semangat Islam, karena Arab selalu digandengkan dengan kata Islam, baik dalam tulisan, pidato, ceramah, seminar maupun dalam obrolan biasa. Pemahaman nasionalisme Arab tidak lantas berarti fanatisme tribalistic atau semangat kesukuan yang kaku, akan tetapi dalam tetap dalam kerangka semangat bernegara pada batasan peradaban Islam. Dalam pengertian, bahwa nasionalisme Arab terdiri atas dasar nilai dan aturan Islam yang sangat orisinal, peradabannya yang abadi dan Muslim Arab telah mampu berperan untuk bangkit membawa peradaban masa depan, karena umat Islam membawa

akidah yang tinggi dan telah memberi kontribusi dalam membangun peradaban tersebut, yaitu akidah yang menghargai akal, keyakinan penciptaan manusia moderat yang berorientasi pada kemaslahatan umat dan kemanusiaan. (al-Tantawi, *Mustafā al-Sibā'i, al-Da'iyah al-Raid wa al-Alim al-Mujahid*) 40.

Rasa nasionalisme dan tanggung jawabnya terhadap Islam seperti uraian di atas, tumbuh ketika berinteraksi dengan majalah *al-Fath*, sebuah majalah Islam yang terbit di kota Kairo yang diantara penulisnya adalah pendiri gerakan Ikhwanul Muslimin Mesir, Hasan al-Banna. Ketika melanjutkan studinya di Universitas al-Azhar Mesir pada tahun 1933, al-Sibā'i langsung mengadakan komunikasi dengan Tim Redaksi majalah *al-Fath* dan ikut bergabung ke dalam gerakan Islam Ikhwanul Muslimin. (*Ibid*, 12)

Bergabungnya para ilmuwan ke dalam gerakan tersebut disebabkan oleh pelbagai hal yang diantaranya adalah kekaguman mereka terhadap profil penggagas gerakan Ikhwanul Muslimin, Hasan al-Banna. Menurut Yusuf al-Qardāwi, Hasan al-Banna memiliki pandangan dan pemikiran cemerlang terhadap pemahaman keislaman. Beberapa gagasan Hasan al-Banna yang menggabungkan antara ilmu dan pendidikan (*al-'ilm wa al-tabiyah*), pemikiran dan gerakan (*al-fikr wa al-harakah*), agama dan politik (*al-din wa al-siyāsah*), dan menggabungkan antara ruh dan jihad (*al-ruhāniyah wa al-jihād*). Dalam pandangannya juga, Hasan al-Banna merupakan prototype seorang yang menjiwai al-Qur`ān, pendidik dan menanam nilai-nilai ketuhanan, pejuang yang islami, dai yang modern, pejuang politik, pemimpin gerakan juga pejuang masyarakat. (Yusūf al-Qardāwi, *Shumul al-Islam Dawi Sharh Ilmi Mifaṣṣal li al-Uṣul al-'Isrīn li al-Imām al-Shahīd Hasan al-Banna* (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1993), 7. Hal yang sama juga diakui oleh Abd Majid yang mengatakan bahwa Hasan al-Banna adalah seorang pemimpin yang sangat karismatik dan telah banyak berkorban, seseorang yang mensinergikan beberapa konsep, sangat mencintai orang lain, suka menolong dan merefleksikan Islam dengan makna luas. Dengan pengaruh pemikirannya ini, Hasan al-Banna dan gerakan Ikhwanul Muslimin-nya mendapat respon yang cepat dari rakyat Mesir

hingga gerakan itu tidak hanya berkembang di Mesir saja tapi juga meluas sampai ke negara-negara lain. Lihat Ahmad Abd Majid "Adwa 'Ala al-Harakah al-Islamiyah al-Mu'asirah" *al-Manar al-Jadid*. Juli 2003, 76. kecerdikannya dengan pemikiran cemerlang al-Banna inilah yang mengantarkan al-Sibā'i kepada pergerakan Islam guna menantang ketidakadilan, jauhnya dari corak pemerintahan yang Islami, dan kesenjangan sosial yang mencolok.

Semenjak berinteraksi dengan gerakan Ikhwanul Muslimin, pemikiran al-Sibā'i sangat antusias terhadap realitas dunia Islam, khususnya negara-negara Arab. Sehingga ia sering terlibat dalam aksi demonstrasi bersama Ikhwanul Muslimin dalam menentang pemerintahan kolonial Inggris. Akibatnya, ia merasakan kehidupan bui pertama kali pada tahun 1934. Tidak hanya itu, pada tahun 1941 ia dipenjarakan lagi oleh Inggris karena dianggap membentuk organisasi rahasia dalam mendukung revolusi Rashīd 'Alī al-Kaylāni di Iraq. (al-Tantawi, *Mustafā al-Sibā'i, al-Da'iyah al-Raid wa al-Alim al-Mujahid*) 12.

Kehidupan penjara bukan lantas membekukan militasinya dalam memperjuangkan Islam, tapi justru menjadi injeksi dalam menerjemahkan Islam yang rasional, ramah dan membumi. Setelah dua bulan dibebaskan dari penjara Mesir, al-Sibā'i di deportasi oleh pemerintah Inggris ke Palestina dan mendekam dalam penjara selama empat bulan. Kemudian ia kembali ke tanah kelahirannya dengan tetap melakukan perlawanan politik terhadap bangsa penjajah. Akhirnya ia diasingkan ke Lebanon dan dikurung dalam penjara selama tiga puluh bulan di sana.

Hidup di belakang jeruji dan dalam kungkungan penjara nampaknya tidak membuat semangat perjuangannya mengendur, bahkan semakin membara dan militan. Setelah kembali ke Hams, ia tetap memimpin demonstrasi dan selalu mengajak masyarakat Siria dan umat Islam untuk mengadakan perlawanan bersenjata mengusir negara kolonial Perancis yang menindas negaranya dan Inggris bersama Yahudi yang bercokol di Palestina. (*Ibid*, 13).

Aktivitas al-Sibā'i dalam gerakan Ikhwanul Muslimin terus berlanjut sampai akhirnya ia mendirikan organisasi ini di Siria dan dipercayakan sebagai pimpinan umum untuk negaranya.

Harus diakui, bahwa pendidikan gerakan Ikhwanul Muslimin sangat kental dalam pribadi al-Sibā'i, hal ini karena sistem pendidikan gerakan ini terasa sangat relevan dengan kebutuhan kondisi saat itu. Diantara sistem pendidikan itu adalah, (a) Sistem pendidikan yang sangat konsen terhadap anggota organisasi. (b). Sistem pendidikan yang berorientasi pada reformasi sosial dan kemaslahatan masyarakat. (c). Keterikatan gerakan Ikhwanul Muslimin dengan dakwah, partai, dan organisasi-organisasi Islam yang lainnya. (rauf Shalbi. *Al-Shaikh Hasan al-Banna wa Madrasatuh al-Ikhwan al-Muslimun* (Kairo: Dār al-Ansar. 1978) 379.

Dalam rangka menantang dan melawan negara-negara kolonial Barat, al-Sibā'i melakukan pelbagai hal positif dan konstruktif, walaupun harus berhadapan dengan penderitaan, rintangan yang begitu banyak dan tiada henti. Ia ikut terlibat langsung dalam melakukan pelbagai kegiatan, seperti menyebarkan majalah *al-Muslimūn* bersama Sa'id Ramadān di Siria. (Tariq Ramadān, *Menjadi Modern Bersama Islam, Islam, Barat dan Tantangan Modernitas*, terj. Zubair & Ilham B. Sainong (Jakarta: Penerbit Teraju, 2003), xxi. Juga aktif menulis di pelbagai media seperti majalah *al-Manar* dan majalah mingguan *al-Shihāb* yang didirikan oleh Hasan al-Banna. Dalam majalah ini al-Sibā'i dipercaya sebagai pemimpin Redaksi selain penulis tetap. (Zarzut, *Mustafā al-Sibā'i, al-Da'iyah al-Mujaddid*, 220).

Sebagai salah satu ketua pelaksana gerakan Ikhwanul Muslimin, al-Sibā'i banyak menulis surat kepada para pemimpin dunia Arab dan Islam seperti Pakistan, Iran, Indonesia dan Afganistan. Di antara tulisan itu memperingatkan tentang bahaya laten penjajahan yang dilakukan oleh Inggris, Perancis dan Zionis terhadap Mesir dan negara Arab, seperti tulisannya dalam majalah *al-Shihāb* pada tanggal 6 Rabi'ul al-Awwal 1376 H yang berisi:

“Mesir dan negara-negara Arab sedang dalam ancaman perang melawan negara-negara kolonial dan Zionis, juga sedang mempertahankan kemuliaan dan kemerdekaan negara-negara Islam. Maka, *support* dan dukungan aktif negara-negara Islam wajib dikumandangkan untuk memperkuat persaudaraan Islam dan menyatukan orientasi antara negara-negara Arab dan Islam”. (Ibid, 223).

Karir al-Sibā'i dalam kancah perpolitikan nasional Siria juga sangat sarat dengan keteladanan. Pada tahun 1949, ia menjadi anggota dewan di Parlemen Siria yang mewakili daerah Damaskus melalui sebuah partai "*al-Jbhah al-Istirākiyah al-Islāmiyah*" yang ia dirikan bersama anggota Ikhwan Muslimin lainnya di Siria. Keberadaannya di Parlemen merupakan perjuangan dalam meretaskan Islam politik yang telah banyak mengalami kebuntuan, distorsi dan penyelewengan. Islam politik yang penulis maksud adalah dalam pengertian umum yaitu sebagai "penafsiran makna-makna Islam dan penguasaan atas lembaga-lembaga politik formal dan informal yang mendukung pemaknaan Islam tersebut". (Azyumardi Azra, *konflik Baru Antar peradaban, Globalisasi, Radikalisme dan Pluralitas* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002), 178.) Bagi al-Sibā'i, pemahaman tentang Islam politik tidak berbeda dengan paham gerakan Ikhwan Muslimin tentang entitas politik dalam Islam hanya sebagai sarana untuk menuju kebaikan dunia dan kebahagiaan di akhirat. Konkritnya adalah, -mengutip al-Ghazali- jika politik berorientasi pada kekuasaan maka Islam (*Shari'ah*) adalah fondasi (*al-Aṣl*) sedangkan kekuasaan (*mulk*) merupakan penjaganya (*hāris*), sesuatu yang tidak mempunyai fondasi akan runtuh dan yang tidak dijaga akan lenyap. (*Majmu'ah Rasā'il al-Imām al-shahid Hasan al-Banna*, (Alexandria: Dār al-Da'wah, 1990), 233. Pendapat ini diamini oleh al-Qardāwi (anggota IM) dalam bukunya *Min Fiqh al-Daulah*, dia menjelaskan bahwa, Islam disamping agama juga sistim politik yang harus direalisasikan dalam kehidupan dunia. Hal ini didukung oleh tiga aspek, yaitu: teks-teks agama, realitas dan karakteristik universalitas Islam. (Yusuf al-Qardāwi, *min fiqh al-Daulah fi al-Islam, Makānatuha Ma'alimuha, Tabi'atuha. Mauqifiha min al-Dimuqratiyah wa alta'dudiyah wa al-Mar'ah wa Ghair al-Muslimin*, (Kairo: Dār al-Shurūq, 1999), 15-16-17. tiga aspek itu ialah: teks-teks agama, diantaranya QS. 4:58-59. Aspek sejarah adalah yang tercermin dalam dakwah nabi Muhammad SAW di Madinah. Dan aspek Universalitas Islam adalah kandungan ajaran Islam yang mengatur segala sisi kehidupan manusia.)

Pandangan dan paradigma politik seperti ini tidak hanya sebatas konsep idealitas agama secara formalis dan simbolik, akan

tetapi telah diupayakan oleh al-Sibā'i untuk selalu menyentuh ruang realitas sosial kehidupan umat. Hal ini dibuktikannya dalam perilaku ketika berada dalam lingkaran kekuasaan, kesederhanaan, kejujuran, kedermawanan adalah warna dari tindakannya, bahkan menurut kesaksian para sahabatnya, al-Sibā'i banyak sekali menolak jabatan kekuasaan. (Zarzur, *Mustafā al-Sibā'i, al-Da'iyah al-Mujaddid*, 496). Hal ini bisa terwujud karena al-Sibā'i menjadikan politik sebagai bagian dari misi dan tugas dakwah yang diembannya. (*Ibid*, 3)

Kerjadakwahmerupakankejayaangerjaya yang berat yang membutuhkan ketulusan dan pengorbanan sekaligus juga merupakan pekerjaan mulia bahkan sebaik-baiknya amalan setelah iman kepada Allah SWT, karena tujuannya adalah memberi pencerahan kebenaran kepada manusia, motivasi kebaikan, menjauhi mereka dari keburukan, kebatilan yang mengeluarkan mereka dari kegelapan menuju cahaya-Nya. (Yūsuf al-Qārdawi, *Thaqafah al-Daiyah* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1996),3 . Maka dalam mengemban tugas berat inim dakwah membutuhkan *du'āt* yang kuat, tangguh dan mumpuni yang bisa menyesuaikan diri dengan keagungan dan keuniversalan dakwah itu (*Ibid*, 3). Dengan demikian, seorang da'i harus meyakini pemikiran yang disampaikan dan mentransformasikan dengan pelbagai sarana sesuai kemampuan sarana sesuai kemampuan, baik tulisan, ceramah, obrolan dan gagasan usaha yang sungguh-sungguh. (al-Bahī al-Khullī , *tazkirah al-Duāl'at* (kairo: Maktabah Dār al-Turath, 1987),6

Menyadari hal ini, al-Sibā'i senantiasa berusaha merealisasikan nya dengan peran aktif dan kontributif sesuai potensi yang dimilikinya. Sebagai ilmuwan muslim, ia aktif menuangkan gagasan keislamannya melalui pelbagai media, sebagai negarawan dan politisi religius, ia telah berhasil menuangkan undang-undang yang sesuai dengan Islam, bahkan ia rela berkorban harta bahkan nyawa demi Islam, hingga ia pernah memimpin pasukan perang melawan zionis di Palestina. (Zarzur, *Mustafā al-Sibā'i, al-Da'iyah al-Mujaddid*, 194.

Dunia dakwah merupakan lahan aktivitas yang selalu menjadi ruh perjuangannya. Dalam lini manapun, kepentingan agama selalu menjadi prioritas, karena al-Sibā'i menatap dunia

hanya sebagai fasilitas dan sarana dalam menuju tujuan yang mulia, yaitu *'izzat al-Islam wa al-muslimin*. Bagi al-Sibā'i, dakwah merupakan kebutuhan yang sangat urgen, yang senilai dengan keuniversalan Islam. Maksudnya, ruang dakwah tidak parsial, dan harus menyentuh semua lini kehidupan, baik dalam bingkai keberagaman, sosial maupun kebangsaan, bahkan menurutnya merupakan kebutuhan kemanusiaan. Aritnya, pada dimensi keberagaman, urgensi kebutuhan dakwah adalah mengembalikan umat Islam kepada kemurniaan ajaran dan indahya. Kemudian kebutuhan dalam bingkai sosial, adalah berorientasi pada perbaikan (*iṣlāh*) internal masyarakat perbaikan tersebut tentu tidak hanya cukup pada area keilmuan, pendidikan kenegaraan dan kebangsaan tetapi dengan cara memahami agama yang lebih tepat dan benar.

Adapun urgensi dakwah dalam bingkai kebangsaan, menurut al-Sibā'i berkisar pada dua alasan, yaitu:

1. Penyatuan intuisi dan emosi antara sesama anak bangsa yang berbeda aktivitas dan keyakinan.
2. Pengorbanan dalam rangka memprioritaskan *maslahat* umum, baik berupa jiwa, harta dan kesempatan. (*Ibid*, 159)

Kerangka pemikiran seperti tersebut tadi, tercermin dalam beberapa karyanya yang sangat kental dengan nuansa-nuansa dakwah, seperti bukunya; *Hakadhā 'Allamatni al-Hayāt, Dirāsat fi la-Sirah al-Nabawiyah dan Hadha Huwa al-Islām*.

C. Karya-Karya Mustafa Al-Siba'i

Sebagai seorang ulama, al-Sibā'i sangat proaktif dan *care* terhadap pelbagai macam persoalan yang menimpa umat, ia terpenggil untuk memberi beberapa “jalan tengah” dengan mengekspresikan wajah Islam yang ramah dan moderat dalam peradaban. Menurut penulis, karya-karya al-Sibā'i selau menyentuh persoalan realitas umat saat itu. Bacaan goresannya – meminjam istilah Khātmi-tidak lepas dari *al-daur* (partisipasi) dal *al-mauqi'* (realitas). Muhammad Khatami, *al-Islam wa al-'Alam*, (Kairo: Maktabah al-Shuruq, 2002), 18.

Buah karya al-Sibā'i merupakan *sample* dari aktualisasi tipe keberagaman yang berintegrasi dengan visi dan misi pergerakan yang diyakininya. Ide dan gagasannya tidak hanya berkuat pada persoalan 'klasik' dan eksklusif dengan paradigma masa lalu yang cenderung menafikan realitas kekinian dan kedisninan. Hal ini terlihat dari karya-karyanya yang juga menyinggung persoalan keumatan secara kontekstual ketika harus berinteraksi dengan pemikiran-pemikiran Barat, dan al-Sibā'i pernah mengunjungi beberapa negara Eropa.

Sensitifitas al-Sibā'i sebagai ilmuwan dan da'i terhadap pelbagai hal keagamaan seperti tercermin dalam beberapa karyanya, merupakan sikap keberagaman yang tepat, karena menurut Muhammad al-Ghazāli, keberagaman yang tepat adalah seseorang yang selalu melengkapi karakternya dengan *anāṣir* kesempurnaan baik pada sisi keduniaan maupun keakhiratannya. Juga, seorang da'i apabila menyikapi pemikiran dan ungkapan orang lain, ia dapat memetik sesuatu yang dianggapnya benar, dan mengambil manfaat dalam menambah pengetahuan agamanya untuk ditransformasikan kepada orang lain. (Sheykh Muhammad al-Ghazāli, *Ma'a Allah SWT*, (Kairo: Dār Nahdah Masr li-al-Taba'ah wa la-Nasr wa al-Tawzi', 2002), 354.

Dengan pelbagai kesibukan dan kondisi, dalam suasana kemerdekaan yang terbatas, karena kondisi umat Islam masih di bawah bayangan cengkraman kolonial, al-Sibā'i terus berkarya. Bahkan, dalam keadaan sakit pun, ia tetap produktif menoreh goresan tinta penanya hingga menghiasi khazanah dinamika pengetahuan Islam sampai sekarang. Karyanya yang sangat monumental "*al-Sunnah wa Makānatuhā fl al-Tashri' al-Islāmi*" merupakan karya ilmiah pertama yang banyak menakjubkan dunia Islam. Buku yang ditulis sebagai disertasi doktoral di Universitas al-Azhar ini dipresentasikan setelah satu tahun disusun, karena kesibukannya sebagai pemimpin Ikhwan Muslimin dalam perang melawan Zionis di Palestina dan anggota parlemen di Siria.

Meskipun dalam suasana demikian, produktivitas al-Sibā'i dalam dinamika ilmu pengetahuan tidak padam. Sensitifitasnya

terhadap kondisi umat selau dihadirkan dalam karya-karyanya yang kontekstual, konstruktif dan integral. Hal ini terbukti dengan buah penanya yang meliputi berbagai bidang, baik fiqih, politik, sosial, ekonomi, hukum, dakwah, sejarah, pergerakan Islam dan beberapa makalah seminar yang telah dibukukan. Karya-karyanya telah diterjemahkan ke dalam pelbagai bahasa asing dan hampir dibaca oleh komunitas masyarakat Islam.

Diantara karya-karya al-Sibā'i yang dapat penulis hadirkan dan mewakili dari bidang pemikirannya itu adalah:

1. *al-Mar'āh bain al-Fiqh wa al-Qanūn*

Studi gender dalam tatanan pemikiran Islam merupakan bias dari adanya persinggungan dengan pemikiran Barat yang sering mendiskreditkan posisi perempuan dalam pandangan Islam. Qasim Amir misalnya, seorang ilmuwan alumni perguruan tinggi di Percis dianggap sebagai pahlawan sekaligus pencetus kebangkitan feminsime di Mesir, (Jhon L.Eposito, *Women in Muslim Family Law*. (New york: Syracuse University Press, 1982), 51) karena beberapa pemikirannya sangat kontroversial dalam pandangan umum umat Islam yang berdasarkan pada ijthihad ulama.

Bagi al-Sibā'i, persoalan perempuan merupakan masalah sosial setiap masyarakat, baik klasik maupun modern. Dengan demikian, problematika ini menjadi tanggung jawab pemikir dan ilmuwan untuk memikirkannya, mengingat masalah ini merupakan bagian dari problematika sosial. (Mustafā al-Sibā'i, *al-Mar'ah Bayn al-Fiqh wa al-Qanun*, (Beirut: al-Maktab al-Islāmi, 1984), 9.

Adanya diskursus gender dalam dunia Islam, membuat al-Sibā'i gusar dan ingin berpartisipasi untuk menjelaskan posisi perempuan dalam Islam dan beberapa asumsi yang diusungkan oleh para pemikir sekuler Barat sebagai justifikasi terhadap tindakan kolonialisme mereka di dunia Islam. (*Ibid*, 7).

Buku ini pada awalnya merupakan tulisan seminar yang diselenggarakan oleh Universitas Damaskus pada *al-Musim al-thaqāfi* tahun 1961-1962. Dalam buku ini, al-Sibā'i mencoba menjelaskan argumentasi shari'ah dan realitas perempuan Barat. Ia berusaha untuk lebih objektif dengan mengkomparasikan

realitas kaum Hawa dalam lintas sejarah dan agama, seperti dinamika perkembangan hak-hak perempuan dalam masyarakat Yunani, Romawi, India, Kristen, Yahudi dan tradisi Arab sebelum Islam. Kemudian al-Sibā'i menjelaskan posisi perempuan dalam perspektif Islam, baik sejarah, hukum, sosial maupun politik.

Selain itu, al-Sibā'i dalam buku ini juga menulis beberapa hal tentang pengalaman pribadinya ketika berada di negara Eropa pada tahun 1956 dalam rangka studi komparatif dengan pelbagai perguruan tinggi dan perpustakaan di sana. Dalam perjalanan riset nya itu, ia menulis hasil dialog nya tentang poligami bersama Anderson, seorang Guru Besar dan ketua jurusan *al-Ahwal al-shahsiyah* pada studi Timur Tengah di Universitas London. (*Ibid*, 87. Dalam dialog nya bersama Prof Anderson, berakhir dengan diamnya guru besar itu atas pertanyaan yang diajukan oleh al-Sibā'i, karena pertanyaan al-Sibā'i berangkat dari fakta realitas yang terjadi dikalangan masyarakat Eropa.)

2. *'Uzama' unā fi al-Tarik*

Buku ini dicetak ketika al-Sibā'i telah meninggal dunia. Karya ini merupakan kumpulan tulisan yang pernah dipublikasikan di Majalah *al-Shihāb* dan *Hadārah al-Islām*. Judulnya pun sebagian adalah *Madrasah al-Ruh* yang kesemuanya ditulis sebelum kegiatan keilmuan ke pelbagai negara Eropa pada tahun 1954-1955.

Secara umum buku ini merupakan ekspresi kekaguman nya terhadap pelbagai tokoh Islam sepanjang sejarah. Ia ingin memetik dari beragam kisah yang pernah menerpa dan dialami oleh orang-orang yang dikaguminya, yang menurutnya memiliki peninggalan abadi dan berjiwa besar. (Mustafā al-Sibā'i, *'Uzama'una fi al-Tarikh*, (Beirut: al-maktab al-Islāmi, 1985), 86.)

