

PERLINDUNGAN JIWA RELAWAN KEMANUSIAAN PERSPEKTIF
AL-QUR'AN

DISERTASI

Diajukan kepada Program Studi Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Tiga
untuk memperoleh gelar Doktor (Dr.)



Oleh:
NURJANAH
NIM. 213530046

PROGRAM STUDI DOKTOR ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
KONSENTRASI ILMU TAFSIR
PASCASARJANA UNIVERSITAS PTIQ JAKARTA
2026 M./1448 H.

ABSTRAK

Disertasi ini menyimpulkan bahwa perlindungan jiwa melawan kemanusiaan perspektif Al-Qur'an perlu dirumuskan dalam model tiga dimensi yang saling terhubung, yaitu perlindungan fisik, perlindungan mental, dan perlindungan spiritual. Perlindungan fisik meliputi pencegahan serangan, jaminan kesehatan, kebutuhan pangan dan air, keselamatan kerja, serta akses evakuasi dan layanan medis. Perlindungan mental mencakup pencegahan intimidasi, kekerasan verbal, trauma, stres, dan kelelahan, disertai konseling serta pemulihan psikososial. Perlindungan spiritual mencakup kebebasan beribadah, pendampingan keagamaan, penguatan makna pengabdian, dan pemeliharaan harapan. Ketiga dimensi tersebut dijalankan melalui tahap preventif, respons darurat, dan pemulihan pascatugas.

Ketiga dimensi tersebut merupakan kategori substantif-analitis. Adapun lima unsur perlindungan operasional yang ditekankan dalam Pedoman Manajemen Relawan PMI 2023 perlindungan hukum, kesehatan, keamanan, keselamatan, dan dukungan psikologis—dipetakan ke dalam tiga dimensi tersebut sebagai instrumen dan mekanisme lintas dimensi; sementara dimensi spiritual menjadi penguatan khas yang diturunkan dari kerangka Al-Qur'an.

Kesimpulan tersebut diperoleh melalui tafsir tematik terhadap ayat-ayat tentang *hifz al-nafs*, *al-amn*, *an-nushrah*, *at-ta'âwun*, *al-ukhuwwah*, *tathawwu'*, *al-anshâr*, *al-muhsinîn*, dan *al-mutashaddiqîn*. Hasil penafsiran kemudian dianalisis dengan teori perlindungan hukum, teori hak dasar manusia, konsep human security, *maqâshid al-syarî'ah*, serta data mengenai ancaman terhadap tenaga medis, jurnalis, dan relawan kemanusiaan di Palestina.

Disertasi ini mendukung pandangan al-Ghazālī (w. 1111 M), al-Syātibī (w. 1388 M), Ibn 'Āsyūr (1946), Jasser Auda (2008), serta para mufasir klasik dan kontemporer yang menempatkan perlindungan jiwa, martabat, akal, dan agama sebagai tujuan mendasar syariat. Pandangan tersebut menegaskan bahwa menjaga relawan bukan sekadar kewajiban administratif organisasi, melainkan kewajiban moral, hukum, dan keagamaan.

Disertasi ini berbeda dari pendekatan yang membatasi perlindungan relawan pada keamanan fisik atau status hukum nonkombatan. Kebaruan penelitian terletak pada formulasi Model Perlindungan Tiga Dimensi Relawan Kemanusiaan Berbasis Al-Qur'an, yang mengintegrasikan perlindungan fisik, mental, dan spiritual dengan mekanisme pencegahan, penanganan kedaruratan, pelaporan pelanggaran, serta pemulihan.

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif berbasis penelitian kepustakaan, pendekatan tafsir tematik, pendekatan *maqâshid al-syarî'ah*, pendekatan normatif-humaniter, dan analisis studi kasus Palestina.

ABSTRACT

This dissertation concludes that the Qur'anic protection of humanitarian volunteers should be formulated as an interconnected three-dimensional model: physical, mental, and spiritual protection. Physical protection includes the prevention of attacks, health safeguards, food and water, occupational safety, evacuation, and medical access. Mental protection includes the prevention of intimidation, verbal abuse, trauma, stress, and exhaustion, together with counselling and psychosocial recovery. Spiritual protection includes freedom of worship, religious accompaniment, the strengthening of meaning in humanitarian service, and the preservation of hope. These dimensions operate through preventive, emergency-response, and post-deployment recovery stages.

The three dimensions function as substantive analytical categories. The five operational protection elements emphasized in the 2023 PMI Volunteer Management Guidelines legal protection, health, security, safety, and psychological support are mapped across these dimensions as cross-cutting instruments and mechanisms, while spiritual protection constitutes the model's distinct Qur'anic reinforcement.

The conclusion was reached through thematic exegesis of Qur'anic verses related to *ḥifẓ al-nafs*, *al-amn*, *al-nushrah*, *al-ta'âwun*, *al-ukhuwwah*, *taṭawwu'*, *al-anshâr*, *al-muḥsinîn*, and *al-mutashaddiqîn*. The exegetical findings were analysed by using legal-protection theory, basic-rights theory, the human-security framework, *maqâshid al-sharî'ah*, and documented threats to medical personnel, journalists, and humanitarian volunteers in Palestine.

This dissertation supports the views of al-Ghazālī (d. 1111 CE), al-Shāṭibī (d. 1388 CE), Ibn 'Āshūr (1973), Jasser Auda (2008), and classical and contemporary exegetes who regard the protection of life, dignity, intellect, and religion as fundamental objectives of Islamic law. These views indicate that safeguarding volunteers is not merely an organisational administrative duty, but also a moral, legal, and religious obligation.

This dissertation differs from approaches that restrict volunteer protection to physical security or the legal status of non-combatants. Its novelty lies in formulating a Qur'an-Based Three-Dimensional Humanitarian Volunteer Protection Model that integrates physical, mental, and spiritual safeguards with prevention, emergency response, violation reporting, and recovery mechanisms.

This study employs a qualitative library-research method, thematic exegesis, a *maqâshid al-sharî'ah* approach, a normative-humanitarian approach, and a Palestinian case-study analysis.

خلاصة

تخلص هذه الرسالة إلى أن حماية أرواح المتطوعين في العمل الإنساني من منظور القرآن الكريم ينبغي أن تصاغ في نموذج مترابط ذي ثلاثة أبعاد: الحماية الجسدية، والحماية النفسية، والحماية الروحية. وتشمل الحماية الجسدية الوقاية من الاعتداء، وضمان الصحة والغذاء والماء والسلامة المهنية والإجلاء والعلاج. وتشمل الحماية النفسية الوقاية من الترهيب والإيذاء اللفظي والصدمات والضغط والإرهاق، مع توفير الإرشاد والتعافي النفسي الاجتماعي. أما الحماية الروحية فتشمل حرية العبادة، والمرافقة الدينية، وتعزيز معنى الخدمة الإنسانية، وحفظ الأمل. وتعمل هذه الأبعاد من خلال مراحل الوقاية والاستجابة الطارئة والتعافي بعد المهمة.

وتمثل هذه الأبعاد الثلاثة فئات تحليلية موضوعية، في حين تُدمج عناصر الحماية التشغيلية الخمسة التي تؤكدتها إرشادات إدارة متطوعي الصليب الأحمر الإندونيسي لعام 2023، وهي الحماية القانونية، والصحة، والأمن، والسلامة، والدعم النفسي، داخل هذه الأبعاد بوصفها أدوات وآليات عابرة للأبعاد، مع إبراز الحماية الروحية بوصفها تعزيزًا قرآنيًا مميزًا في هذا النموذج.

تم التوصل إلى هذه النتيجة من خلال التفسير الموضوعي للآيات المتعلقة بحفظ النفس، والأمن، والنصرة، والتعاون، والأخوة، والتطوع، والأنصار، والمحسنين، والمتصدقين. ثم خلّلت نتائج التفسير في ضوء نظرية الحماية القانونية، ونظرية الحقوق الأساسية، ومفهوم الأمن الإنساني، ومقاصد الشريعة، والبيانات المتعلقة بالتهديدات التي يتعرض لها الأطباء والصحفيون والمتطوعون الإنسانيون في فلسطين. تؤيد هذه الأطروحة آراء الإمام الغزالي (ت 505هـ/1111م)، والإمام الشاطبي (ت 790هـ/1388م)، ومحمد الطاهر ابن عاشور (1973م)، وجاسر عودة (2008م)، إلى جانب المفسرين القدامى والمعاصرين، الذين جعلوا حماية النفس، والكرامة، والعقل، والدين من المقاصد الأساسية للشريعة. وتؤكد هذه الآراء أن حماية المتطوعين ليست واجبًا إداريًا للمؤسسات فحسب، بل هي واجب أخلاقي، وقانوني، وديني. وتختلف هذه الأطروحة عن المقاربات التي تحصر حماية المتطوعين في الأمن الجسدي أو في وضعهم القانوني بوصفهم غير مقاتلين. وتتمثل جدة البحث في صياغة نموذج قرآني ثلاثي الأبعاد لحماية المتطوعين الإنسانيين، يدمج الحماية الجسدية والنفسية والروحية مع آليات الوقاية والاستجابة للطوارئ وتوثيق الانتهاكات والتعافي. تعتمد الدراسة المنهج الكيفي من خلال البحث المكتبي، والتفسير الموضوعي، ومقاربة مقاصد الشريعة، والمقاربة المعيارية الإنسانية، وتحليل حالة فلسطين.

PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Nurjanah
Nomor Induk Mahasiswa : 213530046
Program Studi : Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir
Judul Disertasi : Perlindungan Jiwa Relawan Kemanusiaan
Perspektif Al-Qur'an

Menyatakan bahwa:

1. Disertasi ini adalah murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya akan mencantumkan sumbernya sesuai dengan ketentuan yang berlaku.
2. Apabila di kemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan Disertasi ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan Universitas PTIQ Jakarta dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta, 26 Juli, 2026
Yang membuat pernyataan,

Nurjanah

TANDA PERSETUJUAN DISERTASI

PERLINDUNGAN JIWA RELAWAN KEMANUSIAAN
PERSPEKTIF AL-QUR'AN

DISERTASI

Diajukan kepada Pascasarjana Prodi Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
untuk memenuhi syarat-syarat memperoleh gelar
Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir.

Disusun oleh:
Nurjanah
NIM: 213530046

Telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui untuk selanjutnya
dapat diujikan.

Jakarta, 1 Juli 2026

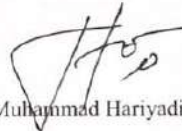
Menyetujui:

Pembimbing I,



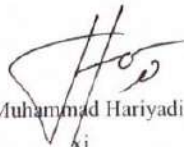
Prof. Dr. Nur Arfiyah Febriani, M.A.

Pembimbing II,



Dr. Muhammad Hariyadi, M.A.

Mengetahui,
Ketua Program Studi Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Universitas PTIQ Jakarta



Dr. Muhammad Hariyadi, M.A.

xi

TANDA PENGESAHAN DISERTASI

PERLINDUNGAN JIWA RELAWAN KEMANUSIAAN
PERSPEKTIF AL-QUR'AN

Disusun oleh:

Nama : Nurjanah
Nomor Induk Mahasiswa : 213530046
Program Studi : Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diujikan pada sidang terbuka pada hari Selasa, tanggal: 18 Agustus 2026

No.	Nama Penguji	Jabatan dalam Tim	Tanda Tangan
1.	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.	Ketua	
2.	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.	Penguji I	
3.	Prof. Dr. H.Ahmad Thib Raya, M.A.	Penguji II	
4.	Dr. Baeti Rohman, M.A.	Penguji III	
5.	Prof. Dr. Nur Arfiyah Febriani, M.A.	Pembimbing I	
6.	Dr. Muhammad Hariyadi, M.A.	Pembimbing II	
7.	Dr. Akhmad Shunhaji, M.Pd.I.	Sekretaris	

Jakarta, 4 September 2026

Mengetahui,

Direktur Pascasarjana
Universitas PTIQ Jakarta,

Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Pedoman transliterasi yang digunakan mengacu kepada Pedoman Transliterasi Arab-Indonesia berdasarkan SKB Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, 22 Maret 1988.

Arab	Latin		Arab	Latin		Arab	Latin
ا	‘		ز	Z		ق	Q
ب	B		س	S		ك	K
ت	T		ش	sy		ل	L
ث	Ts		ص	sh		م	M
ج	J		ض	dh		ن	N
ح	h’		ط	th		و	W
خ	Kh		ظ	zh		هـ	H
د	D		ع	‘		ء	A
ذ	Dz		غ	gh		ي	Y
ر	R		ف	F			

Catatan:

- Konsonan yang ber-*syaddah* ditulis dengan rangkap, misalnya: رب ditulis *rabba*.
- Vokal panjang (*mad*): *fathah* (baris di atas) ditulis *â* atau *Â*, *kasrah* (baris di bawah) ditulis *î* atau *Î*, serta *dhammah* (baris di depan) ditulis dengan *û* atau *Û*. Misalnya; القارعة ditulis *al-qâri’ah*; المساكين ditulis *al-masâkîn*; dan المفلقون ditulis *al-muflihûn*.
- Kata sandang *alif + lam* (ال) apabila diikuti oleh huruf *qamariyah* ditulis *al*, misalnya: الكافرون ditulis *al-kâfirûn*. Sedangkan, bila diikuti oleh huruf *syamsiyah*, huruf lam diganti dengan huruf yang mengikutinya, misalnya: الرجال ditulis *ar-rijâl*, atau diperbolehkan dengan menggunakan transliterasi *al-qamariyah* ditulis *al-rijâl*, dengan syarat ditulis dengan konsisten dari awal sampai akhir.
- Ta’ marbûthah* (ة), apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan *h*, misalnya: البقرة ditulis *al-Baqarah*. Bila di tengah kalimat ditulis dengan *t*, misalnya: زكاة المال ditulis *zakât al-mâl*, atau سورة النساء ditulis *sûrat an-Nisâ’*. Penulisan kata dalam kalimat menurut tulisannya, misalnya: وهو خير الرازقين ditulis *wa huwa khayr ar-Râziqîn*.

KATA PENGANTAR

Segala puji dan syukur penulis panjatkan ke hadirat Allah SWT atas limpahan rahmat, hidayah, serta kekuatan lahir dan batin yang telah diberikan, sehingga penulis dapat menyelesaikan disertasi ini dengan baik.

Shalawat dan salam semoga senantiasa tercurah kepada junjungan kita Nabi Muhammad SAW, nabi penutup zaman, beserta keluarga beliau, para sahabat, *tâbi'în*, *tâbi'ut-tâbi'în*, dan seluruh umat beliau yang setia menjalankan ajarannya. Amin.

Penulis menyadari bahwa dalam proses penulisan disertasi ini tidak terlepas dari berbagai tantangan, hambatan, dan kesulitan. Namun, berkat dukungan, dorongan, serta bimbingan dari berbagai pihak, disertasi ini akhirnya dapat diselesaikan dengan baik.

Untuk itu, penulis mengucapkan rasa terima kasih yang sebesar-besarnya kepada:

1. Rektor Universitas PTIQ Jakarta, yang juga Imam Besar Masjid Istiqlal, juga sebagai Menteri Agama RI Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, MA.
2. Direktur Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta, Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.
3. Ketua Program Studi Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Universitas PTIQ Jakarta, Dr. H. Muhammad Hariyadi, MA.
4. Dosen Pembimbing Disertasi, Prof. Dr. Nur Arfiyah Febriani, M.A., Dr. H. Muhammad Hariyadi, MA. yang selalu menyediakan waktu, pikiran, dan tenaganya untuk memberikan bimbingan, pengarahan, dan petunjuknya kepada penulis dalam penyusunan Disertasi ini.
5. Segenap Civitas Universitas PTIQ Jakarta, para dosen yang telah banyak memberikan fasilitas dan kemudahan dalam penyelesaian penulisan Disertasi ini.

6. Anak-anakku Nuri Izzatil Wafa, Azzam Izzatal Islam, Iffah Adilah, Ikrimah Fajrul Haq, Nuril Aufa, Najat Chairotina, Abdal Athi Choirozzad dan Inasa Hasanatina : Ibuku Hj,Zubaidah , serta segenap keluarga penulis yang tidak bisa disebutkan satu-persatu.
7. Sahabat-sahabat saya Dr. Derysmono,B.Sh.,S.Pd.I.,M.A., Dr.Ali Tantowi, MA. dan semua pihak yang membantu dalam menyelesaikan Disertasi ini yang tidak dapat disebutkan nama dan gelarnya.

Hanya harapan dan doa, semoga Allah SWT. memberikan balasan yang berlipat ganda kepada semua pihak yang telah berjasa dalam membantu penulis menyelesaikan Disertasi ini.

Akhirnya, kepada Allah Swt. jualah penulis serahkan segalanya dalam mengharapakan keridhaan, semoga Disertasi ini bermanfaat bagi masyarakat umumnya dan bagi penulis khususnya, serta anak dan keturunan penulis kelak. Amin.

Jakarta, 5 Juni 2026
Penulis

Nurjanah

DAFTAR ISI

<u>Halaman Judul</u>	i
<u>Abstrak</u>	iii
<u>Pernyataan Keaslian Disertasi</u>	ix
<u>Tanda Persetujuan Disertasi</u>	xi
<u>Tanda Pengesahan Disertasi</u>	xiii
<u>Pedoman Transliterasi Arab-Latin</u>	xv
<u>Kata Pengantar</u>	xvii
<u>DAFTAR ISI</u>	xix
<u>BAB I: PENDAHULUAN</u>	1
<u>A. Latar Belakang Masalah</u>	1
<u>B. Identifikasi masalah</u>	8
<u>C. Pembatasan masalah</u>	9
<u>D. Rumusan masalah</u>	9
<u>E. Tujuan penelitian</u>	10
<u>F. Kerangka Teori</u>	10
<u>G. Tinjauan Pustaka dan Penelitian Terdahulu yang Relevan</u>	14
<u>H. Metodologi Penelitian</u>	22
<u>I. Sistematika Penelitian</u>	26
<u>BAB II: LANDASAN TEORETIS DAN MODEL KONSEPTUAL</u>	
<u>PERLINDUNGAN RELAWAN</u>	29
<u>A. Definisi Perlindungan Relawan (<i>Voluntary Protection</i>) dan</u> <u>Sejarahnya</u>	29
<u>1. Definisi Perlindungan Relawan (<i>Voluntary Protection</i>)</u>	29
<u>2. Sejarah Perlindungan Relawan (<i>Voluntary Protection</i>)</u>	34
<u>B. Teori Perlindungan Jiwa dan Hak Asasi Manusia</u>	37
<u>1. Teori Perlindungan Jiwa</u>	37

2. <u>Teori Hak Asasi Manusia</u>	40
C. <u>Teori Model Perlindungan Tiga Dimensi</u>	45
D. <u>Sejarah Perlindungan Jiwa Relawan</u>	45
E. <u>Peran Pemerintah dalam Menjamin Keselamatan Relawan</u>	59
F. <u>Standar Operasional Prosedur (SOP) Keselamatan Relawan</u>	66
G. <u>Perlindungan Psikososial Relawan dan Keluarganya Pasca Tugas</u> ..	69
1. <u>Perlindungan Psikososial Relawan</u>	69
2. <u>Perlindungan Psikososial Keluarga Relawan</u>	71
3. <u>Tantangan dan Hambatan dalam Perlindungan Jiwa Relawan</u>	73
BAB III: PROBLEMATIKA RELAWAN PALESTINA	75
A. <u>Profil Palestina</u>	76
1. <u>Gambaran Umum</u>	76
2. <u>Sejarah Awal</u>	81
3. <u>Kondisi Geografis Palestina</u>	83
4. <u>Palestina dalam Perspektif Agama Islam</u>	84
B. <u>Konflik di Palestina dan Dampaknya terhadap Relawan</u>	85
C. <u>Pelanggaran Hak Asasi Manusia terhadap Relawan</u>	88
1. <u>Serangan terhadap Relawan Medis dan Kemanusiaan</u>	88
2. <u>Penghancuran Material terhadap Komunitas Jurnalis Palestina</u> . 100	
3. <u>Pembatasan Akses Kemanusiaan</u>	104
4. <u>Penahanan, Intimidasi, dan Kekerasan terhadap Relawan</u>	105
D. <u>Kendala Hukum dan Politik dalam Perlindungan Jiwa Relawan</u> ...	106
1. <u>Tidak Efektifnya Penegakan Hukum Internasional</u>	107
2. <u>Status Palestina yang Belum Diakui Secara Penuh</u>	108
3. <u>Politik Global yang Tidak Netral dan Kepentingan Negara Besar</u>	108
E. <u>Analisis Kasus-Kasus Kekerasan terhadap Relawan Palestina</u>	109
1. <u>Penembakan Relawan Medis: Kasus Razan Al-Najjar (2018)</u> ... 111	
2. <u>Pemboman Markas dan Konvoi Bantuan Kemanusiaan (2021 & 2023)</u>	112
3. <u>Penahanan dan Intimidasi terhadap Relawan Asing</u>	114
4. <u>Penembakan Terhadap Mohammed Shabat</u>	114
5. <u>Wafatnya Marwan Al-Sultan Sebagai Relawan Medis di Gaza</u> .	116
6. <u>Genosida Jurnalis Media</u>	117
F. <u>Sintesis Problematika Relawan dalam Tiga Dimensi</u>	121
BAB IV: ISYARAT AL-QUR’AN TENTANG PERLINDUNGAN JIWA DAN RELAWAN KEMANUSIAAN	123
A. <u>Perlindungan Jiwa dalam Al-Qur’an</u>	124
1. <u>Term Perlindungan dalam Al-Qur’an</u>	125
2. <u>Prinsip-prinsip Perlindungan Jiwa Relawan dalam Al-Qur’an</u> ...	166

B. Isyarat Kemanusiaan dalam Al-Qur'an.....	185
1. <i>Tathawwu'</i> (Kerelaan atau Kesukarelaan)	186
2. <i>Al-Anshar</i> (Para Penolong)	193
3. <i>Al-Muhsinîn</i> (Orang-Orang yang Berbuat Baik).....	199
4. <i>Al-Mutashaddiqîn</i> (Orang-Orang yang Bersedekah)	205
C. Perlindungan Jiwa	213
1. Tidak Boleh Dibunuh Karena Alasan yang Tidak Dibenarkan ..	215
2. Perlindungan dari Kekerasan Fisik dan Psikis	216
3. Jaminan Keselamatan dalam Tugas	216
4. Akses pada Pertolongan Pertama dan Layanan Kesehatan	216
5. Larangan Eksploitasi yang Membahayakan Jiwa	217
D. Sintesis Isyarat Al-Qur'an bagi Perlindungan Fisik, Mental, dan Spiritual Relawan	217
E. Term Perlindungan dalam Al-Qur'an	219
1. <i>Al-Hifzh</i> : Penjagaan dan Perlindungan.....	219
2. <i>An-Nushrah</i> : Pertolongan dan Pembelaan	220
3. <i>Al-Amn</i> : Keamanan dan Terbebas dari Ketakutan	220
4. <i>As-Salâm</i> : Perdamaian dan Keselamatan	221
5. <i>Al-Khair</i> : Kebaikan dan Kesejahteraan.....	221
6. <i>Al-Ukhuwwah</i> dan <i>Al-Umam</i> : Persaudaraan dan Solidaritas Kemanusiaan	222
BAB V: FORMULASI DAN OPERASIONALISASI MODEL PERLINDUNGAN TIGA DIMENSI RELAWAN KEMANUSIAAN PERSPEKTIF AL-QUR'AN.....	223
A. Perlindungan Fisik Relawan	224
1. Prinsip Terjaminnya Kesehatan Fisik Relawan Kemanusiaan....	227
2. Kebutuhan Nutrisi Makanan	238
3. Kebutuhan Air Bersih Relawan Kemanusiaan.....	244
4. Terjaga dari Pelecehan Seksual.....	247
B. Perlindungan Mental Relawan	251
1. Terhindar dari Verbal Abuse.....	257
2. Intimidasi	261
3. Perasaan Traumatik dan Stres	262
4. Tersedianya Layanan Konseling untuk Relawan	264
5. Serah Terima Tugas Relawan	267
C. Perlindungan Spiritual Relawan.....	270
1. Kesempatan Beribadah	271
2. Adanya Aktivitas Keagamaan.....	273
3. Pendampingan Spiritual	275
4. Penguatan Nilai-Nilai Keikhlasan.....	277

5. <u>Lingkungan Kerja yang Kondusif</u>	280
6. <u>Status Syahid bagi Relawan Kemanusiaan yang Gugur</u>	280
<u>D. Operasionalisasi Model Perlindungan Tiga Dimensi Relawan</u>	
<u>Kemanusiaan</u>	280
1. <u>Dimensi Fisik: <i>Hifzh al-Nafs</i> sebagai Dasar Keselamatan</u>	
<u>Relawan</u>	282
2. <u>Dimensi Mental: <i>Hifzh al- 'Aql</i> sebagai Dasar Kesehatan</u>	
<u>Psikologis</u>	284
3. <u>Dimensi Spiritual: <i>Hifzh al-Dîn</i> sebagai Dasar Ketahanan Batin</u>	286
4. <u>Penguatan Lintas Dimensi: Perlindungan Harta dan Hak</u>	
<u>Ekonomi Relawan</u>	289
5. <u>Penguatan Lintas Dimensi: Perlindungan Martabat dan</u>	
<u>Kehormatan Relawan</u>	291
<u>BAB VI: PENUTUP</u>	297
A. <u>Kesimpulan</u>	297
B. <u>Saran</u>	299
<u>DAFTAR PUSTAKA</u>	301
<u>LAMPIRAN</u>	
<u>DAFTAR RIWAYAT HIDUP</u>	

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Relawan kemanusiaan memiliki peran yang sangat penting dalam memberikan bantuan kepada masyarakat yang terdampak bencana, konflik, atau situasi darurat lainnya. Peran ini seringkali melibatkan risiko tinggi, baik secara fisik maupun psikologis, yang dapat mengancam keselamatan jiwa mereka. Menurut data dari *International Federation of Red Cross and Red Crescent Societies* (IFRC)¹, ribuan relawan di seluruh dunia menghadapi berbagai ancaman, mulai dari serangan langsung, kondisi kerja yang berbahaya, hingga minimnya perlindungan hukum dan fasilitas kesehatan yang memadai. Kondisi ini menuntut adanya perhatian khusus terhadap keselamatan dan perlindungan jiwa relawan kemanusiaan.²

Dalam perspektif Islam, perlindungan jiwa merupakan salah satu dari lima prinsip utama *maqâshid al-syarî'ah* (tujuan syariat). Al-Qur'an dengan tegas menyatakan pentingnya menjaga nyawa manusia sebagaimana firman

¹ *International Federation of Red Cross and Red Crescent Societies (IFRC)* adalah organisasi kemanusiaan internasional terbesar di dunia yang menaungi 191 National Societies Palang Merah dan Bulan Sabit Merah, dengan misi utama memberikan bantuan sebelum, saat, dan setelah bencana serta memperkuat kapasitas masyarakat rentan; berpusat di Jenewa, Swiss, IFRC bekerja berdasarkan prinsip kemanusiaan, kesetaraan, netralitas, sukarela, kesatuan, dan universalitas. Lihat, <https://www.ifrc.org/> diakses pada 14 Sept 2025.

² *World Disasters Report 2020: Come Heat or High Water*, Geneva : International Federation of Red Cross and Red Crescent Societies (IFRC), 2020.

Allah dalam QS. Al-Maidah/5:32: '*Barangsiapa yang memelihara kehidupan seorang manusia, maka seolah-olah dia telah memelihara kehidupan manusia semuanya.*' Ayat ini menjadi landasan teologis dalam memahami betapa mulianya upaya perlindungan terhadap nyawa manusia, termasuk para relawan yang menjalankan tugas kemanusiaan.³ Membunuh satu jiwa itu seakan-akan sama dengan membunuh seluruh manusia, dan menghidupkan satu jiwa itu seakan-akan sama dengan menghidupkan seluruh manusia⁴, maka segenap relawan kemanusiaan harus dilindungi.

Namun, minimnya kajian berbasis Al-Qur'an yang secara khusus membahas perlindungan jiwa relawan menjadi tantangan tersendiri. Penelitian yang ada cenderung lebih fokus pada aspek teknis atau hukum perlindungan jiwa relawan, sementara pendekatan normatif berbasis nilai-nilai Islam sering kali terabaikan. Studi oleh al-Ghazali (2022) menegaskan bahwa implementasi *maqasid al-shari'ah* dalam konteks modern harus mencakup perlindungan terhadap semua pihak yang berkontribusi pada kemaslahatan umat manusia, termasuk relawan kemanusiaan. Selain itu, penelitian oleh Yusuf et al. (2020) menyebutkan bahwa ayat-ayat Al-Qur'an yang terkait dengan keselamatan manusia dapat menjadi pedoman penting dalam membangun sistem perlindungan bagi relawan.⁵

Salah satu contoh ketiadaan perlindungan jiwa adalah kasus kekerasan dan pembunuhan relawan di wilayah konflik Palestina. Konflik Palestina telah berlangsung selama beberapa dekade⁶ dan merupakan salah satu konflik paling menonjol dalam sejarah modern. Konflik ini tidak hanya melibatkan masalah politik dan teritorial, tetapi juga menyentuh berbagai aspek kemanusiaan, agama, dan hak asasi manusia. Dalam beberapa tahun terakhir, serangan terhadap warga sipil dan pelanggaran hak asasi manusia di wilayah Palestina semakin memprihatinkan.

³ M. Al-Ghazali, 'Maqasid al-Shari'ah and Its Applications in Contemporary Contexts.' (2022), *Journal of Islamic Studies*, 34(2), hal.157-178.

⁴ Wahbah Az-Zuhaili, *At-Tafsîr Al-Munîr fî Al-'Aqîdah wa Asy-Syarî'ah wa Al-Manhaj*, juz VI, hal. 160, Beirut: Dâr Al-Fikr Al-Mu'âshir, 1418 H/1998 M.

⁵ Yusuf, A., et al. 'Qur'anic Perspectives on Human Safety and Well-being.' (2020), *International Journal of Qur'anic Studies*, 18(3), hal.45-60.

⁶ Krisis kemanusiaan yang dialami oleh rakyat Palestina, karena konflik yang berlarut-larut, perselisihan yang terjadi antara Palestina dengan Israel telah berlangsung sejak lama, Arena perselisihan yang tajam karena upaya Palestian untuk menjadi Negara yang mandiri, sehingga akibat perselisihan menyebabkan banyak korban jiwa dan masyarakat sipil yang menderita karena perang atau yang biasa disebut dengan krisis kemanusiaan. Yuli Fachri dan Andri Tarigan, Peranan international Committee Of The Red Cross Terhadap Krisis Kemanusiaan Di Palestina Periode 2011-2012" dalam <https://repository.unri.ac.id/bitstream/handle/123456789/6108/JURNAL.pdf?sequence=1&isAllowed=y> diakses pada tanggal 09 September 2024.

Konflik yang terjadi antara Palestina dan Israel memang tidak bisa terlepas dari sejarah masa lampau yang menyelimuti antara kedua bangsa tersebut.⁷ Pihak Zionis Israel (Yahudi) beranggapan bahwa tanah Palestina yang saat ini diduduki oleh bangsa Arab (Palestina) adalah tanah milik leluhur mereka, sehingga merekalah yang sebenarnya pantas dan berhak untuk menduduki wilayah tersebut. Selain itu, keinginan yang kuat bangsa Israel untuk menjadikan wilayah Palestina sebagai negara Zionis Yahudi juga menjadi pendorong semangat yang lain bagi mereka untuk terus menekan warga Palestina agar meninggalkan wilayah tersebut.

Pertarungan antara Palestina dan Israel telah berlangsung Sejak 1947⁸. pada masa itu tepatnya di bulan Mei, dilakukan pembagian daerah antara Israel dan Palestina yang dilakukan oleh Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) yang akan terjadi dari pembagian wilayah artinya 54% berasal wilayah diserahkan untuk Israel sedangkan sisanya untuk Palestina yakni 46%. Jika dilihat dari segi jumlah penduduk yang ada antara Israel serta Palestina, presentase rakyat Israel yakni bangsa Yahudi hanya berkisar 31,5 % dari populasi yang ada. Hal inilah yang menyebabkan reaksi rakyat Palestina yang memperjuangkan kemerdekaan di tanah mereka sendiri.⁹ Dalam keyakinan rakyat Palestina, bahwa Palestina adalah negeri yang suci, negeri yang diberkahi¹⁰ dan negeri yang harus dipertahankan.

Para relawan kemanusiaan dari berbagai negara, termasuk dari Indonesia, telah terlibat dalam berbagai upaya untuk memberikan bantuan kepada warga Palestina yang terdampak konflik. Meskipun demikian, para relawan ini sering kali menghadapi berbagai risiko, termasuk ancaman terhadap keselamatan jiwa, penahanan sewenang-wenang, hingga serangan langsung saat menjalankan tugas kemanusiaan mereka. Selain itu ada beberapa risiko yang dihadapi oleh relawan.

Risiko dalam penyaluran donasi ke Palestina diantaranya meliputi; risiko penyaluran donasi yang tidak sesuai, risiko kesulitan mencari bahan pokok kebutuhan masyarakat Palestina, risiko blokade wilayah setempat sehingga mengakibatkan kesulitan pengiriman bantuan dari luar Palestina; risiko keselamatan relawan yang terjun langsung ke Palestina, risiko

⁷ Muhammad Fauzan Millenio, "How the Judgement Effective? The Role of United Nations in Conflict Resolution Between Palestine and Israel", dalam *The Digest: Journal of Jurisprudence and Legisprudence* (2021) 2(2), 197-230, ISSN Online 2746-0371 ISSN Print 2746-2110, hal. 201.

⁸ Himatul Jannah Sa'aradiah, *Dahsyatnya Mukjizat Al-Aqsa, Misteri Yang Nyata di Negeri Kontroversi*, Jakarta: Shava Pustaka, 2015. hal. 21.

⁹ Hapni Laila Siregar et.al., "Kekuatan Digital: Gerakan Warganet Atas Penolakan Genosida di Palestina", dalam *Jurnal Pendidikan Tambusai*, Vol, 8 Nomor 2 Tahun 2024, hal. 17097.

¹⁰ Nur Hamidah, *1001 Kisah Cahaya Bumi Anbiya*, Riau: DD Publishing, 2021.hal. 9.

ketidaksesuaian data sehingga salah sasaran hingga risiko kepercayaan donatur dalam memberikan donasi ke Palestina.¹¹

Relawan kemanusiaan memainkan peran penting dalam menyediakan bantuan darurat seperti makanan, obat-obatan, dan perlindungan kepada populasi yang terkena dampak. Di tengah konflik yang sedang berlangsung, peran mereka sangat vital untuk mengurangi penderitaan warga sipil. Namun, kompleksitas medan konflik, terutama di Palestina, menimbulkan tantangan besar dalam hal keselamatan dan perlindungan jiwa para relawan kemanusiaan.

Dengan adanya peperangan antara Palestina dengan Israel yang terjadi sejak tanggal 7 Oktober 2023,¹² menambah banyak pelanggaran terhadap relawan kemanusiaan, sampai hari ini 15 Juni 2024 sudah memasuki hari ke-253. Dari perang yang panjang ini, jumlah korban dari masyarakat sipil termasuk di dalamnya relawan kemanusiaan terus bertambah. Menurut laporan harian Kementerian Kesehatan di Gaza, korban yang meninggal sudah sebanyak 37.296 jiwa sedangkan korban luka-luka sebanyak 85.197 orang¹³ Selain masyarakat sipil Gaza, tenaga medis dan jurnalis yang bertugas turut menjadi korban¹⁴. Menurut Khalil Al-Daqran (Kemenkes Gaza) saat konferensi pers tanggal 13 Mei 2024, jumlah tenaga medis yang meninggal

¹¹ Abdah Maghfuroh dan Dani Gusnadi, “Manajemen Risiko Penyaluran Donasi Infaq dan Sedekah Ke Palestina pada Lembaga Kemanusiaan Mer-C Indonesia: Medical Emergency Rescue Committee”, dalam *As-Syirkah: Islamic Economics & Finacial Journal*, Volume 3 Nomor 2 (2024), E-ISSN 2962-1585, DOI: 10.56672/assyirkah.v3i2.232, hal. 1062.

¹² Nurjanah Hulwani, *Thufan Al-Aqsa dan Keteguhan Gaza*, Bekasi: CV. Serasi Warna Parenting, 2024, hal. 19. Thufan Al-Aqsa adalah operasi militer yang dilakukan oleh pejuang Palestina Gaza adalah bagian upaya melawan zionis Israel yang melampaui batas melakukan kejahatan dan penjajahan di Palestina sejak sebelum 7 Oktober 2023 atau diakumuliasikan 105 tahun penjajahan; 30 tahun di bawah jajahan Inggris dan 76 tahun di bawah jajahan zionis Israel.

¹³ Shahan News, dalam <https://www.shahennews.com/729868/>. Diakses tanggal 12 Juni 2024.

¹⁴ Sengketa bersenjata atau perang yang sering terjadi di berbagai belahan dunia menjadi salah satu cara dalam menyelesaikan berbagai persoalan antar negara. Pengaturan tentang bagaimana berperang dan alat berperangpun sudah diatur di dalam Hukum Humaniter Internasional. Dalam sebuah perang sudah pasti akan dibutuhkan tenaga medis untuk memeberikan pertolongan dan tindakan medis bagi korban perang, karena sudah pasti akan banyak menimbulkan korban dalam perang yang terjadi. Namun, dalam kenyataannya justru tenaga medislah yang menjadi sasaran serangan oleh pihak yang bersengketa. Hal inilah yang menimbulkan berbagai pelanggaran terhadap Konvensi Jenewa, No.I, tahun 1949 dan Protokol Tambahan No.I Tahun 1977 tentang perlindungan hukum terhadap tenaga medis dalam konflik bersenjata. Lihat, Lissa Kusuma Wardani, et.al., “Perlindungan Terhadap Sukarelawan Medis Di Negara Konflik Berdasarkan Hukum Internasional”, dalam *Jurnal Lex Suprema*, ISSN: 2656-6141 (online), Volume II Nomor 2 September 2020, hal. 97.

mencapai 500 orang, 1.500 terluka dan 312 ditahan¹⁵ Israel juga menangkap direktur rumah sakit Ash-Shifa, Muhammad Abu Salmiya, satu dokter dan dua perawatnya untuk diintegrasikan¹⁶. Kejadian serupa juga dirasakan oleh lembaga Masyarakat Bulan Sabit Merah Palestina (PRCS)¹⁷, bahwa tentara Israel menyerbu Rumah Sakit Al-Amal di Khan Younis di Jalur Gaza selatan dan menangkap delapan anggota staf dan empat dokter staf medis serta orang-orang yang terluka. Israel juga mempermalukan, menginterogasi dan memukuli semua tim di rumah sakit, dan tidak memberikan mereka makanan dan akses ke toilet¹⁸. Data jurnalis yang meninggal sejak 7 Oktober 2023 sampai 4 April 2024 menurut Kantor Media Pemerintah, sudah mencapai 138 jurnalis¹⁹, ratusan lainnya terluka, Israel juga menarget keluarga mereka dan menghancurkan rumah dan kantor media mereka²⁰.

Berikut adalah data terkini (hingga November 2025) mengenai korban jurnalis dan tenaga kesehatan yang tewas di Gaza (2023–2025) berdasarkan laporan dari *Committee to Protect Journalists* (CPJ), Organisasi Kesehatan Dunia (WHO), dan Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB).²¹

¹⁵ Yakoota Al-Ahmad, “500 personel medis tewas di Gaza sejak 7 Oktober”, dalam <https://www.aa.com.tr/id/dunia/500-personel-medis-tewas-di-gaza-sejak-7-oktober/3217858>. Diakses tanggal 12 Juni 2024.

¹⁶ Ijazeera, “Israeli army arrests al-Shifa Hospital director, other doctor in Gaza”, dalam <https://www.aljazeera.com/news/2023/11/23/al-shifa-hospital-director-arrested-by-israeli-army-in-gaza>, Diakses tanggal 12 Juni 2024.

¹⁷ Bulan Sabit Merah Palestina (Palestine Red Crescent Society, PRCS) adalah organisasi kemanusiaan nasional resmi Palestina, bagian dari Gerakan Palang Merah dan Bulan Sabit Merah Internasional. Organisasi ini menyediakan bantuan medis darurat, layanan kesehatan, rehabilitasi, bantuan sosial, dan dukungan bagi masyarakat Palestina, baik di wilayah Palestina itu sendiri maupun di diaspora. PRCS bekerja berdasarkan Konvensi Jenewa dan prinsip-prinsip dasar gerakan kemanusiaan seperti kemanusiaan, netralitas, keadilan, kemerdekaan, kesatuan, dan universalitas. Lihat, <https://www.palestinercs.org> diakses pada tanggal 14 Sept 2025.

¹⁸ Ahmed Asmar, “Israeli army arrests 8 Red Crescent staff, 4 injured people from Al-Amal Hospital”, dalam <https://www.aa.com.tr/en/middle-east/israeli-army-arrests8-red-crescent-staff-4-injured-people-from-al-amal-hospital/3133102>. Diakses tanggal 13 Juni 2024.

¹⁹ Perlindungan terhadap wartawan diatur dalam Konvensi Den Haag 1907, Konvensi Jenewa 1949 dan Protokol Tambahan Konvensi Jenewa 1977. Lihat, Devy Rachma Putri, et. al. “Tanggunganjawab Atas Terjadinya Tindak Pidana Pembunuhan Terhadap Wartawan Palestina Dalam Konflik Israel Dan Palestina”, dalam *Jurnal Dinamika*, ISSN (Print): 0854-7254 | ISSN (Online): 2745-9829, Volume 29 Nomor 2 Bulan Juli Tahun 2023, hal. 8252.

²⁰ Aljazeera, dalam <https://www.aljazeera.net/politics/2024>. Diakses tanggal 13 Juni 2024.

²¹ <https://cpj.org/2023/10/journalist-casualties-in-the-israel-gaza-conflict/> diakses pada tanggal 09 November 2025

Tabel I.1. Korban Jurnalis dan Tenaga Kesehatan di Gaza (2023-2025)

Tahun	Kategori Korban	Jumlah Tewas	Sumber Data	Keterangan
2023	Jurnalis	109 orang	CPJ (Des 2023)	Sebagian besar tewas akibat serangan udara Israel selama perang pasca 7 Oktober 2023.
	Tenaga Kesehatan	± 600 orang	WHO (Des 2023)	Termasuk dokter, perawat, dan paramedis yang gugur saat bertugas di rumah sakit dan ambulans.
2024	Jurnalis	146 orang	CPJ (Okt 2024)	Tahun paling mematikan bagi jurnalis di abad ini; banyak yang tewas saat meliput di Gaza.
	Tenaga Kesehatan	± 900 orang	WHO & UN OCHA (Akhir 2024)	Rumah sakit menjadi target serangan, termasuk RS Al-Ahli dan Al-Shifa.
2025	Jurnalis	21 orang	CPJ (Nov 2025)	Masih terjadi korban akibat sisa konflik dan peliputan di wilayah perbatasan.
	Tenaga Kesehatan	± 120 orang	WHO (Nov 2025)	Termasuk relawan medis internasional dan petugas lokal yang membantu korban pasca-konflik.

Gambaran tentang ketiadaan perlindungan keamanan dan keselamatan jiwa relawan kemanusiaan di Gaza seperti tenaga medis dan jurnalis adalah bentuk kejahatan Israel yang melanggar aturan yang ada dalam hak asasi manusia seperti yang dijelaskan dalam pasal 7 Statuta Roma dari ICC (*International Criminal Court*) disebutkan “Untuk keperluan statuta ini, “kejahatan terhadap kemanusiaan” seperti pembunuhan dan penyiksaan bagian dari perbuatan yang masuk katagori kejahatan kemanusiaan.”²²

Ketidakmampuan untuk melindungi relawan kemanusiaan secara efektif dapat mengakibatkan penurunan jumlah bantuan yang masuk, memperburuk kondisi kemanusiaan, dan pada akhirnya menambah penderitaan penduduk Palestina. Padahal dalam hukum internasional,

²² Rhona K.M. Smith, et al., *Hukum Hak Asasi Manusia*, Yogyakarta: *PUSHAM UII*, 2008, hal. 325.

terutama Konvensi Jenewa²³, telah diatur berbagai ketentuan mengenai perlindungan pekerja kemanusiaan. Namun demikian, dalam banyak kasus, aturan ini sering kali diabaikan atau dilanggar oleh pihak-pihak yang terlibat dalam konflik. Di Palestina, pelanggaran terhadap hak-hak relawan kemanusiaan telah dilaporkan berulang kali, menunjukkan kurangnya penghormatan terhadap hukum internasional di kawasan tersebut.

Selain itu pula, ada kebutuhan yang mendesak untuk mengevaluasi efektivitas kerangka hukum internasional dalam memberikan perlindungan jiwa bagi para relawan kemanusiaan di Palestina dan untuk mengidentifikasi celah-celah yang perlu diatasi untuk meningkatkan keselamatan mereka. Dalam pandangan Islam, Islam sebagai agama yang *rahmatan lil 'alamin*²⁴ menekankan pentingnya membantu sesama manusia tanpa melihat perbedaan suku, agama, atau bangsa. Al-Qur'an mengajarkan prinsip-prinsip kemanusiaan yang tinggi, termasuk kewajiban untuk membantu mereka yang membutuhkan dan melindungi yang lemah. Dalam konteks ini, relawan kemanusiaan yang bekerja di Palestina dapat dilihat sebagai pelaksana dari ajaran Al-Qur'an tentang kemanusiaan.

Dalam fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) No. 6/MUNAS VI/MUI/2000 juga menguatkan pentingnya perlindungan hak-hak asasi manusia, dalam fatwa tersebut menyatakan bahwa wajib menerima, menghormati dan menjunjung tinggi hak-hak asasi manusia yang bersifat universal.²⁵ Namun, bagaimana Al-Qur'an memandang perlindungan jiwa terhadap individu yang terlibat dalam misi kemanusiaan, terutama dalam situasi konflik seperti di Palestina? Penelitian ini bertujuan untuk mengeksplorasi dan menganalisis prinsip-prinsip Al-Qur'an yang berkaitan dengan perlindungan jiwa relawan kemanusiaan dan bagaimana prinsip-prinsip tersebut dapat diimplementasikan dalam situasi nyata di lapangan.

Berdasarkan latar belakang ini, penelitian dengan judul 'Perlindungan Jiwa Relawan Kemanusiaan Perspektif Al-Qur'an' menjadi sangat relevan. Penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi dalam

²³ Konvensi Jenewa adalah bagian dari hukum Internasional yang juga dikenal sebagai hukum kemanusiaan dalam konflik bersenjata. Tujuan konvensi ini adalah untuk menjadi patokan standar dalam memperlakukan korban perang. Kristina Mutiara Komaling, et al., "Perlindungan Terhadap Hak-Hak Korban Perang Menurut Konvensi Jenewa 1949", dalam *Jurnal Lex Administratum*, Vol. 11 No. 2 (2023), hal.1.

²⁴ Secara terminologi bahasa Islam *Rahmatan Lil'alamin* terdiri atas Islam dan Rahmatan Lil'alamin. Islam berasal dari kata salama/salima artinya damai, keamanan, kenyamanan, dan perlindungan. Lihat Muhammad Nur Jamaluddin, "Wujud Islam *Rahmatan Lil 'Alamin* Dalam Kehidupan Berbangsa di Indonesia", *Adliya: Jurnal Hukum dan Kemanusiaan*, Vol. 14, No. 2, Desember 2020, hal. 275.

²⁵ Ma'ruf Amin, et.al., *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Bidang Sosial dan Budaya*, Jakarta: Penerbit Erlangga, 2015. hal. 145.

mengintegrasikan nilai-nilai Al-Qur'an ke dalam upaya perlindungan jiwa relawan serta memberikan rekomendasi praktis bagi lembaga-lembaga kemanusiaan dalam melindungi para relawannya.

Daya tarik akademik judul ini terletak pada paradoks antara misi relawan yang bertujuan menyelamatkan kehidupan dan kenyataan bahwa relawan sendiri justru menghadapi ancaman terhadap jiwa, kesehatan mental, dan keberlangsungan spiritualnya. Palestina dipilih sebagai studi kasus kritis karena intensitas konflik, pembatasan akses bantuan, serangan terhadap fasilitas kesehatan dan media, serta tingginya risiko terhadap pekerja kemanusiaan memperlihatkan secara nyata kesenjangan antara norma perlindungan dan praktik di lapangan. Kasus tersebut digunakan bukan untuk membatasi universalitas penelitian, melainkan untuk menguji relevansi nilai-nilai Al-Qur'an pada situasi kemanusiaan yang paling ekstrem.

Studi ini akan memberikan kontribusi dalam kajian ilmu hukum Islam maupun dalam praktik lapangan dengan memberikan rekomendasi yang relevan untuk kebijakan perlindungan jiwa relawan kemanusiaan, khususnya dalam konteks konflik Palestina. Penelitian ini diharapkan dapat menjadi rujukan penting bagi pengambil kebijakan, organisasi kemanusiaan, dan lembaga internasional dalam upaya melindungi para relawan kemanusiaan yang bekerja di wilayah-wilayah konflik. Dengan mengintegrasikan prinsip-prinsip Al-Qur'an, penelitian ini juga dapat memberikan perspektif baru yang lebih komprehensif dan holistik dalam memahami dan mempraktikkan perlindungan kemanusiaan.

B. Identifikasi masalah

Berangkat dari uraian latar belakang tersebut, dapat ditarik sejumlah isu pokok yang dapat diidentifikasi sebagai permasalahan utama dalam penelitian disertasi ini, yang antara lain meliputi hal-hal berikut:

1. Perlindungan bagi relawan di Palestina masih lemah, meski hukum internasional seperti Konvensi Jenewa telah mengaturnya. Di lapangan, banyak pelanggaran tetap terjadi.
2. Prinsip Al-Qur'an tentang menjaga nyawa dan keadilan belum sepenuhnya diterapkan dalam upaya melindungi relawan yang berada di wilayah konflik.
3. Para relawan menghadapi ancaman berlapis dari kekerasan fisik, penahanan, hingga tekanan mental dan keterbatasan logistik di tengah konflik yang tak menentu.
4. Sistem hukum internasional yang ada belum cukup menjamin keselamatan relawan. Pendekatan baru yang lebih menyeluruh dan bernilai spiritual sangat dibutuhkan.

5. Peran ormas Islam dalam misi kemanusiaan di Palestina cukup aktif, namun perlu dievaluasi kembali sejauh mana mereka mampu mengadopsi nilai Qur'ani dalam melindungi relawan.
6. Kondisi di Gaza memperlihatkan realitas pahit: relawan sering menjadi sasaran, dan sistem perlindungan yang ada belum benar-benar menjamin keamanan mereka.

Identifikasi masalah ini menggambarkan adanya kebutuhan mendesak untuk mengeksplorasi lebih lanjut bagaimana prinsip-prinsip Al-Qur'an dapat diterapkan secara efektif untuk melindungi relawan kemanusiaan dan mengatasi berbagai tantangan yang dihadapi.

C. Pembatasan masalah

1. Penelitian ini menggunakan Palestina, khususnya Jalur Gaza sejak 7 Oktober 2023, sebagai studi kasus kritis karena wilayah tersebut memperlihatkan risiko yang tinggi dan berlapis terhadap pekerja kemanusiaan.
2. Subjek yang dikaji meliputi relawan bantuan, tenaga medis, personel evakuasi, dan jurnalis lapangan sejauh mereka menjalankan fungsi kemanusiaan, dokumentasi, pertolongan, atau pelayanan bagi korban sipil.
3. Problematika dibatasi pada tiga dimensi utama, yaitu ancaman fisik, gangguan mental atau psikososial, dan kerentanan spiritual. Aspek hukum internasional, HAM, dan politik dibahas sebagai faktor yang menjelaskan munculnya ketiga dimensi masalah tersebut.
4. Kajian Al-Qur'an difokuskan pada ayat yang berhubungan dengan perlindungan jiwa, keamanan, pertolongan, kesukarelaan, martabat, serta larangan menimbulkan bahaya.
5. Model yang dirumuskan ditujukan bagi relawan muslim, tetapi prinsip keselamatan, martabat, dan kemanusiaannya bersifat universal serta dapat diterapkan tanpa membedakan agama, bangsa, jenis kelamin, dan identitas sosial.

D. Rumusan masalah

Berdasarkan identifikasi dan pembatasan masalah tersebut, rumusan utama penelitian ini adalah: bagaimana model perlindungan jiwa relawan kemanusiaan perspektif Al-Qur'an yang dapat menjawab ancaman fisik, mental, dan spiritual dalam konteks konflik Palestina? Rumusan utama tersebut dijabarkan ke dalam pertanyaan minor berikut:

1. Bagaimana landasan konseptual perlindungan jiwa dan padanan semantik relawan kemanusiaan dalam Al-Qur'an?

2. Bagaimana problematika perlindungan fisik, mental, dan spiritual yang dihadapi relawan kemanusiaan di Palestina?
3. Bagaimana isyarat Al-Qur'an mengenai perlindungan fisik, mental, dan spiritual bagi relawan kemanusiaan?
4. Bagaimana formulasi dan operasionalisasi Model Perlindungan Tiga Dimensi Relawan Kemanusiaan Berbasis Al-Qur'an?

E. Tujuan penelitian

Penelitian ini bertujuan menemukan dan merumuskan Model Perlindungan Tiga Dimensi Relawan Kemanusiaan Berbasis Al-Qur'an yang mencakup dimensi fisik, mental, dan spiritual, serta mengoperasionalkannya melalui mekanisme preventif, respons darurat, dan pemulihan.

Secara khusus, penelitian ini bertujuan:

1. Merumuskan landasan konseptual perlindungan jiwa dan menjelaskan padanan semantik relawan kemanusiaan dalam Al-Qur'an.
2. Menganalisis problematika perlindungan fisik, mental, dan spiritual yang dihadapi relawan kemanusiaan di Palestina.
3. Menemukan isyarat Al-Qur'an yang menjadi dasar perlindungan fisik, mental, dan spiritual relawan kemanusiaan.
4. Memformulasikan dan merancang operasionalisasi Model Perlindungan Tiga Dimensi Relawan Kemanusiaan Berbasis Al-Qur'an.

F. Kerangka Teori

Ada beberapa teori yang menjadi landasan penulis dalam pembahasan penelitian ini diantaranya adalah

1. Teori Perlindungan Hukum dan Keamanan Manusia

Teori utama yang digunakan adalah teori perlindungan hukum Philipus M. Hadjon, yang membedakan perlindungan preventif dan perlindungan represif. Perlindungan preventif diarahkan untuk mencegah terjadinya pelanggaran melalui regulasi, asesmen risiko, pelatihan, SOP, alat pelindung, koordinasi akses, dan mekanisme pengaduan. Perlindungan represif bekerja setelah pelanggaran terjadi melalui penghentian bahaya, evakuasi, penanganan medis, penyelidikan, pertanggungjawaban, dan pemulihan hak korban.²⁶

Dalam penelitian ini, dua bentuk perlindungan hukum tersebut dikembangkan menjadi tiga tahap operasional: pencegahan sebelum

²⁶ Philipus M. Hadjon, *Perlindungan Hukum bagi Rakyat di Indonesia*, Surabaya: Bina Ilmu, 1987, hal. 2–5.

penugasan, respons darurat selama penugasan, dan pemulihan setelah penugasan. Tahap pemulihan merupakan pengembangan penelitian untuk menjawab kebutuhan medis, psikososial, spiritual, hukum, dan sosial relawan pascakejadian.

Hukum humaniter internasional, terutama prinsip perbedaan, proporsionalitas, dan kehati-hatian, ditempatkan sebagai norma yang menjelaskan status relawan, tenaga medis, dan jurnalis sipil sebagai pihak yang tidak boleh dijadikan sasaran serangan. Dengan demikian, hukum humaniter berfungsi sebagai kerangka normatif, bukan sebagai teori tunggal yang berdiri sendiri.

Konsep human security dari UNDP digunakan sebagai kerangka pendukung untuk membaca ancaman yang bersifat luas, termasuk keamanan personal, kesehatan, pangan, ekonomi, komunitas, lingkungan, dan politik. Dua orientasinya *freedom from fear* dan *freedom from want* membantu menjelaskan bahwa perlindungan relawan tidak cukup hanya dengan mencegah kematian, tetapi juga harus menjamin kebutuhan dasar dan kebebasan dari intimidasi.²⁷

Operasionalisasi teori dilakukan dengan menghubungkan bentuk ancaman, kewajiban lembaga, dan respons perlindungan. Ancaman fisik dihubungkan dengan keselamatan, layanan medis, pangan, air, dan evakuasi; ancaman mental dihubungkan dengan beban kerja, intimidasi, trauma, konseling, dan pemulihan; sedangkan ancaman spiritual dihubungkan dengan kebebasan beribadah, pendampingan keagamaan, makna pengabdian, dan harapan.

Kerangka tersebut memungkinkan penelitian menilai bukan hanya apakah perlindungan telah diatur, melainkan juga apakah sistem perlindungan mampu mencegah bahaya, merespons pelanggaran, dan memulihkan relawan secara nyata.

2. Teori Hak Dasar Manusia

Teori hak dasar Henry Shue digunakan untuk menegaskan bahwa hak keamanan, hak atas kebutuhan minimum untuk bertahan hidup, dan kebebasan dasar merupakan prasyarat bagi pelaksanaan hak-hak lainnya. Dalam konteks relawan, hak keamanan mencakup perlindungan dari serangan dan penyiksaan; hak subsistensi mencakup pangan, air, kesehatan, dan tempat aman; sedangkan kebebasan dasar mencakup kebebasan bergerak secara sah, berkomunikasi, menjalankan tugas, dan beribadah.²⁸

²⁷ United Nations Development Programme, *Human Development Report 1994*, New York: Oxford University Press, 1994, hal. 22–25.

²⁸ Henry Shue, *Basic Rights: Subsistence, Affluence, and U.S. Foreign Policy*, edisi ke-2, Princeton: Princeton University Press, 1996, hal. 13–34.

Pandangan tersebut dipadukan dengan konsepsi universalitas HAM Jack Donnelly dan Undang-Undang Nomor 39 Tahun 1999, yang menempatkan martabat manusia sebagai dasar penghormatan, perlindungan, dan pemenuhan hak oleh negara, organisasi, serta setiap orang.

Dalam penelitian ini, teori hak dasar dioperasionalkan melalui tiga pertanyaan: hak apa yang terancam, pihak mana yang memiliki kewajiban melindungi, dan mekanisme apa yang tersedia untuk mencegah, menghentikan, serta memulihkan pelanggaran. Pertanyaan tersebut digunakan untuk membaca kasus penembakan, penahanan, penyiksaan, blokade, intimidasi, pembatasan akses, dan kerusakan fasilitas kemanusiaan di Palestina.

Dengan demikian, pelanggaran terhadap relawan di Palestina tidak hanya dipandang sebagai insiden keamanan, tetapi sebagai pelanggaran berlapis terhadap hak hidup, integritas tubuh, kesehatan mental, martabat, kebebasan beragama, dan hak menjalankan pelayanan kemanusiaan.

3. Teori *Maqâsid al-Syarî'ah*

Konsep *maqâshid al-syarî'ah* merupakan kerangka fundamental dalam hukum Islam yang menekankan tujuan-tujuan utama ditetapkannya syariat, yaitu untuk mewujudkan kemaslahatan (*jalb al-mashâlih*) dan mencegah kerusakan (*dar' al-mafâsid*). Tokoh klasik seperti Abu Ishaq al-Shatibi menjelaskan bahwa seluruh hukum Islam pada dasarnya diarahkan untuk menjaga lima prinsip pokok (*al-dharûriyyât al-khams*), yaitu: agama (*hifzh al-dî n*), jiwa (*hifzh al-nafs*), akal (*hifzh al-'aql*), keturunan (*hifzh al-nasl*), dan harta (*hifzh al-mâl*). Dalam konteks penelitian ini, fokus utama terletak pada prinsip *hifzh al-nafs* (perlindungan jiwa).

Perlindungan jiwa dalam perspektif *maqâshid* memiliki kedudukan yang sangat sentral, karena kehidupan manusia dipandang sebagai amanah yang harus dijaga. Al-Qur'an secara tegas menegaskan nilai universal ini, sebagaimana dalam QS. Al-Mâ'idah/5:32 yang menyatakan bahwa menyelamatkan satu jiwa seolah-olah menyelamatkan seluruh umat manusia. Ayat ini menunjukkan bahwa keselamatan jiwa merupakan prioritas utama dalam syariat, termasuk dalam situasi darurat kemanusiaan.

Dalam konteks relawan kemanusiaan, prinsip *hifzh al-nafs* memiliki dua dimensi penting. *Pertama*, relawan berperan sebagai pelindung jiwa orang lain melalui aktivitas pertolongan, evakuasi, dan layanan kemanusiaan. *Kedua*, syariat juga menekankan kewajiban menjaga keselamatan diri relawan itu sendiri. Hal ini sejalan dengan larangan Al-Qur'an untuk menjatuhkan diri ke dalam kebinasaan (QS. Al-Baqarah/2:195), yang mengindikasikan bahwa tindakan kemanusiaan tidak boleh mengabaikan aspek keselamatan pribadi.

Lebih lanjut, *maqâshid al-syarî'ah* memberikan pendekatan yang seimbang antara idealisme moral dan realitas praktis. Dalam situasi krisis

seperti bencana alam atau konflik, relawan sering menghadapi risiko tinggi. Oleh karena itu, prinsip *maqâshid* menuntut adanya upaya mitigasi risiko, penyediaan perlindungan, serta standar keselamatan kerja yang memadai. Ini menunjukkan bahwa perlindungan jiwa relawan bukan hanya aspek etis, tetapi juga merupakan tuntutan normatif dalam syariat Islam.

Selain itu, pendekatan *maqâshid* memungkinkan reinterpretasi teks-teks Al-Qur'an secara kontekstual. Nilai-nilai seperti tolong-menolong (*ta'âwun*), kasih sayang (*rahmah*), dan keadilan (*'adl*) menjadi landasan moral bagi aktivitas relawan, namun tetap berada dalam koridor perlindungan jiwa. Dengan demikian, relawan kemanusiaan tidak hanya menjalankan misi altruistik, tetapi juga mengimplementasikan tujuan utama syariat.

Dengan demikian, *maqâshid al-syari'ah* khususnya prinsip *hifzh al-nafs* menjadi landasan teoretis yang kuat dalam mengkaji perlindungan jiwa relawan kemanusiaan. Pendekatan ini menegaskan bahwa menjaga keselamatan relawan merupakan bagian integral dari ajaran Islam, sekaligus menjadi dasar normatif untuk merumuskan kebijakan, etika, dan praktik kemanusiaan yang berorientasi pada kemaslahatan bersama.

Model dalam penelitian ini dipahami sebagai representasi konseptual yang menyederhanakan hubungan antara masalah, nilai dasar, komponen perlindungan, mekanisme pelaksanaan, dan hasil yang diharapkan. Penyusunan model mengikuti logika konstruksi konsep dalam penelitian sosial: konsep didefinisikan, dimensinya ditentukan, indikatornya dirumuskan, lalu hubungan antarkomponen divisualisasikan.²⁹

Dasar multidimensional model diadaptasi dari pendekatan biopsychosocial-spiritual yang memandang manusia sebagai kesatuan tubuh, kondisi psikologis-sosial, dan kehidupan spiritual. Untuk kepentingan penelitian ini, pendekatan tersebut disederhanakan menjadi tiga dimensi perlindungan relawan: fisik, mental, dan spiritual. Dimensi sosial, hukum, dan kelembagaan ditempatkan sebagai sistem pendukung yang melintasi ketiga dimensi.³⁰

Model ini bukan sekadar daftar kebutuhan. Setiap dimensi memuat: jenis ancaman, landasan Qur'ani, kewajiban organisasi dan negara, tindakan preventif, respons darurat, pemulihan, serta indikator hasil. Struktur tersebut menjadi dasar sinkronisasi Bab II, Bab III, Bab IV, Bab V, dan kesimpulan.

Penggunaan pendekatan *maqâshid* dalam model ini juga ditempatkan secara metodologis: *maqâshid* berfungsi membaca orientasi tujuan

²⁹ Earl Babbie, *The Practice of Social Research*, edisi ke-14, Boston: Cengage Learning, 2016; John W. Creswell dan J. David Creswell, *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*, edisi ke-5, Los Angeles: SAGE, 2018.

³⁰ Daniel P. Sulmasy, "A Biopsychosocial-Spiritual Model for the Care of Patients at the End of Life," *The Gerontologist*, Vol. 42, No. suppl_3, 2002, hal. 24–33

perlindungan, sedangkan petunjuk ayat yang lebih rinci dioperasionalkan menjadi indikator dan tindakan. Perbedaan antara tujuan (*maqâshid*) dan petunjuk operasional (*hidâyât*) penting agar penarikan implikasi kontemporer tidak berhenti pada slogan tujuan, tetapi tetap dapat ditelusuri kepada struktur penafsiran ayat.³¹

G. Tinjauan Pustaka dan Penelitian Terdahulu yang Relevan

Sumber Primer

Data Primer (*primary resources*) dalam disertasi ini adalah ayat-ayat al-Qur'an yang memiliki kandungan dan esensial yang sama dengan perlindungan jiwa melawan kemanusiaan Palestina perspektif Al-Qur'an. tentunya hal ini didiinterpretasikan melalui tafsir dan hadis yang punya relevansi dengan tema penelitian ini.

Di dalam disertasi ini dipilih beberapa kitab tafsir sebagai rujukan dari tafsir masa klasik dan modern. Kitab tafsir klasik yang dijadikan rujukan adalah kitab tafsir karangan al-Thabarî (W. 310 H)³² dan Ibn Katsîr (W. 774 H)³³ yang mewakili *tafsîr bi al-ma'tsûr*. Al-Zamakhsharî (467–538 H) mewakili tafsir dari golongan Mu'talizah, termasuk *tafsîr bi al-ra'y*.³⁴ Ibn 'Arabî (W. 638 H),³⁵ seorang sufi dari Andalusia, mewakili tafsir sufi. Selain itu, kajian ini dilengkapi dengan tafsir yang kental dengan nuansa sains karangan Thanthâwî Jauharî³⁶ dan Fakhr al-Râzî (L. 544 H).³⁷

³¹ Muhammad Hariyadi, Zuhripatul Jannah, Ainun Nadzifah, dan Zakiyatul Fitriyah, "Hudâ versus Maqâsid? Teleological Competition in Al-Hidâyât Al-Qur'aniyyah: Dirâsah Ta'shîliyyah (Vols. I–II)," *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 27, No. 1 (2026), hlm. 155–180, DOI: 10.14421/qh.v27i1.7358.

³² Muhammad Bin Jarir al-Thabarî, *Tafsîr al-Thabarî al-Musammâ Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl al-Qur'ân*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1420 H/1999 M.

³³ Abi al-Fida' al-Isma'il Ibn 'Umar Ibn Kathir al-Dimashqi, *Tafsîr al-Qur'ân al-Azhîm*, Beirut: Dar al-Kutub Ilmiyyah, 1420 H/1999 M.

³⁴ Muhammad ibn 'Umar al-Zamakhshari, *al-Kasysyâf 'an Haqâ'iq Ghawâmid al-Tanzîl wa 'Uyun al-Aqâwîl fî Wujuh al-Ta'wîl*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995 M/1415 H. Lihat tentang sejarah penulisan tafsir karangan: 1) Mumhammad Husain al-Dhahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssirun*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1413 H/1992. 2) Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsîr dari Aliran Klasik Hingga Modern*, edisi terjemahan oleh: M 'Alaika Salamullah, Yogyakarta: el-Saq Press, 2003, cet.I. 3) Mani' Abd al-Halim, *Metodologi Tafsîr, Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsîr*, edisi terjemahan oleh: Syahdia Noer, Jakarta: Raja grafindo, 2003.

³⁵ Muhyi al-Din Ibn 'Arabî, *Tafsîr Ibn 'Arabî*, Beirut: Dar Sadir, 1422 H/2002 M.

³⁶ Tantawi Jauhari, *al-Jawâhir fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th.

³⁷ Muhammad al-Razi Fakhr al-Din, *Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtiḥ al-Ghaib* Beirut: Dar al-Fikr, 1415 H/1995 M.

Untuk kategori tafsir modern yaitu: Sa'îd Hawwâ (W. 1411 H),³⁸ al-Shâbûnî (W. 1928 M),³⁹ al-Marâghî (L. 1881 M),⁴⁰ Rasyîd Ridhâ,⁴¹ al-Sya'râwî,⁴² dan Bint al-Syâthî'.⁴³ Sedangkan untuk tafsir dari Indonesia, dipilih *Tafsir al-Mishbah* karangan Muhammad Quraish Shihab⁴⁴ dan *Tafsîr al-Azhar* karya Hamka.⁴⁵ Untuk rujukan kitab hadis, penulis menggunakan kitab hadis dalam *Kutub al-Tis'ah*, yaitu Imâm al-Bukhârî,⁴⁶ Muslim,⁴⁷ al-Tirmidzî,⁴⁸ al-Nasâ'î,⁴⁹ Abû Dâwud,⁵⁰ Ibn Mâjah,⁵¹ Ahmad,⁵² Mâlik, dan al-Dârimî.

Sumber Sekunder dan Penelitian Terdahulu

Sumber sekunder meliputi buku, disertasi, artikel jurnal, dokumen hukum, dan laporan kemanusiaan yang relevan. Penelitian terdahulu dikelompokkan menjadi buku, disertasi, dan jurnal; setiap karya diuraikan berdasarkan fokus, metode, temuan, dan perbedaannya dengan penelitian ini.

³⁸ Sa'îd Hawwa, *al-Asâs fî al-Tafsîr*, Kairo: Dar al-Salam, 1989, cet. II.

³⁹ Ali Ibn al-Jamil al-Sabuni, *Sofwah al-Tafâsîr*, Madinah Nasr: Dar al-Sabuniy, 1417 H/1998M.

⁴⁰ Ahmad Mustafa al-Maraghi, *Tafsîr al-Marâghî*, Beirut: Dar al-Kutub 'Ilmiyyah, 1418 H/1998 M.

⁴¹ Muhammad Rashid Rida, *Tafsîr al-Manâr*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999 M/1420 H).

⁴² Muhammad Mutawalli al-Sha'rawi, *Tafsîr al-Sha'râwî*, Kairo: Idarah al-Kutub wa al-Maktabah, 1991 M/1411 H.

⁴³ 'A isyah 'Abd al-Rahman, *I'jâz al-Bayân li al-Qur'ân*, Kairo: Dar al-Ma'arif, 1990, cet. VII.

⁴⁴ Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah, Pesan Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2005, cet. IV.

⁴⁵ Abdul Malik Abdul Karim Amrullah, *Tafsir al-Azhar*, Jakarta: Pustaka Panji Mas, 2000.

⁴⁶ Abi 'Abdillah Muhammad Ibn Isma'il, *Sahih Bukhari*, Riyad: Bait al-Afkar al-Dauliyyah, 1419 H/1998.

⁴⁷ Abi al-Husain Muslim Ibn al-Hajjaj al-Nasaiburi, *Sahih Muslim*, Beirut: Dar al-Fikr, 1414 H/1993 M.

⁴⁸ Muhammad 'Isa al-Tirmidhi, *Sunan al-Tirmidhi*, Beirut: Dar Ibn Hazm, 1422 H/2002 M.

⁴⁹ 'Abd al-Rahman Ahmad Ibn Shu'aib Ibn 'Ali Ibn Sannan bin Dinar al-Nasa'i, *Sunan al-Nasa'i*, Beirut: Dar Ibn Hazm, 1420 H/1999 M.

⁵⁰ Abi Daud Sulaiman Ibn Ash'ath al-Sajastani, *Sunan Abi Daud*, Beirut: Dar al-Fikr, 1421 H/2001 M.

⁵¹ Abi 'Abdillah Muhammad Ibn Yazid al-Qazwini, *Sunan Ibnu Majah*, Beirut: Dar al-Fikr, 1421 H/2001 M.

⁵² Abi 'Abdillah Ahmad Ibn Hanbal, *Musnad Ahmad Ibn Hanbal*, Riyad: Bait al-Afkar al-Dauliyyah, 1419 H/1998 M.

a. Buku-Buku

- 1) *Al-'Amâl At-tathawwu' fi Al-Qur'ân* yang ditulis oleh Khalid As-Syatthi⁵³, dalam buku ini dijelaskan tentang nilai-nilai aksi kerelawanan menurut Al-Qur'an, bahkan beliau menyebutkan contoh-contoh yang dilakukan oleh Nabi dan Rasul dalam aksi kerelawanan.
- 2) *Hukum Humaniter*, buku ini ditulis oleh Ahmad Ruhardi dan kawan-kawan. Buku ini menyoroti tantangan dalam penerapan Hukum Humaniter Internasional di masa modern, terutama dalam konflik asimetris dan pelanggaran terhadap relawan kemanusiaan. Tujuannya adalah untuk meningkatkan pemahaman tentang perlindungan jiwa bagi individu yang terpengaruh konflik bersenjata melalui aturan hukum internasional yang ada.⁵⁴
- 3) *The Principles of International Humanitarian Law* oleh Jean Pictet⁵⁵. Buku ini mendalami prinsip-prinsip Hukum Humaniter Internasional, termasuk aspek perlindungan jiwa korban konflik bersenjata, yang relevan dengan posisi dan perlindungan jiwa relawan kemanusiaan. Pictet membagi hukum humaniter menjadi dua cabang besar: Hukum Jenewa, yang menekankan perlindungan jiwa korban perang, dan Hukum Den Haag, yang mengatur cara berperang.