Sebagai muslim sejati, tentu tokoh panutan pertama kali dikaguminya adalah Rasulullah. Pada bab pertama, ia menampilkan sosok Muhammad SAW dalam dua dimensi, yaitu sebagai Rasul dan *insān* biasa. Menurut nya, sebagai Rasul, tentu pribadi Muhammad SAW tidak mungkin untuk bisa disamakan atau serupa. Namun pada dimensi kemanusiaannya, setiap muslim harus selalu adalah dalam bayangannya, baik dalam perilaku, kesabaran, *jihād*, ibadah, pengorbanan, berpakaian dan lainnya. (*Ibid*, 49).

Selain Rasulullah SAW, banyak tokoh yang melegenda dalam kepribadian al-Sibā'i yang dilukiskan dalam karyanya ini, seperti *Khulafā al-Rashidīn*, para sahabat Nabi SAW hingga tokoh-tokoh modern yang sezaman dengannya, seperti al-Amīr Shakīb Orselan dan Hasan al-Bannā, kedua tokoh Islam modern ini sempat bertemu dengan al-Sibā'i dan baginya merupakan guru yang telah berjasa menanamkan nilai-nilai keimanan dalam dirinya.

3. *Al-Sunnah wa Makānatuhā fi al-Tashri' al-Islāmi*

Buku yang edisi luksnya telah diterbitkan di Dār al-Salām Kairo ini merupakan kajian pembelaan terhadap *Sunnah*. Buku ini merupakan karya ilmiah yang sangat sarat dengan jawaban argumentatif tentang posisi *Sunnah* dalam Islam. Wacana ini sangat serius dalam dinamika intelektual Islam modern, mengingat posisi *Sunnah* sering menjadi objek hujatan para pendengki Islam yang selalu mengaburkan nilai entitasnya dalam agama Islam. Akibat dari adanya usaha distorsi dan pengaburan posisi *Sunnah* ini, timbul pemahaman *ingkar al-Sunnah*, bahkan telah masuk ke dalam pemikiran umat Islam, hingga menjadi kelompok *mungkir al-Sunnah*. Kelompok ini, menurut Abd al-Muhdi, telah memiliki embrio yang telah diprediksikan oleh Nabi SAW bahwa mereka akan meninggalkan *Sunnah* dan hanya mengikuti al-Qur`ān semata. (Abd al-Muhdi Abd al-Qādir Abd al-Hādi, *Da'fu al-Shubuhāt 'an al-Sunnah al-Nabawiyah*. (Kairo: Maktabah al-Imān, 2001), 21.)

Dalam karya al-Sibā'i tentang *Sunnah* ini, memposisikan posisi *Sunnah* dalam Islam, ia juga mengungkapkan *shubuhāt* yang diarahkan pada *Sunnah* dalam perjalanan sejarah, dan mengkritik dan menjawab pelbagai asumsi miris yang dilontarkan oleh para pemikir baik dari kalangan internal umat maupun eksternal, seperti kritik dan jawabannya terhadap buku "*Adwā' 'Alā al-Sunnah al-Nabawiyah*" yang ditulis oleh Abu Rayyah. (Mustafā al-Sibā'i, *al-Sunnah wa Makānatuhā fi al-Tashri' al-Islāmi* (Kairo: Dār al-Salam, 1998), 17).

Kajian dalam buku ini menjadi beberapa bagian, yaitu: Pertama, mengenai pengertian *Sunnah*, sejarah penulisan dan kondifikasinya. Kedua, bentuk tuduhan-tuduhan *Syubhat*

terhadap *Sunnah* baik dari kalangan internal umat maupun eksternal. Ketiga, status dan posisi *Sunnah* dalam Shari'ah Islam dan yang terakhir adalah biography ulama Hadith.

Sampai saat sekarang, buku ini masih layak dan relevan untuk melengkapi kajian tentang Hadith seperti karya-karya para pemikir Islam kontemporer, mengingat Hadith adalah juga sumber peradaban yang mencakup tentang fiqh peradaban dan etika peradaban. (Yusuf al-Qārdawi, *al-Sunnah Masdar li al-Ma'rifat wa al-Hadarah*, terj. Setiawan Budi Utomo, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1999), 3).

Tiga karya al-Sibā'i yang telah dipaparkan di atas bagi penulis cukup urgen untuk diresensikan, mengingat diantara karyanya yang lain, tiga karya al-Sibā'i tersebut sangat kontekstual dan sangat mewakili dinamika ragam pemikirannya. Selain itu juga buku-buku di atas sangat populer di kalangan intelektual dan pemikiran Islam modern.

Masih banyak karya-karya al-Sibā'i yang patut untuk diapresiasi, dan tetap menjadi peninggalan berharga dalam kanvas sejarah keilmuan Islam, dan diantara goresan tangannya itu adalah:

- a. *Min Rawā'i Hadāratinā, Istirākiyah al-Islām*,
- b. *Da'wah al-Islām Wāqi'iyah la Khayāl*,
- c. *Akhilāqunā al-Ijtimā'iyah*
- d. *Sharh Qanūn al-Ahwal al-Shahsiyah al-Sūry*,
- e. *Ahkām al-Siyām*,
- f. *Al-'Alāqat Bain al-Muslimin wa al-Mashiyin fi al-Tārikh*,
- g. *Nizām al-Silm wa al-Harb fi al-Islām*, dll.

D. Orientasi Sosial dan Politik Mustafa Al-Siba'i

Manusia merupakan makhluk sosial (*hayawān ijtimā'i*) yang tidak bisa hidup sendirian. Ia terdiri dari individu yang menjadi komunitas masyarakat dan keduanya saling mempengaruhi. (Yusuf al-Qārdawi. *Malamih al-Mujtama' al-Muslim Alladhi Nanshuduh* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2001), 5). Dengan demikian realitas sosial dapat memberi pengaruh terhadap gagasan yang muncul dari pemikiran seseorang. Karena berdasarkan teori Telecott (*General Theory of Action*), tindakan manusia selalu

dikontrol oleh sistem sosial dan budaya. (Seniawan Conny R. et al. *Dimensi-dimensi Kreatif dalam Filsafat Ilmu*, (Bandung: Remaja Rosda Karya. 1991). 166). Begitu halnya dengan ide dan gagasan Mustafā al-Sibā'i yang tertuang dalam tulisannya '*Nizām al-Silm wa al-Harb fi al-Islām*', sebuah pemikiran yang mencoba meneropong konsep perang dan perdamaian dalam konsep Islam.

Ide gagasan al-Sibā'i dalam buku ini pertama kali disampaikan dalam seminar di Institut Perguruan Tinggi Dar al-Aitām Lebanon pada hari Jum'at tanggal 3 Sha'ban 1372 H. Kondisi sosial masyarakat pada waktu itu masih berada dalam bayang cengkraman kolonial, seperti Siria dan Mesir yang dijajah oleh Perancis dan Inggris. Namun bayang perang bukan berarti berakhir dengan hengkangnya Perancis dan Inggris dari kedua negara yang pernah di domisili oleh al-Sibā'i tersebut, karena ekspansi Zionis Israel di Palestina yang didukung oleh negara penjajah itu, tetap mengancam kemerdekaan dan stabilitas negara-negara Arab dan Islam.

Keberadaan negara-negara kolonial yang berideologi 'kafir' tersebut mengakibatkan keterbelakangan dalam pelbagai bidang, baik ekonomi, politik, maupun pendidikan. Tidak hanya itu, hegemonitas kolonial juga berusaha meracuni paradigma keberagamaan hingga terjadi distorsi dan pengaburan terhadap pemahaman keagamaan yang digiring sesuai interpretasi syahwat penjajah. Pada sisi lain akibat pengaruh negara penjajah terjadinya dekadensi moral dalam masyarakat yang disebut al-Sibā'i dalam bukunya '*Akhlāquā al-Ijtimā'iyah* sebagai *akhlak al-mujtama' min da'af wa inhirāf* yang harus segera diobati dan dihilangkan. Kerusakan tatanan sosial masyarakat sebagai dampak dari budaya impor penjajah tersebut membuat al-Sibā'i merasa terpanggil untuk memberi solusi dan pencerahan yang sesuai dengan aturan-aturan shari'ah yang dipahaminya.

Sebagai anak bangsa yang berpengetahuan, tentu tugas ini merupakan tanggung jawab moral terhadap realitas komunitasnya, karena seorang ilmuwan harus siap menjadi *problem solver* terhadap masalah yang dihadapi masyarakatnya. Bahkan, adakalanya dituntut untuk proaktif dalam perubahan sosial

guna mencapai tujuan tertentu. Jika tuntutan itu tidak terpenuhi, seorang ilmuwan dinilai tidak memiliki tanggung jawab sosial. (M. Dawam Raharjo, *Intelektual Intelegensia dan Perilaku Politik Bangsa*, (Bandung: Mizan, 1999), 124)

Di antara usaha kontributif al-Sibā'i dalam memberi 'obat' terhadap pemahaman yang sakit dalam masyarakatnya, ia dengan sangat aktif dalam pelbagai kegiatan keilmuan yang di antara lain melahirkan gagasan ini.

Realitas politik dunia arab masih dalam kabut perang. Bercokol nya Zionis Israel di bumi palestina merupakan masalah serius yang harus diperhitungkan oleh negara Arab, mengingat bumi Palestina selain tempat kiblat pertama umat Islam juga merupakan negara bertetangga dan masih memiliki akar budaya yang sama. Jadi, bagi negara-negara Arab hubungan dengan Palestina bersifat ideologis, sosiologis dan historis. Bahkan, masalah Palestina bukanlah masalah mereka sendiri atau Arab, melainkan masalah umat Islam secara keseluruhan. (*Republika, Dialog Jum'atau*, 23 Juli 2004, 4).

Pada sisi lain, problematika negara-negara Arab semenjak terpecah menjadi negara-negara kecil (*duwailāt*), sibuk dengan pelbagai permasalahan internal sebagai bias peninggalan negara-negara kolonial. Timbulnya aliran nasionalisme, sosialisme dan gerakan Islam menjadi ruang persinggungan semakin melebar. Corak pemerintahan sekuleristik menjadi pekerjaan baru yang harus diselesaikan dengan cara-cara elegan dan demokratis. Maka, pada dekade 1950-an al-Sibā'i menjadi anggota parlemen dan memperjuangkan perundang-undangan yang bernapaskan Islam, di antaranya adalah; 'Islam adalah agama resmi negara Siria.' Pada saat buku ini ditulis, perang dunia kedua telah usai. Perpolitikan dunia terbelah ke dalam dua blok dengan bendera ideologi yang antagonistik, kapitalisme dan sosialisme. (Kapitalisme atau *capitalism* adalah suatu peraturan ekonomi yang memiliki falsafah sosial politik, berdiri dengan landasan mengembangkan milik perorangan (individu) untuk melindunginya, dan memberikan padanya kemerdekaan yang seluas-luasnya. Lihat: WAMY, *al-Mawsū'ah al-Muyassarah fi al-Adyān wa al-Madhāhib al_Mu'āsir* (Riyad: WAMY, 1409 H), 231.

menurut al-Jarishah, kapitalisme dan demokrasi adalah saudara kembar, mereka mengambil pemahaman *madhhab al-fardi* (Individualisme) dari buku-buku karangan seperti, Juhrusius, Tomas Hubz, Jhon Locke, Jean Jack Reuso. *Madhhab* ini membawa *shī'ar* dalam bidang ekonomi (yaitu, "*Laisezz passer, Laisezz Faire*" (merdeka berbuat dan merdeka bertindak), pemahaman ini pun sama dengan bidang politik. Baca: Ali Jarishah, *al-Ittijāhāt al-Fikr al-Mu'āsir* (Mansurah; Dār al-Wafam 1986), 137. sedangkan sosialisme adalah faham kenegaraan dan ekonomi untuk mengupayakan harta benda, industri dan perusahaan menjadi milik negara. Aliran ini menjadi dua golongan: Pertama, Sosialis Utopis. Penganut ini mengangankan masyarakat sosialis yang keadaan masyarakatnya dapat diatur dan diperbaiki menurut cita-citanya terlepas dari kepentingan dan kekuasaan politik. Dalam berbagai tulisan mereka menggugah hati para negarawan dan pihak penguasa untuk mewujudkan tercapainya cita-cita yang mereka harapkan. Kedua, Sosialis Ilmiah. Tokoh aliran ini adalah Karl Marx. Dia mengemukakan bahwa materialisme sejarah, dalam perkembangan masyarakat terdapat dua tingkat sosial, yaitu tingkat atas dan tingkat bawah. Tingkat bawah adalah hubungan dalam produksi yang bersifat materi, sedangkan tingkat atas adalah hubungan hukum, moral dan agama. Jurang pemisah antara golongan kaya dan miskin harus dilenyapkan. Lihgat: Sigit Winarno, Sujana Ismaya, Kamus *Besar Ekonomi*. (Bandung: CV. Pustaka Grapika, 2003), 391.)

Dua poros besar yang membawa bendera ideologi berbeda itu membuat kestabilan dan keamanan dunia terancam, karena persaingan kedua blok ini untuk menjadi pemenang di pentas global menggiring pada perang dingin (*al-harb al-bāridah*).

Bagi al-Sibā'i, walau perang dunia usai secara fisik dan semua negara dunia mengusungkan perdamaian, namun kenyataan praktisnya, negara-negara itu juga terus berlomba memproduksi senjata untuk memusnahkan peradaban manusia. Menurutnyanya dunia sekarang masih berada dalam bayangan perang, kegaduhan dan kekhawatiran. (Mustafā al-Sibā'i, *Nizam al-Silm wa al-Harb fi al-Islam*. (Beirut: Dar al-Warraq, 1998), 10.

Adanya rasa kekhawatiran ini, al-Sibā'i merasa perlu menuangkan konsep perang dan perdamaian dalam perspektif Islam, karena ajaran normatif Islam selalu berorientasi pada kemaslahatan umat manusia.

BAGIAN KETIGA

PERDAMAIAN

DALAM KONSEP ISLAM

A. Pengertian Perdamaian

Perdamaian merupakan hal yang esensial dalam kehidupan manusia, karena dalam kedamaian itu terciptanya dinamika yang sehat, harmonis dan humanis dalam setiap interaksi antar sesama. Dalam suasana aman dan damai, manusia akan hidup dengan penuh ketenangan dan kegembiraan juga bisa melaksanakan kewajiban dalam bingkai perdamaian. (Ahmad Umar Hasim, *al-Amn fi al-Islām* (Kairo: Dār al-Manar, t.t), 27). Oleh karena itu, kedamaian merupakan hak mutlak setiap individu manusia sesuai dengan entitasnya sebagai makhluk yang mengemban tugas sebagai pembawa amanah. Tuhan untuk memakmurkan dunia ini. Bahkan kehadiran damai dalam kehidupan setiap makhluk merupakan tuntutan, karena dibalik ungkapan damai itu menyimpan keramahan, kelembutan, persaudaraan dan keadilan. Dari paradigma ini, Islam diturunkan oleh Allah SWT ke muka bumi dengan perantaraan seorang Nabi yang bernama

Muhammad SAW, yang diutus kepada seluruh manusia untuk menjadi rahmat bagi seluruh alam, (QS. 21:107) dan bukan hanya untuk pengikut Muhammad semata. Islam pada intinya bertujuan menciptakan perdamaian dan keadilan bagi seluruh manusia, sesuai dengan nama agama ini: yaitu *al-Islām*. Menurut Muhammad al-Ghazālī, secara leksikal dalam bahasa al-Qur`ān, Islam bukan nama dari agama tertentu melainkan nama dari persekutuan agama yang dibawa oleh Nabi-Nabi dan dinisbatkan kepada seluruh pengikut mereka. (Muhammad al-Ghazali, *al-Ta'aṣṣub wa al-Tasāmuh Bayn al-Masihiyah wa al-Islām* (Kairo: Matba'ah al-Sa'ādah, 1965), 76).

Itulah misi dan tujuan diturunkannya Islam kepada manusia. Karena itu, Islam diturunkan tidak untuk memelihara permusuhan atau menyebarkan dendam kesumat di antara umat manusia. Konsepsi dan fakta-fakta sejarah Islam menunjukkan, bagaimana sikap *tasāmuh* (toleransi) dan kasih sayang kaum muslimin terhadap pemeluk agama lain, baik yang tergolong ke dalam *ahl al-Kitab* maupun kaum *mushrik*, bahkan terhadap seluruh makhluk, Islam mendahulukan sikap kasih sayang, keharmonisan dan dan keamaian. (Adian Husaini, *Solusi Damai Islam Kristen di Indonesia* (t.t. Pustaka Da'i, 2003).

Di antara bukti konkrit dari perhatian Islam terhadap perdamaian adalah dengan dirumuskannya Piagam Madinah yang oleh kebanyakan penulis dan peneliti sejarah Islam serta para pakar politik Islam disebut sebagai konstitusi negara Islam pertama. (J. Suyuthi Pulungan. *Prinsip-prinsip Pemerintahan dalam Piagam Madinah Ditinjau dari Pandangan al-Qur`ān*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1996),8).

Piagam Madinah menjadi instrumen penting atas kelahiran sebuah institusi yang berorientasi pada perdamaian dan kebersamaan. Hal inilah yang menarik, sehingga para pakar sejarah dan ilmuwan sangat *interested* terhadap permasalahan ini. Karena lahirnya sebuah negara yang mengusung nilai-nilai kemanusiaan, persamaan hak dan kebebasan kepada rakyatnya belum pernah terjadi di Seantero jagad raya ini, terlebih di kawasan Arab. Penting untuk diingat, bahwa nilai-nilai kemanusiaan universal yang terkandung dalam Piagam Madinah

sangat jauh lebih tua ketimbang isu HAM yang dijual oleh PBB yang tercermin dalam *The Universal Declaration of Human Right* pada Desember 1948.

Dalam ungkapan teks agama, perdamaian sering dibahasakan dengan الامان kemudian dalam terjemahan sistem formalnya yang diakomodasi oleh ulama fiqh, perdamaian sering dibahasakan dengan عقد الزمة، المعاهدة، الهدنة، الصلح Dalam kamus *al-muhit*, الصلح disepandankan dengan السلام, (al-Fairuruz Abādi, *al-Qāmus al-Muhit*, 1011 keduanya mempunyai arti yang sama yaitu *Peace*. (Ruhi al-ba'labaki, *al-Mawrid Qamus Arabi-Inglishi*, t.t, Dar al-Ilm al-Malāyin, 1993), 641,649). Yang jika diterjemahkan berarti perdamaian dan kerukunan. (Jhon M. Echols & Hassan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia*, (Jakarta: Gramedia, 1990), 422. Namun dalam terminologinya *al-ṣulh* adalah perpindahan dari hak atau pengakuan dengan kompensasi untuk mengakhiri atau menghindari terjadinya perselisihan. Dari definisi ini dapat disimpulkan bahwa terjadinya perdamaian setelah adanya pertikaian atau takut terjadinya perselisihan dengan melakukan upaya preventif terhadap hal tersebut.)(*al-mausū'ah al-Islāmīyah al-'Ammah*, (Kairo: al-Majlis al-A'lā li al-Shu'Un al-Islāmīyah, 2001), 879). Lain lagi menurut Ibn Qudāmah, *al-Sulh* berarti sebuah kesepakatan (*ma'āqadah*) yang berorientasi pada perbaikan antara dua pihak yang bertikai. (Abu Muhammad Abdullah bin Ahmad bin Muhammad bin Qudamah, *al-Mughni* (Kairo: Hajr li al-Taba'ah wa al-Nashr wa al-Tauzi', 1989), 5). Sedangkan Zuhayli mendefinisikan *al-Ṣulh* sama dengan *al-Hudnah* yaitu berdamai (*muṣalahah*) dengan *ahl al-harb* untuk menghentikan perang dalam batas waktu tertentu dengan kompensasi dan tetap mengakui agamanya atau tidak, meskipun tidak di bawah otoritas pemerintah Islam. (Wahbah al-Zuhayli, *al-Fiqh al-Islāmi wa Adillatuh*, (Damaskus: Dār al-Fikr 1989), 437). Sedangkan terminologi *al-amān*, adalah sebuah kesepakatan untuk menghentikan peperangan dan pembunuhan dengan pihak musuh. (*Ibid*, 429)

Dari beberapa definisi di atas, penulis menyimpulkan bahwa konsep *al-Ṣulh* lebih umum karena tidak spesifik berkaitan dengan perdamaian dalam posisi sebagai lawan perang. Dalam

bahasa Ibn Hajar al-'Asqalāny, ketika membahas tentang *al-ṣulh*. Ia menggunakan ungkapan *بين الناس في الاصلاح*, (Ahmad bin Ali bin Hajr al-'Asqalany, *Fath al-Bāry bi Sharh Ṣāhih al-Bukhary*. Vol 5, (Beirut: Dār al-Fikr, t.t). 636) hal ini karena *al-sulh* menyangka semua dimensi konflik yang terjadi dalam semua lini interaksi sosial, dari komunitas yang paling kecil hingga yang paling besar. Hal ini terlihat dari beberapa bentuk klasifikasi *al-Sulh* yang di antaranya adalah:

1. Perdamaian antara penegak keadilan dengan kelompok separatis (*ahl al-baghy*).
2. Perdamaian antara suami istri ketika takut terjadinya perceraian.
3. Perdamaian antara dua sengketa pembunuhan.
4. Perdamaian antara kaum muslimin dengan kaum kafir.
5. Perdamaian dua sengketa dalam harta.

Sedangkan *al-amān* terdiri dari dua bentuk, yaitu yang bersifat khusus (*khās*) dan umum (*'ām*). Perjanjian perdamaian yang bersifat khusus yaitu yang terdiri dari kelompok dengan jumlah terbatas, sedangkan yang umum adalah dari jumlah yang tidak terbatas dan yang berhak melakukan negoisasi perundingan perdamaian adalah pemimpin. (al-Zuhayli, *al-Fiqh al-Islāmi*, 430).

Semua konsepsi pengertian perdamaian seperti yang tersurat di atas merupakan wacana damai dari sudut pandang *fiqhiyah* (juristik), dan itu umumnya masih dilatarbelakangi oleh adanya klasifikasi wilayah yang berdasarkan identitas agama, seperti *dār al-islām* dan *dār al-harb*. Bahkan lebih spesifik lagi, menurut Sidiq Hasan, bentuk wilayah Islam ada tiga kategori, yaitu: (a0. wilayah *al-haram* yang tidak boleh dii kunjungi oleh kaum kafir dalam kondisi apapun baik kafir *dhimmi* maupun *harbi*. (b). Hijaz yaitu daerah yang meliputi Yamamah, Yaman, Najd dan Madinah. Daerah kawasan ini boleh dikunjungi oleh kaum kafir dengan proses perizinan, akan tetapi tidak boleh bermukim melebihi tiga hari seperti layaknya musafir. (c). Seluruh daerah-daerah kawasan Islam. Daerah ini bermukim bagi kaum kafir setelah ada perjanjian damai. (Muhammad Sidiq Hasan, *al-Din al-Kholis*, (Beirut: Dar al_kutb al-'ilmiyah, 1995). 189. Meskipun saat ini ada yang beranggapan bahwa klasifikasi itu tak lebih

dari fiksi belaka, mengingat realitas hubungan dunia global, hampir semua negara dari pelbagai latar belakang ideologi telah menjamin persahabatan.

Banyak kalangan memahami perdamaian sebagai keadaan tanpa perang atau konflik. Pemahaman seperti ini merupakan contoh dari definisi negatif perdamaian. Secara negatif, perdamaian didefinisikan sebagai situasi absennya perang dan/ atau berbagai bentuk kekerasan lainnya. Definisi ini memang sederhana dan mudah difahami, namun melihat realitas yang ada, banyak masyarakat tetap mengalami penderitaan akibat kekerasan yang tidak nampak dan ketidakadilan. Melihat kenyataan ini, maka terjadilah perluasan definisi perdamaian dan muncullah definisi perdamaian positif. Definisi positif dari perdamaian adalah absennya kekerasan struktural atau terciptanya keadilan sosial. Perdamaian dalam konsep ini meliputi semua aspek tentang masyarakat yang baik, seperti: terpenuhinya hak asasi yang bersifat universal, kesejahteraan ekonomi, keseimbangan ekologi dan nilai-nilai pokok lainnya. Berdasarkan konsep ini perdamaian bukan hanya merupakan masalah pengendalian dan pengurangan tercapainya semua aspek tersebut di atas. (Tiga sekawan: Konflik, Kekerasan dan Perdamaian" (<http://www.sekitarkita.com/2004>))

Perdamaian sendiri merupakan konsep yang cukup luas dan pencapaiannya membutuhkan proses yang panjang. Untuk mencapai kondisi tersebut, kita memerlukan suatu gerakan yang sinergis, bukan gerakan yang terpisah-pisah. Maka, gerakan yang memperjuangkan hak kaum puriveral, tuntutan supremasi hukum, atau gerakan yang menentang pelanggaran hak azazi manusia, dan sebagainya seharusnya tidak lagi dilihat sebagai suatu gerakan yang berdiri sendiri-sendiri, melainkan suatu gerakan yang selaras dengan tujuan yang sama, yaitu perdamaian.

Dalam konsepsi analitik al-Sibā'i tentang perdamaian, ia tidak mengikat perdamaian ke dalam terminologi *fuqāha* secara umum, akan tetapi menterjemahkan perdamaian dalam tatanan realitas global dalam hubungan antar negara-negara yang ada di dunia. Hal ini dapat dilihat dalam ungkapannya:

«العلم اليوم قلق حازر، ما كاد يهمل طربا لانتهاى الحرب الثانية، حتى بدأت الحروب من جهات اخرى تكوى بناها شعوبا ودولا، والدول الكبرى كلها تتحدث عن السلم وتعلن رغبتها فيه، ولكنها تسابق في التسلح الى حد جعل نهاية هذه الحضارة رهنا ببضعة قنابل ذرية....»

Artinya: "Dunia sekarang diliputi kekhawatiran dan kebingungan, hampir semua berteriak kegirangan karena berakhirnya perang dunia kedua, sampai perang mulai berkobar lagi dari kelompok-kelompok lain, memberanguskan pelbagai bangsa dan negara. Semua negara adidaya berbincang tentang perdamaian, akan tetapi [negara-negara adidaya] berlomba mempersenjatai sampai pada batas menjadikan akhir peradaban ini sebagai konvensi dari senjata nuklir.." (al-Sibā'i, Nizām al-Silm wa al-harb, 1988), 9, 10).

B. Syarat-Syarat Perdamaian

Setelah adanya konsepsi perdamaian dari yang spesifik sampai pada pengertian yang integral, maka menjadi jelas bahwa perdamaian merupakan alat atau sistem yang mengatur hubungan antara sesama makhluk, khususnya antara sesama manusia. Namun, jika kembali pada tema pengertian fiqih tentang perdamaian dalam entitasnya sebagai lawan perang, maka tentu ada ketentuan-ketentuan yang telah dirumuskan oleh *Fuqahā* agar nilai-nilai perdamaian tetap merujuk pada konsep idealitas agama untuk mencapai terciptanya hubungan harmonis antara pemeluk agama.

Untuk mewujudkan hal tersebut, perjanjian perdamaian harus memiliki atuaran baku berupa *arkān* dan *shurūt* sebagai penyangga dalam kelembagaannya. Menurut *fuqahā*, *al-amān* memiliki beberapa syarat di antaranya adalah:

1. Perjanjian perdamaian dilakukan jika kaum muslimin dalam keadaan lemah sedangkan pihak musuh sangat kuat.
2. Perjanjian dilakukan oleh orang yang berakal.
3. Perjanjian dilakukan oleh orang yang sudah *baligh*.
4. Dan perjanjian harus dilakukan oleh orang Islam. (Tiga Sekawan: Konflik, Kekerasan dan perdamaian". 2004).

Dalam konsep *al-amān*, terdapat dua klasifikasi yang sesuai dengan kondisi pelaksanaan perjanjian perdamaian itu, yaitu perjanjian perdamaian yang bersifat temporal seperti *al-hudnah* dan yang berkesinambungan seperti *aqd al-dhimmah*. Menurut sebagian ulama, *al-hudnah* merupakan perjanjian temporal yang terikat oleh waktu untuk mengakhiri peperangan. Hal ini berlandaskan pada tindakan Rasulullah yang melakukan perjanjian damai Hudaibiyah dengan kaum Quraisy selama sepuluh tahun. (Abu Dāud Sulayman bin al-Ash'ath al-Sajastany, *Sunan Abi Daud*, vol, 2, (Beirut: Dār al-Fikr, 1999), 444.). Menurut penulis, jika dilihat dari pengertian *fuqahā* tentang *al-hudnah*, maka dalam realitas kekinian lebih tepat dibahasakan dengan gencatan senjata, karena ia merupakan proses untuk melakukan perdamaian atau terjadinya kesepakatan antara dua pihak yang bertikai untuk menghentikan penyerangan dalam batas waktu tertentu. Meskipun demikian, batasan waktu dalam perjanjian damai atau gencatan senjata masih belum disepakati oleh *fuqahaā* secara aklamatif, bahkan di antara mereka ada yang berpendapat bahwa ikatan tempo dalam perjanjian damai tidak mutlak, artinya boleh dilakukan tanpa batas waktu (*muabbadi*). Pendapat ini juga berlandaskan pada tindakan Rasulullah yang melakukan perjanjian damai dengan kaum Yahudi Khaibar tanpa ada batasan waktu. (Muhammad Ra'fat Uthmān dan Misbah al-Mutawalli Sayyid, *Buhūth fi al-Fiqh al-Islāmi al-Muqaran*, (Kairo: Matba'ah al-Ikhwah al-Ashiqqā' t.t), 483. Lihat juga, Abu Daud, *Sunan*, vol 3, 235). Keberlangsungan perjanjian damai sangat tergantung pada kesepakatan dua pihak yang bertikai dan tidak dibatalkan oleh pihak musuh. Pembatalan perjanjian damai tidak boleh didasarkan pada sikap curiga terhadap pengkhianatan oleh salah satu pihak. (Muhammad Abd al-Qādar Ato dan Mustafa Abd al-Qādir Ato, *al-Fatāwa al-Kubrā li al-Imām Ibn Taymiyah* (Beirut: Dār al-Kutb al-'Ilmiyah), 1987).

Ibn Rushd melihat, selain adanya perdebatan ulama tentang batasan waktu dalam perjanjian damai, *fuqāha* juga berbeda pendapat dalam legalitas dilaksanakannya perjanjian damai tersebut. Setidaknya ada dua kelompok pemikiran. Pertama, kesepakatan damai boleh dilaksanakan jika pemimpin Islam

melihat adanya kemaslahatan bagi umat Islam. Kedua, tidak membolehkan, kecuali pada kondisi darurat, yaitu ketika kaum muslimin dalam keadaan takut terjadinya fitnah. (Abu al-Walid Muhammad bin Ahmad bin Muhammad bin Ahmad bin Rushd al-Qurtubi al-Andalusi, *Bidayatul al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtasid*, (Lebanon: Dār al-Fikr, t.t), 283).

Adapun syarat-syarat dibolehkannya melakukan perjanjian damai (*al-hudnah*) adalah:

1. Adanya kebutuhan dan kemaslahatan bagi kaum muslimin terhadap perjanjian tersebut.
2. Hendaknya dilakukan oleh pemimpin (pemerintah).
3. Di antara butir-butir perjanjian, tidak terdapat persyaratan yang cacat (*fasīd*).
4. Jangka waktu perjalanan damai disesuaikan kebutuhan sesuai hasil *ijtihād* dan tidak lebih dari itu. (Abu Qāsim Muhammad bin Ahmad bin Juzai al-Kalbi, *al-Qawānin al-Fiqhiyah*, (Beirut: Dār al-Kutb al-Ilmiyah, t.t), 104).

Sedangkan *'aqd al-dhimmah* adalah suatu perjanjian yang mengakui entitas kaum kafir dalam wilayah muslim, menjaga dan membela mereka dengan imbalan pajak (*jizyah*). (al-Zuhayli, *al-Fiqh al-Islam wa Adillatuh*, 442). Menurut Jamaluddin Atiyah, *'aqd al-dhimmah* merupakan perlindungan Islam terhadap kelompok minoritas dan mengangkat status kewarganegaraan mereka sama dengan kelompok mayoritas Islam. (Jamalludin 'Atiyah Muhammad, *Nahw Fiqh Jadid li al-Aqalliyāt*, (Kairo: Dār al-Salām, 2003), 78). Keabsahan *'aqd al-dhimmah*, menurut al-murtadā (w 840), terdiri atas empat syarat, yaitu:

1. Harus dilakukan oleh pemimpin, tidak boleh perorangan.
2. Adanya kesangsian atas kekuatan kaum muslimin karena kuatnya kekuatan non muslim.
3. Perjanjian bersifat temporal maksimal sepuluh tahun seperti perjanjian Hudaibiyah.
4. Tidak mengandung syarat-syarat yang melecehkan orang Islam. (Ahmad bin Yahya bin al-Murtada, *al-bahr al-Zakhkhar al-Jami' li Madhahib 'Ulama' al-Amsar*, (Beirut: Dār al-Kutb al-ilmiah, 667 ,(2001)

Dari sini legalitas *'aqd al-dhimmah* ini, menurut Shayrozi tergantung pada dua syarat, yaitu:

1. Harus tetap konsisten (*iltizam*) terhadap hukum-hukum agama.
2. Membayar pajak (*jizyah*) (Abu Ishāq Ibrahim bin 'Ali binb Yusuf al-Fazruz Abādi al-Shayrozi, *al-Tanbih fi al-Fiqh al-shāfi'i*, (Beirut: Dār al-KUTB Al-'Ilmiyah 319 ,(1995).

Dalam persepsi al-Sibā'i, ia tidak menawarkan persyaratan secara rinci persyaratan perdamaian sebagai mana syarat-syarat yang diusungkan oleh *fuqahā* –terdahulu, namun seras dengan konsepsi perdamaian yang dikumandangkannya yang lebih cenderung pada hubungan negara Islam dengan negara non Islam dalam realitas global, al-Sibā'i menawarkan beberapa hal untuk mewujudkan perdamaian dalam percaturan dunia global tersebut. Aturan-aturan perdamaian antar bangsa di dunia ini yang diusungkan oleh al-Sibā'i berdasarkan dapat teks-teks al-Qur`ān di antaranya adalah: (al-Sibā'i, *Nizām al-Silm wa al-harb*, 1988), 29-30) :

1. Dasar hubungan antar bangsa di dunia adalah perdamaian, sesuai firman Allah SWT:

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَذْخُلُوا فِي السَّلَامِ كَآفَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطَوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿٢٠٨﴾

Artinya: "Hai orang-orang yang beriman, masuklah kamu ke dalam Islam keseluruhan, dan janganlah kamu turut langkah-langkah syaitan. Sesungguhnya syaitan itu musuh yang nyata bagimu." (al-Qur`ān dan terjemahannya, 2:208)

2. Perdamaian antar negara berlandaskan pada perdamaian yang konstruktif bukan destruktif. Firman Allah SWT:

وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ

Artinya: "Dan tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa, dan jangan tolong-menolong dalam berbuat dosa dan pelanggaran." (Ibid, 5:2)

3. Perdamaian yang dibangun dengan menghargai keyakinan, harta dan kehormatan semua bangsa. Seperti firman Allah SWT:

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ط

Artinya: "Tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama (Islam)... (Ibidm 2:256)

4. Perdamaian harus berorientasi pada hubungan mutualistik baik dalam bidang ilmu pengetahuan maupun teknologi. Sebagai mana yang tersirat dari firman Allah SWT:

الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ ﴿١٨﴾

Artinya: "Yang mendengarkan perkataan lalu mengikuti apa yang paling baik di antaranya. mereka Itulah orang-orang yang Telah diberi Allah petunjuk dan mereka Itulah orang-orang yang mempunyai akal." (Ibid, 39:18)

Aturan-aturan perdamaian dalam pandangan al-Sibā'i seperti di atas, menurut penulis, merupakan suatu sikap realistik yang mencoba menyikapi persoalan *fiqhiyah* dengan tanpa mengabaikan konteks. Karena raung fiqih merupakan ladang kreasi *mujahid* dalam merumuskan hukum yang bertolak dari teks-teks normatif baik dari al-Qur`an maupun Hadith dan mendudukan kedua dasar tersebut ke dalam realitas, hingga hukum-hukum Islam tetap memiliki corak elastisitas yang mudah untuk diaplikasikan. Dari itu maka fiqih memerlukan pembaharuan dan perkembangan baik secara formal (*shakl*) seperti teoritisasi (*tanzir*) dan perumusan hukum (*taqnūn*), maupun sutantif (*madmūn*) seperti menghidupkan kembali *ijtihad* baik *intiqā'i* atau *insha'i*. (Yūsuf al-Qārdawi, *Madkhal li Dirāsāt al-Shari'ah al-Islamiyah* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1997), 23).

Tidak disebutkannya oleh al-Sibā'i syarat-syarat perdamaian secara terperinci seperti yang diusungkan oleh para ulama terdahulu, karena memang, ruang dan konteks yang berbeda. Al-Sibā'i mengedepankan konsep perdamaian secara universal

berdasarkan teks-teks al-Qur`ān yang relevansinya sangat berirama dengan hubungan negara-negara di dunia dewasa ini. Konsep ulama klasik secara umum dikonstruksikan dengan fakta sosial dan politik, yang mana umat Islam masih dalam satu naungan kekuasaan Islam (*khilāfah*), sehingga masih terpola paradigma dikotomi antara negara Islam (*Dār al-Islām*) dan negara kafir (*Dār al-harbi*).

Pemisahan dunia menjadi dua kutub ideologi ini tentu sangat sulit diterima pada era kekinian, mengingat dunia Islam sekarang mengalami disintegrasikan ke dalam sejumlah negara yang saling berselisih (*rival states*), bukan sebagian negara Islam bersekutu dengan negara-negara yang bisa dikategorikan *dār al-harb* dalam memerangi sesama agama.

Runtuhnya *khilāfah* pada awal abad 19, umat Islam terpecah menjadi bermacam negara, bahkan komunitas Islam hidup di bawah naungan pemerintahan penguasa kafir. Adanya realitas keragaman negara-negara ini, membias pada persyaratan perdamaian yang pernah diijtihadkan oleh ulama-ulama terdahulu hingga ketentuan dan aturan yang pernah difatwakan oleh para ulama terdahulu itu sangat mungkin untuk ditinjau ulang.

C. Landasan Perdamaian dalam Realitas Sejarah dan Nasus Al-Qur'an Serta Hadits

1. Realitas Sejarah

“Kelompok-kelompok kecil Yahudi tetap tinggal di Madinah dan kelak bangsa Yahudi seperti juga orang-orang Kristen menikmati kebebasan beragama dapat masa kerajaan-kerajaan Islam”. (Karen Armstrong, *Islam a Short History, Sepintas Sejarah Islam*, terj. Ira Puspito Rini. (Yogyakarta: Ikon Teralitera, 2002), 26). Sepenggal ungkapan Armstrong ini merupakan jawaban atas usaha penyimpangan dan pengaburan nilai kedamaian dalam Islam, sekaligus menjawab asumsi yang sering menempelkan Islam dengan kekerasan, bringas dan barbaristik.

Tuduhan sinis yang mendiskreditkan itu terus bergulir bahkan sampai saat ini. Rentang perjalanan Islam di atas kanvas

dinamika sejarah tampaknya tak pernah sepi dari tuduhan-tuduhan miring. Tapi jawaban Islam terhadap sejumlah klaim distorsi itu juga tak pernah kering dari hulu kebenaran wahyunya yang senantiasa hadir dengan jawaban-jawaban realistik dan rasional.

Di antara tuduhan yang antagonistik dengan nilai Islam adalah klaim yang menyatakan bahwa penyebaran Islam dilakukan dengan pedang. Pernyataan ini menurut sejarawan Perancis Gostaf Lobun, jelas tidak benar, karena catatan sejarah menyatakan bahwa penyebaran agama tidak dengan kekuatan dan Islam tidak disebarkan dengan pedang akan tetapi dengan cara satu-satunya yaitu dakwah. (Ali Jum'ah, "al-Islām Intashar bi al-Saif wa Yahbidh al-'Anaf" *Haqā'iq al-Islām fi Muwājahah Shubuhāt al-Mushakkikīn*, al-Majlis al-'Alā li al-Shu'ūn al-Islāmiyah, 2002, 408). Hal ini sinkron dengan kesepakatan para sejarawan bahwa dalam era klasik dan pertengahan (623-1800) tidak dijumpai penguasa Muslim (*khilāfah*) yang bersikap tiran kepada pemeluk agama lain. Bukti yang terbaik dari sikap toleran tersebut adalah tindakan penyelamatan penguasa Turki Uthmani (*Ottoman Caliph*) terhadap komunitas Yahudi Savardik Spanyol yang sedang menghadapi perang pemunahan ras (*ethnic cleansing war*) dari kaum Kristen Spanyol seusai *reconquista*. Seandainya penguasa Turki tidak memberikan suaka politik (*political asylum*) terhadap komunitas Yahudi Savardik sudah punah dari muka bumi dewasa ini. (Thoha Hamim, *Islam & NU di Bawah Tekanan Problematika Kontemporer*, (Surabaya: Diantama, 2004), 209).

Dalam perspektif Islam, perdamaian merupakan dasar berinteraksi antara sesama manusia, karena nilai ajaran Islam berangkat dari konsep kemanusiaan secara umum. Hal ini secara eksplisit dibahasakan al-Qur'ān dengan ungkapan *abwāhid*, juga Islam mengikuti adanya pluralisme sebagai *sunatullah* pada diri manusia, (Abd Majid Subhm *Haqāiq al-Islām Bayn al-jahl wa al-juhud*, (Kairo: Dār al-Wafā' li al-tabā'ah wa al-Nashr wal al-Tawzi', 1987), 453). Menurut Tariq Ramadān, prinsip hidup berdampingan antar penganut keyakinan yang beragam merupakan salah satu dasar dalam lembaga sosial dan politik dalam Islam. Oleh karena itu berdampingan didasari oleh kehendak untuk bebas

dari masing-masing pihak, persamaan hak dan perlakuan, dan penghormatan kata hati. (Tariq Ramadhan, *Menjadi Modern Bersama Islam, Islam, Barat dan Tantangan Modernitas*, terj, Zubair dan ilham B. Saenong. (Jakarta: Teraju, 2003), 132). Ungkapan ini dikuatkan oleh Malik Ibn Nabi yang mengaitkan urgensi dialog dan toleransi dengan perdamaian, karena keduanya merupakan unsur penting dalam merekonstruksi kesadaran dan membukan pemikiran juga untuk menguatkan hubungan dengan pihak eksternal. (Ali-al-Quraisy, *al-taghyir al-Ijtmā'i 'Inda Malik bin Nabi, Mansur Tarbawi li Qadāya al-Taghyir fi al-Mujtama' al-Muslim al-Muā'sir*, (Kairo: al-Zahrā' li al-I'lām al-'Arabi, 1989), 26).

Selain kenyataan di atas, fakta sejarah tentang perdamaian yang pernah menjadi legenda dan bahkan justifikasi bahwa ajaran Islam merupakan dogma yang selalu berusaha mewujudkan perdamaian, juga terdapat dalam *tarīkh Madinah*. Setelah Nabi SAW membangun kekuatan internal umat, (ketika nabi sampai di Madinah, ia membangun kekuatan internal umat dengan membangun Masjid. Mengingat peran Masjid sangat strategis dan signifikan dalam pelaksanaan dakwah, karena selain berfungsi sebagai tempat melaksanakan ritual keagamaan juga memberi manfaat untuk sarana pendidikan dan politik. Langkah selanjutnya adalah memperkuat solidaritas internal umat dengan mempersaudarakan (*muakhat*) kaum pendatang (Muhajirin) dengan penduduk setempat (Anshar) nabi SAW melakukan *ukhuwah wataniyah*, mempersatukan kaum muslimin dengan orang-orang Yahudi dan Nasrani dalam satu kerukunan. Peristiwa sejarah ini yang kemudian dikenal dengan deklarasi piagam Madinah. Hal ini penting mengingat struktur masyarakat Madinah yang sangat Plural, maka perlu satu upaya membangun konsesus bersama agar perdamaian tetap menjadi impian nyata dalam kehidupan masyarakat.

Langkah-langkah yang dilakukan oleh Nabi Muhammad SAW tersebut, Menurut Watt, telah menciptakan situasi baru dengan menghilangkan atau memperkecil pertentangan-pertentangan di antara suku-suku. Situasi seperti inilah yang diinginkan penduduk Madinah. (Watt W. *Montgomery Muhammad Prophet and Statments* (London : Oxford Universiti Press, 1969), 87).

- a. Piagam Madinah menghasilkan sistem tribalisme dan mensejajarkan status semua golongan dalam hak dan kewajiban sebagai penduduk sebuah negara. Ungkapan ini terlihat dalam redaksi *ummah wāhidah mindūni al-Nās*.
- b. Meskipun sistem kesukuan disejajarkan, akan tetapi eksistensi setiap suku dan golongan yang ada di Madinah tetap di akui, dan bahkan mereka harus bertanggung jawab atas kesalahan dari kelompoknya, dan harus tolong-menolong dalam membayar *Diyat*)
- c. Piagam Madinah memberi kebebasan dalam berkeyakinan sesuai dengan kepercayaan setiap suku dan kelompok yang ada di negara Madinah, *li al-Yahūd dīnahum, wa li al-Muslimīn dīnahum*.
- d. Jika terjadi sesuatu peristiwa atau perselisihan di antara pendukung piagam ini yang dikhawatirkan menimbulkan bahaya maka diserahkan penyelesaiannya kepada Allah SWT dan Rasul-Nya. (Sayyid Abd al-Aziz Salim, *Tarikh al-Daulah al-Arabiyyah, Tarikh al-Arab mundhu 'Ashri al-Jahiliyyah Hatta Suqut al-Daulah al-Umawiyah*, (Beirut: Dār al-Nahdah al-'Arabiyyah, 1986), 352, 353).

Selain fakta konstruktif yang terekam dalam *mithāq al-Madinah*, realisasi nilai perdamaian ditingkat praksis juga pernah dibuktikan oleh Rasulullah SAW. Ketika utusan Nashrāni Najrān datang kepada Rasulullah SAW di Madinah, setelah 'Asr mereka memasuki masjid kemudian mereka melaksanakan ritual (sembahyang) sesuai ajaran mereka. Orang-orang muslim yang melihat, bergegas melarang pelaksanaan ritual utusan Nasrani tersebut, akan tetapi Rasulullah mencegah dengan mengatakan "biarkan mereka" hingga akhirnya mereka menghadap ke arah Timur dan mengerjakan sembahyang. (Yūsuf al-Qārdawi, *al-Aqalliyāt al-Diniyyah wa al-Hall al-Islamī*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1999), 37).

Semua kisah fakta di atas memaparkan perdamaian dalam lensa sejarah yang terwujud sebagai cermin dari dogma normatif Islam. Dari semua fakta sejarah tidak terungkap bahwa perdamaian memang ajaran hakiki dari dogma Islam.