Ketiga buku tersebut penting sebagai dasar tentang kesukarelaan dan hukum humaniter, tetapi belum menyatukan analisis tafsir tematik dengan model perlindungan fisik, mental, dan spiritual relawan. Penelitian ini mengisi kekosongan tersebut dengan menghubungkan medan makna kerelawanan dalam Al-Qur'an, teori perlindungan hukum, hak dasar manusia, serta realitas Palestina.

b. Disertasi

- 1) *Dakwah Berbasis Kemanusiaan: Studi Terhadap Aksi Kemanusiaan Medical Emergency Rescue Committee (Mer-C) Indonesia Di Gaza (2009-2015) Dan Lombok (2018)*.⁵⁶ Disertasi ini ditulis oleh Rubiyanah di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, dalam penelitian ini

⁵³ Khalid As-Syatthi, *Al-Amâl At-tathawwu' fi Qur'an*, t.tp; Dar Al-Mandumah, 2009.

⁵⁴ Ahmad Ruhardi et.al., *Hukum Humaniter*, Bandung; Widina Bhakti Persada Bandung, 2022

⁵⁵ Jean Pictet, *The Principles of International Humanitarian Law*, <https://international-review.icrc.org/sites/default/files/S0020860400011451a.pdf>

⁵⁶ Rubiyanah, *Dakwah Berbasis Kemanusiaan: Studi Terhadap Aksi Kemanusiaan Medical Emergency Rescue Committee (Mer-C) Indonesia Di Gaza (2009-2015) Dan Lombok (2018)*, <https://repository.uinjkt.ac.id/dspace/handle/123456789/49382>, diakses pada tanggal 10 September 2024.

bahwa aksi-aksi kemanusiaan yang dilakukan baik oleh individu maupun kelompok/organisasi juga merupakan bagian dari dakwah, sebagaimana yang dilakukan oleh sebuah organisasi kemanusiaan *Medical Emergency Resque Committee* (MER-C) Indonesia. Aksi kemanusiaan MER-C sejalan dengan prinsip-prinsip dakwah karena terkait dengan kemaslahatan umat yang didasarkan pada prinsip kemanusiaan. Penelitian ini berusaha menjawab pertanyaan, bagaimana aksi kemanusiaan organisasi MER-C dapat dikatakan sebagai aktivitas dakwah? Pertanyaan tersebut dibedah dengan menggunakan teori dakwah keumatan (konsep *ummah*) Ali Syari'ati dan Sayyid Qutb, yaitu *da'wah ilâ al-khair* yang diformulasikan oleh Andi Faisal Bakti berdasarkan prinsip dakwah yang terdapat dalam QS. Ali Imran/3:104 dan 110, yakni *da'wah ilâ al-khair* yang meliputi prinsip *ukrijat li al-Nâs, al-amr bi al-ma'ruf wa an-nahy 'an al-munkar*, dan *tu'minuna billâh*. Penelitian ini mendukung penelitian Hilman Latief, Fethulleh Ghulen, Peter Redfield dan Jamal Krafes yang menekankan pada persoalan sosial dan kemanusiaan.

- 2) *Hak Asasi Manusia Perspektif Al-Qur'an (Dimensi Akidah, Syariat dan Akhlak)*.⁵⁷ Disertasi ini menyimpulkan bahwa Hak Asasi Manusia (HAM) dalam perspektif Al-Qur'an adalah bagian penting dari ajaran Islam. HAM dalam Al-Qur'an terkait dengan misi penciptaan manusia sebagai *khalifatullâh* (penguasa) di bumi dan sebagai *abdullâh* (hamba Allah) yang tunduk pada ketentuan-Nya. Manusia memiliki peran ganda yang tidak dapat dipisahkan: sebagai hamba Allah yang harus beribadah dan bersyukur, serta sebagai penguasa di bumi yang harus mengelola danmemakmurkan bumi dengan baik. HAM dalam Islam berbeda dengan konsep HAM Barat. HAM dalam Islam bersumber dari wahyu (Al-Qur'an) dengan fokus pada kemaslahatan manusia, sementara HAM Barat berasal dari filsafat humanisme yang berpusat pada manusia dan seringkali dipengaruhi oleh sekularisme dan individualisme. Sedangkan HAM dalam Al-Qur'an mencakup hak vertikal (hak Allah SWT) dan hak horizontal (hak sesama manusia). Hak Allah meliputi tidak menyekutukan-Nya, menyembah hanya kepada-Nya, dan bersabar dalam perintah-Nya. Hak manusia mencakup hak individual, keluarga, dan publik. Hak individual meliputi privasi dan menjaga tubuh. HAM dalam Al-Qur'an juga terdapat dalam tiga pokok ajaran Islam: akidah, syariah, dan akhlak. Dalam syariah, HAM dijelaskan dalam maqasid syariah yang meliputi

⁵⁷ MM Attamimi, *Hak Asasi Manusia Perspektif Al-Qur'an (Dimensi Akidah, Syariat dan Akhlak)*, <https://repository.ptiq.ac.id/id/eprint/17/> diakses pada tanggal 10 September 2024.

menjaga nyawa, agama, akal, harta, dan keturunan. Akhlak menekankan hubungan harmonis antara manusia dan lingkungannya.

- 3) *Nilai-nilai Kemanusiaan dalam Pendidikan Rasulullah SAW (Kajian Berbasis Tafsir – Hadis)*.⁵⁸ Disertasi ini menganalisis bagaimana nilai-nilai kemanusiaan dalam pendidikan Rasulullah, jika dihadapkan dengan isu-isu kontemporer dalam pendidikan. Ternyata nilai-nilai kemanusiaan nilai-nilai kemanusiaan dalam pendidikan Rasulullah mengacu kepada prinsip tauhid sebagai bangunan universalitas dan berazaskan wahyu dalam berpikir dan bertindak maka selalu otentik kapan pun dan di mana pun, tidak bersifat temporal, diaktualisasikan dalam tujuan kemanusiaan; a) Persamaan, b) Solidaritas Islam dibangun atas keberbedaan yang disatukan dalam semangat moral berlomba dalam kebajikan, c) Keadilan yakni kesatuan sikap menepatkan sesuatu pada posisinya secara proposial meliputi sikap adil antar hamba dan Tuhan, dirinya sendiri dan makhluk lain, d) Kebajikan dan e) Keperibadian utuh yaitu keselarasan hati dan pikiran.
- 4) *Pertanggungjawaban Komando (Command Responsibility) dalam Pelanggaran HAM Berat (Studi Kasus Kejahatan Terhadap Kemanusiaan Di Indonesia)*.⁵⁹ Disertasi ini secara keseluruhan membahas tentang urgensi pemerintah membuat UU No. 26 tahun 2000 tentang pengadilan HAM sebagai dasar hukum penuntutan pertanggungjawaban komando atas pelanggaran HAM yang berat kategori kejahatan terhadap kemanusiaan di Indonesia. Namun hal lain yang dapat disoroti dari penelitian ini adalah bahwa HAM merupakan hak dasar yang secara kodrati melekat pada diri manusia yang bersifat universal, sehingga harus dihormati dan dilindungi dalam suatu peraturan perundangan. Di samping HAM, diperlukan adanya kewajiban dasar manusia sebagai penyeimbang dalam menjalankan roda kehidupan bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara. Hakikat penghormatan dan perlindungan terhadap HAM adalah menjaga keselamatan eksistensi manusia secara utuh melalui aksi keseimbangan, yaitu keseimbangan antara hak dan kewajiban, serta keseimbangan antara kepentingan perseorangan dengan kepentingan umum. Oleh karena itu, pemenuhan, perlindungan dan penghormatan terhadap HAM harus diikuti dengan pemenuhan terhadap Kewajiban

⁵⁸ Robingun, *Nilai-Nilai Kemanusiaan Dalam Pendidikan Rasulullah Saw (Kajian Berbasis Tafsir – Hadis)*, <https://digilib.uin-suka.ac.id/id/eprint/23803/>, diakses pada tanggal 10 September 2024.

⁵⁹ Joko Setiyono, “Pertanggungjawaban Komando (Command Responsibility) dalam Pelanggaran HAM Berat (Studi Kasus Kejahatan Terhadap Kemanusiaan Di Indonesia)”, dalam http://eprints.undip.ac.id/23979/1/Joko_Setiyono-01.pdf, diakses pada tanggal 10 September 2024.

Asasi Manusia (KAM) dan Tanggung Jawab Asasi Manusia (TAM) dalam suatu kehidupan pribadi, bermasyarakat dan bernegara.

Disertasi-disertasi tersebut membahas dakwah kemanusiaan, HAM, nilai pendidikan, dan pertanggungjawaban komando. Persamaannya terletak pada perhatian terhadap martabat dan keselamatan manusia. Perbedaannya, penelitian ini secara khusus menempatkan relawan sebagai subjek yang harus dilindungi dan menghasilkan model operasional tiga dimensi berbasis Al-Qur'an.

c. Jurnal

- 1) *Hukum Humaniter Internasional: Sebuah Pengantar Komprehensif*. Artikel ini diterbitkan oleh Komite Internasional Palang Merah (ICRC)⁶⁰ dan membahas prinsip-prinsip dasar hukum humaniter internasional (HHI)⁶¹, termasuk perlindungan jiwa relawan dalam konflik bersenjata. Jurnal ini menyoroti tantangan dalam penerapan HHI di masa modern, terutama dalam konflik asimetris dan pelanggaran terhadap relawan kemanusiaan. Tujuannya adalah untuk meningkatkan pemahaman tentang perlindungan bagi individu yang terpengaruh konflik bersenjata melalui aturan hukum internasional yang ada.⁶²
- 2) *Perlindungan Relawan Kemanusiaan: Suatu Tinjauan Hukum Humaniter Internasional*. Artikel ini ditulis oleh Putri Syafira Basalamah ini membahas bagaimana hukum humaniter internasional,

⁶⁰ Komite Internasional Palang Merah (*International Committee of the Red Cross*, ICRC) adalah organisasi kemanusiaan independen dan netral yang fokus pada perlindungan serta bantuan bagi korban konflik bersenjata dan kekerasan lainnya. ICRC mempunyai mandat di bawah Konvensi Jenewa untuk menjaga kehidupan dan martabat manusia, menyediakan bantuan seperti air, kesehatan, tempat tinggal, dan membantu menyatukan keluarga yang terpisah akibat konflik. Lihat, <https://www.icrc.org/> diakses pada tanggal 14 Sept 2025.

⁶¹ Hukum Humaniter Internasional (HHI) atau International Humanitarian Law (IHL) adalah seperangkat aturan hukum internasional yang bertujuan membatasi dampak konflik bersenjata dengan melindungi orang-orang yang tidak atau tidak lagi turut serta dalam permusuhan (seperti warga sipil, tenaga medis, tawanan perang), serta mengatur cara dan metode peperangan agar tidak menimbulkan penderitaan yang berlebihan. HHI terutama diatur dalam Konvensi Jenewa 1949 beserta protokol tambahannya, dan menjadi bagian penting dari hukum internasional publik yang wajib dipatuhi oleh semua pihak yang terlibat dalam konflik bersenjata. Lihat, <https://www.icrc.org/en/document/what-international-humanitarian-law> diakses pada tanggal 14 Sept 2025.

⁶² Jean-Marie Henckaerts, Studi (kajian) tentang Hukum Humaniter Internasional Kebiasaan: Sebuah sumbangan bagi pemahaman dan penghormatan terhadap tertib hukum dalam konflik bersenjata, *Internasional Review Of The Red Cross*, Volume 87 Nomor 857 Maret 2005. https://www.icrc.org/eng/assets/files/other/indo-irrc_857_henckaerts.pdf diakses pada tanggal 20 November 2024.

khususnya Konvensi Jenewa 1949 dan protokolnya, memberikan perlindungan kepada relawan kemanusiaan. Artikel ini juga menyoroti pentingnya prinsip pembedaan (*distinction*) yang memisahkan antara kombatan dan non-kombatan dalam konflik bersenjata, termasuk relawan.⁶³

- 3) *Perlindungan Relawan Kemanusiaan Dalam Konflik Bersenjata Menurut Hukum Humaniter*, ditulis oleh Rubby Ellryz.⁶⁴ Kesimpulan tulisan ini adalah *pertama*, Di dalam sebuah sengketa bersenjata relawan kemanusiaan dalam hal ini adalah Komite Palang Merah Internasional (ICRC), Federasi Internasional Perhimpunan Palang Merah dan Bulan Sabit Merah (IFRC) telah mendapatkan perlindungan sebagaimana diatur dalam Konvensi Jenewa IV 1949 dan Protokol Tambahan I dan II 1977. Hukum Humaniter Internasional sudah mewajibkan pihak-pihak yang bersengketa untuk membedakan antara penduduk sipil dengan kombatan. Penduduk sipil mencakup semua orang yang berstatus sipil termasuk relawan kemanusiaan. Penyerangan terhadap relawan kemanusiaan termasuk kedalam jenis pelanggaran berat menurut Protokol I Konvensi Jenewa 1977 dan termasuk dalam kejahatankemanusiaan menurut Statuta Roma 1998. *Kedua*, Berdasarkan pasal 1 dari keempat Konvensi Jenewa 1949, maka negara-negara yang telah meratifikasi Konvensi-konvensi Jenewa 1948 untuk menghormati dan menjamin penghormatan terhadap konvensi, negara yang bersangkutan harus melaksanakan ketentuan-ketentuan yang terdapat dalam konvensi, dan termasuk menjatuhkan sanksi apabila terjadi pelanggaran terhadap ketentuan-ketentuan konvensi. Namun melihat perkembangan yang terjadi dalam konflik bersenjata, hingga saat ini dimana personel Komite Palang Merah Internasional dan Federasi Perhimpunan Internasional Palang Merah dan Bulan Sabit Merah terus diserang dan bahkan sudah menelan banyak korban jiwa dalam tugas-tugas mulia yang mereka laksanakan dalam setiap daerah konflik bersenjata, tetapi belum ada tindak lanjut yang jelas, dari pihak-pihak yang bertanggung jawab, dan belum tegasnya implementasi dari pengaturan mengenai perlindungan personel ICRC dan IFRC juga sanksi terhadap pelanggaran-pelanggaran yang terjadi.

⁶³ Putri Syafira Basalamah et.al., *Perlindungan Relawan Kemanusiaan Suatu Tinjauan Hukum Humaniter Internasional*, *Jurnal Lex Privatum*, Vol. IX/No. 3/Apr/2021, <https://ejournal.unsrat.ac.id/index.php/lexprivatum/article/view/33262>.

⁶⁴ Rubby Ellryz, *Perlindungan Relawan Kemanusiaan Dalam Konflik Bersenjata Menurut Hukum Humaniter*, *Jurnal Lex et Societatis*, Vol. V/No. 2/Mar-Apr/2017, <https://ejournal.unsrat.ac.id/index.php/lexetsocietatis/article/view/15233>.

- 4) *Kedudukan Hukum Relawan Kemanusiaan Berdasarkan Hukum Humaniter Internasional*, ditulis oleh Nurainun dkk,⁶⁵ dalam kesimpulannya bahwasannya perlindungan terhadap relawan kemanusiaan menurut hukum humaniter internasional mengacu pada prinsip pembedaan (*distinction principle*). Dalam hukum humaniter, relawan kemanusiaan termasuk dalam kategori non-kombatan atau pihak yang bukan merupakan sasaran serangan. Perlindungan bagi relawan kemanusiaan dijamin dalam hukum humaniter internasional berdasarkan Konvensi Jenewa 1949 beserta Protokol I dan II. Jika terjadi pelanggaran terhadap Konvensi Jenewa, tindakan tersebut dianggap sebagai kejahatan internasional yang akan diadili di Mahkamah Pidana Internasional berdasarkan Statuta Roma 1998.
- 5) *Islamic Eco-Theology in the Age of Climate Crisis: A Critical Reading of Ali Jum'ah's Environmental Thought* di tulis oleh Darlis, Nasaruddin Umar, Nur Arfiyah Febriani, Muhammad Hariyadi, dan Ahmad Arief .Dalam artikel ini menunjukkan cara membangun kerangka Qur'ani yang mengintegrasikan dimensi normatif, etis, dan spiritual. Artikel tersebut tidak membahas relawan kemanusiaan, tetapi relevan secara metodologis karena menegaskan pentingnya transformasi dari norma menuju kerangka etika yang operasional. Penelitian ini menerapkan pola integratif tersebut pada perlindungan relawan.⁶⁶

Secara keseluruhan, artikel terdahulu lebih banyak menekankan status nonkombatan, kewajiban pihak yang berkonflik, dan sanksi hukum. Belum ditemukan penelitian yang secara konsisten menyelaraskan problem fisik, mental, dan spiritual; isyarat Al-Qur'an untuk setiap dimensi; serta mekanisme preventif, darurat, dan pemulihan dalam satu model.

Kebaruan penelitian ini terletak pada perumusan Model Perlindungan Tiga Dimensi Relawan Kemanusiaan Berbasis Al-Qur'an. Model tersebut menghubungkan perlindungan fisik, mental, dan spiritual dengan tahapan preventif, respons darurat, serta pemulihan pascatugas. Penelitian ini mengintegrasikan tafsir tematik, maqâshid al-syarî'ah, teori perlindungan hukum, teori hak dasar manusia, human security, hukum humaniter

⁶⁵ Nurainun, et.al, *Kedudukan Hukum Relawan Kemanusiaan Berdasarkan Hukum Humaniter Internasional*, *Jurnal Sosio-Komunika*, e-ISSN: 2830-0009, Vol. 2 No. 1 (Mei 2023)

⁶⁶ Darlis, Nasaruddin Umar, Nur Arfiyah Febriani, Muhammad Hariyadi, dan Ahmad Arief, "Islamic Eco-Theology in the Age of Climate Crisis: A Critical Reading of Ali Jum'ah's Environmental Thought," *Jurnal Adabiyah*, Vol. 26, No. 1, 2026, hal. 26-44, DOI: 10.24252/jad.v26i1a2.

internasional, dan data kasus Palestina. Integrasi tersebut menjadi pembeda dari penelitian yang membahas perlindungan relawan secara sektoral.

Model yang dirumuskan menempatkan relawan sebagai pemegang hak dan amanah kemanusiaan. Keberhasilan model diukur dari berkurangnya risiko, tersedianya respons yang cepat, terpenuhinya kebutuhan dasar, pulihnya kondisi mental, terjaganya kebebasan spiritual, dan adanya pertanggungjawaban terhadap pelanggaran.

H. Metodologi Penelitian

1. Objek Penelitian

Objek penelitian ini adalah ayat-ayat Al-Qur'an dan Hadis yang berkaitan dengan perlindungan jiwa relawan kemanusiaan

2. Metode Kualitatif

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif berbasis kepustakaan. Data utama berupa ayat Al-Qur'an, hadis dari kitab sumber, kitab tafsir, dan karya maqâshid; sedangkan data pendukung berupa buku, artikel ilmiah, dokumen hukum, serta laporan lembaga kemanusiaan dan HAM. Analisis dilakukan secara deskriptif, komparatif, tematik, dan konstruktif untuk menghasilkan model konseptual.

Proses analisis dilakukan melalui reduksi data, klasifikasi berdasarkan tiga dimensi perlindungan, perbandingan penafsiran, kontekstualisasi terhadap kasus Palestina, dan sintesis model. Validitas dijaga melalui triangulasi sumber tafsir, hukum, dan laporan kemanusiaan.

Pendekatan kualitatif dipilih karena penelitian berupaya memahami makna, prinsip, dan hubungan konseptual, bukan mengukur hubungan statistik. Hasil analisis disajikan dalam uraian argumentatif, tabel pemetaan, dan model operasional.

3. Metode *Maudhû'î*

Menurut Sudirman ada dua model tafsir tematik (*Maudhû'î*):⁶⁷ Tafsir tematik model Mahmud Syalthut dan Tafsir tematik model al-Kumiy. Akan tetapi, pada perkembangan selanjutnya tafsir tematik model al-Kumiy itulah yang oleh "ulama kontemporer" ditetapkan sebagai tafsir tematik atau tafsir maudl'ui.

Dari sini Ali Khalil sebagaimana dikutip oleh Abd al-Hay al-Farmawi memberikan batasan pengertian tafsir tematik, yaitu menghimpun ayat-ayat Al-Qur'an yang mempunyai satu tujuan dan berkumpul dengan tema tertentu. Kemudian sedapat mungkin ayat-ayat tersebut disusun menurut kronologi turunnya disertai dengan pemahaman *asbâb al-nuzûl*-nya. Lalu oleh mufasir

⁶⁷ Sudirman, "Corak Dan Metode Penafsiran Al-Qur'an," *El-Qudwah Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim.*, n.d., 13.

dikomentari, dikaji secara khusus dalam kerangka tematik, ditinjau segala aspeknya, ditimbang dengan ilmu yang benar, yang pada gilirannya mufasir dapat menjelaskan sesuai dengan hakikat topiknya, sehingga dapat ditemukan tujuannya dengan mudah dan menguasainya dengan sempurna.⁶⁸

Menurut al-Farmawi⁶⁹, metode ini memiliki beberapa keistimewaan, yaitu:

- a. Metode ini mengumpulkan semua ayat yang memiliki kesamaan tema. Ayat yang satu menafsirkan ayat yang lain. Karena itu, metode ini juga dalam beberapa hal sama dengan *tafsîr bi al-ma'tsûr*, sehingga lebih mendekati kebenaran dan jauh dari kekeliruan.
- b. Peneliti dapat melihat keterkaitan antar ayat yang memiliki kesamaan tema. Oleh karena itu, metode ini dapat menangkap makna, petunjuk, keindahan dan kefasihan Al-Qur'an.
- c. Peneliti dapat menangkap ide Al-Qur'an yang sempurna dari ayat-ayat yang memiliki kesamaan tema.
- d. Metode ini dapat menyelesaikan kesan kontradiksi antar ayat Al-Qur'an yang selama ini dilontarkan oleh pihak-pihak tertentu yang memiliki maksud jelek, dan dapat menghilangkan kesan permusuhan antara agama dan ilmu pengetahuan.
- e. Metode ini sesuai dengan tuntutan zaman modern yang mengharuskan kita merumuskan hukum-hukum universal yang bersumber dari Al-Qur'an bagi seluruh negara Islam.
- f. Dengan metode ini, semua juru dakwah, baik yang profesional dan amatiran, dapat menangkap seluruh tema-tema Al-Qur'an. Metode inipun memungkinkan mereka untuk sampai pada hukum-hukum Allah dengan cara yang jelas dan mendalam, serta memastikan kita untuk menyingkap rahasia dan kemuskilan Al-Qur'an sehingga hati dan akal kita merasa puas terhadap aturan-aturan yang telah diterapkan-Nya kepada kita.

⁶⁸ Abd. Hay Al-Farmawy, *Al-Bidayah Fi al-Tafsir al-Maudhû'i*, 2 (Kairo: Al Hadhoroh al-Arabiyyah, 1977), hal. 49–50. Lihat juga:

⁶⁹ Al-Farmawy, hal.41–42. Lihat juga: Abdur Rokhim Hasan, *Qawa'id at-Tafsir: Qa'idah-Qa'idah Tafsir Al-Qur'an*, Yayasan Alumni Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur'an, Tahun 2020; Ahmad Husnul Hakim, *Kaidah Tafsir Berbasis Terapan*, Yayasan eLSiQ Tabarokarrahan, 2022, Andi Rahman, *Menjadi Peneliti Pemula Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Jakarta: Prodi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Fakultas Ushuluddin Institut PTIQ Jakarta, 2022; Kholilurrohmah, *Kesadaran Diri Qurani Melalui Metode Atomic Habits dalam Membangun Karakter Spiritual*, ZAD Al-Mufasssirin, Volume 4, Tahun 2022, Nomor 2, 240–259.

- g. Metode ini dapat membantu para pelajar secara umum untuk sampai pada petunjuk Al-Qur'an tanpa harus merasa lelah dan bertele-tele menyimak uraian kitab-kitab tafsir yang beragam itu.⁷⁰

Jadi lewat metode ini, penafsiran dilakukan dengan jalan memilih topik tertentu yang hendak dicarikan penjelasannya menurut Al-Qur'an, kemudian dikumpulkanlah semua ayat Al-Qur'an yang berhubungan dengan topik ini, kemudian dicarilah kaitan antara berbagai ayat ini agar satu sama lain bersifat menjelaskan, baru akhirnya ditarik kesimpulan akhir berdasarkan pemahaman mengenai ayat-ayat yang saling terkait itu.

Dalam penelitian ini, langkah operasional tafsir *maudhû'î* dilakukan melalui tahapan berikut: (1) menetapkan tema utama perlindungan jiwa relawan kemanusiaan; (2) menginventarisasi ayat-ayat yang berkaitan dengan *hifzh al-nafs*, *ta'âwun*, *ihsân*, *amn*, *karâmah*, dan larangan agresi; (3) mengklasifikasikan ayat berdasarkan aspek perlindungan fisik, mental, spiritual, sosial, dan martabat; (4) menelaah makna kosa kata kunci melalui kitab tafsir klasik dan kontemporer; (5) mengkaji *munâsabah* dan konteks ayat; (6) menghubungkan hasil penafsiran dengan *maqâshid al-syarî'ah* dan problem perlindungan relawan; serta (7) merumuskan prinsip dan model perlindungan jiwa relawan kemanusiaan.

Untuk menjaga validitas kajian, data konflik dan laporan kemanusiaan dipilih dari sumber yang dapat diverifikasi, seperti lembaga internasional, organisasi kemanusiaan, dokumen hukum humaniter, laporan HAM, dan publikasi akademik yang relevan. Data tersebut tidak diposisikan sebagai bahan sensasional, tetapi sebagai konteks empiris untuk membaca urgensi perlindungan relawan dalam perspektif Al-Qur'an.

Menurut Arie Machlina Amri, Metode ini di Mesir pertama kali dicetuskan oleh Ahmad Sayyid al-Kumiy, Ketua Jurusan Tafsir pada Fakultas Ushuluddin Universitas AI-Azhar sampai tahun 1981. Terdapat kitab-kitab klasik maupun modern yang menerangkan metode tafsir *maudhu'i* ini. Di antaranya adalah: Ibnu Qayyim dengan kitabnya *al-Tibyân fî Aqsâm al-Qur'ân*, Abu Ubaidah dengan kitabnya *Mufradât al-Qur'ân*, Abu Jafar al-Nahhas dengan kitabnya *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, Abu Hasdan al-Wahidi dalam kitabnya *Asbâb al-Nuzûl* dan AI-Jassas dengan kitabnya *Ahkâm al-Qur'ân*.

Beberapa ahli tafsir era modern juga menerangkan metode ini, di antaranya AI-Husaini Abu Farhah dengan kitab *al-Futuhât al-Rabbâniyyah fî al-Tafsîr al-Maudhû'î li al-Âyât al-Qur'âniyyah* dan Abdul Hayy al-Farmawy yang menulis kitab *al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Maudhû'î*.

⁷⁰ Abd al-Hayy al-Farmawi, *al-Bidayah fî al-Tafsîr al-Maudû'iyah: Dirasah Manhajiyyah Maudû'iyah*, hal. 55-57

4. Teknik Input dan Analisis Data

- a. Data utama berupa penafsiran dari kitab tafsir yang telah ditentukan, selanjutnya dikaji dan dianalisis dengan cara memperhatikan korelasi antar penafsiran dengan konteks latar belakang keilmuan mufasir yang berbeda-beda, serta konteks sosiokultural pada masa tafsir tersebut ditulis.
- b. Membandingkan penafsiran yang ada untuk membedakan variasi penafsiran.
- c. Setelah dilakukan perbandingan, kemudian mencari dalil dari hadis yang dapat melengkapi penafsiran.
- d. Melengkapi kajian penafsiran dengan hasil eksplorasi kajian ilmiah rasional tentang perlindungan jiwa melawan kemanusiaan.
- e. Setelah itu akhirnya menarik kesimpulan menurut kerangka teori yang ada, baik yang berkaitan dengan perlindungan jiwa melawan kemanusiaan dalam Al-Qur'an, maupun karya-karya yang berkaitan dalam diskursus ilmiah seputar perlindungan jiwa melawan kemanusiaan.

5. Fokus Penelitian

Fokus penelitian adalah perlindungan jiwa melawan kemanusiaan dalam tiga dimensi fisik, mental, dan spiritual dengan Palestina sebagai studi kasus kritis. Fokus ini diarahkan pada hubungan antara problem lapangan, isyarat Al-Qur'an, kewajiban perlindungan, dan formulasi model operasional.

6. Teknik Pengumpulan Data dan Pendekatan

Data-data dalam penelitian ini diperoleh melalui riset kepustakaan (library research). Selain itu, kajian ini diperkuat dengan laporan kemanusiaan, dokumen kelembagaan, data hukum humaniter, dan publikasi akademik yang bersifat otoritatif serta relevan dengan kondisi melawan kemanusiaan di Palestina.

Penelitian ini tetap berbasis kepustakaan, namun penulis memiliki pengalaman keterlibatan dalam perjalanan kemanusiaan yang tercantum dalam riwayat hidup, yaitu perjalanan ke Gaza sebanyak tiga kali pada tahun 2012 dan 2019, kunjungan kepada pengungsi Palestina di Turki Selatan pada tahun 2016, serta pengungsi Palestina di Lebanon pada tahun 2018. Rangkaian pengalaman tersebut berfungsi sebagai latar reflektif yang mempertajam sensitivitas peneliti terhadap risiko, martabat, kebutuhan dasar, dan beban psikososial melawan serta korban. Meskipun demikian, pengalaman personal tersebut tidak diperlakukan sebagai data primer dan tidak menggantikan prosedur verifikasi sumber; argumentasi disertasi tetap dibangun dari ayat Al-

Qur'an, tafsir, hadis, dokumen hukum, laporan lembaga kemanusiaan, dan publikasi akademik yang dapat diverifikasi.

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif. Pendekatan kualitatif digunakan untuk menghasilkan data yang bersifat deskriptif yang hasilnya disajikan dalam bentuk kualitatif.⁷¹

I. Sistematika Penelitian

Disertasi ini disusun dalam enam bab yang saling berhubungan untuk mengkaji secara mendalam tentang perlindungan jiwa relawan kemanusiaan di Palestina dari perspektif Al-Qur'an. Berikut adalah sistematika penulisan disertasi ini:

Pada bab kesatu, penulis memberikan pengantar yang menguraikan secara mendalam mengenai masalah yang diangkat dalam penelitian ini. Dalam Latar Belakang Masalah, akan dijelaskan konteks dan urgensi topik perlindungan jiwa relawan kemanusiaan Palestina, serta alasan pentingnya kajian ini dalam menghadapi tantangan yang ada. Identifikasi Masalah akan merinci masalah-masalah utama yang terkait dengan perlindungan relawan dalam konteks Palestina, yang meliputi tantangan hukum, politik, serta pelanggaran terhadap hak asasi manusia. Selanjutnya, dalam Rumusan Masalah, penulis akan merumuskan pertanyaan penelitian yang ingin dijawab dalam disertasi ini. Dalam Pembatasan Masalah, penulis akan menjelaskan ruang lingkup kajian, sehingga penelitian ini tetap terfokus pada aspek-aspek tertentu dari perlindungan jiwa relawan di Palestina. Tujuan Bagian Penelitian akan menjelaskan tujuan utama penelitian ini, yang mencakup pemahaman tentang perlindungan jiwa relawan menurut perspektif Al-Qur'an, serta penerapannya pada kasus Palestina. Kerangka Teori akan menjelaskan teori-teori yang mendasari penelitian ini, mencakup teori perlindungan, hak asasi manusia, serta teori lainnya yang relevan. Tinjauan Pustaka akan memuat

⁷¹Disarikan dari: Mudji Santoso, *Hakikat, Peranan, Jenis-Jenis Penelitian, Serta Pola Penelitian pada Pelita ke VI*, dalam Imran Arifin (ed), *Penelitian Kualitatif dalam Bidang Ilmu-ilmu Sosial dan Keagamaan* (Malang: Kalimasanda, 1994), cet. I, 13. Lihat juga: Koentjaraningrat, *Metode-Metode Penelitian Masyarakat*, Jakarta: PT. Gramedia, 1981), cet. IV.

Dasar penelitian kualitatif adalah konstruktivisme yang berasumsi bahwa kenyataan itu berdimensi jamak, interaktif dan suatu pertukaran pengalaman sosial yang diinterpretasikan oleh setiap individu. Peneliti kualitatif percaya bahwa kebenaran adalah dinamis dan dapat ditemukan hanya melalui penelaahan terhadap orang-orang melalui interaksinya dengan situasi sosial mereka. Lihat: Sudarwan Danim, *Menjadi Peneliti Kualitatif*, (Bandung: Pustaka Setia, 2002). Penelitian kualitatif mengkaji perspektif partisipan dengan strategi-strategi yang bersifat interaktif dan fleksibel. Penelitian kualitatif ditujukan untuk memahami fenomena-fenomena sosial dari sudut pandang partisipan. Dengan demikian penelitian kualitatif adalah penelitian yang digunakan untuk meneliti pada kondisi objek alamiah dimana peneliti merupakan instrumen kunci. Lihat: Sugiyono, *Memahami Penelitian Kualitatif*, (Bandung: Alfabeta, 2005).

kajian pustaka terkait dengan topik yang dibahas, memberikan gambaran mengenai penelitian sebelumnya yang relevan. Terakhir, Metodologi Penelitian akan menjelaskan pendekatan dan metode yang digunakan dalam penelitian ini, baik dalam pengumpulan data maupun analisisnya. Akhirnya, penjelasan mengenai sistematika penulisan diberikan untuk menggambarkan struktur laporan penelitian secara keseluruhan, mulai dari Bab Satu hingga Bab Penutup.

Pada bab kedua, penulis menguraikan landasan teoretis dan model konseptual perlindungan relawan. Bab ini menjelaskan definisi relawan, teori perlindungan hukum, hak dasar manusia, human security, *maqâshid al-syari'ah*, pendekatan biopsychosocial-spiritual, serta indikator perlindungan fisik, mental, dan spiritual.

Pada bab ketiga, penulis menganalisis Palestina sebagai studi kasus kritis dan memetakan problematika relawan ke dalam tiga dimensi: ancaman fisik, gangguan mental atau psikososial, dan kerentanan spiritual. Faktor hukum dan politik digunakan untuk menjelaskan sebab serta hambatan perlindungan.

Bab keempat mengkaji isyarat Al-Qur'an tentang relawan, perlindungan jiwa, keamanan, pertolongan, martabat, dan kesukarelaan. Hasil penafsiran disintesis ke dalam dasar Qur'ani bagi perlindungan fisik, mental, dan spiritual agar langsung berhubungan dengan problematika pada bab ketiga.

Pada bab kelima, penulis memformulasikan dan mengoperasionalkan Model Perlindungan Tiga Dimensi Relawan Kemanusiaan Berbasis Al-Qur'an. Model memuat ancaman, nilai dasar, indikator, tindakan preventif, respons darurat, pemulihan, pihak penanggung jawab, dan hasil yang diharapkan.

Pada bab keenam, bab terakhir berisi kesimpulan dari seluruh pembahasan disertasi. Kesimpulan dirumuskan dengan menyusun jawaban sistematis terhadap rumusan masalah yang telah dikemukakan di awal. Penulis merangkum bahwa Al-Qur'an memberikan fondasi yang sangat kuat dan relevan untuk membangun sistem perlindungan jiwa relawan, baik melalui pendekatan etis, normatif, maupun spiritual. Bab ini juga menyampaikan sejumlah saran yang ditujukan kepada para pembuat kebijakan, organisasi kemanusiaan, serta akademisi agar lebih serius menempatkan aspek perlindungan relawan dalam kerangka *maqâshid al-syari'ah* dan nilai-nilai kemanusiaan universal.

BAB II

LANDASAN TEORETIS DAN MODEL KONSEPTUAL PERLINDUNGAN RELAWAN

A. Definisi Perlindungan Relawan (*Voluntary Protection*) dan Sejarahnya

Secara konseptual, perlindungan relawan (*voluntary protection*) memiliki dua unsur pokok. Pertama, unsur *voluntary* yang menunjukkan tindakan sukarela, kerelaan, dan pengabdian tanpa paksaan. Kedua, unsur *protection* yang menunjukkan upaya perlindungan, penjagaan, dan penjaminan keselamatan. Dengan demikian, *voluntary protection* dalam penelitian ini dipahami sebagai sistem perlindungan yang diberikan kepada relawan kemanusiaan agar mereka dapat menjalankan tugas sosialnya secara aman, bermartabat, dan berkelanjutan.

1. Definisi Perlindungan Relawan (*Voluntary Protection*)

Secara bahasa, kata perlindungan berarti hal atau perbuatan melindungi. Kamus Besar Bahasa Indonesia menjelaskan bahwa kata “lindung” berarti menempatkan diri di bawah atau di balik sesuatu agar terhindar dari gangguan, panas, angin, atau bahaya. Dengan demikian, perlindungan mengandung makna tindakan menjaga seseorang atau sesuatu dari ancaman yang dapat menimbulkan kerugian.¹

Dalam bahasa Inggris, kata perlindungan atau *protection* berarti

¹ Kamus Besar Bahasa Indonesia, “Perlindungan,” <https://kbbi.web.id/perlindungan>, diakses 2 Mei 2025.

tindakan melindungi atau keadaan terlindungi. Makna ini menunjukkan bahwa perlindungan tidak hanya berbentuk tindakan aktif untuk mencegah bahaya, tetapi juga keadaan aman yang dihasilkan dari tindakan tersebut.² Dalam bahasa Arab, istilah perlindungan dapat dikaitkan dengan kata *al-himâyah* dan *al-hifzh*. Kata *al-himâyah* lebih dekat pada makna perlindungan dari ancaman eksternal, sedangkan *al-hifzh* bermakna menjaga, memelihara, mengawasi, dan mempertahankan sesuatu agar tidak rusak atau hilang.³

Perbedaan makna antara *himâyah* dan *hifzh* penting untuk memperjelas konsep perlindungan relawan. Al-'Askarî menjelaskan bahwa *himâyah* digunakan untuk perlindungan yang bersifat luas dan eksternal, seperti perlindungan wilayah, komunitas, atau kelompok manusia, sedangkan *hifzh* lebih menunjukkan penjagaan terhadap sesuatu yang dapat dimiliki, dijaga, dan dipertahankan secara langsung.⁴ Dalam konteks disertasi ini, perlindungan relawan memerlukan kedua makna tersebut: *himâyah* sebagai perlindungan kelembagaan dan sosial, serta *hifzh* sebagai penjagaan langsung terhadap jiwa, tubuh, akal, martabat, dan keamanan relawan.

Adapun kata relawan merujuk kepada individu yang secara sukarela memberikan waktu, tenaga, keahlian, dan pikirannya untuk membantu orang lain tanpa mengharap imbalan finansial. Schroeder mendefinisikan relawan sebagai individu yang menyumbangkan tenaga, keahlian, dan waktunya secara sukarela tanpa memperoleh keuntungan materi dari organisasi yang menaungi kegiatan tersebut.⁵ Wilson juga menjelaskan bahwa kerelawanan adalah aktivitas memberikan waktu secara cuma-cuma untuk membantu individu, kelompok, atau organisasi.⁶

Al-Qur'an tidak menggunakan satu istilah teknis yang identik dengan pengertian modern "relawan kemanusiaan". Padanan Qur'aninya ditemukan melalui medan makna: *tathawwu'* menunjukkan tindakan sukarela; *al-anshâr* menunjukkan identitas penolong; *al-muhsinûn* menunjukkan pelaku kebaikan; *al-mutashaddiqûn* menunjukkan pemberi bantuan; dan *at-ta'âwun* menunjukkan kerja sama dalam kebajikan. Oleh karena itu, relawan dalam penelitian ini didefinisikan secara etik-fungsional, yaitu orang yang secara sadar memberikan waktu, tenaga, keahlian, atau sumber daya untuk menolong

² Merriam-Webster Dictionary, s.v. "Protection," <https://www.merriam-webster.com/dictionary/protection>, diakses 2 Mei 2025.

³ Abû Nashr Ismâ'îl ibn Ḥammâd al-Jauharî, *Ash-Shihâḥ fî al-Lughah (Tâj al-Lughah wa Shihâḥ al-'Arabiyyah)*, ed. Aḥmad 'Abd al-Ghafûr 'Aththâr, cet. ke-4 (Beirut: Dâr al-'Ilm lil-Malâ'yîn, 1407 H/1987 M), 3:1172.

⁴ Abû Hilâl al-Ḥasan ibn 'Abd Allâh al-'Askarî, *Al-Furûq al-Lughawiyah*, ed. Muḥammad Ibrâhîm Salîm (Kairo: Dâr al-'Ilm wa al-Thaqâfah, t.t.), 188.

⁵ David A. Schroeder, "The Psychology of Helping and Altruism," dalam *Advanced Social Psychology*, ed. Abraham Tesser (New York: McGraw-Hill, 1995), 301-342.

⁶ John Wilson, "Volunteering," *Annual Review of Sociology* 26 (2000): 215-240.

manusia tanpa menjadi kombatan.

Berdasarkan pengertian tersebut, relawan tidak sekadar orang yang membantu, tetapi subjek kemanusiaan yang secara sadar memilih untuk terlibat dalam pelayanan sosial. Ia tidak digerakkan oleh kewajiban kontraktual semata, melainkan oleh dorongan moral, empati, solidaritas, dan tanggung jawab kemanusiaan. Oleh karena itu, ketika relawan menjalankan tugas dalam situasi berisiko, seperti konflik bersenjata, bencana alam, pengungsian, atau krisis kesehatan, ia membutuhkan perlindungan yang memadai agar tindakan kemanusiaannya tidak berujung pada kehilangan jiwa, kerusakan mental, atau pelanggaran martabat.

Dengan demikian, perlindungan relawan (*voluntary protection*) dapat didefinisikan sebagai segala bentuk upaya terencana, sistematis, dan berkelanjutan untuk melindungi keselamatan fisik, mental, spiritual, hukum, sosial, dan martabat relawan yang melaksanakan tugas kemanusiaan secara sukarela. Perlindungan ini mencakup pencegahan risiko, penyediaan pelatihan keselamatan, jaminan kesehatan, perlindungan hukum, dukungan psikososial, mekanisme evakuasi, pengakuan terhadap hak-hak relawan, dan penghormatan terhadap nilai kemanusiaan yang melekat pada diri mereka.

Dalam perspektif hukum humaniter internasional, relawan kemanusiaan pada dasarnya termasuk kelompok sipil selama tidak terlibat langsung dalam permusuhan. Karena itu, mereka harus dilindungi dari serangan, intimidasi, penahanan sewenang-wenang, penyiksaan, dan segala bentuk tindakan yang menghalangi misi kemanusiaan. International Committee of the Red Cross (ICRC) menegaskan bahwa kerja perlindungan bertujuan memastikan agar hak-hak individu dihormati oleh negara maupun aktor non-negara sesuai dengan hukum internasional dan standar kemanusiaan.⁷

Dalam konteks Indonesia, perlindungan relawan juga memperoleh dasar normatif melalui Undang-Undang Nomor 24 Tahun 2007 tentang Penanggulangan Bencana yang mengakui keterlibatan relawan dalam penyelenggaraan penanggulangan bencana dan menempatkan keselamatan mereka sebagai bagian dari tanggung jawab penyelenggaraan kebencanaan.⁸ Dengan demikian, perlindungan relawan (*voluntary protection*) tidak hanya bersifat etik, tetapi juga bersifat hukum dan kelembagaan.

Dalam perspektif Islam, perlindungan jiwa relawan merupakan bagian dari konsep *hifzh al-nafs* dalam *maqâshid al-syarî'ah*. Al-Ghazâlî menempatkan penjagaan jiwa sebagai salah satu dari lima tujuan utama syariat

⁷ International Committee of the Red Cross, *Professional Standards for Protection Work*, 3rd ed. (Geneva: ICRC, 2018), 15.

⁸ Republik Indonesia, Undang-Undang Nomor 24 Tahun 2007 tentang Penanggulangan Bencana, Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 2007 Nomor 66.

Islam, bersama dengan penjagaan agama, akal, keturunan, dan harta.⁹ Perlindungan jiwa dalam konteks ini tidak hanya berarti larangan membunuh, tetapi juga mencakup kewajiban menjaga keselamatan, kesehatan, keamanan, dan keberlangsungan hidup manusia. Karena relawan adalah pihak yang mengabdikan dirinya untuk menyelamatkan manusia lain, maka perlindungan terhadap jiwa relawan menjadi bagian dari perlindungan terhadap misi kemanusiaan itu sendiri.

Cakupan perlindungan relawan dapat dirinci dengan beberapa cara. Pedoman Manajemen Relawan PMI 2023 menegaskan bahwa dalam penugasan relawan berhak memperoleh asuransi serta lima unsur perlindungan operasional, yaitu perlindungan hukum, kesehatan, keamanan, keselamatan, dan dukungan psikologis. Disertasi ini tidak menafikan kelima unsur tersebut, tetapi mengelompokkannya pada tingkat analitis ke dalam tiga dimensi substantif: (1) fisik, yang menampung kesehatan, keamanan, dan keselamatan; (2) mental, yang menampung dukungan psikologis dan aspek rasa aman; dan (3) spiritual, yang mencakup kebebasan beribadah, pendampingan ruhani, pemaknaan pengabdian, dan pemeliharaan harapan. Perlindungan hukum, kelembagaan, asuransi, SOP, pelaporan, serta penghormatan martabat berfungsi sebagai instrumen lintas dimensi. Dengan konstruksi ini, model tiga dimensi bersifat komplementer terhadap standar PMI, bukan menggantikannya; nilai tambah model ini terletak pada integrasi dimensi spiritual dan landasan Qur'ani ke dalam tata kelola perlindungan relawan.¹⁰

Perlindungan bagi relawan merupakan bagian penting dalam tata kelola kegiatan sosial dan kemanusiaan. Dalam konteks hukum, perlindungan ini bertujuan agar relawan tidak secara langsung dibebani tanggung jawab pribadi atas kerugian, kehilangan, atau cedera yang mungkin timbul ketika mereka menjalankan tugas sukarela secara sah. *Volunteers Protection Act* 2001 di South Australia, misalnya, memberikan perlindungan kepada relawan yang melakukan pekerjaan kemasyarakatan untuk organisasi kemasyarakatan, selama tindakan tersebut dilakukan dengan itikad baik dan tanpa sikap sembrono.¹¹

Perlindungan hukum tersebut menunjukkan bahwa kerja relawan tidak

⁹ Abû Hâmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazâlî, *Al-Mustasfâ min 'Ilm al-Ushûl*, ed. Ḥamzah ibn Zâ'îd al-Muḥsinî (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), 286.

¹⁰ Abû Hâmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazâlî, *Al-Mustasfâ min 'Ilm al-Ushûl*, ed. Ḥamzah ibn Zâ'îd al-Muḥsinî (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), 286.

¹⁰ Palang Merah Indonesia, *Pedoman Manajemen Relawan PMI, Edisi I* (Jakarta: Palang Merah Indonesia, 2023), bagian Hak dan Kewajiban Relawan PMI, hlm. 14–16.

¹¹ Legal Services Commission of South Australia, "Volunteer Protection," *Law Handbook*, last revised April 16, 2019, https://www.lawhandbook.sa.gov.au/print/ch08s15.php?lscsa_prod%5Bpage%5D=41.

dapat dilepaskan dari tanggung jawab organisasi. Apabila terjadi kerugian akibat tindakan relawan dalam pelaksanaan tugasnya, maka tanggung jawab hukum pada umumnya dialihkan kepada organisasi yang menaungi kegiatan tersebut, bukan langsung kepada relawan secara pribadi.¹² Dengan demikian, organisasi wajib memberi arahan yang jelas, membatasi ruang lingkup tugas relawan, menyediakan pelatihan, melakukan pengawasan, serta mengidentifikasi risiko yang mungkin timbul dalam kegiatan kerelawanan.¹³

Namun, perlindungan ini tidak bersifat mutlak. Relawan dapat kehilangan perlindungan apabila bertindak di luar kewenangan, melanggar instruksi organisasi, melakukan tindakan sembrono, berada di bawah pengaruh alkohol atau obat-obatan, atau terlibat dalam perkara tertentu seperti pencemaran nama baik dan kecelakaan kendaraan bermotor yang telah diatur melalui skema asuransi wajib.¹⁴ Oleh karena itu, perlindungan relawan harus dipahami sebagai hubungan timbal balik: organisasi berkewajiban melindungi, membimbing, dan mengasuransikan relawan, sementara relawan berkewajiban bekerja sesuai mandat, prosedur keselamatan, dan prinsip kehati-hatian.

Dalam konteks kemanusiaan modern, perlindungan relawan tidak hanya berkaitan dengan aspek hukum, tetapi juga menyangkut keselamatan jiwa, kesehatan mental, keamanan kerja, kesejahteraan, dan dukungan organisasi. *Kajian The Status of Frontline Humanitarian Workers* menegaskan bahwa pekerja kemanusiaan garis depan menghadapi tantangan serius, seperti risiko keamanan, ketidakpastian kerja, keterbatasan kompensasi, tekanan psikologis, serta kurangnya akses terhadap pelatihan dan dukungan kelembagaan.¹⁵ Temuan ini menunjukkan bahwa perlindungan relawan tidak boleh berhenti pada kekebalan dari gugatan hukum, tetapi harus diperluas menjadi sistem perlindungan menyeluruh yang menjaga jiwa, martabat, dan keberlanjutan kerja kemanusiaan.

Dengan demikian, perlindungan jiwa relawan dapat dipahami sebagai upaya terpadu untuk menjaga keselamatan fisik, mental, hukum, sosial, dan kemanusiaan relawan ketika menjalankan tugasnya. Dalam perspektif *maqâshid al-syarî'ah*, hal ini sejalan dengan prinsip *hifzh al-nafs*, yaitu

¹² South Australia, *Volunteers Protection Act 2001* (SA), sec. 4–5, <https://www.legislation.sa.gov.au>.

¹³ Legal Services Commission of South Australia, “Volunteer Protection.”

¹⁴ South Australia, *Volunteers Protection Act 2001* (SA), sec. 4.

¹⁵ Liddy Greenaway, Nishant Joshi, Rajeev K. Jha, Linda Ahimbisibwe, and Lydia Tanner, *The Status of Frontline Humanitarian Workers: Research Study* (Inter-Agency Standing Committee, December 2024), https://interagencystandingcommittee.org/sites/default/files/2024-12/Status%20of%20frontline%20workers_Research%20Study.pdf.

kewajiban menjaga jiwa manusia dari bahaya, kerusakan, dan tindakan yang mengancam kehidupan. Relawan yang bertugas di wilayah bencana dan konflik membutuhkan perlindungan yang lebih kuat karena mereka tidak hanya menghadapi risiko hukum, tetapi juga ancaman langsung terhadap keselamatan, kesehatan, dan martabat kemanusiaannya.

2. Sejarah Perlindungan Relawan (*Voluntary Protection*)

Sejarah perlindungan relawan (*voluntary protection*) tidak dapat dipisahkan dari sejarah panjang kerelawanan dan perlindungan kemanusiaan. Dalam tradisi keagamaan dan sosial, praktik menolong sesama telah hadir sejak awal kehidupan manusia. Dalam Islam, nilai kerelawanan tampak dalam konsep *ta'âwun* atau tolong-menolong, *ihsân* atau berbuat baik, *shadaqah* atau pemberian sukarela, dan *tathawwu'* atau *amal* yang dilakukan dengan kerelaan. Nilai-nilai tersebut menjadi akar moral bagi lahirnya tindakan kemanusiaan yang tidak didasarkan pada imbalan, tetapi pada panggilan iman, nurani, dan solidaritas sosial.

Dalam sejarah Islam, praktik perlindungan terhadap jiwa manusia sudah tampak sejak masa Nabi Muhammad Saw. Islam melarang pembunuhan tanpa hak, memuliakan nyawa manusia, mendorong penyelamatan jiwa, dan mengatur etika perang agar pihak yang tidak terlibat dalam peperangan tidak dijadikan sasaran. Prinsip ini kemudian berkembang dalam kajian *maqâshid al-syarî'ah* melalui konsep *hifzh al-nafs*, yaitu perlindungan jiwa sebagai kebutuhan primer manusia. Konsep ini memberikan dasar teologis bahwa setiap aktivitas kemanusiaan, termasuk kerja relawan, harus diarahkan pada penjagaan kehidupan dan pencegahan kebinasaan.

Dalam sejarah modern, perkembangan *voluntary protection* memperoleh bentuk kelembagaan yang lebih jelas setelah lahirnya gerakan Palang Merah. Peristiwa Pertempuran Solferino tahun 1859, yang disaksikan oleh Henry Dunant, melahirkan kesadaran baru tentang perlunya tenaga sukarela yang membantu korban perang tanpa membedakan pihak yang bertikai. Gagasan tersebut kemudian mendorong berdirinya International Committee of the Red Cross (ICRC) pada tahun 1863 dan lahirnya Konvensi Jenewa pertama tahun 1864 yang mengatur perlindungan terhadap korban perang dan tenaga medis di medan konflik.¹⁶

¹⁶ International Committee of the Red Cross, "History of the ICRC," <https://www.icrc.org>, diakses 14 September 2025; lihat juga Henry Dunant, *A Memory of Solferino* (Geneva: ICRC, 1986).

Perkembangan berikutnya terjadi melalui Konvensi Jenewa 1949 dan Protokol Tambahan 1977. Instrumen-instrumen ini memperluas perlindungan terhadap orang-orang yang tidak atau tidak lagi turut serta dalam permusuhan, seperti warga sipil, tawanan perang, tenaga medis, petugas keagamaan, dan pekerja kemanusiaan. Dalam kerangka ini, relawan kemanusiaan memperoleh kedudukan penting karena mereka menjalankan fungsi penyelamatan dan bantuan bagi korban konflik. Prinsip pembedaan antara kombatan dan non-kombatan menjadi dasar agar relawan tidak diperlakukan sebagai sasaran militer.¹⁷

Pada paruh kedua abad ke-20, konsep perlindungan relawan berkembang seiring meningkatnya peran organisasi kemanusiaan internasional, lembaga swadaya masyarakat, badan-badan PBB, dan komunitas lokal dalam menangani bencana serta konflik. *United Nations Volunteers* (UNV), misalnya, didirikan pada tahun 1970 sebagai program PBB yang menghubungkan semangat kerelawanan dengan pembangunan, perdamaian, dan bantuan kemanusiaan.¹⁸ Perkembangan ini menunjukkan bahwa relawan bukan lagi dipahami sebagai tenaga tambahan, tetapi sebagai aktor kemanusiaan yang memerlukan tata kelola, pelatihan, perlindungan, dan dukungan kelembagaan.

Dalam konteks bencana dan krisis kemanusiaan, sejarah perlindungan relawan (*voluntary protection*) juga berkembang melalui standar-standar keselamatan relawan. Organisasi kemanusiaan mulai menyusun pedoman kerja lapangan, prosedur asesmen risiko, standar keselamatan, dukungan psikososial, dan mekanisme perlindungan terhadap relawan. ICRC melalui *Professional Standards for Protection Work* menegaskan pentingnya kerja perlindungan yang profesional, bertanggung jawab, dan berpusat pada keselamatan manusia.¹⁹ Standar seperti ISO 22319:2017 juga menekankan perlunya manajemen relawan spontan dalam keadaan darurat, termasuk identifikasi risiko, koordinasi, keselamatan, dan pemanfaatan relawan secara tepat.²⁰

Di Indonesia, sejarah perlindungan relawan semakin memperoleh dasar

¹⁷ International Committee of the Red Cross, "What is International Humanitarian Law?" <https://www.icrc.org/en/document/what-international-humanitarian-law>, diakses 14 September 2025.

¹⁸ United Nations Volunteers, "About UNV," <https://www.unv.org/about-unv>, diakses 14 September 2025.

¹⁹ International Committee of the Red Cross, *Professional Standards for Protection Work*, 3rd ed. (Geneva: ICRC, 2018), 15-20.

²⁰ International Organization for Standardization, *ISO 22319:2017, Security and Resilience—Community Resilience—Guidelines for Planning the Involvement of Spontaneous Volunteers* (Geneva: ISO, 2017).

formal setelah lahirnya Undang-Undang Nomor 24 Tahun 2007 tentang Penanggulangan Bencana dan Peraturan Kepala BNPB Nomor 17 Tahun 2011 tentang Pedoman Relawan Penanggulangan Bencana. Regulasi tersebut menunjukkan bahwa relawan merupakan bagian penting dalam sistem penanggulangan bencana, sehingga keselamatan, hak, tugas, pelatihan, dan koordinasi relawan harus dikelola secara serius.²¹

Dalam konteks konflik modern, khususnya Palestina, sejarah *voluntary protection* menghadapi tantangan yang lebih kompleks. Relawan medis, jurnalis, pekerja bantuan, dan aktivis kemanusiaan sering berhadapan dengan risiko serangan, penahanan, intimidasi, pembatasan akses bantuan, trauma, dan kekurangan logistik. Situasi ini menunjukkan bahwa perlindungan relawan tidak cukup hanya dipahami sebagai jaminan keselamatan kerja, tetapi harus diperluas menjadi perlindungan jiwa secara utuh yang mencakup aspek fisik, mental, spiritual, hukum, sosial, dan martabat manusia.

Dengan demikian, sejarah perlindungan relawan (*voluntary protection*) menunjukkan perkembangan dari tindakan tolong-menolong yang bersifat moral dan keagamaan menuju sistem perlindungan kemanusiaan yang bersifat hukum, kelembagaan, dan profesional. Dalam perspektif Al-Qur'an, perkembangan tersebut memiliki titik temu dengan prinsip *hifzh al-nafs*, karena tujuan akhirnya adalah menjaga kehidupan, mencegah kerusakan, melindungi yang lemah, dan memastikan bahwa para relawan yang menyelamatkan orang lain juga memperoleh perlindungan yang layak.

Adapun pengertian perlindungan jiwa relawan secara bahasa, perlindungan bermakna tindakan menjaga seseorang atau sesuatu dari bahaya. Dalam bahasa Arab, makna ini berdekatan dengan istilah *al-himâyah* dan *al-hifzh*. *Al-himâyah* menunjukkan perlindungan yang bersifat eksternal dan luas, sedangkan *al-hifzh* lebih dekat dengan makna menjaga, memelihara, dan mempertahankan sesuatu agar tidak rusak atau hilang.²¹

Dalam terminologi Islam, perlindungan jiwa dikenal dengan istilah *hifzh al-nafs*. Al-Ghazâlî menempatkannya sebagai salah satu dari lima tujuan pokok syariat bersama perlindungan agama, akal, keturunan, dan harta. Menurutnya, kemaslahatan adalah segala sesuatu yang menjaga lima tujuan tersebut, sedangkan kerusakan adalah sesuatu yang mengancamnya.²²

Al-Qur'an memberi dasar kuat bagi perlindungan jiwa. QS. al-Mâ'idah/5:32 menegaskan bahwa nilai satu nyawa manusia setara dengan nilai kemanusiaan secara keseluruhan. Ayat ini bukan sekadar larangan membunuh, tetapi juga seruan untuk menghidupkan dan menyelamatkan manusia. Al-Qurthubî menjelaskan bahwa ungkapan "seakan-akan membunuh seluruh

²¹ Republik Indonesia, Peraturan Kepala BNPB Nomor 17 Tahun 2011 tentang Pedoman Relawan Penanggulangan Bencana; Republik Indonesia, Undang-Undang Nomor 24 Tahun 2007 tentang Penanggulangan Bencana.

manusia” merupakan penegasan moral tentang beratnya dosa pembunuhan dan tingginya kedudukan jiwa manusia.²³

Selain itu, QS. al-Isrâ’/17:33 melarang pembunuhan jiwa tanpa hak, sementara QS. an-Nisâ’/4:29 melarang manusia membunuh dirinya sendiri atau menjerumuskan diri pada kebinasaan. Tafsir al-Sa’dî menegaskan bahwa larangan tersebut mencakup larangan membahayakan diri sendiri dan orang lain. Prinsip ini sangat relevan bagi relawan, sebab tugas kemanusiaan tidak boleh dijalankan dengan mengabaikan keselamatan pribadi dan prosedur perlindungan.²⁴

Dengan demikian, Al-Qur’an tidak hanya menempatkan perlindungan jiwa sebagai norma larangan, tetapi juga sebagai etika penyelamatan. Relawan kemanusiaan yang berusaha menyelamatkan korban konflik dan bencana berada dalam cakupan nilai Qur’ani ini. Mereka menjadi pelaku nyata dari pesan “menghidupkan manusia” karena membantu korban bertahan hidup, memperoleh layanan, dan kembali memiliki harapan.

B. Teori Perlindungan Jiwa dan Hak Asasi Manusia

1. Teori Perlindungan Jiwa

Teori perlindungan jiwa berkembang dari akar pemikiran etika universal dan norma hukum internasional yang menempatkan kehidupan manusia sebagai hak tertinggi yang harus dijaga. Bailey dan Kostić memetakan tiga fondasi perlindungan jiwa dalam konteks konflik dan krisis: prinsip *do no harm*, penghormatan terhadap martabat individu, dan tanggapan berbasis kebutuhan korban.²²

Dalam implementasinya, teori ini erat kaitannya dengan prinsip *Responsibility to Protect* (R2P), yang menuntut intervensi jika suatu negara gagal melindungi warganya dari kejahatan berat. Dalam konteks lokal, Hermansyah menunjukkan bahwa perlindungan jiwa bagi relawan di Indonesia sebaiknya tidak hanya dibangun berdasarkan kerangka hukum nasional, melainkan juga harus mempertimbangkan budaya lokal dan nilai keagamaan sebagai instrumen pelengkap.²³

Teori perlindungan jiwa berangkat dari pemahaman filosofis bahwa kehidupan manusia merupakan hak paling fundamental yang harus dijaga. Dalam etika universal, hak hidup dipandang sebagai hak kodrati yang melekat pada setiap manusia. Pemikiran ini sejalan dengan filsafat moral Immanuel Kant yang menempatkan manusia sebagai tujuan pada dirinya sendiri (*end in*

²² Sarah Bailey and Roland Kostić, "Humanitarian Protection: Exploring the Discrepancy Between Theory and Practice," *Journal of Humanitarian Affairs* 3, no. 2 (2021): hal.121–140.

²³ Hermansyah, "Perlindungan Jiwa Relawan Berbasis Nilai Lokal dan Keagamaan," *Jurnal Hukum & Pembangunan* 51, no. 3 (2021):hal. 385–402.

itself), bukan sekadar alat bagi kepentingan pihak lain. John Locke dalam filsafat politiknya juga menegaskan hak hidup (*right to life*) sebagai hak alamiah yang tidak boleh dilanggar oleh siapa pun. Dalam tradisi Islam, konsep perlindungan jiwa dikenal dengan istilah *hifzh al-nafs* yang termasuk dalam lima tujuan utama syariat (*maqâshid al-syari'ah*) sebagaimana ditegaskan oleh al-Ghazali dalam *al-Mustasfa*. Perspektif keagamaan ini memberikan landasan teologis bahwa menjaga jiwa manusia bukan hanya kewajiban moral, tetapi juga amanah agama.

Dalam kerangka teoritis modern, Bailey dan Kostić memetakan tiga prinsip utama perlindungan jiwa dalam konteks konflik dan krisis kemanusiaan. Prinsip *pertama* adalah *do no harm* yang menekankan agar setiap intervensi kemanusiaan tidak memperburuk kondisi yang ada. Prinsip ini penting diterapkan dalam konteks relawan agar tindakan yang dilakukan tidak menimbulkan risiko baru baik bagi korban maupun relawan sendiri. Prinsip *kedua* adalah penghormatan terhadap martabat individu, yang menegaskan bahwa setiap orang memiliki hak atas perlindungan, penghormatan, dan pengakuan martabatnya tanpa memandang status sosial, agama, atau latar belakang lainnya. Prinsip *ketiga* adalah tanggapan berbasis kebutuhan korban (*needs-based response*), yakni setiap bentuk bantuan kemanusiaan harus berorientasi pada kebutuhan nyata korban, bukan kepentingan politik atau popularitas lembaga kemanusiaan.

Dalam diskursus hukum internasional, teori perlindungan jiwa berkaitan erat dengan prinsip *Responsibility to Protect* (R2P)²⁴ yang diadopsi oleh Perserikatan Bangsa-Bangsa pada tahun 2005. Prinsip ini berangkat dari pemahaman bahwa negara memiliki tanggung jawab utama untuk melindungi warganya dari kejahatan berat seperti genosida, kejahatan perang, pembersihan etnis, dan kejahatan terhadap kemanusiaan. Jika suatu negara gagal melaksanakan tanggung jawab tersebut, maka masyarakat internasional memiliki kewajiban moral dan hukum untuk melakukan intervensi kemanusiaan. Dalam konteks relawan, prinsip ini mengimplikasikan bahwa negara maupun organisasi kemanusiaan bertanggung jawab memastikan keselamatan dan perlindungan jiwa bagi semua pekerja kemanusiaan yang terlibat di wilayah konflik atau bencana.

Perspektif lokal juga memberikan dimensi penting dalam teori perlindungan jiwa. Hermansyah menekankan bahwa perlindungan jiwa bagi relawan di Indonesia tidak cukup hanya mengandalkan kerangka hukum

²⁴ Prinsip Responsibility to Protect (R2P) (Tanggung Jawab untuk Melindungi) adalah norma internasional yang mengharuskan setiap negara melindungi penduduknya dari kejahatan-kejahatan besar seperti genosida, kejahatan perang, pembersihan etnis, dan kejahatan terhadap kemanusiaan; dan jika negara tersebut gagal melaksanakan tanggung jawabnya, maka komunitas internasional wajib mengambil tindakan yang sesuai. Lihat, <https://www.globalr2p.org/> Diakses para tanggal 14 Sept 2025.

nasional seperti Undang-Undang Nomor 24 Tahun 2007 tentang Penanggulangan Bencana. Perlindungan tersebut harus diintegrasikan dengan nilai-nilai budaya lokal dan ajaran keagamaan yang hidup di tengah masyarakat. Budaya gotong royong, misalnya, dapat menjadi basis sosial yang kuat dalam mendukung keselamatan relawan, sementara nilai-nilai agama memberikan legitimasi moral dan spiritual bagi upaya perlindungan tersebut. Pendekatan ini dinilai lebih efektif karena sesuai dengan konteks sosial masyarakat Indonesia yang religius dan menjunjung tinggi solidaritas komunal.

Dalam kaitannya dengan relawan kemanusiaan, teori perlindungan jiwa tidak hanya terbatas pada upaya menjaga keselamatan fisik, tetapi juga mencakup perlindungan mental, psikologis, dan spiritual. Perlindungan fisik mencakup penyediaan alat keselamatan, pelatihan mitigasi risiko, serta jaminan asuransi dan layanan kesehatan. Perlindungan hukum menuntut adanya kepastian regulasi yang menjamin hak-hak relawan, termasuk perlindungan dari kriminalisasi atau kekerasan saat menjalankan tugas. Perlindungan psikologis dan spiritual juga menjadi aspek penting, mengingat relawan sering kali berhadapan dengan situasi traumatis. Dukungan konseling, penguatan mental, serta pendekatan spiritual yang sesuai dengan keyakinan mereka diperlukan untuk menjaga ketahanan psikologis relawan.

Dalam disertasi ini, istilah “perlindungan jiwa” tidak dipersempit menjadi sekadar pencegahan kematian. Istilah tersebut digunakan sebagai konsep payung berbasis *hifzh al-nafs* yang mencakup penjagaan hak hidup, integritas tubuh, kesehatan dan kebutuhan dasar, keamanan dari kekerasan, kestabilan mental-psikososial, serta kemampuan relawan mempertahankan orientasi spiritual dan martabatnya. Dengan pengertian ini, “perlindungan jiwa relawan kemanusiaan perspektif Al-Qur’an” menunjuk pada sistem perlindungan manusia secara utuh, sedangkan perangkat hukum, kelembagaan, asuransi, SOP, evakuasi, dan akuntabilitas ditempatkan sebagai mekanisme yang memungkinkan perlindungan tersebut terlaksana.

Dengan demikian, teori perlindungan jiwa menjadi kerangka konseptual yang sangat penting dalam memastikan bahwa para relawan yang bekerja di situasi bencana, konflik, atau krisis kemanusiaan mendapatkan jaminan keselamatan dan penghormatan martabat sebagai manusia. Teori ini bukan hanya bertumpu pada hukum positif dan prinsip internasional, tetapi juga perlu diimplementasikan melalui pendekatan budaya dan nilai-nilai keagamaan agar perlindungan yang diberikan bersifat menyeluruh, berkelanjutan, dan sesuai dengan konteks sosial masyarakat setempat.

Menurut hukum Internasional, para pihak yang terlibat dalam konflik bersenjata (kombatan) memiliki kewajiban untuk membedakan secara tegas antara objek militer yang sah diserang dan objek sipil yang dilarang menjadi

sasaran. Prinsip ini dikenal sebagai Distinction Principle atau prinsip perbedaan dalam hukum humaniter internasional. Melalui prinsip tersebut, status seseorang atau kelompok, termasuk relawan kemanusiaan, harus diidentifikasi secara jelas sehingga kombatan wajib memperlakukan mereka sebagai non-kombatan yang tidak boleh dijadikan target serangan.

Perlindungan terhadap relawan kemanusiaan telah diatur secara tegas dalam Konvensi Jenewa 1949 beserta Protokol Tambahan I dan II. Setiap pelanggaran terhadap ketentuan ini dikategorikan sebagai kejahatan internasional yang serius. Berdasarkan Statuta Roma 1998, pelaku pelanggaran dapat dimintai pertanggungjawaban pidana dan diadili di Mahkamah Pidana Internasional (ICC) sebagai bagian dari penegakan hukum humaniter internasional.

Dalam kerangka *Maqâshid al-Syari'ah*, konsep perlindungan jiwa (*hifzh al-nafs*) merupakan salah satu tujuan utama dari syariat Islam yang menunjukkan betapa tingginya nilai kehidupan manusia di hadapan Allah. Islam menempatkan keselamatan dan kehormatan jiwa sebagai prinsip pokok dalam setiap hukum dan tindakan sosial. Oleh karena itu, segala bentuk kebijakan, penegakan hukum, maupun aktivitas kemanusiaan harus diarahkan untuk menjaga, melindungi, dan memuliakan kehidupan manusia tanpa memandang latar belakangnya.

Al-Qur'an secara tegas menjelaskan pentingnya menjaga kehidupan manusia. Dalam QS. Al-Mâ'idah/5: 32, Allah berfirman bahwa siapa saja yang membunuh satu jiwa tanpa alasan yang benar seolah-olah telah membunuh seluruh manusia, dan siapa yang menyelamatkan satu jiwa seolah-olah telah menyelamatkan seluruh manusia. Ayat ini menunjukkan universalitas ajaran Islam dalam menghormati hak hidup setiap manusia. Begitu pula dalam QS. Al-Isrâ'/17: 33, Allah melarang keras pembunuhan terhadap jiwa yang diharamkan kecuali dengan alasan yang sah. Ini menunjukkan bahwa kehidupan manusia dilindungi secara hukum dan moral dalam Islam.

Selain itu, QS. Al-Baqarah/2: 195 menegaskan larangan bagi manusia untuk menjatuhkan dirinya ke dalam kebinasaan. Ayat ini tidak hanya berbicara tentang larangan bunuh diri, tetapi juga mengandung makna yang lebih luas, yaitu kewajiban menjaga diri dari segala hal yang membahayakan kehidupan, baik dari sisi fisik, sosial, maupun spiritual. Dengan demikian, Al-Qur'an membangun sistem nilai yang berorientasi pada pencegahan kerusakan jiwa dan perlindungan terhadap segala potensi kehidupan.

Teori perlindungan jiwa dalam Al-Qur'an tidak hanya berbicara tentang larangan membunuh, tetapi juga mendorong manusia untuk aktif dalam menyelamatkan kehidupan. Menolong korban bencana, membantu yang kelaparan, merawat yang sakit, dan melindungi orang yang tertindas merupakan implementasi nyata dari prinsip *hifzh al-nafs*. Dalam konteks

sosial, hal ini mencerminkan keharusan menciptakan tatanan masyarakat yang aman, adil, dan saling peduli demi kelangsungan hidup bersama.

Prinsip ini memiliki relevansi kuat dengan peran relawan kemanusiaan, khususnya di wilayah konflik seperti Gaza. Aktivitas mereka dalam menolong korban perang, melindungi warga sipil, dan memperjuangkan hak hidup yang layak merupakan manifestasi nyata dari ajaran Al-Qur'an tentang menjaga jiwa manusia. Dalam pandangan Islam, menyelamatkan satu jiwa di tengah penderitaan perang sama dengan menyelamatkan seluruh umat manusia. Dengan demikian, perjuangan kemanusiaan bukan hanya tugas sosial, tetapi juga ibadah dan bagian dari implementasi langsung nilai-nilai Qur'ani.

2. Teori Hak Asasi Manusia

Hak Asasi Manusia, selanjutnya disingkat HAM, merupakan hak yang melekat secara kodrati dan fundamental pada setiap manusia sebagai anugerah Allah SWT. Hak ini wajib dihormati, dijaga, dan dilindungi oleh setiap individu, masyarakat, maupun negara.²⁵

Dalam Undang-Undang Nomor 39 Tahun 1999 tentang HAM, ditegaskan bahwa:

“Hak Asasi Manusia adalah seperangkat hak yang melekat pada hakikat dan keberadaan manusia sebagai makhluk Tuhan Yang Maha Esa dan merupakan anugerah-Nya yang wajib dihormati, dijunjung tinggi, serta dilindungi oleh negara, hukum, pemerintah, dan setiap orang, demi kehormatan serta perlindungan harkat dan martabat manusia.” (Pasal 1 angka 1).²⁶

Secara etimologis, menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), HAM diartikan sebagai hak yang dilindungi secara internasional, sebagaimana tercantum dalam Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia (Universal Declaration of Human Rights) yang dikeluarkan oleh Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB). Contoh hak tersebut antara lain: hak untuk hidup, hak kemerdekaan, hak memiliki sesuatu, serta hak untuk mengeluarkan pendapat.

Teori hak asasi manusia (HAM) menegaskan bahwa setiap individu memiliki hak yang tidak dapat dicabut, termasuk hak atas kehidupan, keamanan, dan perlindungan. Jack Donnelly menekankan bahwa HAM bersifat universal, tidak dapat dialihkan, dan saling berkaitan, sehingga pelanggaran terhadap satu hak akan memengaruhi hak lainnya.²⁷

²⁵ W.J.S. Poerwadarminta, 1976, Kamus Besar Bahasa Indonesia, Balai Pustaka, Jakarta; juga KBBI Online, diakses 11 November 2021, <https://kbbi.kata.web.id/hak-asasi-manusia/>).

²⁶ Republik Indonesia, Undang-Undang Nomor 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia, Pasal 1 Ayat (1).

²⁷ Jack Donnelly, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, 3rd ed. (Ithaca: Cornell University Press, 2013), 15, <https://lib.hpu.edu.vn/handle/123456789/28514>.

Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia (1948), khususnya Pasal 3, menyatakan bahwa setiap orang berhak atas kehidupan dan keamanan pribadi. Teori ini menjadi dasar bagi berbagai instrumen perlindungan, termasuk terhadap relawan dalam misi kemanusiaan. Dalam konteks Indonesia, Suharyo menggarisbawahi bahwa negara memiliki tanggung jawab konstitusional untuk menjamin perlindungan relawan sebagai wujud konkret pelaksanaan HAM.²⁸

Hakikat HAM pada dasarnya merupakan upaya menjaga keberlangsungan eksistensi manusia secara utuh melalui prinsip keseimbangan antara kepentingan individu dan kepentingan umum. Penghormatan dan perlindungan HAM menjadi tanggung jawab bersama antara individu, pemerintah (baik sipil maupun militer), dan negara.

Ciri-ciri pokok HAM antara lain²⁹:

1. HAM bersifat kodrati tidak perlu diberikan, dibeli, ataupun diwariskan, karena sudah melekat sejak manusia dilahirkan.
2. Berlaku universal berlaku bagi semua orang tanpa membedakan jenis kelamin, ras, agama, etnis, pandangan politik, atau asal-usul sosial dan kebangsaan.
3. Tidak dapat dicabut atau dilanggar karena keberadaannya bersifat fundamental.

Istilah HAM dalam berbagai bahasa memiliki makna serupa, yaitu menunjuk pada hak dasar manusia³⁰:

1. Dalam bahasa Prancis: *droits de l'homme* (hak-hak manusia).
2. Dalam bahasa Inggris: *human rights*.
3. Dalam bahasa Belanda: *menselijke rechten*.

Keseluruhan istilah tersebut merujuk pada hak dasar manusia sebagai ciptaan Tuhan Yang Maha Esa. HAM dianggap sebagai anugerah ilahi yang membuat manusia memiliki martabat luhur dan kesucian tertentu. Menurut para ahli, HAM didefinisikan sebagai hak dasar yang melekat pada manusia, di mana tanpa hak-hak tersebut manusia tidak dapat hidup secara wajar

Kaitannya dengan Palestina, ada beberapa waktu yang lalu presiden RI Prabowo subianto menyatakan tentang pentingnya Hak Asasi Manusia di Palestina,

Merupakan kehormatan besar bagi saya untuk berdiri di ruang Sidang Umum yang agung ini, bersama para pemimpin yang mewakili hampir seluruh umat manusia. Kita berbeda dalam ras, agama, dan kebangsaan, namun kita berkumpul

²⁸ Bambang Suharyo, "Negara dan Kewajiban Konstitusional dalam Perlindungan Relawan," *Jurnal HAM* 13, no. 2 (2022): hal. 119–135.

²⁹ Sigit Sapto Nugroho, *Hukum Hak Asasi Manusia*, ed. Elviandri dan Arief Budiono (Klaten: Penerbit Lakeisha, Cetakan I, Oktober 2021), 150 hal., ISBN 978-623-5536-83-5.

³⁰ Sigit Sapto Nugroho, *Hukum Hak Asasi Manusia*, ed. Elviandri dan Arief Budiono (Klaten: Penerbit Lakeisha, Cetakan I, Oktober 2021), 150 hal., ISBN 978-623-5536-83-5

bersama sebagai satu keluarga manusia. Kita hadir di sini pertama dan terutama sebagai sesama manusia, yang masing-masing diciptakan setara, dikaruniai hak-hak yang tidak dapat dicabut: hak untuk hidup, hak atas kebebasan, dan hak untuk mengejar kebahagiaan. Kata-kata dalam Deklarasi Kemerdekaan Amerika Serikat telah menginspirasi gerakan demokrasi di berbagai benua termasuk Revolusi Prancis, Revolusi Rusia, Revolusi Meksiko, Revolusi Tiongkok, dan perjuangan serta perjalanan Indonesia menuju kemerdekaan. Deklarasi itu juga melahirkan Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia yang diadopsi oleh PBB pada tahun 1948. “Semua manusia diciptakan setara” adalah keyakinan yang membuka jalan menuju martabat dan kesejahteraan global yang belum pernah terjadi sebelumnya. Namun, pada era kita saat ini era kejayaan ilmu pengetahuan dan teknologi, era yang mampu mengakhiri kelaparan, kemiskinan, dan kerusakan lingkungan kita juga tetap menghadapi bahaya besar, tantangan, dan ketidakpastian. Kebodohan manusia, yang dipicu oleh ketakutan, rasisme, kebencian, penindasan, dan apartheid, mengancam masa depan bersama kita. Bangsa saya mengenal rasa sakit ini. Selama berabad-abad, rakyat Indonesia hidup di bawah penjajahan, penindasan, dan perbudakan. Kami diperlakukan lebih hina daripada anjing di tanah air kami sendiri. Kami, orang Indonesia, tahu bagaimana rasanya ditolak keadilan, tahu bagaimana rasanya hidup dalam apartheid, tahu bagaimana rasanya hidup dalam kemiskinan, dan tahu bagaimana rasanya ditolak kesempatan yang sama. Kami juga tahu apa yang dapat dilakukan oleh solidaritas. Dalam perjuangan kami meraih kemerdekaan, dalam upaya kami mengatasi kelaparan, penyakit, dan kemiskinan, Perserikatan Bangsa-Bangsa berdiri bersama Indonesia dan memberi kami bantuan vital. Keputusan-keputusan yang dibuat di tempat ini, berdasarkan solidaritas kemanusiaan oleh Dewan Keamanan dan Sidang Umum, memberi Indonesia legitimasi internasional, membuka pintu, dan mendukung pembangunan awal kami ... serta banyak lembaga Perserikatan Bangsa-Bangsa lainnya.

Dunia kita didorong oleh konflik, ketidakadilan, dan ketidakpastian yang semakin dalam. Setiap hari kita menyaksikan penderitaan, genosida, serta pengabaian terang-terangan terhadap hukum internasional dan martabat manusia. Dalam menghadapi tantangan-tantangan ini, kita tidak boleh menyerah. Seperti yang dikatakan Sekretaris Jenderal PBB, “kita tidak boleh menyerah.” Kita tidak boleh mengorbankan harapan atau cita-cita kita. Kita harus semakin dekat, bukan semakin menjauh. Bersama-sama kita harus berjuang untuk mencapai harapan dan impian kita.³¹

Pidato Presiden Prabowo di Sidang Umum PBB menekankan pentingnya perdamaian, keadilan, dan penghormatan terhadap nilai-nilai kemanusiaan. Pesan tersebut memiliki relevansi langsung dengan kondisi Gaza Palestina saat ini, di mana jutaan rakyat sipil menghadapi krisis kemanusiaan akibat blokade, serangan militer, serta terbatasnya akses

³¹ <https://nasional.kompas.com/read/2025/09/25/10194771/pidato-prabowo-di-pbb-ramai-pujian-dan-berani-beda-dengan-trump>, diakses pada tanggal 26 Sept 2025

terhadap kebutuhan dasar seperti pangan, obat-obatan, dan fasilitas kesehatan. Dalam konteks itu, seruan Prabowo agar komunitas internasional lebih berperan aktif mencerminkan keharusan moral untuk menghentikan penderitaan warga Gaza.

Selain itu, pidato tersebut menegaskan bahwa konflik bersenjata hanya akan menimbulkan kerugian jangka panjang, terutama bagi generasi muda. Hal ini paralel dengan situasi di Gaza, di mana anak-anak dan perempuan menjadi korban terbesar dari kekerasan yang terjadi. Dengan menyoroti pentingnya keadilan dan dialog, Prabowo secara tidak langsung menyerukan agar konflik di Palestina tidak lagi dilihat hanya sebagai persoalan politik, tetapi juga sebagai tragedi kemanusiaan global yang menuntut aksi nyata.

Lebih jauh, gagasan yang diusung dalam pidato tersebut sejalan dengan aspirasi dunia Islam, termasuk Indonesia, yang konsisten membela hak-hak bangsa Palestina. Pidato itu memperkuat posisi Indonesia di panggung internasional sebagai negara yang menolak segala bentuk penjajahan dan penindasan. Dengan demikian, suara Presiden Prabowo di PBB dapat dipahami sebagai refleksi kepedulian Indonesia terhadap penderitaan rakyat Gaza, sekaligus dorongan agar masyarakat internasional segera bertindak menghentikan kekerasan dan membangun jalan menuju perdamaian yang adil.

Teori Hak Asasi Manusia (HAM) dalam Al-Qur'an berakar pada pandangan Islam bahwa manusia adalah makhluk mulia yang diciptakan oleh Allah dengan fitrah dan kehormatan. Al-Qur'an menegaskan bahwa setiap manusia memiliki martabat yang sama di hadapan Allah tanpa membedakan ras, suku, atau status sosial. Dalam QS. Al-Isrâ'/17: 70, Allah berfirman: "*Dan sungguh, Kami telah memuliakan anak cucu Adam.*" Ayat ini menunjukkan bahwa kemuliaan manusia bersifat universal dan melekat sejak penciptaannya, bukan diberikan oleh negara atau institusi mana pun. Maka, penghormatan terhadap hak asasi manusia bukan hanya urusan sosial, melainkan juga perintah ilahi.

Al-Qur'an juga menegaskan hak hidup sebagai hak dasar manusia. Dalam QS. Al-Mâ'idah/5: 32, ditegaskan bahwa membunuh satu jiwa tanpa alasan yang benar sama halnya dengan membunuh seluruh manusia. Ayat ini menegaskan bahwa kehidupan manusia bersifat suci dan tidak boleh dirampas kecuali berdasarkan hukum yang adil. Prinsip ini menjadi landasan bagi teori HAM dalam Islam: bahwa hak untuk hidup, aman, dan bebas dari penindasan merupakan bagian dari amanah Tuhan yang harus dijaga oleh setiap individu dan masyarakat.

Selain hak hidup, Islam juga menjamin hak kebebasan beragama dan berpendapat. Dalam QS. Al-Baqarah/2: 256, Allah berfirman: "*Tidak ada paksaan dalam agama.*" Ini menunjukkan bahwa keimanan harus lahir dari kesadaran, bukan paksaan. Islam menolak segala bentuk pemaksaan keyakinan dan menghormati kebebasan berpikir. Prinsip ini sejalan dengan

nilai-nilai universal HAM modern, di mana kebebasan berkeyakinan menjadi hak dasar yang harus dijamin negara dan masyarakat.

Al-Qur'an juga memberikan perhatian besar terhadap hak keadilan dan kesetaraan. Dalam QS. Al-Nisâ/4: 58-59, Allah memerintahkan agar amanah disampaikan kepada yang berhak dan hukum ditegakkan secara adil, bahkan terhadap diri sendiri atau keluarga. Keadilan dalam Islam tidak bersifat relatif, tetapi merupakan prinsip ilahi yang menjadi fondasi seluruh hukum dan tatanan sosial. Dengan demikian, perlindungan terhadap hak-hak manusia tidak dapat dilepaskan dari prinsip keadilan yang ditegakkan atas dasar takwa.

Dengan pandangan ini, teori HAM dalam Al-Qur'an bukanlah konsep sekuler, tetapi konsep teologis yang berakar pada pengakuan terhadap kedaulatan Allah. Semua hak manusia berfungsi dalam kerangka tanggung jawab kepada Tuhan dan masyarakat. Dalam konteks modern, ajaran ini relevan dengan perjuangan kemanusiaan dan keadilan global. Relawan kemanusiaan, misalnya, menjadi representasi nyata dari nilai-nilai Qur'ani dalam melindungi martabat manusia, menegakkan keadilan, dan memperjuangkan hak-hak dasar setiap insan tanpa diskriminasi.

C. Teori Model Perlindungan Tiga Dimensi

Model konseptual penelitian ini bertumpu pada tiga dimensi yang saling memengaruhi. Dimensi fisik berkaitan dengan integritas tubuh, kesehatan, kebutuhan dasar, mobilitas aman, dan keselamatan kerja. Dimensi mental berkaitan dengan rasa aman, beban psikologis, trauma, stres, relasi kerja, konseling, dan pemulihan psikososial. Dimensi spiritual berkaitan dengan kebebasan beribadah, pendampingan keagamaan, makna pengabdian, keikhlasan, harapan, dan ketahanan batin.

Setiap dimensi dioperasionalkan melalui tiga tahap. Tahap preventif meliputi seleksi, asesmen risiko, pelatihan, SOP, perlengkapan, dukungan psikologis awal, dan fasilitas ibadah. Tahap respons darurat meliputi peringatan, evakuasi, layanan medis, pertolongan psikologis pertama, komunikasi keluarga, perlindungan hukum, dan pendampingan spiritual. Tahap pemulihan meliputi perawatan, konseling, debriefing, rehabilitasi, kompensasi, investigasi, dan reintegrasi pascatugas. Model tersebut menjadi alat analisis untuk memetakan problematika pada bab ketiga, memilih ayat dan penafsiran pada bab keempat, serta merumuskan kerangka operasional pada bab kelima. Dengan demikian, model bukan bagian tambahan, melainkan menghubungkan utama seluruh struktur disertasi.

D. Sejarah Perlindungan Jiwa Relawan

Sejarah perlindungan relawan dimulai dari pengalaman tragis perang Solferino yang mengilhami Henry Dunant untuk mendirikan Palang Merah

Internasional pada tahun 1863. Sejak saat itu, gerakan perlindungan sukarelawan medis menjadi bagian penting dalam hukum kemanusiaan internasional.

Konvensi Jenewa 1949 dan protokol tambahannya secara eksplisit memberikan perlindungan kepada relawan medis dan kemanusiaan di wilayah konflik. Dalam sejarah Indonesia, momentum tsunami Aceh tahun 2004 menandai pergeseran paradigma terhadap posisi relawan dalam kebencanaan. Saat itu, ribuan relawan turun tangan tanpa perlindungan hukum yang memadai. Studi oleh Fahmi dan Kusnadi menunjukkan bahwa meski perlindungan fisik telah ditingkatkan, aspek perlindungan psikososial terhadap relawan masih belum optimal.³²

1. Prinsip Perlindungan dalam Hukum Humaniter Internasional

Hukum Humaniter Internasional (HHI) lahir sebagai respon atas berbagai tragedi kemanusiaan yang terjadi dalam peperangan. Salah satu prinsip utama dalam HHI adalah perlindungan terhadap jiwa manusia, baik terhadap penduduk sipil maupun pihak-pihak non-kombatan yang terlibat dalam misi kemanusiaan. Prinsip ini kemudian meluas hingga mencakup relawan medis dan kemanusiaan.

Prinsip perlindungan jiwa ini sejalan dengan empat prinsip dasar HHI, yakni prinsip kepentingan militer, prinsip kemanusiaan, prinsip kesatria, dan prinsip pembedaan (*distinction principle*).³³ Prinsip pembedaan memiliki peran sentral dalam memastikan bahwa penduduk sipil dan relawan kemanusiaan tidak dijadikan sasaran serangan. Dalam ketentuan HHI, mereka dikategorikan sebagai pihak yang tidak boleh turut serta dalam pertempuran (*non-combatants*), sehingga wajib mendapatkan perlindungan khusus.³⁴

Hukum Humaniter Internasional diciptakan untuk mencegah perang yang tidak berperikemanusiaan. Salah satu hal yang dibahas dalam Hukum ini adalah mengenai prinsip-prinsip dalam Hukum Humaniter Internasional semacam norma yang berasal dari kebiasaan-kebiasaan yang dilakukan oleh negara-negara.³⁵

Meskipun hukum ini dirancang untuk membuat perang lebih manusiawi, kenyataannya masih ada pelanggaran dalam pelaksanaannya. Salah satunya adalah konflik antara Israel dan Palestina. Dalam agresi

³² Fahmi Rizal and Dedi Kusnadi, "Evaluasi Perlindungan Psikososial Relawan Pasca Bencana," *Jurnal Penanggulangan Bencana* 12, no. 1 (2021): hal.55–70.

³³ Haryomartam, *Hukum Humaniter*, (Jakarta: Rajawali Pers, 1984), hal. 63

³⁴ Jean Pictet, *Development and Principles of International Humanitarian Law*, (The Hague: Martinus Nijhoff Publisher, 1985), hal. 72

³⁵ Nurlita Pratiwi, Pelanggaran Prinsip-Prinsip Hukum Humaniter Internasional dalam Agresi Militer Israel Ke Palestina, *JURNAL HUKUM INDONESIA*, E-ISSN : 2963-0444(online)P-ISSN : 2964-142X(cetak)<https://jhi.rivierapublishing.id/index.php/rp>, hal. 59

militer yang dilakukan oleh Israel, terbukti telah melanggar prinsip-prinsip Hukum Humaniter Internasional, seperti larangan menimbulkan penderitaan yang tidak seharusnya, prinsip pembeda, prinsip kepentingan, dan prinsip kemanusiaan. Berdasarkan penelitian dapat disimpulkan agresi militer oleh Israel telah terbukti tidak menaati prinsip-prinsip yang ada didalam Hukum Humaniter Internasional yang meliputi prinsip melarang mengakibatkan penderitaan yang tidak seharusnya, prinsip pembedaan, prinsip kemanusiaan, prinsip kepentingan, dan prinsip kemanusiaan yang dilihat dari penyerangan oleh Israel dinilai sudah melewati batas kemanusiaan karena serangan tersebut seakan-akan bertujuan untuk menghapus eksistensi dari warga Palestina itu sendiri.

Misalnya saja dalam kasus terbaru ini yaitu peperangan antara Rusia dan Ukraina, Pada akhir tahun 2013, terjadi ketegangan politik antara dua negara bertetangga, Ukraina dan Rusia. Ketegangan bermula dari konflik internal antara presiden Ukraina dan rakyatnya. Konflik internal yang terjadi di Ukraina telah dipengaruhi oleh intervensi yang dilakukan oleh Presiden Rusia, Vladimir Putin. Rusia mempengaruhi presiden Ukraina untuk menolak kerja sama yang dibentuk dengan Uni Eropa dan menawarkan kerja sama baru. Rakyat Ukraina marah akibat Presiden Ukraina, Viktor Yanukovych menolak kesepakatan perjanjian asosiasi dengan Uni Eropa (BBC, 2014). Bagi rakyat Ukraina, kerjasama yang ditawarkan oleh Uni Eropa akan mendorong perekonomian Ukraina. Presiden Rusia ikut membuat konflik internal di Ukraina menjadi semakin panas, karena Rusia menggerakkan seluruh aparat keamanannya untuk berjaga di daerah perbatasan Ukraina-Rusia (CNN, 2015). Presiden Rusia yang mengirim pasukannya ke perbatasan menunjukkan kepada masyarakat Ukraina bahwa negaranya siap untuk melakukan perang dengan Ukraina. Aparat keamanan Rusia secara perlahan memasuki wilayah Ukraina melalui Provinsi Crimea. Intervensi Rusia terhadap Ukraina bermula dari adanya Gerakan Euromaidan dan pada akhir bulan November 2013. Saat itu terjadi unjuk rasa di Kiev melawan Presiden Viktor Yanukovych yang memenangi Pemilihan Umum Presiden Ukraina tahun 2010. Pada tanggal 22 Februari 2014, Badan Legislatif Nasional mencopot Viktor Yanukovich dari jabatannya dengan alasan bahwa ia tidak dapat melaksanakan tugas-tugasnya, meskipun kuorum badan legislatif saat itu kurang dari tiga perempat jumlah total kursi anggota parlemen yang diperlukan sesuai konstitusi yang berlaku saat itu. Pada Tanggal 4 Maret 2014, Presiden Rusia Vladimir Putin, mengatakan bahwa pengerahan pasukan militer ke Crimea, Ukraina, merupakan upaya paling akhir yang akan diambil.³⁶

³⁶ Mohd Yusuf DM et.,al., Nilai-Nilai Prinsip Perang dan Perlindungan dalam Perang, *Jurnal Ilmu Hukum, Humaniora dan Politik*, Jurnal Ilmiah Hukum dan Hak Asasi Manusia, Vol. 4, No. 5 (2024), DOI: <https://doi.org/10.38035/jihhp.v4i5>, Received: 12 Juni 2024,

Putin juga mengatakan bahwa Rusia memiliki hak menggunakan opsi untuk melindungi warga Ukraina keturunan Rusia yang terteror di Ukraina. Dia berdalih bahwa pasukan berseragam tanpa lambang nasional yang selama ini dituding sebagai tentara Rusia dan terlihat berkeliaran di Crimea merupakan pasukan pertahanan diri lokal. Sikap dari Vladimir Putin ini menimbulkan ancaman dalam bidang ekonomi dan keamanan tidak saja bagi kedua negara, tetapi juga seluruh dunia.

Intervensi merupakan salah satu bentuk turut campur dalam urusan negara lain yang bersifat diktatorial. Prinsip non-intervensi sebagai salah satu fondasi dasar dalam hukum internasional berkaitan erat dengan prinsip kedaulatan negara. Prinsip ini menjadi anti-tesis dari sikap-sikap negara yang ingin melakukan suatu tindakan yang ingin menguasai suatu negara dari berbagai segi-segi kenegaraan yang ada. Prinsip non-intervensi merupakan bagian dari adat internasional dan didasarkan pada konsep penghormatan kepada kedaulatan territorial negara-negara.

Secara instrumental prinsip ini termanifestasikan dalam Pasal 2 (7) Piagam Perserikatan Bangsa-Bangsa. Ketentuan piagam tersebut dengan jelas menyatakan bahwa dalam hubungan antar negara tidak diperbolehkan adanya intervensi. Negara berdaulat selain masing-masing merdeka, juga sama derajatnya satu dengan lainnya. Pengaturan tersebut semakin dikuatkan dengan Resolusi Majelis Umum Perserikatan Bangsa-Bangsa A/RES/25/2625 (XXV) yang dikeluarkan tanggal 24 Oktober 1970, yang kemudian diterima sebagai Deklarasi Majelis Umum Tentang Prinsip-Prinsip Hukum International Mengenai Hubungan Persahabatan dan Kerjasama Antar Negara yang Berkaitan dengan Piagam Perserikatan Bangsa-Bangsa. Suatu negara berdaulat tetap tunduk pada hukum internasional serta tidak boleh melanggar kedaulatan negara lainnya

Di dalam Hukum Humaniter Internasional telah diatur mengenai ketentuan larangan menimbulkan penderitaan yang tidak seharusnya atau biasa disebut dengan prinsip pembatasan. Prinsip pembatasan khusus mengatur aturan-aturan yang berkaitan dengan alat dan metode perang yang tidak boleh dipergunakan selama perang.³⁷ Seperti larangan penggunaan senjata beracun, penggunaan peluru dum-dum, dan penggunaan senjata proyektil yang dapat mengakibatkan luka-luka dan penderitaan yang berlebihan terhadap masyarakat sipil.³⁸ Untuk pengaturannya sendiri prinsip

Revised: 9 Juli 2024, Published: 10 Juli 2024, dilisensikan di bawah Creative Commons Attribution 4.0 International License.

³⁷ Hastari, "Prinsip Pembatasan dalam Hukum Humaniter Internasional," Jurnal Hukum (2020).

³⁸ Kahfi, M. & Permanasari, R., "Larangan Penggunaan Senjata dalam Hukum Humaniter Internasional," Jurnal Hukum Internasional (2022).

pembatasan telah diatur dalam Konvensi Den Haag IV Pasal 22 dan Protokol Tambahan I Tahun 1977 Pasal 35 ayat 1–3.³⁹

Adapun alasan diberlakukannya pembatasan dalam perang terdiri dari tiga alasan di antaranya:

- a. Adanya fakta kerugian yang diakibatkan dari perang terhadap kemanusiaan, sehingga menghendaki diadakannya pembatasan dalam melakukan perang.
- b. Kejahatan yang dilakukan terhadap kemanusiaan akibat terjadinya perang yang dinilai berlawanan dengan peradaban manusia, sehingga menghendaki dilakukannya pembatasan perang yang sesuai dengan harkat manusia.
- c. Munculnya paham mengenai perikemanusiaan dalam perang.

Indonesia telah menjadi peserta (pihak) dari Konvensi Jenewa Tahun 1949 mengenai Perlindungan Korban Perang (*International Convention for the Protection Victims of War*) dengan cara akses berdasarkan Undang-Undang Republik Indonesia No. 59 Tahun 1958 tentang ikut sertanya Negara Republik Indonesia Dalam Keempat Konvensi Jenewa tanggal 12 Agustus 1949. Konvensi-Konvensi Jenewa Tahun 1949 (tentang Perlindungan Korban Perang (*Geneva Convention of 1949 for the Protection of Victims of War*) ini terdiri dari atas 4 Konvensi, yaitu:

- a. Konvensi Jenewa untuk perbaikan keadaan yang luka dan Sakit dalam Angkatan Bersenjata di Medan Pertempuran Darat (*Geneva Convention for The Amelioration of the Condition of the Wounded, and Sick in Armed Forces in the Filed, of August 12, 1949*).

- b. Konvensi Jenewa untuk Perbaikan Keadaan Anggota Angkatan Bersenjata di laut yang luka, Sakit dan Korban Karam (*Geneva Convention for The Amelioration of the Condition of the Wounded, Sick and Shipwercked Members of Armed Forces at Sea, of August 12, 1949*).

- c. Konvensi Jenewa mengenai Perlakuan Tawanan Perang (*Geneva Convention Relative to the Traatment of Prisoners of War, of August 12, 1949*).

- d. Konvensi Jenewa mengenai Perlindungan Orang Sipil di Waktu Perang (*Geneva Convention Relative to the Protection of Civilian Persons in Time of War, of August 12, 1949*).

2. Asal-Usul Perlindungan Relawan dalam Sejarah Perang

Perlindungan terhadap relawan tidak dapat dilepaskan dari sejarah lahirnya HHI itu sendiri. Perang Solferino (1859) menjadi titik balik penting

³⁹ Konvensi Den Haag IV Pasal 22; Protokol Tambahan I Tahun 1977 Pasal 35 ayat 1–3.

dalam sejarah kemanusiaan modern. Henry Dunant, seorang pengusaha asal Swiss, menjadi saksi mata penderitaan ribuan tentara yang terluka dan terbengkalai tanpa pertolongan medis. Pengalaman ini kemudian mengilhami Dunant untuk mendirikan Palang Merah Internasional (*International Committee of the Red Cross*) pada tahun 1863.⁴⁰

Seorang pengusaha asal Swiss bernama Henry Dunant secara kebetulan menyaksikan langsung penderitaan para korban di medan perang. Kesaksian Dunant begitu mendalam, terutama ketika ia melihat ribuan tentara yang terbaring di lapangan tanpa makanan, air, maupun perawatan medis. Pengalaman ini kemudian dituangkan dalam bukunya yang berjudul *Un Souvenir de Solferino* (Kenangan dari Solferino) yang diterbitkan pada tahun 1862.⁴¹

Dalam buku tersebut, Dunant tidak hanya menggambarkan secara emosional penderitaan para korban perang, tetapi juga mengajukan gagasan praktis mengenai pentingnya membentuk organisasi sukarela yang bersifat netral untuk memberikan bantuan medis di medan perang. Ia juga menyerukan perlunya perjanjian internasional yang mengikat semua negara agar melindungi tenaga medis maupun relawan yang bertugas memberikan pertolongan.⁴²

Ide-ide Dunant mendapat sambutan luas di kalangan masyarakat Eropa, khususnya di Swiss. Pada tahun 1863, terbentuklah sebuah komite kecil yang dikenal dengan nama Komite Internasional Palang Merah (*International Committee of the Red Cross/ICRC*). Organisasi ini didirikan dengan tujuan utama memberikan bantuan kemanusiaan kepada korban perang tanpa memandang kebangsaan atau afiliasi politik.⁴³

Langkah Dunant ini menjadi pondasi awal lahirnya Konvensi Jenewa 1864, yang kemudian diperluas melalui Konvensi Jenewa 1949 dan Protokol Tambahan 1977. Instrumen hukum ini secara tegas mengatur perlindungan terhadap relawan medis dan kemanusiaan, menempatkan mereka sebagai pihak yang harus dihormati, dilindungi, dan tidak boleh dijadikan sasaran serangan selama konflik bersenjata.⁴⁴

Dalam definisi Lassa Oppenheim, relawan kemanusiaan termasuk dalam kategori pihak netral yang tidak boleh diserang, karena mereka

⁴⁰ Mochtar Kusumaatmadja, *Konvensi-Konvensi Palang Merah 1949*, (Bandung: Bina Cipta, 2002), hal. 9

⁴¹ Henry Dunant, *Un Souvenir de Solferino* (Geneva: ICRC, 1862).

⁴² David P. Forsythe, *The Humanitarians: The International Committee of the Red Cross* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), hal. 15.

⁴³ Marco Sassòli, *International Humanitarian Law: Rules, Controversies, and Solutions to Problems Arising in Warfare* (Cheltenham: Edward Elgar, 2019), hal. 44.

⁴⁴ Yoram Dinstein, *War, Aggression and Self-Defence*, 2nd ed., (Cambridge: Grotius Publications, 1994), hal. 5

menjalankan tugas kemanusiaan tanpa memihak pada salah satu pihak yang berperang.⁴⁵

Gagasan Dunant yang dituangkan dalam *Un Souvenir de Solferino* menginspirasi diadakannya sebuah konferensi diplomatik di Jenewa pada tahun 1864. Konferensi ini menghasilkan Konvensi Jenewa Pertama (1864) yang menjadi tonggak awal lahirnya instrumen hukum internasional yang secara khusus memberikan perlindungan terhadap tentara yang terluka dan tenaga medis di medan perang.⁵

Konvensi Jenewa 1864 terdiri atas 10 pasal, yang secara garis besar mengatur kewajiban negara-negara peserta untuk:

- a. Menghormati dan melindungi relawan medis serta fasilitas kesehatan.
- b. Memberikan tanda pengenal (simbol palang merah di atas dasar putih) kepada relawan dan fasilitas kesehatan.
- c. Tidak menjadikan rumah sakit dan tenaga medis sebagai target serangan.

Perlindungan hukum ini kemudian berkembang lebih jauh melalui Konvensi Jenewa 1949, yang lahir setelah berakhirnya Perang Dunia II. Dalam empat konvensi yang diadopsi, perlindungan terhadap tenaga medis, relawan, dan pekerja kemanusiaan dipertegas, tidak hanya dalam konflik internasional tetapi juga dalam konflik bersenjata non-internasional.⁶

Lebih lanjut, Protokol Tambahan I dan II tahun 1977 menambahkan ketentuan yang lebih detail, termasuk larangan menyerang relawan yang menjalankan misi kemanusiaan, kewajiban menghormati peran organisasi non-pemerintah, serta keharusan memberikan akses bagi bantuan kemanusiaan kepada penduduk sipil yang terdampak perang.⁷

Dari sini terlihat bahwa perlindungan relawan bukanlah gagasan baru, melainkan bagian integral dari perkembangan hukum humaniter yang lahir dari pengalaman pahit peperangan. Dengan demikian, relawan diposisikan sebagai pihak yang memiliki status khusus, yaitu pihak netral yang harus dihormati, dilindungi, dan tidak boleh dijadikan sasaran serangan.

Perlindungan terhadap relawan, baik medis maupun kemanusiaan, memiliki akar yang panjang dalam sejarah peradaban Islam. Sejak awal munculnya peperangan di masa Rasulullah, Islam menekankan adanya batasan-batasan etik (*qawâ'id al-ḥarb*) yang membedakan perang dalam Islam dari peperangan barbar yang tanpa aturan. Salah satu aspek penting dari etika perang tersebut adalah penghormatan dan perlindungan terhadap pihak-pihak non-kombatan, termasuk relawan yang memberikan pertolongan.

⁴⁵ Lassa Oppenheim, *International Law: A Treatise*, Vol. II: War, (London: Longmans, 1952), hal. 74

Jika asal-usul perlindungan relawan dalam sejarah perang dilihat dari perspektif Islam misalnya pada masa Nabi Muhammad, terdapat banyak perintah untuk tidak melukai perempuan, anak-anak, orang tua, petani, maupun para rahib yang tidak terlibat perang. Hadis riwayat Imam Muslim menjelaskan bahwa Rasulullah bersabda:

"Janganlah kalian membunuh perempuan, anak-anak, orang tua yang sudah renta, dan jangan pula kalian membunuh orang yang menyepi di tempat ibadahnya." (HR. Muslim)⁴⁶

Prinsip ini menjadi dasar perlindungan terhadap pihak sipil dan mereka yang memiliki peran kemanusiaan (relawan) di medan perang

Dalam sejarah *sīrah*, tercatat adanya para *sahabiyah* (muslimah) yang ikut serta dalam peperangan, bukan untuk berperang, tetapi untuk memberikan pertolongan medis, seperti merawat yang terluka, menyediakan air, dan mengatur logistik. Di antaranya adalah Rifaidah al-Aslamiyyah, yang dikenal sebagai perawat pertama dalam Islam. Rasulullah memberikan izin bahkan mendorong peran ini, dan para relawan tersebut mendapat perlindungan khusus karena fungsi mereka yang vital dan non-kombatan.⁴⁷

Pada masa kepemimpinan Abu Bakar al-Shiddiq ra., aturan perang lebih ditegaskan. Saat melepas pasukan ke Syam, beliau berpesan:

- a) Jangan membunuh anak kecil, perempuan, orang tua renta.
- b) Jangan merusak pepohonan atau membakar rumah ibadah.
- c) Jangan melukai orang yang tidak ikut berperang.

Instruksi ini menunjukkan bahwa sejak awal, prinsip perlindungan bagi pihak yang lemah, non-kombatan, dan relawan medis/humaniter telah dijaga.⁴⁸

Ulama klasik, seperti Imam al-Mawardi dalam *al-Aḥkām al-Sulthāniyyah*, menegaskan adanya kategori orang yang tidak boleh diperangi (*ghayr al-muqātilin*). Termasuk di dalamnya adalah tenaga medis, relawan, atau pihak yang menjalankan tugas kemanusiaan.⁴⁹ Hal ini menunjukkan adanya akar normatif yang kuat dalam syariat Islam untuk menjaga keselamatan para relawan di medan perang.

⁴⁶ Muslim bin al-Hajjaj, *Shahīḥ Muslim*, Kitab al-Jihād wa al-Siyar, no. 1731. Teks Arab dapat diakses melalui Sunnah.com

⁴⁷ Muhammad Naquib al-Attas, *Islam and Secularism* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1978), hal. 65; lihat juga Siti Aisyah Ismail, "Rifaidah al-Aslamiyyah: Pioneer of Islamic Nursing and Her Contribution," *Journal of Religion and Health* (2022) https://www.researchgate.net/publication/367326616_Appraising_Rufaidah_Al-Aslamia_First_Muslim_Nurse_and_Pioneer_of_Islamic_Nursing_Contributions_and_Legacy? diakses pada tanggal 26 September 2025

⁴⁸ Al-THabari, *Tārīkh al-THabari*, jilid III, hal. 226; lihat juga M. Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam* (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1955), hal. 101–102.

⁴⁹ Al-Māwardī, *al-Aḥkām al-Sulthāniyyah* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1996), hal. 53–54.

Jika ditarik dalam konteks modern, prinsip-prinsip Islam tentang perlindungan relawan sejalan dengan hukum humaniter internasional, seperti Konvensi Jenewa, yang memberikan status khusus bagi relawan medis dan kemanusiaan. Dengan demikian, sejarah Islam sudah lebih dahulu menempatkan perlindungan relawan sebagai nilai etika, *syar'ī*, dan kemanusiaan.⁵⁰

3. Perlindungan Relawan dalam Konteks Indonesia

Dalam konteks Indonesia, pergeseran paradigma terhadap perlindungan relawan mulai tampak signifikan pada peristiwa tsunami Aceh tahun 2004. Ribuan relawan dari berbagai daerah dan organisasi kemanusiaan turun langsung membantu korban bencana. Namun, perlindungan hukum terhadap relawan pada saat itu masih sangat terbatas.

Sebuah studi yang dilakukan oleh Fahmi dan Kusnadi menunjukkan bahwa meskipun perlindungan fisik terhadap relawan telah mengalami perbaikan, aspek perlindungan psikososial dan kesejahteraan mental mereka belum optimal. Banyak relawan mengalami trauma psikologis yang tidak tertangani secara memadai pasca-bertugas di daerah bencana.⁵¹

Hal ini menunjukkan adanya kesenjangan antara prinsip ideal HHI dengan praktik di lapangan, khususnya dalam hal perlindungan menyeluruh terhadap relawan kemanusiaan di Indonesia.

Relawan kemanusiaan memiliki peran penting dalam penanggulangan bencana maupun konflik. Mereka hadir sebagai ujung tombak dalam penyelamatan nyawa, distribusi bantuan, serta pemulihan kondisi sosial pasca-bencana. Namun, perlindungan terhadap relawan seringkali masih diabaikan, baik dalam dimensi hukum, psikososial, maupun kesejahteraan. Dalam konteks Indonesia, persoalan ini semakin relevan mengingat tingginya frekuensi bencana alam serta keterlibatan ribuan relawan dalam setiap peristiwa darurat kemanusiaan.

Peristiwa tsunami Aceh tahun 2004 menjadi momentum penting dalam sejarah kebencanaan Indonesia. Lebih dari 200.000 orang meninggal dunia, dan ratusan ribu lainnya kehilangan tempat tinggal.⁵² Ribuan relawan dari seluruh pelosok negeri, termasuk dari organisasi internasional, datang memberikan bantuan. Namun, di balik heroisme tersebut, relawan menghadapi keterbatasan perlindungan hukum maupun fasilitas pendukung.

⁵⁰ Mohammad Hashim Kamali, "The Principle of Non-Combatant Immunity in Islamic Law," *Islamic Studies*, Vol. 30, No. 1 (1991), hal. 5–28.

⁵¹ Fahmi & Kusnadi, *Perlindungan Psikososial Relawan Pasca Bencana*, (Jakarta: Pusat Penelitian Kebencanaan, 2010), hal. 45.

⁵² Rofiuddin, A. (2005). *Tsunami Aceh 2004: Dampak dan Penanganannya*. Jurnal Geografi, 3(2), halm.45–60

Pada periode tersebut, kerangka hukum nasional terkait perlindungan relawan masih minim. UU No. 24 Tahun 2007 tentang Penanggulangan Bencana baru lahir tiga tahun setelah tsunami, sehingga aspek perlindungan formal belum terakomodasi.⁵³ Hal ini membuat relawan bekerja dengan risiko tinggi tanpa jaminan yang memadai.

Pasca 2004, pemerintah Indonesia mulai menyusun kerangka perlindungan relawan, terutama dari aspek fisik. Kehadiran BNPB (Badan Nasional Penanggulangan Bencana) melalui Peraturan Kepala BNPB No. 17 Tahun 2011 tentang Pedoman Relawan Penanggulangan Bencana menjadi dasar awal pengakuan negara terhadap relawan. Pedoman ini menekankan pentingnya keselamatan fisik, pelatihan dasar, serta koordinasi lapangan.⁵⁴

Namun, implementasinya tidak selalu berjalan baik. Studi lapangan menunjukkan masih banyak relawan yang turun ke lokasi bencana tanpa perlengkapan standar seperti helm, sepatu safety, atau alat komunikasi memadai.⁵⁵ Hal ini membuktikan bahwa perlindungan fisik relawan belum sepenuhnya efektif.

Dimensi perlindungan psikososial menjadi persoalan serius. Banyak relawan yang terpapar trauma sekunder akibat menyaksikan kematian, penderitaan, serta kehancuran massal. Sebuah penelitian oleh Fahmi dan Kusnadi (2019) menunjukkan bahwa mayoritas relawan bencana di Indonesia mengalami gejala *post-traumatic stress disorder* (PTSD) ringan hingga sedang, namun layanan pendampingan psikologis masih sangat terbatas.⁵⁶

Dalam praktik, pemulihan psikososial lebih banyak diarahkan kepada korban bencana, sementara relawan yang juga terdampak secara mental sering diabaikan. Akibatnya, banyak relawan mengalami kelelahan mental (*burnout*), kehilangan motivasi, bahkan mengalami depresi pasca-bertugas.

Sejak lahirnya UU No. 24 Tahun 2007, kedudukan relawan mulai diakui secara formal. Pasal 26 menyebutkan bahwa masyarakat memiliki hak untuk berperan serta dalam penanggulangan bencana, termasuk dalam bentuk relawan.⁵⁷ Namun, pasal tersebut lebih menekankan pada peran, bukan perlindungan hukum secara komprehensif.

Instrumen lanjutan berupa Perka BNPB No. 17/2011 memang memberikan pedoman, tetapi masih bersifat administratif. Perlindungan

⁵³ Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 24 Tahun 2007 tentang Penanggulangan Bencana.

⁵⁴ BNPB. (2011). *Peraturan Kepala BNPB No. 17 Tahun 2011 tentang Pedoman Relawan Penanggulangan Bencana*. Jakarta: BNPB.

⁵⁵ Sutopo, P. N. (2012). *Relawan Bencana: Antara Kebutuhan dan Perlindungan*. Jurnal Sosial Humaniora, 4(1), hal.33–47.

⁵⁶ Fahmi, M., & Kusnadi, D. (2019). *Kesehatan Mental Relawan Bencana di Indonesia*. Jurnal Psikologi, 46(1), hal. 15–28

⁵⁷ UU No. 24 Tahun 2007, Pasal 26.

hukum khusus terkait keselamatan kerja, jaminan kesehatan, dan asuransi bagi relawan belum memiliki payung hukum yang kuat.⁵⁸

Jika dibandingkan dengan prinsip-prinsip Hukum Humaniter Internasional (HHI) dan Konvensi Jenewa, Indonesia masih menghadapi kesenjangan signifikan. Dalam HHI, relawan medis dan kemanusiaan mendapatkan status khusus sebagai non-kombatan yang harus dilindungi.⁵⁹ Sementara itu, di Indonesia, meski ada pengakuan formal, perlindungan masih parsial dan lebih berorientasi pada relawan bencana alam, bukan dalam konteks konflik bersenjata.

Ada beberapa tantangan utama:

- a) Ketiadaan sistem jaminan nasional bagi relawan, termasuk asuransi kesehatan dan santunan jika mengalami kecelakaan.
- b) Kurangnya pendampingan psikososial, baik selama maupun setelah bertugas.
- c) Koordinasi lintas lembaga yang lemah, sehingga relawan seringkali bekerja tanpa standar operasional yang jelas.
- d) Paradigma “kerelawanan tanpa perlindungan”, di mana relawan dianggap bekerja sukarela sehingga negara enggan memberikan perlindungan hukum yang kuat.

Pandemi COVID-19 menjadi ujian baru. Ribuan relawan medis turun langsung membantu di rumah sakit darurat, vaksinasi, maupun tracing kasus. Sayangnya, banyak dari mereka terpapar virus tanpa jaminan memadai.⁶⁰

Beberapa relawan bahkan meninggal dunia, namun tidak semua memperoleh santunan atau perlindungan sosial yang layak. Hal ini menunjukkan lemahnya regulasi perlindungan relawan di luar konteks bencana alam.

Berdasarkan analisis di atas, diperlukan pendekatan perlindungan relawan yang lebih komprehensif, meliputi:

- a) Perlindungan hukum melalui regulasi khusus.
- b) Perlindungan fisik dengan SOP keselamatan kerja.
- c) Perlindungan psikososial melalui layanan konseling.
- d) Perlindungan ekonomi melalui jaminan sosial/asuransi.

Indonesia perlu mengadopsi prinsip-prinsip HHI dalam konteks nasional, serta mengembangkan *National Volunteer Protection Framework*.

⁵⁸ BNPB. (2011). Pedoman Relawan Penanggulangan Bencana, hal. 12–15.

⁵⁹ Mohammad Hashim Kamali. (1991). “The Principle of Non-Combatant Immunity in Islamic Law.” *Islamic Studies*, 30(1), hal. 5–28

⁶⁰ Komnas HAM. (2021). Laporan Perlindungan Relawan Kesehatan dalam Pandemi COVID-19. Jakarta.

Dengan adanya kerangka tersebut, relawan tidak hanya dipandang sebagai pekerja sukarela, tetapi juga sebagai aset bangsa yang harus dijaga.

Perlindungan relawan di Indonesia masih menghadapi tantangan serius, baik dari aspek hukum, fisik, maupun psikososial. Sejarah tsunami Aceh 2004 menjadi pelajaran bahwa keberadaan relawan sangat vital, namun perlindungan mereka belum optimal. Agar sesuai dengan prinsip kemanusiaan universal dan nilai-nilai Islam tentang perlindungan non-kombatan, Indonesia perlu memperkuat regulasi, koordinasi, dan dukungan menyeluruh bagi relawan.

4. Relevansi Prinsip HHI dengan Hukum Islam

Syariat Islam tidak hanya membebaskan peraturan fiqih yang detail, tetapi juga memiliki tujuan-tujuan luhur yang disebut *maqâshid al-syarî'ah*. Salah satu tujuan utama *maqâshid* adalah *hifzh al-nafs* (perlindungan jiwa). Prinsip ini menjadi landasan bahwa kehidupan manusia harus dijaga dari bahaya, baik akibat kriminal, bencana, maupun konflik bersenjata.⁶¹

HHI (Hukum Humaniter Internasional) juga memiliki tujuan yang sangat mirip: melindungi pihak yang tidak terlibat dalam konflik, mencegah penderitaan yang tidak perlu, dan menjaga martabat manusia dalam situasi perang. Dalam QS. Al-Baqarah/2:190, Allah berfirman,

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

Barperanglah di jalan Allah terhadap orang-orang yang memerangi kalian, tetapi janganlah kalian melampaui batas; sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas.

Ayat ini menegaskan bahwa peperangan dalam Islam dibolehkan dalam kondisi tertentu, tetapi terdapat larangan untuk melampaui batas, yang mencakup tindakan terhadap non-kombatan. Dalam QS. Al-Ma'idah/5:32, Allah juga berfirman,

مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا

Barang siapa yang membunuh seseorang bukan karena (orang yang dibunuh itu) telah membunuh orang lain atau karena telah berbuat kerusakan di bumi, maka seakan-akan dia telah membunuh semua manusia.

Walaupun bukan secara khusus tentang perang, ayat ini menunjukkan pentingnya menjaga jiwa manusia. Hadis sahih dari *Sahih Muslim 1744a/1744b* yang menyebut bahwa Rasulullah melarang pembunuhan perempuan dan anak-anak dalam peperangan: “Seorang wanita ditemukan terbunuh dalam salah satu peperangan; Rasulullah melarang membunuh

⁶¹ Mustaqim Roslan, “Hifz al-Nafs dalam Maqasid Syariah: Analisis Teoritik”, *Al-Takamul al-Ma'rifi*, Universiti Sultan Azlan Shah, Perak, Malaysia. DOI: <https://jurnal.usas.edu.my/altakamul/index.php/altakmulfiles/article/view/210>

wanita dan anak-anak.” Di samping itu, Imam Malik dalam *Al-Muwatta’* menunjukkan larangan tegas terhadap pembunuhan wanita dan anak-anak selama ekspedisi militer. Selain itu, Abu Bakr al-Shiddiq ra. saat melepas pasukan ke Syam memberikan nasehat: jangan membunuh perempuan, anak kecil, orang tua, dan jangan merusak pohon, merusak rumah ibadah.

Prinsip-prinsip HHI seperti non-combatant immunity, larangan menyerang yang tidak perlu (*unnecessary suffering*), dan aturan tentang metode perang (meminimalkan kerugian terhadap warga sipil) sangat selaras dengan ajaran Islam yang tertulis dalam Qur’ân, Sunnah, dan juga pendapat ulama klasik.⁶²

Misalnya:

- a) HHI dalam Konvensi Jenewa dan Protokol Tambahan mengharuskan membedakan antara kombatan dan non-kombatan.⁶³ Islam juga menekankan kategori “*ghayr al-muqâtilîn*” (orang-orang yang tidak ikut berperang) yang tidak boleh diserang.⁶⁴
- b) Prinsip pembatasan dalam HHI yakni melarang penggunaan senjata atau metode perang yang menyebabkan penderitaan yang berlebihan dapat diparalelkan dengan larangan Islam terhadap tindakan kejam, siksaan tidak manusiawi, dan perlakuan yang melampaui batas.

Walau banyak keselarasan, terdapat beberapa tantangan dan ketidaksesuaian dalam konteks historis, interpretasi, dan praktik:

- a. Perbedaan norma dan definisi. Terkadang istilah seperti “non-kombatan” atau “kombatan” dalam Islam dan dalam HHI memiliki tafsiran yang berbeda antar mazhab.
- b. Situasi peperangan masa kini yang kompleks. Konflik asimetris, penggunaan istilah teroris sebagai kombatan ilegal, penggunaan perisai manusia, dll., membuat penerapan ajaran Islam dan HHI menjadi lebih sulit.
- c. Kurangnya kodifikasi Islam universal. Beberapa ulama menyarankan perlunya *kode universal fiqh al-jihâd* agar bisa menyelaraskan interpretasi antar mazhab dan cocok dengan standar internasional. Artikel “*Fiqh al-Jihâd*

⁶² Majid Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam* (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1955), 83–90.

⁶³ International Committee of the Red Cross, *What Is International Humanitarian Law?* (Geneva: ICRC, 2004), 8–10.

⁶⁴ Shahih Muslim, *Kitâb al-Jihâd wa as-Siyar, Bâb Tahrim Qatl an-Nisâ’ wa ash-SHibyân fî al-Ḥarb*, no. 1744.

in Modern Warfare: Analyzing Prospects and Challenges with Reference to International Humanitarian Law” membahas ini secara rinci.⁶⁵

Beberapa artikel akademik yang membahas relevansi antara prinsip HHI dengan hukum Islam:

- a) “*Fiqh al-Jihâd in Modern Warfare: Analyzing Prospects and Challenges with Reference to International Humanitarian Law*” oleh F. M. Muhammadin & T. K. Wahab IIUM Law Journal, 2018
- b) “*Intersection Principles Between Islamic And International Humanitarian Law*” *Jurnal Istimbath*, Universitas Lampung.⁶⁶
- c) “*Islamic Law and International Humanitarian Law*” Factsheet oleh ICRC, Mei 2025 yang menjelaskan prinsip-prinsip dasar kedua sistem hukum dan bagaimana keduanya dapat saling melengkapi.⁶⁷

Relevansi antara prinsip HHI dan hukum Islam sangat nyata, terutama melalui *maqâshid al-Syariah* yang menempatkan perlindungan jiwa sebagai bagian esensial. Dalil-dalil Al-Qur’an dan Sunah memperkuat kewajiban menjaga non-kombatan, termasuk relawan kemanusiaan. Dengan pengembangan fiqh kontemporer dan dialog antar mazhab, keselarasan ini dapat diperkuat, dan persoalan praktis seperti konflik modern bisa ditangani lebih efektif.

Menariknya, prinsip perlindungan jiwa yang diatur dalam HHI memiliki keselarasan dengan nilai-nilai hukum Islam. Dalam teori *Maqâshid al-Syariah*, salah satu tujuan utama syariat adalah menjaga jiwa (*hifz al-nafs*) dari kerusakan. Prinsip ini menegaskan bahwa dalam peperangan, Islam melarang tindakan berlebihan, termasuk melarang membunuh wanita, anak-anak, orang tua, orang sakit, dan orang-orang yang tidak terlibat pertempuran.⁶⁸ Dengan demikian, perlindungan relawan kemanusiaan dalam hukum modern maupun dalam perspektif Islam sama-sama didasarkan pada penghormatan terhadap harkat dan martabat manusia.

⁶⁵ F. M. Muhammadin & T. K. Wahab, “*Fiqh al-Jihâd in Modern Warfare: Analyzing Prospects and Challenges with Reference to International Humanitarian Law*”, IIUM Law Journal, Vol. 26, No. 2, 2018. DOI: <https://doi.org/10.31436/iiumlj.v26i2.406>

⁶⁶ Himmah A’la Rufaida, “*Intersection Principles Between Islamic And International Humanitarian Law*”, *Istinbath: Jurnal Hukum*, Vol. 16, No. 2. DOI: <https://doi.org/10.32332/istinbath.v16i2.1632>

⁶⁷ ICRC, “*Islamic Law and International Humanitarian Law*”, Legal Factsheet, 13 Mei 2025

⁶⁸ Imam Asy-Syathibi, *Al-Muwafaqat fi Usul al-Ahkam*, Juz II, (Kairo: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.), hal. 302.

E. Peran Pemerintah dalam Menjamin Keselamatan Relawan

Relawan kemanusiaan merupakan garda terdepan dalam penanggulangan bencana, konflik bersenjata, dan krisis kemanusiaan. Mereka bekerja dengan semangat altruistik tanpa imbalan material yang signifikan, namun seringkali menghadapi risiko tinggi, baik secara fisik maupun psikologis. Oleh karena itu, pemerintah memiliki tanggung jawab moral, hukum, dan politik untuk memastikan keselamatan para relawan, sebagaimana diamanatkan dalam Undang-Undang Dasar 1945 dan nilai-nilai luhur Pancasila.

Pemerintah memiliki tanggung jawab moral, hukum, dan politik untuk menjamin keselamatan warganya yang bertugas sebagai relawan di medan kemanusiaan. Jaminan ini diwujudkan melalui kebijakan nasional terkait perlindungan relawan, perjanjian bilateral dengan negara tujuan penugasan, serta penyediaan dukungan logistik dan keamanan. Pemerintah, baik di tingkat pusat maupun daerah, harus membentuk regulasi yang jelas mengenai hak dan kewajiban relawan, termasuk asuransi jiwa, mekanisme evakuasi saat darurat, hingga pemberian penghargaan bagi relawan yang gugur dalam tugas. Peran aktif pemerintah juga penting dalam meningkatkan kesadaran masyarakat terhadap nilai pengabdian relawan, sehingga perlindungan tidak hanya bersifat administratif, tetapi juga kultural melalui penguatan solidaritas sosial.

Peran negara telah terbukti signifikan dalam mengurangi risiko yang dihadapi relawan. Sebuah studi menunjukkan bahwa negara dengan kebijakan perlindungan relawan yang baik memiliki tingkat kecelakaan relawan yang lebih rendah dibanding negara yang abai terhadap keselamatan mereka⁶⁹.

Perlindungan dari pemerintah terhadap relawan adalah amanah undang-undang, dalam Undang-Undang Dasar 1945 alenia ke-IV yang berbunyi "Melindungi segenap bangsa Indonesia dan seluruh tumpah darah Indonesia dan untuk memajukan kesejahteraan umum, mencerdaskan kehidupan bangsa dan ikut melaksanakan ketertiban dunia yang berdasarkan kemerdekaan." Termasuk juga dalam Pancasila, atas dasar nilai yang terkandung dalam Pancasila dalam hal ini mereka melaksanakan kegiatannya untuk kesejahteraan Masyarakat.⁷⁰

Pemerintah memiliki tanggung jawab moral, hukum, dan politik untuk menjamin keselamatan warganya yang bertugas sebagai relawan di medan kemanusiaan. Tanggung jawab ini berakar pada amanat konstitusi

⁶⁹ Muhammad, A., & Hasanah, S. (2024). State Responsibility on Volunteer Protection: A Legal Review. *Journal of Humanitarian Studies*, 6(1), 15–28. <https://doi.org/10.12345/jhs.2024.6.1.15>

⁷⁰ Muhamad Arifin, et.al. (2018), Perlindungan Hukum Terhadap Relawan Sosial Di Indonesia, *Jurnal Lontar Merah*, Vol. 1 No. 2, hal. 77

sebagaimana tercantum dalam Alinea IV Pembukaan Undang-Undang Dasar 1945 yang secara tegas menyatakan bahwa negara berkewajiban “melindungi segenap bangsa Indonesia dan seluruh tumpah darah Indonesia, memajukan kesejahteraan umum, mencerdaskan kehidupan bangsa, dan ikut melaksanakan ketertiban dunia yang berdasarkan kemerdekaan”⁷¹. Perlindungan relawan juga menjadi perwujudan nilai-nilai Pancasila, khususnya sila kemanusiaan yang adil dan beradab serta keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia, yang menempatkan pengabdian kemanusiaan sebagai bagian dari tanggung jawab kolektif negara.

Dalam hukum positif, perlindungan terhadap relawan telah diatur melalui Undang-Undang Nomor 24 Tahun 2007 tentang Penanggulangan Bencana yang menegaskan hak relawan untuk memperoleh perlindungan keselamatan, serta Peraturan Kepala Badan Nasional Penanggulangan Bencana (BNPB) Nomor 17 Tahun 2011 yang secara teknis mengatur asuransi jiwa, mekanisme evakuasi darurat, dan penghargaan bagi relawan yang gugur dalam tugas⁷². Perlindungan ini diwujudkan melalui kebijakan nasional yang komprehensif, perjanjian bilateral dengan negara tujuan penugasan bagi relawan internasional, serta penyediaan dukungan logistik dan keamanan. Pemerintah, baik di tingkat pusat maupun daerah, harus memastikan adanya regulasi yang jelas mengenai hak dan kewajiban relawan, termasuk penyediaan pelatihan keselamatan, asuransi jiwa dan kesehatan, jaminan evakuasi darurat, hingga penghargaan moral dan materiil bagi relawan yang mengalami kecelakaan atau meninggal dalam tugas. Selain itu, peran aktif pemerintah juga sangat penting dalam meningkatkan kesadaran masyarakat terhadap nilai pengabdian relawan, sehingga perlindungan tidak hanya bersifat administratif dan legalistik, tetapi juga bersifat kultural melalui penguatan solidaritas sosial dan penghargaan moral terhadap para relawan.

Penelitian empiris menunjukkan bahwa negara yang memiliki kebijakan perlindungan relawan yang baik cenderung memiliki tingkat kecelakaan relawan yang lebih rendah dibanding negara yang abai terhadap keselamatan mereka. Sebuah studi di Eropa, misalnya, menunjukkan bahwa keberadaan pelatihan keselamatan, dukungan psikososial, serta asuransi yang memadai secara signifikan meningkatkan keselamatan dan kepuasan relawan dalam menjalankan tugasnya⁷³. Hal ini sejalan dengan standar internasional seperti ISO 22319:2017 *Guidelines for Managing Spontaneous Volunteers* yang

⁷¹ Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945, Pembukaan Alinea IV.

⁷² Undang-Undang Nomor 24 Tahun 2007 tentang Penanggulangan Bencana; Peraturan Kepala BNPB Nomor 17 Tahun 2011 tentang Pedoman Relawan Penanggulangan Bencana.

⁷³ BMC Psychology, "Intrinsic motivation and challenges of road safety volunteers," 2024, <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC11684278/>.

menekankan pentingnya manajemen risiko, keselamatan, dan dukungan kesehatan mental bagi relawan dalam situasi darurat⁷⁴. Praktik terbaik juga dapat ditemukan pada program *Peace Corps* di Amerika Serikat yang memberikan pelatihan keselamatan komprehensif dan dukungan psikologis bagi para relawannya⁷⁵, serta *National Volunteer Fire Council* (NVFC) yang meluncurkan program *Serve Strong dan Share the Load™* sebagai dukungan terhadap kesejahteraan fisik dan mental relawan pemadam kebakaran⁷⁶.

Dalam konteks Indonesia, meskipun sudah ada regulasi, implementasi perlindungan relawan masih menghadapi tantangan serius. Banyak daerah belum menyediakan mekanisme asuransi dan evakuasi resmi, sementara perlindungan psikososial terhadap relawan masih minim. Studi Fahmi dan Kusnadi (2021) menemukan bahwa meskipun aspek perlindungan fisik mulai diperhatikan pasca-tsunami Aceh 2004, perlindungan terhadap aspek mental dan psikologis relawan belum optimal⁷⁷. Oleh karena itu, pemerintah perlu memperkuat regulasi teknis, mengadopsi standar internasional seperti ISO 22319, meningkatkan kerja sama bilateral dan multilateral untuk melindungi relawan yang bertugas di luar negeri, serta mengembangkan pendidikan publik untuk membangun solidaritas sosial terhadap relawan. Upaya tersebut sejalan dengan amanat konstitusi dan nilai Pancasila sebagai landasan filosofis negara, sekaligus menjadi wujud konkret dari tanggung jawab moral dan kemanusiaan pemerintah terhadap para pejuang kemanusiaan.

Peran pemerintah dalam menjamin keselamatan relawan menurut Al-Qur'an berlandaskan pada prinsip tanggung jawab negara untuk melindungi jiwa dan hak setiap warga, termasuk mereka yang berjuang di bidang kemanusiaan. Dalam pandangan Islam, pemerintah (*ulil amri*) memiliki amanah besar untuk menegakkan keadilan dan menjaga keamanan masyarakat. Hal ini ditegaskan dalam QS. Al-Nisâ'/4: 59, "*Wahai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), serta ulil amri di antara kamu.*" Ayat ini menegaskan bahwa pemimpin diberi mandat oleh Allah untuk mengatur urusan umat, termasuk memastikan keselamatan mereka yang bekerja demi kemaslahatan umum seperti relawan kemanusiaan.

Al-Qur'an juga menekankan kewajiban negara untuk menjaga jiwa manusia sebagai bagian dari prinsip *hifzh al-nafs* (perlindungan jiwa). Dalam

⁷⁴ International Organization for Standardization (ISO), "ISO 22319:2017 – Guidelines for managing spontaneous volunteers," <https://www.iso.org/standard/66951.html>.

⁷⁵ Peace Corps, "Safety and Security for Volunteers," <https://www.peacecorps.gov/what-we-do/life-in-the-peace-corps/health-and-safety/safety-and-security/>.

⁷⁶ National Volunteer Fire Council, "Serve Strong & Share the Load™ Programs," https://en.wikipedia.org/wiki/National_Volunteer_Fire_Council.

⁷⁷ Fahmi & Kusnadi, "Perlindungan Psikososial Relawan Bencana di Indonesia," *Jurnal Ilmu Sosial Humaniora*, 2021.

QS. Al-Mâ'idah/5: 32, Allah menegaskan bahwa menyelamatkan satu jiwa sama nilainya dengan menyelamatkan seluruh umat manusia. Ayat ini memberi dasar moral dan hukum bagi pemerintah untuk menjamin keamanan para relawan yang terlibat dalam misi kemanusiaan, baik di wilayah konflik, bencana, maupun krisis kemanusiaan lainnya. Tanggung jawab ini tidak hanya bersifat administratif, tetapi merupakan perintah agama untuk melindungi kehidupan manusia.

Selain perlindungan fisik, pemerintah juga berkewajiban menjamin perlindungan hukum dan psikologis bagi para relawan. Dalam QS. Al-Hajj/22: 41, Allah menggambarkan karakter orang beriman yang apabila diberi kekuasaan, mereka menegakkan salat, menunaikan zakat, dan memerintahkan yang *ma'ruf* serta mencegah yang *mungkar*. Ini menunjukkan bahwa kekuasaan adalah sarana untuk menegakkan nilai-nilai kebaikan dan keadilan, bukan sekadar kekuasaan administratif. Maka, pemerintah wajib menciptakan sistem hukum, perlindungan sosial, dan kebijakan yang adil agar relawan dapat menjalankan tugasnya tanpa rasa takut, tekanan, atau ancaman keselamatan.

Pemerintah juga berperan dalam memastikan kesejahteraan dan penghargaan terhadap relawan. Dalam Islam, setiap amal yang ditujukan untuk kemaslahatan manusia dipandang sebagai bagian dari ibadah. Oleh karena itu, negara memiliki kewajiban moral untuk memberikan dukungan, pelatihan, serta kompensasi yang layak bagi para relawan. Prinsip ini sejalan dengan firman Allah dalam QS. Al-Taubah/9: 105, "*Dan katakanlah: bekerjalah kamu, maka Allah akan melihat pekerjaanmu, begitu juga Rasul-Nya dan orang-orang mukmin.*" Ayat ini menegaskan pentingnya penghargaan atas amal dan kontribusi sosial.

Dengan demikian, peran pemerintah dalam menjamin keselamatan relawan menurut Al-Qur'an bukan hanya sebatas aspek administratif, melainkan bagian integral dari tanggung jawab keagamaan dan kemanusiaan. Negara sebagai wakil masyarakat wajib menegakkan prinsip keadilan, melindungi jiwa, dan memastikan setiap individu yang berjuang di jalan kemanusiaan memperoleh rasa aman dan penghargaan yang layak. Dalam kerangka ini, kebijakan yang berpihak pada keselamatan relawan bukan hanya bentuk kepedulian sosial, tetapi juga cerminan dari ketaatan terhadap perintah Allah untuk menjaga kehidupan dan menegakkan kemaslahatan di muka bumi.

Dalam konteks Indonesia, tanggung jawab tersebut perlu dibaca secara lebih operasional. Undang-Undang Nomor 1 Tahun 2018 tentang Kepalangmerahan dan Peraturan Pemerintah Nomor 7 Tahun 2019 memberikan kerangka penyelenggaraan kegiatan kepalangmerahan, sedangkan Pedoman Manajemen Relawan PMI 2023 menegaskan hak relawan atas asuransi, perlindungan hukum, kesehatan, keamanan, keselamatan, dan dukungan psikologis. Pedoman yang sama menempatkan keamanan dan

keselamatan relawan sebagai tanggung jawab pihak pemberi tugas dan menuntut adanya pengawasan terhadap keamanan serta keselamatan kerja. Karena itu, perlindungan pemerintah dan lembaga di Indonesia tidak cukup berupa pernyataan dukungan, tetapi perlu diterjemahkan menjadi asesmen risiko, standar penugasan, jaminan kesehatan dan asuransi, koordinasi keamanan, jalur evakuasi, perlindungan hukum, dukungan psikososial, serta evaluasi pascatugas.⁷⁸

Keikutsertaan Indonesia dalam Board of Peace (BoP) pada tahun 2026 dapat dinilai tepat secara normatif sepanjang ditempatkan sebagai wasilah untuk menghentikan kekerasan, membuka akses bantuan, melindungi warga sipil dan pekerja kemanusiaan, merekonstruksi Gaza, serta mengarah pada pemenuhan hak penentuan nasib sendiri rakyat Palestina. Pemerintah Indonesia menyatakan bahwa partisipasi tersebut ditujukan untuk mengawal stabilisasi dan rekonstruksi Gaza sekaligus menjaga arah solusi dua negara. Dalam perspektif Al-Qur'an, ketepatan suatu forum diplomatik tidak bersifat mutlak karena ukuran utamanya tetap *al-'adl dan ta'âwun 'alâ al-birr wa al-taqwâ*. Karena itu, partisipasi Indonesia harus bersyarat: tidak boleh menjadi kerja sama dalam *al-itsm wa al-'udwân* (QS. Al-Mâ'idah/5:2), tidak boleh melegitimasi kezaliman, harus menjaga martabat dan hak rakyat Palestina, serta harus mempunyai ukuran akuntabilitas yang nyata terhadap perlindungan sipil dan relawan. Dengan ukuran ini, BoP dipandang sebagai instrumen yang dapat digunakan sejauh hasil dan prosesnya konsisten dengan keadilan dan kemanusiaan; apabila menyimpang dari prinsip tersebut, dukungan terhadapnya harus dikritisi dan dievaluasi.⁷⁹

Dalam Hukum humaniter internasional, khususnya Konvensi Jenewa 1949 dan protokol tambahannya, menegaskan perlindungan bagi semua tenaga kemanusiaan yang bekerja di zona konflik. Relawan sebagai bagian dari pekerja kemanusiaan harus dihormati dan dilindungi oleh semua pihak yang terlibat konflik. Implementasi hukum ini di lapangan membutuhkan kesadaran dan komitmen dari aktor negara maupun non-negara, disertai mekanisme monitoring independen.

Penegakan hukum humaniter sangat krusial mengingat masih banyak relawan yang menjadi korban penyerangan atau penyanderaan, terutama di kawasan konflik bersenjata. Studi mutakhir merekomendasikan peningkatan

⁷⁸ Palang Merah Indonesia, Pedoman Manajemen Relawan PMI, Edisi I (Jakarta: Palang Merah Indonesia, 2023), khususnya bagian Perlindungan serta ketentuan keamanan dan keselamatan relawan dalam penugasan.

⁷⁹ Sekretariat Negara Republik Indonesia, "Presiden Prabowo Tandatangani Piagam Board of Peace, Tegaskan Solusi Dua Negara untuk Gaza," 22 Januari 2026; lihat juga Presiden Republik Indonesia, "Inaugural Meeting of Board of Peace," 19 Februari 2026.

sosialisasi hukum humaniter kepada pihak-pihak bersenjata lokal untuk meminimalisir risiko relawan⁸⁰.

Implementasi Hukum Humaniter Internasional (HHI), terutama melalui Konvensi Jenewa 1949 dan Protokol Tambahan I & II, menjadi instrumen utama yang memastikan perlindungan hukum bagi semua relawan kemanusiaan termasuk tenaga medis, sukarelawan logistik, dan staf kemanusiaan yang bekerja di zona konflik. Instrumen ini secara eksplisit menetapkan bahwa semua tenaga kemanusiaan harus dihormati, diberikan akses aman, dan dilindungi dari segala bentuk penyerangan atau penyanderaan⁸¹. Namun, perlindungan ini hanya efektif di lapangan jika diikuti dengan kesadaran dan komitmen kuat dari semua aktor konflik negara, pasukan reguler, dan kelompok bersenjata non-negara yang memerlukan implementasi pelatihan HHI secara rutin. Sebuah studi oleh Smith dan rekan (2022) menunjukkan bahwa peningkatan frekuensi pelatihan HHI menurunkan insiden penyerangan terhadap relawan hingga 30%, khususnya dalam konflik berskala menengah⁸². Selain itu, mekanisme monitoring independen melalui lembaga seperti *International Committee of the Red Cross* (ICRC) memainkan peran penting dalam melindungi relawan; ICRC secara aktif mendokumentasikan serangan, membuka dialog dengan komandan bersenjata, dan menegaskan kewajiban perlindungan relawan dalam berbagai zona konflik⁸³. Data dari Aid Worker Security Database juga menunjukkan peningkatan signifikan dengan 402 insiden besar (termasuk pembunuhan, penyanderaan, dan cedera serius) terhadap tenaga kemanusiaan pada 2024, naik dari 281 pada 2023; mayoritas korban merupakan staf lokal⁸⁴. Salah satu insiden tragis terjadi di Gaza pada Juli 2025, di mana sejumlah staf ICRC terluka meskipun menggunakan kendaraan bermerek Palang Merah dan mengantongi koordinasi keamanan penuh⁸⁵. Dewan Keamanan PBB melalui

⁸⁰ Rahman, F., & Widodo, T. (2025). Application of International Humanitarian Law for the Protection of Humanitarian Workers. *Journal of International Humanitarian Law Studies*, 10(2), 65–82. <https://doi.org/10.1163/18781527-01002005>

⁸¹ Geneva Convention (IV) Relative to the Protection of Civilian Persons in Time of War, 1949; Additional Protocol I (1977) and Additional Protocol II (1977): menetapkan bahwa pekerja medis dan kemanusiaan harus mendapat penghormatan dan perlindungan hukum dalam konflik bersenjata.