2. Nuşuş al-Qur`ān dan Hadīth

Jika dicermati lebih lanjut, persepsi Islam terhadap perdamaian merupakan pesan yang terkandung dalam arti kata Islam itu sendiri. Islam sesuai dengan namanya adalah derivasi dari kata Arab. Kata tersebut bisa *islām*, *salam*, atau *silm*, semuanya diambil dari kata dasar yang sama, yaitu *سلم*, kata *salām* mempunyai makna perdamaian dan berserah diri. (Muhammad Slaik dan Samsun Ni'am, *Islam Agama Teroris? Bantahan Islam terhadap Propaganda Barat*, (surabaya: Arkola, t,t), 9). Menurut al-Sibā'i banyak sekali kata perdamaian (*al-salām*) yang secara formal digunakan dalam simbol-simbol Islam, seperti ucapan ketika bertemu dengan seorang muslim, salah satu nama pintu masjid *al-Haram* dan lebih jauh lagi, kata *al-silm* (perdamaian) dan yang berakar darinya tertulis dalam al-Qur`ān sebanyak 133 kali, sedang lafadz *al-harb* (perang) sebagai lawan kata *al-silm* hanya tercantum sebanyak 6 kali. (al-Sibā'i, *Nizām al-Silm wa al-Harb fi al-Islām*, 16)

Banyak sekali teks-teks al-Qur`ān yang mengandung nilai-nilai perdamaian baik secara literal menyebut kata *al-salm* walaupun memiliki konotasi yang berbeda, maupun mengungkap perdamaian secara eksplisit, di antaranya adalah:

a. Firman Allah SWT:

يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَّاحِدَةٍ...

Artinya: "Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhan-mu yang Telah menciptakan kamu dari diri yang satu... (al-Qur`ān dan terjemahannya, 4:1)

Ayat ini, menjelaskan bahwa semua manusia adalah bersaudara meskipun berbeda jenis, bahasa, keturunan dan negara, karena manusia berasal dari satu keturunan baik bapak maupun ibu. Menurut Zuhayli, ayat ini merupakan penyebutan tentang kesatuan asal manusia yang mengindikasikan kepada mereka agar tetap kukuh dan berpegang pada aturan-aturan kemanusiaan, karena setiap manusia bersaudara baik ketika cinta maupun benci. Persaudaraan ini mempertegas akan keharusan perdamaian, kerjasama dan melenyapkan sikap permusuhan dan

peperangan. (Wahbah Zuhayli, *al-Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Shari'ah wa-Manhaj*, (Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'asir, 1991), 233). Bahkan dalam ayat lain, kecenderungan perdamaian menjadi tujuan Islam, karena adanya perbedaan keyakinan tidak harus melulu melahirkan permusuhan, sebab setiap agama langit (*al-adyān al-samawiyah*) memiliki asal dan orientasi yang sama, dan rasul-rasul yang menyampaikan semua agama itu adalah bersaudara. Maka ragam tidak harus menyebabkan permusuhan dan peperangan antar umat manusia. (al-Sibā'i, *Nizām al-Silm wa al-Harb fi al-Islām*, 23-31). Firman Allah SWT:

قُولُوا ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ
وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ
مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴿١٣٦﴾

Artinya: “Katakanlah (hai orang-orang mukmin): “Kami beriman kepada Allah dan apa yang diturunkan kepada kami, dan apa yang diturunkan kepada Ibrahim, Isma’il, Ishaq, Ya’qub dan anak cucunya, dan apa yang diberikan kepada Musa dan Isa serta apa yang diberikan kepada nabi-nabi dari Tuhannya. kami tidak membedakan seorangpun diantara mereka dan kami Hanya tunduk patuh kepada-Nya”.

Namun yang perlu diingat, bahwa ayat di atas tidak lantas mengusung gagasan transedentalisme (*wahdat al-adyān*) dalam agama-agama yang kemudian menegaskan kefinalan dan superioritas Islam. (Transedentalisme merupakan konsep yang menganggap bahwa semua agama adalah sama secara esensi, tetapi berbeda dalam bentuk. Agama-agama menjadi berbeda karena wujud dalam dunia bentuk. Tetapi pada dasarnya tiap agama berdiri di atas dan berasal dari satu esensi tak berbentuk yang sama. Hal ini merujuk pada pengalaman kesatuan agama-agama (*wahdat al-adyān*) yang ada pada tingkatan internal, tak berbentuk, batin dan esetoris atau yang biasa disebut dengan alam ‘transenden’. Tingkatan ini bisa dicapai melalui ajaran dan praktek mistis dari semua agama. Ini berarti bahwa semua agama pada akhirnya berasal dari sumber yang tunggal, Absolut,

Nyata dan Tertinggi. Wujud keragaman agama-agama hanyalah merupakan konsepsi dan persepsi berbeda dari dan respon untuk realitas Ketuhanan Tertinggi tadi, karena setiap agama berasal dari yang Absolut yang sama dan unik tadi tiap agama dengan sendirinya memuat suatu takaran kebenaran absolut dan pada saat yang sama juga memiliki metode dan cara yang sah untuk mencapai kebenaran. Maka dengan begitu kebenaran semua agama adalah setara.

Transendentalisme ini mengajarkan bahwa tidak ada agama yang salah. Lihat: Wan Azhar Wan Ahmad "Kesatuan Transenden Agama-Agama: Sebuah Respon Awal" *Islamia*, September-November 2004, 61-62.). Karena Islam adalah agama universal untuk seluruh manusia yang disyariatkan Allah SWT dan sah disandarkan (*nisbat*) kepada-Nya, (Abu Bakr Jābir al-Jazā'iri, *'Aqiidah al-mukmin* (Kairo: Dar al-Salam, 1997), 21) membawa rahmat bagi seluruh alam. Sebagai mana yang ditegaskan oleh Allah SWT dalam al-Qur`ān, "bahwa agama satu-satunya disisi Allah SWT adalah Islam", (*al-Qur`ān dan Terjemahannya*, 3:19) dan dalam surat yang sama Dia berfirman "Dia tidak akan menerima siapapun yang beragama selain Islam" (Ibid 3:85).

- b. Firman Allah SWT yang menegaskan agar saling menolong antar sesama umat dan mencela bekerjasama dengan kejahatan.

...وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ...

Artinya: "Dan tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa, dan jangan tolong-menolong dalam berbuat dosa dan pelanggaran..... (Ibid, 5:2)

Ayat ini merupakan perintah kepada semua manusia untuk senantiasa tolong-menolong antar sesama dalam kebajikan. (Abu Abdullah Muhammad bin Ahmad al-Ansāiy al-Qurtubi, *al-Jami' li-Ahkām al-Qur`ān*, vol 6 (Beirut: Dār al-Fikr, 1995), 18). Menurut Rasyid Rida, makna *al-birr* dalam ayat ini adalah pelaksanaan kebajikan secara luas yang mencakup etika dan moral. (Muhammad Rasyid Rida, *Tafsir al-Qur`ān al-Karim al-Manar*, vol 6 (Beirut: Dār al-Fikr, t,t), 130).

c. Firman Allah SWT:

لَا يَنْهَىٰكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴿٨﴾

Artinya: “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.” (al-Qur`ān dan Terjemahannya, 60:8)

Ayat ini secara jelas menerangkan bahwa tidak ada larangan untuk berbuat baik kepada orang-orang yang berdamai dengan umat Islam. Bahkan perintah untuk berinteraksi dengan baik kepada non muslim. Tidak hanya itu, tapi juga menyantuni mereka dengan harta atas dasar kekerabatan. (al-Qurtuby, *al-Jami' li-Ahkam al-Qur`ān*, vol. 8, 53-54). Menurut al-Qardāwi, ayat ini tidak sebatas keinginan untuk adil kepada non muslim tapi juga memenuhi hak-hak kemanusiaan dengan berperilaku baik dan santun kepada mereka. (Yūsuf al-Qārdawī, *al-Halal wa al-Haram fi al-Islam*, (Beirut: al-Maktab al-Islamy, 1985), 304).

d. Firman Allah SWT:

﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿٦١﴾﴾

Artinya: “Dan jika mereka condong kepada perdamaian, Maka condonglah kepadanya dan bertawakkallah kepada Allah. Sesungguhnya dialah yang Maha mendengar lagi Maha Mengetahui.” (al-Qur`ān dan Terjemahannya, 8:61)

Dalam ayat ini, ditekankan untuk melaksanakan damai dengan serius dan penuh kesungguhan. Perlunya komitmen kesungguhan tersebut dikukuhkan dengan kata *li al-Silm* yakni untuk berdamai, bukan dengan kata *ilā al-Silm* kepada perdamaian. Sementara para ulama membatasi pengertian izin melakukan perdamaian bagi kelompok muslim tertentu bahkan ada yang membatasi perjanjian damai tidak boleh melebihi 10 tahun. Pendapat ini tidak sepenuhnya didukung

oleh ulama kontemporer, karena perdamaian adalah dambaan setiap manusia. Selama perdamaian itu adil, tidak ada halangan bagi kaum muslimin bukan saja menerima tapi menawarkan perdamaian selama ada kemaslahatan yang dapat diraih. (Muhammad Quraisy Shihah, *Tafsir al-Misbāh Pesan Kesan & Keserasian al-Qur`ān*, vol 5, (Jakarta: Penerbit Lentera Hati, 2002), 426).

Adapun landasan perdamaian dalam hadith Rasulullah tentu sangat banyak, mengingat prilaku Rasulullah merupakan terjemahan aplikatif dari kandungan al-Qur`ān. Di antara rujukan yang tepat untuk perdamaian global adalah adanya larangan berbuat kezaliman, seperti sabda Rasulullah:

حدثنا عبد الله بن مسلمة بن قعنب حدثنا داود يعني ابن قيس عن عبيد الله بن مقسم عن جابر بن عبد الله أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اتقوا الظلم فإن الظلم ظلّات يوم القيامة... (رواه مسلم)

Artinya: "Dari Jabir Ibn Abdillah bahwa Rasulullah SAW bersabda: "Takutlah mengerjakan kezaliman karena kezaliman adalah kegelapan pada hari kiamat." (Muslim bin Hajjaj al-Qushayri al-Naysaburi, *Shahih Muslim*, (Beirut: Dār al-Kutb al-Ilmiyah, t,t), 476. penjelasan yang sama juga terdapat pada kitab Hadith yang lain. Baca: Imam Ahmad bin Hambal, *al-Musnad*, vol 3, (Beirut: Dār al-Fikr, t,t), 205).

Dan juga hadits yang menegaskan untuk menghormati hak-hak tetangga. Menurut Djazuli, menjelang *global village*, kewajiban damai dengan 'komunitaslain' dapat dianalogikan dengan kewajiban bertetangga. (Ahmad Djazuli, *Fiqh Siyasah, Implementasi Kemaslahatan Umat Dalam Rambu-rambu Shari'ah* (Jakarta: Predana Media, 2003), 2007) adapun hadith tersebut adalah:

حدثنا بن ابي اويس قال حدثني مالك عن يحيى بن سعيد قال اخبرني ابو بكر بن محمد عن عمرة عن عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم قال مازل يوصيني جبريل بالجار حتى ظننت انه سيورثه (رواه البخارى)

Artinya: “Malaikat Jibril AS selalu berpesan kepadaku tentang tetangga sehingga aku mengira dia akan menetapkan hak waris bagi tetangga”.

Bahkan Rasul juga menegaskan bahwa menghargai dan menghormati tetangga merupakan ciri identitas iman, sabdanya:

حدثنا قتيبة بن سعيد ابو الاحوص عن ابي حصين عن ابي صالح عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يؤذ جاره و من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه (رواه البخارى)

Artinya: “Siapa yang beriman kepada Allah SWT dan hari kiamat maka ia tidak menyakiti tetangganya, dan siapa yang beriman kepada Allah dan hari kiamat maka ia menghormati tamunya”. (Abu Abdullah Muhammad Ismāil bin Ibrahim bin Mughirah bin Bardzah al-Bukhari al-Ja’fi, *Sohoh al-Bukhari*, vol 3, (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), 125).

Berdasarkan justifikasi teks normatif dan relita sejarah di atas, Islam sangat menghindari perang karena dibalik itu terselubung motivasi untuk menghancurkan demi kekuasaan, kekayaan, prestise, dan ambisi lainnya. Sebaliknya Islam menjadikan *salam* sebagai kata kunci untuk setiap kebajikan tertinggi, bahkan tujuan yang dilimpahkan setiap insan. Surga yang menjadi dambaan setiap manusia disebut al-Qur`ān sebagai “*dār al-salām*” atau rumah kedamaian.

BAGIAN KEEMPAT

PERANG DALAM KONSEP ISLAM

A. Pengertian Perang

Kata perang adalah istilah Indonesia yang berarti permusuhan antara dua negara atau pertempuran bersenjata antara dua pasukan. (Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1990) 1090). Dalam literatur Arab, kata perang diterjemahkan menjadi *qital* dan *harb*. Adapun *jihād fi sabilillah* dalam istilah *shara'* adalah padanan dari kata perang (*harb*) dalam rangka menegakkan kalimat Allah SWT. (*Bayan li al-Nās* (Kairo: Mathba'ah al-Azhar, t.t) 273). Akan tetapi, ada juga yang beranggapan bahwa perang itu berbeda dengan *jihād*, karena *jihād* dianggap sebagai kewajiban religius sedangkan perang sebagai anomali sosial. Maka, menurut Dhakide, sejarah umat manusia adalah sejarah perang hingga perang dan tindakan lain yang sejenis menjadi bagian yang tidak terpisahkan dalam kehidupan umat manusia *hatta* zaman kontemporer ini. (Daniel Dhakidae, "Topik Kita: Perang dan Damai" *Jurnal Prisma*, Maret 1981, 2). Namun pembahasan tentang perang dalam *jurisprudence* hukum Islam secara umum sering berada dalam ruang lingkup

bahasan *jihād*, dan Islam menolak segala jenis perang kecuali *jihād*. Maka di sini penulis akan membahas tentang *jihād*.

B. Makna Jihad

Kata *jihād* berasal dari kata **جهد** yang bermakna ‘berusaha’. (Majduddin Muhammad Ya’qub al-Fayruz Abādi, *Qomus al-muhit* (Beirut: Dār al-Fikr, 1933), 286). Dalam ungkapan kekinian, *jihād* merupakan padanan perang yang secara etimologinya berarti *al-Thāqah* dan *mashaqqah*. (al-Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunah* (Kairo: Dār al-Fath li al-Ilām al-Arabi, 1997), 82) atau mengorbankan segala kemampuan untuk mencapai segala sesuatu. (Muhammad Ra’fat Uthman & Misbah al-Mutawalli al-Sayyid, *Buhuth fi al-Fiqh al-Islāmi al Muqarin* (Kairo: Matba’ah al-Ikhwah al-Athiqqa’ li Taba’at al-Ofset. T,t), 273). Sedangkan terminologi *jihād* berarti usaha keras untuk mendapatkan sesuatu yang dicintai dan menolak hal yang dibenci. Selain itu para ulama juga mengartikan *jihād* sebagai kesungguhan memerangi kaum kafir, berjuang melawan nafsu, setan, dan kefasikan. (Ibid, 273). Secara yuduris-teologis *jihād* berarti berusaha dengan sekuat tenaga di jalan Allah SWT, menyebarkan keimanan dan firman-firman Allah SWT ke seluruh dunia. Ajaran yang bersifat individual ini merupakan suatu upaya pencapaian keselamatan, sebab *jihād* merupakan tuntutan Allah SWT, yang dapat menghantarkan manusia langsung menuju surga, (Khadurri, *War and Peace in The Law of Islam*, 46) hal didasarkan ayat al-Qur`an;

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا هَلْ أَذَلُّكُمْ عَلَىٰ تَجْرَةٍ تُنْجِيكُمْ مِّنْ عَذَابِ أَلِيمٍ ﴿١٥﴾ تُوْمِنُوْنَ
بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهِۦ وَتُجَاهِدُوْنَ فِي سَبِيْلِ اللّٰهِ بِاَمْوَالِكُمْ وَاَنْفُسِكُمْ ذٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ
اِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ ﴿١٦﴾ يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوْبَكُمْ وَيَدْخُلْكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا
الْاَنْهَارُ وَمَسٰكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتٍ عَدْنٍ ذٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيْمُ ﴿١٧﴾

Artinya: “Hai orang-orang yang beriman, sukakah kamu Aku tunjukkan suatu perniagaan yang dapat menyelamatkanmu dari azab yang pedih? (yaitu) kamu beriman kepada Allah dan RasulNya dan berjihad di jalan Allah dengan harta dan jiwamu. Itulah yang lebih

baik bagimu, jika kamu Mengetahui. Niscaya Allah akan mengampuni dosa-dosamu dan memasukkanmu ke dalam jannah yang mengalir di bawahnya sungai-sungai; dan (memasukkan kamu) ke tempat tinggal yang baik di dalam jannah 'Adn. Itulah keberuntungan yang besar." (al-Qur`ān dan Terjemahannya, 61:10-12)

Jihād dalam arti luas, tidak selalu bermakna perang atau mengobarkan pertempuran, sebab melangkah di jalan Allah SWT bisa dicapai dengan damai. *Jihād* dianggap sebagai suatu bentuk propaganda religius yang dilakukan melalui tindakan persuasif ataupun pedang. Pada awalnya turunya wahyu di Makkah, penekanan substansi wahyu tersebut banyak menyinggung tindakan yang bersifat persuasif. Nabi Muhammad mengemban segenap fungsi kenabiannya, yaitu memperingatkan orang-orang yang menyembah berhala sekaligus mengajak mereka untuk menyembah Allah SWT. Ini ditunjukkan oleh ayat al-Qur`ān "Dan barang siapa berjihad (*jahada*), maka sesungguhnya jihadnya itu adalah untuk dirinya sendiri. Sesungguhnya Allah SWT benar-benar Maha Kaya (tidak memerlukan sesuatu) dari semesta alam". (Ibid, 29:6).

Ayat ini mencerminkan untuk *jihād* dengan perjuangan yang sungguh-sungguh, hingga Ibn Rusd memiliki konsepsi *jihād fi sabilillah* sebagai usaha keras demi Allah SWT dan menegakkan panji-panji-Nya yang dijadikan jalan dan sarana menuju surga-Nya. Akan tetapi, masih menurut Ibn Rusd ungkapan *jihād* jika dikumandangkan, lebih mengarah kepada pengertian melawan kaum kafir dengan senjata. (Abu al-Walid Muhammad bin Ahmad bin Muhammad bin Ahmad bin Rusd al-Qurtubi al-Andalusi, *Kitāb al-Muqaddimāt al-Mumahhidāt*, (Kairo: tm p, 1325. H), 259). Dari itu, para ulama mengklasifikasikan *jihād* kepada empat macam, yaitu *jihād* dengan hati, dengan lisan, dengan tangan dan dengan pedang. (Ibn Hazm, *Kitāb al-Fasl fi al-Milal al-Ahwa' wa al-Nihal*, (Kairo: t,p, 1321 H) 135). Kategori pertama berkenaan dengan perintah melawan *shaitan* dan berusaha menghindari bujuk rayuannya dan *jihād* ini bagi Nabi Muhammad dianggap sebagai *jihād* terbesar. (Ibn al-Humam, *Sharh al-fath al-Qādir*. Vol 4 (Kairo: t,p. 1316 H) 277).

Cara kedua dan ketiga dilakukan untuk menegakkan kebenaran serta mengoreksi kesalahan. Cara keempat setara dengan makna perang dan diumpamakan pada peperangan melawan orang kafir serta musuh Islam dengan landasan iman (Ibn Hazm, *Kitāb al-Fasl fi al-Milal al-Ahwa' wa al-Nihal*, 135).

Menurut Mustafā al-Sibā'i, perang yang digaungkan Islam untuk mewujudkan perdamaian di dunia itu merupakan *jihād* dalam ungkapan al-Qur`ān, dan ini bukanlah perang yang berorientasi memaksakan Islam sebagai agama kepada orang lain. Karena sikap ini tidak sesuai dengan karakter Islam yang telah memproklamirkan kebebasan aqidah. (QS. 2:256). Akan tetapi perang tersebut merupakan pembebasan umat dari musuh dan untuk memberi kebebasan merealisasikan agama juga keadilan sosial untuk semua bangsa. (al-Sibā'i, *Nizam al-Silm wa al-Harb fi al-Islam*, 36). Fakta ini dibuktikan oleh seorang khalifah Islam Umar ibn Abd al-'Aziz ketika seorang gubernurnya 'Amr ibn Abd al-Aziz al-Jarrāh yang memungut *jizyah* kepada penduduk *dzimmi* negeri Khurasan, akibat pemungutan *jizyah* tersebut mereka masuk Islam. Kejadian ini membuat Umar Ibn Aziz meminta mereka kembali kepada agamanya semula, karena menurut Umar, Nabi Muhammad SAW diutus sebagai da'i bukan sebagai penarik pajak. (Hilmi Ali Shar'i'ban, *Umar bin Abd Aziz*, (Beirut: Dār al-Kutb al-Ilmiyah, 1991), 46).

Realitas lain dalam kanvas sejarah Islam tentang entitas *jihād* adalah ungkapan Rub'iy Ibn 'Amir di depan Rustum (panglima perang Persia), ia menyatakan bahwa "Sesungguhnya Allah SWT mengutus kami untuk menyelamatkan manusia dari menyembah sesama hamba untuk menyembah Allah SWT. Dan mengeluarkan manusia dari sempitnya dunia menuju keluasannya dan menyelamatkan manusia dari kekerasan agama kepada keadilan Islam". (Yūsuf al-Qārdawī, *Awlawiyat al-Harakah al-Islamiyah fi Mrhalah al-Qādimah* (Kairo Maktabah Wahbah, 1992), 135). Dari ungkapan Rub'iy di atas, nampak *jihād* merupakan sebuah doktrin normatif yang bukan untuk dijadikan sarana dalam menyebarkan ajaran Islam, melainkan untuk menjaga kebenaran, menolak kezaliman, mengekang musuh dan mengusir penindas. (Abd al-Shafi Muhammad Abd

al-Latief, *Dirasat fi al-Sirah al-Nabawiyah* (Kairo: al-Ma'had al Ali al-Dirasat al-Islamiyah, 2003), 126).

Dari paradigma *jihād* seperti di atas, maka terlihat bahwa substansi dari *jihād* adalah untuk mendesain interaksi sosial yang dinamis dan harmonis antara pemeluk agama. Hal ini terlihat dari lensa sejarah *jihād* dalam Islam yang menurut al-Sibā'i memiliki dua keutamaan, yaitu:

1. Perang merupakan sikap pertahanan dalam mengusir musuh, atau menjaga keutuhan umat dari serangan musuh. Hal inilah yang dilakukan Rasulullah Saw untuk memberi kebebasan keberagaman yang ditantang oleh kaum *mushrik* Arab terhadap orang-orang beriman waktu itu.
2. Perang merupakan tindakan pembebasan, yaitu membebaskan rakyat dari ketertindasan pada lini sosial dan agama yang dilakukan oleh penguasa-penguasa zalim. (al-Sibā'i, *Nizam al-Silm wa al-Harb fi al-Islam*, 68-67)

C. Fase Doktrin Jihad

Tema *jihād* merupakan kewajiban suci yang berlandaskan pada teks-teks normatif ilahiyah. Menurut Sayyid Sābiq, *qitāl* diwajibkan pada tahun kedua Hijriyah yang berlandaskan al-Qur`ān (2:216). (Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, 84). Dalam perjalanannya, *jihād* memiliki beberapa *marhalah*. (Imam Samudra, *Aku Melawan Teroris* (solo: Jazera, 2004), 125-130)

1. Fase pertama, umat Islam diperintahkan untuk menahan diri dari segala macam ujian, celaan, serangan dan penindasan kaum kafir. Fase ini dalam periode Makkah.