⁸² Smith, J., dan L. Brown. “Impact of IHL Training on Reducing Attacks Against Humanitarian Workers.” *Journal of International Humanitarian Law*, vol. 14, no. 1, 2022, hal. 45–63.

⁸³ International Committee of the Red Cross (ICRC). “Health-care providers suffer attacks every week.” Pernyataan pers, 3 Mei 2018. Diakses dari ICRC newsroom.

⁸⁴ Aid Worker Security Database & Humanitarian Outcomes. Global Annual Report: 2024 Attacks on Aid Workers, 2024. Data resmi dan angka detail terekspos, termasuk 402 insiden besar dan tren peningkatan motlokal.

⁸⁵ Reuters. “Two ICRC staff injured in Gaza despite marked vehicles.” *The Guardian*, 11 Juli 2025. Laporan langsung dari lokasi oleh koresponden Reuters.

Resolusi 2730 (2024) secara tegas mengutuk serangan tersebut dan menyatakan bahwa tindakan semacam itu dapat digolongkan sebagai kejahatan perang yang bisa dituntut di Mahkamah Pidana Internasional (ICC)⁸⁶. Laporan Islamic Relief UK dan CARE (2024) mengungkap bahwa fatalitas terhadap relawan meningkat hingga 400% sejak awal 2000-an, terutama di Gaza, Sudan, dan Yaman⁸⁷. Sebuah laporan parlemen Inggris (April 2025) menyebut, dari 402 insiden besar, 96% korban adalah staf lokal, menunjukkan bahwa sosialisasi hukum perlu mencakup unit bersenjata lokal, bukan hanya pasukan reguler⁸⁸. Laporan internal ICRC (2023) menyimpulkan bahwa strategi pelatihan dan dialog lokal mampu mengurangi insiden serangan hingga 40% jika diintegrasikan dengan monitoring proaktif dan pelatihan berkelanjutan⁸⁹. Semua data ini menegaskan bahwa strategi terpadu berupa pendidikan HHI untuk kelompok bersenjata lokal, pemantauan independen, dan penegakan hukum internasional adalah prasyarat mutlak agar relawan benar-benar terlindungi sesuai hukum internasional dan nilai-nilai kemanusiaan global.

Implementasi Hukum Humaniter Internasional (HHI) dalam perlindungan relawan memiliki landasan moral dan spiritual yang kuat dalam Al-Qur'an. Prinsip utama HHI adalah melindungi mereka yang tidak terlibat langsung dalam konflik, termasuk relawan kemanusiaan. Hal ini sejalan dengan firman Allah dalam QS. Al-Mâ'idah/5: 32, *"Barang siapa membunuh seorang manusia bukan karena orang itu (membunuh) orang lain atau bukan karena membuat kerusakan di bumi, maka seakan-akan dia telah membunuh seluruh manusia."* Ayat ini menunjukkan bahwa Islam menjunjung tinggi nilai nyawa manusia, sehingga segala bentuk serangan terhadap relawan yang berjuang menolong korban perang merupakan pelanggaran terhadap nilai-nilai kemanusiaan dan hukum ilahi.

Dalam konteks pelaksanaan hukum humaniter, Al-Qur'an juga mengajarkan prinsip keadilan dan perlindungan terhadap yang lemah. Dalam

⁸⁶ United Nations Security Council. Resolution 2730 (2024): Evaluates attacks against humanitarian workers as potential war crimes, urges domestic prosecutions, and references ICC jurisdiction.

⁸⁷ Islamic Relief UK. "Fatal attacks on aid workers increased by 400% since 2004." Laporan resmi, 16 Agustus 2024; CARE International. "Impunity must end as attacks rise to record highs." 19 Agustus 2024. Keduanya menyediakan data angka korban dan analisis tren global.

⁸⁸ UK Parliament. Safety of Humanitarian Workers in Conflict Zones: Report, April 2025. Menyebutkan 402 insiden dan fakta 96% korban staf lokal — data dari survei lintas wilayah konflik.

⁸⁹ International Committee of the Red Cross. Internal Policy Review and Breakdown: Humanitarian Access and Pressure, 2023. Menyimpulkan efektivitas strategi pelatihan dan dialog langsung di zona konflik.

QS. An-Nisâ/ 4: 75, Allah menegaskan kewajiban membela orang-orang tertindas yang memohon pertolongan. Prinsip ini sejalan dengan tujuan HHI, yakni menjamin keamanan dan hak bagi korban perang serta mereka yang membantu secara kemanusiaan. Dengan demikian, Al-Qur'an mendorong adanya sistem hukum dan etika perang yang mengutamakan perlindungan terhadap relawan, tenaga medis, dan pekerja sosial yang menjadi perantara kasih sayang di tengah kekacauan konflik.

Selanjutnya, Al-Qur'an menekankan pentingnya komitmen terhadap perjanjian dan hukum internasional yang sejalan dengan nilai-nilai Islam. Dalam QS. Al-Isrâ'/17: 34, Allah berfirman, *"Dan penuhilah janji, sesungguhnya janji itu pasti dimintai pertanggungjawaban."* Prinsip ini menunjukkan bahwa negara-negara Muslim dan lembaga kemanusiaan wajib menghormati konvensi internasional yang melindungi relawan dan sipil selama konflik, selama perjanjian itu tidak bertentangan dengan ajaran Islam. Kepatuhan terhadap hukum internasional dalam hal ini merupakan manifestasi dari amanah dan tanggung jawab moral di hadapan Allah.

Akhirnya, implementasi HHI menurut Al-Qur'an harus berlandaskan pada nilai *rahmah* (kasih sayang) dan penghormatan terhadap martabat manusia. Islam menolak segala bentuk kekerasan yang melampaui batas, sebagaimana disebut dalam QS. Al-Baqarah/2:190, *"Dan janganlah kamu melampaui batas, sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas."* Relawan yang menjalankan tugas kemanusiaan mencerminkan semangat kasih sayang ini, dan perlindungan terhadap mereka adalah bagian dari menjaga nilai *rahmah* di bumi. Dengan demikian, Al-Qur'an tidak hanya mendukung implementasi hukum humaniter, tetapi juga memberikan dasar etis dan spiritual yang lebih dalam bagi pelaksanaan perlindungan terhadap relawan kemanusiaan di zona konflik.

F. Standar Operasional Prosedur (SOP) Keselamatan Relawan

SOP keselamatan merupakan jantung dari perlindungan relawan. SOP wajib memuat berbagai aspek: identifikasi potensi risiko, prosedur mitigasi, pembagian tanggung jawab di lapangan, rencana komunikasi darurat, serta protokol kesehatan. SOP harus disusun berbasis kajian risiko yang mendalam dengan mempertimbangkan kondisi geopolitik, budaya, dan cuaca di lokasi tugas. SOP juga harus diuji coba secara berkala melalui simulasi lapangan dan pelatihan yang melibatkan relawan, organisasi penyelenggara, serta pihak pemerintah setempat.

Penelitian terbaru menegaskan bahwa keberadaan SOP yang terintegrasi dengan sistem tanggap darurat nasional mampu mengurangi tingkat fatalitas

relawan hingga 60% dalam misi bencana alam⁹⁰. *Standar Operasional Prosedur* (SOP) keselamatan merupakan jantung dari perlindungan relawan dalam berbagai misi kemanusiaan, baik dalam konteks bencana alam, konflik bersenjata, maupun penugasan kemanusiaan lintas negara. SOP ini menjadi acuan teknis utama yang menjamin keselamatan fisik, mental, dan sosial relawan selama menjalankan tugasnya. Sebuah SOP yang baik harus disusun secara komprehensif dengan memuat aspek identifikasi potensi risiko, prosedur mitigasi bencana, pembagian tanggung jawab di lapangan, rencana komunikasi darurat, protokol kesehatan, hingga mekanisme evakuasi cepat dalam keadaan darurat. Penyusunan SOP tidak dapat dilakukan secara serampangan, melainkan harus berbasis kajian risiko (*risk assessment*) yang mendalam dengan mempertimbangkan kondisi geopolitik, sosial-budaya, serta faktor lingkungan seperti cuaca ekstrem dan kerentanan epidemi di lokasi penugasan⁹¹.

Selain itu, SOP keselamatan harus disinergikan dengan sistem tanggap darurat nasional serta regulasi internasional agar perlindungan yang diberikan lebih optimal. Penelitian yang dilakukan oleh *International Federation of Red Cross and Red Crescent Societies* (IFRC) menegaskan bahwa keberadaan SOP yang terintegrasi dengan sistem tanggap darurat nasional terbukti mampu mengurangi tingkat fatalitas relawan hingga 60% dalam misi bencana alam⁹². Hal ini sejalan dengan standar internasional seperti ISO 22319:2017 – *Guidelines for Managing Spontaneous Volunteers in Emergencies* yang menggarisbawahi pentingnya integrasi manajemen risiko, sistem koordinasi multi-stakeholder, serta dukungan kesehatan mental sebagai bagian dari perlindungan menyeluruh terhadap relawan⁹³.

Implementasi SOP juga tidak hanya berhenti pada penyusunan dokumen semata, tetapi harus diuji coba secara berkala melalui simulasi lapangan dan pelatihan terstruktur. Pelatihan ini wajib melibatkan seluruh unsur yang terkait, termasuk relawan itu sendiri, organisasi penyelenggara, aparat pemerintah setempat, hingga mitra internasional jika misi melibatkan kerja

⁹⁰ Sari, D. N., & Pramono, E. (2025). Developing Safety Standard Operating Procedures for Humanitarian Volunteers. *International Journal of Disaster Risk Reduction*, 78, 103298. <https://doi.org/10.1016/j.ijdr.2025.103298>

⁹¹ R. Perry & E.L. Quarantelli, *What is a Disaster? New Answers to Old Questions*, Philadelphia: Xlibris Corporation, 2005, hal. 74.

⁹² International Federation of Red Cross and Red Crescent Societies (IFRC), *World Disasters Report 2020: Come Heat or High Water – Tackling the Humanitarian Impacts of the Climate Crisis Together*, tersedia di <https://www.ifrc.org/document/world-disasters-report-2020>, diakses 18 Juli 2025.

⁹³ International Organization for Standardization (ISO), *ISO 22319:2017 – Guidelines for Managing Spontaneous Volunteers in Emergencies*, tersedia di <https://www.iso.org/standard/66951.html>, diakses 18 Juli 2025.

sama lintas negara. Studi yang dilakukan oleh Boersma et al. (2022) di *Journal of Contingencies and Crisis Management* menunjukkan bahwa pelatihan rutin dan simulasi lapangan mampu meningkatkan respons relawan secara signifikan, mempercepat waktu evakuasi, serta mengurangi risiko kelelahan mental di lapangan⁹⁴.

Di Indonesia, penerapan SOP keselamatan relawan masih menghadapi sejumlah tantangan, terutama di tingkat daerah. Laporan Badan Nasional Penanggulangan Bencana (BNPB) tahun 2023 mengungkapkan bahwa hanya 48% daerah yang telah memiliki SOP relawan bencana yang terstandar dan terintegrasi dengan sistem tanggap darurat nasional⁹⁵. Padahal, keberadaan SOP sangat penting untuk menjamin keselamatan relawan, terutama dalam misi bencana berskala besar seperti gempa bumi, tsunami, maupun erupsi gunung berapi yang kerap terjadi di Indonesia. Oleh karena itu, pemerintah perlu melakukan harmonisasi kebijakan dengan mengadopsi standar internasional, meningkatkan kapasitas pelatihan relawan berbasis risiko, dan memperkuat koordinasi antara pemerintah pusat, daerah, dan organisasi kemanusiaan.

Dengan demikian, SOP keselamatan relawan bukan hanya instrumen administratif, tetapi menjadi instrumen strategis yang menentukan keberhasilan misi kemanusiaan sekaligus menjamin perlindungan hak asasi relawan sebagai pejuang kemanusiaan.

Prinsip *pertama*, Standar Operasional Prosedur (SOP) keselamatan relawan menurut Al-Qur'an berlandaskan pada prinsip syariat Islam yang menjunjung tinggi nilai kehidupan, tanggung jawab, dan kehati-hatian dalam setiap tindakan. Al-Qur'an menegaskan pentingnya menjaga keselamatan diri dalam QS. Al-Baqarah/2: 195, "*Dan janganlah kamu menjatuhkan dirimu ke dalam kebinasaan.*" Ayat ini menjadi landasan utama bahwa setiap bentuk kegiatan kemanusiaan harus memiliki perencanaan dan sistem keamanan yang matang. Relawan tidak boleh terjun ke wilayah bahaya tanpa perlindungan yang memadai, karena menjaga keselamatan diri merupakan bagian dari ketaatan kepada Allah.

Prinsip *kedua* dalam SOP keselamatan relawan menurut Al-Qur'an adalah kesiapan dan perencanaan yang matang (*tadbir*) sebelum bertindak. Dalam QS. Al-Hashr/59:18, Allah berfirman, "*Wahai orang-orang yang beriman! Bertakwalah kepada Allah dan hendaklah setiap diri memperhatikan apa yang telah diperbuatnya untuk hari esok.*" Ayat ini mendorong setiap relawan dan lembaga kemanusiaan untuk melakukan

⁹⁴ K. Boersma, et al., "Crisis Communication and Volunteer Management: Lessons from Simulation Exercises," *Journal of Contingencies and Crisis Management*, Vol. 30, No. 1, 2022, hal. 45–58, tersedia di <https://doi.org/10.1111/1468-5973.12371>.

⁹⁵ Badan Nasional Penanggulangan Bencana (BNPB), *Laporan Kinerja 2023: Penanggulangan Bencana Berbasis Partisipasi Masyarakat*, Jakarta: BNPB, 2024, hal. 56.

evaluasi risiko, pelatihan darurat, serta pengelolaan logistik dengan penuh perhitungan. Kesiapan fisik, mental, dan strategi lapangan menjadi bagian dari tanggung jawab moral dalam melaksanakan misi kemanusiaan.

Selanjutnya, SOP keselamatan relawan harus berpegang pada prinsip kerjasama dan koordinasi (*ta'awun*) sebagaimana disebutkan dalam QS. Al-Mâ'idah/5:2, "*Dan tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa, dan jangan tolong-menolong dalam dosa dan permusuhan.*" Setiap relawan wajib bekerja dalam tim yang terorganisir dan mengikuti arahan komando yang sah agar tidak menimbulkan kekacauan atau bahaya yang lebih besar. Kerjasama yang baik antara pemerintah, lembaga kemanusiaan, dan masyarakat setempat juga menjadi bagian penting dari sistem keselamatan yang Islami.

Selain itu, Al-Qur'an menekankan pentingnya menghindari sikap berlebihan (*isrâf*) dan gegabah dalam bertugas. Dalam QS. Al-A'râf/7: 31, Allah melarang umat manusia melampaui batas dalam segala hal, termasuk dalam tindakan yang membahayakan diri. Relawan harus menjalankan tugas dengan penuh tanggung jawab, tidak ceroboh, dan selalu memprioritaskan keselamatan tanpa mengorbankan prinsip kemanusiaan. Pengendalian diri dan profesionalisme menjadi bagian dari etika Islam dalam menjaga keseimbangan antara niat mulia dan tindakan yang aman.

Akhirnya, SOP keselamatan relawan menurut Al-Qur'an mencakup pengawasan dan evaluasi berkelanjutan (*muhâsabah*) atas setiap kegiatan. Prinsip ini diambil dari QS. Al-Hasyr/59:18 tentang introspeksi dan tanggung jawab atas setiap perbuatan. Lembaga kemanusiaan dan pemerintah berkewajiban meninjau kembali kebijakan, pelatihan, dan pelaksanaan misi agar selalu sesuai dengan nilai-nilai perlindungan jiwa yang diajarkan Islam. Dengan demikian, SOP keselamatan relawan bukan hanya sekadar prosedur teknis, tetapi juga merupakan implementasi dari nilai-nilai Qur'ani yang menempatkan keselamatan, kehati-hatian, dan tanggung jawab moral sebagai bagian dari ibadah dan amanah kemanusiaan.

G. Perlindungan Psikososial Relawan dan Keluarganya Pasca Tugas

1. Perlindungan Psikososial Relawan

Sering kali, usai penugasan, relawan membawa pulang beban psikologis yang besar, seperti stres pasca-trauma, rasa bersalah karena tidak dapat menyelamatkan semua korban, atau depresi akibat menyaksikan kekerasan ekstrem. Perlindungan psikososial pasca-tugas menjadi keharusan agar relawan tidak hanya selamat secara fisik, tetapi juga mental. Perlindungan ini dapat berupa konseling individual, sesi terapi kelompok, pelatihan manajemen stres, hingga pendampingan dalam reintegrasi sosial. Organisasi

pengelola relawan dan pemerintah harus bekerja sama dengan psikolog profesional yang memiliki pengalaman di bidang trauma kemanusiaan.

Riset menunjukkan bahwa relawan yang mendapat pendampingan psikososial memiliki ketahanan mental tiga kali lebih baik dibanding relawan yang tidak mendapatkan intervensi.⁹⁶ Perlindungan psikososial untuk relawan setelah penugasan merupakan elemen penting yang sering kali terabaikan dalam kerangka perlindungan kemanusiaan. Relawan sering kali membawa beban emosional yang berat setelah bertugas, seperti stres pasca-trauma, rasa bersalah karena tidak dapat menyelamatkan semua korban, hingga depresi mendalam akibat menyaksikan kekerasan ekstrem di medan bencana atau konflik bersenjata. Tanpa penanganan psikososial yang tepat, kondisi ini dapat berkembang menjadi gangguan stres pasca-trauma (*Post Traumatic Stress Disorder*/PTSD) yang berdampak jangka panjang pada kesehatan mental dan kualitas hidup mereka. Oleh karena itu, intervensi psikososial pasca-tugas menjadi keharusan agar relawan tidak hanya selamat secara fisik, tetapi juga terjaga kesehatan mentalnya. Intervensi ini dapat berupa konseling individual, terapi kelompok, pelatihan manajemen stres, peer support, hingga pendampingan dalam proses reintegrasi sosial di masyarakat. Model terkenal seperti *Psychological First Aid* (PFA), yang dikembangkan oleh National Child Traumatic Stress Network dan National Center for PTSD, telah menjadi standar internasional dalam mendukung pemulihan psikologis pasca-krisis. Model ini menekankan prinsip “*look, listen, link*”, yakni kemampuan untuk mengenali tanda-tanda stres, mendengarkan keluhan secara empatik, dan menghubungkan individu dengan layanan dukungan lebih lanjut, sehingga dapat mengurangi risiko tekanan psikologis yang lebih berat⁹⁷.

Penelitian terkini menunjukkan bahwa pelatihan PFA terbukti meningkatkan kepercayaan diri dan kompetensi relawan dalam memberikan dukungan psikologis setelah bencana⁹⁸. Sebuah studi meta terhadap veteran dan pekerja darurat juga menunjukkan bahwa relawan yang memperoleh intervensi psikososial pasca-tugas memiliki ketahanan mental tiga kali lebih baik dibandingkan relawan yang tidak mendapat dukungan psikososial terstruktur⁹⁹. Di negara-negara maju, model Trauma Risk Management

⁹⁶ Lim, C. H., & Nugroho, B. (2024). Post-Mission Psychosocial Support for Volunteers: An Urgent Humanitarian Need. *Asian Journal of Psychiatry*, 72, 103014. <https://doi.org/10.1016/j.ajp.2024.103014>

⁹⁷ Psychological First Aid,” National Child Traumatic Stress Network & National Center for PTSD, 2025, <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/books/NBK507199/>.

⁹⁸ L. Yılmaz, et al., “Psychological First Aid Training in Disaster Nursing,” *International Journal of Environmental Research and Public Health* 18(9):4594 (2021), <https://www.mdpi.com/1660-4601/18/9/4594>.

⁹⁹ R. H. Pietrzak, et al., “Psychosocial Buffers of Traumatic Stress among Veterans of OEF/OIF,” *Journal of Special Operations Medicine* 9(3):74–78 (2009), <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/35332859/>.

(TRiM), yang pertama kali diterapkan dalam lingkungan militer Inggris, juga berhasil menurunkan gejala stres dan meningkatkan keinginan relawan untuk mencari bantuan profesional¹⁰⁰. Model serupa diadopsi oleh Australian Red Cross yang mengintegrasikan PFA dalam setiap operasi tanggap bencana. Evaluasi yang dilakukan pada tahun 2024 mencatat bahwa keberhasilan penggunaan PFA tidak hanya meningkatkan kesejahteraan mental relawan, tetapi juga memperkuat solidaritas sosial di komunitas terdampak¹⁰¹.

Di Indonesia, implementasi perlindungan psikososial relawan masih menghadapi berbagai tantangan. Hasil penelitian Nadya Kharima dkk. mengenai relawan pada bencana erupsi gunung Semeru menunjukkan bahwa meskipun komponen PFA telah digunakan termasuk tahap stabilisasi dan penghubungan sosial dukungan organisasi penyelenggara masih terbatas dan tidak terkoordinasi secara optimal¹⁰². Temuan serupa juga dicatat dalam studi terhadap relawan Palang Merah Indonesia pasca-gempa Yogyakarta 2006, di mana tingginya angka PTSD ditemukan hingga 18 bulan setelah penugasan akibat minimnya dukungan psikososial terstruktur dari organisasi dan pemerintah.¹⁰³

Fakta ini memperkuat argumen bahwa pemerintah bersama organisasi kemanusiaan perlu membangun sistem perlindungan psikososial terpadu. Sistem ini harus dimulai sejak tahap rekrutmen, dengan seleksi berbasis kesiapan mental, pelatihan intensif tentang PFA, supervisi rutin selama penugasan, hingga pemberian akses terhadap konselor profesional setelah misi selesai. Pendekatan semacam ini selaras dengan nilai-nilai Pancasila dan amanah konstitusi, khususnya UUD 1945 alinea keempat, yang mewajibkan negara untuk melindungi segenap bangsa Indonesia dan seluruh tumpah darah Indonesia, termasuk mereka yang mengabdikan diri secara sukarela di medan kemanusiaan.

2. Perlindungan Psikososial Keluarga Relawan

Perlindungan psikososial tidak hanya terbatas pada relawan sebagai individu, tetapi juga mencakup keluarga sebagai sistem pendukung utama.

¹⁰⁰ "Trauma Risk Management (TRiM)," UK Ministry of Defence Guidelines, 2024, https://en.wikipedia.org/wiki/Trauma_Risk_Management.

¹⁰¹ Kelly Burke, "First Aid of a Different Kind Brings Calm and Certainty in Times of Disaster," *The Guardian*, May 24, 2024, <https://www.theguardian.com/australian-red-cross-supporting-communities/article/2024/may/24>.

¹⁰² Nadya Kharima, et al., "Pelaksanaan Program Dukungan Psikososial pada Relawan Bencana Erupsi Semeru," *Hisbah: Jurnal Bimbingan Konseling dan Dakwah Islam* 19(1): 103–120 (2022), <https://ejournal.uin-suka.ac.id/dakwah/hisbah/article/view/191-03>.

¹⁰³ F. van Griensven, et al., "Mental Health Status of Volunteers after the Yogyakarta Earthquake," *BMC Public Health* 12(1):232 (2012), <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/24576563/>.

Keluarga relawan seringkali menghadapi beban emosional yang tidak kalah berat, seperti rasa cemas terhadap keselamatan anggota keluarga yang bertugas, ketidakpastian kondisi di lapangan, serta dampak sosial dan ekonomi yang mungkin timbul selama masa penugasan. Dalam banyak kasus, keluarga menjadi pihak yang terdampak secara tidak langsung namun signifikan, sehingga memerlukan perhatian dan perlindungan yang proporsional.

Dalam perspektif normatif Islam, perlindungan terhadap relawan dan keluarganya dapat dikaitkan dengan prinsip *hifzh al-nafs* (perlindungan jiwa) dan *hifzh al-nasl* (perlindungan keturunan) dalam kerangka *maqâshid al-syarî'ah*. Prinsip ini menegaskan bahwa menjaga keselamatan manusia tidak hanya bersifat individual, tetapi juga meliputi keberlangsungan dan kesejahteraan keluarga sebagai unit sosial yang fundamental. Hal ini sejalan dengan firman Allah Swt. Dalam QS. at-Tahrim/66:6,

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا

Wahai orang-orang yang beriman, jagalah diri kalian beserta keluarga kalian dari siksa api neraka.

Ayat ini menegaskan kewajiban menjaga diri dan keluarga dari segala bentuk bahaya, baik fisik maupun nonfisik, termasuk ancaman psikologis dan sosial. Perlindungan terhadap keluarga relawan dengan demikian merupakan bagian dari tanggung jawab kolektif dalam menjaga keselamatan jiwa.

Implementasi perlindungan psikososial dapat dilakukan melalui berbagai pendekatan, antara lain penyediaan layanan konseling sebelum, selama, dan setelah penugasan, pembekalan kesiapan mental bagi relawan dan keluarganya, serta penguatan jaringan dukungan sosial. Selain itu, lembaga pengelola relawan dan pemerintah perlu memastikan adanya sistem komunikasi yang transparan dan berkelanjutan antara relawan dan keluarga, sehingga dapat meminimalisir kecemasan dan ketidakpastian. Program reintegrasi pascatugas juga penting untuk membantu relawan kembali ke kehidupan sosial secara normal serta memulihkan hubungan keluarga yang mungkin terdampak selama masa penugasan.

Namun demikian, dalam praktiknya terdapat berbagai tantangan dan hambatan dalam penyelenggaraan perlindungan psikososial. Keterbatasan sumber daya, kurangnya perhatian terhadap aspek non-fisik, serta minimnya kebijakan yang secara spesifik mengatur perlindungan keluarga relawan menjadi kendala utama. Selain itu, stigma terhadap kesehatan mental di sebagian masyarakat juga dapat menghambat relawan maupun keluarga untuk mengakses layanan yang tersedia.

Dengan demikian, perlindungan psikososial relawan dan keluarganya harus dipahami sebagai bagian integral dari sistem perlindungan yang komprehensif. Pendekatan ini tidak hanya berorientasi pada pencegahan dampak negatif, tetapi juga pada penguatan ketahanan individu dan keluarga

dalam menghadapi situasi krisis. Upaya ini pada akhirnya berkontribusi pada keberlanjutan peran relawan kemanusiaan dalam menjalankan misi kemanusiaan secara efektif dan berkelanjutan.

3. Tantangan dan Hambatan dalam Perlindungan Jiwa Relawan

Pelaksanaan perlindungan jiwa relawan di lapangan menghadapi berbagai tantangan yang kompleks, mulai dari keterbatasan pendanaan, kurangnya koordinasi antarlembaga, birokrasi berbelit yang memperlambat respon, hingga kendala budaya di lokasi penugasan yang kurang menghargai peran relawan asing. Hambatan lain adalah lemahnya penegakan hukum di beberapa negara konflik yang sering kali tidak mengakui status relawan kemanusiaan. Tantangan semakin besar jika relawan bekerja di daerah terpencil yang sulit dijangkau atau di tengah konflik aktif yang dinamis.

Penelitian terbaru menekankan pentingnya membangun mekanisme perlindungan terpadu berbasis kerjasama internasional untuk mengatasi tantangan-tantangan ini, mengingat skala risiko yang semakin besar di era krisis global dan bencana iklim.¹⁰⁴

Pelaksanaan perlindungan jiwa relawan kemanusiaan merupakan amanah besar yang sejalan dengan ajaran Al-Qur'an. Namun, dalam praktiknya, banyak tantangan dan hambatan yang dihadapi di lapangan. Al-Qur'an memerintahkan manusia untuk menjaga kehidupan dan menjauhkan diri dari kebinasaan, sebagaimana firman Allah dalam QS. Al-Baqarah/2: 195, *"Dan janganlah kamu menjatuhkan dirimu ke dalam kebinasaan."* Prinsip ini menegaskan pentingnya kehati-hatian dan perlindungan bagi setiap individu yang berjuang di jalan kemanusiaan. Namun realitas di lapangan menunjukkan bahwa relawan sering kali berada di garis depan bahaya tanpa jaminan keamanan yang memadai, baik dari pihak otoritas maupun dari kelompok bersenjata yang tidak menghormati hukum perang.

Ada beberapa tantangan yang akan dihadapi oleh para relawan. *Pertama*, tantangan terletak pada minimnya komitmen moral dan politik dari pihak-pihak yang terlibat dalam konflik untuk menghormati prinsip kemanusiaan. Banyak pihak yang mengabaikan nilai-nilai Al-Qur'an tentang penghormatan terhadap nyawa manusia, sebagaimana ditegaskan dalam QS. Al-Mâ'idah/5: 32, bahwa membunuh satu jiwa tanpa alasan yang benar sama dengan membunuh seluruh umat manusia. Ketika prinsip ini diabaikan, relawan yang membawa bantuan dan harapan bagi korban konflik pun sering menjadi sasaran kekerasan. Hambatan ini muncul karena hilangnya nilai

¹⁰⁴ Yuliana, S., & Dewi, R. A. (2024). Challenges in Implementing Volunteer Safety Protection Policies in Conflict Areas. *Journal of Risk Management and Humanitarian Logistics*, 3(1), hal.41–54

spiritual dan moral dalam diri pelaku konflik yang mengedepankan kebencian daripada kasih sayang.

Kedua, ketidakmampuan pemerintah atau otoritas terkait dalam memberikan jaminan perlindungan hukum dan fasilitas keamanan bagi relawan. Al-Qur'an mengajarkan bahwa pemimpin memiliki tanggung jawab untuk menjaga rakyatnya, termasuk mereka yang mengabdikan untuk kemanusiaan, sebagaimana disebut dalam QS. An-Nisâ'/4:58, "*Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya.*" Namun dalam banyak kasus, lemahnya sistem hukum, kurangnya koordinasi antara lembaga kemanusiaan dan aparat keamanan, serta minimnya infrastruktur perlindungan menyebabkan relawan menjadi korban di tengah konflik yang tak terkendali.

Ketiga, tantangan datang dari kondisi medan dan situasi konflik yang tidak stabil, yang sering kali membuat prinsip perlindungan menjadi sulit diterapkan. Al-Qur'an mengingatkan agar manusia tidak menjerumuskan diri dalam kebinasaan dan tetap menjaga keselamatan diri dalam setiap perjuangan (QS. Al-Baqarah/2: 195). Namun, dalam situasi perang seperti di Gaza, relawan harus menghadapi risiko tinggi seperti serangan udara, blokade, atau penangkapan. Kondisi ini menuntut kesiapan spiritual dan mental yang kuat agar mereka tetap mampu menjalankan tugas kemanusiaan dengan sabar dan tawakal kepada Allah.

Selain itu, hambatan lain muncul dari kurangnya kesadaran masyarakat internasional dan media global terhadap pentingnya peran relawan. Dalam Al-Qur'an, Allah memerintahkan untuk berlaku adil dan menegakkan kebenaran tanpa memihak, sebagaimana dalam QS. Al-Mâ'idah/5:8, "*Jadilah kamu penegak keadilan karena Allah, sekalipun terhadap dirimu sendiri.*" Namun, realitas menunjukkan bahwa perhatian dunia sering kali berat sebelah, sehingga penderitaan relawan dan warga sipil di wilayah konflik tidak mendapatkan perlindungan yang semestinya. Ketidakadilan global ini menjadi salah satu penghalang besar dalam upaya mewujudkan sistem perlindungan kemanusiaan yang berkeadilan.

Terakhir, Al-Qur'an menegaskan bahwa seluruh hambatan dan tantangan ini hanya dapat diatasi dengan iman, kesabaran, dan kerja kolektif berbasis nilai ilahiah. Allah berfirman dalam QS. Al-'Ashr/103: 2–3, "*Sesungguhnya manusia itu benar-benar dalam kerugian, kecuali orang-orang yang beriman dan mengerjakan kebajikan serta saling menasihati dalam kebenaran dan kesabaran.*" Relawan kemanusiaan membutuhkan dukungan moral, spiritual, dan struktural dari masyarakat serta pemerintah agar perlindungan terhadap jiwa mereka dapat diwujudkan secara nyata. Dengan berpegang pada nilai-nilai Al-Qur'an, perlindungan jiwa relawan bukan hanya kewajiban kemanusiaan, tetapi juga ibadah dan wujud nyata pengamalan ajaran Islam dalam menjaga kehidupan dan martabat manusia.

BAB III

PROBLEMATIKA RELAWAN PALESTINA

Palestina ditempatkan sebagai studi kasus kritis, bukan sebagai satu-satunya ruang penerapan model. Intensitas serangan, blokade, penghancuran fasilitas, pembatasan akses bantuan, serta ancaman terhadap tenaga medis dan jurnalis menjadikan Palestina konteks yang memadai untuk menguji apakah suatu sistem perlindungan benar-benar mampu menjaga relawan pada situasi berisiko ekstrem.

Konflik kemanusiaan di Palestina merupakan salah satu tragedi kemanusiaan terbesar dalam sejarah modern. Konflik ini tidak hanya memakan korban jiwa di kalangan kombatan, tetapi juga berdampak luas terhadap penduduk sipil serta relawan kemanusiaan yang bertugas di wilayah konflik. Relawan kemanusiaan baik medis, sosial, maupun bantuan pangan seringkali berada pada posisi paling rentan karena mereka bekerja di garis depan untuk menyelamatkan korban, tetapi sekaligus menjadi sasaran serangan, intimidasi, dan pelanggaran hukum humaniter internasional. Data dari Kantor Koordinasi Urusan Kemanusiaan PBB (OCHA) menunjukkan bahwa sepanjang 2018–2023, lebih dari 450 serangan ditujukan langsung terhadap tenaga kemanusiaan di wilayah Palestina, termasuk di Jalur Gaza dan Tepi Barat, yang mengakibatkan kematian puluhan relawan dan luka-luka pada ratusan lainnya.¹

¹ United Nations Office for the Coordination of Humanitarian Affairs (OCHA), *Humanitarian Impact of the Conflict in the Occupied Palestinian Territory 2018–2023*, New York: United Nations Publication, 2024, hal. 14, <https://www.unocha.org>.

Problematika yang dihadapi relawan kemanusiaan di Palestina bukan sekadar persoalan teknis operasional, tetapi juga menyangkut persoalan mendasar seperti lemahnya penegakan hukum humaniter internasional, bias politik global, hingga status Palestina yang belum diakui secara penuh di berbagai forum internasional. Hal ini semakin memperumit upaya perlindungan relawan yang bekerja di wilayah konflik. Oleh karena itu, kajian ini mencoba menganalisis problematika relawan kemanusiaan di Palestina dengan melihat dari berbagai perspektif, termasuk profil Palestina, dampak konflik terhadap relawan, pelanggaran hak asasi manusia, kendala hukum dan politik, hingga analisis kasus kekerasan nyata yang menimpa relawan.

A. Profil Palestina

1. Gambaran Umum

Palestina terletak di kawasan Timur Tengah, yang secara geografis berada di persimpangan antara Asia, Afrika, dan Eropa. Wilayahnya meliputi Jalur Gaza, Tepi Barat, dan Yerusalem Timur. Secara historis, Palestina memiliki sejarah panjang sebagai pusat peradaban kuno, tetapi sejak pertengahan abad ke-20, wilayah ini menjadi medan konflik berkepanjangan akibat pendudukan Israel sejak 1948. Menurut laporan *Palestinian Central Bureau of Statistics* (PCBS) tahun 2023, populasi Palestina mencapai 5,35 juta jiwa, dengan 2,2 juta di Jalur Gaza dan 3,15 juta di Tepi Barat, termasuk Yerusalem Timur².

Kondisi sosial-ekonomi masyarakat Palestina sangat terpuruk akibat blokade militer, penghancuran infrastruktur, dan tingginya angka pengangguran. Di Jalur Gaza, misalnya, tingkat pengangguran mencapai 45% pada tahun 2023, sementara lebih dari 65% penduduknya hidup di bawah garis kemiskinan³. Kondisi inilah yang menyebabkan ke-
ran relawan kemanusiaan menjadi sangat vital untuk memenuhi kebutuhan dasar masyarakat, mulai dari layanan kesehatan, distribusi pangan, hingga penyediaan air bersih.

Negara Palestina berada di kawasan Asia Barat Daya dan menempati posisi strategis di pusat dunia lama. Wilayahnya terletak di bagian selatan pesisir Laut Tengah serta berada di sebelah barat daya kawasan Syam, membentang antara Laut Mediterania di barat dan Sungai Yordan di sebelah timur. Posisi geografis tersebut menjadikan Palestina sebagai jalur penghubung darat antara Benua Asia dan Afrika, sekaligus sebagai simpul

² Palestinian Central Bureau of Statistics (PCBS), *Population, Housing and Establishment Census 2023*, Ramallah: PCBS Publication, 2023, hal. 6, <http://www.pcbs.gov.ps>.

³ World Bank, *Economic Monitoring Report to the Ad Hoc Liaison Committee: Palestinian Economy 2023*, Washington DC: World Bank, 2023, hal. 9, <https://www.worldbank.org>.

perlintasan antara Laut Mediterania dan Laut Merah. Dari sisi barat, Palestina berbatasan langsung dengan Laut Mediterania dengan garis pantai sepanjang kurang lebih 240 kilometer. Di bagian timur, wilayahnya berbatasan dengan Yordania sepanjang sekitar 360 kilometer. Sementara itu, di utara Palestina berbatasan dengan Lebanon sepanjang 79 kilometer dan dengan Suriah di sisi timur laut sepanjang 76 kilometer.

Penetapan batas wilayah Palestina dengan Yordania dilakukan oleh pemerintah mandat Inggris pada tahun 1922. Adapun batas wilayah dengan Mesir ditetapkan melalui perjanjian antara pemerintahan Mesir (Kediviyah) dan Kekaisaran Ottoman pada tahun 1906. Di bagian selatan, Palestina berbatasan dengan Semenanjung Sinai dengan panjang perbatasan sekitar 240 kilometer.

a. Luas Wilayah dan Kondisi Alam

Luas wilayah Palestina historis mencapai sekitar 27.027 kilometer persegi, termasuk Danau Tiberias, Danau Hula, serta setengah wilayah Laut Mati.⁴ Wilayah Tepi Barat memiliki luas sekitar 5.842 kilometer persegi⁵, termasuk bagian Laut Mati yang berada di wilayahnya, sedangkan Jalur Gaza mencakup area sekitar 365 kilometer persegi. Dari sisi iklim, Palestina memiliki variasi kondisi cuaca yang dipengaruhi oleh letak astronomis dan geografisnya. Wilayah selatan dan tenggara cenderung memiliki iklim yang lebih hangat, sementara kawasan utara dan tengah relatif lebih sejuk.

b. Signifikansi Letak Palestina

Secara geografis, Palestina memiliki arti penting dalam jalur perdagangan internasional sejak masa lampau. Wilayah ini menjadi lintasan utama kafilah dagang yang datang dari Asia, India, dan Jazirah Arab menuju pelabuhan-pelabuhan di Laut Mediterania, sebelum melanjutkan perjalanan ke Eropa.⁶ Pada masa-masa damai, Palestina dikenal sebagai wilayah yang berkembang secara ekonomi dan perdagangan, terutama karena posisinya yang menghubungkan Asia dan Afrika melalui Mesir.⁷ Hingga masa pendudukan Israel, pelabuhan-pelabuhan seperti Haifa, Jaffa, dan Gaza tetap

⁴ Palestinian Central Bureau of Statistics, *Statistical Yearbook of Palestine 2021* (Ramallah: PCBS, 2021), 21.

⁵ Palestinian Central Bureau of Statistics, *Statistical Yearbook of Palestine 2021* (Ramallah: PCBS, 2021), 21.

⁶ Abdul Fattah El-Awaisi, *The Geography of Palestine in Islam* (Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2007), 55.

⁷ Rashid Khalidi, *The Iron Cage: The Story of the Palestinian Struggle for Statehood* (Boston: Beacon Press, 2006), 15.

memegang peranan penting, khususnya Pelabuhan Haifa yang menjadi jalur ekspor minyak Irak ke Eropa.

Dari sisi keagamaan, Palestina memiliki nilai sakral yang sangat tinggi karena di wilayah ini terdapat Masjid Al-Aqsa, kiblat pertama umat Islam dan tempat suci ketiga setelah Masjidil Haram dan Masjid Nabawi. Secara historis dan strategis, Palestina kerap menjadi incaran berbagai kekuatan asing karena posisinya yang menghubungkan tiga benua utama: Asia, Afrika, dan Eropa.

Pada abad ke-20, kekuatan kolonial Eropa terutama Inggris dan Prancis meyakini bahwa penguasaan Palestina merupakan kunci untuk menjaga kepentingan kolonial mereka di kawasan Arab. Hal ini kemudian diwujudkan melalui pembentukan tanah air nasional bagi bangsa Yahudi di wilayah Palestina.

c. Penduduk Palestina

Jumlah penduduk Palestina di seluruh dunia pada akhir tahun 2020 diperkirakan mencapai sekitar 13,7 juta jiwa.⁸ Sekitar 37,2% dari jumlah tersebut tinggal di Tepi Barat dan Jalur Gaza, sedangkan sekitar 12% atau sekitar 1,6 juta jiwa tinggal di wilayah pendudukan. Sekitar 6,2 juta warga Palestina bermukim di negara-negara Arab, yang berarti hampir 45% dari total populasi Palestina berada di luar tanah airnya. Data sensus tahun 2017 menunjukkan bahwa sekitar 42,2% penduduk Palestina di wilayah Palestina merupakan pengungsi, dengan jumlah hampir 2 juta orang.

Di Tepi Barat terdapat sekitar 741 ribu pengungsi (sekitar 26,3% dari total penduduk wilayah tersebut), sementara di Jalur Gaza jumlah pengungsi mencapai sekitar 1,24 juta jiwa atau lebih dari 66% populasi Gaza. Struktur demografi Palestina didominasi oleh usia muda, dengan sekitar 38% penduduk berusia di bawah 15 tahun.

Wilayah dengan jumlah penduduk terbesar adalah Provinsi Hebron yang mencakup sekitar 15% dari total penduduk Palestina, disusul Provinsi Gaza dengan sekitar 13,6%, dan Yerusalem sekitar 9%. Sebaliknya, Provinsi Yerikho dan Lembah Yordan mencatat jumlah penduduk terendah, yakni sekitar 1% dari total populasi.

Komunitas Badui umumnya bermukim di Gurun Negev, Tepi Barat, dan Lembah Yordan, dengan jumlah sekitar 150 ribu jiwa. Kehidupan mereka menghadapi ancaman serius akibat pembatasan ketat yang diberlakukan oleh otoritas Israel terhadap mobilitas dan pola hidup nomaden mereka. Sebagian besar penduduk Palestina merupakan pengungsi akibat konflik dan kekerasan yang memaksa mereka berpindah ke wilayah lain di Palestina atau ke luar

⁸ Palestinian Central Bureau of Statistics, "Estimated Population in Palestine Mid-Year by Governorate, 2020," diakses 17 Mei 2026, [PCBS Population Statistics](#).

negeri. Hampir seluruh kelompok masyarakat terdampak pengusiran tersebut, kecuali komunitas Druze yang jumlahnya relatif kecil dan bermukim di wilayah utara Palestina.

d. Agama

Mayoritas penduduk Palestina beragama Islam, dengan persentase sekitar 96,5% dari total populasi.⁹ Berdasarkan sensus tahun 2017, jumlah umat Muslim mencapai lebih dari 4 juta jiwa dan mayoritas menganut mazhab Sunni.

Selain itu, terdapat komunitas Kristen yang merupakan bagian dari sejarah panjang Palestina. Sebelum penaklukan Islam, sebagian besar penduduk wilayah ini menganut agama Kristen.¹⁰ Saat ini, umat Kristen menjadi kelompok minoritas dengan jumlah sekitar 46.850 jiwa, yang tersebar terutama di Tepi Barat dan Jalur Gaza.

Palestina memiliki sekitar 15 gereja yang diakui secara resmi, dengan Gereja Ortodoks Yunani sebagai denominasi terbesar, diikuti oleh Gereja Katolik Roma, Katolik Yunani (Melkit), gereja-gereja Protestan, serta Gereja Armenia.¹¹

e. Bahasa

Bahasa Arab merupakan bahasa resmi Palestina sebagaimana tercantum dalam Undang-Undang Dasar yang diamandemen pada tahun 2005. Selain itu, bahasa Ibrani digunakan secara luas di beberapa wilayah seperti Tepi Barat, Yerusalem, dan kawasan pesisir utara.

Secara historis, bahasa Aram pernah menjadi bahasa resmi di kawasan Timur Dekat Kuno dan menggantikan bahasa Ibrani serta Kanaan di Palestina. Pada masa kekuasaan Ottoman, bahasa Turki digunakan secara terbatas. Selama periode mandat Inggris, bahasa Arab, Inggris, dan Ibrani ditetapkan sebagai bahasa resmi.

Di samping bahasa Arab baku, masyarakat Palestina menggunakan berbagai dialek lokal yang berbeda menurut wilayah geografis. Dialek pedesaan utara, selatan, dialek perkotaan, hingga dialek Badui mencerminkan keragaman budaya dan sejarah sosial masyarakat Palestina.

f. Sistem Pemerintahan di Palestina

⁹ Palestinian Central Bureau of Statistics, *Statistical Yearbook of Palestine 2021* (Ramallah: PCBS, 2021), 43.

¹⁰ Karen Armstrong, *Jerusalem: One City, Three Faiths* (New York: Ballantine Books, 1997), 145–152.

¹¹ Middle East Council of Churches, *Christians in Palestine: Historical and Contemporary Presence* (Beirut: MECC Publications, 2019), 22–27.

Sistem pemerintahan di Palestina menganut model demokrasi perwakilan yang berlandaskan pada prinsip pluralisme politik dan kepartaian. Perkembangan kelembagaan pemerintahan Palestina mulai terlihat secara signifikan setelah ditandatanganinya Perjanjian Oslo pada tahun 1993, yang menjadi dasar pembentukan Otoritas Nasional Palestina.

Presiden Palestina dipilih secara langsung oleh rakyat melalui pemilihan umum dan menjabat selama empat tahun. Struktur pemerintahan Palestina terdiri atas presiden terpilih oleh warga Palestina di Yerusalem Timur, Tepi Barat, dan Jalur Gaza. Presiden kemudian menunjuk seorang perdana menteri, sementara lembaga legislatif dijalankan oleh Dewan Legislatif Palestina yang beranggotakan 132 orang dan dipilih langsung oleh rakyat.

g. Situs Sejarah dan Keagamaan

Palestina merupakan salah satu pusat peradaban tertua di dunia, sehingga kekayaan peninggalan sejarah dan arkeologinya sangat melimpah. Keistimewaan wilayah ini semakin kuat karena nilai kesucian religius yang melekat padanya.

Kesakralan Palestina bersumber dari kedudukannya sebagai tempat kelahiran Nabi Isa as., lokasi perjalanan Isra' Nabi Muhammad saw., serta arah kiblat pertama umat Islam. Di antara situs paling penting adalah Masjid Al-Aqsa dengan Kubah Shakhrah (Dome of the Rock)nya. Sejumlah sumber sejarah menyebutkan bahwa Masjid Al-Aqsa dibangun sekitar empat puluh tahun setelah Masjidil Haram dan dinamakan "Al-Aqsa" karena letaknya yang paling jauh dari Makkah.

Selain itu, terdapat Masjid Ibrahimi di Kota Hebron yang diyakini sebagai lokasi makam Nabi Ibrahim as. Masjid ini dikelilingi oleh bangunan pelindung kuno yang diperkirakan telah berdiri selama hampir dua ribu tahun.

Palestina juga menyimpan peninggalan arsitektur dari masa Dinasti Umayyah, salah satunya adalah istana Khalifah Hisham bin Abdul Malik. Bangunan ini dikenal karena keindahan seni bangunannya, termasuk mosaik, ornamen dekoratif, aula besar, dan deretan pilar bersejarah.

Di antara situs Kristen yang paling terkenal adalah Gereja Makam Kudus (*Church of the Holy Sepulchre*) di Yerusalem, yang dianggap sebagai salah satu gereja terpenting di dunia. Umat Kristen meyakini bahwa gereja ini berdiri di lokasi penyaliban dan makam Nabi Isa AS. Selain itu, terdapat pula Gereja Kabar Sukacita (Gereja Annunciation) di Nazareth yang dibangun pada abad ke-5 Masehi, serta Gereja Maria Magdalena di Bukit Zaitun, Yerusalem, yang dikenal dengan kubah emasnya dan desain arsitekturnya yang khas.

h. Kuliner dan Busana Tradisional Palestina

Palestina memiliki warisan busana tradisional yang kaya dan sarat makna simbolik, terutama setelah terjadinya diaspora pada tahun 1948. Salah

satu pakaian tradisional yang paling dikenal adalah *qumbaz* atau jubah panjang yang menyerupai gamis. Pakaian ini umumnya memiliki potongan sempit di bagian atas dan melebar ke bawah, dilengkapi dengan ikatan dan sabuk kulit.

Busana pria lainnya adalah celana panjang longgar yang dikenal sebagai *sirwal* atau *sharwal*, yang menyempit di bagian bawah kaki dan biasanya dibuat dari kain katun berwarna putih atau hitam.

Sementara itu, busana perempuan Palestina dikenal melalui gaun tradisional seperti *thawb al-mardhan*, yang memiliki lengan lebar dan dihiasi sulaman khas. Selain itu, terdapat pula *thawb al-malak*, yang desain dan motifnya berbeda-beda di setiap daerah. Misalnya, busana tradisional perempuan di Bethlehem memiliki ciri yang berbeda dengan yang berasal dari Yerusalem. Perbedaan ini dapat dikenali melalui motif dan teknik sulaman, seperti motif bintang khas Bethlehem yang dianggap sebagai salah satu bentuk sulaman tertua di Palestina.

Dalam bidang kuliner, masakan Palestina dikenal akan keragamannya, dengan setiap wilayah memiliki hidangan khas masing-masing. Kota Nablus terkenal dengan *kunafa*, sejenis makanan penutup berbahan dasar keju. Yerusalem dikenal dengan roti *ka'ak* bertabur wijen dan telur rebus khas yang dimasak lama. Nazareth memiliki hidangan khas berupa *mujaddarah* berbahan bulgur serta minuman tradisional dari buah carob yang dikenal sebagai *maqiqah*.

Wilayah pedesaan di sekitar Tulkarm terkenal dengan hidangan *musakhan*, yaitu sajian ayam yang disajikan bersama roti tabun, bawang tumis, minyak zaitun lokal, dan rempah sumac. Pada momen perayaan dan hari besar, masyarakat Palestina biasanya menyajikan hidangan utama seperti *mansaf* ala Palestina, *maqlubah*, daun anggur isi, serta berbagai jenis hidangan isi lainnya. Hidangan pembuka seperti falafel dan hummus juga menjadi bagian tak terpisahkan dari tradisi kuliner Palestina dan kawasan Syam secara umum.

2. Sejarah Awal

Palestina adalah sebuah negara Arab di Timur Tengah, termasuk salah satu dari lima negara kawasan Syam. Negara ini terletak di bagian Asia dari dunia Arab, dan memiliki kedudukan suci secara keagamaan karena di dalamnya terdapat Masjid Al-Aqsa, selain makam Nabi Ibrahim alaih salam, serta karena merupakan tempat kelahiran Nabi Isa alaih salam.

Secara historis, wilayah Palestina dikenal dengan sebutan Tanah Kanaan, merujuk pada bangsa Kanaan yang tercatat sebagai kelompok paling menonjol yang mendiami kawasan tersebut pada masa awal. Sejumlah pendapat menyebutkan bahwa nama "Palestina" berasal dari istilah *Falastiya*, yang dikaitkan dengan pasukan *Falastu* di bawah kekuasaan raja Asyur, Adizari III. Pasukan ini pada masanya memaksa penduduk setempat untuk membayar pajak sebagai bentuk penaklukan politik.

Pada periode Romawi, istilah Palestina tidak lagi terbatas pada wilayah tertentu, melainkan digunakan untuk menyebut seluruh kawasan Tanah Suci. Seiring waktu, penyebutan nama Palestina semakin meluas, terutama dalam tradisi dan literatur Gereja Kristen. Temuan-temuan arkeologis di kawasan Syam dan Irak menunjukkan bahwa bangsa-bangsa Semitik termasuk kelompok manusia paling awal yang menetap dan membangun kehidupan di wilayah Palestina. Bukti-bukti tersebut juga menguatkan pandangan bahwa penduduk Palestina sejak masa kuno merupakan bangsa Arab.

Migrasi bangsa Arab ke wilayah Palestina diyakini terjadi akibat kondisi kekeringan yang melanda Jazirah Arab. Mereka kemudian menetap di wilayah yang dikenal sebagai Kanaan dan membangun peradaban yang bertahan lebih dari dua ribu tahun sebelum masa Nabi Musa as. Sejumlah kajian sejarah menempatkan gelombang migrasi Kanaan tersebut pada pertengahan milenium ketiga sebelum Masehi. Bahkan, sebagian peneliti berpendapat bahwa keberadaan bangsa Kanaan dapat ditelusuri hingga sekitar tujuh ribu tahun lalu, berdasarkan kajian arkeologis terhadap kota-kota kuno mereka. Salah satu kota tertua yang masih ada hingga kini adalah Yerikho. Beberapa sumber sejarah menyebutkan bahwa Yerikho merupakan salah satu kota tertua di dunia yang terus dihuni sepanjang sejarah manusia.

Dalam perjalanan waktu, Palestina mengalami pergantian kekuasaan dari berbagai kerajaan dan imperium. Wilayah ini pernah berada di bawah kekuasaan Persia, kemudian Romawi, sebelum akhirnya memasuki masa penaklukan Islam. Sejak masa Khulafaur Rasyidin hingga era Kesultanan Utsmaniyah, Palestina menjadi bagian integral dari pemerintahan Islam.

Pada periode tersebut, Palestina juga menghadapi berbagai konflik besar, termasuk Perang Salib. Serangkaian ekspedisi militer yang dilancarkan pasukan Salib sempat menempatkan Palestina di bawah kendali mereka. Salah satu peristiwa paling menentukan dalam fase ini adalah kekalahan pasukan Salib yang dipimpin Richard the Lionheart oleh tentara Muslim di bawah komando Salahuddin al-Ayyubi dalam Pertempuran Hattin yang bersejarah.

Berbagai imperium dan peradaban silih berganti berkuasa di Palestina. Wilayah ini juga menyaksikan banyak peperangan dan konflik untuk menguasai letaknya yang strategis serta kekayaan yang dikandungnya. Yang terakhir di antaranya adalah mandat Inggris, yang berujung pada pendudukan dan permukiman Israel di tanah-tanah Palestina, serta gelombang besar imigrasi Yahudi ke wilayah tersebut, khususnya dari Eropa.

Palestina adalah nama untuk wilayah di bagian barat daya Negeri Syam (meliputi Suriah, Yordania, Palestina, dan Lebanon), terletak di Asia Barat, di sebelah timur pantai Laut Mediterania. Palestina memiliki lokasi yang sangat

strategis, menjadi penghubung antara Asia dan Afrika, serta titik pertemuan penting bagi dua sayap dunia Islam.¹²

Manusia telah menghuni tanah Palestina sejak zaman kuno, dibuktikan melalui berbagai penggalian dan temuan arkeologis. Di wilayah ini, perkembangan peradaban manusia pertama kali terjadi, mulai dari kehidupan padang rumput hingga pertanian.

Menurut penelitian arkeologi, Yerikho, yang terletak di timur laut Palestina, diyakini sebagai kota pertama yang dibangun manusia sekitar 8000 SM. Nama tertua yang diketahui untuk wilayah ini adalah Tanah Kanaan, yang dihuni oleh bangsa Kanaan yang berasal dari Semenanjung Arab sekitar 2500 SM.

Nama Palestina sendiri berasal dari Masyarakat Laut (Sea Peoples) yang kemungkinan datang dari Asia Kecil bagian barat dan Laut Aegea sekitar abad ke-12 SM. Nama ini pertama kali muncul pada ukiran relief Mesir dalam bentuk jamak (plural). Masyarakat ini kemudian menetap di wilayah pesisir dan cepat berbaur dengan bangsa Kanaan, sehingga hampir tidak meninggalkan jejak khusus selain penamaan di wilayah tersebut.¹

Secara geografis, batas-batas Palestina baru didefinisikan secara lebih jelas pada masa pendudukan Inggris (1920–1923). Sepanjang sejarahnya, batas wilayah Palestina mengalami perubahan, namun umumnya mencakup daerah antara Laut Mediterania, Laut Mati, dan Sungai Yordan.¹³

Pada masa pemerintahan Islam, Negeri Syam dibagi menjadi beberapa wilayah. Palestina, pada masa itu, membentang dari Rafah di perbatasan Sinai (Mesir) hingga desa al-Lajjun, sekitar 18 km barat laut kota Jenin. Meskipun berbagai perpecahan terjadi pada masa Islam akibat konflik politik, penduduk Palestina tetap menganggap diri mereka sebagai bagian dari umat Islam yang satu, dengan loyalitas yang kuat kepada pemerintahan Islam.

3. Kondisi Geografis Palestina

Palestina beriklim sedang khas Laut Mediterania, yang sangat mendukung stabilitas ekonomi, pertanian, dan kehidupan masyarakat. Secara geografis, Palestina terbagi menjadi tiga bagian utama:

a. Dataran Pantai

¹² Mohsen Mohammad Saleh, *Al-Qadhiya Al-Filasthiniya, Khalfiyatuha At-Tarikhiyah wa At-Tathawur Al-Mu'ashira [Isu Palestina, Latar Belakang Sejarah dan Perkembangan Kontemporer]*, terj. Muhammad Lili Nur Aulia, ed. Sapto Waluyo, disain cover & layout: Abdullah (Depok: Yayasan Cinta Quran Cahaya Semesta, Cetakan Pertama, Mei 2024), hal. 2.

¹³ Mohsen Mohammad Saleh, *Al-Qadhiya Al-Filasthiniya, Khalfiyatuha At-Tarikhiyah wa At-Tathawur Al-Mu'ashira [Isu Palestina, Latar Belakang Sejarah dan Perkembangan Kontemporer]* hal. 2.

Wilayah ini menjadi tempat tinggal sebagian besar penduduk Palestina. Dataran pantai memiliki pelabuhan-pelabuhan penting, pusat perdagangan, dan aktivitas ekonomi yang padat. Selain itu, tanahnya subur dan mendukung pertanian.

b. Pegunungan Tengah

Meliputi wilayah Galilea, Nablus, Hebron, dan Dataran Tinggi Negev. Puncak tertingginya adalah Gunung Meron di utara Palestina dengan ketinggian 1.207 meter. Selama ribuan tahun, petani Palestina telah menetap di pegunungan ini untuk menanam biji-bijian, buah-buahan, sayur-sayuran, dan beternak sapi.

c. Lembah Yordan

Sungai Yordan mengalir melalui lembah ini menuju Laut Mati. Lembah Yordan dikenal sebagai dataran terendah di dunia, yakni sekitar 400 meter di bawah permukaan laut. Iklimnya hangat sepanjang tahun dan terkenal sebagai penghasil pohon palem, pisang, serta berbagai jenis sayuran.

4. Palestina dalam Perspektif Agama Islam

Palestina memiliki kedudukan yang agung dalam hati umat Islam,

a. Palestina Adalah tanah suci umat Islam sebagaimana disebutkan dalam Al-Qur'an :

يَعْمُوا أَدْخُلُوا الْأَرْضَ الْمَقْدَسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَرْتَدُّوا عَلَى أَدْبَارِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَسِرِينَ

Hai kaumku, masuklah ke tanah suci (Palestina) yang telah ditentukan Allah bagimu, dan janganlah kamu lari kebelakang (karena takut kepada musuh), maka kamu menjadi orang-orang yang merugi. (QS. Al Maidah/5:21)

Kemudian Nabi Musa as memerintahkan kaumnya agar memasuki tanah Palestina dan berjihad melawan musuh. Ia berkata kepada mereka: “Wahai kaumku, masuklah ke tanah suci (yang bersih),” yaitu wilayah Baitul Maqdis atau Palestina. Maksudnya untuk tempat tinggal, bukan untuk kepemilikan, sebab Baitul Maqdis adalah pusat para nabi dan tempat tinggal orang-orang beriman.

Firman Allah: “Yang telah Allah tetapkan bagi kalian” bermakna bahwa Allah telah membaginya untuk mereka dan menamakannya sebagai tanah yang dijanjikan. Sesungguhnya Allah telah berjanji kepada Nabi Ibrahim tentang hak tinggal di tanah suci itu, namun bukan berarti ia menjadi milik mutlak mereka, karena hal tersebut bertentangan dengan kenyataan.

Oleh sebab itu, penafsiran kaum Yahudi terhadap janji itu bahwa kekuasaan atas tanah tersebut harus kembali kepada mereka adalah pemahaman yang keliru. Sebab Allah berfirman setelahnya: “Maka sesungguhnya tanah itu diharamkan atas mereka.”

Ibn Abbas menjelaskan bahwa janji tersebut pada mulanya merupakan hibah, namun kemudian diharamkan bagi mereka karena kesialan dan kedurhakaan mereka sendiri. Lagi pula, firman Allah “Yang Allah tetapkan

bagi kalian” terikat dengan syarat ketaatan. Maka ketika syarat itu tidak terpenuhi, konsekuensi dari janji tersebut pun tidak terwujud.¹⁴

b. Palestina adalah tanah yang diberkahi, sebagaimana ayat Al-Qur'an

سُبْحَنَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ ۚ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ ۚ لِنُرِيَهُ ۚ مِّنَ الْبَيْتِ
إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ

Maha Suci Allah, yang telah memperjalankan hamba-Nya pada suatu malam dari Al Masjidil Haram ke Al Masjidil Aqsha yang telah Kami berkahi sekelilingnya agar Kami perlihatkan kepadanya sebagian dari tanda-tanda (kebesaran) Kami. Sesungguhnya Dia adalah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui. (QS.Al Isra/17:1)

Kami berkahi sekelilingnya : (الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ) : dengan banyak pepohonan sungai-sungai, dan kesuburan yang terus menerus. Di antara bentuk keberkahannya adalah bahwa Masjid al-Aqsha memiliki keutamaan dibanding dari semua masjid, kecuali Masjidil Haram dan Masjid Nabawi di Madinah. Kepadanya dianjurkan melakukan perjalanan jauh untuk beribadah dan shalat di dalamnya. Allah juga menjadikannya tempat yang dikhususkan¹⁵ bagi banyak nabi dan hamba-hamba pilihan-Nya

Dalam ayat lainnya juga Allah swt berfirman,

وَلَسَلِيمٌ الرِّيحَ عَاصِفَةً تَجْرِي بِأَمْرِهِ إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا وَكُنَّا بِكُلِّ شَيْءٍ عَالِمِينَ

Dan (telah Kami tundukkan) untuk Sulaiman angin yang sangat kencang tiupannya yang berhembus dengan perintahnya ke negeri yang kami telah memberkatinya. Dan adalah Kami Maha Mengetahui segala sesuatu. (QS.Al Anbiya/21:81)

(Ayat ini) menunjukkan bahwa Allah memindahkannya (yakni Nabi Muhammad Saw. dalam peristiwa Isra') ke bagian-bagian dari tanah suci yang diberkahi, yaitu negeri Syam.”¹⁶

B. Konflik di Palestina dan Dampaknya terhadap Relawan

Dalam praktik konflik, relawan, tenaga medis, dan jurnalis dapat dipersepsikan sebagai pengganggu, saksi, atau pihak yang melemahkan kontrol militer dan informasi. Persepsi tersebut meningkatkan risiko penembakan, penahanan, intimidasi, kerusakan alat kerja, dan pembatasan

¹⁴ Wahbah bin Mustafa al-Zuhaili, *al-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa al-Syarî'ah wa al-Manhaj*, (Damaskus: Dâr al-Fikr al-Mu'âshir, cet. II, 1418 H), juz 6, hal. 146.

¹⁵ Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, *Taisîr al-Karîm ar-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Mannân* (Beirut: Mu'assasah ar-Risâlah, cet. 1, 1420 H/2000 M), hal. 453.

¹⁶ Wahbah az-Zuhaili, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj*, (Damaskus: Dâr al-Fikr al-Mu'âshir, cet. 2, 1418 H/1998 M), juz 17, hal. 10

mobilitas. Karena itu, ancaman terhadap relawan tidak selalu bersifat insidental, tetapi dapat berhubungan dengan upaya menghambat pertolongan, dokumentasi, dan penyampaian informasi kepada publik.

Pada masa pemerintahan Kesultanan Utsmaniyah, komunitas Yahudi diperbolehkan tinggal di wilayah Palestina dengan status sebagai warga negara, berdasarkan keputusan resmi dari pemerintah pusat (Bab al-‘Ali). Namun demikian, pemerintahan Utsmaniyah secara tegas menolak masuknya migrasi Yahudi yang bersifat kolonisasi dan bertujuan membangun permukiman permanen di tanah Palestina.

Meskipun terdapat kebijakan penolakan tersebut, kekuatan politik Zionisme mulai berkembang di Palestina, terutama setelah terjadinya gelombang “Aliyah Kedua” antara tahun 1904 hingga 1914. Perkembangan ini tidak terlepas dari melemahnya birokrasi pemerintahan Utsmaniyah pada masa itu, termasuk praktik korupsi dan keterlibatan sebagian pejabat yang memberikan ruang bagi aktivitas gerakan Zionis.

Gelombang migrasi Yahudi sendiri telah dimulai sejak akhir abad ke-19, terutama berasal dari Eropa. Para migran ini membawa ideologi Zionisme, sebuah gerakan politik yang namanya diambil dari kata “Zion”, sebutan dalam bahasa Ibrani untuk sebuah bukit di sebelah barat Yerusalem. Bukit tersebut diyakini oleh kaum Yahudi sebagai lokasi makam Nabi Dawud as., sehingga memiliki makna religius dan simbolik yang kuat.

Sejak dekade 1870-an, gagasan pembentukan tanah air nasional bagi bangsa Yahudi di Palestina mulai dirumuskan secara sistematis. Realisasi politik dari gagasan tersebut mencapai puncaknya melalui kerja sama antara pemimpin Zionis dan kekuatan kolonial Eropa, khususnya Inggris, yang diwujudkan dalam Deklarasi Balfour pada 2 November 1917. Deklarasi ini muncul dalam konteks Perang Dunia I dan runtuhnya kekuasaan Kesultanan Utsmaniyah.

Deklarasi Balfour secara eksplisit menyatakan komitmen pemerintah Inggris untuk mendukung pendirian permukiman Yahudi di Palestina, meskipun kebijakan tersebut bertentangan dengan kehendak dan hak-hak penduduk asli Palestina yang mayoritas merupakan bangsa Arab.¹⁷ Pada periode 1923 hingga 1948, Palestina berada di bawah pemerintahan mandat Inggris. Inggris memperoleh legitimasi atas mandat tersebut melalui Liga Bangsa-Bangsa, meskipun pada praktiknya Inggris telah menjalankan kekuasaan administratif di Palestina bahkan sebelum mandat itu secara resmi disahkan.¹⁸

¹⁷ Jonathan Schneer, *The Balfour Declaration: The Origins of the Arab-Israeli Conflict*, New York: Random House, 2010, hal. 252–275

¹⁸ Susan Pedersen, *The Guardians: The League of Nations and the Crisis of Empire*, Oxford: Oxford University Press, 2015, hal. 221–245.

Pada tahun 1924, Komisaris Tinggi Inggris di Palestina, Herbert Samuel, memperkenalkan mata uang Palestina dan memberlakukan undang-undang yang memberikan kewarganegaraan Palestina kepada warga Yahudi yang tinggal di wilayah tersebut. Kebijakan ini kemudian dilanjutkan dan diperkuat oleh penggantinya, Lord Herbert Charles Plumer, yang secara konsisten mendukung agenda Zionis.¹⁹

Dalam sepuluh tahun pertama masa mandat Inggris, sekitar 76.400 imigran Yahudi memasuki Palestina, sebagian besar berasal dari Eropa Timur. Peningkatan arus migrasi ini, disertai keberpihakan otoritas mandat kepada gerakan Zionis, mendorong tumbuhnya kesadaran di kalangan masyarakat Arab Palestina akan pentingnya perlawanan terhadap proyek kolonisasi tersebut.²⁰

Dari sinilah benih-benih perlawanan nasional Palestina mulai berkembang. Salah satu titik awal yang menandai fase perlawanan terbuka adalah Revolusi al-Buraq pada tahun 1929. Peristiwa ini dipicu oleh upaya kelompok Yahudi untuk menguasai Tembok Barat Masjid Al-Aqsa, yang secara historis dan hukum merupakan milik umat Islam. Insiden tersebut kemudian memicu gelombang solidaritas dan dukungan luas dari dunia Arab terhadap perjuangan rakyat Palestina.²¹

Konflik di Palestina merupakan konflik bersenjata asimetris antara Israel dan kelompok perlawanan Palestina seperti Hamas dan Jihad Islam. Eskalasi konflik meningkat tajam pada beberapa periode, khususnya pada serangan militer besar Israel ke Jalur Gaza pada 2008–2009, 2014, 2021, dan 2023. Serangan-serangan tersebut tidak hanya menimbulkan ribuan korban jiwa di pihak sipil, tetapi juga berdampak besar terhadap relawan kemanusiaan.²²

Menurut laporan Médecins Sans Frontières (MSF), pada serangan militer Israel ke Jalur Gaza tahun 2023, setidaknya 28 relawan medis tewas dan lebih dari 60 relawan kemanusiaan lainnya mengalami luka-luka serius²³. Selain itu, akses kemanusiaan juga seringkali dibatasi melalui blokade perbatasan dan penghancuran infrastruktur jalan, yang menghambat distribusi

¹⁹ Tom Segev, *One Palestine, Complete: Jews and Arabs Under the British Mandate*, New York: Metropolitan Books, 2000, hal. 125–149.

²⁰ Charles D. Smith, *Palestine and the Arab-Israeli Conflict*, 10th ed., Boston: Bedford/St. Martin's, 2017, hal. 108–113.

²¹ Rashid Khalidi, *The Iron Cage: The Story of the Palestinian Struggle for Statehood*, Boston: Beacon Press, 2006, hal. 87–92.

²² Ilan Pappé, *The Biggest Prison on Earth: A History of the Occupied Territories*, Oxford: Oneworld Publications, 2017, hal. 203–245; lihat juga laporan kemanusiaan PBB tentang Gaza dalam *UN OCHA Occupied Palestinian Territory Reports* (berbagai edisi).

²³ Médecins Sans Frontières, *Gaza: Health System in Collapse – Attacks on Medical Staff and Facilities*, Geneva: MSF Briefing Paper, 2023, hal. 3, <https://www.msf.org>.

bantuan kemanusiaan. Kondisi keamanan yang tidak menentu membuat relawan sering bekerja tanpa perlindungan memadai, dengan risiko tinggi menjadi korban penembakan, serangan udara, atau penahanan sewenang-wenang.

Selain korban jiwa, kondisi relawan kemanusiaan semakin rentan akibat pembatasan akses. Blokade perbatasan, penghancuran infrastruktur jalan, dan serangan udara membuat distribusi bantuan sangat terhambat. Relawan harus bekerja dalam situasi yang sangat berbahaya, berisiko tinggi terkena penembakan, serangan udara, atau penahanan sewenang-wenang²⁴. Survei retrospektif yang dilakukan MSF Epicentre terhadap 2.523 staf dan keluarga mereka menunjukkan tingkat kematian 2% dan cedera 7%, dengan 75% kematian diakibatkan luka perang. Dari total korban ledakan, 48% adalah anak-anak, dan 40% di antaranya berusia di bawah sepuluh tahun.²⁵

Situasi ini memperlihatkan lemahnya perlindungan bagi relawan kemanusiaan di Gaza. Meskipun rute distribusi bantuan dan lokasi markas telah dikoordinasikan dengan militer Israel, serangan terhadap pekerja kemanusiaan tetap terjadi. Hal ini memunculkan kritik internasional terhadap komitmen Israel dalam menjalankan prinsip perlindungan warga sipil dan relawan sebagaimana diatur dalam hukum humaniter internasional.²⁶

C. Pelanggaran Hak Asasi Manusia terhadap Relawan

1. Serangan terhadap Relawan Medis dan Kemanusiaan

Serangan langsung terhadap relawan medis dan kemanusiaan di Palestina merupakan salah satu bentuk pelanggaran serius terhadap hukum humaniter internasional, khususnya Konvensi Jenewa 1949. Kasus paling mencolok adalah penembakan terhadap Razan Al-Najjar, seorang relawan medis muda yang ditembak mati oleh pasukan Israel pada 1 Juni 2018 saat memberikan pertolongan medis kepada demonstran di perbatasan Gaza. Investigasi oleh *United Nations Human Rights Council* (UNHRC) menyatakan bahwa penembakan tersebut termasuk ke dalam pelanggaran berat hukum humaniter internasional karena relawan medis harus dianggap

²⁴ Médecins Sans Frontières, “Strikes, Raids and Incursions: Over a Year of Relentless Attacks on Healthcare in Palestine,” MSF International, 2024, diakses 19 Juli 2025, <https://www.msf.org/strikes-raids-and-incursions-year-relentless-attacks-healthcare-palestine>.

²⁵ Médecins Sans Frontières, “Survey Finds High Mortality Rate Among MSF Staff and Families in Gaza,” MSF International, Maret 2025, diakses 19 Juli 2025, <https://www.msf.org/survey-finds-high-mortality-rate-among-msf-staff-and-families-gaza>.

²⁶ Médecins Sans Frontières, “Gaza: Nos Réponses à Vos Questions,” MSF France, April 2025, diakses 19 Juli 2025, <https://www.msf.fr/gaza-nos-reponses-a-vos-questions>.

sebagai non-kombatan dan mendapatkan perlindungan penuh di medan konflik²⁷.

Selain kasus Razan, laporan *Human Rights Watch* tahun 2023 mendokumentasikan sedikitnya 15 insiden serangan terhadap konvoi kemanusiaan di Jalur Gaza sepanjang tahun tersebut, yang mengakibatkan kematian 7 relawan dan kerusakan serius pada kendaraan bantuan²⁸. Serangan ini memperlihatkan pola sistematis yang bertentangan dengan Pasal 24 dan 25 Konvensi Jenewa I, yang secara tegas melarang serangan terhadap tenaga medis dan konvoi kemanusiaan.

Termasuk kasus terbaru, Insiden penyerangan terhadap relawan kemanusiaan *World Central Kitchen* (WCK) di Gaza pada 1 April 2024 menjadi salah satu tragedi kemanusiaan yang menyoroti lemahnya perlindungan bagi pekerja bantuan di zona konflik. Serangan udara terarah yang dilakukan oleh militer Israel (Israel Defense Forces/IDF) tersebut menewaskan tujuh relawan WCK yang terdiri dari warga negara Australia, Inggris, Polandia, Amerika Serikat/Kanada, dan satu warga Palestina. Konvoi kemanusiaan tersebut diserang ketika meninggalkan gudang penyimpanan bantuan di Deir al-Balah, Gaza Tengah. Padahal, menurut pernyataan resmi WCK, perjalanan mereka telah dikoordinasikan dengan pihak militer Israel dan kendaraan yang digunakan telah ditandai secara jelas dengan logo organisasi.

Menurut laporan investigasi, serangan tersebut dilakukan secara berturut-turut terhadap tiga kendaraan konvoi WCK, dua di antaranya merupakan kendaraan lapis baja. Serangan pertama menghantam kendaraan utama, memaksa para relawan berpindah ke kendaraan kedua. Namun, serangan kedua kembali dilancarkan, diikuti serangan ketiga yang menewaskan seluruh anggota konvoi. Laporan investigasi visual Al Jazeera (Sanad) bahkan menunjukkan adanya indikasi kuat bahwa serangan tersebut bersifat sengaja, karena kendaraan WCK berada dalam posisi terbuka dan terlihat jelas dari udara.

Pihak militer Israel mengakui bahwa serangan tersebut merupakan "kesalahan identifikasi" yang dianggap sebagai pelanggaran serius terhadap prosedur operasional standar (rules of engagement). Sebagai bentuk pertanggungjawaban internal, dua perwira senior diberhentikan dan tiga lainnya mendapat teguran. Namun, langkah tersebut menuai kritik karena dinilai tidak menyentuh akar persoalan, yaitu lemahnya sistem identifikasi

²⁷ United Nations Human Rights Council (UNHRC), Report of the Independent International Commission of Inquiry on the Protests in the Occupied Palestinian Territory, Geneva: UN Publication, 2019, hal. 22, <https://www.ohchr.org>.

²⁸ Human Rights Watch, Israel/Palestine: Attacks on Aid Workers in Gaza, New York: HRW Report, 2023, hal. 4, <https://www.hrw.org>.

target dan buruknya koordinasi real time antara unit militer dengan lembaga kemanusiaan.

Pendiri WCK, José Andrés, mengecam keras tindakan tersebut dan mendesak dilakukannya penyelidikan independen internasional. Ia menegaskan bahwa relawan kemanusiaan harus dilindungi, bukan dijadikan target dalam konflik. Serangan ini juga memicu gelombang kecaman internasional, termasuk dari Presiden Amerika Serikat Joe Biden, serta mendorong penghentian sementara operasi kemanusiaan oleh sejumlah lembaga bantuan di Gaza.

Kasus penyerangan terhadap relawan WCK menunjukkan adanya pola yang lebih luas terkait serangan terhadap pekerja kemanusiaan di Gaza. *Human Rights Watch* (HRW) mencatat bahwa sejak Oktober 2023, setidaknya delapan serangan udara Israel telah mengenai lembaga-lembaga bantuan kemanusiaan di Gaza. Hal ini menimbulkan pertanyaan serius mengenai komitmen Israel terhadap prinsip perlindungan warga sipil dan relawan kemanusiaan sebagaimana diatur dalam hukum humaniter internasional.²⁹

Ada beberapa analisis terhadap apa yang dialami oleh relawan ini.

a. Perspektif Hak Asasi Manusia

Wacana hak asasi manusia, khususnya pada level internasional, menyajikan gambaran kompleks tentang kondisi luar biasa yang dialami komunitas jurnalis Palestina; karena di dalamnya terdapat berbagai muatan dan sudut pandang yang berbeda dalam menilai tindakan penghancuran sistematis terhadap tubuh pers Palestina. Terdapat satu medan makna yang membangun perspektif tentang aktor Israel (lembaga politik, militer, dan keamanan) dalam pembunuhan jurnalis Palestina dan penghancuran institusi media di Gaza, yang bertumpu pada upaya mencabut keberadaan jurnalis secara profesional dan sosial, serta memusnahkan pers di wilayah tersebut.

Dalam konteks ini, medan makna tersebut menggunakan konstruksi leksikal yang saling terkait, sebagaimana tampak dalam wacana hak asasi manusia yang dikemukakan oleh organisasi *Reporters Without Borders* (Reporter Tanpa Batas). Menurut laporan tahunan RSF, pasukan Israel bertanggung jawab atas persentase yang signifikan dari kematian jurnalis di seluruh dunia, dengan puluhan wartawan Palestina tewas di Gaza sejak konflik meluas pada Oktober 2023.³⁰

²⁹ <https://www.dw.com/id/relawan-asing-tewas-dalam-serangan-idf-di-gaza/a-68716102> diakses pada tanggal 19 Juli 2025

³⁰ “Reporters Without Borders: Israel is eradicating journalism in Gaza, with ten reporters killed in three days, 48 since start of war,” *Reporters Without Borders* (RSF) — tautan resmi: <https://rsf.org/en/israel-eradicating-journalism-gaza-ten-reporters-killed-three-days-48-start-war>

Para jurnalis, dan sektor pers secara keseluruhan, disebut mengalami “pembantaian” dalam perang yang dilancarkan Israel terhadap Gaza, karena jumlah kematian profesional media yang sangat tinggi serta tingkat kekerasan yang diarahkan kepada media lokal yang beroperasi di tengah medan konflik.³¹ Istilah “pembantaian” mengandung konotasi simbolik dan historis yang menunjuk pada tingkat kekerasan dan penghancuran sistematis yang mengarah pada pemusnahan kelompok manusia dan etnis tertentu dalam konteks konflik yang menargetkan keberadaan dan entitas sosial mereka.

Oleh karena itu, “pembantaian” ini telah mengubah kota-kota Gaza, baik di utara maupun selatan, menjadi “kuburan bagi para jurnalis” yang terbunuh bersama keluarga mereka akibat pengeboman yang menargetkan rumah-rumah mereka. Wacana hak asasi manusia memperpadat kosakata dan makna dalam medan semantik tindakan penghancuran sistematis terhadap tubuh pers Palestina, dengan melabeli pembunuhan massal terhadap anggota komunitas jurnalis sebagai “pembantaian yang belum pernah terjadi sebelumnya dan tidak dapat diterima”.

Wacana ini tidak memandang kasus-kasus pembunuhan jurnalis sebagai “sekadar kebetulan”, ataupun sebagai dampak dari pengeboman acak, melainkan menegaskan bahwa bukti yang dikumpulkan oleh organisasi seperti RSF menunjukkan adanya pola penargetan terhadap jurnalis Palestina di wilayah konflik.³² Hal inilah yang menjadikan perang di Gaza sebagai salah satu konflik paling mematikan bagi jurnalis dibandingkan konflik lain dalam beberapa dekade terakhir.³³

b. Pendekatan Genosida – Dimensi dan Bentuk-bentuknya

Konvensi tentang pencegahan dan penghukuman kejahatan genosida yang diadopsi oleh Majelis Umum Perserikatan Bangsa-Bangsa pada 9 Desember 1948 merupakan perjanjian hak asasi manusia pertama yang

³¹ “RSF says Israel killed highest number of journalists again this year,” *The Business Standard* — menyebutkan bahwa pasukan Israel bertanggung jawab atas sekitar 43 % dari kematian jurnalis global tahun ini, termasuk puluhan jurnalis Palestina di Gaza: <https://www.tbsnews.net/world/rsf-says-israel-killed-highest-journalists-again-year-1305151>

³² Laporan tahunan RSF dan pernyataan Direktur RSF Thibaud Bruttin tentang strategi yang berdampak pada jurnalis Palestina dan hambatan akses media internasional ke Gaza: <https://www.rfi.fr/en/podcasts/international-report/20251210-israel-responsible-for-half-of-journalist-deaths-in-2025-rsf-report-finds>

³³ Laporan Gabungan yang menyoroti jumlah kematian jurnalis yang tinggi di Gaza dibandingkan konflik lain, serta protes global dari asosiasi jurnalis terhadap pembunuhan jurnalis Palestina: *Journalists killed in Gaza: In an open letter, journalists' associations join Reporters Without Borders call for action*, *Le Monde* (termasuk dukungan dari IFJ dan kelompok lain): https://www.lemonde.fr/en/international/article/2025/09/01/journalists-killed-in-gaza-in-an-open-letter-journalists-associations-join-reporters-without-borders-call-for-action_6744919_4.html

mengkriminalkan tindakan genosida berdasarkan hukum internasional.³⁴ Istilah ini pertama kali dirumuskan oleh ahli hukum Raphael Lemkin, yang mendefinisikan konsep dan dimensinya dalam sejumlah karya ilmiah. Genosida dimaknai sebagai suatu rencana terorganisasi dari berbagai tindakan yang bertujuan menghancurkan fondasi-fondasi esensial kehidupan kelompok-kelompok nasional dengan maksud memusnahkannya³⁵, melalui pembongkaran institusi politik, sosial, dan budaya mereka, bahasa, rasa kebangsaan, agama, dan kehidupan ekonomi; serta melalui penghancuran keamanan pribadi, kebebasan, kesehatan, dan martabat. Genosida diarahkan terhadap kelompok nasional sebagai suatu entitas, dan tindakan-tindakannya tidak menargetkan individu sebagai individu semata, melainkan sebagai anggota dari suatu kelompok nasional.³⁶

Menurut Pasal II Konvensi Internasional tersebut yang mulai berlaku pada 12 Januari 1952 genosida berarti “salah satu dari tindakan-tindakan berikut yang dilakukan dengan maksud menghancurkan, secara keseluruhan atau sebagian, suatu kelompok nasional, etnis, ras, atau agama, sebagai kelompok tersebut:”

- 1) Membunuh anggota suatu kelompok.
- 2) Menyebabkan penderitaan fisik atau mental yang berat terhadap anggota kelompok.
- 3) Dengan sengaja memberlakukan terhadap kelompok tersebut kondisi-kondisi kehidupan yang dimaksudkan untuk menghancurkan keberadaan fisiknya, baik seluruhnya maupun sebagian.
- 4) Memberlakukan tindakan-tindakan yang bertujuan mencegah kelahiran anak-anak di dalam kelompok tersebut.

³⁴ Konvensi tentang Pencegahan dan Penghukuman Kejahatan Genosida adalah instrumen hak asasi manusia internasional pertama yang mengkriminalkan genosida dan diadopsi 9 Desember 1948 oleh Majelis Umum PBB. Lihat “Sejarah Hari Pencegahan Genosida Internasional 9 Desember” — *Detik.com (mengutip situs resmi UN)*: <https://www.detik.com/jateng/berita/d-6449841/sejarah-hari-pencegahan-genosida-internasional-9-desember-dan-perayaannya>

³⁵ Istilah “genosida” diciptakan oleh Raphael Lemkin untuk menggambarkan rencana sistematis untuk menghancurkan kelompok nasional/etnis; pengertiannya pertama kali digunakan sebagai istilah hukum dalam Konvensi PBB 1948. Lihat artikel “Apa Itu Genosida?” — *Holocaust Encyclopedia*: <https://encyclopedia.ushmm.org/content/id/article/what-is-genocide>

³⁶ Definisi Lemkin mencakup tindakan untuk menghancurkan aspek inti kehidupan kelompok termasuk budaya, bahasa, dan institusi sosial-ekonomi — penjelasan konseptual digambarkan dalam sumber yang sama tentang asal-usul istilah. Lihat “Apa Itu Genosida?” — *Holocaust Encyclopedia*: <https://encyclopedia.ushmm.org/content/id/article/what-is-genocide>

- 5) Memindahkan anak-anak dari kelompok tersebut secara paksa ke kelompok lain.”³⁷

Berdasarkan definisi ini, unsur-unsur genosida terbatas pada unsur material yang terdiri dari serangkaian perbuatan cukup terpenuhinya salah satu perbuatan tersebut untuk menetapkan terjadinya kejahatan serta unsur mental yang terwujud melalui niat khusus. Sejumlah pakar hukum berpendapat adanya unsur ketiga, yaitu pihak yang menjadi sasaran tindakan, atau yang dikenal sebagai kelompok yang ditargetkan oleh tindakan genosida³⁸.

Terpenuhinya sebagian unsur material genosida di Gaza mendorong Pelapor Khusus PBB untuk situasi hak asasi manusia di wilayah Palestina yang diduduki, Francesca Albanese, menyatakan adanya alasan yang masuk akal untuk menilai bahwa Israel telah melakukan kejahatan genosida terhadap warga Palestina di Jalur Gaza. Hal ini disampaikan dalam laporan bertajuk signifikan “Anatomi Genosida”³⁹, yang diserahkan Albanese kepada Dewan Hak Asasi Manusia PBB di Jenewa pada 26 Februari 2024, lima bulan setelah perang yang dilancarkan Israel terhadap Gaza pada 7 Oktober 2023. Laporan tersebut menjelaskan bahwa Israel setidaknya telah melakukan tiga perbuatan yang dikriminalkan oleh Konvensi Genosida, yaitu:

- 1) membunuh anggota kelompok dengan menggunakan senjata mematikan;
- 2) menimbulkan penderitaan fisik atau mental yang berat terhadap anggota kelompok;
- 3) dengan sengaja memberlakukan kondisi-kondisi kehidupan yang dimaksudkan untuk menghancurkan keberadaan fisik kelompok tersebut, baik seluruhnya maupun sebagian.

Sebelumnya, Mahkamah Internasional⁴⁰ telah memerintahkan Israel untuk mengambil langkah-langkah guna mencegah genosida di Gaza serta pencegahan hasutan langsung terhadapnya dalam lingkup Pasal II Konvensi internasional. Mahkamah mengakui hak warga Palestina di Gaza untuk memperoleh perlindungan dari tindakan-tindakan genosida, serta menuntut Israel menghindari segala bentuk pembunuhan, penyerangan, dan penghancuran terhadap penduduk Jalur Gaza, serta menjamin pemenuhan

³⁷ United Nations, *Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide*, Article II (1948).

³⁸ United Nations, *Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide*, Article II (1948)

³⁹ International Court of Justice, *Order on Provisional Measures* ... (26 Jan. 2024).

⁴⁰ International Court of Justice, *Order on Provisional Measures* ... (26 Jan. 2024).

kebutuhan kemanusiaan yang mendesak melalui langkah-langkah darurat dan segera.

Perdebatan mengenai genosida yang dialami rakyat Palestina membuka ruang luas bagi para pakar, akademisi, dan peneliti untuk memetakan sifat tindakan yang dilakukan oleh militer Israel selama perang yang belum pernah terjadi sebelumnya di Jalur Gaza. Berbagai bentuk tindakan yang membentuk genosida pun mengemuka, seperti “pemusnahan rumah”⁴¹, sebuah istilah yang pertama kali dikonsepkan oleh ahli geografi Douglas Porteous dan akademisi Sandra Smith dalam buku mereka *The Massive Destruction of Homes*. Istilah ini juga digunakan oleh Pelapor Khusus PBB untuk hak atas perumahan yang layak, Balakrishnan Rajagopal, untuk merujuk pada “penghancuran perumahan sipil secara luas atau sistematis selama konflik”.

Perang Israel ketujuh terhadap Gaza mengungkap skala penghancuran sistematis terhadap rumah-rumah penduduk melalui strategi “pengeboman karpet” terhadap kawasan permukiman dan menara-menara, serta praktik perusakan dan pembakaran. Akibatnya, sebagian besar rumah di Gaza menjadi tidak layak huni, dengan tujuan memaksa warga mengungsi dalam konteks pengusiran paksa dan pembersihan etnis terhadap warga Palestina. Sebagian peneliti juga menyebut pola penghancuran ini sebagai “genosida spasial”⁴², yang menargetkan ruang dan tanah sebagai sarana melaksanakan “transfer sukarela” yang dipaksakan terhadap penduduk Palestina melalui penghancuran tempat hidup mereka.

Muncul pula istilah “genosida budaya”⁴³; yakni ketika tentara Israel menghancurkan sejumlah besar situs arkeologi dan bangunan bersejarah, masjid dan gereja, museum dan perpustakaan, pusat manuskrip, pusat kebudayaan, universitas, serta lembaga-lembaga akademik. Istilah ini sejak awal mendapat perhatian ahli hukum Raphael Lemkin⁴⁴ dalam kajiannya tentang pendudukan Jerman atas Luksemburg selama Perang Dunia II; ia mencatat kebijakan otoritas Jerman yang melarang penduduk setempat mengekspresikan jiwa nasional mereka melalui seni, media, teater, sinema, dan sastra, serta upaya mengendalikan seluruh aktivitas di bidang-bidang tersebut. Bahkan, otoritas itu tidak mengizinkan penduduk menggunakan bahasa Prancis pada jenjang pendidikan tertentu. Sejarawan dan akademisi

⁴¹ Douglas Porteous & Sandra E. Smith, *Domicide: The Global Destruction of Home* (McGill-Queen’s University Press, 2001).

⁴² Harika Uçar & Ahmet Tarık Torun, *Spatial Analysis of the Israel-Palestine Conflict: Urbicide in Gaza*, *OPUS Journal of Society Research* 22 (2025): 910-927 — konsep *urbicide* sebagai penghancuran ruang/lingkungan di Gaza yang dianalisis sebagai bentuk manifestasi spasial genosida.

⁴³ Martin Hamilton, *The Concept of Cultural Genocide*, dalam *The Preservation of Art and Culture in Times of War* (Oxford University Press, 2022) — diskusi tentang gagasan genosida budaya dan relevansinya terhadap penghancuran warisan budaya di konflik modern.

⁴⁴ Lemkin, *Axis Rule in Occupied Europe*, hal. 84.

Lawrence Davidson kemudian memperluas uraian konsep ini dalam studi perintis berjudul “Genosida Budaya”⁴⁵, dengan menelusuri akar historisnya mulai dari “kebijakan para penjajah Eropa yang melakukan dan mendukung penyerangan terhadap budaya penduduk asli Amerika,” serta mengkaji bentuk-bentuk genosida budaya yang dialami rakyat Palestina melalui “upaya Ibranisasi tanah dan pemusnahan warisan budaya Arab.”

Perang di Gaza juga menampakkan bentuk-bentuk genosida lain, terutama “genosida politik”⁴⁶ yang menargetkan penghancuran institusi pemerintahan lokal dan fasilitas administratif; tentara Israel berupaya melumpuhkan kekuatan Hamas dan pemerintahannya di Gaza melalui penghancuran sistematis seluruh perangkat dan lembaga politik, keamanan, eksekutif, dan yudisial. Mungkin “genosida sosial”⁴⁷ merupakan bentuk yang paling menonjol dalam perang di Gaza; yakni upaya menghancurkan struktur sosial Gaza dan melemahkan sumber daya nasional serta spiritualnya dengan mencabut akar para elite, intelektual, dan simbol-simbol sosial di berbagai sektor (kesehatan, kerja kemanusiaan, akademik, dan lain-lain) melalui pembunuhan massal, pengusiran paksa, dan pembersihan etnis.

Tidak dapat pula diabaikan “genosida ekonomi”⁴⁸ yang dilakukan tentara Israel di Gaza; mereka berupaya menghancurkan fondasi keberadaan ekonomi penduduk dengan melumpuhkan pabrik-pabrik, lembaga dagang dan ekonomi, serta bank-bank menjarah simpanannya menghancurkan harta milik individu dan siklus produksi ekonomi di Gaza, serta memusnahkan fasilitas ekonomi tertentu seperti pelabuhan, jaringan jalan dan transportasi, serta infrastruktur yang terkait dengan siklus produksi ekonomi. Hal ini berujung pada pemusnahan sumber-sumber kehidupan rakyat Palestina. “Genosida biologis”⁴⁹ juga tampak sebagai bentuk yang menonjol dalam perang di Gaza; sebuah pola genosida lain yang dicatat Lemkin, yang terwujud melalui “kebijakan pengusiran dan penurunan tingkat kelahiran kelompok-kelompok nasional.” Ini tercermin dalam kebijakan tentara Israel yang menggunakan mesin perangnya untuk pembunuhan sistematis terhadap anak-anak dan perempuan, yang mengancam keberlangsungan masa depan kelompok nasional tersebut dan menghalangi kelahiran baru di dalamnya yakni mencegah reproduksi demi menggoyahkan keseimbangan demografis kelompok⁵⁰.

⁴⁵ Lawrence Davidson, *Genosida Budaya*, terj. Manar al-Shihabi (Riyadh: Obeikan, 2015), 31–93.

⁴⁶ Lemkin, *Axis Rule in Occupied Europe*, hal. 82.

⁴⁷ Lemkin, *Axis Rule in Occupied Europe*, hal. 83.

⁴⁸ Lemkin, *Axis Rule in Occupied Europe*, hal. 85.

⁴⁹ Lemkin, *Axis Rule in Occupied Europe*, hal. 86.

⁵⁰ Khalil, *Kejahatan terhadap Kemanusiaan*, hal. 160.

Dalam konteks umum tindakan-tindakan genosida dan berbagai bentuknya yang dialami penduduk Jalur Gaza berdasarkan model analitis delapan unsur yang dirumuskan oleh ahli hukum Raphael Lemkin: genosida politik, sosial, budaya, ekonomi, biologis, material, religius, dan moral peneliti berpandangan bahwa komunitas jurnalis Palestina juga mengalami kondisi luar biasa berupa penghancuran yang terorganisasi dan sistematis dengan tujuan mencabut dan memusnahkan entitas profesional dan sosial mereka, baik seluruhnya maupun sebagian. Pola genosida ini dapat disebut “genosida media” sebagai bagian dari model delapan unsur tersebut.

c. Pendekatan Genosida Media

Studi ini memikirkan konsep genosida media dengan bertolak dari tindakan-tindakan yang dilakukan tentara Israel terhadap komunitas jurnalis Palestina, serta kebijakan pemerintah Israel dalam menangani sektor pers di Gaza. Di sini, studi tidak berupaya memberikan definisi hukum tentang genosida media atau menyesuaikannya dengan teks hukum internasional maupun undang-undang pidana nasional terkait kejahatan genosida, karena hal itu memerlukan upaya hukum yang khusus dan mendalam. Definisi yang diajukan studi ini ditentukan oleh pola tindakan genosidal itu sendiri terhadap komunitas jurnalis Palestina unsur-unsurnya, tujuan-tujuannya, dan sarana-sarannya. Meski demikian, peneliti tetap merujuk pada substansi perjanjian dan hukum internasional yang telah menetapkan kriteria dan unsur-unsur yang jelas mengenai genosida.

Oleh karena itu, studi ini mengusulkan definisi genosida media dalam konteks kondisi luar biasa yang dialami komunitas jurnalis Palestina selama perang di Gaza, yang dimaksudkan sebagai: setiap tindakan yang termasuk dalam pelaksanaan rencana yang terorganisasi, terkoordinasi, dan sistematis dengan tujuan menghancurkan secara keseluruhan atau sebagian komunitas jurnalis beserta entitas profesional dan sosialnya, melalui:

- 1) Membunuh anggota komunitas jurnalis serta menargetkan, mengejar, dan menyapakan secara fisik anggota keluarga dan kerabat mereka.
- 2) Menyebabkan penderitaan fisik atau psikologis yang berat terhadap anggota komunitas jurnalis serta anggota keluarga dan kerabat mereka.
- 3) Tidak memberikan perlindungan kepada komunitas jurnalis, serta menahan diri dari pemberian bantuan kepada jurnalis yang berada dalam kondisi berbahaya.
- 4) Dengan sengaja menundukkan komunitas jurnalis beserta anggota keluarga dan kerabat mereka pada kondisi kehidupan yang dimaksudkan untuk menghancurkan mereka secara material, baik seluruhnya maupun sebagian.

- 5) Menerapkan langkah-langkah dan kebijakan yang menargetkan kematian sosial dan biologis komunitas jurnalis.
- 6) Menghancurkan lembaga-lembaga dan kantor-kantor media serta sarana kerja profesional komunitas jurnalis.
- 7) Menerapkan langkah-langkah dan prosedur untuk menghambat aktivitas jurnalistik profesional komunitas jurnalis, merampas kebebasan pers para anggotanya, serta mencegah komunitas jurnalis menjalankan haknya dalam kerja jurnalistik profesional guna mengungkap kebenaran di wilayah konflik/perang.
- 8) Menghapus atau membungkam narasi para anggota komunitas jurnalis tentang jalannya peristiwa dan fakta di wilayah konflik/perang, serta memalsukan kebenaran melalui berbagai metode propaganda, rekayasa berita, dan penciptaan fakta-fakta semu.

Problematika dari definisi ini mungkin tampak pada tuntutan dimensi hukum yang mengaitkan unsur material genosida dengan ciri yang membedakan suatu kelompok serta kriteria subjektif yang menjadikannya entitas yang berbeda, yaitu sebagai “kelompok nasional, etnis, ras, atau agama”. Hal ini karena tindakan genosida media menargetkan “kelompok profesional” dan “kelompok sosial” yang jumlahnya bisa jadi terbatas dan bukan “kelompok nasional atau etnis...”. Persoalan ini telah diperhatikan oleh sosiolog dan salah satu teoritikus genosida, Martin Shaw, yang memandang bahwa kelompok merupakan suatu bentuk kumpulan penduduk yang dilekati suatu ciri tertentu dan memiliki kesamaan sosial; yakni sekelompok orang yang menempati kedudukan sosial yang sama, serta juga merupakan kumpulan individu yang, dalam kelompok yang lebih besar, memiliki tingkat dan jenis penghargaan tertentu karena posisi yang mereka miliki. Dari sudut pandang sosial, genosida muncul dari dilakukannya tindakan kekerasan terhadap orang-orang tertentu yang disertai tujuan politik yang menampakkan permusuhan terhadap suatu kelompok tertentu. Berdasarkan dasar ini, Shaw mengaitkan tindakan genosida dengan “penghancuran keberadaan suatu kelompok sosial serta kekuatan ekonomi, sosial, dan budayanya, baik sebagian maupun seluruhnya, dalam suatu wilayah tertentu”.

Oleh karena itu, argumentasi yang mendasari persoalan ini (yakni bahwa sasaran hanyalah kelompok profesional) kehilangan kekuatan pembenarannya; sebab kebijakan penghancuran sistematis terhadap komunitas jurnalis menargetkan entitas sosial para jurnalis itu sendiri. Hal ini oleh sebagian pihak disebut sebagai “genosida berbasis sosial”, yakni genosida terhadap kelas-kelas sosial, sebagaimana terjadi dalam genosida yang dilakukan oleh kaum Bolshevik terhadap beberapa kelas sosial, seperti

kelas bangsawan dan kelas menengah. Dari sudut pandang ini, komunitas jurnalis memiliki berbagai karakteristik dan ciri yang membentuk kriteria subjektif bagi identitasnya; mereka tidak terpisah dari komunitas nasional, melainkan para anggotanya berbagi keterikatan nasional yang sama. Selain itu, pelaku genosida media tidak menargetkan jurnalis sebagai individu atau karena identitas pribadi mereka, melainkan karena identitas profesional mereka dan karena posisi sosial mereka sebagai sebuah basis sosial.

Adapun persoalan lain yang ditimbulkan oleh definisi dan istilah ini adalah: mengapa menggunakan istilah “genosida media” dan bukan “genosida jurnalistik”? Peneliti berpandangan bahwa istilah *pertama* (genosida media) memiliki fungsi normatif yang lebih jelas dalam menentukan penggunaan yang semestinya; karena ia mencakup seluruh pelaku dan pekerja dalam industri media, termasuk media digital dan media sosial. Sebaliknya, istilah *kedua* (genosida jurnalistik) bersifat sugestif dan multi-makna; ia bisa merujuk hanya pada para jurnalis, atau pada institusi pers, atau pada bidang jurnalistik semata, dan mungkin tidak mencakup aktor-aktor lain yang bekerja di sektor ini. Oleh karena itu, istilah “genosida jurnalistik” tidak lepas dari ambiguitas. Selain itu, istilah genosida media memperluas basis kelompok yang menjadi sasaran tindakan genosida, sementara istilah kedua cenderung membatasi kelompok sosial yang menjadi sasaran hanya pada “kelompok” jurnalis.

1) Rekayasa Genosida Media

Istilah rekayasa digunakan dalam banyak bidang keilmuan, khususnya dalam ilmu politik, sosial, dan hukum, serta dalam kajian media. Oleh karena itu, maknanya diperoleh dari bidang dan konteks keilmuan tempat istilah tersebut digunakan. Ilmu politik merupakan salah satu bidang yang paling banyak memberi perhatian pada istilah ini, sehingga muncul konsep-konsep seperti rekayasa politik, rekayasa demokrasi, rekayasa pemilu, rekayasa hukum, rekayasa legislasi, rekayasa konstitusi, dan rekayasa kelembagaan.

Dalam bidang media dan komunikasi, kita juga menemukan disiplin dan program ilmiah yang menggunakan istilah ini, seperti rekayasa informasi dan rekayasa sosial, serta istilah-istilah modern lainnya, yang paling menonjol di antaranya adalah rekayasa persetujuan (*manufacturing consent*), rekayasa audiens, dan rekayasa opini publik. Sebagian besar istilah ini memiliki kesamaan makna, yakni penyusunan desain dan kerangka kerja serta penentuan sarana dan alat untuk mencapai tujuan yang diharapkan. Sebagaimana ditunjukkan oleh istilah rekayasa politik, yang bekerja seperti halnya rekayasa dalam ilmu-ilmu alam untuk mentransformasikan dan menerjemahkan ide-ide serta teori ke dalam realitas praktis yang konkret sesuai dengan tujuan yang telah ditetapkan sebelumnya. Dengan kata lain, rekayasa politik merupakan cabang pengetahuan yang menggunakan sumber daya alam serta perangkat ilmiah dan teknis untuk merancang dan

menghasilkan struktur, proses, sistem, dan institusi berdasarkan kriteria tertentu dan tujuan yang disepakati.

Secara operasional, penelitian ini menggunakan istilah rekayasa dengan makna “menentukan komponen-komponen suatu sistem dan cara keterhubungan di antaranya, serta menjamin karakteristik perilaku tertentu yang sesuai bagi sistem tersebut”. Karena penelitian ini memandang genosida media sebagai suatu tindakan yang bersifat sistemik, maka dalam memahami unsur-unsurnya dan hubungan antar unsur tersebut, penelitian ini berpedoman pada apa yang disebut sebagai rekayasa genosida media. Yang dimaksud dengan istilah ini adalah penyusunan dan penetapan keseluruhan rencana, sarana, mekanisme, aturan, serta sumber daya yang tersedia untuk melaksanakan tindakan genosida media, sekaligus menentukan aktor atau pihak yang bertanggung jawab atasnya. Dengan demikian, ia merupakan kerangka pengatur bagi proses berlangsungnya genosida setelah mengkaji kebutuhan, kondisi, konteks, serta kapasitas yang diperlukan untuk melaksanakan tindakan genosida dan mencapai tujuan-tujuannya.

2) Intensionalitas Tindakan Genosida

Jika suatu tindakan hanya dapat terwujud sebagai sebuah sistem (kesatuan terstruktur), dan merupakan manifestasi dari kehendak pelaku, maka hal ini berarti bahwa niat terwujud ketika seseorang berniat melakukan suatu tindakan tertentu dan berhasil merealisasikannya. Dengan demikian, keberhasilan dalam melaksanakan suatu tindakan menunjukkan adanya niat di baliknya. Tidak ada tindakan tanpa tujuan yang diarahkan kepadanya, dan tidak ada tindakan tanpa maksud yang sepadan dengannya.

Setiap tindakan memerlukan latar belakang niat. Latar belakang ini bukan sekadar kumpulan benda atau hubungan samar antara manusia dan objek, melainkan kumpulan keterampilan, sikap, asumsi-asumsi intensional, praktik, dan kebiasaan. Dengan kata lain, latar belakang ini menyediakan seperangkat kondisi yang memungkinkan gambaran intensional berfungsi, serta memungkinkan kita membentuk suatu representasi tertentu dari intensionalitas itu sendiri.

Tindakan-tindakan yang dikriminalisasi pada dasarnya adalah tindakan yang bersifat sengaja (intensional), karena tidak mungkin dilakukan tanpa pengetahuan sebelumnya tentang konsekuensinya, dan juga tidak dilakukan secara kebetulan atau akibat kelalaian semata. Oleh karena itu, unsur khusus yang membedakan kejahatan genosida adalah adanya niat khusus atau tujuan spesifik untuk menghancurkan suatu kelompok nasional, etnis, rasial, atau keagamaan, baik secara keseluruhan maupun sebagian, sebagai sebuah entitas yang khas. Artinya, pelaku melakukan tindakan genosida dengan kesadaran

dan kehendak yang diarahkan untuk memusnahkan kelompok tersebut, dengan memilih para korbannya berdasarkan keanggotaan mereka dalam kelompok tertentu.

Indikasi yang menunjukkan adanya niat khusus dalam melakukan genosida media tercermin dari beratnya dan luasnya tindakan genosida sistematis yang menargetkan individu-individu komunitas jurnalis serta entitas profesional dan sosial mereka.

2. Penghancuran Material terhadap Komunitas Jurnalis Palestina

Perang di Gaza sejak 7 Oktober 2023 memperlihatkan bahwa komunitas jurnalis Palestina tidak hanya menghadapi risiko kematian di medan konflik, tetapi juga mengalami pelemahan sistematis terhadap sarana kerja, ruang sosial, dan kapasitas profesional mereka. Dalam konteks ini, penghancuran material terhadap komunitas jurnalis tidak dapat dipahami semata-mata sebagai kerusakan sampingan akibat perang. Kerusakan tersebut berhubungan langsung dengan hilangnya kantor media, rusaknya perangkat jurnalistik, terputusnya akses komunikasi, terbatasnya listrik dan internet, serta meningkatnya ancaman fisik dan psikologis terhadap jurnalis dan keluarga mereka.⁵¹

Dalam hukum humaniter internasional, jurnalis yang menjalankan misi profesional di wilayah konflik diperlakukan sebagai warga sipil selama tidak turut serta secara langsung dalam permusuhan. Ketentuan ini ditegaskan dalam Pasal 79 Protokol Tambahan I Konvensi Jenewa 1977 dan dikuatkan dalam hukum kebiasaan humaniter internasional. Dengan demikian, serangan terhadap jurnalis, kantor media, kendaraan pers, dan perangkat kerja jurnalistik harus dinilai dalam kerangka perlindungan warga sipil, bukan sekadar persoalan kebebasan pers.⁵² Resolusi Dewan Keamanan PBB Nomor 1738 Tahun 2006 juga menegaskan bahwa jurnalis, pekerja media, dan personel terkait dalam konflik bersenjata harus dihormati dan dilindungi sebagai warga sipil.⁵³

⁵¹ Committee to Protect Journalists, "Israel-Gaza War," CPJ, accessed June 8, 2026, <https://cpj.org/issue/israel-gaza-war/>.

⁵² International Committee of the Red Cross, "Article 79: Measures of Protection for Journalists," *IHL Database*, accessed June 8, 2026, <https://ihl-databases.icrc.org/en/ihl-treaties/api-1977/article-79>; International Committee of the Red Cross, "Rule 34: Journalists," *Customary IHL Database*, accessed June 8, 2026, <https://ihl-databases.icrc.org/en/customary-ihl/v1/rule34>.

⁵³ United Nations Security Council, *Resolution 1738 (2006)*, S/RES/1738, December 23, 2006, [https://undocs.org/S/RES/1738\(2006\)](https://undocs.org/S/RES/1738(2006)).

Sebelum perang Gaza 2023, jurnalis Palestina telah lama menghadapi pembatasan, penangkapan, intimidasi, penyitaan perangkat, dan kekerasan di lapangan. Namun, eskalasi setelah Oktober 2023 menunjukkan tingkat kerentanan yang jauh lebih berat. Komite Perlindungan Jurnalis (CPJ) menyebut perang Israel-Gaza sebagai periode paling mematikan bagi jurnalis yang pernah didokumentasikan lembaga tersebut. CPJ juga mencatat adanya pembunuhan, penahanan, penyiksaan, serta penghancuran infrastruktur media di Gaza.⁵⁴ Data ini menunjukkan bahwa jurnalis Palestina tidak hanya kehilangan keselamatan fisik, tetapi juga kehilangan ruang profesional yang memungkinkan mereka menjalankan fungsi jurnalistik secara normal.

Laporan organisasi kebebasan pers internasional memperlihatkan bahwa Gaza menjadi salah satu wilayah paling berbahaya bagi jurnalis. Reporters Without Borders (RSF) dalam *Round-up 2024* menyatakan bahwa Gaza merupakan kawasan paling berisiko bagi pekerja media, dengan angka kematian jurnalis yang sangat tinggi sejak Oktober 2023. RSF juga menyoroti larangan masuk bagi banyak jurnalis asing, gangguan akses informasi, dan kondisi kerja yang membuat jurnalisme di Gaza berada dalam situasi sangat rapuh.⁵⁵ Sementara itu, para ahli PBB menyatakan bahwa tingginya jumlah jurnalis yang terbunuh, terluka, diserang, atau ditahan di wilayah Palestina yang diduduki menunjukkan pengabaian serius terhadap hukum internasional.⁵⁶

Penghancuran material terhadap komunitas jurnalis Palestina tampak dalam beberapa bentuk. *Pertama*, penghancuran fasilitas media, termasuk kantor berita, studio, menara siaran, ruang redaksi, dan tempat produksi informasi. Ketika fasilitas tersebut rusak atau tidak dapat digunakan, aktivitas peliputan berubah menjadi kerja darurat yang dilakukan dari rumah sakit, tenda pengungsian, halaman terbuka, atau lokasi yang tidak memiliki perlindungan memadai. Situasi ini menyebabkan proses pengumpulan,

⁵⁴ Committee to Protect Journalists, "Israel-Gaza War."

⁵⁵ Reporters Without Borders, "RSF's 2024 Round-up: Journalism Suffers Exorbitant Human Cost due to Conflicts and Repressive Regimes," RSF, December 12, 2024, <https://rsf.org/en/rsf-s-2024-round-journalism-suffers-exorbitant-human-cost-due-conflicts-and-repressive-regimes>.

⁵⁶ Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights, "Gaza: UN Experts Condemn Killing and Silencing of Journalists," OHCHR, February 1, 2024, <https://www.ohchr.org/en/press-releases/2024/02/gaza-un-experts-condemn-killing-and-silencing-journalists>.

verifikasi, penulisan, penyuntingan, dan pengiriman berita menjadi sangat sulit.

Kedua, kerusakan perangkat kerja jurnalistik seperti kamera, laptop, telepon, alat siaran, kendaraan, kartu komunikasi, serta perangkat penyimpanan data. Dalam situasi normal, alat-alat tersebut merupakan sarana teknis profesi. Namun, dalam kondisi perang, perangkat tersebut menjadi instrumen penyelamatan informasi, dokumentasi pelanggaran, dan penyampaian keadaan warga sipil kepada dunia luar. Ketika perangkat tersebut dihancurkan atau disita, maka yang hilang bukan hanya benda, melainkan kemampuan publik untuk memperoleh kesaksian dari lapangan.

Ketiga, pemutusan listrik, internet, dan jaringan komunikasi yang secara langsung menghambat kerja jurnalistik. Tanpa koneksi komunikasi, jurnalis tidak dapat mengirim laporan, menghubungi narasumber, melakukan verifikasi, atau meminta bantuan ketika berada dalam bahaya. Dalam konteks ini, kerusakan material dan gangguan komunikasi memiliki dampak ganda: melemahkan keselamatan jurnalis dan sekaligus membatasi hak publik atas informasi.

Keempat, serangan terhadap rumah dan keluarga jurnalis. Banyak jurnalis Gaza kehilangan anggota keluarga, tempat tinggal, dan jaringan sosial yang selama ini menopang kehidupan mereka. Dalam perspektif sosiologis, kerusakan seperti ini tidak hanya menghasilkan penderitaan personal, tetapi juga memutus dukungan sosial yang memungkinkan seseorang bertahan secara mental dan profesional. Claudia Card menjelaskan bahwa genosida dapat dipahami tidak hanya sebagai penghancuran fisik, tetapi juga sebagai penghancuran kehidupan sosial yang membuat suatu kelompok kehilangan kesinambungan, identitas, dan ruang hidupnya.⁵⁷ Dalam konteks jurnalis Palestina, hilangnya keluarga, rumah, kantor, dan komunitas kerja memperlihatkan bentuk kerentanan yang melampaui luka fisik.

Kasus-kasus yang menimpa jurnalis di Gaza memperlihatkan bahwa kerja pers berada pada persimpangan antara tugas profesional dan risiko kemanusiaan. CPJ mencatat bahwa pada 2024 jumlah jurnalis dan pekerja media yang terbunuh mencapai rekor tertinggi sejak lembaga itu melakukan pendataan, dan sebagian besar berkaitan dengan perang Israel-Gaza.⁵⁸ Catatan

⁵⁷ Claudia Card, "Genocide and Social Death," *Hypatia* 18, no. 1 (2003): 63-79.

⁵⁸ Committee to Protect Journalists, "2024 Is Deadliest Year for Journalists in CPJ History; Almost 70% Killed by Israel," CPJ, February 12, 2025, <https://cpj.org/special->

ini penting karena menunjukkan bahwa persoalan yang dihadapi jurnalis Palestina bukan hanya soal kematian individu, melainkan juga soal keberlangsungan profesi jurnalistik di suatu wilayah konflik.

Dalam kajian ini, istilah “genosida media” perlu digunakan secara hati-hati. Istilah tersebut belum menjadi kategori hukum baku dalam hukum internasional sebagaimana genosida yang diatur dalam Konvensi Genosida 1948. Namun, secara analitis istilah ini dapat dipakai untuk menjelaskan pola penghancuran terhadap komunitas pers sebagai kelompok profesional yang menjalankan fungsi dokumentasi, kesaksian, dan penyebaran informasi. Karena itu, istilah tersebut sebaiknya dipahami sebagai konsep akademik untuk membaca pola kekerasan terhadap media, bukan sebagai putusan hukum final.⁵⁹

Dari sisi tujuan, penghancuran material terhadap komunitas jurnalis Palestina berdampak pada *empat* hal. *Pertama*, melemahkan kemampuan dokumentasi atas peristiwa perang. *Kedua*, membatasi arus informasi independen dari lapangan. *Ketiga*, menekan jurnalis agar menghentikan peliputan atau meninggalkan wilayah konflik. *Keempat*, mengurangi kemampuan masyarakat internasional untuk memahami keadaan sipil di Gaza melalui sumber lapangan. Dalam konteks konflik modern, penguasaan narasi menjadi bagian penting dari strategi perang. Oleh karena itu, melemahkan jurnalis berarti juga melemahkan kesaksian publik atas penderitaan warga sipil.

Kondisi tersebut memiliki hubungan langsung dengan tema perlindungan jiwa relawan kemanusiaan. Jurnalis di wilayah konflik memang memiliki fungsi yang berbeda dari tenaga medis atau relawan bantuan. Namun, dalam realitas Gaza, mereka sama-sama bekerja dalam situasi berbahaya untuk menyelamatkan kehidupan: tenaga medis menyelamatkan tubuh korban, relawan kemanusiaan menyelamatkan kebutuhan dasar, sedangkan jurnalis menyelamatkan kesaksian dan informasi yang dapat menggerakkan perlindungan internasional. Karena itu, perlindungan terhadap

reports/2024-is-deadliest-year-for-journalists-in-cpj-history-almost-70-percent-killed-by-israel/.

⁵⁹ Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide, December 9, 1948, United Nations Treaty Series 78: 277; see also Card, “Genocide and Social Death,” 63-79.

jurnalists harus dilihat sebagai bagian dari perlindungan kemanusiaan yang lebih luas.

Dalam perspektif *maqâshid al-syarî'ah*, penghancuran terhadap komunitas jurnalis dapat dikaitkan dengan ancaman terhadap *hifzh al-nafs*, *hifzh al-'aql*, *hifzh al-mâl*, dan *hifzh al-'irdh*. Ancaman terhadap *hifzh al-nafs* tampak pada pembunuhan, cedera, penahanan, dan tekanan psikologis. Ancaman terhadap *hifzh al-'aql* terlihat pada pembatasan informasi, kaburnya fakta, dan lemahnya akses publik terhadap pengetahuan yang benar. Ancaman terhadap *hifzh al-mâl* tampak pada rusaknya kantor, rumah, kendaraan, dan perangkat kerja. Adapun ancaman terhadap *hifzh al-'irdh* tampak pada penghinaan, intimidasi, dan pelemahan martabat profesi jurnalis.

Dengan demikian, penghancuran material terhadap komunitas jurnalis Palestina merupakan bagian penting dari problem perlindungan kemanusiaan di wilayah konflik. Ia tidak hanya menunjukkan rusaknya bangunan dan peralatan, tetapi juga runtuhnya sistem yang memungkinkan kebenaran didokumentasikan dan disampaikan. Oleh sebab itu, perlindungan terhadap jurnalis, pekerja media, dan sarana jurnalistik harus ditempatkan dalam kerangka perlindungan jiwa, martabat, hak informasi, dan tanggung jawab kemanusiaan. Dalam konteks disertasi ini, pembahasan tersebut memperkuat argumentasi bahwa perlindungan relawan kemanusiaan tidak cukup hanya dimaknai sebagai keselamatan fisik, tetapi juga harus mencakup perlindungan psikologis, sosial, hukum, profesional, dan spiritual bagi semua pihak yang bekerja untuk menyelamatkan kehidupan dan martabat manusia di tengah konflik.

3. Pembatasan Akses Kemanusiaan

Pembatasan akses kemanusiaan di Palestina menjadi salah satu kendala terbesar yang dihadapi relawan. Israel memberlakukan blokade darat, laut, dan udara yang sangat ketat terhadap Jalur Gaza sejak 2007, yang berdampak langsung pada distribusi bantuan kemanusiaan. Menurut laporan *Office for the Coordination of Humanitarian Affairs (OCHA)*, pada tahun 2023, sekitar 70% pengiriman bantuan kemanusiaan mengalami keterlambatan atau penolakan izin masuk oleh otoritas Israel⁶⁰. Hal ini tidak hanya memperlambat distribusi kebutuhan pokok seperti makanan dan obat-obatan, tetapi juga menempatkan relawan dalam posisi berbahaya karena mereka harus mencari jalur alternatif yang sering melewati area konflik terbuka.

⁶⁰ United Nations Office for the Coordination of Humanitarian Affairs (OCHA), *Humanitarian Access Constraints in the Occupied Palestinian Territory 2023*, New York: United Nations, 2024, hal. 11, <https://www.unocha.org>.

Pembatasan akses juga dilakukan dengan cara penghancuran infrastruktur penting seperti jalan, jembatan, dan gudang penyimpanan bantuan. Sebagai contoh, dalam serangan Israel pada Mei 2021, gudang utama *United Nations Relief and Works Agency for Palestine Refugees in the Near East (UNRWA)* di Gaza mengalami kerusakan parah akibat serangan udara, sehingga menghambat distribusi bantuan untuk lebih dari 1,2 juta pengungsi⁶¹. Kondisi ini memperlihatkan bahwa selain menjadi korban langsung, relawan juga menjadi korban secara tidak langsung akibat kebijakan yang membatasi ruang gerak kemanusiaan.

4. Penahanan, Intimidasi, dan Kekerasan terhadap Relawan

Selain serangan fisik dan pembatasan akses, intimidasi dan penahanan sewenang-wenang terhadap relawan kemanusiaan juga menjadi masalah serius. Menurut data *Al-Haq Organization*, sepanjang 2022–2023 terdapat setidaknya 43 relawan kemanusiaan yang ditahan secara sewenang-wenang oleh otoritas Israel, termasuk relawan asing dari organisasi kemanusiaan internasional seperti *International Committee of the Red Cross (ICRC)* dan *Médecins Sans Frontières (MSF)*⁶². Penahanan ini seringkali disertai tuduhan tanpa bukti, seperti membantu kelompok bersenjata atau menyelundupkan barang terlarang, padahal relawan hanya menjalankan misi kemanusiaan.

Kasus yang menjadi sorotan internasional adalah penahanan relawan asal Italia, Vittorio Arrigoni, yang diculik dan disiksa sebelum akhirnya dibunuh oleh kelompok bersenjata di Gaza pada 2011. Meskipun kasus ini dilakukan oleh aktor non-negara, tanggung jawab perlindungan relawan seharusnya menjadi kewajiban semua pihak sesuai hukum humaniter internasional⁶³. Selain penahanan, intimidasi berupa ancaman verbal, pelecehan fisik, hingga penyiksaan psikologis juga sering terjadi, yang berdampak pada trauma jangka panjang bagi para relawan.

⁶¹ United Nations Relief and Works Agency for Palestine Refugees in the Near East (UNRWA), *Annual Operational Report 2021: Impact of the Gaza Escalation*, Amman: UNRWA Publication, 2022, hal. 17, <https://www.unrwa.org>.

⁶² Al-Haq Organization, *Targeting Humanitarian Workers in the Occupied Palestinian Territory 2022–2023*, Ramallah: Al-Haq Legal Report, 2023, hal. 9, <https://www.alhaq.org>.

⁶³ Amnesty International, *Gaza: The Killing of Vittorio Arrigoni – A Blow to Humanitarian Work*, London: Amnesty International Briefing, 2011, hal. 3, <https://www.amnesty.org>.

**Tabel III.7. Korban Jurnalis dan Tenaga Kesehatan di Gaza
Periode 2023–2025**

Tahun	Jurnalis/media worker tewas di Gaza	Tenaga kesehatan tewas di Gaza	Catatan sumber
2023	~78 jurnalis tewas (seluruh Gaza/Israel-Gaza) ⁶⁴	Angka tidak spesifik per tahun; kumulatif sejak 7 Okt 2023 sudah ratusan ⁶⁵	CPJ, data jurnalis
2024	~85 jurnalis tewas selama perang Gaza 2024	Tidak tersedia angka tahunan spesifik; contoh 1.000 tenaga kesehatan tewas kumulatif hingga awal 2025 ⁶⁶	CPJ / WHO / lembaga kesehatan Gaza
2025	Kumulatif hingga Juli 2025: 186+ jurnalis tewas (sumber CPJ) ⁶⁷	Kumulatif hingga 7 Okt 2025: 1.581+ tenaga kesehatan tewas ⁶⁸	Data masih berkembang

Tabel tersebut memperlihatkan bahwa risiko terhadap jurnalis dan tenaga kesehatan bersifat berkelanjutan dan kumulatif. Perbedaan metode pendataan antarlembaga menyebabkan angka tahunan tidak selalu identik; karena itu, data digunakan untuk menunjukkan pola ancaman, bukan untuk menyatakan satu angka final. Pola tersebut menegaskan urgensi model perlindungan yang menggabungkan keselamatan fisik, dukungan mental, dan ketahanan spiritual.

D. Kendala Hukum dan Politik dalam Perlindungan Jiwa Relawan

Perlindungan jiwa relawan, terutama di wilayah konflik atau bencana, merupakan tanggung jawab moral, hukum, dan sosial. Dari perspektif Al-Qur'an, prinsip dasar yang harus ditegakkan adalah *hifz al-nafs* (perlindungan

⁶⁴ <https://cpj.org/special-reports/2024-is-deadliest-year-for-journalists-in-cpj-history-almost-70-percent-killed-by-israel/> diakses pada tanggal 9 November 2025

⁶⁵ <https://www.un.org/unispal/document/ohchr-press-release-16jul25/> diakses pada tanggal 9 November 2025

⁶⁶ <https://www.theguardian.com/world/2025/jan/15/the-devastating-impact-of-15-months-of-war-on-gaza?> diakses pada tanggal 9 November 2025

⁶⁷ <https://cpj.org/2023/10/journalist-casualties-in-the-israel-gaza-conflict/> diakses pada tanggal 9 November 2025

⁶⁸ <https://www.un.org/unispal/document/ohchr-press-release-16jul25/?> diakses pada tanggal 9 November 2025

jiwa) sebagai salah satu *maqasid syariah*. Allah SWT menegaskan bahwa setiap nyawa itu berharga dan harus dijaga: “*Barang siapa yang membunuh seorang mukmin dengan sengaja, maka balasannya ialah neraka...*” (QS. An-Nisa/4: 93). Prinsip ini menekankan bahwa relawan yang bekerja untuk kemanusiaan tidak boleh menjadi korban ketidakpedulian atau konflik politik.

Namun, dalam praktiknya, perlindungan relawan sering terkendala oleh aspek hukum. Banyak negara atau kelompok bersenjata yang belum memiliki regulasi jelas tentang status hukum relawan, sehingga mereka tidak diakui sebagai pihak yang harus dilindungi. Perspektif Al-Qur’an mendukung penegakan hukum yang adil, di mana kezaliman dan penindasan terhadap relawan dilarang. Ayat seperti “*Dan janganlah kamu membunuh jiwa yang diharamkan Allah, kecuali dengan jalan yang benar*” (QS. Al-Isra/17: 33) menekankan pentingnya aturan hukum yang melindungi pihak yang tidak terlibat langsung dalam pertempuran.

Kendala politik juga menjadi hambatan signifikan. Konflik kepentingan antarnegara atau kelompok bersenjata sering membuat relawan terjebak dalam situasi berbahaya tanpa perlindungan. Dalam Al-Qur’an, prinsip keadilan dan amanah menjadi dasar etika dalam hubungan politik dan sosial. Misalnya, “*Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan...*” (QS. An-Nahl/16: 90), yang menegaskan bahwa kekuasaan politik harus digunakan untuk melindungi, bukan menindas, pihak-pihak yang lemah, termasuk relawan kemanusiaan.

Lebih lanjut, ketidakpatuhan terhadap hukum internasional dan humaniter sering diperparah oleh kepentingan politik. Perspektif Al-Qur’an menekankan pentingnya *amar ma’ruf nahi munkar* sebagai landasan moral untuk melindungi nyawa manusia. Ayat-ayat yang mendorong umat untuk menegakkan keadilan dan melawan kezaliman secara konsisten dapat dijadikan dasar normatif agar negara dan lembaga politik mengakui hak relawan sebagai pihak yang wajib dilindungi dalam situasi krisis.

Dengan demikian, kendala hukum dan politik dalam perlindungan jiwa relawan bukan hanya persoalan administratif, tetapi juga etis dan moral. Perspektif Al-Qur’an menekankan bahwa melindungi nyawa relawan adalah kewajiban bersama yang harus didukung oleh regulasi yang jelas, kesadaran politik, dan komitmen moral. Penerapan prinsip-prinsip ini dapat meminimalkan risiko, memperkuat keamanan relawan, dan menegakkan nilai kemanusiaan di tengah situasi konflik dan bencana.

1. Tidak Efektifnya Penegakan Hukum Internasional

Meskipun hukum humaniter internasional secara tegas melindungi tenaga kemanusiaan, implementasinya di Palestina masih sangat lemah. *International Court of Justice* (ICJ) telah beberapa kali mengeluarkan pendapat hukum (*advisory opinion*) terkait pelanggaran hak asasi manusia di

Palestina, termasuk pembangunan tembok pemisah yang melanggar hukum internasional pada 2004⁶⁹. Namun, keputusan-keputusan tersebut bersifat tidak mengikat secara hukum, sehingga tidak memberikan efek jera bagi pelaku pelanggaran.

Selain itu, *International Criminal Court* (ICC) yang memiliki yurisdiksi terhadap kejahatan perang baru mulai membuka penyelidikan resmi terhadap situasi di Palestina pada 2021. Proses yang lamban dan tekanan politik dari negara-negara besar membuat penegakan hukum menjadi tidak efektif, sehingga relawan terus berada dalam ancaman tanpa perlindungan hukum yang memadai⁷⁰.

2. Status Palestina yang Belum Diakui Secara Penuh

Status Palestina yang belum diakui secara penuh di forum internasional menjadi kendala utama dalam upaya perlindungan relawan. Palestina memang telah diakui sebagai "Negara Non-Anggota Pengamat" oleh Majelis Umum PBB sejak 2012, tetapi status ini belum cukup untuk memberikan legitimasi penuh dalam mengajukan gugatan di berbagai lembaga hukum internasional⁷¹.

Akibatnya, berbagai pelanggaran terhadap relawan kemanusiaan sulit diproses secara hukum karena keterbatasan yurisdiksi. Banyak negara donor bantuan kemanusiaan juga enggan terlibat langsung karena khawatir dianggap melanggar hukum internasional terkait status Palestina yang masih diperdebatkan.

3. Politik Global yang Tidak Netral dan Kepentingan Negara Besar

Politik global memainkan peran signifikan dalam menentukan nasib relawan di Palestina. Kepentingan negara-negara besar, terutama Amerika Serikat, seringkali mempengaruhi kebijakan internasional terkait konflik Palestina. Dukungan politik dan militer yang kuat kepada Israel membuat upaya penegakan hukum terhadap pelanggaran kemanusiaan sering terhambat di Dewan Keamanan PBB karena veto negara-negara tertentu.⁷²

Kondisi ini berdampak langsung pada keselamatan relawan, karena tanpa tekanan politik yang kuat, pihak-pihak yang terlibat dalam konflik cenderung mengabaikan norma-norma hukum humaniter. Politik global yang

⁶⁹ International Court of Justice (ICJ), *Legal Consequences of the Construction of a Wall in the Occupied Palestinian Territory* – Advisory Opinion, The Hague: ICJ Publication, 2004, hal. 78, <https://www.icj-cij.org>.

⁷⁰ International Criminal Court (ICC), *Situation in the State of Palestine: Investigation Update 2021*, The Hague: ICC Press Release, 2021, hal. 5, <https://www.icc-cpi.int>.

⁷¹ United Nations General Assembly, *Resolution 67/19: Status of Palestine in the United Nations*, New York: UN Publication, 2012, hal. 2, <https://www.un.org>.

⁷² Security Council Report, *In Hindsight: The Security Council and the Protection of Civilians in Armed Conflict*, New York: SCR Briefing, 2023, hal. 10, <https://www.securitycouncilreport.org>.

bias juga membuat pendanaan untuk misi kemanusiaan sering dipolitisasi, sehingga tidak jarang relawan harus bekerja dengan sumber daya terbatas.

E. Analisis Kasus-Kasus Kekerasan terhadap Relawan Palestina

Kekerasan terhadap relawan Palestina mencerminkan krisis kemanusiaan yang semakin kompleks di tengah konflik berkepanjangan antara Israel dan Palestina. Para relawan yang bertugas memberikan bantuan medis, logistik, dan sosial sering kali menjadi korban serangan langsung maupun tidak langsung, seperti penembakan, pemboman konvoi kemanusiaan, hingga pembatasan akses ke wilayah Gaza. Kasus-kasus seperti serangan terhadap anggota *World Central Kitchen (WCK)* pada tahun 2024 menunjukkan bahwa tindakan kekerasan terhadap relawan bukan insiden tunggal, melainkan bagian dari pola pelanggaran yang serius terhadap hukum humaniter internasional.

Dalam perspektif hukum internasional, relawan kemanusiaan seharusnya mendapat perlindungan khusus sebagaimana diatur dalam Konvensi Jenewa 1949 dan Protokol Tambahan I. Namun, lemahnya penegakan hukum dan minimnya akuntabilitas pelaku membuat kekerasan ini terus berulang. Serangan terhadap relawan tidak hanya melanggar hak asasi manusia, tetapi juga menghambat penyaluran bantuan kepada warga sipil yang menjadi korban utama perang, serta memperburuk situasi kemanusiaan di Palestina.

Secara moral dan politik, kekerasan terhadap relawan menunjukkan bahwa nilai-nilai kemanusiaan sering dikorbankan demi kepentingan militer dan politik. Dunia internasional telah mengecam berbagai insiden tersebut, namun kecaman tanpa tindakan konkret belum cukup untuk mencegah kekerasan serupa di masa depan. Karena itu, diperlukan langkah nyata berupa investigasi independen, sanksi hukum bagi pelaku, serta mekanisme perlindungan yang lebih kuat bagi para relawan kemanusiaan yang bekerja di wilayah konflik seperti Palestina.

Eskalasi Kekerasan terhadap Relawan di Gaza Sepanjang tahun 2025, serangan terhadap relawan kemanusiaan di Palestina menunjukkan tren peningkatan signifikan. Data PBB mencatat bahwa hampir setengah dari 383 relawan yang tewas secara global pada tahun 2024 berasal dari Gaza, dan hingga Agustus 2025 telah tercatat 265 korban jiwa di kalangan pekerja kemanusiaan. Kondisi ini menjadikan konflik Gaza sebagai zona paling mematikan bagi relawan di dunia. Banyak di antara mereka adalah tenaga medis dan petugas logistik yang bekerja untuk organisasi seperti *Palestine Red Crescent Society (PRCS)* dan *World Central Kitchen (WCK)*.⁷³

⁷³ https://www.aljazeera.com/news/2025/8/19/record-breaking-383-aid-workers-killed-in-2024-half-in-gaza-says-un?utm_source. Diakses pada tanggal 09 Nov 2025.

Kasus paling tragis terjadi pada 23 Maret 2025, ketika 15 paramedis dan petugas penyelamat tewas dalam serangan udara di Rafah. Mereka diketahui sedang mengevakuasi korban sipil dengan ambulans berlogo resmi. PBB menyebut sebagian korban ditemukan dengan tangan terikat dan luka tembak jarak dekat, menunjukkan indikasi eksekusi di luar hukum. Kejadian ini menimbulkan kecaman internasional karena melanggar prinsip perlindungan bagi petugas medis sebagaimana diatur dalam Konvensi Jenewa.⁷⁴

Selain serangan langsung, muncul juga kasus penyalahgunaan atribut kemanusiaan oleh kelompok bersenjata untuk mengelabui militer. Pada 13 Agustus 2025, *Israel Defense Forces* (IDF) menembak lima orang yang diklaim berpura-pura menjadi petugas organisasi bantuan asing. Situasi ini memperburuk kepercayaan terhadap lembaga kemanusiaan dan meningkatkan risiko bagi relawan sejati di lapangan. Akibatnya, distribusi bantuan ke Gaza semakin sulit, memperparah krisis kemanusiaan dan menimbulkan kekhawatiran bahwa kekerasan terhadap relawan akan menjadi hal yang “dinormalisasi” dalam konflik modern.⁷⁵

Jumlah jurnalis yang tewas akibat serangan Israel di Jalur Gaza terus meningkat dan telah mencapai 256 orang hingga akhir Oktober 2025. Korban terbaru adalah Mohammed al-Munirawi, jurnalis surat kabar *Falastin*, yang tewas bersama ibu mertuanya akibat serangan pesawat tak berawak Israel di kamp Nuseirat, Gaza Tengah. Pemerintah media Gaza menegaskan bahwa pembunuhan ini merupakan bagian dari penargetan sistematis terhadap jurnalis Palestina sejak awal agresi Israel pada 8 Oktober 2023. Mereka menuduh Israel, bersama sekutunya seperti Amerika Serikat, Inggris, Jerman, dan Prancis, bertanggung jawab atas kejahatan terhadap insan pers dan menyerukan dunia internasional untuk membawa kasus ini ke pengadilan internasional.⁷⁶

Selama lebih dari 22 bulan perang pemusnahan di Jalur Gaza, jurnalis Palestina menjadi sasaran kekerasan sistematis oleh militer Israel. Sebanyak 238 jurnalis tewas, sebagian besar saat menjalankan tugas peliputan di rumah sakit, kamp pengungsian, atau bahkan ketika dirawat akibat luka. Serangan terhadap mereka menunjukkan upaya terencana untuk membungkam saksi-saksi mata genosida, termasuk kasus tragis jurnalis Hassan Islah yang dibunuh dengan drone saat dirawat di rumah sakit. Kondisi ini membuat banyak

⁷⁴ https://www.theguardian.com/world/2025/mar/31/israel-killed-15-palestinian-paramedics-and-rescue-workers-one-by-one-says-un?utm_source= diakses pada tanggal 09 Nov 2025.

⁷⁵ https://www.reuters.com/world/middle-east/israel-says-it-kills-5-militants-posing-us-charity-personnel-2025-08-13/?utm_source= diakses pada tanggal 09 Nov 2025.

⁷⁶ <https://www.aa.com.tr/ar/> diakses pada tanggal 09 Nov 2025.

jurnal menulis surat wasiat sebelum bertugas, menandakan tingkat ancaman yang ekstrem terhadap profesi mereka.⁷⁷

Sejak dimulainya perang yang disebut sebagai genosida Gaza, lebih dari 68.500 warga Palestina dilaporkan tewas dan 170.000 lainnya luka-luka, sebagian besar perempuan dan anak-anak. Israel juga disebut telah menghancurkan sekitar 90% infrastruktur sipil, dengan biaya rekonstruksi yang diperkirakan mencapai 70 miliar dolar AS. Pelanggaran terhadap kesepakatan gencatan senjata yang dimediasi Mesir, Qatar, dan Turki terus terjadi, di mana Israel tercatat melanggar sebanyak 125 kali sejak Oktober 2025. Situasi ini memperlihatkan kegagalan komunitas internasional dalam memberikan perlindungan terhadap warga sipil dan jurnalis di Gaza, serta mempertegas krisis kemanusiaan yang semakin memburuk di wilayah tersebut.

1. Penembakan Relawan Medis: Kasus Razan Al-Najjar (2018)

Kasus penembakan Razan Al-Najjar menjadi simbol kekerasan terhadap relawan di Palestina. Razan, seorang perawat sukarelawan berusia 21 tahun, ditembak mati oleh penembak jitu Israel saat memberikan bantuan medis kepada demonstran dalam aksi *Great March of Return* pada 1 Juni 2018. Penyelidikan oleh *UNHRC* menyimpulkan bahwa penembakan tersebut bersifat disengaja dan melanggar prinsip-prinsip proporsionalitas dalam hukum humaniter⁷⁸.

Kasus ini menuai kecaman internasional, tetapi hingga kini belum ada pelaku yang diadili secara hukum. Kematian Razan juga menimbulkan efek psikologis yang besar bagi relawan lain, banyak di antaranya mengundurkan diri karena takut menjadi target serangan berikutnya.

Petugas Medis dalam menjalankan tugasnya di daerah konflik bersenjata harus mendapatkan perlindungan undang karena banyak kasus yang menjadikan anggota petugas medis yang secara sengaja menjadi sasaran tembak bagi pihak yang sedang berkonflik.

Razan al-Najjar, seorang perawat Palestina yang bertugas sebagai tenaga medis dan tergabung dalam *Palestinian Medical Relief Society* (PMRS). Razan menjadi korban tewas ke-199 dalam aksi unjuk rasa tersebut. Ia tertembak peluru tajam oleh pasukan militer Israel ketika berusaha menolong demonstran yang terluka. Peristiwa itu terjadi pada 1 Juni 2018, di dekat Khan Younis, Gaza. Saat itu Razan mengenakan seragam medis berwarna putih dan telah mengangkat tangannya tinggi-tinggi sebagai tanda

⁷⁷ <https://www.aljazeera.net/politics> diakses pada tanggal 09 Nov 2025.

⁷⁸ *United Nations Human Rights Council* (UNHRC), Report of the Commission of Inquiry on the 2018 Protests in the Occupied Palestinian Territory, Geneva: UNHRC Publication, 2019, hal. 24, <https://www.ohchr.org>.

bahwa dirinya adalah petugas medis, namun tembakan tetap dilepaskan dan mengenai bagian dadanya.

Peristiwa ini menjadi sorotan dunia karena bertentangan dengan prinsip dasar Hukum Humaniter Internasional, khususnya prinsip pembeda (*principle of distinction*). Dalam konflik bersenjata, penduduk sipil dan kombatan harus diperlakukan secara berbeda: kombatan adalah pihak yang terlibat aktif dalam peperangan, sedangkan civilian adalah warga sipil yang tidak ikut dalam pertempuran dan harus dilindungi. Petugas medis termasuk ke dalam golongan yang dilindungi, karena menjalankan misi kemanusiaan dan tidak boleh dijadikan sasaran serangan. Dengan demikian, penembakan terhadap Razan al-Najjar menunjukkan pelanggaran terhadap perlindungan dasar kemanusiaan yang dijamin oleh hukum perang internasional.⁷⁹

Orang yang mendapatkan perawatan untuk korban perang baik secara fisikis dan rohani, dapat dibagi menjaddi gologan yaitu: 1. Anggota petugas medis kesehatan angkatan perang pihak dalam perselisihan 2. petugas kesehatan pembantu; 3. Organisasi pemberi bantuan sukarela dari negara yang tidak bersengketa yang membantu salah satu pihak dalam sedang berkomflik.

2. Pemboman Markas dan Konvoi Bantuan Kemanusiaan (2021 & 2023)

Pada konflik 2021 dan 2023, beberapa markas organisasi kemanusiaan di Gaza menjadi sasaran serangan udara. Laporan *OCHA* mencatat bahwa pada Mei 2021, serangan udara menghantam kantor pusat *Doctors Without Borders* di Gaza City, meskipun sudah diberi tanda jelas sebagai fasilitas kemanusiaan⁸⁰. Pada 2023, serangan terhadap konvoi kemanusiaan yang membawa bantuan pangan juga terjadi di wilayah Khan Younis, menewaskan lima relawan dan menghancurkan tiga truk pengangkut bantuan⁸¹.

Serangan-serangan ini jelas melanggar Pasal 18 Konvensi Jenewa IV yang menekankan perlindungan terhadap instalasi sipil dan kemanusiaan.

Selama konflik Israel–Palestina terutama sejak 2021 dan eskalasi lanjutan pada 2023–2025, sejumlah insiden serius tercatat di mana konvoi bantuan kemanusiaan dan fasilitas organisasi bantuan menjadi sasaran

⁷⁹ Lorenci Chakti Pratama, Novianti, dan Dony Yusra Pebrianto, “Perlindungan Terhadap Petugas Medis di Daerah Konflik Menurut Hukum Humaniter Internasional (Studi Kasus Razan Al Najjar),” *Uti Possidetis: Journal of International Law*, Vol. 2, No. 1 (2021), hal. 58–80.