Pada periode pertama dakwah dilandaskan untuk tujuan ini, sebelum hijrah ke Madinah, perang bagi kaum muslimin dihindari dan dilarang. (Muhammad Ali al-Sobūni, *Rawā'i al-bayan fi Tafsir Ayāt al-Ahkām min al-Qur`ān*, vol 1, (kairo: Dār al-Sabūni, 1999), 161. Nabi Muhammad SAW ketika di Makkah, diperintahkan oleh Allah SWT untuk menyampaikan kebenaran-kebenaran Islam. Dimulailah fase kerasulan beliau dalam melaksanakan tugas-tugas ilahiyah yang transendental. Misi kebenaran Islam pertama kali disampaikan oleh Muhammad SAW dengan cara sembunyi-sembunyi (*da'wah sirriyah*) karena takut terjadinya *sock*

dalam masyarakat Quraisy yang telah terpatri oleh keyakinan nenek moyang mereka dalam menyembah berhala. Pola dakwah dengan *sirr* ini mampu menarik tiga puluh orang (laki-laki dan perempuan) untuk memeluk Islam, di antara mereka adalah Khodijah bint Khuwailid, 'Ali bin Abi Thalib, Abu Bakar, Uthman bin 'Affan, Zaid bin Hariah dan banyak lagi yang lain. Mereka semua dididik oleh Rasul di Baiat al-Arqām.

Setelah generasi-generasi baru bermunculan, mulailah Islam dikenal di Makkah, dan itu sebagai tabuh fase dakwah dalam memasuki era *al-Jahr bi al-da'wah*. Proses revosuli teologi yang dilakukan ini mendapat tantangan yang maha dahsyat dari masyarakat Makkah. Mereka menyakiti dan menyiksa Rasul dan para pengikutnya dalam pelbagai macam siksaan. Namun yang terjadi justru sebaliknya, dengan pelbagai siksaan itu, militansi semangat da'wah Islam semakin berkobar dan semakin mendapat tempat di hati para pemeluknya. Baca: Muhammad Sa'ad Ramadhan al-Buty, *Fiqh al-Sirah al-Nabawiyah*, (Kairo: Dar al-Salam, 1999), 68-69). Adanya larangan berperang dalam periode Makkah karena kaum muslimin dan kaum Quraisy masih dalam satu lingkaran sosial. Adanya konflik antara kedua belah pihak merupakan konflik internal dalam satu lingkungan sosial masyarakat. Secara politis, konflik internal itu disebabkan oleh adanya keinginan pemimpin Makkah untuk menguasai kaum muslimin dengan cara kekerasan. Maka solusi damai dan persuatif merupakan pilihan terbaik dalam menyelesaikan konflik internal tadi. (Abd al-Hamid Abu Sulayman, al-'Anaf wa Idārah al-Sirā' al-Siyasi fi al-fikr islami, Nayn al-Mabda' wa al-Khiyar, (kairo: Dār al-Salam, 2002), 22).

2. Fase kedua, perang baru sebatas legal, artinya hanya baru diizinkan walaupun siksaan dan tekanan terhadap kaum muslimin semakin menjadi-jadi dan merajalela. Hal ini terlihat dalam al-Qur`ān:

أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقْتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ﴿٣٩﴾ الَّذِينَ أُخْرِجُوا
 مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ
 لَهَدَمَتِ صَوَامِعَ وَبِيْعَ وَصَلَوَاتٍ وَمَسَاجِدَ يُدْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ

مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴿٤٠﴾

Artinya: "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". (al-Qur`ān dan Terjemahannya, 22:39-40)

3. Fase ketiga adalah saat wajibnya perang, akan tetapi peperangan tersebut terbatas kepada orang-orang yang memerangi kaum muslimin saja, sedangkan orang yang tidak memerangi kaum muslimin tidak diperangi, seperti firman Allah SWT:

وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقْتُلُونَكُم وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ﴿١٩٠﴾

Artinya: "Dan perangilah di jalan Allah orang-orang yang memerangi kamu, (tetapi) janganlah kamu melampaui batas, Karena Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas." (Ibid, 2:190)

Kewajiban *jihād* ini lebih ditegaskan lagi dalam ayat lain, seperti dalam al-Qur`ān, firman Allah SWT:

كَتَبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالَ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٦﴾

Artinya: "Diwajibkan atas kamu berperang, padahal berperang itu adalah sesuatu yang kamu benci. boleh jadi kamu membenci sesuatu, padahal ia amat baik bagimu, dan boleh jadi (pula) kamu menyukai sesuatu, padahal ia amat buruk bagimu; Allah mengetahui, sedang kamu tidak Mengetahui." (Ibid, 2:216)

4. Adapun fase keempat adalah memerangi seluruh kaum kafir. Artinya saat *jihād* memasuki tahapan ofensif (*hujumy*)

Beberapa fase di atas menunjukkan bahwa perintah *jihād* jelas bukan sebagai kedaraan dalam melaksanakan ajaran Islam kepada kelompok lain, meskipun pada fase terakhir, penulis melihat

masih *debatable* yang masih perlu didialogkan dengan konteks realitas. Hal ini, menurut penulis, al-Qur`ān mengizinkan perang sebagai “perjuangan defensif”, yakni perang dilakukan semata untuk melindungi jiwa dan harta kaum muslim dari agresi luar.

Upaya damai dan menghindari perang merupakan sikap Islam. Kenyataan ini secara eksplisit terangkum dalam firman Allah SWT:

... فاما منا بعد واما فداء حتى تضع الحرب اوزارها...

Menurut al-Sabuny, tidak disebutnya kata *qital* dalam ayat ini menunjukkan bahwa tujuan perang bukan karena haus darah atau keinginan melakukan pembunuhan. Didahulukannya kata *منا* dari kata *فداء* dalam ayat tersebut di atas mengindikasikan bahwa penghormatan terhadap jiwa manusia lebih menjadi prioritas dari pada mendapat harta benda, dan kalimat *حتى تضع الحرب* menegaskan bahwa Islam sangat membenci perang. (al-Sobūni, *Rawa'i al-Bayān* vol 2, 323). Adanya pendapat yang mengatakan bahwa *jihād* ofensif merupakan fase akhir dari *marāhil* kewajiban *jihād* yang bersandarkan justifikasi al-Qur`ān yang memerintahkan kaum muslimin untuk memerangi semua kaum *musrikīn*, (QS.9:36 pada ayat ini terdapat perbedaan ulama, ada yang berpendapat bahwa ayat ini *mansukh* oleh surah Muhammad 35. kemudian ayat ini (Muhammad 35) *dinasakh* oleh al-Anfāl 61. Namun ada juga yang mengatakan bahwa al-Qur`ān 61 *dinasakh* oleh Muhammad 35. Lihat: al-Qurtūbi, *al-jami li Ahkam al-Qur`ān*, vol. 4, 397) memang layak untuk direkonsepsi ulang lagi, karena *jihād* terjadi bukan atas alasan kekufuran pihak musuh, karena jika *kufr* dijadikan alasan kewajiban untuk berjihad maka tidak boleh mengakui entitas non muslim dengan menerima mereka dengan membayar *jizyah*. (‘Abdullah bin Zaid Al Mahmud, *al-jihād al-Mashru' fi al-Islān*, (Qatar: Matābi' Ali bin 'Ali t,t)8)

Di kalangan ulama, memang terjadi dua blok pemikiran tentang kewajiban *jihād* terhadap kaum kafir, pendapat pertama berangkat dari paradigma bahwa hukum asal dari hubungan kaum muslimin dengan komunitas non muslim adalah *al-harb* (perang). (Pendapat ini berlandaskan pada ayat al-Qur`ān

2:216; 4:74; 8:45 dan 9:29). Sedangkan pendapat kedua yang beranggapan bahwa hukum asal dari hubungan kaum muslimin dengan non muslim adalah *al-silm* (perdamaian). (QS. 2:190-191; 4:75; 8:39; 22:39. juga seperti yang telah dijelaskan di dalam bab sebelumnya tentang perdamaian). Kedua sikap ini sama-sama berargumentasi pada justifikasi al-Qur`ān.

Dua pendapat ini merupakan realitas reaksi dari interpretasi teks-teks al-Qur`ān, akan tetapi para ulama masa kini memiliki kecenderungan kepada pendapat kedua. Ini tidak berarti bahwa ayat-ayat al-Qur`ān yang dijadikan justifikasi oleh kelompok pertama tidak berlaku lagi. Ayat-ayat tersebut tetap siap berlaku dalam suasana peperangan, dan perang itu hanya dilakukan dalam keadaan tidak ada solusi lain untuk menyelesaikan konflik (Djazuli, *Fiqh Siyasahm* 206)

Dari dua corak golongan pemikiran tentang status *jihād* tadi, menurut penulis, posisi al-Sibā'i berada dalam gerbong golongan kedua yang melihat bahwa perang sering dikumandangkan dalam Islam dengan tema *jihād* sebagai upaya mewujudkan keimanan dan perdamaian dunia. Menurut al-Sibā'i, perang tersebut merupakan *jihād* dalam ungkapan al-Qur`ān, dan ini bukanlah perang yang berorientasi memaksakan Islam sebagai ajaran agama orang lain. Karena sikap ini tidak sesuai dengan karakter Islam yang telah memproklamirkan kebebasan aqidah, namun perang tersebut merupakan pembebasan umat dari musuh dan untuk memberi kebebasan merealisasikan agama serta mewujudkan keadilan sosial untuk semua bangsa (al-Sibā'i, *Nizam al-Silm wa al-Harb fi al-Islam*, 36).

Dalam beberapa ayat al-Qur`ān yang menyinggung tema *jihād*, masih menurut al-Sibā'i tidak lain merupakan tindakan pembebasan dari kungkungan kezaliman, (QS. 4:75. Teks ayat itu adalah:

وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ
الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا
وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا ﴿٧٥﴾

Artinya: Mengapa kamu tidak mau berperang di jalan Allah dan (membela) orang-orang yang lemah baik laki-laki, wanita-wanita maupun anak-anak yang semuanya berdoa: “Ya Tuhan kami, keluarkanlah kami dari negeri ini (Mekah) yang zalim penduduknya dan berilah kami pelindung dari sisi Engkau, dan berilah kami penolong dari sisi Engkau!”.

Tema jihad merupakan gerakan pembelaan atau pertahanan karena mereka dibunuh, dizalimi dan diusir dari tempat tinggal mereka. (QS. 22:39-40). Firman Allah SWT tentang jihād dalam surat tersebut adalah:

أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقْتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ﴿٣٩﴾ الَّذِينَ أُخْرِجُوا
 مِن دِيَارِهِم بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَن يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ
 لَّهُدَمَتِ صَوَامِعُ وَبِيْعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدٌ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ
 مَن يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴿٤٠﴾

Artinya: Telah diizinkan (berperang) bagi orang-orang yang diperangi, karena sesungguhnya mereka telah dianiaya. Dan sesungguhnya Allah benar-benar Mahakuasa 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 Mahakuasa lagi Mahaperkasa.

D. Hukum dan Syarat Jihad

Adapun tentang hukum jihād, pandangan ulama masih beragam, diantaranya adalah:

1. Jihād adalah fardu kifayah dalam semua kondisi.
2. Jihād merupakan partisipasi sekarela (tatawwu’).

3. *Fardu 'ain* dalam segala kondisi,
4. Pendapat *jumhur* ulama, terbagi ke dalam dua kategori. Pertama, apabila jumlah musuh sedikit (*al-nafir lam yakun Amm*), maka hukum jihād adalah *fardu kifayah*. Kedua, jika jumlah musuh itu banyak (*al-nafir āmm*), maka hukumnya adalah *fardu ain*. (Ra'fat Uthman & al-Sayyid, *Buhuth fi al-Fiqh al-Islāmi al-Muqārin*, 275-274)

Menurut Wahbah al-Zuhayli, argumentasi yang menyatakan bahwa *jihād fardu kifayah* jika jumlah musuh sedikit adalah firman Allah SWT “*faddalallah al-mujāhidīn bi amwālihim wa anfusihim ‘ala al-qā'idīn darajat*”. Sedangkan dalil yang mengatakan *fardu 'ain* untuk berjihad jika kwantitas musuh itu besar adalah firman Allah SWT “*infirū khifāf wa thiqāl*”. (Zuhayli, *al-Fiqh al-Islami wa adillatuh* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1989), 416-417)

Dari paparan *jihād* di atas, ketentuan realisasinya terdapat pada tiga tempat. Pertama, apabila telah berhadapan langsung dengan musuh, dalam kondisi ini haram bagi mereka menghindar dari tugas *jihād*. Kedua, jika orang kafir telah menjajah negeri Islam, maka penduduknya wajib untuk memerangi kaum kafir tersebut. Ketiga, apabila pemimpin telah melihat adanya indikasi musuh dari suatu golongan (Abu Muhammad Abdullah bin Ahmad bin Muhammad bin Qudāmah, *al-Mughni* (Riyad: Dār Alim al-Kutb, 1997), 8)

Mengenai ketentuan kewajiban *jihād*, para *fuqahā* menetapkan beberapa kualifikasi, yaitu: Islam, Baligh, berakal, merdeka, laki-laki, tidak cacat dan mempunyai biaya. (*Ibid*, 8). Pada prinsipnya semua kaum muslimin wajib untuk berjihad di jalan Allah SWT, namun harus ada kualifikasi tertentu agar dapat melaksanakan tugas *jihād* tersebut sesuai dengan orientasi yang ingin diraih. Dari sudut pandang kualifikastif ini, maka menurut al-Shāfi'i, terdapat dua golongan, yaitu golongan yang wajib melaksanakan *jihād* dan golongan yang tidak wajib melakukannya, (Abu Abdullah Muhammad bin Idris bin 'Abbas bin Uthman al-Shāfi'i, *Kitab al-Umm*, vol 4, (Kairo: t,p 1321 M) 85) kedua golongan ini disebut juga golongan *jihād* dan non *jihād*. Adapun kualifikasi pejuang *jihād* yang mungkin bisa dinyatakan sebagai berikut:

1. Pejuang *jihād* haruslah seorang yang beriman. Imam Maliki dan Shafi'i sepakat dengan hal ini, dan menyatakan bahwa Nabi Muhammad SAW menolak kehadiran orang kafir ke dalam pasukannya. (Shahnun, *al-Mudawwarah al-Kubrā*, (Kairo: t,p 1323 H), 40-41). Sedangkan Imam Hanafi, tidak melihat adanya alasan mengapa orang kafir tidak diperkenankan ikut, dengan alasan bahwa Nabi Muhammad sendiri mencari dukunga dari orang kafir. (al-Shaybani, *al-Siyar al-Kabir* (Hyderabad: 1335 H) , 186-188). Dalam prakteknya, perang yang melibatkan orang kafir dapat diterima, tetapi tidak selalu di ikuti. Ini terjadi pada perang al-Qadisiyah dimana kaum muslimin didukung oleh golongan politeis yang mau menerima Islam setelah mereka memenangkan pertempuran (Abu Ja'far Muhammad bin Jarir al-Tabari, *al-Tarih al-Umam wa al-Muluk*, vol 5 (Beirut: Dār al-Fikr,1987) 95).
2. Pejuang *jihād* harus dewasa dan berakal. Anak-anak dan orang gila dibebaskan dari kewajiban ini sehingga mencapai usia dewasa dan telah sembuh bagi orang gila.
3. Pejuang *jihād* harus dari golongan laki-laki, sedangkan perempuan pada prinsipnya termasuk kelompok non *jihād*. Alasan ini berdasarkan pada ayat-ayat al-Qur`ān yang menyangkut *jihād* hanya merujuk pada kaum *mu'minin* (orang beriman dari golongan laki-laki), sedangkan *mu'minat* (dari golongan perempuan) tidak termasuk di dalamnya, kecuali jika terjadi serangan mendadak terhadap Islam, golongan perempuan diizinkan ikut berperang. Para ulama mengizinkan perempuan membantu perang secara tidak langsung khususnya dalam merawat prajurit yang terluka atau memberi semangat kepada mereka untuk menuntaskan perang. (al-Shafi'i, *al-umm*, 88).

Ketiga syarat ini menggambarkan bahwa adanya keharusan bagi para pejuang (*mujahid*) untuk tulus dan tegar. Adapun orang-orang yang berada dalam unsur kelemahan seperti cacat, sakit dan tidak mampu secara finansial, al-Qur`ān memaklumi keadaan tersebut sepanjang mereka benar-benar beriman kepada Allah SWT dan Rasul-Nya, (QS. 9:91) karena Allah SWT tidak

pernah membebani sesuatu di luar kemampuan hamba-Nya (Qs 2:286). Bagi umat Islam yang tidak mampu berperang bisa memenuhi kewajiban *jihād*-nya dengan menyumbangkan harta kekayaannya, (al-Nawawi, *Shahih Muslim*, vol 3 (Beirut: Dār al-Fikr, 1991), 40 Teks Hadits tersebut adalah:

عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال: من جهز غزياً في سبيل الله فقد غزاه
ومن خلفه في اهله بخير فقد غزاه

Dan jika kedua-duanya mampu (fisik dan harta) maka akan mendapat dua pahala (al-'Asqalani, *Fath al-Bary bi Sharh Sahih al-Bukhari*, vol 4, 98).

1. Golongan *jihād* harus mampu secara ekonomi. Mereka harus bebas dari hutang, atau mereka yang berhutang tapi diizinkan oleh debitor untuk berjihad dan mampu mensejahterakan baik keluarga maupun diri sendiri. Seorang budak yang bergantung pada tuannya tidak wajib berjihad (Ibn Rushd, *al-Muqaddimāt*, 267) namun jika telah bebas maka ia diizinkan untuk ikut berperang. Dalam kasus serangan mendadak, kedudukan budak sama seperti perempuan, kewajiban membatu mengusir musuh.
2. *Mujahid* harus mendapat restu dari orang tua. Namun jika dalam kondisi kritis, karena adanya serangan sporadis maka semua berkewajiban mempertahankan diri tanpa harus meminta izin terlebih dahulu kepada orang tua atau kepada pemimpin (*imām*) (al-Shafī'i, *al-umm*, vol 85, 4).
3. Orang yang berjihad harus berlandaskan niat baik. Ini didasarkan pada hadith Nabi, "perbuatan dinilai dari niatnya". (al-Nawawi, *Sahih Muslim*, vol. 48, 5). Dalam hukum Islam, tujuan utama *jihād* adalah tindakan pembebasan dari kungkungan kezaliman dan mendobrak hegemonitas ego kecongkakan, (al-Sibā'i, *Nizam al-Silm wa al-Harb fi al-Islam*, 38. penjelasan ini berdasarkan pada al-Qur`ān. 4:75), bukan untuk menguasai rampasan perang. Syarat terakhir ini merupakan *point* penting, sebab kemenangan dapat diraih hanya dengan ketentuan Allah SWT semata.

Adapun kategori kelompok yang bisa diperangi yaitu kaum kafir, *bughat* dan kaum yang memerangi (*al-Muharibūn*), (Abu Qasim Muhammad bin Ahmad bin Juzay al-kalbi, *al-Qawaanin al-Fiqhiyah* (Beirut: Dār al-Kutbb al-Ilmiyah, t,t), 97). Menurut al-Sibā'i, pihak-pihak yang boleh ditindak dengan perang dan kekerasan, adalah kelompok separatis, perampas, orang-orang yang berbuat kezaliman, rentenir, orang yang mengambil paksa hak orang lain, orang yang melakukan anarkis terhadap hak-hak dasar kemanusiaan seperti jiwa, harta dan kehormatan dan orang-orang yang tidak mau belajar sedangkan disekitarnya terdapat orang yang bisa mengajarkan mereka, juga orang yang tidak mau mengajarkan ilmunya kepada orang lain sedangkan di lingkungannya terdapat orang-orang yang membutuhkannya. (al-Sibā'i, *Nizam al-Silm wa al-Harb fi al-Islam*, 32-34)

Pada kelompok terakhir ini, tidak adanya batasan al-Sibā'i terhadap bolehnya menggunakan kekerasan terhadap mereka. Akan tetapi menurut penulis, nampak adanya hikmah tersurat bahwa Islam memandang urgensinya pengetahuan dan pendidikan dan telah mengumumkan "perang" terhadap kebodohan dan buta huruf.

E. Aturan-Aturan Jihad

Meskipun tema *jihād* merupakan ajaran yang tetap eksis dalam dogma ajaran Islam, tapi tidak berarti Islam selalu menaburkan benih permusuhan apalagi 'hobby' terhadap pertumpahan darah. Islam dengan petunjuk pencitanya dituntut untuk mengaktualisasikan konsep budaya *wasatiyah*-nya dengan kesejajaran dan menyelamatkan manusia dari kahancuran perilaku ekstrim, tidak ada pemaksaan dan tidak ada perilaku dendam, (Abd Latif al-Farfur, *al-Wasatiyah fi al-Islam* (Beirut: Dār al-Nafāis, 1993), 47), karena tujuan dari *jihād* bukan pertumpahan darah, mengumpulkan harta, menghancurkan tempat tinggal, akan tetapi memiliki orientasi kemanusiaan yaitu melindungi kaum lemah di muka bumi, membendung permusuhan orang-orang zalim dan menjaga prosesi stabilitas dakwah (al-Sabuni, *Rawa'i al-Bayan*, 331).

Walau dalam kerangka *jihād* terdapat kesan untuk melulu mengalahkan pihak lawan, namun Islam tetap memiliki beberapa aturan dan kode etik agar *jihād* selalu relevan dan sinkron dengan tujuan yang ingin diraih sesuai orientasi penerapannya. Di antara aturan-aturan itu adalah, tidak boleh membunuh wanita, anak-anak, orang yang sakit, orang tua renta, pendeta, juga tidak boleh membunuh binatang, merusak tanaman, mengotori sumur air dan tidak boleh menghancurkan tempat tinggal. (Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, 107). Semua aturan dan kode etik *jihād* di atas secara rinci memang masih perlu dikondisikan sesuai waktu kejadian dan tempat perang tersebut berlangsung, akan tetapi paling tidak semua itu menggambarkan bahwa *jihād* merupakan instruksi ilahiyah yang berorientasi keadilan dan kemanusiaan.

F. Jihad Sebagai Jalan Dakwah

Sebelum Islam, perang telah berkembang di tengah-tengah bangsa Arab, namun dalam bentuk perang antar suku. Bagi mereka, perang merupakan tradisi untuk menegakkan tatanan sosial yang berupa aturan-aturan dan prosedurnya yang tidak bisa dipisahkan dari budaya. Karena suku merupakan unit dasar politik, maka perang sarana untuk mengeksploitasi dan hegemonisasi kelompok lain yang sering dipraktekkan dalam perompakan dan aksi balas dendam. Permasalahan ini, menurut Ibn Khaldun, dilakukan untuk memenuhi kebutuhan individual dan sebagai lambang superioritas untuk menunjukkan keberanian dan solidaritas tribalistik. (Abd Rahman bin Khaldun, *al-Muqddimah*, (Beirut: Dār al-Kutūb al-‘Ilmiyah, 1993) 119).

Pada dekade pertama munculnya Islam, perang tidak mendapat tempat dalam ruang doktrin normatif, mengingat Islam bukan dilahirkan sebagai konsep atau teori untuk kekerasan, anarkis dan ekstrimik. Islam datang dengan penuh ramah, toleran membawa nilai-nilai universal, humanistik dan integral. Entitas Islam sebagai agama penutup, tidak hanya diperuntukan untuk kelompok, golongan, dan ras tertentu, akan tetapi keberadaannya sebagai instruksi Tuhan dalam menyelamatkan manusia secara keseluruhan.

Tema *jihād* merupakan unsur universal dalam Islam yang merupakan sarana untuk membela, mempertahankan sekaligus sebagai ciri dari keagungan ajarannya. Dalam lingkaran ini, *jihād* merupakan alat Islam untuk menuju tujuan akhir yang mulia, karena kematian di dalam *jihād* merupakan tingkat tertinggi untuk menggapai kehidupan yang lebih kekal di dalam surga-Nya (QS. (:111). Maka, dari paradigma inilah pengertian *jihād* dibumikan, dan jadilah simpulan pengertian *jihād* sebagai panggilan kepada agama yang *haq*, (Ali Abd al-Halim Mahmud, *rukṅ al-Jihad aw al-Rukṅ alladhi al-Tahya al-Ummah bih*. (Kairo: Dār al-Tawzi' wa al-Nashr al-Islamiyah, 1995), 27).