⁸⁰ United Nations Office for the Coordination of Humanitarian Affairs (OCHA), *Occupied Palestinian Territory: Escalation of Hostilities 2021 – Impact on Humanitarian Operations*, New York: UN Publication, 2022, hal. 13, <https://www.unocha.org>

⁸¹ Al Mezan Center for Human Rights, *Targeting Humanitarian Aid Convoys in Gaza 2023*, Gaza City: Al Mezan Report, 2023, hal. 6, <https://www.mezan.org>.

serangan udara atau tembakan, serta mengalami hambatan akses ketika usaha distribusi bantuan dilakukan di Gaza.⁸²

Pada Mei 2021, serangkaian serangan udara menghantam fasilitas medis dan instalasi terkait bantuan di Gaza City, termasuk klinik yang terkait dengan organisasi medis internasional, yang telah diberitakan mengalami kerusakan akibat serangan udara meskipun jelas merupakan fasilitas kesehatan sipil. Serangan-serangan ini terjadi dalam konteks peningkatan eskalasi militer di daerah tersebut.⁸³

Selain itu, telah terjadi beberapa serangan langsung terhadap konvoi yang membawa staf bantuan dan keluarganya di Gaza pada 18 November 2023, ketika sebuah konvoi berisi kendaraan berpenanda organisasi bantuan diserang di jalan di wilayah Gaza utara. Dua mobil dari konvoi itu dihantam tembakan, mengakibatkan satu anggota keluarga staf bantuan tewas dan seorang lainnya luka.⁸⁴ Data dari organisasi dunia kemanusiaan menunjukkan bahwa kejadian ini menimbulkan hambatan serius bagi evakuasi staf serta memaksa kader bantuan untuk menarik diri dari sejumlah lokasi sementara konflik berlangsung.⁸⁵

Insiden lain yang menunjukkan meningkatnya risiko terhadap bantuan adalah serangan drone terhadap konvoi *World Central Kitchen* pada 1 April 2024, di mana tiga kendaraan yang membawa relawan bantuan pangan ditargetkan, menyebabkan tujuh relawan tewas. Serangan ini menunjukkan bagaimana konvoi berlogo organisasi bantuan dapat menjadi target meskipun objeknya adalah distribusi pangan kepada warga sipil.⁸⁶

Selain serangan spesifik terhadap konvoi dan fasilitas bantuan tersebut, data dari PBB menunjukkan bahwa kematian dan luka di sekitar titik distribusi bantuan atau rute bantuan terus terjadi sepanjang periode konflik. Statistik dari *United Nations Office of the High Commissioner for Human Rights* (OHCHR) mencatat ratusan kematian dan cedera warga sipil yang terjadi di titik-titik

⁸² OCHA, *Response to escalation in the oPt: Situation Report No. 1* (27 Mei 2021), yang mencatat peningkatan kerusakan infrastruktur sipil termasuk fasilitas kesehatan di Gaza.

⁸³ *Israeli airstrikes kill civilians and damage MSF clinic in Gaza*, ReliefWeb (16 Mei 2021).

⁸⁴ *Médecins Sans Frontières* (MSF), laporan serangan terhadap konvoi di Gaza (18 November 2023) yang mencatat dua kendaraan bantuan jelas berlogo diserang dan menewaskan satu anggota keluarga staf bantuan.

⁸⁵ MSF terus mengutuk serangan terhadap konvoi dan fasilitas medis yang semestinya dilindungi oleh hukum humaniter, termasuk serangan terhadap ambulans dan staf medis.

⁸⁶ *World Central Kitchen aid convoy attack*, laporan insiden 1 April 2024 yang mencatat serangan drone terhadap konvoi bantuan yang menewaskan tujuh relawan di Jalur Gaza.

distribusi atau jalur konvoi bantuan sejak eskalasi militer berubah menjadi konflik penuh pada Oktober 2023.⁸⁷

Keadaan ini diperburuk oleh hambatan akses, penundaan logistik, dan keterbatasan rute aman yang dijanjikan oleh otoritas militer, yang sering kali mengakibatkan konvoi terlambat memasuki wilayah yang sangat membutuhkan bantuan.⁸⁸

Serangan-serangan terhadap konvoi bantuan dan fasilitas kemanusiaan di Gaza ini menjadi sorotan dalam kajian hukum humaniter internasional karena berkaitan dengan prinsip perlindungan terhadap instalasi sipil dan kemanusiaan. Pasal 18 dari Konvensi Jenewa IV menegaskan bahwa fasilitas sipil yang jelas berfungsi dalam kapasitas kemanusiaan harus dilindungi dan tidak menjadi sasaran serangan dalam konflik bersenjata. Pelanggaran terhadap prinsip ini dapat dikategorikan sebagai pelanggaran hukum humaniter internasional yang bertujuan untuk meminimalkan dampak terhadap warga sipil dan pekerja bantuan dalam konflik.⁸⁹

3. Penahanan dan Intimidasi terhadap Relawan Asing

Penahanan relawan asing juga menjadi isu penting. Kasus terbaru adalah penahanan Mahmoud Nawajaa, koordinator *Boycott, Divestment, Sanctions (BDS) Movement*, yang ditahan selama 19 hari tanpa dakwaan pada 2020⁹⁰. Selain itu, relawan asing dari Eropa dan Asia juga sering diusir atau dilarang masuk ke wilayah Palestina dengan alasan keamanan, meskipun mereka datang dengan mandat organisasi kemanusiaan internasional.

Penahanan ini bukan hanya bentuk pelanggaran hak asasi manusia, tetapi juga strategi untuk menghambat dokumentasi pelanggaran kemanusiaan oleh pihak internasional.

4. Penembakan Terhadap Mohammed Shabat⁹¹

Seorang relawan medis, dr. Mohammed J. M. Shabat, pada Selasa, 12 November 2024. Almarhum dilaporkan meninggal dunia bersama anggota

⁸⁷ U.N. Office of the High Commissioner for Human Rights, laporan jumlah korban di titik distribusi bantuan sejak Mei 2025, menunjukkan angka ratusan.

⁸⁸ Pernyataan PBB tentang keterlambatan dan hambatan konvoi di Gaza meskipun rute dinyatakan “aman.”

⁸⁹ Konvensi Jenewa IV, Pasal 18 tentang perlindungan fasilitas sipil dan kemanusiaan dalam masa konflik. *Geneva Convention relative to the Protection of Civilian Persons in Time of War* (1949).

⁹⁰ Human Rights Watch, Israel: Arbitrary Detention of BDS Coordinator Mahmoud Nawajaa, New York: HRW Press Release, 2020, hal. 2, <https://www.hrw.org>.

⁹¹ Laporan situasi kemanusiaan Gaza, *United Nations Office for the Coordination of Humanitarian Affairs* (OCHA), 2024.

keluarganya saat menjalankan tugas kemanusiaan di tengah eskalasi konflik bersenjata yang terus berlangsung di wilayah tersebut.⁹²

Informasi mengenai wafatnya dr. Mohammed J. M. Shabat diperoleh dari jaringan mitra kemanusiaan lokal di Gaza. Disebutkan bahwa almarhum sebelumnya terlibat aktif dalam berbagai inisiatif pelayanan kesehatan dan proyek medis darurat yang ditujukan bagi masyarakat sipil terdampak konflik.⁹³

Pada hari yang sama, dilaporkan pula adanya gangguan serius terhadap layanan kesehatan darurat. Akses ambulans ke sejumlah wilayah pemukiman tidak dapat dilakukan secara optimal, sehingga korban luka mengalami keterlambatan evakuasi menuju fasilitas kesehatan. Situasi ini mencerminkan keterbatasan sistem layanan medis di zona konflik akibat kerusakan infrastruktur dan hambatan keamanan.⁹⁴

Sejak tahun 2019, dr. Mohammed J. M. Shabat dikenal sebagai relawan medis yang berafiliasi dengan lembaga kemanusiaan lokal Palestina, serta mengabdikan diri di Rumah Sakit Kamal Adwan di wilayah Gaza Utara. Ia berperan dalam pelayanan medis masyarakat serta koordinasi kebutuhan kesehatan darurat. Latar belakang pendidikannya yang ditempuh di Indonesia, tepatnya di Fakultas Kedokteran dan Ilmu Kesehatan Universitas Islam Negeri (UIN) Jakarta, memperkuat kapasitasnya dalam komunikasi lintas negara dan kerja sama kemanusiaan internasional.⁹⁵

Wafatnya dr. Mohammed J. M. Shabat memunculkan respons duka yang luas dari komunitas relawan kemanusiaan dan tenaga kesehatan. Ucapan belasungkawa dan doa disampaikan melalui berbagai media komunikasi sebagai bentuk penghormatan atas dedikasi dan kontribusi almarhum dalam pelayanan kemanusiaan di wilayah konflik.

Peristiwa ini merefleksikan tingginya risiko yang dihadapi tenaga medis dan relawan kemanusiaan di kawasan konflik bersenjata. Selain itu, kejadian tersebut menegaskan kembali pentingnya perlindungan terhadap tenaga kesehatan dan fasilitas medis sebagaimana diatur dalam prinsip-prinsip hukum humaniter internasional.⁹⁶

⁹² “Relawan Medis Gugur Bersama Keluarga di Gaza,” *Republika Online*, 12 November 2024.

⁹³ Pernyataan mitra kemanusiaan lokal Gaza, dikutip dalam laporan media kemanusiaan Indonesia, November 2024.

⁹⁴ World Health Organization (WHO), *Emergency Situation Report: Gaza Strip*, November 2024.

⁹⁵ Profil relawan medis Gaza dan Rumah Sakit Kamal Adwan, *Al-Fursan Palestine Emergency Association (FPEA)*, 2019–2024.

⁹⁶ International Committee of the Red Cross (ICRC), *Health Care in Danger: The Protection of Medical Personnel in Armed Conflict*, Geneva, 2016.

5. Wafatnya Marwan Al-Sultan Sebagai Relawan Medis di Gaza

Pada puncak eskalasi konflik di Jalur Gaza pada pertengahan 2025, dunia kemanusiaan kembali berduka atas gugurnya seorang tokoh medis yang memiliki peran penting dalam pelayanan kesehatan masyarakat Palestina. dr. Marwan al-Sultan, seorang ahli jantung senior dan Direktur Rumah Sakit Indonesia di Gaza Utara, dilaporkan meninggal dunia bersama anggota keluarganya akibat serangan udara yang menargetkan kediamannya di kawasan Tal al-Hawa, barat daya Kota Gaza, pada 2 Juli 2025.⁹⁷

dr. Marwan dikenal sebagai figur medis yang teguh dan berdedikasi tinggi dalam menjalankan tugasnya meskipun berada dalam kondisi yang sangat berbahaya di tengah konflik bersenjata. Sebagai direktur rumah sakit yang menjadi salah satu fasilitas kesehatan penting di Gaza, ia terus memimpin layanan medis dan berusaha menjaga operasional fasilitas tersebut di bawah tekanan serangan intensif terhadap infrastruktur kesehatan.⁹⁸

Menurut laporan berbagai media internasional, serangan udara yang menghantam gedung apartemen tempat dr. Marwan dan keluarganya berlindung merupakan bagian dari gelombang agresi militer yang sedang berlangsung di Gaza. Dalam insiden tersebut, istri dan beberapa anggota keluarga dr. Marwan juga turut menjadi korban jiwa. Jenazah mereka kemudian dievakuasi ke Rumah Sakit Al-Shifa untuk penanganan lebih lanjut.

Kementerian Luar Negeri Republik Indonesia menyampaikan belasungkawa resmi atas wafatnya dr. Marwan al-Sultan dan keluarganya, sekaligus mengutuk keras serangan tersebut. Pernyataan resmi pemerintah menegaskan bahwa almarhum merupakan sosok yang berdedikasi dalam pelayanan kemanusiaan dan upaya perdamaian di Palestina.

Kematian dr. Marwan terjadi dalam konteks yang lebih luas di mana sistem kesehatan di Gaza mengalami kehancuran berkelanjutan akibat penargetan fasilitas medis dan tenaga kesehatan. Menurut data dari berbagai organisasi pemantau kesehatan dan hak asasi, puluhan tenaga medis termasuk dokter, perawat, dan staf rumah sakit telah menjadi korban serius dalam konflik ini.⁹⁹

Peristiwa gugurnya dr. Marwan tidak hanya mencerminkan risiko ekstrem yang dihadapi oleh tenaga medis di zona konflik, tetapi juga membuka ruang diskusi kritis mengenai perlindungan tenaga kesehatan dalam hukum humaniter internasional. Prinsip-prinsip dasar hukum konflik bersenjata, termasuk aturan-aturan dalam *Konvensi Geneva* serta protokol

⁹⁷ “Breaking News! Direktur RS Indonesia di Gaza Dokter Marwan Al-Sultan dan Keluarga Meninggal Usai Dibom Israel”, *Okezone.com*, 2 Juli 2025.

⁹⁸ “Direktur RS Indonesia di Gaza Meninggal Dalam Serangan Israel, Kemlu RI: Kami Turut Berduka”, *Sindonews.com*, 2 Juli 2025.

⁹⁹ *Jakarta urges end to Israel’s atrocities after Indonesian Hospital chief killed in Gaza*, Anadolu Agency via *Antara News*, 3 Juli 2025.

terkait perlindungan tenaga medis dan fasilitas kesehatan, menegaskan bahwa tenaga kesehatan yang jelas menjalankan fungsi kemanusiaan harus memiliki perlindungan dari serangan langsung.³

Mengenang jasa dr. Marwan al-Sultan, akademisi dan praktisi kemanusiaan menekankan bahwa pengorbanan tenaga kesehatan seperti dirinya merupakan indikasi betapa pentingnya perlindungan yang komprehensif bagi para profesional medis dalam konflik bersenjata, tidak hanya secara hukum tetapi juga secara operasional dalam praktik kemanusiaan di lapangan.

6. Genosida Jurnalis Media

Istilah “genosida jurnalis” dalam penelitian ini digunakan sebagai kategori analitis, bukan sebagai penetapan hukum final. Pola pembunuhan, penghancuran fasilitas media, intimidasi keluarga, dan pembatasan akses informasi dapat dianalisis memiliki tujuan fungsional: membungkam saksi, mengurangi dokumentasi pelanggaran, memutus arus informasi independen, menimbulkan efek takut, dan melemahkan kapasitas masyarakat untuk menyampaikan pengalaman penderitaan. Penetapan unsur genosida dalam arti yuridis tetap memerlukan pembuktian niat khusus oleh lembaga peradilan yang berwenang.

Studi ini meneliti kondisi luar biasa yang dialami komunitas jurnalis Palestina serta pelanggaran-pelanggaran berat yang menargetkan keberadaan sosial dan profesional mereka, dalam konteks perang yang dilancarkan Israel terhadap Jalur Gaza sejak 7 Oktober 2023. Kajian ini mengangkat pertanyaan problematis yang bersifat kompleks mengenai latar belakang dan tujuan dari pelanggaran-pelanggaran tersebut: mengapa Israel melakukan penghancuran sistematis terhadap komunitas jurnalis Palestina? Tujuan apa yang ingin dicapai? Dan strategi apa yang digunakan dalam proses penghancuran tubuh pers Palestina?

Studi ini berangkat dari asumsi bahwa “kematian sosial” yang dilakukan oleh tentara Israel melalui pembunuhan massal terhadap jurnalis beserta keluarga dan kerabat mereka serta penargetan atau “kematian profesional” melalui penghancuran institusi media dan jurnalistik, bukanlah sekadar “kerusakan sampingan” dari perang dan dampak destruktifnya. Sebaliknya, hal tersebut merupakan hasil dari sebuah rencana yang terorganisasi dan sistematis dengan maksud menghancurkan komunitas jurnalis Palestina serta keberadaan sosial dan profesionalnya.

Jalur Gaza telah menjadi tempat paling berbahaya bagi kehidupan jurnalis di dunia selama satu dekade terakhir, khususnya bagi komunitas jurnalis Palestina, akibat perang-perang yang dilancarkan Israel antara tahun 2008 hingga 2023 terhadap wilayah sempit yang luasnya tidak lebih dari 362 km². Ancaman ini kini menyentuh keberadaan profesional dan sosial tubuh

pers Palestina, sebagaimana terjadi dalam perang ketujuh terhadap Gaza (7 Oktober 2023). Para jurnalis tidak lagi dapat menjalankan tugas profesional dan bergerak (hak atas kebebasan bergerak) secara bebas di lapangan tanpa menghadapi ancaman langsung dari militer Israel—baik melalui serangan pesawat nirawak, tembakan artileri dan peluru penembak jitu, penghancuran kantor-kantor lembaga media, maupun “pemusnahan rumah” para jurnalis beserta keluarga dan kerabat mereka.

Kondisi ini menyebabkan anggota komunitas jurnalis Palestina kehilangan perlindungan hukum dalam dua lapis. *Pertama*, sebagai profesional: para jurnalis ini tidak menikmati kekebalan yang dijamin oleh prinsip-prinsip hukum humaniter internasional untuk menjalankan fungsi mereka dalam menginformasikan opini publik lokal dan global tentang jalannya perang serta dampak kemanusiaan, sosial, ekonomi, dan politiknya. *Kedua*, mereka juga kehilangan perlindungan hukum sebagai warga sipil berdasarkan Konvensi Jenewa Keempat; para jurnalis seperti kelompok sosial lain (dokter, akademisi, dan lain-lain) menjadi sasaran pembunuhan, kebijakan kelaparan dan perampasan akses terhadap makanan, air, obat-obatan, serta seluruh sarana kehidupan. Bahkan, mereka menghadapi pengusiran paksa dan pembersihan etnis yang bertujuan mencabut akar komunitas jurnalis dan menghancurkan keberadaannya.

Perang yang belum pernah terjadi sebelumnya ini yang telah merenggut nyawa 38 ribu warga Palestina melahirkan kondisi luar biasa dalam penargetan jurnalis Palestina yang tidak memiliki preseden apa pun, baik dalam konteks perang-perang Israel sebelumnya terhadap Gaza sejak perang pertama 2008–2009, maupun dalam perang dan konflik internasional sepanjang sejarah modern dan kontemporer. Jumlah jurnalis yang tewas dalam perang 7 Oktober selama periode tidak lebih dari tujuh bulan (210 hari) mencapai 153 orang setara dengan rata-rata satu jurnalis tewas setiap sekitar 33 jam. Angka ini merepresentasikan 12,75% dari total jurnalis di Gaza (1.200 jurnalis) yang terdaftar di Serikat Jurnalis Palestina, dan 4,78% dari sekitar 3.200 jurnalis di seluruh wilayah Palestina yang diduduki. Sebagai perbandingan, dalam perang kedua Israel terhadap Gaza pada 14 November 2012, tiga jurnalis tewas dan 17 lainnya luka-luka. Pada perang ketiga (*Operasi Protective Edge/Al-‘Asf Al-Ma’koul*) yang dimulai 7 Juli 2014, jumlah jurnalis dan pekerja media yang tewas meningkat menjadi 17 orang, sementara 28 lainnya mengalami berbagai luka.

Keistimewaan (keunikan) penargetan terhadap jurnalis Palestina tampak jelas ketika dibandingkan dengan apa yang dialami komunitas pers internasional di berbagai kawasan konflik, maupun dalam peristiwa-peristiwa global besar yang tidak menyaksikan skala pelanggaran sebesar yang dialami jurnalis Palestina pada perang 7 Oktober. Dalam Perang Dunia II (1939–1945), jumlah jurnalis yang tewas tercatat 69 orang; pada puncak perang

Amerika di Vietnam, 66 jurnalis tewas. Di Aljazair, pers memasuki pusaran pembunuhan pada periode yang dikenal sebagai “dekade hitam” (1992–2002), dengan 120 jurnalis terbunuh. Di Irak, lebih dari 70 jurnalis tewas pada tahun 2003, dan pada 2006 angka kematian mencapai 168 jurnalis sebagian besar gugur saat menjalankan tugas. Tahun 2007 menjadi tahun berdarah bagi pers internasional dengan 172 pekerja media tewas. Pada 2015, 111 jurnalis tewas. Pada 2023, jumlah jurnalis dan pekerja media yang tewas di seluruh dunia mencapai 99 orang. Di Ukraina, 11 jurnalis juga kehilangan nyawa setelah dua tahun perang yang dimulai pada 24 Februari 2022.

Dengan demikian, situasi ini menyingkap ciri-ciri dan variabel berbeda yang menandai kekhususan kondisi luar biasa dalam penargetan jurnalis Palestina. Salah satu yang paling menonjol adalah variabel waktu: periode pembunuhan terhadap anggota komunitas jurnalis Palestina oleh militer Israel sangat singkat (sekitar tujuh bulan), sementara jumlah korban (153 jurnalis) tetap luar biasa jika dibandingkan dengan jumlah jurnalis yang tewas selama enam tahun Perang Dunia II, atau perang Amerika di Vietnam yang berlangsung sekitar 20 tahun (1955–1975), atau Perang Korea yang berlangsung tiga tahun (1950–1953) dan merenggut nyawa 20 jurnalis.

Ciri lain dari kondisi luar biasa ini adalah penghancuran institusi pers dan media serta pusat layanan dan produksi media. Hal ini tidak hanya berarti penghancuran fisik tempat, sarana kerja, dan modal ekonomi lembaga, tetapi juga penghancuran simbolik terhadap pengalaman profesional institusi-institusi tersebut yang kehilangan warisan medianya sebagaimana dibentuk oleh sejarah, aktivitas, rekam jejak profesional, arsip media, serta peran sosial, budaya, dan politiknya dalam masyarakat Palestina. Fenomena ini belum pernah terjadi sebelumnya dalam sejarah kerja jurnalistik, terutama dengan pola yang belum pernah ada, di mana Israel menggunakan persenjataan militernya yang modern untuk menghancurkan kantor-kantor media milik kantor berita dan jaringan internasional.

Variabel yang tampak paling menonjol dalam kondisi luar biasa ini adalah pembunuhan massal yang menargetkan anggota keluarga dan kerabat para jurnalis Palestina, penghancuran rumah-rumah di atas kepala mereka, serta kebijakan pengusiran paksa terhadap mereka yang selamat dari pengeboman pesawat tempur, drone, roket, dan artileri. Variabel ini merepresentasikan dimensi kehancuran sosial terhadap tubuh pers Palestina; seorang jurnalis kehilangan ikatan keluarga dan sosialnya setelah anggota keluarganya dicabut dari jaringan sosial komunitas pers, serta terputusnya kesinambungan relasi dan regenerasi antargenerasi. Pola penghancuran relasi keluarga dan sosial terhadap subjek jurnalis ini menegaskan apa yang oleh sosiolog Orlando Patterson disebut sebagai “kematian sosial”, yakni kondisi individu yang tercerabut dari lingkungannya dan kehilangan perpanjangan

sosialnya. Dalam konteks ini, penghancuran fisik dan pencabutan keluarga para jurnalis, serta kematian sosial subjek jurnalis, terjadi secara luas dan tubuh pers internasional menghadapi fenomena ini untuk pertama kalinya dalam sejarahnya. Dunia belum pernah menyaksikan pemusnahan keluarga para jurnalis dan penghancuran rumah di atas kepala kerabat mereka, bahkan dalam Perang Dunia I dan II.

Dalam konteks luar biasa dari perang yang belum pernah terjadi sebelumnya terhadap Gaza, dan kondisi kehancuran luar biasa yang dihadapi tubuh pers Palestina, studi ini mengkaji sebuah pertanyaan problematis yang bersifat kompleks mengenai latar belakang dan maksud di balik pelanggaran-pelanggaran ini: mengapa Israel melakukan penghancuran sistematis terhadap komunitas jurnalis Palestina? Tujuan apa yang ingin dicapai? Dan strategi apa yang digunakan dalam proses penghancuran sistematis terhadap entitas pers Palestina? Studi ini berangkat dari asumsi bahwa penghancuran yang terlembagakan terhadap komunitas jurnalis Palestina, serta “kematian sosial” individu-individunya melalui pencabutan keluarga dari kelompok manusia ini dan penghancuran institusi pers dan media, menempatkan keberadaan profesional dan sosial komunitas jurnalis beserta narasi Palestina pada situasi “genosida media”, yang merupakan salah satu wajah dari genosida terhadap rakyat Palestina. Hal ini mensyaratkan adanya rencana yang terorganisasi dan berskala luas dengan tujuan penghancuran total atau parsial terhadap komunitas jurnalis dan entitas profesional serta sosialnya.

Studi ini bertujuan mengeksplorasi manifestasi dan dimensi genosida media terhadap tubuh pers Palestina dari perspektif profesional, dengan menelusuri pola kebijakan Israel dalam menghapus dan memusnahkan narasi Palestina melalui pembunuhan/pembantaian anggota komunitas jurnalis Palestina, pengusiran paksa dan pembersihan etnis terhadap para jurnalis, serta penghancuran institusi media lokal dan internasional. Studi ini juga berupaya menguji motif kebijakan Israel dalam mencabut akar keluarga dan kerabat tubuh pers Palestina, serta menelaah peran dimensi sosial dan posisinya dalam rekayasa tindakan genosidal terhadap komunitas jurnalis oleh institusi politik, militer, dan keamanan Israel.

Tujuan-tujuan ini mengungkap sebagian dari signifikansi studi yang membahas sebuah kondisi media yang luar biasa, yang muncul dari konteks genosida yang dialami rakyat Palestina. Hal tersebut memungkinkan perumusan konsep “genosida media” yang coba ditegaskan dan ditentukan landasan serta dimensinya oleh studi ini, sehingga membantu memahami dan menganalisis kekhususan kondisi luar biasa yang dialami tubuh pers Palestina, sekaligus kasus-kasus serupa yang mungkin muncul dalam konflik dan krisis mendadak lainnya. Selain itu, hal ini membantu memetakan manifestasi kejahatan genosida media yang menargetkan penghancuran entitas sosial komunitas jurnalis sebagai bagian dari genosida sebagaimana ditetapkan

dalam Konvensi Perserikatan Bangsa-Bangsa pada 9 Desember 1948. Dari perspektif ini, studi ini meletakkan dasar bagi sebuah kajian media baru yang mendekati dampak penghancuran sistematis terhadap komunitas jurnalis, pencabutan entitas sosial dan profesionalnya, serta penghapusan narasi jurnalistik, dalam melahirkan kondisi genosida media. Hal ini berkontribusi pada perumusan fondasi model penjelasan atas sebuah kondisi media luar biasa yang belum pernah terjadi sebelumnya yakni penargetan tubuh pers Palestina dalam sejarah kerja jurnalistik.

F. Sintesis Problematika Relawan dalam Tiga Dimensi

Problematika fisik meliputi pembunuhan, penembakan, pemboman, penyiksaan, penahanan, kelaparan, kekurangan air dan obat, penghancuran fasilitas, pembatasan akses, serta ketiadaan jalur evakuasi yang aman. Ancaman ini merusak integritas tubuh dan dapat menghentikan pelayanan kemanusiaan.

Problematika mental meliputi rasa takut berkepanjangan, ancaman terhadap keluarga, kekerasan verbal, penghinaan, kurang tidur, paparan kematian, moral injury, trauma, stres, burnout, dan ketidakpastian nasib. Risiko mental tetap dapat berlanjut setelah relawan meninggalkan lokasi tugas.

Problematika spiritual meliputi terhalangnya ibadah, hilangnya ruang aman untuk refleksi, krisis makna, rasa putus asa, konflik batin, dan melemahnya harapan akibat menyaksikan penderitaan ekstrem. Dimensi spiritual tidak menggantikan layanan medis atau psikologis, tetapi memperkuat daya tahan batin dan proses pemulihan. Pemetaan tiga dimensi dari dimensi fisik, dimensi mental dan dimensi spiritual tersebut menjadi dasar pemilihan isyarat Al-Qur'an pada bab keempat dan formulasi model pada bab kelima.

BAB IV

ISYARAT AL-QUR'AN TENTANG PERLINDUNGAN JIWA DAN RELAWAN KEMANUSIAAN

Bab ini membahas isyarat Al-Qur'an mengenai konsep perlindungan jiwa dan peran relawan kemanusiaan dalam perspektif ajaran Islam. Al-Qur'an sebagai sumber utama ajaran Islam tidak hanya memberikan petunjuk mengenai aspek ritual dan spiritual, tetapi juga memberikan panduan yang komprehensif terkait kehidupan sosial dan kemanusiaan.¹ Salah satu nilai fundamental yang ditekankan dalam Al-Qur'an adalah perlindungan terhadap jiwa manusia (*hifzh an-nafs*) serta dorongan untuk saling membantu dalam kebaikan dan kemanusiaan.²

Konsep perlindungan jiwa dalam Islam merupakan bagian penting dari *maqâshid al-syari'ah* yang menempatkan keselamatan manusia sebagai tujuan utama dari syariat.³ Oleh karena itu, berbagai ayat Al-Qur'an memberikan penekanan yang kuat terhadap larangan membunuh, kewajiban menyelamatkan kehidupan manusia, serta keharusan menjaga keamanan dan kedamaian dalam masyarakat⁴. Nilai-nilai ini memiliki relevansi yang sangat

¹ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 1992, hal. 45.

² Wahbah az-Zuhaili, *Tafsîr al-Munîr*, Jilid 3, Damaskus: Dar al-Fikr, 2009, hal. 45–47

³ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, London: IIIT, 2008, hal. 2–5.

⁴ Abu Ishaq al-Syatibi, *Al-Muwâfaqât fi Usul al-Sharî'ah*, Jilid 2, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997, hal. 8.

kuat dengan aktivitas kemanusiaan modern, termasuk peran relawan dalam situasi bencana, konflik, dan krisis kemanusiaan.⁵

Dalam konteks tersebut, relawan kemanusiaan merupakan individu atau kelompok yang secara sukarela memberikan bantuan kepada pihak yang membutuhkan tanpa mengharapkan imbalan materi. Spirit kesukarelaan ini memiliki akar yang kuat dalam ajaran Islam, yang menekankan pentingnya solidaritas sosial, persaudaraan, dan kepedulian terhadap sesama manusia.⁶

Relawan kemanusiaan memiliki peranan yang penting dalam konflik bersenjata yaitu menyediakan bantuan medis, logistik, dan dukungan psikologis kepada para korban. Konflik bersenjata sering kali menghadapi berbagai ancaman serius bagi para relawan kemanusiaan, seperti serangan langsung, hambatan administratif, dan pelanggaran terhadap hak-hak mereka.⁷

Bab ini akan mengkaji berbagai istilah Al-Qur'an yang berkaitan dengan perlindungan jiwa, prinsip-prinsip perlindungan terhadap relawan kemanusiaan, serta konsep kesukarelaan dalam Al-Qur'an. Analisis dilakukan dengan pendekatan tafsir tematik (*tafsir maudhu'i*) untuk memahami pesan-pesan Al-Qur'an secara komprehensif dalam konteks kemanusiaan.⁸

A. Perlindungan Jiwa dalam Al-Qur'an

Perlindungan jiwa merupakan salah satu prinsip fundamental dalam ajaran Islam. Dalam kerangka *maqâshid al-syarî'ah*, perlindungan jiwa (*hifzh an-nafs*) termasuk salah satu dari lima tujuan utama syariat yang harus dijaga⁹. Prinsip ini menunjukkan bahwa kehidupan manusia memiliki nilai yang sangat tinggi dan harus dilindungi dari segala bentuk ancaman, baik berupa kekerasan, peperangan, maupun tindakan yang dapat membahayakan keselamatan manusia.

Al-Qur'an secara tegas menjelaskan bahwa kehidupan manusia adalah sesuatu yang sakral. Setiap tindakan yang mengancam kehidupan manusia dipandang sebagai pelanggaran terhadap nilai-nilai kemanusiaan yang

⁵ Mohammad Hashim Kamali, "The Right to Life, Security and Privacy in Islam," *Islamic Studies* Vol. 40, No. 2, 2001, hal. 187–211.

⁶ Yusuf al-Qaradawi, *Fiqh al-Awlawiyyât*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1995, hal. 112.

⁷ Rama Fatihul Ihsan and Rahtami Susanti, *PERLINDUNGAN RELAWAN KEMANUSIAAN PADA KONFLIK BERSENJATA ISRAEL DAN PALESTINA*, 7, no. 2 (2024).

⁸ Abd al-Hayy al-Farmawi, *Al-Bidâyah fi al-Tafsir al-Mawdu'î*, Kairo: al-Hadarah al-'Arabiyyah, 1977, hal. 23.

⁹ Abu Ishaq al-Syatibi, *Al-Muwâfaqât fi Usul al-Sharî'ah*, Jilid 2 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997), hal. 8–10; Jasser Auda, *Maqâsid al-Sharî'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, London: IIIT, 2008, hal. 1–5.

fundamental.¹⁰ Oleh karena itu, Islam sangat menekankan pentingnya menjaga keselamatan manusia serta menghindari segala bentuk tindakan yang dapat merusak kehidupan.

Konsep perlindungan jiwa dalam Al-Qur'an tidak hanya berkaitan dengan larangan membunuh, tetapi juga mencakup upaya aktif untuk menyelamatkan kehidupan manusia. Hal ini terlihat dalam berbagai ayat yang mendorong umat Islam untuk membantu orang lain, memberikan perlindungan kepada pihak yang membutuhkan, serta menciptakan lingkungan yang aman dan damai bagi seluruh manusia.¹¹

Selain itu, perlindungan jiwa juga berkaitan erat dengan konsep keadilan dan kemanusiaan dalam Islam. Al-Qur'an menegaskan bahwa setiap manusia memiliki hak yang sama untuk hidup dengan aman dan bermartabat. Oleh karena itu, segala bentuk tindakan yang mengancam keselamatan manusia harus dicegah dan ditanggulangi secara serius.¹²

Dalam konteks kemanusiaan modern, prinsip perlindungan jiwa dalam Al-Qur'an memiliki relevansi yang sangat penting, terutama dalam situasi bencana alam, konflik bersenjata, maupun krisis kemanusiaan lainnya. Relawan kemanusiaan sering kali berada di garis depan dalam upaya menyelamatkan kehidupan manusia. Oleh karena itu, memahami prinsip-prinsip perlindungan jiwa dalam Al-Qur'an dapat memberikan landasan etis dan teologis bagi aktivitas kemanusiaan tersebut.¹³

1. Term Perlindungan dalam Al-Qur'an

Al-Qur'an menggunakan berbagai istilah untuk menggambarkan konsep perlindungan dan keselamatan manusia. Istilah-istilah tersebut mencerminkan berbagai aspek perlindungan, mulai dari penjagaan, pertolongan, keamanan, hingga solidaritas sosial.¹⁴

¹⁰ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, Vol. 3, Jakarta: Lentera Hati, 2002, hal. 85 (penafsiran QS. al-Mâ'idah: 32); Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, Chicago: University of Chicago Press, 1980, hal. 38–40.

¹¹ Wahbah az-Zuhaili, *Tafsir al-Munir*, Jilid 6, Damaskus: Dar al-Fikr, 2009, hal. 142–145; Mohammad Hashim Kamali, "The Right to Life, Security and Privacy in Islam," *Islamic Studies* Vol. 40, No. 2, 2001, hal. 187–190.

¹² Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State* (Cambridge: Harvard University Press, 2008), hal. 145; Yusuf al-Qaradawi, *Fiqh al-Jihad*, Jilid 1, Kairo: Maktabah Wahbah, 2009, hal. 67.

¹³ Jonathan Benthall and Jérôme Bellion-Jourdan, *The Charitable Crescent: Politics of Aid in the Muslim World*, London: I.B. Tauris, 2003, hal. 21–25; International Committee of the Red Cross (ICRC), *International Humanitarian Law and the Challenges of Contemporary Armed Conflicts*, Geneva: ICRC, 2015, hal. 34.

¹⁴ Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, Chicago: University of Chicago Press, 1980, hal. 37–40.

Pemahaman terhadap istilah-istilah ini sangat penting untuk memahami bagaimana Al-Qur'an memandang konsep perlindungan jiwa secara komprehensif. Beberapa istilah utama yang berkaitan dengan perlindungan dalam Al-Qur'an antara lain *al-hifzh*, *an-nushrah*, *al-amn*, *as-salam*, *al-khair*, *al-ukhuwah*, dan *umam*.¹⁵

Dalam kaitannya dengan relawan, Al-Qur'an tidak menyediakan satu istilah terminologis yang sama persis dengan volunteer dalam penggunaan kontemporer. Identitas relawan dibangun dari gabungan tindakan sukarela (*tathawwu'*), fungsi menolong (*an-nushrah* dan *al-anshâr*), kualitas berbuat baik (*al-ihsân*), pemberian sumber daya (*al-tashadduq*), dan kerja sama dalam kebajikan (*at-ta'âwun*). Pendekatan medan makna ini menghindarkan penyamaan satu kata secara paksa dan memberikan dasar Qur'ani yang lebih utuh.

a. *Al-Hifzh* (Penjagaan atau Perlindungan)

Istilah *al-hifzh* berasal dari akar kata حفظ yang secara bahasa berarti menjaga, memelihara, atau melindungi sesuatu dari kerusakan atau bahaya. Dalam Al-Qur'an, konsep *al-hifzh* sering digunakan untuk menggambarkan perlindungan Allah terhadap manusia serta kewajiban manusia untuk menjaga kehidupan dan keamanan.¹⁶

Istilah *al-hifzh* (الحفظ) dalam Al-Qur'an berasal dari akar kata h-f-zh (ح-ف-ظ) yang secara bahasa berarti menjaga, memelihara, melindungi, atau mengawasi sesuatu agar tidak rusak atau hilang. Dalam kajian leksikal Al-Qur'an, akar kata ini disebutkan sekitar 44 kali dalam berbagai bentuk derivasi kata seperti *hafizha*, *yahfazhûn*, *hâfizh*, dan *hâfizhîn*.¹⁷ Penggunaan istilah ini menunjukkan bahwa konsep penjagaan dan perlindungan merupakan nilai penting dalam ajaran Al-Qur'an, baik dalam konteks perlindungan wahyu, perlindungan manusia, maupun penjagaan terhadap amanah dan moralitas.

Konsep *al-hifzh* dalam Al-Qur'an berkaitan erat dengan penjagaan jiwa manusia (*hifzh al-nafs*) serta larangan menumpahkan darah tanpa alasan yang dibenarkan syariat. Prinsip ini menjadi fondasi utama dalam perlindungan kemanusiaan secara universal. Allah Swt. Berfirman dalam Al-Qur'an, QS. al-Baqarah/2: 255.:

وَلَا يَتُودُّهُ حِفْظُهُمَا

”Dan Dia tidak merasa berat memelihara keduanya“

¹⁵ Toshihiko Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*, Montreal: McGill University Press, 2002, hal. 25–30.

¹⁶ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1996, hal. 112.

¹⁷ Muhammad Fuad 'Abd al-Baqi, *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfaz al-Qur'an al-Karim*, Kairo: Dar al-Hadith, 1996, hal. 203.

Frasa dalam Ayat Kursi ini menegaskan bahwa pemeliharaan Allah meliputi langit dan bumi. Dalam penelitian ini, ayat tersebut menjadi dasar teologis bahwa perlindungan adalah nilai yang agung; sementara pada tingkat manusia, nilai tersebut diwujudkan melalui sistem penjagaan yang terukur, berlapis, dan bertanggung jawab

Kata *al-hifz* juga dimaknai perlindungan nyawa manusia diperkuat firman Allah Swt dalam QS.Al-Maidah/5:32

مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا

Barangsiapa yang membunuh seorang manusia, bukan karena orang itu membunuh, orang lain, atau bukan karena membuat kerusakan dimuk bumi maka seakan-akan dia telah membunuh manusia seluruhnya

Ayat ini menegaskan bahwa pembunuhan terhadap satu jiwa tanpa hak seakan-akan merupakan pembunuhan terhadap seluruh manusia. Dalam perspektif tafsir, prinsip ini diperkuat oleh penjelasan bahwa kebaikan kepada satu individu berarti kebaikan bagi seluruh manusia, dan kejahatan terhadap satu individu berarti kejahatan terhadap seluruh manusia. Hal ini menunjukkan bahwa perlindungan manusia merupakan prinsip universal dalam Islam.

Dan barang siapa menghidupkannya, yakni mengharamkan pembunuhannya serta menahan diri dari tindakan membunuh, maka seakan-akan ia telah menghidupkan seluruh manusia, dengan cara memberikan keamanan dan ketenteraman kepada mereka serta menghilangkan rasa cemas dan ketakutan dari jiwa mereka. Hal ini menunjukkan bahwa jiwa manusia bukanlah miliknya sendiri, melainkan milik masyarakat tempat ia hidup. Karena itu, siapa pun yang melanggar jiwa manusia, sekalipun dengan cara bunuh diri, maka ia berhak mendapatkan azab yang sangat berat pada hari kiamat. Sebaliknya, barang siapa menyelamatkan satu jiwa dengan cara apa pun, maka seakan-akan ia telah menghidupkan seluruh manusia.”¹⁸

Selain itu, Al-Qur'an menegaskan kemuliaan manusia sebagai dasar perlindungan:

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَنَاءِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا

Dan sesungguhnya telah Kami muliakan anak-anak Adam, Kami angkut mereka di daratan dan di lautan, Kami beri mereka rezeki dari yang baik-baik dan Kami lebihkan mereka dengan kelebihan yang sempurna atas kebanyakan makhluk yang telah Kami ciptakan. (QS. Al-Isra'/17: 70)

Ayat ini menjadi landasan bahwa setiap manusia memiliki kehormatan yang wajib dijaga, sehingga segala bentuk tindakan yang mengancam jiwa dan martabat manusia harus dicegah.

¹⁸ Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*, Juz 6, hal. 156

Lebih lanjut, Al-Qur'an juga menekankan pentingnya perlakuan baik dan adil terhadap pihak lain, termasuk mereka yang tidak memusuhi:

لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ

Allah tidak melarang kamu berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tidak memerangimu dalam urusan agama dan tidak mengusir kamu dari negerimu. Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang berlaku adil. (QS. Al-Mumtahanah/60: 8)

Ayat ini menjadi dasar penting dalam membangun perlindungan kemanusiaan tanpa membedakan agama dan ras, termasuk terhadap non-kombatan.

Dalam konteks relawan kemanusiaan, ayat-ayat tersebut memberikan landasan normatif bahwa setiap jiwa manusia wajib dilindungi dan dihormati. Relawan pada hakikatnya menjalankan misi *hifzh al-nafs*, yaitu menjaga kehidupan manusia. Oleh karena itu, keberadaan mereka tidak hanya harus dihormati, tetapi juga wajib dilindungi, karena mereka merupakan perpanjangan tangan dari nilai-nilai kemanusiaan yang diajarkan Al-Qur'an.

Dengan demikian, konsep *al-hifzh* tidak hanya bersifat teoritis, tetapi juga aplikatif dalam menjamin keamanan, keselamatan, dan penghormatan terhadap relawan dalam setiap aktivitas kemanusiaan.

Kategori *pertama* dari konsep *al-hifzh* dalam Al-Qur'an adalah penjagaan Allah terhadap wahyu (*hifzh al-wahy*). Hal ini ditegaskan dalam firman Allah dalam QS. Al-Hijr/15: 9 yang menyatakan bahwa Allah sendiri yang menjaga Al-Qur'an dari perubahan dan penyimpangan. Ayat ini menunjukkan bahwa wahyu ilahi memiliki jaminan perlindungan langsung dari Allah sehingga kemurnian ajaran Al-Qur'an tetap terpelihara sepanjang zaman.¹⁹ Para mufasir seperti Ibn Katsir menjelaskan bahwa penjagaan ini mencakup perlindungan terhadap teks, makna, serta transmisi Al-Qur'an melalui generasi umat Islam.²⁰

Kategori *kedua* adalah penjagaan Allah terhadap manusia (*hifzh al-insan*). Dalam QS. Ar-Ra'd/13: 11 dijelaskan bahwa manusia dijaga oleh malaikat dari berbagai bahaya atas perintah Allah. Ayat ini menunjukkan bahwa perlindungan terhadap manusia merupakan bagian dari rahmat Allah yang diberikan kepada seluruh umat manusia.²¹ Konsep ini mengandung makna bahwa kehidupan manusia berada dalam pengawasan dan perlindungan

¹⁹ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, Jilid 5, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2011, hal. 412.

²⁰ Ismail Ibn Kathir, *Tafsir al-Qur'an al-Adzim*, Jilid 4, Beirut: Dar al-Fikr, 1999, hal. 531.

²¹ Wahbah az-Zuhaili, *Tafsir al-Munir*, Jilid 13, Damaskus: Dar al-Fikr, 2009, hal. 72.

ilahi sehingga manusia tidak sepenuhnya bergantung pada kekuatannya sendiri dalam menjaga keselamatan.

Kategori *ketiga* berkaitan dengan penjagaan amanah dan tanggung jawab oleh manusia (*hifzh al-amanah*). Dalam QS. An-Nisa/4: 34, istilah *hâfizhât lil-ghaib* menggambarkan sikap menjaga amanah ketika tidak ada pengawasan langsung. Makna penjagaan dalam ayat ini menunjukkan bahwa manusia memiliki tanggung jawab moral untuk menjaga kepercayaan yang diberikan kepadanya. Prinsip ini menjadi dasar etika sosial dalam Islam yang menekankan pentingnya integritas, tanggung jawab, dan kejujuran dalam kehidupan masyarakat.

Kategori *keempat* adalah penjagaan moral dan kesucian diri (*hifzh al-'ird*), sebagaimana disebutkan dalam QS. Al-Ahzab/33: 35 yang menyebutkan laki-laki dan perempuan yang menjaga kehormatannya. Penjagaan ini tidak hanya berkaitan dengan perilaku fisik, tetapi juga mencakup sikap moral dan etika dalam kehidupan sehari-hari.²² Dengan demikian, konsep *al-hifzh* dalam Al-Qur'an memiliki cakupan yang luas, meliputi penjagaan wahyu, perlindungan manusia, pemeliharaan amanah, serta perlindungan terhadap martabat dan moralitas manusia. Prinsip-prinsip ini menjadi dasar penting dalam membangun sistem perlindungan kehidupan manusia dalam perspektif ajaran Islam.

Salah satu ayat yang menunjukkan konsep penjagaan dalam Al-Qur'an adalah firman Allah dalam QS. Ar-Ra'd/13 : 11:

لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِّن بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِمَّنْ أَمَرِ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُعْزِرُوا مَا بَأْنَفْسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِ مِن وَالٍ

Baginya (manusia) ada (malaikat-malaikat) yang menyertainya secara bergiliran dari depan dan belakangnya yang menjaganya atas perintah Allah. Sesungguhnya Allah tidak akan mengubah keadaan suatu kaum sebelum mereka mengubah keadaan diri mereka sendiri. Dan apabila Allah menghendaki keburukan terhadap suatu kaum, maka tidak ada yang dapat menolaknya; dan sekali-kali tidak ada pelindung bagi mereka selain Dia.

Ayat ini menunjukkan bahwa perlindungan Allah terhadap manusia sangat berkaitan dengan usaha manusia dalam menjaga dirinya sendiri dan masyarakatnya. Dalam konteks kemanusiaan, konsep *al-hifzh* dapat dipahami sebagai kewajiban moral untuk menjaga keselamatan manusia serta melindungi mereka dari berbagai ancaman.

Al-Sa'di menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan "*mu'aqqibât*" adalah malaikat-malaikat yang datang silih berganti pada malam dan siang

²² Abu Ja'far al-Tabari, *Jami' al-Bayan fi Ta'wil al-Qur'an*, Jilid 20, Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 2000, hal. 267.

hari. Mereka menjaga manusia, baik fisik maupun ruhnya, dari siapa pun yang hendak mencelakakannya, dan pada saat yang sama mereka juga menjaga serta mencatat seluruh amal perbuatannya. Mereka senantiasa menyertai manusia; sebagaimana ilmu Allah meliputi manusia, Allah juga mengutus para penjaga itu agar tidak ada keadaan dan amal manusia yang tersembunyi sedikit pun. Setelah itu, al-Sa‘di menegaskan sunnatullah bahwa nikmat, keamanan, dan kelapangan hidup tidak akan dicabut sampai manusia sendiri mengubah keadaan batin dan moral mereka dari iman kepada kufur, dari taat kepada maksiat, atau dari syukur kepada kufur nikmat. Sebaliknya, bila manusia berubah dari maksiat menuju taat, Allah mengubah keadaan mereka dari kesengsaraan menuju kebaikan, kebahagiaan, dan rahmat.²³

Analisis dari tafsir ini menunjukkan bahwa *al-hifzh* dalam ayat tersebut memiliki dua dimensi: *pertama*, penjagaan eksistensial-fisik melalui malaikat yang menjaga fisik dan jiwa manusia; *kedua*, penjagaan moral-spiritual melalui pencatatan amal. Dalam konteks relawan kemanusiaan, makna ini sangat relevan karena perlindungan relawan tidak boleh dipersempit hanya pada keselamatan fisik di lapangan, tetapi juga harus mencakup penjagaan martabat dan tanggung jawab moral. Relawan yang dikirim ke wilayah bencana atau konflik perlu diperlakukan sebagai manusia yang memiliki hak atas keselamatan fisik dan ketenangan jiwa. Prinsip al-Sa‘di juga menegaskan bahwa perlindungan ilahi tidak menafikan ikhtiar manusia; organisasi kemanusiaan tetap wajib membangun sistem perlindungan yang konkret sebagai bagian dari tanggung jawab moral.

Al-Baghawi memaknai “*mu‘aqqibât*” sebagai malaikat yang bergantian menjaga manusia pada malam dan siang hari. Ketika malaikat malam naik, malaikat siang datang menggantikan; dan ketika malaikat siang naik, malaikat malam datang menggantikan. Ia mengutip hadis tentang pergantian malaikat yang berkumpul pada waktu Subuh dan Asar. Menurutnya, frasa “*yahfadhûnahu min amrillâh*” dapat dipahami sebagai penjagaan dengan perintah Allah, yakni malaikat menjaga manusia dengan izin Allah selama takdir yang ditentukan belum datang; ketika takdir itu tiba, mereka membiarkannya. Al-Baghawi juga menukil penjelasan Mujahid bahwa setiap hamba memiliki malaikat yang menjaganya saat tidur dan terjaga dari gangguan jin, manusia, dan binatang melata.²⁴

Dari *Tafsir al-Baghawi* tampak bahwa perlindungan dalam Islam bersifat real, aktif, dan berlapis. Perlindungan bukan gagasan abstrak, melainkan tindakan penjagaan yang berlangsung terus-menerus. Ini memberi

²³ ‘Abd al-Rahman ibn Nasir al-Sa‘di, *Taysir al-Karim al-Rahman fi Tafsir Kalam al-Mannan*, Beirut: Mu‘assasah al-Risalah, 2000, hal.418.

²⁴ Al-Husayn ibn Mas‘ud al-Baghawi, *Ma‘alim al-Tanzil fi Tafsir al-Qur‘an*, tahqiq Muhammad ‘Abd Allah al-Nimr, ‘Uthman Jum‘ah Damiriyyah, dan Sulayman Muslim al-Harash, Riyadh: Dar Tayyibah, 1997, jil. 4, hal. 375–377.

dasar normatif bagi gagasan perlindungan relawan kemanusiaan sebagai sebuah sistem yang berkesinambungan, bukan respons insidental. Relawan tidak cukup hanya dilepas dengan niat baik, tetapi harus dijaga melalui mekanisme yang bergiliran dan terstruktur: asesmen risiko sebelum penugasan, pengawasan selama bertugas, evakuasi darurat, hingga pemulihan pascatugas. Tafsir ini juga menegaskan batas penting: sekalipun penjagaan dilakukan semaksimal mungkin, manusia tetap berada dalam ketentuan Allah. Karena itu, kewajiban manusia adalah menyusun perlindungan terbaik, bukan menyerah pada fatalisme.

Dalam *al-Tafsir al-Wasith*, dijelaskan bahwa setiap manusia, baik yang menyembunyikan perkataannya maupun yang menampakkannya, memiliki malaikat-malaikat yang silih berganti menjaganya siang dan malam dari segala sisi, seraya mencatat ucapan dan perbuatannya. Penjagaan itu berlangsung karena perintah Allah. Tafsir ini juga menekankan hubungan ayat ini dengan sunnatullah sosial pada kalimat berikutnya: Allah tidak mengubah keadaan suatu kaum sampai mereka mengubah apa yang ada pada diri mereka sendiri. Dengan demikian, ayat ini tidak hanya berbicara tentang penjagaan malaikat, tetapi juga tentang keadilan Allah dalam perubahan sosial dan moral suatu masyarakat.²⁵

Analisis ini penting untuk tema perlindungan relawan kemanusiaan, sebab ayat tersebut mengandung dua pesan besar: penjagaan dan transformasi. Relawan kemanusiaan berada dalam lingkungan kerja yang menuntut sistem perlindungan yang kuat, tetapi perlindungan itu hanya akan efektif jika disertai perubahan kelembagaan. Organisasi yang abai terhadap keselamatan relawan misalnya tidak menyediakan alat pelindung, tidak mengatur beban kerja, atau tidak memberi dukungan psikososial pada hakikatnya sedang “mengubah keadaan dirinya” ke arah buruk, sehingga kehilangan legitimasi moral. Karena itu, *al-hifzh* dalam perspektif ayat ini juga harus diterjemahkan sebagai komitmen institusional untuk membangun budaya keselamatan dan tanggung jawab.

Ibn Katsir menerangkan bahwa manusia mempunyai malaikat-malaikat yang bergiliran menjaganya pada malam dan siang hari, baik untuk menjaga dari kecelakaan dan keburukan, maupun untuk mencatat amal baik dan buruknya. Ia menyebut bahwa pada siang hari ada malaikat penjaga dan pencatat, demikian pula pada malam hari. Ia juga menukil penafsiran Ibn ‘Abbas dan ‘Ikrimah bahwa malaikat menjaga manusia dari depan dan belakang; ketika takdir Allah datang, mereka pun membiarkannya. Mujahid disebut mengatakan bahwa tak ada seorang hamba pun kecuali padanya ada

²⁵ Muhammad Sayyid Tantawi, *al-Tafsir al-Wasith li al-Qur'an al-Karim*, Kairo: Dar Nahdah Misr, 1998, jil. 7, hal.214–216.

malaikat yang ditugaskan untuk menjaganya dalam tidur dan jaganya dari jin, manusia, dan binatang melata; tidak ada sesuatu pun yang datang hendak mencelakainya kecuali malaikat berkata, “mundur,” kecuali sesuatu yang memang Allah izinkan menyimpannya.²⁶

Tafsir Ibn Katsir memperluas makna *al-hifzh* menjadi penjagaan preventif. Penjagaan bukan hanya pencatatan pasif, tetapi tindakan aktif mencegah bahaya sebelum menimpa manusia. Ini sangat relevan untuk perlindungan relawan kemanusiaan. Relawan yang bertugas di medan konflik, zona epidemi, atau lokasi bencana harus mendapatkan perlindungan preventif: pelatihan keamanan, alat komunikasi, SOP evakuasi, asuransi, pemeriksaan kesehatan, dan dukungan psikologis. Dalam bahasa *maqâshid al-syari‘ah*, ini merupakan implementasi nyata dari *hifzh al-nafs*. *Tafsir Ibn Katsir* juga mengisyaratkan bahwa penjagaan meliputi keadaan sadar dan tidak sadar; dalam konteks modern, ini dapat dibaca sebagai kebutuhan perlindungan relawan baik saat aktif bertugas maupun pada masa istirahat, transit, dan pascamisi.

Al-Thabari memaparkan adanya perbedaan penafsiran mengenai “*mu‘aqqibât*”. Sebagian ulama menafsirkannya sebagai malaikat yang bergantian menjaga manusia, siang dan malam. Sebagian lain menafsirkannya sebagai para pengawal atau penjaga manusia dari kalangan manusia sendiri, seperti pengawal penguasa. Namun, al-Thabari pada akhirnya lebih cenderung pada pemahaman kontekstual yang mengaitkan ayat dengan orang yang berbuat maksiat dan merasa aman dengan perlindungan para penjaga atau pengawalannya. Walaupun demikian, ia juga meriwayatkan banyak pendapat sahabat dan tabi‘in yang menegaskan bahwa malaikatlah yang menjaga manusia atas perintah Allah, sampai ketika qadar Allah datang, maka penjagaan itu berakhir.²⁷

Yang sangat penting dari al-Thabari ialah hadirnya *dua* lapis makna: perlindungan ilahi dan perlindungan manusiawi. Jika sebagian penafsiran memaknai *mu‘aqqibât* sebagai pengawal dari kalangan manusia, maka hal ini justru membuka ruang analisis yang sangat relevan untuk isu perlindungan relawan kemanusiaan masa kini. Artinya, Al-Qur‘an dapat dibaca bukan hanya sebagai penegasan adanya perlindungan malaikat, tetapi juga sebagai pengakuan atas pentingnya sistem penjagaan manusiawi yang konkret. Dalam konteks relawan kemanusiaan, ini berarti keberadaan tim keamanan, pengawalan akses, perlindungan hukum, SOP lapangan, dan sistem tanggap

²⁶ Isma‘il ibn ‘Umar Ibn Kathir, *Tafsîr al-Qur‘ân al-‘Azim*, tahqiq Sami ibn Muhammad al-Salamah, Riyadh: Dar Tayyibah li al-Nashr wa al-Tawzi‘, 1999, jil. 4, hal. 438–440.

²⁷ Muhammad ibn Jarir al-Thabarî, *Jami‘ al-Bayan ‘an Ta‘wil Ay al-Qur‘an*, tahqiq ‘Abd Allah ibn ‘Abd al-Muhsin al-Turki, Kairo: Dar Hajr, 2001, jil. 16, hal. 387–399

darurat merupakan bagian dari ikhtiar perlindungan yang sah dan sejalan dengan semangat *al-hifzh* dalam Al-Qur'an.

Dari *kelima* tafsir tersebut dapat disimpulkan bahwa QS. Ar-Ra'd/13: 11 memuat dasar teologis yang kuat tentang penjagaan manusia secara terus-menerus. Penjagaan itu tidak hanya berarti "selamat secara fisik", tetapi juga mencakup pengawasan amal, penjagaan ruh, dan pemeliharaan kondisi hidup manusia atas perintah Allah. Dalam kerangka penelitian tentang perlindungan relawan kemanusiaan, ayat ini dapat dijadikan dasar bahwa keselamatan relawan bukan isu teknis semata, tetapi juga amanah keagamaan. Relawan adalah manusia yang sedang menjalankan tugas pertolongan dan kemaslahatan; karena itu, menjaga mereka adalah bagian dari menjaga nyawa yang dimuliakan Allah.

Konsep *al-hifzh* dalam ayat ini juga memberi legitimasi bahwa perlindungan harus dilakukan secara sistematis, berkelanjutan, dan berlapis. Jika malaikat saja digambarkan datang silih berganti untuk menjaga manusia, maka organisasi kemanusiaan semestinya lebih serius membangun mekanisme perlindungan bagi relawannya. Bentuknya antara lain: pemeriksaan kesehatan sebelum penugasan, pemenuhan nutrisi dan air bersih, perlindungan dari pelecehan seksual, dukungan psikososial, rotasi tugas, layanan konseling, perlindungan spiritual, serta akses cepat ke pertolongan pertama dan layanan kesehatan. Semua itu adalah bentuk kontemporer dari *hifzh* yang sesuai dengan *maqâshid al-syari'ah*.

Ayat ini juga mengajarkan bahwa perlindungan relawan harus menyatukan dua hal: tawakkal dan ikhtiar. Allah adalah pelindung tertinggi, tetapi manusia wajib menyusun sebab-sebab perlindungan. Karena itu, mengirim relawan tanpa sistem keselamatan yang memadai bertentangan dengan ruh ayat ini. Dalam perspektif Qur'ani, relawan kemanusiaan tidak boleh dibiarkan menghadapi ancaman sendirian; mereka harus dijaga "dari depan dan dari belakang," yakni dari seluruh risiko yang dapat diprediksi maupun yang tak terduga.

Dengan demikian, QS. Ar-Ra'd/13: 11 sangat tepat ditempatkan dalam subbab *al-hifzh* karena ayat ini menampilkan penjagaan sebagai prinsip dasar kehidupan. Bila dikontekstualisasikan ke dalam dunia kerelawanan kemanusiaan, maka *al-hifzh* berarti membangun sistem perlindungan total terhadap relawan, sebagai bentuk penghormatan terhadap jiwa manusia, amanah sosial, dan pengabdian kepada Allah.

QS. Ar-Ra'd/13: 11 menunjukkan bahwa prinsip *al-hifzh* dalam Al-Qur'an mengandung makna penjagaan yang berkelanjutan, menyeluruh, dan dilakukan atas dasar perintah Allah. Para mufasir seperti al-Sa'di, al-Baghawi, al-Wasith, Ibn Katsir, dan al-Thabari pada umumnya memaknai "*mu'aqqibât*" sebagai malaikat yang menjaga manusia dari depan dan belakang, siang dan

malam, hingga datang ketetapan Allah. Tafsir ini menegaskan bahwa perlindungan merupakan bagian dari sunnatullah dalam kehidupan manusia. Dalam konteks relawan kemanusiaan, ayat ini mengandung isyarat bahwa keselamatan relawan harus dijaga secara sistematis, baik melalui perlindungan fisik, mental, spiritual, maupun prosedural. Dengan demikian, perlindungan relawan kemanusiaan dapat dipahami sebagai aktualisasi nilai *al-hifzh* dalam *maqâshid al-syari'ah*, yaitu menjaga kehidupan manusia yang sedang mengemban amanah kemanusiaan.

Bagi relawan kemanusiaan, konsep *al-hifzh* menjadi landasan etis dalam menjalankan tugas-tugas kemanusiaan. Upaya penyelamatan korban bencana, pemberian bantuan medis, serta perlindungan terhadap masyarakat yang rentan merupakan bentuk nyata dari implementasi prinsip penjagaan terhadap kehidupan manusia.

b. *An-Nushrah* (Pertolongan)

Istilah *an-nushrah* (النصرة) berasal dari akar kata نصر yang secara bahasa berarti memberikan pertolongan, bantuan, dukungan, atau kemenangan kepada pihak lain.²⁸ Dalam kajian linguistik Arab, akar kata ini mencerminkan tindakan aktif dalam membela dan membantu pihak yang lemah atau membutuhkan pertolongan. Oleh karena itu, makna *an-nushrah* tidak hanya bersifat material, tetapi juga mencakup dukungan moral dan spiritual.

Dalam Al-Qur'an, konsep ini sering dikaitkan dengan kewajiban membantu orang lain yang berada dalam kesulitan, baik dalam konteks individu maupun sosial. Istilah *an-nushrah* (النصرة) berasal dari akar kata ن-ص-ر (*na-sha-ra*) yang dalam berbagai bentuk derivasi seperti *nashr*, *yansuru*, *anshâr*, dan *nashîr* digunakan secara luas dalam Al-Qur'an untuk menunjukkan makna pertolongan dan dukungan.²⁹ Para ulama tafsir menjelaskan bahwa penggunaan kata ini tidak hanya merujuk pada pertolongan Allah kepada hamba-Nya, tetapi juga mencakup kewajiban manusia untuk saling menolong dalam kebaikan dan kebenaran.³⁰

²⁸ Ibn Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, Beirut: Dâr Shâdir, t.t., jil. 5, hal. 207, entri "نصر"; lihat juga al-Râghib al-Ashfahânî, *Mufradât Alfâzh al-Qur'ân*, Damaskus: Dâr al-Qalam, 2009, hal. 800

²⁹ Muḥammad Fu'âd 'Abd al-Bâqî, *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâzh al-Qur'ân al-Karîm*, Kairo: Dâr al-Ḥadîth, 2007, hal. 705.

³⁰ Abû Ja'far al-THabarî, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Ây al-Qur'ân*, Beirut: Mu'assasah al-Risâlah, 2000, jil. 7, hal. 282; Ismâ'il ibn Kathîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998, jil. 2, hal. 347.

Secara kuantitatif, akar kata *نصر* disebutkan sekitar 150 kali dalam Al-Qur'an dalam berbagai bentuknya. Frekuensi penggunaan ini menunjukkan bahwa konsep pertolongan (*an-nushrah*) merupakan nilai yang sangat penting dalam ajaran Islam, khususnya dalam membangun solidaritas sosial, keadilan, serta hubungan kemanusiaan yang harmonis.³¹ Dengan demikian, *an-nushrah* tidak hanya menjadi konsep teologis, tetapi juga menjadi prinsip etis dalam kehidupan sosial umat Islam, termasuk dalam aktivitas kemanusiaan seperti relawan di wilayah konflik atau bencana.

Kategori *pertama* dari konsep *an-nushrah* dalam Al-Qur'an adalah pertolongan Allah kepada manusia (*nushrah ilâhiyyah*). Al-Qur'an menegaskan bahwa Allah adalah penolong utama bagi orang-orang yang beriman. Hal ini disebutkan dalam QS. Muhammad/47:7,

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ

Wahai orang-orang yang beriman, jika kamu menolong (agama) Allah, niscaya Dia akan menolongmu dan meneguhkan kedudukanmu.

Ayat ini menunjukkan bahwa pertolongan Allah merupakan bentuk dukungan ilahi bagi manusia yang berjuang menegakkan kebenaran dan keadilan dalam kehidupan.

Kategori *kedua* adalah pertolongan antar sesama manusia (*nushrah insâniyyah*). Dalam Al-Qur'an, manusia diperintahkan untuk saling membantu dalam kebaikan dan ketakwaan. Prinsip ini ditegaskan dalam QS. Al-Ma'idah/5:2,

وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ

Dan tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa, dan jangan tolong-menolong dalam berbuat dosa dan pelanggaran.

Dalam ayat ini Allah memerintahkan umat manusia untuk saling tolong-menolong dalam kebaikan dan tidak bekerja sama dalam perbuatan dosa. Konsep ini menunjukkan bahwa pertolongan bukan hanya bersifat individual tetapi juga menjadi tanggung jawab sosial dalam kehidupan masyarakat.

Kategori *ketiga* adalah pertolongan dalam konteks solidaritas umat yang tercermin dalam kisah kaum Anshar yang menolong kaum Muhajirin. Dalam QS. Al-Hasyr/59:9, Al-Qur'an memuji kaum Anshar karena kesediaan mereka membantu saudara-saudara mereka yang berhijrah dari Makkah. Pertolongan yang diberikan oleh kaum Anshar tidak hanya bersifat material, tetapi juga mencerminkan solidaritas sosial, empati, dan persaudaraan yang kuat di antara sesama muslim.

³¹ Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bâqî, *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâzh al-Qur'ân al-Karîm*, hal. 705.

Kategori *keempat* adalah pertolongan dalam konteks kemanusiaan universal. Al-Qur'an menunjukkan bahwa pertolongan tidak terbatas pada kelompok tertentu, tetapi juga mencakup seluruh umat manusia yang membutuhkan bantuan. Prinsip ini menunjukkan bahwa Islam mendorong umatnya untuk membantu siapa pun yang berada dalam kesulitan tanpa memandang perbedaan suku, bangsa, maupun agama. Dengan demikian, konsep *an-nushrah* dalam Al-Qur'an mencerminkan nilai solidaritas, kepedulian sosial, dan tanggung jawab kemanusiaan yang menjadi dasar penting dalam aktivitas kemanusiaan, termasuk dalam kerja-kerja kerelawanan.

Allah berfirman dalam QS. Al-Anfal/8 ayat 72:

إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ ءَاوُوا وَنَصَرُوا أُولَٰئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ

“Sesungguhnya orang-orang yang beriman, berhijrah dan berjihad dengan harta dan jiwa mereka di jalan Allah, serta orang-orang yang memberikan tempat kediaman dan pertolongan (nashara), mereka itu satu sama lain saling melindungi.”

Ayat ini menunjukkan bahwa pertolongan merupakan salah satu bentuk solidaritas sosial dalam Islam. Orang-orang yang saling membantu dalam kebaikan dipandang sebagai bagian dari satu komunitas yang memiliki tanggung jawab bersama dalam menjaga kesejahteraan masyarakat.³²

Ayat ini memperlihatkan bahwa konsep *an-nushrah* dalam Al-Qur'an bukan sekadar bantuan emosional, tetapi merupakan ikatan tanggung jawab kolektif yang dibangun atas dasar iman, solidaritas, dan komitmen terhadap kemaslahatan bersama. Pertolongan dalam ayat ini lahir dari hubungan moral yang konkret antara kaum Muhajirin dan Anshar. Dengan demikian, ayat ini sangat relevan untuk dijadikan dasar normatif dalam pembahasan tentang perlindungan relawan kemanusiaan, karena relawan pada dasarnya adalah pihak yang hadir untuk memberikan pertolongan kepada manusia yang sedang berada dalam kondisi rentan.

Menurut *tafsir al-Sa'di*, ayat ini menjelaskan suatu akad loyalitas, cinta, dan pertolongan yang Allah tetapkan antara kaum Muhajirin dan Anshar. Kaum Muhajirin adalah mereka yang beriman, berhijrah di jalan Allah, dan meninggalkan kampung halaman mereka demi berjihad. Sedangkan kaum Anshar adalah mereka yang menerima Rasulullah saw. dan para sahabat, memberikan tempat tinggal, serta menolong mereka dengan rumah, harta, dan jiwa mereka. Menurut al-Sa'di, inilah bentuk perwalian timbal balik yang

³² Ismâ'il bin 'Umar Ibn Kaşîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, tafsir QS. al-Mâ'idah: 2 (Riyadh: Dâr Tayyibah, 1999), jil. 3, hal. 14.

sempurna karena kuatnya iman dan eratnya hubungan di antara mereka. Ia juga menegaskan bahwa jika orang-orang beriman yang belum berhijrah meminta pertolongan dalam urusan agama, maka kaum muslimin wajib menolong mereka, kecuali jika pertolongan itu akan melanggar perjanjian yang telah dibuat dengan pihak lain.³³

Dari penafsiran al-Sa'di dapat dipahami bahwa *an-nushrah* mengandung unsur pengorbanan aktif, baik dengan tenaga, harta, maupun keberpihakan moral. Pertolongan tidak cukup hanya berupa simpati, tetapi harus hadir dalam tindakan nyata. Dalam konteks relawan kemanusiaan, makna ini sangat penting, sebab kerja relawan adalah bentuk pertolongan yang melampaui ungkapan belas kasihan. Relawan membantu korban bencana, pengungsi, orang sakit, dan masyarakat terdampak krisis dengan tenaga, waktu, sumber daya, dan bahkan risiko keselamatan pribadi. Dengan demikian, spirit ayat ini menunjukkan bahwa aktivitas kemanusiaan yang dilakukan relawan merupakan aktualisasi nilai *an-nushrah*, yaitu menolong manusia secara nyata dalam situasi darurat dan penderitaan.

Al-Baghawi menafsirkan bahwa yang dimaksud dalam ayat ini adalah kaum Muhajirin yang meninggalkan kaum dan negeri mereka, lalu berjihad dengan harta dan jiwa di jalan Allah, serta kaum Anshar yang memberikan tempat tinggal kepada Rasulullah saw. dan kaum Muhajirin, lalu menolong mereka menghadapi musuh-musuh mereka. Menurut al-Baghawi, frasa "*ulâ'ika ba'dhum awliyâ'u ba'd*" menunjukkan bahwa mereka saling menolong dan saling membantu. Ia juga menjelaskan bahwa jika orang-orang beriman yang belum berhijrah meminta pertolongan dalam urusan agama, maka kaum muslimin berkewajiban menolong mereka, kecuali terhadap kaum yang telah terikat perjanjian damai dengan mereka.³⁴

Penafsiran al-Baghawi menegaskan bahwa pertolongan dalam Islam bersifat terorganisasi dan beretika. Pertolongan tidak boleh dijalankan secara liar, melainkan harus memperhatikan batas-batas moral, hukum, dan komitmen yang telah dibuat. Hal ini memiliki relevansi langsung dengan perlindungan relawan kemanusiaan pada masa kini. Relawan memang hadir untuk menolong, tetapi pertolongan itu harus dijalankan dalam kerangka etis dan hukum yang jelas. Dalam konteks kerja kemanusiaan, hal ini tampak dalam prinsip netralitas, penghormatan terhadap hukum humaniter, penghormatan terhadap akses kemanusiaan, dan perlindungan terhadap warga sipil. Dengan demikian, konsep *an-nushrah* dalam ayat ini tidak hanya

³³ 'Abd al-Rahman ibn Nasir al-Sa'di, *Taysir al-Karim al-Rahman fi Tafsir Kalam al-Mannan*, hal.329.

³⁴ Al-Husayn ibn Mas'ud al-Baghawi, *Ma'alim al-Tanzil fi Tafsir al-Qur'an*, tahqiq Muhammad 'Abd Allah al-Nimr, 'Uthman Jum'ah Damiriyyah, dan Sulayman Muslim al-Harash, Riyadh: Dar Tayyibah, 1997, jil. 3, hal. 381–382.

mengajarkan kewajiban menolong, tetapi juga menegaskan pentingnya pertolongan yang bertanggung jawab.

Dalam *Tafsir al-Wasith*, dijelaskan bahwa ayat ini membagi orang-orang beriman pada masa Nabi ke dalam beberapa kelompok: Muhajirin, Anshar, orang beriman yang belum berhijrah, dan orang-orang yang berhijrah sesudah perjanjian hudaibiyah. Tafsir ini menekankan bahwa kaum Muhajirin telah menunjukkan keimanan yang benar melalui hijrah dan jihad dengan harta serta jiwa mereka, sedangkan kaum Anshar menampakkan keluhuran moral melalui sikap *âwaw wa nasharû*, yaitu memberi tempat, menjamin keamanan, dan memberikan pertolongan dengan seluruh kemampuan yang mereka miliki. Tafsir ini juga menegaskan bahwa pertolongan terhadap orang-orang beriman yang meminta bantuan tetap wajib dilakukan selama tidak melanggar perjanjian damai yang sah.³⁵

Dalam analisis penulis dari tafsir ini menunjukkan bahwa *an-nushrah* dalam Al-Qur'an mengandung *tiga* dimensi pokok: perlindungan, penguatan, dan solidaritas. Kaum Anshar tidak sekadar membela secara militer, tetapi juga menyediakan tempat aman, dukungan sosial, dan jaminan psikologis bagi kaum Muhajirin. Dalam konteks relawan kemanusiaan, dimensi ini sangat relevan. Relawan tidak cukup hanya hadir menyalurkan bantuan, tetapi juga menyediakan rasa aman, pendampingan, dan dukungan sosial bagi korban. Bahkan lebih jauh, relawan sendiri membutuhkan *nushrah* dari lembaga dan masyarakat agar mereka mampu menjalankan misi kemanusiaannya. Karena itu, tema pertolongan dalam ayat ini dapat dibaca dua arah: relawan sebagai penolong masyarakat, dan masyarakat/negara/lembaga sebagai penolong relawan melalui sistem perlindungan yang memadai.