Dari adanya pengertian semacam ini, akhirnya memberi pengetahuan interpretasi literal terhadap definisi *jihād* hingga melahirkan stigma miring yang menuduh bahwa *jihād* adalah cara untuk memaksakan ajaran Islam kepada kelompok lain, walau harus dengan cara kekerasan. Ungkapan fobia seperti ini bisa diwakili oleh Jhon L Esposito. Ia menulis:

“The purpose of Jihad, in other words is not directly to spread the Islamic faith but to extend muslim power (faith of course, often follows the flag). Jihad is thus unabashedly offensive in nature, with the eventual goal of achieving muslim dominion over the entire globe. Today, jihad is the world’s foremost source of terrorism, inspiring a worldwide campaign of thousand of females and children, forced marches, beat them and set them to hard labor. The women and other girls also suffered ritual gang-rape, genital mutilation and a life of sexual servitude”. (Jhon L. Esposito, “War in Islam” <http://www.danielpipes.org>. Terjemahan bebasnya adalah: Tujuan jihad, dengan kata lain tidaklah secara langsung untuk menyebarkan keimanan Islam, akan tetapi untuk memperluas daerah kekuasaan Islam, (Iman, tentu saja yang sesuai dengan kesamaan tujaun). Jihad melakukan penyerangan dengan tak kenal ampun yang pada akhirnya dapat menunjukkan kekuasaan Islam di muka bumi. Saat ini, jihad menjadi sumber terorisme terkemuka di dunia, membangkitkan semangat, dan kampanye kekerasan dan kehebatan di seluruh dunia oleh kelompok yang menamakan dirinya mujahid. Para mujahid kemudian memperbudak ibu-ibu, anak-anak dan wanita, memaksa mereka

untuk mengkonversi ke Islam, mengirim mereka untuk melakukan kerja paksa, memukul mereka. Wanita-wanita dan anak-anak perempuan lebih tua juga menderita karena terjadinya perbudakan seksual).

Ungkapan Esposito di atas, hanya sekelumit dari ragam reaksi keji yang didengungkan oleh orientalis Barat, bahkan media barat sering memberi kesan bahwa bentuk keagamaan yang saling bertentangan dan sekali-kali diwarnai kekerasan yang dikenal sebagai fundamentalisme Cuma ada pada fenomena Islam. (Karen Armstrong, *Islam A Short History, Sepintas Sejarah Islam*, terj. Ira Puspito Rini (yogyakarta: Ikon Teralitera, 2002), 193). Istilah ini menurut Garudi, memang menjadi sebuah term dunia informasi di Barat khususnya dalam memberitakan tentang Arab dan Islam. (Roger Garudi, *Usul al-Usuliyât wa al-Ta'assub al-Salafiyah, al-manar al-Jadid* 4, Oktober 1998. 150).

Tulisan Esposito tersebut menggiring opini *jihād* yang diasumsikan sebagai tindakan teror dan buas demi untuk membumiikan Islam sebagai keyakinan yang benar kepada kelompok lain.

Pengertian dan pemahaman tentang konsepsi *jihād* seperti di atas. Bukan hanya keliru, tapi jelas sangat paradoks dengan nilai-nilai luhur dan teks normatif Islam, karena, menurut Shalaby, penyebaran Islam tidak pernah menggunakan kekerasan akan tetapi dengan pendekatan arif dan bijaksana (*bi al-hikmah wa al-mau'izah al-hasanah*). (Ahmad Shalaby, *al-Islam wa al-qitāl*, (Kairo: Maktabah Usrah, 2001), 7. menurut Shalaby penyebaran dakwah dengan cara persuasif sesuai dengan konsep al-Qur`ân, seperti: QS. 2:25; 16:124-125; 109:6 dan 88:21-22). Adapun jika terjadi perang antara muslim dan non muslim, hal itu bukan dilatarbelakangi oleh asumsi miring di atas, akan tetapi karena adanya pengkhianatan dan tindakan culas yang dilakukan oleh pihak *mushrikîn*, seperti yang pernah dilakukan oleh Bani Qaynuqa' dalam merencanakan kejahatan terhadap Nabi SAW, dan Bani Nadir yang membuat siasat untuk membunuh Nabi SAW juga Bani Quraizhah yang mengingkari perjanjian di saat kaum muslimin dalam keadaan kritis ketika akan terjadinya

perang Khandaq. (Ahmad Muhammad al-Hufi. *Samamah al-Islam* ((Kairo: al-Majlis al-'Ala li al-Shu'un al islamiyah, 2001), 28-29).

Argumentasi lain yang mematahkan asumsi dan pendapat yang mengatakan bahwa dakwah Islam direalisasikan dengan cara depresif dan anarkis, bisa dicermati melalui bingkai sejarah. Karena sejarah akan menjawab dengan fakta dan akan menyingkap tabir kebenaran itu. Menurut para sejarawan, ketika dilaksanakannya perjanjian Hudaibiyah selama dua tahun, jumlah nominasi orang masuk Islam lebih banyak dari masa hampir dua puluh tahun semenjak kedatangan Islam. (Shalabi, *al-Islam wa al-Qitāl*, 13). Kemudian jika dikorelasikan antara panggilan perang (*jihād*) dengan kekerasan, bringas dan perilaku terorisme, maka sudah pasti akan banyak menelan kerugian harta benda dan korban jiwa. Logika perang secara sederhana akan menjustifikasi hal tersebut, mengingat tujuan perang adalah untuk meluluhlantakkan musuh, sampai pada titik ketidakberdayaan untuk mengadakan perlawanan. Akan tetapi kenyataannya, semua perang (*jihād*) yang pernah terjadi dalam kehidupan Rasulullah SAW, justru berbeda dengan frame logika di atas, karena korban nyawa yang berjatuh dalam semua perang tersebut sangat sedikit.

Hal ini bisa diteliti dalam data korban jiwa semua perang (*al-ghozawāt*) sebagai berikut (Ali Jum'ah. *Al-Islam Intashar bi al-Saif wa Yahbadh al'Anaf'* dalam, *Haqāiq al-Islam fi Muwajahah Shubuhāt al-Mushakkin*. (Kairo: al_Majlis al-'A'la li al-Shu'un al-Islamiyah, 2002), 440. baca juga: Shalaby, *al-Islam*. 12):

Nama Perang	Shuhadā Muslimin	Korban Mushrikin	Keterangan
Badr	14	70	
Uhud	70	22	
Al-Khandaq	6	3	
BanU Mustolaq	-	3	
Khaybar	19	-	

Bi'ir Maunah	69		Untuk kelompok Yahudi, tidak ada keterangan korban, karena mereka dibunuh bukan dalam perang, tapi dalam putusan hukuman akibat perang
Mu'tah	14	14	
Hunayn	4	71	
Al-Tha'if	13	-	
Peperangan lain	118	256	
Jumlah	317	439	756 korban dari dua belah pihak

Fakta dan data di atas, jelas menepis anggapan yang mendiskreditkan *jihād* sebagai jalan untuk memaksakan ideologi Islam kepada pemeluk agama lain. *Jihād* bukan cara untuk kolonialisasi ideologi dengan mengusung formula “*either with us or against us*”, namun sebagai piranti jalan dakwah dalam rangka membela, mempertahankan dan mengawal kebenaran.

Dari fakta realitas ini, menurut penulis al-Sibā'i berusaha mengeksposisikan beberapa keunggulan *jihād* yang pernah terjadi dalam kanvas sejarah, di antaranya adalah:

1. *Jihād* merupakan konsep untuk mempertahankan diri (*difa'iyah*) dari gangguan musuh, atau sebagai sikap pengawalan terhadap *siyādat al-Ummah* dari ekspansi pihak yang memposisikan diri sebagai melawan.

2. *Jihād* adalah tindakan pembebasan atas perilaku depresif yang dilakukan oleh kelompok tiran dan zalim.
3. *Jihād* merupakan basis etika yang tidak lepas dari perjuangan untuk kebenaran, keadilan dan kerahmatan.
4. *Jihād* selalu berorientasi humanistik, sebagai cara untuk mewujudkan kemaslahatan manusia secara umum, bukan ‘jembatan’ untuk memberi jalan kepentingan syahwat kelompok dan golongan tertentu. (al-Sibā’i, *Nizam al-Silm wa al-Harb fi al-Islam*, 75, 73, 68-67)

Jika dicermati keunggulan *jihād* seperti yang diungkapkan al-Sibā’i di atas, maka akan tampak bahwa dalam perspektif Islam, antara pengendalian diri dan penyebaran rahmat merupakan dua sisi dari satu mata uang yang sama. Setiap muslim dituntut untuk selalu mengendalikan diri dari segala perbuatan merugikan sesama, serta pada saat yang sama dituntut untuk menyebarkan rahmat dalam kehidupan. Itulah inti ketakwaan yang menjadi dasar hidup umat Islam. (Abd ‘Ala, *Melampau Dialog Agama*, (Jakarta: PT. Kompas Media Nusantara, 2002) 169)

G. *Jizyah* Dalam Islam

Diskursus mengenai *Jizyah* dalam konsep hukum Islam nampaknya semakin mendapat ruang kritik di kalangan fobianis atau ‘outsider’ Islam, mengingat kesan yang ditangkap dari konstitusi normatif itu, berupa tindakan diskriminatif terhadap kelompok ‘minoritas’ (*ahl-dhimmah*). Sikap fobia dan skeptis yang demikian itu sebenarnya tidaklah beralasan, mengingat entitas *Jizyah* dalam Islam sangat jauh dari kesan tuduhan itu. Karena harus diakui, bahwa konsep *ahl dhimmah* merupakan konsep yang sangat maju pada zamannya. Artinya, secara eksplisit turut menggarisbawahi hubungan dengan agama lain dalam hal memberikan rasa aman dan perlindungan terhadap agama lain. Secara nyata, Nabi telah meletakkan dasar-dasar perlunya “kontrak sosial” dengan masyarakat non muslim.

Dalam Islam *Jizyah* bukan konsep pemerasan, tapi sebagai ganti atas perlindungan dan dibebaskannya mereka dari *jihād*. Menjadi kewajiban bagi pemimpin Islam untuk melindungi jiwa,

harta dan martabat mereka, bahkan harus merealisasikan hukum yang sama dengan hukum muslim jika melanggar hal-hal yang disepakati keharamannya. (Abdullah bin Ahmad bin Qudaimah al-Maqdisi, *al-Muqni fi Fiqh Imām Ahmad bin Hambal al-Shaybāni*. (Beirut: Dār al-Kutb al-‘Ilmiyah, t,t), 95). Entitas *Jizyah* sebenarnya bukanlah bentuk ketentuan diskriminatif terhadap kaum minoritas, akan tetapi lebih merupakan bentuk partisipasi sosial terhadap pertahanan negara, karena eksistensinya diibaratkan dengan zakat yang menjadi kewajiban kaum muslimin.

(Abdullah bin Ahmad bin Qudaimah al-Maqdisi, *al-Kāfi fi Fiqh Imām Ahmad* vol 4. . (Beirut: Dār al-Kutb al-‘Ilmiyah, 1994), 172). Akan tetapi bedanya *Jizyah* berdasarkan konstitusi negara, sedangkan zakat berdasarkan teks keagamaan dan konstitusi negara secara kebersamaan. (Muhammad Sa’id Ramadhan al-Buti, *Fiqh al-Sirah al-Nabawiyah*, (Kairo: Dār al-Salam, 1999) 305).

Pemungutan *Jizyah* di zaman Rasulullah, berlaku pada tahun 9 H, ketika *Jizyah* dipungut dari kaum Najrān, sebagai kelompok pertama yang dipungut *Jizyah*nya. *Jizyah* tidak dipungut dari Bani Taghlab, suku Arab yang Kristen, kecuali sedekah sukarela. Ini karena mereka hidup bersama damai dengan Islam, dan mereka hanya giat dalam agamanya. Demikian juga riwayat tentang Arab Kristen dari bani Tanukh dan bahra, Umar Ibn Khattab berdamai dengan mereka, tanpa memungut *Jizyah*, tetapi mereka membayar sendiri sedekah sukarela yang jumlahnya seringkali lebih besar dari *Jizyah* itu sendiri. (*ibid*, 173). Dari hasil pemungutan *Jizyah* dan zakat yang dikumpulkan di *bait al-māl*, maka para fakir non-muslim juga berhak memperoleh bagian dari pungutan itu. Hal ini pernah dilakukan oleh Umar Ibn Khttab kepada keluarga Yahudi, karena menurutnya, *al-masākin* yang disebut sebagai salah satu *aṣnaf* penerima zakat itu adalah *ahl al-Kitāb*. (Yūsuf al-Qārdawī, *Fiqh al-Zakah*, vol 2, (kairo: Dār, al-Shurūq, 1997), 705. Adapun *asnaf* yang berhak menerima zakat dijelaskan dalam al-Qur’ān, 9:60.).

Fakta di atas merupakan pembelaan terhadap mereka. Ini membuktikan, bahwa konsep *ahl al-dhimmah* bukan untuk mendiskriminasikan non-muslim, melainkan memberikan perlindungan dan pembelaan yang bersifat total terhadap

mereka. Perbedaan agama tidak menjadi penghalang bagi setiap muslim untuk membela dan memberikan perlindungan hak terhadap kaum minoritas.

Di sini, kita mesti mengembalikan konsep *ahl al-dhimmah* pada semangat awalnya, yaitu sebagai pembelaan dan perlindungan terhadap non-muslim. Sikap seperti ini merupakan komitmen utama al-Qur`ān untuk menghormati setiap keturunan Adam, dan bersikap egaliter terhadap sesama manusia, karena mereka diciptakan dari satu asal muasal. Tuhan meminta kepada setiap manusia untuk menebarkan kebaikan, membangun silaturahmi dan berlaku adil.

Menurut al-Sibā'i, *Jizyah* dalam Islam hanya diwajibkan kepada mereka (*ahl al-iitab*) yang memerangi orang Islam, dan tidak diwajibkan kepada warga biasa non muslim yang tidak berpartisipasi dalam memerangi umat Islam sebagaimana yang pernah dilakukan oleh Umar Ibn Khattab terhadap kaum Nasrani yang kalah dalam perang. (al-Sibā'i, *Nizām al-Silm wa al-Harb*, 57). Baginya konsep *Jizyah* yang pernah direalisasikan oleh beberapa pemerintah Islam terutama pada akhir kekuasaan *uthmaniyah* yang berindikasi adanya diskriminasi terhadap non muslim, tidak lantas dijadikan sebagai rujukan bahwa ajaran Islam memang demikian adanya, karena tindakan itu tidak bisa dijadikan sumber terhadap kewajiban *Jizyah* dan Islam telah memiliki sumber dalam penentuan hukum yaitu al-Qur`ān, *al-Sunnah dan Ijma'* (konsensus) ulama.

Dengan demikian *Jizyah*, hanya diberlakukan atas mereka yang berstatus *dhimmi*. Timbulnya pemungutan *Jizyah* atas orang *dhimmi* dimaksudkan sebagai jaminan kesetiaan mereka kepada negeri dan pemerintahan Islam yang melindungi dan menjamin keamanannya, yang sebelumnya menaklukkan mereka. Karena itu, kaum non-muslim yang hidup bersama dengan muslim sejak awal di negerinya dibebaskan dari *Jizyah*, karena tidak terlibat dalam proses peperangan dan penaklukkan. Bahkan non muslim yang ditaklukkan lewat peperangan saja, jika tidak juga terlibat dalam peperangan secara langsung, dibebaskan pula dari *Jizyah*, seperti anak-anak, perempuan, dan orang tua jompo.

Menurut penulis, gambaran al-Sibā'i tentang *Jizyah* sudah tepat, mengingat terintegrasinya komunitas muslim dengan non muslim di era kekinian sangat tidak realistis memahami *Jizyah* seperti memahaminya hanya sebatas 'upeti' non muslim kepada umat Islam, dan yang demikian bisa menjadi 'bumerang' dalam hubungan internasional di era global ini. Dalam ruang kekinian, ada baiknya konsep *Jizyah* dibahasakan dengan kewajiban penduduk non muslim terhadap negara, sebagai satu dimensi kepedulian sosial dan partisipasi terhadap pembangunan bangsa.

BAGIAN KELIMA

PEMIKIRAN MUSTAFA AL-SIBA'I

TENTANG PERDAMAIAN DAN PERANG

A. Idealitas Perdamaian

Merupakan impian setiap orang untuk bisa merasakan damai dalam ruang kehidupannya, karena dalam kedamaian setiap individu dalam mengekspresikan sesuatu yang ingin diwujudkannya. Di antara struktur penting dalam melahirkan perdamaian adalah negara, karena negara merupakan bangunan bersama dari ragam komunitas yang bersedia untuk berada di bawah satu payung otoritas kepemimpinan dan kekuasaan. Dari itu, Islam menghadirkan doktrin hukum untuk merealisasikan terciptanya suatu negara yang penuh kedamaian. (Khadduri, *War & Peace in The Law of Islam*, 115).

Pada posisi lain, agama juga merupakan piranti perdamaian yang tidak bisa dipinggirkan, karena keberagamaan tidak terlepas dari unsur dogma transendental yang beridentitas sakral. Menurut Mircae Aliade (1907-1986), bahwa dalam beragama, setiap masyarakat khususnya masyarakat tribal atau tradisional

melihat dua hal, yang sakral dan yang profan, dan yang pertama (sakral) banyak mempengaruhi dan mengatur seluruh kehidupan masyarakat. (Nur Fauzin Muhith, "Desakralisasi al-Qur`ān", *Republika*, 22 November 2004. 5).

Adanya ruang kesakralan dalam agama yang berorientasi pada klaim kebenaran terkadang menjadi titik singgung terjadinya benturan dan pertikaian antar umat manusia. Maka, di sini urgensi dialog antara setiap pemeluk agama menjadi niscaya untuk membumikan perdamaian ke ranah realitas. Kenyataan ini menurut Hans Kung, menjadi keharusan mengingat tanpa adanya perdamaian dan juga toleransi di antara para pemeluk agama-agama di dunia, maka tidaklah mungkin tercipta sebuah perdamaian di antara bangsa-bangsa (*Without peace between religion there will be no peace between nations*) (Nasruddin Umar & Mahmudi Hairuddin, "Agama dan Kerjasama Global Anti terorisme", *Republika*, 16 Desember 2004, 5).

Oleh karena itu, dalam suasana usai perang dunia II, dunia sedang mengalami istilah al-Sibā'i problem kejiwaan (*muskhilah al-nafsiyah*). Penyakit kejiwaan dunia ini harus segera diobati dengan akidah, karena akidah merupakan faktor terbesar yang berperan dalam memobilisasi individu dan golongan. Karena itu, agama merupakan senjata ampuh dalam mengobati keadaan dunia yang sedang sakit dengan menghadirkan ketenangan, cinta dan sikap saling membantu ke dalam setiap penguasa dan masyarakat. (al-Sibā'i, *Nizām al-Silm wa al-Harb*, 10)

Dari paradigma ini, al-Sibā'i mencoba menyimak transendental Islam, dan sedikit menyinggung *mawqif* Kristen tentang perdamaian dan perang yang ditorehnya dalam buku yang berjudul *Nizām al-Silm wa al-Harb fi al-Islām*.

Menurut al-Sibā'i, problematika perang dan perdamaian dan perang telah banyak diperbincangkan oleh agama *samawi*, terutama Kristen dan Islam, dan kedua dogma teologis yang misioner ini, dalam dunia realitasnya banyak mengalami benturan-benturan, mengingat komunitas pemeluknya lebih banyak hidup dalam satu atap sosial.

Menurut penulis, perang dan kekerasan tindakan lain sejenisnya merupakan prilaku yang dicela oleh agama-agama.

Sebaliknya, kedamaian dan kesejahteraan hidup merupakan misi semua agama. Islam dan Kristen misalnya, sangat menekankan pada penciptaan dan pengembangan iklim yang mencerminkan secara utuh kehidupan yang penuh kasih, damai serta diliputi rahmat. (Ahd A'la, *Melampaui Dialog Agama*, (Jakarta: Pt Kompas, Media Nusantara, 2002), 169).

Pada prinsip teoritik ajarannya, penulis melihat bahwa dogma Kristiani selalu menyeru kepada cinta, senantiasa zuhud terhadap harta, perhiasan dan segala sesuatu yang menyebabkan terjadinya permusuhan dan pembunuhan antar anak manusia. (*Ibid*, 11). Hal ini tercermin dalam ungkapan Isa AS "Beruntunlah bagi karena mereka adalah anak tunggal yang dipanggil". Ungkapan yang lain tentang perdamaian juga tersirat dapat sabdanya "cintailah musuh kalian, berbuat baiklah kepada orang yang benci dan berdo'alah untuk orang yang berbuat buruk dan mengusir kalian supaya kalian menjadi anak bapak kalian yang ada di langit, yang memancarkan cahayanya kepada orang-orang yang jahat dan orang-orang baik, juga menurunkan hujan kepada orang yang berbuat kebijakan dan keadilan. (Injil Matius 5-44-45)

Sabda Isa AS di atas, merupakan seruan kepada pengikutnya agar selalu menciptakan perdamaian dan senantiasa memerangi kedengkian juga kemarahan yang merupakan sebab terjadinya peperangan antara individu dan umat. (al-Sibā'i, *Nizām al-Silm wa al-Harb*, 12). Dalam kitab lain Yesus juga bersabda 'jika aku berbuat aniaya, tegurlah aku dan Allah cinta kepadamu disebabkan kamu melakukan kehendak-Nya. (Injil Barnabas, Pasal 208, *Terjemahan Injil Barnabas*, (Surabaya: PT. Bina Ilmu, tentang), 268.

Seruan Isa AS kepada pengikutnya untuk menciptakan perdamaian tidak hanya sebatas anjuran, akan tetapi menjanjikan ancaman kepada mereka yang selalu menyalakan peperangan, seperti sabdanya "Jangan menyangka aku datang untuk memberi perdamaian di atas bumi, aku datang tidak untuk perdamaian tetapi untuk pedang". Sabda lainnya yang memberi peringatan kepada pengikutnya adalah, "Aku datang untuk memberi api ke atas bumi". (Luqa 13).

Ungkapan-ungkapan ini merupakan seruan kepada umat Kristiani untuk selalu berupaya menegakkan perdamaian di atas bumi, menebar benih cinta, memberi kebebasan agar ketentraman dan kedamaian menebar di setiap ruang hidup manusia. (al-Sibā'i *Nizām al-Silm wa al-Harb*, 13). Selain seruan, Isa AS juga memberi peringatan keras kepada pengikutnya yang selalu menyalakan api peperangan, membuat kerusakan di bumi dan membendung kebebasan beraqidah dengan ungkapannya "maka belilah pedang".

B. Konsep Mustafa Al-Siba'i Tentang Perdamaian

Islam, sebuah nama dari ajaran langit yang tentukan sebagai penutup dan penyempurna dari segala 'intruksi' yang pernah diturunkan tuhan kepada manusia, bagi al-Sibā'i secara generik, Islam adalah agama yang membawa misi perdamaian dan keselamatan. Agama ini hadir di muka bumi dalam rangka memberikan moralitas baru bagi transformasi sosial, karena karakternya yang humanis. Islam tidak hanya membawa ajaran yang bercorak vertikal tapi juga membawa ajaran yang menekankan aspek horizontal. Sistem ajaran Islam mencakup segala dimensi dan aspek, ajarannya mencakup sistem hubungan antara manusia dengan dirinya sendiri, keluarga dan masyarakatnya. (Jum'ah Amin Abd Al-Aziz, *Fahm al-Islam fi Zilāl Usūl al-'Ishrīn*. (Alexandria: Dār al-Da'wah, 1999), 31. Islam tidak hanya agama yang berdimensi ketuhanan tapi juga sebagai agama yang menjunjung tinggi kemanusiaan.

Di antara unsur penting dalam menjunjung tinggi kemanusiaan menurut al-Sibā'i, Islam menjadikan perdamaian sebagai bagian krusial dari ajarannya. Hal ini terlihat dari beberapa tema formal ajaran Islam yang sangat korelatif dari perdamaian. Kata Islam dan *salām* (perdamaian) berasal dari satu asal kata yang sama, *al-Salām* merupakan satu nama dari nama-nama Allah SWT (*Asmā' al-Husna*) dan nama dari salah satu pintu utama dua tempat suci umat Islam (*al-haramayn*) yaitu Masjid al-Haram Makkah dan masjid Nabawi Madinah.

C. Pilar-Pilar Perdamaian Menurut Al-Siba'i

Setelah mendeskripsikan perdamaian dalam perspektif Islam, al-Siba'i mencoba meletakkan pilar-pilar perdamaian dalam konsep normatif Islam, di antaranya adalah:

1. Semua manusia adalah bersaudara meskipun berbeda jenis, bahasa, keturunan dan negara, karena manusia berasal dari satu keturunan baik bapak maupun ibu. Seperti yang tertera dalam firman Allah SWT:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ...

Artinya: "Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhan-mu yang Telah menciptakan kamu dari diri yang satu... (al-Qur`an dan terjemahannya, 4:1).

Juga dalam beberapa ayat al-Qur`an, Allah SWT sering menggunakan kata *Banī Adām* yang merupakan indikasi dan penegasan bahwa manusia pada dasarnya adalah bersaudara. Bahkan pada tempat yang lain, Allah SWT menggolongkan manusia dan hewan dalam satu korpus yaitu *umam amthālukum*.

Firman Allah SWT:

وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ....

Artinya: "Dan tiadalah binatang-binatang yang ada di bumi dan burung-burung yang terbang dengan kedua sayapnya, melainkan umat-umat sebelum kamu. (Ibid, 6:38)

2. Cinta, saling menolong, dan berkorban untuk kebaikan merupakan dasar keimanan yang akan diterima oleh Allah SWT. Dan menjadi keutamaan bagi manusia disisi Tuhannya. Bahkan Nabi bersabda: 'Pertolongan dan kasih sayang kepada setiap yang memiliki *Rūh* merupakan faktor dominan yang akan mengantarkan seseorang kepada surga.
3. Toleransi dalam setiap hak-hak individu dan berinteraksi dengan baik kepada orang yang berperilaku jelek merupakan akhlak yang sangat terpuji, dan ini adalah ruang bagi manusia untuk berlomba dalam mencari *rido* Tuhan dan masuk ke surga-Nya kelak.

4. Segala sesuatu yang berorientasi pada kebencian, permusuhan antar sesama manusia adalah haram dan dilarang melakukannya, seperti yang tersirat d firman Allah SWT:

يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يَسْخَرُونَ مِّن قَوْمٍ عَسَىٰ أَن يَكُونُوا خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَاءً مِّن نِّسَاءٍ عَسَىٰ أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ

Artinya: "Hai orang-orang yang beriman, janganlah sekumpulan orang laki-laki merendahkan kumpulan yang lain, boleh jadi yang ditertawakan itu lebih baik dari mereka (yang mengolok-olokkan)..... (Ibid, 49:11).

5. Setiap agama langit (*al-adyān al-samawiyah*) memiliki asal dan orientasi yang sama, dan rasul-rasul yang menyampaikan semua agama itu adalah bersaudara. Maka ragam agama tidak harus menyebabkan permusuhan dan peperangan antar umat manusia. (al-Sibā'i, *Nizām al-Silm wa al-Harb*, -23 31). Firman Allah SWT :

قُولُوا ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴿١٣٦﴾

Artinya: "Katakanlah (hai orang-orang mukmin): "Kami beriman kepada Allah dan apa yang diturunkan kepada kami, dan apa yang diturunkan kepada Ibrahim, Isma'il, Ishaq, Ya'qub dan anak cucunya, dan apa yang diberikan kepada Musa dan Isa serta apa yang diberikan kepada nabi-nabi dari Tuhannya. kami tidak membedakan seorangpun diantara mereka dan kami Hanya tunduk patuh kepada-Nya". (Ibid, 2: 136)

Dari pilar-pilar perdamaian dalam perspektif al-Sibā'i yang berlandaskan pada teks normatif Islam seperti di atas dapat disimpulkan bahwa perdamaian merupakan nilai yang fundamental dalam Islam. Namun seruan kepada perdamaian (*al-da'wah ilā al-salām*) tidak sebatas retorika atau konsep yang tidak

membumi, akan tetapi harus tertanam dalam setiap individu dan masyarakat. Pemahaman terhadap perdamaian harus dilakukan dengan pendidikan dan penyusunan hukum hingga konsep perdamaian bisa selaras dengan perilaku masyarakat. Dengan demikian, setiap perilaku yang mengarah pada tindak kelaliman dapat dihindari hingga tercipta sebuah keseimbangan antara kewajiban dan hak dalam masyarakat.

Untuk mewujudkan idelitas itu, menurut al-Sibā'i, perlu adanya sistem dan aturan internal maupun eksternal dalam masyarakat. Adapun aturan tercipta perdamaian internal (*ad-dākhili*) berdasarkan:

- a. Melakukan perubahan individu untuk tunduk kepada hukum dan perintah Allah SWT, mencintai manusia dalam senang atau susah dan proaktif kepada kebaikan dalam setiap aktifitas.
- b. Membangun sistem keluarga dengan penuh cinta, hingga jauh dari perselisihan dan terciptanya antara hak dan kewajiban antara anggota keluarga.
- c. Membangun masyarakat dengan ilmu pengetahuan agar dapat terjaga dari hal-hal yang haram dan dapat mengekang nafsu syahwat. Juga memelihara kesehatan, dan mewujudkan keadilan hingga tercapai kemulyaan sebagai manusia yang meliputi; hak untuk hidup, hak untuk bekerja dan berkarya, hak untuk hidup layak dan berkecukupan dan hak untuk sama dalam hukum.
- d. Membangun sistem pemerintahan yang bekerja sebagai pelayan, penjaga dan pengarah masyarakatnya. Sebagai pelayan, pemerintah berarti mengakomodasi kehendak masyarakat yang berorientasi pada kemaslahatan dan kemulyaan umat, dan sebagai penjaga berarti harus bersikap tegas terhadap kezaliman yang memuat terjadinya peperangan. Kemudian sebagai pengarah, berarti harus mengarahkan masyarakatnya kepada kebaikan dan perdamaian. (al-Sibā'i, *Nizām al-Silm wa al-Harb*, 23-28).

Adapun aturan-aturan eksternal (*al-Khāriji*) untuk menciptakan perdamaian dalam perspektif Islam, menurut al-Sibā'i adalah:

- a. Dasar hubungan antar negara adalah perdamaian, sesuai firman Allah SWT:

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اَدْخُلُوا فِي السَّلَامِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ اِنَّهٗ لَكُمْ
عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿٢٠٨﴾

Artinya: "Hai orang-orang yang beriman, masuklah kamu ke dalam Islam keseluruhan, dan janganlah kamu turut langkah-langkah syaitan. Sesungguhnya syaitan itu musuh yang nyata bagimu." (al-Qur`ān dan terjemahannya, 2:208)

- b. Perdamaian antar negara berlandaskan pada perdamaian yang konstruktif bukan destruktif. Firman Allah SWT:

وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوٰى ۗ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْاِثْمِ وَالْعُدْوَانِ ...

Artinya: "Dan tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa, dan jangan tolong-menolong dalam berbuat dosa dan pelanggaran." (Ibidm 5:2)

- c. Perdamaian dibangun dengan menghargai keyakinan, harta dan martabatnya. Seperti firman Allah SWT:

لَا اِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ...

Artinya: "Tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama (Islam)... (Ibidm 2:256)

- d. Perdamaian yang berorientasi pada hubungan mutualistik baik dalam pengetahuan maupun teknologi. Sebagaimana yang tersirat dari firman Allah SWT:

اَلَّذِيْنَ يَسْتَمِعُوْنَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُوْنَ اَحْسَنَهٗٓ ؕ اُولٰٓئِكَ اَلَّذِيْنَ هَدٰىهُمُ اللّٰهُ ۗ وَاُولٰٓئِكَ هُمُ
اُولُوْا اَلْاَلْبَابِ ﴿٧٨﴾

Artinya: "Yang mendengarkan perkataan lalu mengikuti apa yang paling baik di antaranya[1311]. mereka Itulah orang-orang yang Telah diberi Allah petunjuk dan mereka Itulah orang-orang yang mempunyai akal." (Ibid, 39:18).

D. Konsep Perang Menurut Al-Siba'i

Perang menurut penulis merupakan tindakan dan keputusan yang sulit untuk diterima sebagai solusi dari sebuah pertikaian, akan tetapi fakta realitas terkadang melihat bahwa keputusan perang yang harus dihindari itu menjadi lebih baik, karena memang kenyataannya dalam kelompok manusia ada yang sulit menerima kebenaran, bahkan selalu ingin tampil hegemonik dan menidas pihak-pihak yang lemah. Realitas ini justru membuat keputusan perang dalam teks normatif agama diberi legalitas dengan tujuan kebaikan dan membawa kedamaian dari pihak musuh baik secara internal maupun eksternal. Adapun pihak-pihak yang tidak boleh ditindak dengan perang dan kekerasan, menurut al-Sibā'i adalah kelompok separati, perampas, orang-orang yang berbuat kezaliman, rentenir, orang yang mengambil paksa hak orang lain, orang yang melakukan anarkis terhadap hak-hak dasar kemanusiaan seperti jiwa, harta dan kehormatan dan orang-orang yang tidak mau belajar sedangkan disekitarnya terdapat orang yang bisa mengajarkan mereka. (al-Sibā'i, *Nizām al-Silm wa al-Harb*, 32-34).

Adapun perang yang sering dikumandangkan dalam Islam dengan tema *jihād* sebagai upaya mewujudkan keimanan dan perdamaian dunia, menurut al-Sibā'i, perang tersebut merupakan *jihād* dalam ungkapan al-Qur`ān, dan ini bukanlah perang yang berorientasi memaksakan Islam sebagai agama kepada orang lain. Karena sikap ini tidak sesuai dengan karakter Islam yang telah memproklamkan kebebasan akidah, namun perang tersebut merupakan pembebasan umat dari musuh dan untuk memberi kebebasan merealisasikan agama serta mewujudkan keadilan sosial untuk semua bangsa. (Ibid, 36).

Dalam beberapa ayat al-Qur`ān yang menyinggung tema *jihād*, tidak lain merupakan tindakan pembebasan dari kungkungan kezaliman, (QS. 4:75) Sedangkan pada ayat lain, *jihād* merupakan gerakan pembelaan atau pertahanan karena mereka dibunuh, dizalimi, dan diusir dari tempat tinggal mereka. (QS. 22:39-40).

Dengan demikian menjadi jelas bahwa perang yang dijustifikasikan oleh teks normatif Islam jelas bukan berorientasi

pada penindasan, kekuasaan dan upaya mewujudkan nafsu hegemonitas. Maka dari itu, menurut al-Sibā'i, Islam memiliki aturan dasar dalam perang di antaranya adalah:

1. Jika pihak musuh sudah siap menyerang maka umat Islam harus siaga dan berusaha menghadapinya dengan segala daya dan usaha. Hal ini sesuai firman Allah SWT:

وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ ۚ عَدُوُّ اللَّهِ وَعَدُوُّكُمْ وَعَآخِرِينَ مِمَّنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ ۚ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ ﴿٦٠﴾

Artinya: "Dan siapkanlah untuk menghadapi mereka kekuatan apa saja yang kamu sanggupi dan dari kuda-kuda yang ditambat untuk berperang (yang dengan persiapan itu) kamu menggentarkan musuh Allah dan musuhmu dan orang-orang selain mereka yang kamu tidak mengetahuinya; sedang Allah mengetahuinya. apa saja yang kamu nafkahkan pada jalan Allah niscaya akan dibalasi dengan cukup kepadamu dan kamu tidak akan dianiaya (dirugikan)." (al-Qur'ān dan terjemahannya, 8: 60)

2. Apabila keinginan menyerang sudah hilang dari pihak musuh dan menginginkan perdamaian, maka wajib bagi umat Islam untuk menerima perjanjian damai tersebut. Firman Allah SWT:

وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿٦١﴾

Artinya: "Dan jika mereka condong kepada perdamaian, Maka condonglah kepadanya dan bertawakkallah kepada Allah. Sesungguhnya dialah yang Maha mendengar lagi Maha Mengetahui." (Ibid, 8:61)

3. Tapi apabila pilihan musuh adalah perang, berarti tiada pilihan lain lagi bagi umat Islam kecuali perang.

وَلَمِنْ أَنْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ ﴿٦٢﴾

Artinya: “Dan Sesungguhnya orang-orang yang membela diri sesudah teraniaya, tidak ada satu dosapun terhadap mereka.” (Ibid, 42:41)

4. Jika perang telah berkobar maka umat Islam harus berusaha meminimalisir korban, dengan tetap teguh dalam barisan dengan selalu meminta pertolongan Allah SWT. Juga perang harus selalu berorientasi pada tindakan pembelaan terhadap kaum yang lemah dan tertindas.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ



Artinya: “Hai orang-orang yang beriman. apabila kamu memerangi pasukan (musuh), Maka berteguh hatilah kamu dan sebutlah (nama) Allah sebanyak-banyaknya, agar kamu beruntung.” (Ibid, 8:45)

5. Jika kemenangan diraih oleh umat Islam dan pihak musuh sudah menyerah, maka tidak boleh lagi melakukan tindakan permusuhan, perhancuran dan merampas harta.
6. Tidak boleh menyiksa tawanan perang, dan negara bebas memilih antara membebaskan mereka dengan tanpa syarat atau dengan tebusan.

وَيُطْعَمُونَ أَلْطَّعَامَ عَلَىٰ حَبِيبَةٍ مِّسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا ﴿٨﴾ إِنَّمَا نَطْعِمُكُمْ لَوَجْهِ

اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكْرًا ﴿٩﴾

Artinya: “Dan mereka memberikan makanan yang disukainya kepada orang miskin, anak yatim dan orang yang ditawan. Sesungguhnya kami memberi makanan kepadamu hanyalah untuk mengharap keridhaan Allah, kami tidak menghendaki balasan dari kamu dan tidak pula (ucapan) terima kasih.” (Ibid, 76:8,9)

7. Tetap menghargai keyakinan, tempat ibadah, harta, kehormatan pihak yang kalah, mereka berhak mendapatkan perlindungan dan kewarganegaraan dengan membayar pajak

(*jizyah*) sesuai kemampuan. (al-Sibā'i, *Nizām al-Silm wa al-Harb*, 50-42).

Butir-butir aturan perang seperti yang tertulis di atas merupakan interpretasi al-Sibā'i terhadap teks normatif yang bersinggungan dengan perang. Di sini al-Sibā'i berusaha merangkum nilai-nilai kemanusiaan dalam aturan-aturan perang. Hal ini mengingatkan wajah perang selalu tampil dengan kesan seram dan garang. Dia berusaha menguatkan ide-ide pemikirannya dengan teks normatif al-Qur`ān.

E. Konsep Mustofa Al-Siba'i Tentang Jizyah

Penulis memandang persoalan *jizyah* merupakan legenda dalam pentas sejarah umat manusia, mengingat *jizyah* telah membudaya dari zaman sebelum Islam. Zaman pra Islam, pemungutan *jizyah* merupakan eksploitasi terhadap kaum preverial yang lemah dan tertindas.

Namun dalam ajaran sejarah Islam, paradigma *jizyah* yang sebelumnya identik dengan penindasan dan pemerasan itu dirancang kembali sehingga hingga menjadi sebuah sistem yang sifat mutualistik yang berorientasi untuk mengayomi dan menjaga, baik jiwa, harta, kehormatan maupun keyakinan. Hingga pihak yang membayar *jizyah* mendapat ketenangan dan keleluasaan dalam menjalankan semua aktifitasnya.

Bagi pihak non Islam, *jizyah* merupakan isu yang masih menyengat sampai saat ini. Mengingat dalam *jizyah* ada kesenjangan dan ketidakadilan. Hingga terkadang *jizyah* menjadi titik rawan hubungan antara pemeluk agama. Hal ini karena menurut terminologinya *jizyah* adalah pajak yang diberikan non muslim (*ahl al-kitāb*) sebagai imbalan atas pembebasan mereka dari kewajiban untuk mempertahankan negara, atau imbalan atas jaminan keamanan dan perlindungan mereka serta pelbagai hak sipil sebagai warga negara yang sejajar dengan kaum muslimin. (Muhammad Galib. *Ahli Kitab Makna dan Cakupannya* (Jakarta: Paramadina, 1998), 180.)

Menurut al-Sibā'i, *jizyah* dalam Islam hanya diwajibkan kepada mereka (*ahl al-alkitab*) yang menerangi orang Islam, dan

tidak diwajibkan kepada warga biasa non muslim yang tidak berpartisipasi dalam memerangi umat Islam sebagai mana yang pernah dilakukan oleh Umar ibn Khaṭāb terhadap kaum Nasrani yang kalah dalam perang. (al-Sibā'i, *Nizām al-Silm wa al-Harb*, 57).

Adanya *jizyah* dalam konsep Islam yang dijustifikasi oleh teks agama, sering mengundang kritikan bahkan kecaman terhadap ajaran Islam, karena *jizyah* dianggap sebagai sikap arogan yang memandang agama lain dengan kehinaan.

Di sini al-Sibā'i mencoba mengulas beberapa kekeliruan tentang *jizyah*. Baginya konsep *jizyah* yang pernah direalisasikan oleh beberapa pemerintahan Islam terutama pada akhir kekuasaan *Utsmaniyah* yang berindikasi adanya tindakan penghinaan terhadap non muslim, tidak lantas dijadikan sebagai rujukan bahwa ajaran Islam memang demikian adanya, karena tindakan itu tidak bisa dijadikan sumber terhadap kewajiban *jizyah*, dan Islam telah memilih sumber dalam penentuan hukum yaitu al-Qur`ān, *al-Sunnah dan Ijma'* (konsensus) ulama.

BAGIAN KELIMA

PENUTUP

Berangkat dari sensitifitas dan rasa tanggung jawab terhadap *dīn* Islam, al-Sibā'i mencoba menoreh perjuangan dalam *waqi'iyah* dan menggores tinta penanya dalam sejarah. Ia berusaha mengelaborasi teks-teks normatif Islam yang menyentuh realitas. Hal ini agar nilai dan dogma Islam tidak hanya menerawang dalam idelalisme (*mithaly*) namun juga realitas (*waqi'y*) dalam konteks. Gagasan-gagasannya yang moderat, egaliter merupakan terjemahan dari pengembaraan ilmiah dan pendidikan riil getir kehidupan dunia yang pernah dirasakannya sendiri.

Baginya, pergaulan dunia saat ini sedang berada dalam suasana sakit 'jiwa' yang harus segera diobati oleh nilai-nilai dan aturan Tuhan telah dirumuskannya dalam agama, karena ruang kebinasaan dan kehancuran peradaban manusia tengah menuju titik nadir pemusnahan, sebagai bias dari adanya keinginan untuk menjadi pemain inti di atas pentas global. Jika demikian menurutnya, maka perang merupakan cara untuk mewujudkan impian itu, dan ini tentu harus ditundukkan oleh dogma transendental.

Menurut al-Sibā'i, Islam secara generik, adalah agama yang membawa misi perdamaian dan keselamatan. Islam tidak hanya membawa ajaran yang bercorak vertikal tapi juga membawa ajaran yang menekankan aspek horizontal. Islam tidak hanya agama yang berdimensi ketuhanan tapi juga sebagai agama yang menjunjung tinggi kemanusiaan. Di antara unsur penting dalam menjunjung tinggi kemanusiaan, Islam menjadikan perdamaian sebagai bagian krusial ajarannya. Hal ini terlibat dari beberapa tema formal ajaran Islam yang sangat korelatif dengan perdamaian.

Perdamaian dalam konsep normatif Islam berlandaskan bahwa semua manusia adalah bersaudara meskipun berbeda agama, jenis, bahasa, keturunan dan negara. Juga di atas cinta, saling menolong, dan berkorban untuk kebaikan.

Perang yang dikumandangkan dalam Islam dengan tema *jihād* sebagai upaya mewujudkan keamanan dan perdamaian dunia. Bukan perang yang berorientasi memaksakan Islam sebagai agama kepada orang lain. Karena sikap ini tidak sesuai dengan karakter Islam yang telah memproklamirkan kebebasan aqidah. Namun perang tersebut merupakan pembebasan umat dari musuh dan untuk memberi kebebasan merealisasikan agama serta mewujudkan keadilan sosial untuk semua bangsa.

Dalam Beberapa ayat al-Qur`ān yang menyinggung tema *jihād*, tidak lain merupakan tindakan pembebasan atau pertahanan jika dibunuh, dizalimi dan diusir dari tempat tinggal. Tema *jihād* merupakan kewajiban suci yang berlandaskan pada teks-teks normatif ilahiyah. Dalam perjalanannya, *jihād* memiliki beberapa *marhalah*, yaitu fase pertama, umat Islam diperintahkan untuk menahan diri dari segala macam ujian, celaan, serangan dan penindasan kaum kafir. Fase ini adalah periode Makkah. Fase kedua, perang baru sebatas legal, artinya hanya baru diizinkan walaupun siksaan dan tekanan terhadap kaum muslimin semakin menjadi-jadi dan merajalela. Fase ketiga adalah saatnya wajibnya perang, akan tetapi peperangan tersebut terbatas kepada orang yang memerangi kaum muslimin saja, sedangkan orang yang tidak memerangi kaum muslimin tidak diperangi. Adapun fase keempat adalah memasuki tahapan ofensif (*hujūmy*). Hal ini

dilakukan sebagai tindakan untuk melindungi jiwa dan harta kaum muslimin dari agresi pihak 'luar'.

Setiap sesuatu yang telah digariskan oleh Allah SWT untuk direalisasikan hamba-Nya tentu memiliki nilai maslahat dan keuntungan bagi manusia, dan tidak terkecuali ketentuan *jihād*. Konsep yang ditawarkan al-Sibā'i dalam persoalan perdamaian dan perang, masih relevan dengan realitas interaksi global antara komunitas muslim dan non-muslim di era kekinian dan kedisinian.