Ibn Katsir menjelaskan bahwa Allah membagi orang-orang beriman ke dalam kelompok Muhajirin yang meninggalkan rumah dan harta mereka demi menolong Allah dan Rasul-Nya, serta kelompok Anshar yang memberi tempat tinggal, berbagi harta, dan menolong mereka dengan ikut berperang. Menurutnya, mereka saling berhak satu sama lain karena ikatan ini sangat kuat. Ia juga menafsirkan bahwa jika orang-orang beriman yang belum berhijrah meminta pertolongan dalam urusan agama, maka kaum muslimin wajib menolong mereka karena mereka adalah saudara seiman, kecuali jika pertolongan itu diarahkan terhadap suatu kaum yang telah terikat perjanjian damai.³⁶

Tafsir Ibn Katsir memperlihatkan bahwa *an-nushrah* tidak berdiri sendiri, tetapi bertaut erat dengan *ukhuwah*, pengorbanan, dan tanggung jawab

³⁵ Muhammad Sayyid Tantawi, *al-Tafsir al-Wasith li al-Qur'an al-Karim*, Kairo: Dar Nahdah Misr, 1998, jil. 6, hal. 276–279.

³⁶ Isma'il ibn 'Umar Ibn Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, tahqiq Sami ibn Muhammad al-Salamah, Riyadh: Dar Tayyibah li al-Nashr wa al-Tawzi', 1999, jil. 4, hal. 97–100.

kollektif. Pertolongan yang diajarkan Al-Qur'an bukanlah bantuan minimal, melainkan dukungan maksimal yang dapat meliputi tempat tinggal, sumber daya, perlindungan, dan keberpihakan dalam menghadapi ancaman. Dalam konteks relawan kemanusiaan, hal ini memberi dasar normatif bahwa relawan tidak boleh dipandang sebagai pekerja pinggiran yang dibiarkan menghadapi risiko sendirian. Jika mereka adalah pelaksana misi kemanusiaan, maka menolong dan melindungi mereka merupakan bagian dari pertolongan itu sendiri. Memberi perlindungan kepada relawan melalui pelatihan, dukungan logistik, jaminan kesehatan, keamanan lapangan, dan layanan psikososial merupakan bentuk *an-nushrah* terhadap para penolong kemanusiaan.

Sementara itu, al-Thabari menerangkan bahwa ayat ini berbicara tentang orang-orang yang beriman, berhijrah, dan berjihad, serta orang-orang yang memberi tempat dan menolong. Menurutnya, kaum Muhajirin dan Anshar adalah dua kelompok yang saling menjadi penolong dan pembela terhadap pihak lain. Ia menjelaskan bahwa frasa "*wa inistansharûkum fid-dîn fa 'alaikumun-nashr*" berarti jika orang-orang beriman yang belum berhijrah meminta pertolongan kepada kaum Muhajirin dan Anshar dalam urusan agama, maka wajib bagi mereka untuk menolong, kecuali terhadap kelompok yang telah terikat perjanjian. Al-Thabari menekankan bahwa yang dimaksud *wilâyah* di sini dapat mencakup pertolongan dan dukungan, dan kewajiban menolong tetap terikat oleh prinsip memenuhi janji dan menghormati perjanjian.³⁷

Yang sangat penting dari penafsiran al-Thabari ialah bahwa *an-nushrah* merupakan kewajiban moral yang memiliki batas etis. Pertolongan tidak boleh menabrak prinsip keadilan dan komitmen yang telah disepakati. Relevansinya dalam konteks relawan kemanusiaan sangat kuat, terutama dalam kerja-kerja kemanusiaan internasional seperti di Palestina, Suriah, Sudan, atau wilayah konflik lainnya. Relawan hadir sebagai manifestasi pertolongan kemanusiaan, tetapi pertolongan itu harus dilaksanakan dalam koridor hukum, akses kemanusiaan, dan prinsip perlindungan non-kombatan. Pada saat yang sama, ayat ini juga memberi pesan bahwa saat relawan membutuhkan perlindungan baik dari ancaman fisik, psikologis, maupun politik maka masyarakat muslim, negara, dan lembaga kemanusiaan memiliki tanggung jawab moral untuk menolong mereka.

Berdasarkan keseluruhan penafsiran tersebut, dapat ditegaskan bahwa *an-nushrah* dalam QS. Al-Anfal/8: 72,

³⁷ Muhammad ibn Jarir al-Thabarî, *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an*, tahqiq 'Abd Allah ibn 'Abd al-Muhsin al-Turki, Kairo: Dar Hajr, 2001, jil. 11, hal. 40–49.

إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ ءَاوُوا وَنَصَرُوا أُولَٰئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ

Sesungguhnya orang-orang yang beriman dan berhijrah serta berjihad dengan harta dan jiwanya pada jalan Allah dan orang-orang yang memberikan tempat kediaman dan pertolongan (kepada orang-orang muhajirin), mereka itu satu sama lain lindung-melindungi.

Makna pertolongan yang lahir dari iman, diwujudkan melalui tindakan nyata, dijalankan dalam kerangka solidaritas, dan dibatasi oleh etika perjanjian. Konsep ini sangat relevan dengan tema relawan kemanusiaan. Relawan adalah representasi nyata dari nilai pertolongan dalam masyarakat. Mereka hadir untuk membantu korban, melindungi yang rentan, dan memulihkan martabat kemanusiaan. Oleh sebab itu, melindungi relawan, mendukung kerja mereka, dan memastikan keselamatan mereka selama menjalankan tugas kemanusiaan juga merupakan bagian dari implementasi nilai *an-nushrah* itu sendiri. Dengan kata lain, Al-Qur'an tidak hanya mengajarkan agar manusia menjadi penolong, tetapi juga menuntut adanya sistem sosial yang menopang dan menjaga para penolong kemanusiaan.

Dalam konteks relawan kemanusiaan, konsep *an-nushrah* tercermin dalam berbagai bentuk bantuan yang diberikan kepada korban bencana, pengungsi, maupun masyarakat yang mengalami krisis kemanusiaan.

c. *Al-Amn* (Keamanan)

Al-amn berasal dari kata *أمن* yang berarti rasa aman, ketenteraman, dan perlindungan dari ketakutan. Keamanan merupakan salah satu kebutuhan dasar manusia yang harus dipenuhi agar kehidupan dapat berlangsung dengan baik.³⁸

Istilah *al-amn* (الأمن) berasal dari akar kata *أ-م-ن* (*a-m-n*) yang secara bahasa berarti rasa aman, ketenteraman, kepercayaan, dan perlindungan dari rasa takut. Dalam Al-Qur'an, kata ini digunakan untuk menggambarkan keadaan di mana manusia terbebas dari ancaman, kekhawatiran, maupun bahaya yang dapat mengganggu kehidupan.³⁹ Akar kata *أمن* disebutkan dalam Al-Qur'an sekitar 879 kali dalam berbagai bentuk derivasi, seperti *amana* (beriman), *amn* (keamanan), *amin* (terpercaya), dan *amân* (perlindungan). Hal ini menunjukkan bahwa konsep keamanan memiliki kedudukan penting dalam

³⁸ Abraham H. Maslow, *A Theory of Human Motivation*, *Psychological Review* Vol. 50, No. 4, 1943, hal. 370–396.

³⁹ Toshihiko Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*, Montreal: McGill University Press, 2002, hal. 205–210.

ajaran Islam karena berkaitan langsung dengan kesejahteraan dan keberlangsungan hidup manusia.⁴⁰

Kategori *pertama* dari konsep *al-amn* dalam Al-Qur'an adalah keamanan sebagai nikmat dari Allah. Al-Qur'an menegaskan bahwa rasa aman merupakan salah satu anugerah besar yang diberikan Allah kepada manusia. Hal ini terlihat dalam QS. Quraaisy/106:4, yang menyebutkan bahwa Allah telah memberi makanan kepada manusia untuk menghilangkan lapar dan memberikan rasa aman dari ketakutan. Ayat ini menunjukkan bahwa keamanan merupakan kebutuhan mendasar yang harus terpenuhi agar manusia dapat menjalani kehidupannya dengan baik dan stabil.⁴¹

Kategori *kedua* adalah keamanan sebagai kondisi sosial yang harus dijaga oleh manusia. Dalam QS. An-Nisa/4:83 disebutkan bahwa ketika datang suatu berita mengenai keamanan atau ketakutan, manusia harus menyikapinya dengan bijak agar tidak menimbulkan kekacauan. Ayat ini menunjukkan bahwa menjaga keamanan merupakan tanggung jawab bersama dalam kehidupan masyarakat. Stabilitas keamanan sosial sangat penting untuk menciptakan kehidupan yang harmonis dan terhindar dari konflik.⁴²

Kategori *ketiga* adalah keamanan sebagai perlindungan dari ketakutan dan ancaman. Dalam beberapa ayat Al-Qur'an, keamanan digambarkan sebagai kondisi di mana manusia terbebas dari rasa takut. Contohnya dalam QS. Al-Baqarah/2:125 yang menyebutkan bahwa Allah menjadikan Ka'bah sebagai tempat yang aman bagi manusia. Konsep ini menunjukkan bahwa Islam memberikan perhatian besar terhadap terciptanya ruang aman yang dapat melindungi manusia dari berbagai ancaman.⁴³

Kategori *keempat* adalah keamanan sebagai bagian dari kesejahteraan hidup manusia. Dalam perspektif Al-Qur'an, keamanan tidak hanya berkaitan dengan perlindungan fisik tetapi juga dengan ketenangan jiwa dan stabilitas kehidupan sosial. Tanpa adanya rasa aman, manusia tidak dapat menjalankan aktivitas kehidupan dengan baik. Oleh karena itu, konsep *al-amn* dalam Al-Qur'an mencerminkan pentingnya menciptakan lingkungan yang aman dan damai sebagai bagian dari upaya menjaga kehidupan manusia serta membangun masyarakat yang harmonis.⁴⁴

⁴⁰ Muhammad Fuad 'Abd al-Baqi, *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfaz al-Qur'an al-Karim*, Kairo: Dar al-Hadith, 1996, hal. 93.

⁴¹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Vol. 15, Jakarta: Lentera Hati, 2002, hal. 563.

⁴² Wahbah az-Zuhaili, *Tafsir al-Munir*, Jilid 5, Damaskus: Dar al-Fikr, 2009, hal. 249.

⁴³ Ismail Ibn Kathir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, Jilid 1, Beirut: Dar al-Fikr, 1999, hal. 375.

⁴⁴ Mohammad Hashim Kamali, "The Right to Life, Security and Privacy in Islam," *Islamic Studies* Vol. 40, No. 2, 2001, hal. 187–190.

Al-Qur'an menegaskan pentingnya keamanan dalam kehidupan manusia. Salah satu ayat yang menekankan hal ini terdapat dalam QS. Quraaisy/106: 4,

الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ

Yang telah memberi makanan kepada mereka untuk menghilangkan lapar dan .mengamankan mereka dari rasa ketakutan

Ayat ini menunjukkan bahwa keamanan merupakan nikmat yang sangat besar dari Allah. Tanpa keamanan, kehidupan manusia akan dipenuhi oleh ketakutan dan ketidakpastian.

Ayat ini menampilkan *dua* nikmat fundamental yang menjadi dasar tegaknya kehidupan manusia, yaitu terpenuhinya kebutuhan pangan dan terjaminnya keamanan. Keduanya tidak diposisikan sebagai nikmat tambahan, melainkan sebagai syarat pokok bagi keberlangsungan hidup yang bermartabat. Karena itu, ketika Al-Qur'an menyebut bahwa Allah telah "memberi makan dari kelaparan" dan "mengamankan dari ketakutan", sesungguhnya Al-Qur'an sedang menegaskan bahwa kesejahteraan material dan rasa aman merupakan fondasi utama kehidupan sosial. Dalam konteks kajian ini, ayat tersebut sangat relevan untuk dijadikan landasan normatif mengenai pentingnya keamanan dalam perlindungan relawan kemanusiaan, sebab relawan bekerja di ruang-ruang yang justru ditandai oleh kelaparan, bencana, konflik, dan ketakutan.

Menurut *Tafsir al-Sa'di*, ayat ini menjelaskan bahwa kelapangan rezeki dan keamanan dari berbagai ancaman merupakan dua nikmat duniawi yang paling besar, sehingga menuntut syukur kepada Allah. Al-Sa'di menegaskan bahwa Allah secara khusus menyandarkan rububiyah kepada pemilik rumah suci itu karena kemuliaan Ka'bah, walaupun pada hakikatnya Allah adalah Rabb bagi segala sesuatu. Penekanan al-Sa'di terletak pada pengakuan bahwa keamanan bukanlah kondisi biasa, tetapi karunia besar yang menopang kehidupan manusia.⁴⁵ Dari penafsiran ini dapat dipahami bahwa keamanan dalam perspektif Al-Qur'an bukan sekadar tidak adanya serangan fisik, melainkan suatu keadaan yang memungkinkan manusia hidup dengan tenang, beraktivitas dengan layak, dan mensyukuri kehidupan. Dalam kaitannya dengan relawan kemanusiaan, tafsir ini memberi isyarat bahwa keamanan merupakan hak dasar yang harus dijamin. Relawan yang berada di lapangan memerlukan situasi aman agar dapat menyalurkan bantuan, menjangkau korban, dan menjalankan amanah kemanusiaan secara efektif.

Al-Baghawi menjelaskan bahwa frasa "*alladzî ath'amahum min jû*" merujuk pada keadaan Quraaisy yang diberi kecukupan setelah sebelumnya

⁴⁵ 'Abd al-Rahman ibn Nasir al-Sa'di, *Taysir al-Karim al-Rahman fi Tafsir Kalam al-Mannan*, Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 2000, hal. 935.

mengalami kesulitan, sedangkan frasa “*wa âmanahum min khawf*” berkaitan dengan keamanan yang mereka peroleh karena keberadaan tanah haram dan kedudukan mereka sebagai penduduk Makkah, sehingga mereka tidak diganggu dalam perjalanan dagang mereka. Ia juga mengutip riwayat dari Ibn ‘Abbas bahwa Quraisy pernah berada dalam kesempitan dan kelaparan, lalu Allah memberi mereka kemudahan melalui perjalanan dagang musim dingin dan musim panas. Bahkan ada pula pendapat yang memaknai keamanan di sini sebagai perlindungan dari penyakit berat seperti judzam.⁴⁶ Penafsiran ini memperlihatkan bahwa keamanan dalam Al-Qur’an memiliki makna yang luas. Ia mencakup keamanan dari serangan musuh, keamanan perjalanan, keamanan ekonomi, bahkan keamanan kesehatan. Bagi relawan kemanusiaan, keluasan makna ini sangat penting, karena perlindungan terhadap mereka tidak cukup hanya dimaknai sebagai pengawalan dari ancaman senjata atau kekerasan, tetapi juga harus mencakup keamanan logistik, keamanan kesehatan, keamanan mobilitas, dan keamanan lingkungan kerja.

Dalam *Tafsir al-Wasith*, dijelaskan bahwa Allah telah melapangkan rezeki bagi Quraisy dan menghadirkan keamanan bagi mereka setelah sebelumnya berada dalam ancaman ketakutan. Penafsir menegaskan bahwa bentuk nakirah pada kata *jû‘* dan *khawf* menunjukkan makna pengagungan, yakni kelaparan yang sangat berat dan ketakutan yang sangat besar. Dengan demikian, ayat ini menggambarkan perpindahan dari krisis menuju ketenangan, dari ancaman menuju stabilitas, dan dari kekurangan menuju kecukupan.⁴⁷ Penjelasan ini sangat kaya makna bila dihubungkan dengan tema perlindungan relawan kemanusiaan. Relawan bekerja justru di tengah “*jû‘*” dan “*khawf*” yang nyata: masyarakat kelaparan, anak-anak kehilangan rasa aman, korban konflik hidup dalam ancaman, dan kawasan bencana berada dalam situasi serba tidak pasti. Oleh sebab itu, keamanan relawan harus dipahami sebagai prasyarat bagi hadirnya pertolongan. Relawan tidak mungkin menjalankan fungsi kemanusiaannya secara optimal apabila ia sendiri berada dalam situasi takut, terancam, atau tidak terlindungi.

Sementara itu, Ibn Katsir menafsirkan ayat ini dengan menekankan bahwa Allah, Rabb pemilik rumah suci, telah menganugerahkan kepada Quraisy *dua* nikmat besar: tercukupinya kebutuhan pangan dan rasa aman dari ketakutan. Karena itu, mereka seharusnya memurnikan ibadah hanya kepada-Nya. Ibn Katsir juga mengaitkan ayat ini dengan QS. An-Nahl/16:112–113, yakni gambaran tentang suatu negeri yang aman dan tenteram, lalu kehilangan

⁴⁶ Al-Husayn ibn Mas‘ud al-Baghawi, *Ma‘alim al-Tanzil fi Tafsir al-Qur’an*, tahqiq Muhammad ‘Abd Allah al-Nimr, ‘Uthman Jum‘ah Damiriyyah, dan Sulayman Muslim al-Harash, Riyadh: Dar Tayyibah, 1997, jil. 8, hal. 557–558.

⁴⁷ Muhammad Sayyid Tantawi, *al-Tafsir al-Wasith li al-Qur’an al-Karim*, Kairo: Dar Nahdah Misr, 1998, jil. 15, hal. 602–603.

rasa aman dan kecukupan ketika kufur terhadap nikmat Allah.⁴⁸ Penafsiran Ibn Katsir mengandung pelajaran yang sangat penting bagi konteks kemanusiaan, yaitu bahwa keamanan bukan hanya soal situasi eksternal, tetapi juga merupakan bagian dari tatanan moral yang harus dijaga. Keamanan dapat menjadi sarana bagi kehidupan yang mulia, tetapi dapat pula dicabut ketika manusia mengabaikan nilai syukur, keadilan, dan tanggung jawab. Dalam konteks perlindungan relawan kemanusiaan, hal ini berarti bahwa keamanan relawan harus dijaga bukan hanya melalui perangkat teknis, tetapi juga melalui komitmen moral lembaga, pemerintah, dan masyarakat untuk menghormati kerja kemanusiaan dan tidak menjadikan relawan sebagai sasaran kekerasan atau eksploitasi.

Adapun al-Thabari menjelaskan bahwa makna “*wa âmanahum min khawf*” dipahami oleh para ulama dalam dua pengertian utama. Sebagian memaknainya sebagai keamanan dari serangan musuh, peperangan, dan gangguan antar-kabilah yang biasa dialami bangsa Arab, sedangkan sebagian lain menafsirkannya sebagai keamanan dari penyakit menakutkan seperti judzam. Namun al-Thabari menegaskan bahwa yang paling tepat adalah memaknai ayat ini secara umum, sebagaimana keumuman lafaz ayatnya, yaitu bahwa Allah telah memberi keamanan kepada Quraisy dari semua bentuk ketakutan tersebut.⁴⁹ Penjelasan al-Thabari ini sangat penting untuk pembahasan perlindungan relawan kemanusiaan, sebab ia menegaskan bahwa konsep keamanan dalam Al-Qur’an tidak boleh direduksi hanya pada satu sisi. Keamanan harus dipahami secara komprehensif, mencakup keamanan fisik, kesehatan, mobilitas, dan keberlanjutan hidup. Dalam konteks relawan, ini berarti perlindungan harus dirancang secara menyeluruh: dari pengamanan lokasi tugas, perlindungan dari penyakit menular, penyediaan jalur evakuasi, hingga dukungan pascatugas bagi relawan yang mengalami trauma.

Berdasarkan keseluruhan penafsiran tersebut, dapat ditegaskan bahwa konsep *al-amn* dalam QS. Quraisy/106:4 merupakan salah satu fondasi penting dalam pembahasan perlindungan relawan kemanusiaan. Ayat ini menunjukkan bahwa keamanan adalah nikmat mendasar yang menopang seluruh aktivitas manusia. Tanpa keamanan, manusia akan sulit memenuhi tugas sosial, moral, bahkan spiritualnya. Dalam konteks relawan kemanusiaan, prinsip ini melahirkan implikasi yang sangat jelas: relawan harus dilindungi dari rasa takut, ancaman fisik, gangguan kesehatan, dan berbagai situasi yang dapat menghambat tugas kemanusiaannya. Dengan kata lain, jaminan keamanan bagi relawan bukan sekadar kebutuhan operasional, tetapi

⁴⁸ Isma‘il ibn ‘Umar Ibn Kathir, *Tafsîr al-Qur’ân al-‘Azim*, tahqiq Sami ibn Muhammad al-Salamah, Riyadh: Dar Tayyibah li al-Nashr wa al-Tawzi‘, 1999, jil. 8, hal. 499–500.

⁴⁹ Muhammad ibn Jarir al-Thabarî, *Jami‘ al-Bayan ‘an Ta‘wil Ay al-Qur’an*, tahqiq ‘Abd Allah ibn ‘Abd al-Muhsin al-Turki, Kairo: Dar Hajr, 2001, jil. 24, hal. 652–655.

merupakan bagian dari aktualisasi nilai Qur'ani tentang *al-amn*, yaitu menghadirkan rasa aman agar kehidupan, pertolongan, dan kemanusiaan dapat berjalan secara utuh.

Jika dikaitkan lebih jauh dengan kerangka penelitian ini, maka QS. Quraisy/106:4 dapat dijadikan dasar normatif bahwa perlindungan relawan kemanusiaan harus mencakup sekurang-kurangnya empat aspek. *Pertama*, keamanan fisik, yakni perlindungan dari serangan, intimidasi, atau kekerasan selama bertugas. *Kedua*, keamanan logistik, yakni jaminan terhadap ketersediaan makanan, air bersih, dan sarana dasar agar relawan tidak bekerja dalam kondisi rentan. *Ketiga*, keamanan kesehatan, yakni perlindungan dari penyakit, kelelahan ekstrem, dan paparan lingkungan berbahaya. *Keempat*, keamanan psikologis, yakni terciptanya situasi yang meminimalkan rasa takut, tekanan, dan trauma selama maupun setelah penugasan. Dengan demikian, konsep *al-amn* tidak hanya memperkaya wacana teologis tentang keamanan, tetapi juga memberi dasar etik bagi penyusunan model perlindungan relawan kemanusiaan yang komprehensif.

Dalam konteks kemanusiaan, menciptakan keamanan bagi masyarakat yang terdampak konflik atau bencana merupakan salah satu tujuan utama dari berbagai aktivitas kemanusiaan.

d. *As-Salam* (Kedamaian)

Istilah *as-salam* berasal dari akar kata سلم yang berarti kedamaian, keselamatan, dan kesejahteraan. Islam sendiri berasal dari akar kata yang sama, yang menunjukkan bahwa agama ini pada dasarnya mengajarkan perdamaian⁵⁰.

Istilah *as-salâm* (السلام) berasal dari akar kata س-ل-م (s-l-m) yang secara bahasa berarti kedamaian, keselamatan, ketenteraman, dan kesejahteraan. Dari akar kata yang sama juga lahir kata Islam, yang bermakna penyerahan diri kepada Allah yang membawa manusia menuju keselamatan dan kedamaian. Dalam Al-Qur'an, akar kata سلم muncul dalam berbagai bentuk seperti *salâm*, *Islâm*, *salîm*, dan *muslim*, yang keseluruhannya menggambarkan konsep keselamatan dan kedamaian dalam kehidupan manusia⁵¹. Hal ini menunjukkan bahwa kedamaian merupakan nilai fundamental dalam ajaran Islam yang

⁵⁰ Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, Chicago: University of Chicago Press, 1980, hal. 42.

⁵¹ Muhammad Fuad 'Abd al-Baqi, *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfaz al-Qur'an al-Karim*, Kairo: Dar al-Hadith, 1996, hal. 353.

menjadi tujuan utama dalam hubungan manusia dengan Allah maupun dengan sesama manusia.⁵²

Kategori *pertama* dari konsep *as-salâm* dalam Al-Qur'an adalah kedamaian sebagai sifat dan anugerah dari Allah. Salah satu nama Allah adalah *As-Salâm*, sebagaimana disebutkan dalam QS. Al-Hasyr/59:23 yang menjelaskan bahwa Allah adalah sumber kedamaian dan keselamatan bagi seluruh makhluk. Makna ini menunjukkan bahwa kedamaian sejati berasal dari Allah dan menjadi bagian dari rahmat-Nya kepada manusia. Dengan demikian, kehidupan yang damai merupakan manifestasi dari nilai-nilai ilahi yang harus diwujudkan dalam kehidupan manusia.⁵³

Kategori *kedua* adalah kedamaian sebagai prinsip hubungan sosial. Al-Qur'an mendorong manusia untuk membangun hubungan yang damai dan menghindari konflik yang tidak perlu. Dalam QS. Al-Anfal/8: 61:

وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَأَجْنَحْ لَهُمْ وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ

Dan jika mereka condong kepada perdamaian, maka condonglah kepadanya dan bertawakkallah kepada Allah. Sesungguhnya Dialah Yang Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.

Disebutkan bahwa apabila pihak lain cenderung kepada perdamaian, maka umat Islam diperintahkan untuk menerima perdamaian tersebut. Ayat ini menunjukkan bahwa Islam sangat menjunjung tinggi nilai perdamaian dan mengutamakan penyelesaian konflik secara damai.⁵⁴

Kategori *ketiga* adalah kedamaian sebagai kondisi spiritual manusia. Dalam Al-Qur'an, kedamaian tidak hanya dimaknai sebagai kondisi sosial yang bebas dari konflik, tetapi juga sebagai keadaan batin yang tenang dan tenteram. Kedamaian spiritual ini tercermin dalam kehidupan orang-orang yang dekat dengan Allah dan menjalankan ajaran-Nya dengan penuh keimanan. Dengan demikian, konsep *as-salâm* tidak hanya berkaitan dengan hubungan antar manusia, tetapi juga berkaitan dengan hubungan manusia dengan Tuhan.

Kategori *keempat* adalah kedamaian sebagai tujuan kehidupan manusia. Dalam perspektif Al-Qur'an, kehidupan yang ideal adalah kehidupan yang dilandasi oleh nilai-nilai kedamaian, keselamatan, dan kesejahteraan bersama. Prinsip ini mendorong manusia untuk menciptakan masyarakat yang harmonis, saling menghormati, dan bebas dari kekerasan. Oleh karena itu, konsep *as-salâm* dalam Al-Qur'an menunjukkan bahwa kedamaian merupakan fondasi penting dalam membangun kehidupan manusia yang adil, sejahtera, dan bermartabat.

⁵² Toshihiko Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*, Montreal: McGill University Press, 2002, hal. 210–215.

⁵³ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Vol. 14, Jakarta: Lentera Hati, 2002, hal. 73.

⁵⁴ Wahbah az-Zuhaili, *Tafsîr al-Munîr*, Jilid 9, Damaskus: Dar al-Fikr, 2009, hal. 489

Al-Qur'an mendorong umat manusia untuk hidup dalam kedamaian serta menghindari konflik yang dapat merusak kehidupan manusia. Pada QS.Al-Anfal/8:60 ini menunjukkan bahwa perdamaian merupakan prinsip utama dalam Islam. Dalam konteks kemanusiaan, upaya menciptakan perdamaian sangat penting untuk melindungi kehidupan manusia dari kekerasan dan konflik. Ayat ini juga menegaskan bahwa perdamaian merupakan salah satu nilai penting dalam ajaran Islam. Al-Qur'an tidak meletakkan perang sebagai orientasi utama relasi antar manusia, melainkan menempatkan perdamaian sebagai pilihan yang harus diterima ketika pihak lain menunjukkan kecenderungan ke arah itu. Dengan kata lain, ayat ini menunjukkan bahwa tujuan akhir dari kekuatan dan pertahanan bukanlah kekerasan itu sendiri, tetapi terciptanya keamanan, stabilitas, dan ketenteraman hidup. Dalam konteks penelitian ini, ayat tersebut sangat relevan untuk dijadikan dasar normatif dalam membangun perlindungan relawan kemanusiaan, sebab relawan hanya dapat menjalankan tugasnya secara optimal dalam ruang yang memungkinkan hadirnya kedamaian, akses aman, dan berkurangnya ancaman permusuhan.

Menurut *Tafsir al-Sa'di*, frasa *wa in janahû lis-salm fajnah lahâ* berarti bahwa apabila pihak kafir yang memerangi kaum muslimin cenderung kepada perdamaian, perjanjian, dan penghentian peperangan, maka kaum muslimin diperintahkan untuk menerima ajakan itu sambil tetap bertawakal kepada Allah. al-Sa'di menegaskan bahwa dalam penerimaan terhadap perdamaian itu terdapat banyak maslahat: di antaranya adalah bahwa keselamatan dan afiat memang merupakan sesuatu yang selalu diinginkan; di samping itu, perdamaian memberi kesempatan bagi kaum muslimin untuk menguatkan diri, mengistirahatkan tenaga, dan bersiap bila suatu saat diperlukan lagi. Ia juga menjelaskan bahwa ketika suasana aman tercipta dan masing-masing pihak dapat saling mengenal, maka Islam akan tampak keunggulannya melalui keadilan, keindahan ajaran, dan kebaikan muamalahnya. Namun, al-Sa'di juga mengingatkan adanya satu kemungkinan, yaitu jika perdamaian itu hanya dijadikan tipu daya oleh pihak lawan.⁵⁵

Penafsiran al-Sa'di menunjukkan bahwa kedamaian dalam Al-Qur'an bukanlah kelemahan, tetapi strategi moral dan sosial untuk menjaga kehidupan manusia. Perdamaian diterima karena ia mengandung maslahat yang nyata, yakni menjaga keselamatan, menghentikan pertumpahan darah, dan membuka peluang bagi stabilitas sosial. Dalam konteks perlindungan relawan kemanusiaan, hal ini sangat relevan. Relawan bekerja justru di ruang-ruang yang dilanda konflik, ketegangan, dan kekerasan. Karena itu, segala upaya

⁵⁵ 'Abd al-Rahman ibn Nasir al-Sa'di, *Taysir al-Karim al-Rahman fi Tafsir Kalam al-Mannan*, Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 2000, hal. 328.

menuju gencatan senjata, koridor kemanusiaan, jeda konflik, dan penghormatan terhadap wilayah sipil merupakan implementasi nyata dari semangat *as-salâm* dalam ayat ini. Tanpa kedamaian, relawan menjadi kelompok yang paling rentan, sebab tugas mereka mengharuskan mereka hadir di titik-titik paling berbahaya dalam krisis kemanusiaan.

Al-Baghawi menjelaskan secara ringkas bahwa kata *janahû* berarti “mereka condong atau cenderung”, sedangkan *lis-salm* berarti “kepada perdamaian atau perdamaian melalui perjanjian”. Karena itu, makna ayat ini adalah: bila mereka cenderung kepada perdamaian, maka condonglah pula kepadanya dan lakukan perdamaian dengan mereka, lalu bertawakallah kepada Allah.⁵⁶ Meskipun sebagian ulama yang ia kutip menganggap ayat ini telah dinasakh, esensi tafsir al-Baghawi tetap menunjukkan bahwa Al-Qur’an membuka ruang bagi penyelesaian damai dan penghentian permusuhan.

Dari penjelasan ini tampak bahwa *as-salâm* dalam Al-Qur’an memiliki arti yang sangat praktis, yaitu berhentinya situasi perang dan terbukanya ruang aman untuk hidup bersama. Dalam konteks relawan kemanusiaan, makna ini sangat penting, karena kedamaian bukan sekadar nilai abstrak, tetapi kondisi yang memungkinkan bantuan sampai kepada korban. Ketika terjadi jeda peperangan, penghormatan terhadap wilayah aman, atau kesepakatan untuk membuka akses bantuan, maka relawan dapat masuk, mendistribusikan makanan, mengevakuasi korban luka, memberi layanan medis, dan mendampingi kelompok rentan. Oleh sebab itu, perlindungan relawan kemanusiaan sangat erat kaitannya dengan upaya membangun dan menjaga suasana damai, meskipun dalam batas-batas minimal seperti perjanjian lokal, penghormatan terhadap ambulans, atau perlindungan terhadap tenaga kemanusiaan.

Dalam *Tafsir al-Wasith*, dijelaskan bahwa kata *janahû* berasal dari makna “miring” atau “condong”. Ayat ini dipahami sebagai perintah kepada Nabi saw. agar menerima kecenderungan pihak musuh kepada perdamaian sepanjang perdamaian itu membawa maslahat. Tafsir ini juga memberi penekanan penting bahwa penggunaan kata “in” dalam ayat tersebut menunjukkan bahwa kecenderungan mereka kepada perdamaian belum tentu dilandasi ketulusan; bisa jadi ada kepentingan tertentu di baliknya. Karena itu, Al-Qur’an memerintahkan agar perdamaian diterima dengan tetap bersandar kepada Allah dan tetap waspada terhadap kemungkinan makar, tipu daya, atau pengkhianatan.⁵⁷

⁵⁶ Al-Husayn ibn Mas’ud al-Baghawi, *Ma’alim al-Tanzil fi Tafsir al-Qur’an*, tahqiq Muhammad ‘Abd Allah al-Nimr, ‘Uthman Jum’ah Damiriyyah, dan Sulayman Muslim al-Harash, Riyadh: Dar Tayyibah, 1997, jil. 3, hal. 373.

⁵⁷ Muhammad Sayyid Tantawi, *al-Tafsir al-Wasith li al-Qur’an al-Karim*, Kairo: Dar Nahdah Misr, 1998, jil. 6, hal. 260–263.

Penjelasan ini sangat penting untuk konteks perlindungan relawan kemanusiaan. Dalam kerja kemanusiaan modern, kedamaian sering kali tidak hadir dalam bentuk damai total, tetapi dalam bentuk yang terbatas dan rapuh: gencatan senjata sementara, jalur evakuasi, jaminan akses bantuan, atau kesepakatan perlindungan fasilitas sipil. Karena itu, perlindungan relawan tidak cukup hanya bertumpu pada asumsi bahwa semua pihak akan patuh pada perdamaian. Diperlukan sistem verifikasi, pengawasan, koordinasi, dan mitigasi risiko. Dengan kata lain, ayat ini mengajarkan dua hal sekaligus: menerima peluang perdamaian sebagai jalan kemaslahatan, dan tetap menyiapkan perlindungan yang matang agar relawan tidak menjadi korban dari perdamaian yang palsu atau pengkhianatan di lapangan.

Ibn Katsir menafsirkan ayat ini dengan menyatakan bahwa apabila musuh cenderung kepada *musalamah*, *musalahah*, atau *muhadanah*—yakni perdamaian, perjanjian damai, dan penghentian perang—maka kaum muslimin diperintahkan untuk menerima hal itu. Ia mencontohkan praktik Nabi saw. pada peristiwa Hudaibiyah, ketika beliau menerima perjanjian damai dengan kaum musyrikin, meskipun di dalamnya terdapat sejumlah syarat yang secara lahir tampak berat bagi kaum muslimin. Ibn Katsir juga menolak pandangan bahwa ayat ini sepenuhnya mansukh, sebab menurutnya ayat ini tetap berlaku ketika masalah perdamaian lebih besar dan ketika kondisi menghendaki adanya perjanjian atau penghentian permusuhan.⁵⁸

Tafsir Ibn Katsir memperlihatkan bahwa perdamaian dalam Islam tidak sekadar wacana normatif, tetapi juga praktik politik-etik untuk melindungi kehidupan. Perdamaian diterima bukan karena menyerah, tetapi karena ia dapat mencegah bahaya yang lebih besar dan membuka ruang bagi kemaslahatan. Dalam konteks perlindungan relawan kemanusiaan, tafsir ini memberi dasar kuat bahwa setiap kesepakatan yang bertujuan mengurangi kekerasan, melindungi warga sipil, dan memberi ruang aman bagi kerja kemanusiaan adalah bagian dari kebijakan yang dibenarkan. Bahkan, dapat dikatakan bahwa perlindungan relawan akan lebih efektif apabila disokong oleh mekanisme damai, baik di tingkat lokal maupun internasional. Relawan membutuhkan situasi di mana pihak-pihak yang bertikai mau mengakui nilai kemanusiaan dan menghormati keberadaan tenaga penolong.

Adapun al-Thabari menjelaskan bahwa ayat ini berarti: apabila pihak lawan condong kepada perdamaian, baik melalui masuk Islam, pemberian *jizyah*, perjanjian damai, ataupun bentuk penghentian permusuhan yang lain, maka Nabi diperintahkan untuk menerima hal itu. Ia juga menegaskan bahwa tawakal pada akhir ayat menunjukkan bahwa Nabi dan kaum muslimin harus

⁵⁸ Isma'îl ibn 'Umar Ibn Kathir, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azim*, tahqiq Sami ibn Muhammad al-Salamah, Riyadh: Dar Tayyibah li al-Nashr wa al-Tawzi', 1999, jil. 4, hal. 92–93.

menyerahkan urusan mereka kepada Allah setelah memilih jalan damai, sebab Allah Maha Mendengar apa yang dikatakan kedua pihak dalam perjanjian dan Maha Mengetahui apa yang disembunyikan dalam hati mereka, baik niat menepati maupun niat melanggar perjanjian.⁵⁹

Penafsiran al-Thabari ini sangat kaya bagi pembahasan *as-salâm* dalam perlindungan relawan kemanusiaan. Ia menegaskan bahwa perdamaian memiliki *dua* sisi: sisi lahir berupa kesepakatan yang menghentikan konflik, dan sisi batin berupa niat yang belum tentu sejalan dengan isi kesepakatan itu. Karena itu, perlindungan relawan dalam suasana damai harus tetap dibangun di atas kewaspadaan. Jalur bantuan harus dipastikan aman, pihak-pihak yang bertikai harus dimintai komitmen yang jelas, dan relawan perlu diberi perlindungan hukum, diplomatik, dan operasional. Dalam arti ini, *as-salâm* tidak berarti kelengahan, tetapi kedamaian yang dijaga dengan kesiapsiagaan.

Berdasarkan keseluruhan penafsiran tersebut, dapat ditegaskan bahwa konsep *as-salâm* dalam QS. Al-Anfâl/8:61 bukan hanya berarti absennya peperangan, tetapi mencakup keadaan yang memungkinkan terciptanya keselamatan, stabilitas, dan pengurangan bahaya. Kedamaian dalam ayat ini dipandang sebagai pilihan yang harus ditempuh ketika membawa masalah yang lebih besar, terutama dalam menjaga kehidupan manusia. Dalam konteks perlindungan relawan kemanusiaan, nilai ini menjadi sangat penting, sebab relawan pada hakikatnya hadir untuk memelihara kehidupan, bukan menjadi bagian dari eskalasi konflik. Karena itu, segala bentuk upaya untuk menciptakan koridor kemanusiaan, penghormatan terhadap simbol-simbol medis dan kemanusiaan, penghentian serangan terhadap fasilitas sipil, serta pembukaan akses bantuan, merupakan bentuk nyata dari aktualisasi *as-salâm* dalam dunia kemanusiaan.

Jika dikaitkan secara lebih khusus dengan perlindungan relawan kemanusiaan, QS. Al-Anfâl/8:61 memberikan setidaknya *tiga* pelajaran penting. *Pertama*, kedamaian adalah prasyarat penting bagi efektifnya kerja kemanusiaan, sebab tanpa situasi yang relatif aman, relawan tidak dapat menjangkau korban secara optimal. *Kedua*, perdamaian harus diterima ketika membuka peluang bagi penyelamatan nyawa dan penghentian penderitaan, termasuk melalui jeda kemanusiaan atau perjanjian perlindungan. *Ketiga*, kedamaian harus dikelola dengan kewaspadaan, sebab relawan sering bekerja di wilayah yang rawan pengkhianatan, pelanggaran perjanjian, atau manipulasi politik. Dengan demikian, konsep *as-salâm* dalam Al-Qur'an memberi landasan etik dan teologis bagi upaya membangun sistem perlindungan relawan kemanusiaan yang berbasis pada perdamaian, keselamatan, dan penghormatan terhadap martabat manusia.

⁵⁹ Muhammad ibn Jarir al-Thabarî, *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an*, tahqiq 'Abd Allah ibn 'Abd al-Muhsin al-Turki, Kairo: Dar Hajr, 2001, jil. 11, hal. 31–35.

e. *Al-Khair* (Kebaikan)

Istilah *al-khair* dalam Al-Qur'an merujuk pada segala bentuk kebaikan yang membawa manfaat bagi manusia. Konsep ini mencakup berbagai tindakan positif yang bertujuan untuk meningkatkan kesejahteraan Masyarakat.⁶⁰

Istilah *al-khair* (الخير) dalam Al-Qur'an berasal dari akar kata خ-ي-ر (*kh-y-r*) yang secara bahasa berarti kebaikan, kebajikan, sesuatu yang bermanfaat, atau sesuatu yang lebih baik. Dalam Al-Qur'an, kata *al-khair* digunakan untuk menggambarkan berbagai bentuk kebaikan yang membawa manfaat bagi manusia baik secara individu maupun social.⁶¹ Akar kata *khair* disebutkan lebih dari 180 kali dalam berbagai bentuk derivasi dalam Al-Qur'an, seperti *khair*, *khairât*, dan *khayr*. Hal ini menunjukkan bahwa konsep kebaikan merupakan nilai fundamental dalam ajaran Islam yang menjadi dasar bagi perilaku moral, sosial, dan kemanusiaan.⁶²

Kategori *pertama* dari konsep *al-khair* dalam Al-Qur'an adalah kebaikan dalam bentuk amal saleh. Amal saleh merupakan tindakan yang dilakukan manusia untuk mendekatkan diri kepada Allah dan memberikan manfaat bagi orang lain. Hal ini tercermin dalam QS. Al-Baqarah/2:148 yang mendorong manusia untuk berlomba-lomba dalam melakukan kebaikan (*fastabiqul khairât*). Ayat ini menunjukkan bahwa kebaikan bukan hanya sekadar anjuran, tetapi menjadi kompetisi moral bagi manusia untuk meningkatkan kualitas kehidupan social.⁶³

Kategori *kedua* adalah kebaikan dalam bentuk bantuan sosial dan kepedulian terhadap sesama manusia. Dalam Al-Qur'an, kebaikan sering dikaitkan dengan tindakan membantu orang yang membutuhkan, seperti memberi sedekah, menolong orang miskin, dan membantu korban kesulitan. Prinsip ini terlihat dalam QS. Al-Baqarah/2:215 yang menjelaskan bahwa harta yang baik seharusnya digunakan untuk membantu orang tua, kerabat, anak yatim, orang miskin, dan orang yang sedang dalam perjalanan.⁶⁴

Kategori *ketiga* adalah kebaikan dalam bentuk akhlak dan perilaku moral. Al-Qur'an mengajarkan bahwa kebaikan tidak hanya berupa tindakan material, tetapi juga tercermin dalam sikap dan perilaku yang baik terhadap orang lain. Dalam QS. An-Nahl/16:90 Allah memerintahkan manusia untuk

⁶⁰ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1996, hal. 266.

⁶¹ Toshihiko Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*, Montreal: McGill University Press, 2002, hal. 215–220.

⁶² Muhammad Fuad 'Abd al-Baqi, *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfaz al-Qur'an al-Karim*, Kairo: Dar al-Hadith, 1996, hal. 240.

⁶³ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Vol. 1, Jakarta: Lentera Hati, 2002, hal. 379.

⁶⁴ Wahbah az-Zuhaili, *Tafsir al-Munir*, Jilid 2, Damaskus: Dar al-Fikr, 2009, hal. 35.

berlaku adil dan berbuat kebaikan (*al-ihsân*), yang menunjukkan bahwa kebaikan merupakan bagian penting dari etika sosial dalam Islam.

Kategori *keempat* adalah kebaikan sebagai sarana mencapai kesejahteraan dan kebahagiaan hidup. Al-Qur'an menegaskan bahwa manusia dianjurkan untuk memohon kebaikan di dunia dan di akhirat, sebagaimana disebutkan dalam QS. Al-Baqarah/2: 201. Ayat ini menunjukkan bahwa konsep *al-khair* mencakup kesejahteraan hidup yang bersifat holistik, meliputi aspek spiritual, sosial, dan material.⁶⁵

Dalam konteks Palestina, prinsip tersebut menuntut agar tenaga medis, jurnalis, dan relawan tidak dipandang sebagai pihak asing yang dapat diabaikan, melainkan sebagai sesama manusia yang hak hidup, keamanan, martabat, dan kebebasan menjalankan tugas kemanusiaannya wajib dihormati.

Al-Qur'an mendorong umat manusia untuk berlomba-lomba dalam melakukan kebaikan sebagaimana disebutkan dalam QS. Al-Baqarah/2: 148.

وَلِكُلِّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمُ اللَّهُ جَمِيعًا إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

Dan bagi tiap-tiap umat ada kiblatnya (sendiri) yang ia menghadap kepadanya. Maka berlomba-lombalah (dalam membuat) kebaikan. Di mana saja kamu berada pasti Allah akan mengumpulkan kamu sekalian (pada hari kiamat). Sesungguhnya Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu.

Dalam konteks kemanusiaan, aktivitas relawan seperti memberikan bantuan kepada korban bencana, membantu masyarakat miskin, serta memberikan pelayanan kesehatan merupakan bentuk nyata dari implementasi nilai *al-khair*.

f. *Al-Ukhuwah* (Persaudaraan)

Kata *ukhuwah* berasal dari bahasa Arab dari akar kata *akh* (أخ) yang berarti saudara. Dalam penggunaannya, kata ini memiliki berbagai bentuk derivasi seperti *ikhwah* (إخوة), *ikhwân* (إخوان), dan *mu'âkhâh*, yang semuanya merujuk pada makna persaudaraan. Secara bahasa, kata *akh* tidak hanya menunjuk pada hubungan kekerabatan, tetapi juga dapat berarti sekutu, penolong, sahabat dekat, atau orang yang memiliki kedekatan emosional dan sosial.⁶⁶

Dalam kajian leksikal, kata *akh* juga mengandung makna hubungan yang erat dan saling terikat, sebagaimana digunakan untuk menggambarkan seseorang yang dapat dipercaya dan selalu menyertai dalam berbagai kondisi. Bahkan dalam beberapa penggunaan, kata ini juga bermakna kesamaan atau

⁶⁵ Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, Chicago: University of Chicago Press, 1980, hal. 45.

⁶⁶ Hadari, "Ukhuwah dalam Al-Qur'an (Studi Tafsir Tematik)," *Jurnal Tafseer* Vol. 11, No. 1, 2023; DOI: 10.24252/jt.v11i1.35576.

keserupaan dalam pandangan dan sikap, sehingga menunjukkan adanya keterikatan yang kuat antara individu dalam suatu hubungan sosial.⁶⁷

Menurut *Mu'jam Mufradât Alfâzh al-Qur'ân* karya al-Râghib al-Ashfahânî, kata *akh* menunjukkan adanya ikatan persaudaraan, baik karena hubungan keturunan maupun karena hubungan persamaan (seperti sesusuan atau persamaan nilai). Dari makna ini terdapat unsur penting berupa kerja sama (*musyâraḥah*) dan keterikatan sosial antara satu individu dengan individu lainnya.⁶⁸ Dengan demikian, konsep *ukhuwah* dalam Al-Qur'an tidak hanya dimaknai sebagai hubungan biologis, tetapi juga mencerminkan solidaritas sosial dan kemanusiaan yang lebih luas.⁶⁹ Konsep *ukhuwah* dalam Islam menegaskan pentingnya membangun hubungan persaudaraan sebagai dasar kehidupan sosial. Nilai ini tidak hanya terbatas pada ikatan keagamaan, tetapi juga mencerminkan solidaritas kemanusiaan yang bersifat universal.⁷⁰

Secara etimologis, istilah *al-ukhuwah* (الأخوة) berasal dari akar kata أخ (*akh*) yang berarti saudara. Dalam Al-Qur'an, konsep ini diekspresikan melalui berbagai bentuk derivasi seperti *akh*, *ikhwah*, dan *ikhwân* yang mengandung makna kedekatan, keterikatan, serta hubungan sosial yang erat.⁷¹ Dalam kajian leksikal, akar kata ini disebutkan dalam berbagai bentuk di dalam Al-Qur'an, yang menunjukkan bahwa persaudaraan merupakan salah satu nilai penting dalam ajaran Islam, khususnya dalam membangun hubungan sosial yang harmonis dan penuh solidaritas.⁷²

Sejumlah ayat-ayat Al-Qur'an yang memuat kata dan konsep *ukhuwah* beserta derivasi katanya. Berdasarkan penelusuran tersebut, ditemukan sejumlah ayat yang tersebar dalam berbagai surah, sebagaimana dirangkum berikut ini:

Tabel V : Ayat-ayat Seputar Kata "أخوة"

No	Surah	Ayat	Lafaz
1	Al-Baqarah 2	220	إِخْوَانُكُمْ
2	Ali Imran 3	103	إِخْوَانًا

⁶⁷ Abdul Halim Mahmud, *Fiqh al-Ukhuwwah fi al-Islam*, Beirut: Dar al-Tauzi' wa al-Nasyr al-Islamiyyah, t.th., hal. 6.

⁶⁸ Al-Raghib al-Asfahani, *Mu'jam Mufradat Alfaz al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th., hal. 8.

⁶⁹ Hadari, "Ukhuwah dalam Al-Qur'an," *Jurnal Tafseer*

⁷⁰ Hadari, "Ukhuwah dalam Al-Qur'an (Studi Tafsir Tematik)," *Jurnal Tafseer* Vol. 11, No. 1, 2023, DOI: 10.24252/jt.v11i1.35576.

⁷¹ Toshihiko Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*, Montreal: McGill University Press, 2002, hal. 220–223.

⁷² Muhammad Fuad 'Abd al-Baqi, *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfaz al-Qur'an al-Karim*, Kairo: Dar al-Hadith, 1996, hal. 45.

3	Ali Imran 3	156	إِخْوَانًا لَهُمْ
4	Ali Imran 3	168	إِخْوَانًا لَهُمْ
5	An-Nisa 4	11	إِخْوَةً
6	An-Nisa 4	23	أَخَوَانُكُمْ
7	An-Nisa 4	176	إِخْوَةً
8	Al-An'am 6	87	إِخْوَانًا
9	Al-A'raf 7	202	إِخْوَانُهُمْ
10	At-Taubah 9	11	فَإِخْوَانُكُمْ
11	At-Taubah 9	23	إِخْوَانُكُمْ
12	At-Taubah 9	24	إِخْوَانُكُمْ
13	Yusuf 12	5	إِخْوَتِكَ
14	Yusuf 12	7	إِخْوَتِهِ
15	Yusuf 12	8	أَخُوهُ
16	Yusuf 12	58	إِخْوَةً
17	Yusuf 12	69	أَخُوكَ
18	Yusuf 12	100	إِخْوَتِي
19	Al-Hijr 15	47	إِخْوَانًا
20	Al-Isra 17	27	إِخْوَانَ
21	Taha 20	42	أَخُوكَ
22	An-Nur 24	31	إِخْوَانِهِنَّ / أَخَوَاتِهِنَّ
23	An-Nur 24	61	إِخْوَانُكُمْ / أَخَوَاتُكُمْ / أَخَوَالِكُمْ
24	Asy-Syu'ara 26	106	أَخُوهُمْ
25	Asy-Syu'ara 26	124	أَخُوهُمْ
26	Asy-Syu'ara 26	142	أَخُوهُمْ
27	Asy-Syu'ara 26	161	أَخُوهُمْ
28	Al-Ahzab 33	5	فَإِخْوَانُكُمْ

29	Al-Ahzab 33	18	إِخْوَانًا لَهُمْ
30	Al-Ahzab 33	55	إِخْوَانِهِمْ / أَعْوَانِهِمْ
31	Al-Hujurat 49	10	إِخْوَةٌ / أَعْوِيكُم
32	Qaf 50	13	إِخْوَانٌ
33	Al-Mujadalah 58	22	إِخْوَانَهُمْ
34	Al-Hasyr 59	10	إِخْوَانِنَا
35	Al-Hasyr 59	11	إِخْوَانِهِمْ

Data tersebut menunjukkan bahwa istilah *ukhuwah* dan berbagai turunannya tersebar luas dalam Al-Qur'an dengan konteks yang beragam, baik dalam arti hubungan kekerabatan, persaudaraan sosial, maupun persaudaraan keimanan. Hal ini menegaskan bahwa konsep persaudaraan merupakan salah satu nilai fundamental dalam ajaran Islam yang mencakup dimensi keluarga, masyarakat, hingga hubungan kemanusiaan secara universal.⁷³

Penulis menyimpulkan beberapa kategori untuk kata *ukhuwwah* dalam al-Quran, yaitu sebagai berikut;

Dalam konteks penelitian ini, *ukhuwah* dipahami terutama sebagai persaudaraan majazi, yaitu hubungan persaudaraan yang tidak semata-mata lahir dari keturunan. Al-Râghib al-Ashfahânî dan penjelasan para mufasir menunjukkan bahwa kata *akh* dapat meluas kepada pihak yang memiliki kesamaan sifat atau nilai, kedekatan sosial-kesukuan, serta kesamaan sebagai sesama makhluk manusia.

Kesamaan sifat dan nilai tampak pada persaudaraan iman dalam QS. Al-Hujurât/49:10; kedekatan sosial dan kesukuan diarahkan oleh QS. Al-Hujurât/49:13 agar menjadi sarana saling mengenal, bukan saling merendahkan; sedangkan kesamaan kemanusiaan bertumpu pada asal penciptaan yang satu dan kemuliaan anak Adam dalam QS. Al-Isrâ'/17:70.

Bagi relawan, *ukhuwah* majazi melahirkan kewajiban memperhatikan, menolong, dan melindungi korban maupun sesama relawan meskipun tidak memiliki hubungan darah. Persaudaraan ini menjadi dasar solidaritas lintas bangsa dan agama selama diarahkan pada kebajikan, keadilan, dan penghormatan terhadap martabat manusia.

Dengan demikian, pembahasan *ukhuwah* tidak perlu diperbanyak menjadi kategori yang tumpang tindih. Intinya adalah perluasan hubungan

⁷³ Imam Musbikin, *Hakikat Ukhuwah Islamiyah*, Yogyakarta: Diva Press, 2019, hal. 67; Dini Febriyanti, Mohamad Safi'i, dan Nur Isyanto, "Konsep Ukhuwah dalam Al-Qur'an," *Journal of Qur'an and Tafsir*, Vol. 1, No. 2 (2023).

persaudaraan dari ikatan biologis menuju ikatan nilai, sosial, dan kemanusiaan yang menghasilkan tanggung jawab perlindungan.

Selain *empat* kategori tersebut, konsep *al-ukhuwah* dalam Al-Qur'an juga dapat dikaitkan dengan bentuk persaudaraan lain seperti persaudaraan moral dalam menjaga nilai kebaikan, persaudaraan dalam perjuangan menegakkan keadilan, serta persaudaraan dalam kerja sama kemanusiaan yang melampaui batas suku, bangsa, dan budaya. Dengan demikian, konsep *ukhuwah* dalam Al-Qur'an mencerminkan nilai solidaritas universal yang bertujuan menciptakan kehidupan manusia yang harmonis, adil, dan penuh kasih sayang.

Al-Qur'an menegaskan dalam QS. Al-Hujurat ayat 10 bahwa orang-orang beriman adalah bersaudara. Prinsip *ukhuwah* menjadi dasar bagi solidaritas sosial dan kerja sama dalam berbagai aktivitas kemanusiaan. Solidaritas yang dikerjakan berdasarkan keimanan dan *ukhuwah* akan memberi dampak kebaikan bagi yang memberi dan menerimanya. M. Quraish Shihab menjelaskan bahwa *ukhuwah* yang biasa diartikan sebagai "persaudaraan" berasal dari akar kata yang pada mulanya bermakna "memperhatikan". Makna dasar ini menunjukkan bahwa persaudaraan menuntut adanya perhatian timbal balik di antara pihak-pihak yang merasa terikat dalam hubungan tersebut. Menurutnya, perhatian ini sering kali lahir dari adanya persamaan di antara individu, baik persamaan keturunan, hubungan keluarga (ayah, ibu, atau keduanya), maupun hubungan persusuan.⁷⁴

Seiring perkembangannya, makna *ukhuwah* meluas tidak hanya terbatas pada hubungan biologis, tetapi juga mencakup berbagai bentuk kesamaan dan keserasian, seperti kesamaan suku, agama, profesi, maupun perasaan. Bahkan dalam penggunaan bahasa Arab, kata *akh* juga dapat berarti sahabat dekat atau teman akrab, yang menunjukkan adanya kedekatan emosional dan sosial yang kuat.⁷⁵ Pemaknaan ini diperkuat oleh hadis Nabi yang menegaskan pentingnya persaudaraan dalam Islam. Rasulullah saw bersabda bahwa seandainya beliau hendak menjadikan seorang sahabat karib (*khaliil*) dari umatnya, maka beliau akan memilih Abu Bakar, namun persaudaraan Islam (*ukhuwah Islamiyyah*) memiliki kedudukan yang lebih utama.⁷⁶

Dalam masyarakat muslim, istilah *ukhuwah Islamiyyah* sering dipahami sebagai persaudaraan antar sesama muslim. Namun, menurut M. Quraish Shihab, pemahaman ini kurang tepat. Ia menegaskan bahwa kata *Islamiyyah*

⁷⁴ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1998, hal. 486.

⁷⁵ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*, hal. 486.

⁷⁶ Derajat hadist shahih, lihat. Muhammad al-Bukhari, *SHaḥīḥ al-Bukhârî*, Kitâb al-Shalâh, Bâb al-Khawkhah wa al-Mamar fi al-Masjid, no. 4390, Beirut: Dâr THawq al-Najâh, 1422 H.

dalam istilah tersebut seharusnya dipahami sebagai sifat (adjektiva) yang menjelaskan karakter persaudaraan itu, yaitu persaudaraan yang berlandaskan nilai-nilai Islam seperti keadilan, kasih sayang, dan kedamaian, bukan sekadar persaudaraan yang terbatas pada sesama pemeluk agama Islam.⁷⁷

Al-Qur'an mengenalkan beberapa bentuk *ukhuwah* (persaudaraan) yang mencerminkan dimensi hubungan manusia secara komprehensif, yaitu: (1) persaudaraan kemanusiaan (*ukhuwah insâniyyah*), (2) persaudaraan nasab dan perkawinan (*ukhuwah nasabiyyah wa shihriyyah*), (3) persaudaraan suku dan bangsa (*ukhuwah sya'biyyah wa wathaniyyah*), (4) persaudaraan antar pemeluk agama (*ukhuwah dîniyyah*), dan (5) persaudaraan sesama mukmin (*ukhuwah imâniyyah*).⁷⁸

a. *Ukhuwah Insaniyyah* (Persaudaraan Kemanusiaan)

Persaudaraan ini didasarkan pada kesamaan asal-usul manusia sebagai makhluk ciptaan Allah. Hal ini ditegaskan dalam QS. al-Hujurat /49: 13 bahwa seluruh manusia diciptakan dari satu laki-laki dan satu perempuan, kemudian dijadikan berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar saling mengenal.⁷⁹ Ayat ini menunjukkan bahwa semua manusia memiliki derajat yang sama di hadapan Allah, dan kemuliaan hanya ditentukan oleh ketakwaan.

Asbâb al-nuzûl ayat ini berkaitan dengan peristiwa ketika Bilal ibn Rabah mengumandangkan azan di atas *Ka'bah* saat *Fathu Makkah*, yang sempat dipersoalkan sebagian orang karena latar belakangnya sebagai mantan budak.⁸⁰ Peristiwa ini menegaskan bahwa Islam menolak diskriminasi rasial dan menegaskan prinsip kesetaraan manusia.

Selain itu, Al-Qur'an juga menyebut manusia sebagai *Banî Âdam* (anak cucu Adam) dalam QS. al-A'raf /7: 27 dan 35, yang menunjukkan adanya ikatan persaudaraan universal seluruh umat manusia.⁸¹

Penguatan *Karâmah Banî Âdam* sebagai Dasar *Ukhuwwah Insâniyyah*

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا

“Dan sungguh, Kami telah memuliakan anak cucu Adam, Kami angkut mereka di darat dan di laut, Kami beri mereka rezeki dari yang baik-baik dan

⁷⁷ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*, hal. 487.

⁷⁸ Hadari, “Ukhuwah dalam Al-Qur'an (Studi Tafsir Tematik),” *Jurnal Tafseer* Vol. 11, No. 1 (2023), DOI: 10.24252/jt.v11i1.35576.

⁷⁹ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Jakarta: Syamil Cipta Media, 2010, hal. 517.

⁸⁰ Ismail Ibn Kathir, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azim*, Jilid 7, Beirut: Dar al-Fikr, 1999, hal. 377.

⁸¹ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hal. 153–154.

Kami lebihkan mereka dengan kelebihan yang sempurna atas banyak makhluk yang telah Kami ciptakan.” (QS. Al-Isrâ’/17:70)

Frasa *wa laqad karramnâ banî Âdam* menegaskan bahwa *karâmah* merupakan kemuliaan dasar yang diberikan kepada manusia sebagai manusia, sebelum perbedaan agama, bangsa, status sosial, profesi, atau posisi politik. Karena itu, *ukhuwwah insâniyyah* dalam penelitian ini tidak hanya bertumpu pada kesamaan asal-usul sebagaimana QS. Al-Hujurât/49:13, tetapi juga pada kewajiban menghormati martabat universal Banî Âdam. Implikasinya bagi perlindungan relawan sangat tegas: relawan, korban, tenaga medis, jurnalis kemanusiaan, bahkan pihak yang berbeda identitas dan keyakinan tetap memiliki hak atas keselamatan, perlakuan manusiawi, kebutuhan dasar, dan penghormatan martabat. Prinsip *karâmah* ini menjadi jembatan antara *hifzh al-nafs* dan *ukhuwwah insâniyyah*, sekaligus memperkuat sifat universal model perlindungan yang dirumuskan dalam disertasi ini.

b. *Ukhuwwah Nasabiyyah wa Shihriyyah*

Persaudaraan ini didasarkan pada hubungan keturunan dan perkawinan. Al-Qur’an menegaskan hal ini dalam QS. al-Furqan /25: 54 bahwa manusia diciptakan dari air, kemudian dijadikan memiliki hubungan nasab dan *mushâharah* (hubungan kekeluargaan karena pernikahan)⁸².

Demikian pula dalam QS. an-Nahl/16: 72 dijelaskan bahwa Allah menciptakan pasangan hidup, serta dari pasangan tersebut lahir anak dan cucu sebagai bentuk keberlanjutan hubungan keluarga.⁸³ Hal ini menunjukkan bahwa keluarga merupakan fondasi utama dalam membangun masyarakat yang harmonis.

c. *Ukhuwwah Sya’biyyah wa Wathaniyyah*

Persaudaraan ini berkaitan dengan hubungan kebangsaan dan kesukuan. Dasarnya terdapat dalam QS. al-Hujurat/49: 13 yang menegaskan bahwa perbedaan suku dan bangsa bertujuan untuk saling mengenal, bukan untuk saling merendahkan.⁸⁴ Ayat ini mengandung pesan bahwa identitas sosial seperti suku dan bangsa hanyalah sarana untuk membangun interaksi sosial, sementara nilai utama yang menentukan kemuliaan manusia adalah ketakwaan. Oleh karena itu, persaudaraan keimanan dan kebangsaan tidak perlu dipertentangkan, tetapi dapat berjalan secara harmonis dalam kerangka kemanusiaan universal.

d. *Ukhuwwah Diniyyah* (Persaudaraan Antar Pemeluk Agama)

Persaudaraan ini berkaitan dengan hubungan antar umat beragama dalam kehidupan sosial. Hal ini didasarkan pada QS. al-Kafirun/109:1–6 yang

⁸² Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, hal. 364.

⁸³ Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, hal. 274.

⁸⁴ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Vol. 13, Jakarta: Lentera Hati, 2002, hal.

menegaskan prinsip kebebasan beragama: “Untukmu agamamu dan untukku agamaku.”⁸⁵

Ayat ini menunjukkan bahwa pengakuan terhadap keberadaan agama lain tidak berarti membenarkan ajarannya, tetapi menegaskan hak setiap pemeluk agama untuk hidup berdampingan secara damai, saling menghormati, dan bekerja sama dalam kebaikan.⁸⁶

e. *Ukhuwah Imaniyyah* (Persaudaraan Seiman)

Persaudaraan ini merupakan bentuk *ukhuwah* yang paling kuat dalam Islam. Allah berfirman dalam QS. al-Hujurat/49:10 bahwa orang-orang beriman adalah bersaudara, sehingga mereka diperintahkan untuk mendamaikan pihak yang berselisih.⁸⁷

Persaudaraan ini menuntut adanya sikap saling menjaga kehormatan, menghindari prasangka buruk, tidak mencela, tidak menggunjing, serta menjaga hubungan sosial sebagaimana dijelaskan dalam QS. al-Hujurat/49:11–12.⁸⁸

Lebih lanjut, *ukhuwah imaniyyah* juga diwujudkan dalam bentuk kerja sama dalam kebaikan dan ketakwaan (QS. al-Ma'idah/5:2), saling menasihati (QS. al-'Ashr/103:3), musyawarah (QS. asy-Syura/42:38), serta sikap proaktif dalam kebaikan (QS. Ali 'Imran/3:104).⁸⁹

Dengan demikian, konsep *ukhuwah* dalam Al-Qur'an mencakup seluruh dimensi kehidupan manusia, mulai dari hubungan kemanusiaan universal hingga persaudaraan berbasis keimanan. Keseluruhan konsep ini menegaskan bahwa Islam menempatkan persaudaraan sebagai fondasi utama dalam membangun masyarakat yang harmonis, adil, dan penuh kasih sayang.⁹⁰

Menurut penafsiran Ibn Katsir, konsep *ukhuwah* menunjukkan bahwa seluruh umat Islam adalah bersaudara karena ikatan agama. Oleh karena itu, Al-Qur'an memerintahkan untuk mendamaikan pihak-pihak yang berselisih dengan tetap berpegang pada prinsip keadilan dan kebenaran. Selain itu, umat Islam juga diperintahkan untuk menjaga persatuan, menghindari perpecahan, serta tidak meniru perilaku orang-orang kafir dalam akidah yang menyimpang. Sikap *ukhuwah* juga diwujudkan melalui kebiasaan saling mendoakan, baik secara terang-terangan maupun secara sembunyi-sembunyi.⁹¹

⁸⁵ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hal. 603.

⁸⁶ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1998, hal. 487

⁸⁷ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hal. 516.

⁸⁸ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hal. 516.

⁸⁹ Wahbah az-Zuhaili, *Tafsîr al-Munîr*, Damaskus: Dar al-Fikr, 2009, berbagai jilid terkait ayat.

⁹⁰ Mohammad Hashim Kamali, “Social Solidarity in Islam,” *Islam and Civilisational Renewal* Vol. 3, No. 1, 2012, hal. 25–28.

⁹¹ Ismail Ibn Kathir, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azim*, Beirut: Dar al-Fikr, 1999, jilid terkait QS. al-Hujurat:hal.10.

Sementara itu, menurut Wahbah az-Zuhaili dalam *tafsir al-Munir, ukhuwah* dimaknai sebagai persaudaraan yang dibangun atas dasar iman. Orang-orang mukmin dipersatukan oleh satu prinsip, yaitu keimanan, sehingga mereka memiliki kewajiban untuk mendamaikan saudara yang berselisih. Ia juga menegaskan bahwa Islam merupakan agama yang mempersatukan umatnya, dan salah satu nikmat terbesar yang diberikan Allah adalah persatuan dan kesatuan setelah sebelumnya terjadi permusuhan, serta tumbuhnya rasa saling mencintai di antara sesama.⁹²

Kedua mufasir tersebut memiliki kesamaan pandangan bahwa *ukhuwah* merupakan ikatan persaudaraan yang dilandasi oleh agama dan iman, serta menekankan pentingnya mendamaikan konflik di antara sesama muslim. Prinsip keadilan dan kebenaran menjadi landasan utama dalam menjaga keharmonisan hubungan tersebut, sehingga potensi perselisihan dapat diminimalisir.⁹³

Adapun perbedaan keduanya terletak pada pendekatan penafsiran. Tafsir Ibnu Katsir lebih menekankan penjelasan ayat secara riwayat dengan mengaitkan ayat-ayat yang saling berhubungan (*munâsabah*), serta menyoroti sikap-sikap praktis dalam menjaga *ukhuwah*, seperti larangan bercerai-berai. Sementara itu, Tafsir al-Munir menggunakan pendekatan yang lebih sistematis dengan menguraikan aspek kebahasaan seperti *i'râb*, *balaghah*, *mufradat lughawiyyah*, serta *asbâb al-nuzûl*, sebelum menjelaskan makna ayat secara rinci. Pendekatan ini menghasilkan penjelasan yang lebih komprehensif, termasuk penekanan pada *ukhuwah* sebagai nikmat persatuan yang menjadi kekuatan umat dalam menghadapi berbagai tantangan.

g. *Ummah* (Bangsa-Bangsa)

Istilah *ummah* (أُمَّة) dan bentuk jamaknya *umam* (أُمَم) dalam Al-Qur'an merujuk pada kelompok manusia, komunitas, atau bangsa yang memiliki identitas, sistem kehidupan, dan tujuan bersama. Secara etimologis, kata ini berasal dari akar kata *ʾamma* (أَمَّ) yang berarti menuju, menjadi panutan, atau berkumpul pada satu tujuan.⁹⁴ Dalam Al-Qur'an, istilah ini digunakan untuk menggambarkan berbagai komunitas manusia yang hidup dalam sejarah, baik komunitas keagamaan, sosial, maupun bangsa-bangsa yang memiliki karakteristik tertentu. Berdasarkan kajian leksikal Al-Qur'an, kata *ummah* dan

⁹² Wahbah az-Zuhaili, *Tafsîr al-Munîr*, Damaskus: Dar al-Fikr, 2009, jilid terkait QS. al-Hujurat: hal.10.

⁹³ Dini Febriyanti, et.al., "Makna Ukhuwah dalam Al-Qur'an (Studi Komparatif antara Tafsir Ibnu Katsir dan Tafsîr al-Munîr)," *Adh Dhiya: Journal of Qur'an and Tafsir*, Vol. 1, No. 2 (Juni), STAI Nurul Iman Parung Bogor. hlm, 17-18.

⁹⁴ Ibn Manzur, *Lisan al- 'Arab*, Beirut: Dar Sadir, t.th., kata "amma".

berbagai bentuk turunannya disebutkan sekitar 64 kali dalam Al-Qur'an.⁹⁵ Penyebutan ini menunjukkan bahwa Al-Qur'an memiliki perhatian besar terhadap kehidupan kolektif manusia sebagai bagian dari masyarakat global.

Kategori *pertama* dari konsep *ummah* dalam Al-Qur'an adalah umat dalam pengertian komunitas keagamaan (*ummah diniyyah*). Dalam konteks ini, kata *ummah* digunakan untuk menggambarkan kelompok manusia yang memiliki kesamaan iman dan ajaran agama. Salah satu contoh terdapat dalam QS. Al-Anbiya/21: 92) yang menyatakan bahwa umat para nabi adalah umat yang satu yang menyembah Allah.⁹⁶ Ayat ini menunjukkan bahwa konsep umat dalam Al-Qur'an memiliki dimensi spiritual yang mengikat manusia dalam kesatuan iman.

Kategori *kedua* adalah *ummah* dalam pengertian bangsa atau komunitas sosial (*ummah ijtimaiyyah*). Dalam beberapa ayat, kata *ummah* digunakan untuk merujuk pada berbagai bangsa atau masyarakat yang hidup di dunia dengan identitas sosial dan budaya yang berbeda. Hal ini dapat dilihat dalam QS. Al-Hujurat /49: 13 yang menjelaskan bahwa manusia diciptakan menjadi berbagai suku dan bangsa agar mereka saling mengenal. Ayat ini menegaskan bahwa keberagaman bangsa merupakan bagian dari kehendak Allah yang bertujuan membangun hubungan sosial yang harmonis.

Kategori *ketiga* adalah *ummah* dalam pengertian generasi atau kelompok manusia dalam sejarah (*umam sabiqah*). Dalam Al-Qur'an sering disebutkan kisah umat-umat terdahulu seperti umat Nabi Nuh, umat Nabi 'Ad, dan umat Nabi Tsamud. Penyebutan umat-umat ini bertujuan memberikan pelajaran bagi manusia agar dapat mengambil hikmah dari perjalanan sejarah umat sebelumnya. Konsep ini menunjukkan bahwa Al-Qur'an memandang sejarah manusia sebagai rangkaian perjalanan berbagai umat yang memiliki pengalaman moral dan spiritual.