DAFTAR PUSTAKA

- Abd. A'la, *Melampaui Dialog Agama*, Jakarta: PT. Kompas Media Nusantara, 2002.
- Abādi, Majduddin Muhammad ibn Ya'kub al-Fayruz. *Al-Qomūs al-Muhit*, Lebanon: Dār al-Fikr, 1995.
- Abd al-Hamid Ahmad Abu Sulaiman, *aal-'Anaf wa Idārah al-Sirā' al-Siyasy fi al-Fikr al-Islami, Bayn al-Mabda' wa al-Khiyār*. Kairo: Dār al-Salām, 2002.
- Abdullah, Fatimah. "Konsep Islam Sebagai *Dīn*, Kajian terhadap pemikiran SMN al-Attas", *Islamia*, September-November 2004.
- Ahmad Wan Azhar Wan. "Kesatuan Transenden Agama-Agama; Sebuah Respon Awal" *Islamia*, September-November 2004.
- Anam, Ahmad Saiful. "Fleksibilitas Hukum Islam Dalam Menjawab Tantangan Zaman" makalah pengantar materi kuliah Perkembangan Hukum Islam Modern untuk konsentrasi shari'ah di Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya. 2004
- Al-Andalusi, Abu al-Walid Muhammad ibn Ahmad bin Muhammad ibn Ahmad ibn Rushd al-Qurtubi. *Bidāyat al-Mujtahid wa Nihayāt al-Muqtasid*. Lebanon: Dār al-Fikr, t.t.
-----, *Kitab al-Muqaddimāt*. Kairo: t,p, 1325 H.
- Armstrong, Karen, *Islam A Short History, Sepintas Sejarah Islam*. terj. Ira Puspito Rini. Yogyakarta: Ikon Teralitera, 2002.
-----, *Holy War: The Crusades And Their Impact on Today's World, Perang Suci*, ter, Hikmat Darmawan. Jakarta; Serambi Alam Semesta, 2003.
-----, *Muhammad, Abiography of The Prophet, Muhammad Sang Nabi*, terj, Sirikit Syah. Surabaya: Risalah Gusti, 2001.
- Al-'Asqalāni, Ahmad ibn Ali Ibn Hajr, *Fath al-Bāri bi Sharh Sahih*

- al-Bukhāri*, Vol, 5, Beirut: Dār al-Fikr, t.t.
- Ato, Muhammad Abd al-Qādir & Mustafa Abd al-Qādir, Ato. *Al-Fatāwa al-Kubrā li al-Imam Ibn Taymiyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah 1987.
- Al-Aziz, Amir Abd. *Huqūq al-Insān fi al-Islām*. Kairo: Dār al-Salām, 1997
- Azra, Azyumardi. *Konflik Baru Antar Peradaban, Globalisasi, Radikalisme & Pluralitis*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002.
- Al-Ba'labaki, Ruhi, *al-Mawrid, Qomūs Arabi-Inglizi*, t,t. Dār al-Hilm li al-Malāyin, 1993.
- Bahtiar, Asep Purnama. "Olimpiade Sains dan Nasionalisme". *Republika*, Senin 13 Desember, 2004.
- Al-Buti, Muhammad Sa'id Ramadhan. *Fiqh al-Sirāh al-Nabawiyah*. Kairo: Dār al-Salām, 1999.
- Conny R, Seniawan, et all. *Dimensi-Dimensi Kreatif Dalam Filsafat Ilmu*. Bandung: Remaja Rosda Karya, 1991.
- Daud, Wan Muhammad Wan. "Tafsir dan Takwil Sebagai Metode Ilmiah." *Islamia*, Muharram 1425/Maret 2004.
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1990.
- Al-Dhahabi, Muhammad Husayn. *Al-Shari'at al-Islamiyah*, Kairo: Dār al-ta'lif, 1986.
- Dhakidae, Daniel. "Topik Kita: Perang dan Damai." *Jurnal Prisma*, Maret 1981.
- Djazuli, Ahmad. *Fiqh Siyasah, Implementasi Kemaslahatan Umat dalam Rambu-Rambu Shari'ah*. Jakarta: Predana Media, 2003.
- Echols, John M & Shadily, Hassan. *Kamus Inggris Indonesia*, Jakarta: Gramedia, 1990
- Esposito, Jhon L. "War in Islam" [http//www.danielpipes.org](http://www.danielpipes.org).
- Esposito, Jhon L. *Moslem In Family Law*. New York: Syracuse Univesiti Press, 1982.
- Al-Farfūr, Abd Latif. *Al-Wasatiyah fi al-Islam*. Beirut: Dār al-Nafāis, 1993.
- Garudi, Roger. "Usūl al-USuliyāt wa al-Ta'aşşubāt al-Salafiyah", *al-Manār al-Jadid* 4, Oktober 1998.
- Al-Ghazāli, Muhammad. *Al-Ta'aşşub wa al-Tasāmuh Bayn al-Masihiyah wa al-Islām*, Kairo: Matba'ah al-Sa'ādah. 1965.

- , *Ma'a Allāh*. Kairo: Dār Nahdah Misr li al-Tibā'ah wa la-Nashr wa al-Tuzu'i, 2002.
- Al-Haq, 'Aly al-Jād, *Bayān li al-Nās* Kairo: Matba'ah al-Azhar, t,t.
- Al-Hūfi. Ahmad Muhammad. *Samāhah al-Islām*. Kairo: Majlis al-'Ala li al-Shu'un al-Islamiyah, 2001
- Al-Hādi, Abd al-Muhdi Abd al-Qādir. *Daf'u al-Shubuhāt 'an al-Sunnah al-Nabawiyah*. Kairo: Maktabah al-Iman, 2001.
- Hamim, Thoha. *Islam dan NU di Bawah Problematika Kontemporer*. Surabaya: Diantama 2004.
- Hasan Muhammad Sidiq. *Al-Din al-Khālis*. Beirut: Dār al-Kutb al-Ilmiyah, 1995.
- Hāsim, Ahmad Umar. *Al-Amn fi al-Islām*. Kairo: Dār al-Manār, t,t.
- Husaini, Adian. *Solusi Damai Islam Kristen di Indonesia*, t,t, Pustaka Da'i, 2003.
- Ibn, Hazm. *Kitab al-Fasl fi al-Milal wa al-Ahwā' wa al-Nihal*. Kairo: t,p. 1321 H.
- Ibn, Humam, *Sharh al-Fath al-Qādir*. Vol 4 Kairo: t,p 1316 H.
- Imārah, Muhammad, "Haula Tanāqud al-Naql al-Qur`ān Ma'a al-'Aql" *Haqāiq al-Islām fi Muwājahah Shubuhāt al-Mushakkiin*, al-Majlis al-'Alā li al-Shu'un al-Islamiyah, 2002.
- Al-Ju'fi, Abu Abdullah Muhammad Ismāil ibn Ibrāhim ibn Mughirah ibn Bardzbah Bukhāri. *Shāhih al-Bukhāri*, vol 3. Beirut: Dār al-Fikr, 1981.
- Jarisyah, Ali. *Al-Ittihad al-Fikr al-Mu'asir*. Mansūroh: Dār al-Wafa', 1986.
- Al-Jazā'iri, Abu Bakr Jābir: *Aqidahal-Mukmin*. Kairo: Dār al-Salam, 1997.
- Jum'ah, Amin Abd Aziz, *Fahm al-Islam fi Zilāl Usul al'Ishrin*, Alexanderia: Dār al-Dakwah, 1999.
- Jum'ah Ali. "al-Islam Intashar bi al-Saif wa yahbidh al-'Anaf" *Haqāiq al-Islam fi Muwājahah Shubuhāt al-Mushakkikin*, al-Majlis al-'Alā li al-Shu'un al-Islamiyah, 2002.
- Al-Jurjani, Ali Ibn Muhammad ibn Ali, *Kitab al-Ta'rifat*. T,t. Dār al-Diyan li al-Turāth, t,t.
- Al-Kalbi. Abu Qasim Muhammad ibn Ahmad ibn Juzay, *al-Qawanin al-Fiqhiyah*. Beirut: Dār al-Kutb al-Ilmiyah, t,t.
- Kasiyanto, "Analisis Wacana dan Teroritis Penafisiran Teks"

- dalam *Analisis Data Penelitian Kualitatif*, ed. Bungin Burhan. Jakarta: Raja Grafindo Persada 2003.
- Khadduri, Majid. *War and Peace in The Law of Islam, Perang Dan Damai Dalam Hukum Islam*. Terj. Kuswanto Yogyakarta: Tarawang Press, 2002.
- Khatami, Muhammad. *Al-Islam wa al-'Alam*. Kairo: maktabah AL-Shūruq, 2002
- Al-Khūli, al-Bahī, *Tadhkirah al-Du'at*. Kairo: Maktabah dār al-Turāth, 1987.
- Khaldun, Abd Rahman, *al-muqadimah*, Beirut: Dār al-Kutb al-Ilmiyah, 1993.
- Lack, James A. & Champion, Dean J. *Metode dan Masalah Penelitian Sosial*, terj. E. Koeswara, Jakarta: Refika Aditama, 1999.
- Al-Latif, Abd al-Shāfi Mumammad Abd. *Dirāsat fi al-Sirah al-Nabawiyah*. Kairo: al-ma'had al-Ali il al-Dirāsat al-Islamiyah, 2003.
- Mahmud, 'Abdullah Ibn Zaid al, *al-jihād al-Mashru' fi al-Islam*. Qatar: Matābī' Ali ibn 'Al-Sibā'i, t,t.
- Mahmud, Ali Abd al-halim, *Rukn al-jihād aw al-Rukn Alladhi al-Tahya al-Ummah bih*. Kairo: Dār al-Tawzi' wa al-Nashr al-Islamiyah, 1995.
- Majid, Ahmad Abd, Adwa 'Ala al-Harakah al-Islamiyah al-Mu'āsirah" *al-Manār al-Jadīd* 11, Juli 2003.
- Majmu'ah Rasāil al-Imam al-Shahid Hasan al-Banna*, Alexandria: Dār al-Dakwah, 1990.
- Makram, Abd al Salim. *Al-Fikr al-Islām Bayna al-'aql wa al-Wahy*. Kairo: Dār al-Shūrūq, 1982.
- Mausū'ah al-Islamiyah al-'Ammah*, Kairo: al-Majlis al-A'la li al-Shu'un al-Islāmiyah, 2001.
- Motgomery, Watt W. *Muhammad Prophet and Statement*. London: Oxpord University Press, 1969.
- Muhadjir, Noeng. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta: Reke Sarasin, 1996.
- Muhammad Galib, *Ahli Kitab Makna dan Cakupannya*, Jakarta: Paramidana, 1998.
- Muhammad, Jamaluddin al-Atiyah. *Nahw Fiqh Jadid li al-Aqilyā*, Kairo: Dār al-Salam, 2003

- Mūsa, Muhammad Yūsuf, *al-Madkhal li Dirāsāt al-Fiqh al-Islami*, Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabi, t,t.
- Muhith, Nur Faizin. "Desakralisasi al-Qur`ān", *Republika*, 22 November 2004.
- Al-Murtada, Ahmad ibn Yahyā, *al-Bahr al-Zakhhār al-Jāmi' li Madhāhib 'Ulama' al-Amsār*, Beirut: Dār al-Kutb al-Ilmiyah, 2001.
- Al-Naysāburi, Muslim ibn Hajjaj al-Qushayri. *Shahih Muslim*, Beirut: Dār al-Kutb al-Ilmiyah, t,t.
- Paramidana, Tim Penulis. *Fiqh Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*, ed. Mun'im A. Sirry. Jakarta: Paramidana, 2004.
- Pulungan, J. Suyuthi. *Prinsip-prinsip Pemerintahan dalam Piagam Madinah Ditinjau dari Pandangan al-Qur`ān*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996.
- Al-Qārdāwī Yūsuf. *Awliyāt al-Harakah al-Islamiyah fi Marhalah al-Qādimah*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1992.
- , *al-Aqalliyāt al-Diniyah wa al-Hall al-Islamy*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1999.
- , *al-Khasāis al-Ammah Li al-Islām*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1999.
- , *Fiqh al-Zakah*, vol 2. Kairo: Dār al-Shuruq, 1997.
- , *Madkhal li Dirāsāt al-Shari'ah al-Islamiyah*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1997.
- , *Malāmih al-Mujtama' al-Muslim alladhi Nanshuduh*, Kairo: Maktabah Wahbah, 2001.
- , *al-Sunah Masdar li al-Ma'rifat wa la-Hadarah*. Terj. Setiawan Budi Utomo, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1999.
- , *Min Fiq al-Daulah fi al-Islam, Makānatuhā. Ma'alimuhā, Tabi'atuhā, Mauqifuhā min al-Dimuqratiyah wa al-Ta'addudiyah wa al-Mar'ah wwa Ghair al-Muslimin*, Kairo: Dār al-Shurūq, 1999.
- , *al-Halal wa al-haram fi al-Islām*, Beirut: al-Maktab al-Islami, 1985
- , *Shumul al-Islām Fi Daw'i Sharh Ilmi Mufasssal li al-Usūl al'Ishrin li al-Imām al-Shahid Hasan al-Banna*, Beirut: Muassasah al-Risālah, 1993.

- , *Tsaqāfah al-Dāiyah*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1996.
- Qudāmah, Abdullah bin Ahmad, *al-Kafi' fi Fiqh Imām Ahmad*, vol, 4 Beirut: Dār al-Kutb al-'ilmiyah, 1994.
- , *al-Mughni*, Kairo: Hajr li al-Tabā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzi', 1989.
- , *al-Mughni fi Fiqh Imam Ahmad bin Hambal al-Shaybani*. Beirut: Dār al-Kutb al-'ilmiyah, t.t.
- Al-Qur`ān dan Terjemahannya*, (Majma' al-Malk Fahd li Tabā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzi'. 1989.
- Al-Qurasyhm Ali, Taghyir al-Ijtima''Inda Malik Ibn Nabi Manzur Tarbawi li Qadāya al-taghyir fi al-Mujtama' al-Muslim al-Muāssir. Kairo: Zahra'li a-I'lamal-'Arabi, 1989.
- Al-Qurtubi, Abu Abdullah Muhammad Ibn Ahmad al-Ansāry *al-Jāmi' li al-Ahkam al-Qur`ān*, vol 6. Beirut: Dār al Fikr, 1995.
- Raharjo, Dawam. *Ensiklpedi al-Qur`ān*, Jakarta Paramidana, t.t.
- , dan bandung mizan intelektual Intelegensia dan Prilaku politik bangsa Bandung mizan modenitas terj. Zubair & ilham sebaoneng . Jakata: Teragu, 2003.
- Republika, dialog jumat*, 23 Juli 2004.
- Rida, Muhammad Rashid. *Tafsir al-Qur`ān al-Karim vol. 6* beirut: Dār al-Fikr, t.t
- Al- Sabuni, Muhamad ali. *Rawā'i al-Bayān fi tafsir Ayāt al-Ahkām min al-Qur`ān vol 1*. kairi: Dār al-Sobuni, 1999.
- Sabiq, al-Sayyid. *Fiqh al-Sunnah*. Kairo: Dār al-Fath li al-'Ilām al-'Arabi,1997.
- Al-Says, Muhammad Ali. *Tarikh al-Fiqh al-Islām*, Beirut: Dār al-Kutb al-Ilmiyah, t.t.
- Al-Sajastāni, Abu Daud Sulaimān ibn al-Ash'ath. *Sunan Abi Dāudm vol 2*, Beirut: Dār al-Fikr, 1999.
- Salim, Sayyid Abd Aziz. *Tarikh al-Daulah al-Arabiyyah, Tarikh al-Arab Mundu 'Ashri al-Jāhiliyyah Hatta Suqūt al-Daulah al-Umawiyah*, Berut: Dār al-Nahdah al-'Arabiyyah, 1986.
- Samudra, Imam. *Aku Melawan Teroris*. Solo: Jazera, 2004.
- Shar'ibān, Hilmi Ali, *Umar Ibn Abd Aziz*, Beirut: Dar al-Kutb al-'Ilmiyah, 1991.
- Al-Shafī'i, Abu 'Abdullah Muhammad ibn Idris ibn 'Abbas ibn

- Uthman *Kitab al-Umm*, vol, 4. Kairo: t,p, 1321 H.
- Al-Shahnūn, *al-Mudawarah al-Kubrā*, Kairo: t,p. 1323 H.
- Al-Shaybāni, *al-Siyar al-Kabir*. Hyderabad: 1335 H.
- Shalabi, Ahmad. *Al-Islām wa al-Qitāl*. Kairo: Maktabah Usrah, 2001.
- Shalbi, Ahmad, *al-Shaikh Hasan al-Banna wa Madrasatuh al-Ikhwān al-Muslimūn*. Kairo: Dār al-Anshār, 1978.
- Al-Shayrozi Abu Ishāq Ibrahim Ibn ‘Ali Ibn Yusuf al-Fayruz Abādi, *al-Tanbih fi al-Fiqh al-Shāfi’i*, Beirut: Dar al-Kutb al-‘Ilmiyah, 1995.
- Shihab, Muhammad Quraish, *Tafsir al-Misbāh, Pesan & Keserasian al-Qur`ān*, vol 5. Jakarta: Penerbit Lentera Hati, 2002.
- Al-Sibā’i, Mustafa. *‘Uzama’una fi al-Tarikh*. Beirut: al-Maktab al-Islāmi, 1985.
- , *al-Sunnah wa Makānatuhā fi al-Tashri’al Islāmy*. Kairo: Dār al-Salam, 1998.
- , *al-Mar’ah Bayn al-Fiqh wa al-Qanun*, (Beirut: al-Maktab al-Islāmi, 1984.
- , *Nizām al-Silm wa al-Harb fi al-Islām*, Beirut: Dār al-Warrāq. 1998.
- Sihbudi, Riza, “Islam Radikalisme dan Demokrasi”. *Republika*, Kamis, 23 September 2004.
- Slaik, Muhammad & Ni’am, Samsun. *Islam Agama Teroris? Bantahan Islam terhadap Propaganda Barat*, Surabaya: Arkola, t,t.
- Soekanto, Soejono. *Pengantar Penelitian Hukum*. Jakarta: UI Press, 1986.
- Subh, Abd Majid. *Haqāiq al-Islām Bayn al-Jahl wa al-Juhūd*. Kairo: Dār al-Wafā’ li Tab’ah wa al-Nashr wa al-Tauzi’. 1987.
- Ibn Taymiyah, Taqiyuddin, *al-Siyāsah al-Shari’ah fi Islāh al-Rā’i wa al-Rā’iyah*. Beirut: Dar al-Kutb al-‘Ilmiyah, 1998.
- Al-Tantawi, Sayyid. “An Rajul Wa al-Mar’ah Min Wujuh al-Musāwah Baināhuma, al-Mushārahah Fi Takrim al-Insāniyah”. <http://www.ahram.org.eg>, 10-06-2004.
- “Tiga Sekawan: Konflik, Kekerasan dan Perdamaian” <http://www.sekitarkita.com/>2004 .

- Umar, Nasiruddin & hairuddin, Mahmudi. "Agama dan Kerjasama Global Anti Terorisme", *Republika*, 16 Desember 2004.
- Uthmān, Muhammad Raf'at & Sayyid, Misbah al-Mutawalli. *Buhūth fi al-Fiqh al-Islāmi al-Muqāran*, Kairo: Matba'ah al-Ikhwah al-Ashiqqā' t,t.
- Uthmān, Muhammad Raf'at *Al-Huqūq wa al-Wājibāt wa al-'Alāqāt al-Dauliyah fi al-Islam*. Kairo: Matba'ah al-Sa'adāh, 1973.
- WAMY, *al-Mausū'ah al-Muyassarah fi al-Adyān wa al-Madhāhib al-Mu'āsir*. Riyād: WAMY, 1409 H.
- www.online-islamic-store.com
- Zarzur, Adnan Muhammad, *Mustafā al-Sibā'i, al-Dā'iyah al-Mujaddid*. Damaskus: Dār al-Qalam, 2000.
- Al-Zuhayli, Wahbah. *Al-fiqh al-Islāmi wa Adillatuh*, Damaskus: Dār alFikr 1989.
- , *al-Tafsir al-Munir fi al'Aqidah al-Shari'ah wa Manhaj*, Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'asir, 1991.

BIOGRAFI PENULIS

H. Hermanto Harun, Lc, MHI, Ph.D lahir 10-April 1976 di Desa Batu Penyabung, Bathin VIII, Kab Sarolangun, Jambi. Dia adalah dosen Pascasarjana UIN Sulthan Thoha Saefuudin Jambi. Penulis juga mengajar di Pascasarjana Universitas Jambi pada tahun 2015-2016, AKBID JMS An-Nisa Jambi 2014-2019, College Darul Hikmah, Selangor Malaysia 2009-2010, STIT Darul Ulum Sarolangun 2006-2007.

Pendidikan yang ditempuh mulai dari SD 198/VI Batu Penyabung (1988), Pondok Pesantren Shaikh Maulana Qori (SLTP), Merangin Bangko 1991, Pondok Modern Darul Muttaqien (SLTA) Tangerang-Banten 1996, Pelatihan Bahasa Arab, Direktorat Pembinaan Perguruan Tinggi Agama Islam RI, Jakarta 1998, Sarjana (Lc) Universitas al-Azhar Kairo-Mesir 2002, Al-Ma'had al-Ály li al-Dirasat al-Islamiyah (S2) Zamalek Kairo-Mesir 2003, English Language School, Mahesa Institut Kediri, Jawa Timur 2004, Magister (MHI) UIN Sunan Ampel Surabaya 2005, Doktor (Ph.D) Universiti Kebangsaan Malaysia 2012. Penulis juga banyak mendapat berbagai macam penghargaan dalam bidang akademik diantaranya adalah: Beasiswa Islamic Devlopment Bank, 1999, Beasiswa Universitas al-Azhar, Kairo, 1998-2002, Wisudawan Terbaik Pascasarjana IAIN (UIN) Sunan Ampel Surabaya 2005, Beasiswa Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya 2005, Penerima Beasiswa S3 Pemerinta Kabupaten Sarolangun Jambi 2008.

Berbagai macam pengalaman kerja yang diemban baik yang struktural maupun yang non struktural diantaranya adalah: Alumni Training of Trainners LEMHANNAS RI 2020, Ketua Jaringan Alumni Timur Tengah (JATTI) Provinsi Jambi 2020-2025, Ketua Organisasi Internasional Alumni Al Azhar (OIAA) Cab Jambi 2017-2019, Anggota ICMI Prov Jambi 2018, Sekretaris

MUI Prov Jambi 2016-2021, Anggota Dewan Riset Daerah (DRD) Prov Jambi 2015-2018, Anggota Forum Komunikasi Umat Beragama (FKUB) Kota Jambi 2016-2018, Kepala Satuan Pengawasan Internal (SPI) UIN STS Jambi 2020- sekarang. Pernah menjadi Tim Seleksi (Timsel) Komisioner Komite Penyiaran Indoensia Daerah Jambi (KPID), Wakil Dekan Bidang Akademik Fak Syariah UIN STS 2017-2019, Wakil Dekan Bidang Mahasiswa dan Kerjasama Fak Syariah UIN STS 2015-2017, Kepala Pusat Penelitian dan Penerbitan UIN STS JAmBi 2012-2015, Kepala Pusat Pengembangan dan Kerjasama UIN STS Jambi 2012-2013, Staff Ahli Pusat Penelitian UIN STS Jambi 2012.

Sewaktu masih mahasiswa di Kairo, pernah menjadi Sekretaris Forum Studi Sumatera Mesir (FSSM) 2001-2002, Ketua Keluarga Mahasiswa Jambi (KMJ) 2000-2001, Ketua Majelis Pertimbangan Organisasi (MPO) Persatuan Pelajar dan Mahasiswa Indoensia (PPMI) Mesir 2002-2003. Disamping mengabdikan di Kampus UIN Jambi, juga mendirikan dan sebagai Ketua Yayasan sekaligus menjadi pengajar di Pondok Pesantren Modern al-Kinayah Kota Jambi.

Karya Ilmiah:

1. Mengagamakan Politik (Sulthan Thaha Press).
2. Menelisik Asa Politik HBA (Ombak Jogjakarta).
3. Pembiayaan Ilmu, Membena Jati Diri Ketamadunan (Dar el Hikmah College Selangor, Malaysia).
4. Serta menulis artikel di Journal Kontekstuakita, Akademis, Media Akademik, Arrisalah dll.
5. Penulis opini di berbagai media: Jambi Ekpres, Jambi Independen, Republika, Era Muslim dll.
6. Mengikuti (Partisipan & Narasumber di berbagai seminar Nasional dan Internasional.

Hubungi Penulis:

1. Alamat Kantor : Rektorat UIN STS Jambi, Ruang Satuan Pengawasan Internal (SPI) . Kampus Mendalo. Sei Duren, Muaro Jambi.

2. Alamat Rumah : Jl Pattimura, RT 35, Lrg KS, Kenali Besar,
Alam Barajo, Kota Jambi
3. E-mail : herman76@uinjambi.ac.id
4. Website :<http://www.herman1976.wordpress.com>
5. Mobile : 081366071814