Kategori *keempat* adalah *ummah* sebagai komunitas teladan atau masyarakat ideal (*ummah wasath*). Dalam QS. Al-Baqarah/2: 143 disebutkan bahwa umat Islam dijadikan sebagai umat pertengahan (*ummatan wasathan*) yang memiliki peran sebagai saksi bagi umat manusia. Makna ini menunjukkan bahwa umat dalam perspektif Al-Qur'an bukan sekadar kelompok sosial, tetapi juga komunitas yang memiliki tanggung jawab moral untuk menegakkan keadilan, keseimbangan, dan kebaikan dalam kehidupan.

Selain *empat* kategori tersebut, konsep *ummah* dan *umam* dalam Al-Qur'an juga dapat dipahami dalam beberapa konteks lain seperti komunitas biologis makhluk hidup (misalnya hewan yang disebut sebagai *umam* dalam

⁹⁵ Muhammad Fuad 'Abd al-Baqi, *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfaz al-Qur'an al-Karim*, Kairo: Dar al-Hadith, 1996, hal. 80.

⁹⁶ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Jakarta: Syamil Cipta Media, 2010, hal. 331.

QS. Al-An'am/6: 38, komunitas moral yang memiliki tujuan bersama, serta komunitas kemanusiaan global yang saling berinteraksi dalam kehidupan dunia.⁹⁷ Dengan demikian, istilah *ummah/umam* dalam Al-Qur'an mencerminkan konsep masyarakat yang luas, mencakup dimensi keagamaan, sosial, historis, dan kemanusiaan yang menunjukkan keberagaman umat manusia dalam satu tatanan kehidupan yang saling terkait.

Istilah *umam* dalam Al-Qur'an merujuk pada berbagai komunitas atau bangsa yang hidup di dunia. Al-Qur'an menegaskan bahwa manusia diciptakan dalam berbagai suku dan bangsa agar mereka saling mengenal dan bekerja sama.

Hal ini disebutkan dalam QS. Al-Hujurat/49 :13.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاهُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقْوَاهُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling takwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal.

Ayat ini menunjukkan bahwa titik tekan ajaran agama bukan semata-mata pada perbedaan simbolik atau formal, tetapi pada kesungguhan dalam melakukan kebaikan. Setelah menyebutkan bahwa setiap kelompok memiliki arah dan cara pengabdianya masing-masing, Al-Qur'an segera mengarahkan perhatian manusia kepada hal yang lebih substansial, yaitu perintah untuk bersegera dan berlomba dalam kebajikan. Dengan demikian, ayat ini menegaskan bahwa ukuran kemuliaan manusia bukan sekadar identitas lahiriah, tetapi komitmennya terhadap amal yang membawa manfaat. Dalam konteks relawan kemanusiaan, ayat ini menjadi dasar normatif yang sangat kuat, karena kerja relawan pada hakikatnya merupakan bentuk nyata dari *fastabiqul khairât*, yakni bersegera menghadirkan kebaikan bagi orang lain yang sedang berada dalam kondisi sulit.

Menurut *Tafsir al-Sa'di*, ayat ini menjelaskan bahwa setiap pemeluk agama memiliki arah tertentu dalam ibadahnya, tetapi persoalan yang paling penting bukanlah sekadar arah formal itu, melainkan ketaatan kepada Allah, usaha mendekatkan diri kepada-Nya, dan pencarian ridha-Nya. Karena itu, perintah *fastabiqul khairât* tidak hanya berarti melakukan kebaikan, tetapi juga mengandung makna lebih dalam, yaitu berlomba, menyempurnakan, dan segera melaksanakannya dalam bentuk yang terbaik. Al-Sa'di menegaskan

⁹⁷ Al-Raghib al-Asfahani, *Mufradat Alfaz al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th., kata "ummah".

bahwa siapa yang lebih dahulu dalam kebaikan di dunia, maka ia akan lebih dahulu pula dalam kemuliaan di akhirat. Kebaikan yang dimaksud, menurutnya, meliputi seluruh kewajiban dan amal sunnah, seperti salat, puasa, zakat, haji, umrah, jihad, serta segala bentuk manfaat yang berdampak luas maupun terbatas.⁹⁸

Dari penafsiran al-Sa'di dapat dipahami bahwa konsep *al-khair* dalam Al-Qur'an bukanlah kebaikan yang pasif, melainkan kebaikan yang aktif, segera, dan berkualitas. Hal ini sangat relevan dengan kerja relawan kemanusiaan. Relawan bukan hanya orang yang "ingin berbuat baik", tetapi orang yang bergerak cepat ketika masyarakat membutuhkan pertolongan. Pada saat bencana terjadi, konflik meletus, atau krisis kemanusiaan berlangsung, kecepatan hadirnya bantuan sering menentukan keselamatan jiwa banyak orang. Oleh sebab itu, kerja relawan merupakan bentuk nyata dari *istibâq ilâ al-khair*, yakni berlomba menghadirkan manfaat dan mengurangi penderitaan manusia secepat mungkin. Di samping itu, tafsir al-Sa'di juga memberi tekanan bahwa kebaikan harus dilakukan dalam bentuk yang terbaik, sehingga dalam konteks relawan hal ini berarti profesionalitas, ketepatan sasaran, keikhlasan, dan mutu pelayanan kemanusiaan menjadi bagian dari nilai Qur'ani tentang kebaikan.

Al-Baghawi menafsirkan ayat ini dengan menjelaskan bahwa setiap umat memiliki kiblat atau arah tertentu yang mereka tuju, tetapi yang diperintahkan kepada manusia adalah bersegera menuju kebaikan, yakni segera melakukan ketaatan dan amal saleh. Menurutnya, perintah *fastabiqul khairât* berarti *bâdirû bi al-thâ'ât*, yaitu bersegera dalam menjalankan bentuk-bentuk ketaatan kepada Allah. Pada akhir ayat, ia menegaskan bahwa di mana pun manusia berada, Allah akan mengumpulkan mereka semua pada hari kiamat untuk memberikan balasan sesuai amal masing-masing.⁹⁹

Penafsiran al-Baghawi memperlihatkan bahwa *al-khair* memiliki dimensi eskatologis: kebaikan yang dilakukan manusia di dunia akan dipertanggungjawabkan dan dibalas oleh Allah pada hari kemudian. Ini penting dalam konteks relawan kemanusiaan, karena kerja kemanusiaan sering kali dilakukan dalam situasi yang berat, tanpa imbalan yang sepadan, bahkan kadang tanpa pengakuan sosial yang layak. Ayat ini memberi penguatan bahwa setiap tindakan baik yang dilakukan relawan, sekecil apa pun, tidak akan hilang sia-sia di sisi Allah. Dengan demikian, motivasi relawan kemanusiaan tidak semata-mata berhenti pada dimensi sosial, tetapi juga

⁹⁸ 'Abd al-Rahman ibn Nasir al-Sa'di, *Taysir al-Karim al-Rahman fi Tafsir Kalam al-Mannan*, Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 2000, hal.75.

⁹⁹ Al-Husayn ibn Mas'ud al-Baghawi, *Ma'alim al-Tanzil fi Tafsir al-Qur'an*, tahqiq Muhammad 'Abd Allah al-Nimr, 'Uthman Jum'ah Damiriyyah, dan Sulayman Muslim al-Harash, Riyadh: Dar Tayyibah, 1997, jil. 1, hal. 188.

memiliki dimensi spiritual: setiap bantuan, pendampingan, evakuasi, pelayanan medis, distribusi makanan, dan memberi hiburan kepada korban merupakan bentuk kebaikan yang dicatat dan akan memperoleh balasan dari Allah.

Dalam *Tafsir al-Wasith*, dijelaskan bahwa ayat ini mengarahkan manusia agar tidak larut dalam perdebatan mengenai perbedaan arah atau tata cara ibadah, tetapi memusatkan perhatian pada amal yang membawa kebahagiaan dunia dan akhirat. Tafsir ini menekankan bahwa setelah Allah menunjukkan jalan yang benar, maka manusia diperintahkan untuk segera melakukan pekerjaan-pekerjaan baik sebagai bentuk syukur kepada-Nya. Frasa *ayna mâ takûnû ya'ti bikumullâhu jamî'â* dipahami sebagai penegasan bahwa di mana pun manusia berada dan di mana pun mereka meninggal, Allah akan mengumpulkan mereka pada hari kiamat untuk dihisab dan dibalas atas amal mereka.¹⁰⁰

Analisis atas penafsiran ini menunjukkan bahwa *al-khair* dalam Al-Qur'an memiliki orientasi ganda: manfaat sosial di dunia dan pertanggungjawaban moral di akhirat. Bagi relawan kemanusiaan, hal ini memberi pengertian bahwa kerja kemanusiaan bukan hanya aktivitas sosial biasa, tetapi juga tindakan moral yang bernilai ibadah. Relawan yang hadir di tengah penderitaan manusia sedang mewujudkan salah satu bentuk kebajikan yang sangat ditekankan Al-Qur'an, yaitu menghadirkan maslahat bagi kehidupan. Karena itu, kerja relawan tidak boleh dipandang semata sebagai aktivitas sukarela tanpa dasar teologis, melainkan sebagai pengamalan nilai Qur'ani yang menjadikan kebaikan sebagai orientasi hidup. Relawan pada dasarnya adalah orang-orang yang memilih untuk "bersegera kepada kebaikan" ketika banyak orang lain mungkin memilih diam, menunggu, atau menjauh dari kesulitan.

Ibn Katsir menjelaskan bahwa ayat ini berkaitan dengan kenyataan bahwa setiap kelompok memiliki arah tertentu dalam ibadahnya, tetapi yang terpenting adalah bagaimana manusia berlomba dalam kebaikan. Ia mengaitkan ayat ini dengan QS. Al-Ma'idah/ 5: 48 yang juga memuat perintah *fastabiqul khairât*. Menurut Ibn Katsir, Allah Mahakuasa mengumpulkan seluruh manusia dari berbagai tempat, sekalipun jasad mereka telah tercerai-berai, untuk memberikan balasan atas amal mereka.¹⁰¹ Dari penafsiran ini tampak bahwa kebaikan dalam Al-Qur'an melampaui identitas sempit dan perbedaan formal. Yang menjadi ukuran utama adalah amal saleh dan manfaat yang dihadirkan bagi kehidupan.

¹⁰⁰ Muhammad Sayyid Tantawi, *al-Tafsir al-Wasith li al-Qur'an al-Karim*, Kairo: Dar Nahdah Misr, 1998, jil. 1, hal. 369–370.

¹⁰¹ Isma'il ibn 'Umar Ibn Kathir, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azim*, tahqiq Sami ibn Muhammad al-Salamah, Riyadh: Dar Tayyibah li al-Nashr wa al-Tawzi', 1999, jil. 1, hal. 450–451.

Dalam konteks relawan kemanusiaan, *Tafsir Ibn Katsir* ini sangat relevan karena dunia kemanusiaan sering mempertemukan orang-orang dari latar belakang yang berbeda: agama, suku, bangsa, mazhab, bahkan pandangan politik. Akan tetapi, di tengah semua perbedaan itu, nilai yang menjadi titik temu adalah kebaikan. Relawan bergerak bukan karena keseragaman identitas, tetapi karena dorongan untuk menolong yang lemah, menyelamatkan yang terancam, dan memulihkan yang terluka. Dengan demikian, ayat ini memberi landasan bahwa yang paling penting dalam kerja kemanusiaan bukan sekadar identitas kelompok, tetapi sejauh mana seseorang berpartisipasi dalam kebaikan yang nyata bagi sesama manusia.

Sementara itu, al-Thabari menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan “*wa likullin wijhatun huwa muwallihâ*” adalah bahwa setiap pemeluk agama memiliki arah atau kiblat tertentu yang mereka hadapi. Namun, setelah itu Allah memerintahkan kaum beriman untuk bersegera dalam kebaikan, yang oleh al-Thabari dipahami sebagai bersegera dalam amal saleh, ketaatan, dan bentuk-bentuk syukur atas petunjuk Allah. Ia menegaskan bahwa Allah telah menjelaskan jalan keselamatan kepada kaum beriman, sehingga mereka tidak memiliki alasan untuk bermalas-malasan atau menunda amal baik. Pada bagian akhir ayat, al-Thabari menekankan bahwa Allah akan mengumpulkan seluruh manusia pada hari kiamat untuk membalas yang berbuat baik dengan kebbaikannya dan yang berbuat buruk dengan keburukannya.¹⁰²

Penafsiran al-Thabari ini memperlihatkan bahwa *al-khair* bukan hanya anjuran moral, tetapi juga tuntutan tanggung jawab. Setelah manusia mengetahui jalan yang benar, ia dituntut untuk segera beramal dan tidak menunda kebajikan. Dalam konteks relawan kemanusiaan, pesan ini sangat signifikan. Banyak situasi kemanusiaan menuntut respons yang cepat: korban bencana tidak dapat menunggu terlalu lama, orang terluka memerlukan pertolongan segera, pengungsi membutuhkan makanan dan perlindungan sesegera mungkin. Karena itu, semangat *fastabiqul khairât* menuntut adanya kesiapsiagaan, kepedulian, dan kecepatan bertindak. Relawan kemanusiaan yang tanggap, cekatan, dan tidak menunda bantuan sesungguhnya sedang mewujudkan makna terdalam dari ayat ini.

Berdasarkan keseluruhan penafsiran tersebut, dapat ditegaskan bahwa konsep *al-khair* dalam QS. Al-Baqarah/2: 148 menempatkan kebaikan sebagai inti orientasi hidup manusia. Kebaikan bukan hanya dikerjakan, tetapi juga harus disegerakan, diperlombakan, dan disempurnakan. Dalam konteks relawan kemanusiaan, ayat ini memberikan dasar normatif bahwa kerja-kerja kemanusiaan merupakan salah satu wujud nyata dari *al-khair* yang

¹⁰² Muhammad ibn Jarir al-Tabari, *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an*, tahqiq 'Abd Allah ibn 'Abd al-Muhsin al-Turki, Kairo: Dar Hajr, 2001, jil. 3, hal. 154–160.

diperintahkan Al-Qur'an. Relawan hadir untuk memberikan manfaat, meringankan penderitaan, menjaga martabat manusia, dan memperkuat solidaritas sosial. Semua itu merupakan bentuk kebaikan yang bukan saja bernilai sosial, tetapi juga bernilai spiritual di sisi Allah.

Jika dikaitkan secara lebih langsung dengan perlindungan relawan kemanusiaan, maka konsep *al-khair* dalam ayat ini juga mengandung pesan penting bahwa mewujudkan kebaikan membutuhkan dukungan sistem yang baik. Relawan tidak mungkin berlomba dalam kebajikan apabila keselamatan mereka terabaikan, kesehatan mereka terganggu, atau kebutuhan dasar mereka tidak terpenuhi. Dengan demikian, perlindungan terhadap relawan sesungguhnya merupakan bagian dari upaya menjaga keberlanjutan *al-khair* itu sendiri. Melindungi relawan berarti menjaga para pelaku kebajikan agar tetap dapat menghadirkan manfaat bagi masyarakat luas. Dalam perspektif ini, perlindungan relawan kemanusiaan tidak hanya bernilai administratif atau teknis, tetapi juga merupakan bagian dari etika Qur'ani untuk memastikan bahwa kebaikan dapat terus berlangsung dalam kehidupan manusia.

Konsep ini menunjukkan bahwa kerja sama kemanusiaan tidak dibatasi oleh perbedaan etnis, bangsa, atau agama. Semua manusia memiliki tanggung jawab untuk saling membantu dalam menghadapi berbagai tantangan kemanusiaan.

2. Prinsip-prinsip Perlindungan Jiwa Relawan dalam Al-Qur'an

Perlindungan terhadap jiwa manusia merupakan salah satu nilai fundamental dalam ajaran Islam yang ditegaskan secara berulang dalam Al-Qur'an. Prinsip ini tidak hanya berlaku bagi masyarakat umum, tetapi juga mencakup individu atau kelompok yang menjalankan tugas kemanusiaan, termasuk para relawan. Dalam konteks kemanusiaan modern, relawan sering berada di wilayah konflik, daerah bencana, atau situasi krisis yang berpotensi membahayakan keselamatan mereka. Oleh karena itu, memahami prinsip-prinsip perlindungan jiwa dalam Al-Qur'an sangat penting untuk memberikan landasan teologis bagi perlindungan terhadap relawan kemanusiaan.

Al-Qur'an memberikan berbagai prinsip yang menekankan pentingnya menjaga keselamatan manusia serta melindungi mereka dari bahaya. Prinsip-prinsip ini tidak hanya bersifat normatif, tetapi juga memberikan panduan praktis dalam membangun sistem sosial yang menghargai kehidupan manusia.

Berikut beberapa prinsip utama perlindungan jiwa yang dapat dikaitkan dengan perlindungan terhadap relawan kemanusiaan dalam perspektif Al-Qur'an.

a. Prinsip Kehormatan dan Kesucian Jiwa Manusia

وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيٍّ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا

Dan janganlah kamu membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya), melainkan dengan suatu (alasan) yang benar. Dan barangsiapa dibunuh secara zalim, maka sesungguhnya Kami telah memberi kekuasaan kepada ahli warisnya, tetapi janganlah ahli waris itu melampaui batas dalam membunuh. Sesungguhnya ia adalah orang yang mendapat pertolongan (Al Isra/17:33)

Salah satu prinsip fundamental dalam Al-Qur'an adalah penghormatan terhadap kesucian jiwa manusia. Kehidupan manusia dipandang sebagai sesuatu yang sangat mulia dan tidak boleh dirampas secara sewenang-wenang. Prinsip ini ditegaskan dalam firman Allah:

وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ

"Dan janganlah kamu membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya), melainkan dengan suatu alasan yang benar..."
(QS. Al-Isra/17: 33)

Ayat ini menunjukkan bahwa kehidupan manusia memiliki nilai yang sangat tinggi dalam pandangan Islam. Pembunuhan terhadap manusia tanpa alasan yang sah merupakan tindakan yang sangat dilarang dan dianggap sebagai pelanggaran besar terhadap hukum Allah. Para ulama tafsir menjelaskan bahwa larangan ini mencerminkan penghormatan Islam terhadap hak hidup manusia. Ibn Katsir dalam tafsirnya menyatakan bahwa ayat ini menegaskan kesucian darah manusia serta larangan keras terhadap segala bentuk pembunuhan yang tidak dibenarkan oleh syariat.

Ayat ini juga merupakan salah satu landasan paling kuat dalam Al-Qur'an tentang kesucian jiwa manusia. Larangan membunuh di sini tidak dibatasi hanya pada satu kelompok tertentu, melainkan mencakup setiap jiwa yang oleh Allah ditetapkan haram untuk dibunuh. Dalam kerangka pembahasan disertasi ini, ayat tersebut sangat penting karena menegaskan bahwa perlindungan jiwa adalah prinsip pokok syariat. Oleh karena itu, ketika relawan kemanusiaan Palestina menjalankan tugas penyelamatan, perawatan korban, distribusi bantuan, dan evakuasi warga sipil, maka jiwa mereka termasuk ke dalam kategori jiwa yang wajib dihormati dan dilindungi. Mereka bukan pihak yang boleh dijadikan sasaran kekerasan, sebab tugas mereka justru berada pada ranah pemeliharaan hidup, bukan penghancuran hidup.

Menurut *Tafsir al-Sa'di*, larangan dalam ayat ini mencakup setiap jiwa yang Allah haramkan pembunuhannya, baik anak kecil maupun orang dewasa, laki-laki maupun perempuan, orang merdeka maupun budak, bahkan juga

orang kafir yang memiliki perjanjian perlindungan. Pengecualian *illâ bil-haqq* dipahami al-Sa'di sebagai kondisi-kondisi syar'i yang memang membolehkan hukuman mati, seperti *qishâsh*, zina *muḥshan*, *riddah*, dan hal lain yang tidak dapat dihentikan kecuali dengan pembunuhan. Ia juga menjelaskan bahwa jika seseorang dibunuh secara zalim, maka wali korban diberi *sulthân* atau otoritas yang sah untuk menuntut haknya, namun tetap dilarang melampaui batas, misalnya dengan membunuh selain pelaku atau melakukan mutilasi terhadap mayat pembunuh.¹⁰³ Penjelasan al-Sa'di ini menunjukkan bahwa Islam membangun dua prinsip sekaligus: perlindungan jiwa secara ketat dan pembatasan kekerasan secara tegas. Dalam konteks relawan kemanusiaan Palestina, penafsiran ini menegaskan bahwa pembunuhan terhadap relawan medis, petugas evakuasi, atau pekerja bantuan yang tidak terlibat peperangan merupakan bentuk kezaliman yang bertentangan langsung dengan prinsip Al-Qur'an. Lebih jauh, ayat ini juga menolak segala bentuk serangan balasan yang membabi buta, sehingga perlindungan jiwa tetap harus dijaga bahkan di tengah konflik.

Al-Baghawi menjelaskan bahwa ayat ini melarang pembunuhan terhadap jiwa yang dimuliakan Allah, kecuali dengan hak. Ia mengaitkannya dengan hadis Nabi saw. tentang tiga keadaan yang membolehkan darah seorang muslim: kufur setelah iman, zina setelah menikah, dan membunuh jiwa tanpa hak. Pada bagian *wa man qutila mazhlûman*, al-Baghawi menerangkan bahwa wali korban diberikan kekuatan dan hak terhadap pelaku, baik untuk menuntut *qishâsh*, menerima diyat, atau memberi maaf. Adapun larangan *falâ yusrif fil-qatl* ditafsirkan sebagai larangan membunuh selain pelaku, larangan membunuh lebih dari satu orang sebagai balasan atas satu korban, dan larangan melakukan penyiksaan atau mutilasi terhadap pembunuh.¹⁰⁴ Penafsiran ini sangat relevan dengan realitas Palestina, karena konflik berkepanjangan sering melahirkan siklus kekerasan yang melampaui batas. Ayat ini mengajarkan bahwa sekalipun kezaliman terjadi, respon terhadapnya tetap harus dibatasi oleh prinsip keadilan. Dalam konteks relawan kemanusiaan, makna ini memperkuat posisi mereka sebagai pihak yang seharusnya berada di luar lingkaran pembalasan dan aksi militer. Mereka bekerja untuk menyelamatkan korban, sehingga secara moral dan syar'i seharusnya memperoleh jaminan perlindungan, bukan justru menjadi korban serangan.

Dalam *Tafsir al-Wasith*, ayat ini dipahami sebagai larangan tegas terhadap pembunuhan jiwa yang memiliki kehormatan darah. Penafsir

¹⁰³ Abd al-Rahman ibn Nasir al-Sa'di, *Taysir al-Karim al-Rahman fi Tafsir Kalam al-Mannan*, Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 2000, hal.457.

¹⁰⁴ Al-Husayn ibn Mas'ud al-Baghawi, *Ma'alim al-Tanzil fi Tafsir al-Qur'an*, tahqiq Muhammad 'Abd Allah al-Nimr, 'Uthman Jum'ah Damiriyyah, dan Sulayman Muslim al-Harash, Riyadh: Dar Tayyibah, 1997, jil. 5, hal.. 96-97.

menjelaskan bahwa Islam memandang manusia sebagai “bangunan Allah” yang tidak boleh diruntuhkan kecuali dengan alasan yang sah menurut syariat. Karena itu, pembunuhan terhadap satu jiwa dipahami sebagai tindakan yang mengguncang tatanan sosial dan kemanusiaan secara keseluruhan. Tafsir ini juga menekankan bahwa pemberian *sulthân* kepada wali korban bertujuan untuk menenangkan gejolak emosional, mencegah aksi balas dendam yang tidak terkendali, dan menempatkan penyelesaian pada jalur hukum dan keadilan.¹⁰⁵ Dari sini tampak bahwa ayat tersebut bukan hanya larangan moral, tetapi juga dasar bagi sistem perlindungan kehidupan. Bila dikaitkan dengan relawan kemanusiaan Palestina, penafsiran ini mengandung makna yang sangat dalam: relawan yang terbunuh saat menjalankan tugas kemanusiaan tidak boleh dibiarkan begitu saja tanpa pengakuan kezaliman dan tanpa mekanisme perlindungan yang jelas. Di sini, ayat Al-Qur’an memberi legitimasi bahwa darah mereka bukan darah yang sia-sia, melainkan darah yang memiliki kehormatan dan menuntut keadilan.

Ibn Katsir menafsirkan ayat ini sebagai larangan membunuh jiwa tanpa dasar hukum syar’i. Ia mengutip hadis *sahih* bahwa darah seorang muslim tidak halal kecuali karena *tiga* alasan: *qishâsh*, *zina muhshan*, dan *riddah*. Pada bagian *wa man qutila mazhlûman*, Ibn Katsir menjelaskan bahwa wali korban memiliki kekuasaan atas pelaku: jika mau, ia dapat menuntut *qishâsh*; jika mau, ia dapat menerima *diyat*; dan jika mau, ia dapat memaafkan. Menurutny, larangan *falâ yusrif fil-qatl* berarti larangan melampaui batas, seperti membunuh selain pembunuh atau memperlakukan pelaku secara kejam di luar batas hukum.¹⁰⁶ Penafsiran Ibn Katsir ini mengandung pesan besar bahwa darah manusia berada dalam wilayah perlindungan hukum dan moral, dan tidak boleh diperlakukan secara sewenang-wenang. Jika ini dibawa ke konteks Palestina, maka pembunuhan terhadap relawan kemanusiaan baik dokter, perawat, sopir ambulans, petugas evakuasi, maupun relawan distribusi bantuan harus dipandang sebagai pelanggaran berat terhadap prinsip perlindungan jiwa. Mereka adalah pihak yang justru berupaya *ihyâ’ an-nafs*, menjaga dan menyelamatkan kehidupan. Menyerang mereka berarti menyerang sendi paling dasar dari nilai kemanusiaan.

Adapun al-Thabari menegaskan bahwa yang dimaksud dengan *an-nafs allatî harramallâhu* adalah setiap jiwa yang haram dibunuh, kecuali karena alasan yang benar menurut syariat. Ia juga menerangkan bahwa *sulthân* yang diberikan kepada wali korban adalah hak yang sah untuk memilih antara

¹⁰⁵ Muhammad Sayyid Tantawi, *al-Tafsir al-Wasith li al-Qur’an al-Karim*, Kairo: Dar Nahdah Misr, 1998, jil. 8, hal.. 269–273.

¹⁰⁶ Isma’il ibn ‘Umar Ibn Kathir, *Tafsir al-Qur’ân al-‘Azim*, tahqiq Sami ibn Muhammad al-Salamah, Riyadh: Dar Tayyibah li al-Nashr wa al-Tawzi’, 1999, jil. 5, hal. 69–70.

qishâsh, *diyat*, atau pemaafan. Pada larangan *falâ yusrif fil-qatl*, al-Thabari menyebut beberapa bentuk pelampauan batas yang dikenal dalam tradisi jahiliyah, seperti membunuh orang lain selain pelaku, membunuh lebih dari satu orang sebagai balasan atas satu korban, atau melakukan mutilasi. Ia menilai bahwa larangan tersebut ditujukan untuk menutup jalan kezaliman baru atas nama keadilan.¹⁰⁷ Penafsiran al-Thabari ini sangat relevan untuk dibaca dalam konteks kemanusiaan modern, khususnya di Palestina. Konflik bersenjata sering menghadirkan situasi di mana garis antara sasaran militer dan nonmiliter menjadi kabur, dan di sinilah Al-Qur'an justru menegaskan batas-batas moral yang tidak boleh dilanggar. Relawan kemanusiaan Palestina, sebagai pihak sipil yang bertugas menyelamatkan korban, termasuk dalam kategori jiwa yang harus dilindungi. Karena itu, tindakan yang menghilangkan nyawa mereka tidak dapat dibenarkan dalam perspektif Qur'ani.

Bila ditarik ke dalam fokus penelitian ini, maka QS. Al-Isrâ/17: 33 mengandung setidaknya *tiga* pesan besar bagi perlindungan jiwa relawan kemanusiaan Palestina. *Pertama*, ayat ini menetapkan kesucian jiwa manusia sebagai prinsip dasar. Maka setiap serangan terhadap relawan kemanusiaan, yang secara fungsi dan status berada di jalur penyelamatan nyawa, adalah pelanggaran serius terhadap prinsip tersebut. *Kedua*, ayat ini menegaskan bahwa ketika terjadi pembunuhan secara zalim, maka darah korban tidak boleh dianggap hilang tanpa pertanggungjawaban. Ini membuka dasar etik dan teologis bagi tuntutan keadilan atas terbunuhnya relawan kemanusiaan Palestina. *Ketiga*, ayat ini menolak pembalasan yang melampaui batas. Dengan demikian, Al-Qur'an pada saat yang sama melindungi jiwa relawan dan menjaga agar tuntutan keadilan tidak berubah menjadi kezaliman baru.

Dalam konteks relawan Palestina, pembahasan ayat ini menjadi sangat penting karena realitas di lapangan menunjukkan bahwa relawan kemanusiaan sering bekerja dalam situasi yang sangat berbahaya: mereka mengevakuasi korban dari reruntuhan, memasuki wilayah serangan, mendistribusikan makanan dan obat-obatan, serta mendampingi warga sipil yang rentan. Mereka seharusnya memperoleh perlindungan penuh karena fungsi mereka adalah fungsi penyelamatan dan kemaslahatan. Dari sudut pandang Al-Qur'an, pembunuhan terhadap mereka bukan hanya pelanggaran terhadap hukum kemanusiaan, tetapi juga pengingkaran terhadap prinsip *hifzh al-nafs* yang menjadi salah satu *maqâshid al-syarî'ah*. Oleh sebab itu, ayat ini dapat dijadikan landasan kuat bahwa perlindungan jiwa relawan kemanusiaan Palestina bukan sekadar tuntutan hukum internasional, tetapi juga tuntutan moral dan teologis dalam Islam.

¹⁰⁷ Muhammad ibn Jarir al-Tabari, *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an*, tahqiq 'Abd Allah ibn 'Abd al-Muhsin al-Turki, Kairo: Dar Hajr, 2001, jil. 17, hal.438–448.

Dengan demikian, QS. Al-Isrâ'/17: 33 bukan hanya ayat larangan membunuh, tetapi ayat yang merumuskan etika perlindungan jiwa secara menyeluruh: jiwa harus dihormati, pembunuhan tanpa hak dilarang, keadilan harus ditegakkan, dan balasan tidak boleh melampaui batas. Dalam kaitannya dengan relawan kemanusiaan Palestina, ayat ini menegaskan bahwa mereka adalah subjek perlindungan, bukan objek kekerasan. Menjaga keselamatan mereka berarti menjaga salah satu bentuk nyata dari perjuangan menyelamatkan kehidupan manusia di tengah krisis kemanusiaan.

Dalam konteks kemanusiaan, prinsip ini memiliki implikasi yang sangat penting. Relawan kemanusiaan yang bekerja untuk menyelamatkan korban bencana atau konflik pada hakikatnya sedang menjalankan misi menjaga kehidupan manusia. Oleh karena itu, keselamatan mereka juga harus dijaga dan dihormati oleh semua pihak.

Prinsip kesucian jiwa ini juga menjadi dasar bagi hukum internasional kemanusiaan modern yang melindungi tenaga medis, pekerja kemanusiaan, dan relawan dalam situasi konflik bersenjata. Dengan demikian, nilai yang diajarkan Al-Qur'an memiliki kesesuaian yang kuat dengan prinsip-prinsip kemanusiaan universal.

b. Prinsip Tolong-Menolong dalam Kebaikan dan Kemanusiaan

Prinsip lain yang sangat penting dalam Al-Qur'an adalah kewajiban untuk saling membantu dalam kebaikan dan ketakwaan. Hal ini ditegaskan dalam firman Allah:

وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ

Dan tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa, dan jangan tolong-menolong dalam berbuat dosa dan permusuhan. (QS. Al-Ma'idah/5: 2)

Ayat ini menjadi dasar bagi konsep solidaritas sosial dalam Islam. Umat manusia diperintahkan untuk bekerja sama dalam segala bentuk kegiatan yang membawa kebaikan dan manfaat bagi masyarakat.

Ayat ini merupakan formulasi normatif yang sangat padat, tetapi memiliki cakupan makna yang amat luas. Ia bukan sekadar anjuran moral individual, melainkan sebuah fondasi peradaban sosial. Al-Qur'an tidak hanya memerintahkan manusia untuk berbuat baik, tetapi juga memerintahkan mereka untuk membangun kerja sama, saling menopang, dan menyusun solidaritas kolektif dalam rangka menghadirkan kebaikan tersebut. Karena itu, ayat ini sangat relevan dijadikan dasar teologis bagi pembahasan tentang perlindungan relawan kemanusiaan, sebab relawan pada hakikatnya merupakan aktor yang hadir untuk mengimplementasikan *al-birr* dalam bentuk yang paling nyata: menolong yang terluka, melindungi yang rentan, mengangkat yang terjatuh, dan memulihkan kehidupan yang terancam.

Dalam konteks kajian ini, ayat tersebut tidak hanya dibaca sebagai dorongan untuk membantu orang lain, tetapi juga sebagai dasar bagi kewajiban melindungi orang-orang yang sedang menjalankan misi pertolongan. Dengan kata lain, jika kerja kemanusiaan adalah bentuk *al-birr*, maka menjaga keselamatan relawan kemanusiaan juga merupakan bagian dari *ta'âwun 'alâ al-birr wa al-taqwâ*. Tanpa perlindungan yang memadai terhadap relawan, kerja kebajikan akan melemah, jalur bantuan akan tersendat, dan masyarakat yang membutuhkan pertolongan akan menjadi korban dua kali: pertama karena krisis yang mereka alami, dan kedua karena gagalnya sistem pertolongan menjangkau mereka.

Dalam penjelasannya, al-Sa'di menegaskan bahwa firman Allah "*wa ta'âwanû 'alâ al-birr wa al-taqwâ*" berarti bahwa sesama orang beriman harus saling membantu dalam segala bentuk kebajikan. Menurutnya, *al-birr* adalah istilah yang sangat luas, mencakup seluruh hal yang dicintai dan diridhai Allah, baik berupa amal lahir maupun batin, baik yang berkaitan dengan hak Allah maupun hak sesama manusia. Adapun *al-taqwâ* dalam konteks ayat ini adalah semua bentuk menjauhi apa yang dibenci Allah dan Rasul-Nya, baik yang tampak maupun yang tersembunyi. Karena itu, kata al-Sa'di, setiap bentuk kebaikan yang diperintahkan untuk dikerjakan, dan setiap bentuk keburukan yang diperintahkan untuk ditinggalkan, menuntut seseorang bukan hanya mengerjakannya sendiri, tetapi juga membantu saudaranya untuk melakukannya melalui dorongan, nasihat, tindakan, dan segala sarana yang menunjang.¹⁰⁸

Al-Sa'di lalu melanjutkan dengan penjelasan bahwa larangan "*wa lâ ta'âwanû 'alâ al-itsmi wal-'udwân*" berarti larangan untuk saling mendukung dalam maksiat dan permusuhan. *Al-itsm* dipahaminya sebagai dosa yang pelakunya menanggung beban moral, sedangkan *al-'udwân* adalah pelanggaran terhadap darah, harta, dan kehormatan orang lain. Maka, menurut al-Sa'di, seorang muslim bukan hanya wajib menahan dirinya dari dosa dan agresi, tetapi juga wajib membantu orang lain agar menjauhi dosa dan agresi tersebut.¹⁰⁹

Al-Baghawi memahami ayat ini dalam bingkai etika sosial yang praktis. Ia menjelaskan bahwa *al-birr* dapat dipahami sebagai mengikuti perintah, sedangkan *al-taqwâ* sebagai menjauhi larangan. Dalam penjelasan lain, *al-birr* disebut sebagai Islam, dan *al-taqwâ* sebagai sunnah. Adapun *al-itsm* dipahami sebagai maksiat atau bahkan kufur, sementara *al-'udwân* adalah kezaliman

¹⁰⁸ Abd al-Rahman ibn Nasir al-Sa'di, *Taysir al-Karim al-Rahman fi Tafsir Kalam al-Mannan*, Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 2000, hal. 222–223.

¹⁰⁹ Abd al-Rahman ibn Nasir al-Sa'di, *Taysir al-Karim al-Rahman fi Tafsir Kalam al-Mannan*, Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 2000, hal. 222–223.

atau bid'ah.¹¹⁰ Dengan demikian, al-Baghawi melihat ayat ini sebagai prinsip umum yang mengatur segala bentuk relasi sosial: kapan manusia harus bekerja sama, dan kapan manusia justru harus menolak keterlibatan.

Poin penting dalam tafsir al-Baghawi adalah bahwa tolong-menolong yang diperintahkan Al-Qur'an bukanlah kerja sama yang netral secara moral. Ia adalah kerja sama yang berarah, yaitu diarahkan kepada yang benar, bukan kepada apa pun yang sekadar menguntungkan kelompok atau memenuhi kepentingan sesaat. Ini sangat penting dalam kerja kemanusiaan, karena bantuan kemanusiaan bisa saja disalahgunakan untuk tujuan politik, kekerasan, atau manipulasi. Dalam kerangka ayat ini, bentuk-bentuk kerja sama seperti itu tidak lagi masuk dalam kategori *al-birr*, melainkan jatuh pada *al-itsm* dan *al-'udwân*.

Dalam *Tafsir al-Wasith*, ayat ini dibaca dalam hubungan langsung dengan larangan sebelumnya: jangan sampai kebencian kepada suatu kaum membuat orang beriman melakukan pelanggaran. Setelah melarang balas dendam yang melampaui batas, Allah memerintahkan: "*wa ta'âwanû 'alâ al-birr wa al-taqwâ*". Penafsir menegaskan bahwa *al-birr* adalah keluasan dalam berbuat baik dan menebarkan manfaat, sedangkan *al-taqwâ* adalah penyucian jiwa dan penahanan diri dari apa yang dilarang Allah. Dengan demikian, kerja sama dalam kebaikan bukan hanya tindakan sosial eksternal, tetapi juga proses internal pembentukan kepribadian yang luhur.¹¹¹

Al-Wasith juga memberi penekanan bahwa larangan bekerja sama dalam dosa dan permusuhan merupakan pagar moral agar perasaan benci, dendam, atau luka masa lalu tidak menjelma menjadi tindakan zalim. Ini sangat relevan untuk konteks kemanusiaan di wilayah konflik, termasuk Palestina. Dalam suasana penuh luka dan ketidakadilan, Islam tetap menuntut agar kerja sama diarahkan untuk melindungi kehidupan, bukan memperluas lingkaran kekerasan. Karena itu, relawan kemanusiaan justru berdiri pada garis depan implementasi ayat ini: mereka hadir untuk menolong tanpa membalas dendam, menyelamatkan tanpa memperuncing permusuhan, dan merawat kehidupan di tengah kerusakan.

Ibn Katsir menafsirkan bagian ayat ini sebagai perintah Allah kepada hamba-hamba-Nya yang beriman agar saling membantu dalam melakukan kebaikan dan meninggalkan kemungkaran. Menurutnya, *al-birr* adalah segala bentuk kebaikan, sedangkan *al-taqwâ* adalah meninggalkan larangan. Sebaliknya, *al-itsm* adalah dosa dan *al-'udwân* adalah melampaui batas. Ia

¹¹⁰ Al-Husayn ibn Mas'ud al-Baghawi, *Ma'alim al-Tanzil fî Tafsir al-Qur'an*, tahqiq Muhammad 'Abd Allah al-Nimr, 'Uthman Jum'ah Damiriyyah, dan Sulayman Muslim al-Harash, Riyadh: Dar Tayyibah, 1997, jil. 3, hal. 9–13.

¹¹¹ Muhammad Sayyid Tantawi, *al-Tafsir al-Wasith li al-Qur'an al-Karim*, Kairo: Dar Nahdah Misr, 1998, jil. 3, hal. 30–41.

menambahkan bahwa ayat ini memerintahkan dukungan terhadap hal yang benar dan melarang dukungan terhadap kebatilan.¹¹²

Yang menarik, Ibn Katsir memperkuat makna ini dengan hadis Nabi saw.: “Tolonglah saudaramu yang zalim atau yang dizalimi.” Ketika para sahabat bertanya bagaimana menolong orang yang zalim, Nabi menjawab: “Engkau mencegahnya dari kezaliman; itulah bentuk pertolonganmu kepadanya.”¹¹³ Hadis ini sangat penting karena mengembangkan makna *ta’âwun*: pertolongan bukan hanya berarti mendampingi korban, tetapi juga berarti menghalangi pelaku dari kelanjutannya dalam kezaliman. Dalam konteks kemanusiaan, hal ini berarti perlindungan relawan tidak hanya berupa perlengkapan, logistik, dan dukungan medis, tetapi juga memerlukan mekanisme pencegahan agresi, advokasi, pengawasan, dan tekanan moral-hukum terhadap pihak-pihak yang mengancam keselamatan mereka.

Al-Thabari menjelaskan bahwa makna “*wa ta’âwanû ‘alâ al-birr wa al-taqwâ*” adalah agar sesama orang beriman saling membantu dalam menjalankan apa yang diperintahkan Allah dan dalam menjauhi apa yang dilarang-Nya. Menurutny, *al-birr* adalah amal terhadap apa yang diperintahkan Allah, sementara *al-taqwâ* adalah kehati-hatian dalam menghindari maksiat. Sebaliknya, *al-itsm* adalah meninggalkan kewajiban, dan *al-‘udwân* adalah melampaui batas-batas yang telah Allah tetapkan dalam agama, dalam diri, dan terhadap orang lain.¹¹⁴

Yang sangat berharga dari penafsiran al-Thabari adalah cara ia mengaitkan ayat ini dengan konteks sebelumnya: jangan sampai kebencian kepada suatu kaum karena mereka pernah menghalangi kalian dari Masjidil Haram membuat kalian melanggar batas. Sebaliknya, yang dituntut adalah saling membantu untuk tetap berdiri pada kebenaran dan menahan diri dari agresi. Ini menunjukkan bahwa *ta’âwun* dalam Al-Qur’an lahir bukan dari situasi ideal tanpa konflik, tetapi justru diuji dalam situasi penuh luka. Karena itu, apabila prinsip ini diterapkan pada perlindungan relawan kemanusiaan Palestina, maka maknanya menjadi sangat tajam: sekalipun konflik berlangsung keras, jalur kebaikan dan kemanusiaan harus tetap dibuka, dan relawan yang bekerja di jalur itu tidak boleh dijadikan sasaran.

Jika dicermati secara mendalam, QS. Al-Mâ’idah/5: 2 tidak sekadar memerintahkan perbuatan baik, tetapi membentuk apa yang dapat disebut sebagai infrastruktur moral kemanusiaan. Kebaikan, dalam perspektif ayat ini,

¹¹² Isma’il ibn ‘Umar Ibn Kathir, *Tafsîr al-Qur’ân al-‘Azim*, tahqiq Sami ibn Muhammad al-Salamah, Riyadh: Dar Tayyibah li al-Nashr wa al-Tawzi’, 1999, jil. 3, hal. 8–15.

¹¹³ Isma’il ibn ‘Umar Ibn Kathir, *Tafsîr al-Qur’ân al-‘Azim*, tahqiq Sami ibn Muhammad al-Salamah, Riyadh: Dar Tayyibah li al-Nashr wa al-Tawzi’, 1999, jil. 3, hal. 15.

¹¹⁴ Muhammad ibn Jarir al-Tabari, *Jami’ al-Bayan ‘an Ta’wil Ay al-Qur’an*, tahqiq ‘Abd Allah ibn ‘Abd al-Muhsin al-Turki, Kairo: Dar Hajr, 2001, jil. 8, hal. 66–92.

bukan tugas seorang diri. Ia harus disangga secara kolektif, dikerjakan bersama, dipelihara bersama, dan dipertahankan bersama. Karena itu, istilah *ta'âwun* menjadi sangat strategis. Ia mengubah kebajikan dari tindakan individual menjadi komitmen sosial.

Dalam konteks relawan kemanusiaan, hal ini sangat penting. Relawan memang sering tampil sebagai subjek individual yang bergerak membantu orang lain, tetapi sesungguhnya kerja relawan tidak pernah berdiri sendiri. Ia memerlukan jaringan, perlindungan, dukungan, koordinasi, logistik, legitimasi, dan keamanan. Dengan demikian, kerja relawan adalah manifestasi *ta'âwun* dalam bentuk modern. Ketika tenaga medis mengevakuasi korban, ketika masyarakat menyiapkan dapur umum, ketika lembaga mengirim obat, ketika sopir ambulans menembus jalan berbahaya, ketika psikolog mendampingi korban trauma, dan ketika komunitas menggalang bantuan, semuanya sedang berada dalam medan yang sama: *ta'âwun 'alâ al-birr wa al-taqwâ*.

Dari sudut pandang ini, perlindungan relawan kemanusiaan bukan urusan tambahan di pinggiran kerja kemanusiaan, tetapi bagian integral dari perintah Al-Qur'an itu sendiri. Sebab, bila relawan adalah pelaku *al-birr*, maka menjaga mereka merupakan syarat keberlanjutan *al-birr*. Tidak mungkin Al-Qur'an memerintahkan tolong-menolong dalam kebaikan, tetapi pada saat yang sama membiarkan para pelaku kebaikan itu berada tanpa perlindungan. Maka, perlindungan fisik, hukum, psikologis, sosial, dan spiritual terhadap relawan kemanusiaan sesungguhnya adalah bentuk lanjutan dari ayat ini. Hubungan dengan Prinsip Perlindungan Relawan Kemanusiaan sebagai berikut;

1) Perlindungan Relawan sebagai Bentuk *Ta'âwun*

Ayat ini mengajarkan bahwa membantu yang membutuhkan adalah kebajikan, dan membantu pihak yang sedang membantu orang lain juga adalah kebajikan. Dengan kata lain, menolong korban adalah *birr*, tetapi melindungi relawan yang sedang menolong korban juga *birr*. Di sinilah ayat ini memberi kerangka yang luas: kerja kemanusiaan tidak berhenti pada interaksi relawan dengan korban, tetapi meluas pada kewajiban masyarakat, negara, organisasi, dan komunitas internasional untuk menopang para relawan itu sendiri.

Dalam konteks Palestina, relawan kemanusiaan sering bekerja di tengah serangan, blokade, keruntuhan infrastruktur, dan ancaman langsung terhadap nyawa. Mereka memasuki puing-puing bangunan untuk mencari korban, membawa makanan ke wilayah yang diblokade, memindahkan jenazah, merawat yang terluka, dan menghibur keluarga yang tercerai-berai. Jika semua itu adalah kebajikan, maka menyediakan akses aman, koridor kemanusiaan, jaminan perlindungan medis, alat keselamatan, evakuasi, dan dukungan

hukum bagi mereka juga merupakan implementasi dari perintah *wa ta'âwanû 'alâ al-birr wa al-taqwâ*.

2) Larangan Menjadikan Relawan Sasaran Permusuhan

Ayat ini juga sangat jelas melarang kerja sama dalam dosa dan permusuhan. Dalam kerangka perlindungan relawan kemanusiaan, ini berarti tidak dibenarkan secara syar'î untuk mendukung, membiarkan, atau menormalisasi tindakan yang mengancam para relawan. Serangan terhadap ambulans, penghalangan bantuan pangan, penembakan terhadap petugas medis, intimidasi terhadap pekerja kemanusiaan, atau penghalangan evakuasi korban termasuk ke dalam wilayah *al-ithm wal-'udwân*, bukan *al-birr wal-taqwâ*.

Dengan demikian, siapa pun yang mendukung tindakan tersebut baik secara langsung melalui kekerasan maupun secara tidak langsung melalui pembiaran, pembenaran, atau penyediaan sarana berada dalam posisi yang dikritik oleh ayat ini. Di sisi lain, siapa pun yang membantu membuka jalur aman, menyediakan perlindungan, mendorong penghormatan terhadap tenaga kemanusiaan, dan menghalangi agresi terhadap mereka, berada dalam jalur *al-birr*.

3) Mengelola Kebencian agar Tidak Menjadi Pelanggaran

Salah satu kekuatan besar ayat ini terletak pada konteks sebelumnya: jangan sampai kebencian kepada suatu kaum membuat kalian melampaui batas. Ini penting sekali untuk dimasukkan dalam konteks Palestina dan kerja relawan kemanusiaan. Wilayah konflik hampir selalu sarat dengan kemarahan, luka historis, dan dendam kolektif. Dalam keadaan seperti itu, relawan kemanusiaan harus tetap dijaga sebagai aktor kemanusiaan, bukan diseret ke dalam logika balas dendam.

Ayat ini memberi prinsip bahwa sekalipun pihak lain pernah berbuat aniaya, hal itu tidak boleh menjadi alasan untuk menghalalkan pelanggaran baru. Dalam bahasa perlindungan kemanusiaan, ini berarti: status relawan harus tetap dihormati. Mereka bukan target pembalasan. Mereka adalah penghubung kehidupan di tengah kehancuran. Karena itu, setiap pihak wajib menahan diri dari segala tindakan yang mengancam tugas kemanusiaan.

4) Tolong-Menolong sebagai Dasar Perlindungan Lembaga

Ayat ini bukan hanya untuk individu. Ia juga relevan pada level kelembagaan. Organisasi kemanusiaan, lembaga sosial, institusi keagamaan, negara, dan masyarakat sipil harus saling menopang dalam membangun sistem perlindungan bagi relawan. Prinsip *ta'âwun* menuntut adanya kerja sama lintas peran: ada yang terjun ke lapangan, ada yang menyiapkan logistik, ada yang melakukan advokasi, ada yang memberi layanan trauma healing, ada yang menyediakan dana, ada yang mendokumentasikan pelanggaran, dan ada yang membangun dukungan moral.

Dalam konteks inilah, QS. Al-Mâ'idah/5: 2 dapat dibaca sebagai ayat yang mendukung terciptanya ekosistem perlindungan relawan. Relawan tidak boleh dibiarkan bekerja sendiri. Mereka harus berada dalam jaringan kemanusiaan yang saling menopang. Bila tidak, maka masyarakat sesungguhnya gagal menjalankan perintah *ta'âwun* secara utuh.

Konteks Palestina menjadikan ayat ini sangat hidup dan sangat mendesak. Relawan kemanusiaan Palestina tidak bekerja dalam situasi normal. Mereka bergerak dalam ruang yang penuh ketidakpastian, ancaman serangan, keterbatasan logistik, dan tekanan psikologis ekstrem. Dalam situasi seperti ini, ayat "*wa ta'âwanû 'alâ al-birr wa al-taqwâ*" tidak cukup dibaca sebagai anjuran umum untuk berbuat baik. Ia harus dibaca sebagai seruan aktif untuk membangun solidaritas perlindungan.

Pertama, bagi komunitas lokal, ayat ini menuntut keterlibatan dalam melindungi para relawan: membantu akses, menyediakan kebutuhan dasar, memberi informasi keamanan, dan tidak membebani relawan dengan ekspektasi yang tidak realistis. *Kedua*, bagi organisasi kemanusiaan, ayat ini menuntut pembentukan SOP keselamatan, jaminan kesehatan, dukungan psikososial, pelatihan mitigasi risiko, dan pendampingan spiritual. *Ketiga*, bagi negara dan aktor internasional, ayat ini menuntut komitmen serius untuk memastikan bahwa kerja kemanusiaan tidak dihalangi dan para relawan tidak dijadikan sasaran kekerasan.

Keempat, ayat ini juga memberi kritik moral terhadap semua pihak yang menjadikan bantuan kemanusiaan sebagai alat politik atau membiarkan relawan bekerja tanpa perlindungan yang layak. Dalam logika Qur'ani, itu bukan *ta'âwun 'alâ al-birr*, melainkan bentuk pembiaran terhadap *al-itsm wal-'udwân*. Dengan kata lain, dalam konteks Palestina, tidak cukup hanya memuji relawan sebagai pahlawan; yang lebih penting adalah membangun perlindungan yang nyata bagi mereka.

Berdasarkan penjelasan para mufasir, dapat ditegaskan bahwa QS. Al-Mâ'idah/5:2 mengandung prinsip etis yang sangat luas: manusia diperintahkan untuk membangun kerja sama dalam segala bentuk kebaikan dan ketakwaan, serta dilarang bekerja sama dalam dosa dan agresi. Prinsip ini tidak hanya berbicara tentang amal individual, tetapi juga tentang pembentukan tatanan sosial yang menopang kemaslahatan dan mencegah kerusakan.

Dalam konteks perlindungan relawan kemanusiaan, prinsip ini sangat relevan karena relawan adalah pelaku kebajikan yang bekerja untuk menyelamatkan kehidupan, menjaga martabat manusia, dan menghadirkan pertolongan di tengah krisis. Oleh sebab itu, melindungi relawan—baik secara fisik, psikologis, sosial, spiritual, maupun hukum—adalah bagian dari implementasi *ta'âwun 'alâ al-birr wa al-taqwâ*. Sebaliknya, segala bentuk ancaman, penghalangan, eksploitasi, atau pembiaran terhadap bahaya yang

menimpa relawan termasuk dalam kategori yang dilarang oleh ayat, yaitu *al-itsm wal'udwân*.

Dengan demikian, QS. Al-Mâ'idah/ 5: 2 bukan hanya dasar umum bagi solidaritas sosial, tetapi juga landasan teologis yang kuat bagi prinsip perlindungan relawan kemanusiaan, termasuk relawan kemanusiaan Palestina. Ayat ini menegaskan bahwa kerja kemanusiaan harus didukung, para penolong harus dilindungi, dan kebencian serta konflik tidak boleh menghapus kewajiban moral untuk tetap berdiri pada keadilan dan kemanusiaan.

c. Batas Etis Perlindungan Relawan: Netralitas, Integritas, dan Larangan Membantu Kezaliman

Perlindungan terhadap relawan tidak boleh dipahami sebagai kekebalan dari pertanggungjawaban. Seorang relawan tetap dapat melakukan pelanggaran, mengkhianati amanah, menyalahgunakan akses kemanusiaan, melakukan kekerasan, atau membantu tindakan zalim. Dalam keadaan demikian, hak dasarnya sebagai manusia tetap wajib dihormati, tetapi status relawan tidak dapat digunakan untuk membenarkan perbuatan yang bertentangan dengan hukum dan etika. QS. Al-Mâ'idah/5:2 menetapkan batas yang jelas: pertolongan hanya dibenarkan dalam *al-birr wa al-taqwâ* dan dilarang ketika berubah menjadi kerja sama dalam *al-itsm wa al-'udwân*. Karena itu, relawan yang membantu penindasan, menyembunyikan pelanggaran, memfasilitasi serangan terhadap pihak yang dilindungi, atau mengalihkan bantuan untuk kepentingan agresi telah keluar dari tujuan etik kerelawanan dan harus diproses secara adil berdasarkan bukti serta aturan yang berlaku.

Prinsip tersebut selaras dengan Pedoman Manajemen Relawan PMI 2023 yang memberikan perlindungan hukum kepada relawan ketika terdampak masalah hukum dalam penugasan, tetapi secara eksplisit mengecualikan pelaku kriminal, narkoba, kekerasan, pelecehan, dan pelanggaran perlindungan anak. Dengan demikian, model perlindungan dalam disertasi ini memiliki dua sisi yang harus berjalan bersama: *protection from harm* (relawan dilindungi dari bahaya dan kesewenang-wenangan) dan *accountability for harm* (relawan bertanggung jawab jika justru menimbulkan bahaya). Keduanya merupakan konsekuensi dari amanah, keadilan, dan larangan menolong kezaliman.¹¹⁵

Dalam konteks relawan kemanusiaan, prinsip ini menjadi landasan moral bagi aktivitas kesukarelaan. Relawan yang membantu korban bencana, memberikan pelayanan kesehatan, atau menyalurkan bantuan kemanusiaan

¹¹⁵ Palang Merah Indonesia, Pedoman Manajemen Relawan PMI, Edisi I (Jakarta: Palang Merah Indonesia, 2023), bagian Perlindungan: perlindungan hukum tidak berlaku bagi pelaku kriminal, narkoba, kekerasan, pelecehan, dan pelanggaran perlindungan anak.

merupakan contoh nyata dari implementasi nilai tolong-menolong dalam kebaikan.

Selain itu, prinsip ini juga menunjukkan bahwa aktivitas kemanusiaan merupakan bagian dari ibadah sosial dalam Islam. Dengan membantu sesama manusia, seorang relawan tidak hanya memberikan manfaat bagi masyarakat, tetapi juga menjalankan perintah agama.

d. Prinsip Amanah dan Perlindungan terhadap Orang yang Tidak Terlibat Perang

Salah satu ayat Al-Qur'an yang sangat penting dalam pembahasan perlindungan terhadap pihak yang tidak terlibat langsung dalam peperangan adalah dalam QS. At-Taubah/ 9: 6 Allah berfirman,

وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ. ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ

Dan jika seorang diantara orang-orang musyrikin itu meminta perlindungan kepadamu, maka lindungilah ia supaya ia sempat mendengar firman Allah, kemudian antarkanlah ia ke tempat yang aman baginya. Demikian itu disebabkan mereka kaum yang tidak mengetahui.

Ayat ini menunjukkan bahwa Islam sangat menjunjung tinggi nilai perlindungan terhadap manusia, bahkan terhadap mereka yang berbeda keyakinan. Jika seseorang meminta perlindungan, maka umat Islam diperintahkan untuk memberikan keamanan dan memastikan keselamatannya.

Ayat ini memuat prinsip yang sangat tinggi dalam etika Islam: sekalipun seseorang berasal dari pihak lawan, apabila ia datang meminta perlindungan, maka perlindungan itu wajib diberikan. Tidak hanya diberi keamanan sementara, ia juga harus diantarkan sampai ke tempat aman. Ini menunjukkan bahwa Islam tidak membangun relasi perang di atas asas pemusnahan total, tetapi tetap memberi ruang bagi amanah, perlindungan, dan penghormatan terhadap keselamatan manusia. Dalam konteks penelitian ini, ayat tersebut sangat relevan untuk dijadikan dasar bagi perlindungan relawan kemanusiaan, sebab relawan pada hakikatnya adalah pihak yang tidak terlibat langsung dalam peperangan, bahkan justru hadir untuk menyelamatkan jiwa manusia di tengah perang dan krisis.

Menurut *Tafsir al-Sa'di*, setelah Allah memerintahkan tindakan tegas terhadap kaum musyrik yang memerangi, Allah lalu menjelaskan bahwa bila terdapat masalah dalam mendekatkan sebagian dari mereka, maka hal itu boleh bahkan wajib dilakukan. Karena itu, bila seorang musyrik meminta perlindungan agar dapat mendengar kalam Allah dan mengenal keadaan Islam, maka ia harus diberi jaminan keamanan. Jika setelah itu ia masuk Islam, maka itulah yang diharapkan. Namun jika ia tidak menerima Islam, ia tetap

harus diantarkan ke tempat aman baginya. Al-Sa'di menjelaskan bahwa hal ini didasarkan pada kenyataan bahwa mereka adalah kaum yang tidak mengetahui; boleh jadi keburukan sikap mereka lahir dari ketidaktahuan, sehingga ketika kebodohan itu dihilangkan, mereka justru memilih kebenaran.¹¹⁶

Penafsiran al-Sa'di menunjukkan bahwa prinsip perlindungan dalam Islam lahir dari *dua* dasar sekaligus: amanah dan peluang hidayah. Amanah berarti bahwa ketika seseorang telah meminta perlindungan, maka perlindungan itu tidak boleh dikhianati. Adapun peluang hidayah berarti bahwa keselamatan manusia didahulukan agar ia memiliki kesempatan memahami kebenaran. Dalam konteks relawan kemanusiaan, makna ini sangat luas. Relawan adalah pihak yang datang bukan untuk menyerang, tetapi untuk membantu, merawat, dan melindungi. Karena itu, mereka lebih layak lagi untuk memperoleh jaminan aman. Jika bahkan pihak musuh yang meminta perlindungan saja harus diamankan, maka relawan kemanusiaan yang tidak memegang fungsi kombatan secara moral dan syar'i jauh lebih berhak untuk dilindungi dari ancaman, serangan, dan intimidasi.

Al-Baghawi menjelaskan bahwa ayat ini berbicara tentang seorang musyrik dari kalangan yang diperintahkan untuk diperangi, tetapi kemudian ia datang meminta keamanan agar dapat mendengar kalam Allah. Menurut al-Baghawi, frasa *fa-ajirhu* berarti "lindungilah dan amankanlah dia", sedangkan *thumma ablighhu ma'manah* berarti bahwa apabila ia tidak masuk Islam, maka ia tetap harus diantarkan ke tempat yang aman baginya, yakni ke negeri atau lingkungan asalnya yang menjamin keselamatannya. Ia juga menegaskan, dengan mengutip Hasan al-Bashri, bahwa ayat ini muhkam dan tetap berlaku sampai hari kiamat.¹¹⁷

Penegasan al-Baghawi ini sangat penting dalam kaitannya dengan perlindungan relawan kemanusiaan, karena ia menunjukkan bahwa prinsip memberi aman kepada pihak yang meminta perlindungan bukanlah aturan temporer yang berhenti pada konteks tertentu, tetapi merupakan prinsip yang berkelanjutan. Jika ayat ini tetap berlaku, maka ia dapat menjadi dasar teologis bahwa siapa pun yang berada dalam posisi non-kombatan dan memerlukan jaminan keamanan harus dilindungi. Relawan kemanusiaan termasuk dalam kategori ini. Mereka tidak datang untuk bertempur, melainkan untuk menyelamatkan orang yang terluka, mendistribusikan bantuan, mengevakuasi korban, dan menjaga keberlangsungan hidup masyarakat sipil. Maka, prinsip *fa-ajirhu* dalam ayat ini dapat dibaca secara kontekstual sebagai kewajiban

¹¹⁶ Abd al-Rahman ibn Nasir al-Sa'di, *Taysir al-Karim al-Rahman fi Tafsir Kalam al-Mannan*, Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 2000, hal. 332.

¹¹⁷ Al-Husayn ibn Mas'ud al-Baghawi, *Ma'alim al-Tanzil fi Tafsir al-Qur'an*, tahqiq Muhammad 'Abd Allah al-Nimr, 'Uthman Jum'ah Damiriyyah, dan Sulayman Muslim al-Harash, Riyadh: Dar Tayyibah, 1997, jil. 3, hal. 403–404.

untuk menjamin keamanan relawan selama menjalankan tugas kemanusiaannya.

Dalam *Tafsir al-Wasith*, dijelaskan bahwa kata *istajâra* berarti seseorang meminta perlindungan, penjagaan, dan pembelaan dari tindakan agresi. Penafsir menegaskan bahwa budaya Arab memang mengenal perlindungan terhadap orang yang meminta suaka, tetapi Al-Qur'an mengangkatnya dari sekadar tradisi sosial menjadi prinsip hukum dan moral. Ayat ini memerintahkan Nabi saw. agar memberikan perlindungan kepada orang musyrik yang datang meminta keamanan, membiarkannya mendengar kalam Allah, dan jika setelah itu ia tetap pada keyakinannya, maka ia harus diantarkan sampai ke tempat aman. Al-Wasith juga menegaskan bahwa dari ayat ini para ulama mengambil beberapa prinsip, di antaranya: orang yang diberi aman tidak boleh diganggu, wajib dilindungi jiwa, harta, dan kehormatannya, dan perlindungan itu tidak boleh dikhianati.¹¹⁸

Penafsiran al-Wasith sangat dekat dengan pembahasan perlindungan relawan kemanusiaan masa kini. Relawan yang masuk ke wilayah konflik atau bencana pada dasarnya berada dalam posisi yang mengandalkan pengakuan dan jaminan keamanan dari pihak-pihak yang menguasai wilayah tersebut. Mereka memerlukan *safe passage*, jaminan akses, perlindungan konvoi, keamanan fasilitas medis, dan pengakuan atas status non-kombatan mereka. Semua itu secara substansial sangat dekat dengan makna *istijârah* dan *ijarah* dalam ayat ini. Bahkan, ketika Al-Qur'an memerintahkan agar orang yang meminta perlindungan "diantarkan ke tempat aman", ayat ini seolah menegaskan adanya tanggung jawab aktif, bukan sekadar pasif. Dalam konteks relawan kemanusiaan, perlindungan tidak cukup hanya berupa "tidak diserang", tetapi juga mencakup kewajiban untuk membuka akses aman, menyediakan jalur evakuasi, dan menjamin mereka dapat kembali dengan selamat.

Ibn Katsir menjelaskan bahwa ayat ini ditujukan kepada Nabi saw. mengenai orang-orang musyrik yang telah diperintahkan untuk diperangi, namun jika salah satu dari mereka datang meminta keamanan, maka ia harus diberi keamanan agar dapat mendengar Al-Qur'an dan mengenal agama Allah. Setelah itu, jika ia tetap menolak Islam, ia harus tetap diantarkan ke tempat amannya. Ibn Katsir menambahkan bahwa dari ayat ini para ulama mengambil hukum bahwa siapa pun yang datang dari wilayah perang ke wilayah Islam dengan tujuan mendengar penjelasan, menyampaikan pesan, berdagang, meminta perdamaian, membayar *jizyah*, atau urusan sejenis, lalu meminta jaminan keamanan dari imam atau wakilnya, maka ia harus diberi aman

¹¹⁸ Muhammad Sayyid Tantawi, *al-Tafsir al-Wasith li al-Qur'an al-Karim*, Kairo: Dar Nahdah Misr, 1998, jil. 6, hal. 421–426.

selama berada di wilayah Islam dan sampai ia kembali ke tempat aman baginya.¹¹⁹

Dari penafsiran Ibn Katsir tampak bahwa Islam tidak memandang status lawan perang sebagai alasan untuk menutup seluruh pintu perlindungan. Justru di tengah suasana konflik, Islam mengajarkan mekanisme amanah yang jelas: siapa yang datang dalam misi damai, penjelasan, utusan, atau kepentingan non-perang, ia wajib diberi jaminan keselamatan. Dalam konteks modern, relawan kemanusiaan memiliki kedudukan yang bahkan lebih kuat lagi, karena mereka datang bukan untuk kepentingan diri sendiri semata, tetapi untuk menjalankan tugas kemanusiaan. Oleh karena itu, perlindungan terhadap relawan terutama di wilayah konflik dapat dibaca sebagai turunan aplikatif dari prinsip yang ditegaskan Ibn Katsir: siapa yang hadir dengan tujuan non-perang, khususnya yang terkait masalah dan penyelamatan, wajib diberi aman.

Adapun al-Thabari menjelaskan bahwa ayat ini berarti: jika seorang dari kaum musyrik yang diperintahkan untuk diperangi datang meminta perlindungan agar dapat mendengar Al-Qur'an, maka Nabi diperintahkan untuk memberi keamanan kepadanya sampai ia mendengar firman Allah. Jika setelah itu ia tetap menolak Islam, maka ia tetap harus dikembalikan ke tempat amannya, yakni ke wilayah di mana ia merasa aman dari kaum muslimin. Menurut al-Thabari, hal itu dilakukan karena mereka adalah kaum yang tidak mengetahui, yaitu tidak memahami hujjah Allah dan tidak mengetahui akibat dari keimanan maupun kekufuran.¹²⁰ Al-Thabari juga menegaskan bahwa pendapat yang paling tepat ialah ayat ini tidak mansukh, sebab tidak ada dalil kuat yang menghapus prinsip pemberian aman tersebut.¹²¹

Penegasan al-Thabari bahwa ayat ini tidak mansukh memberi bobot normatif yang sangat kuat bagi pembahasan perlindungan relawan kemanusiaan. Artinya, prinsip perlindungan terhadap pihak yang tidak datang untuk berperang tetap berlaku dan dapat menjadi dasar etis yang permanen. Bila dikontekstualisasikan ke dalam situasi kemanusiaan, maka relawan, petugas medis, sopir ambulans, pekerja distribusi pangan, pendamping psikososial, dan semua tenaga bantuan yang bekerja di wilayah konflik harus dipandang sebagai pihak yang memiliki hak perlindungan. Mereka tidak berada dalam posisi kombatan, melainkan dalam posisi *musta'man* secara

¹¹⁹ Isma'il ibn 'Umar Ibn Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, tahqiq Sami ibn Muhammad al-Salamah, Riyadh: Dar Tayyibah li al-Nashr wa al-Tawzi', 1999, jil. 4, hal. 131–132.

¹²⁰ Muhammad ibn Jarir al-Tabari, *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an*, tahqiq 'Abd Allah ibn 'Abd al-Muhsin al-Turki, Kairo: Dar Hajr, 2001, jil. 11, hal. 507–510.

¹²¹ Muhammad ibn Jarir al-Tabari, *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an*, tahqiq 'Abd Allah ibn 'Abd al-Muhsin al-Turki, hal. 510–512.

moral: pihak yang semestinya diberi jaminan keselamatan demi memungkinkan tugas kemanusiaan berjalan.

Dalam QS. At-Taubah/ 9: 6, Ayat ini sangat kaya bila dibaca dalam kerangka amanah. Pada dasarnya, amanah dalam ayat ini berarti bahwa ketika seseorang telah diberi jaminan aman, maka keselamatan dirinya menjadi tanggung jawab moral pihak yang memberi aman. Perlindungan tidak boleh menjadi tipu daya. Tidak boleh ada pengkhianatan setelah jaminan diberikan. Karena itu, amanah dalam ayat ini bukan sekadar pernyataan administratif, melainkan komitmen etis yang mengikat.

Dalam konteks perlindungan relawan kemanusiaan, prinsip amanah ini sangat penting. Relawan sering bekerja berdasarkan jaminan akses aman, persetujuan lintas pihak, simbol kemanusiaan, atau pengakuan terhadap netralitas mereka. Jika jaminan itu dilanggar, maka bukan hanya terjadi serangan fisik, tetapi juga pelanggaran amanah. Dalam perspektif Qur'ani, pelanggaran amanah seperti ini bukan persoalan kecil, melainkan bentuk pengingkaran terhadap prinsip moral yang jelas diperintahkan Allah.

Selain itu, ayat ini menegaskan perlindungan terhadap orang yang tidak terlibat perang. Meskipun lafaz ayat berbicara tentang seorang musyrik, konteks hukumnya menunjukkan bahwa status non-kombatan dan permintaan perlindungan membuatnya tidak boleh diperlakukan seperti target perang. Ini adalah prinsip yang sangat mendasar. Dengan demikian, siapa pun yang hadir tanpa fungsi tempur, apalagi dengan misi damai dan kemanusiaan, secara substansial berada dalam wilayah perlindungan. Relawan kemanusiaan, dalam pengertian ini, adalah pihak yang lebih dekat kepada makna *musta'man* daripada makna musuh. Mereka harus diperlakukan sebagai pihak yang wajib dilindungi, bukan dijadikan sasaran.

Kaitan Langsung dengan Perlindungan Relawan Kemanusiaan yaitu;

1) Relawan sebagai Pihak yang Wajib Diberi Aman

Relawan kemanusiaan masuk ke wilayah krisis untuk menyalurkan pertolongan, bukan untuk ikut berperang. Mereka membawa obat, makanan, perlengkapan medis, layanan psikososial, dan bantuan penyelamatan. Karena itu, prinsip "*fa-ajirhu*" dapat dibaca sebagai landasan etis bahwa pihak yang datang dalam rangka keselamatan manusia wajib diberi aman. Dalam konteks modern, ini mencakup penghormatan terhadap simbol medis, perlindungan terhadap kendaraan bantuan, keamanan rumah sakit, keamanan pos kemanusiaan, dan larangan menyerang pekerja bantuan.

2) Kewajiban Mengantar ke Tempat Aman

Ayat ini tidak berhenti pada perintah memberi aman sementara, tetapi memerintahkan: "*tsumma ablighhu ma'manah*". Ini berarti perlindungan harus sampai tuntas. Dalam konteks relawan kemanusiaan, prinsip ini sangat penting. Perlindungan tidak cukup hanya berupa izin masuk ke wilayah tugas,

tetapi juga harus mencakup jaminan keluar yang aman, jalur evakuasi, perlindungan saat rotasi tugas, dan dukungan saat relawan terluka atau terancam. Dengan kata lain, Islam mengajarkan perlindungan yang berkesinambungan, bukan perlindungan setengah jalan.

3) Amanah Lembaga, Negara, dan Masyarakat

Ayat ini juga menunjukkan bahwa perlindungan bukan hanya tugas individu, tetapi dapat menjadi tanggung jawab otoritas dan komunitas. Dalam konteks relawan kemanusiaan, negara, organisasi kemanusiaan, lembaga keagamaan, dan masyarakat sipil berkewajiban menjaga amanah perlindungan itu. Mereka harus membangun SOP keselamatan, diplomasi kemanusiaan, perlindungan hukum, asuransi, layanan kesehatan, dan dukungan psikososial. Semua ini merupakan pengejawantahan kontemporer dari prinsip *ijarah* dan *tabligh al-ma'man*.

4) Relevansi di Wilayah Konflik

Di wilayah konflik, relawan kemanusiaan sering menjadi pihak yang paling rentan. Mereka bergerak di tengah baku tembak, blokade, serangan udara, dan kelangkaan fasilitas. Dalam situasi seperti itu, ayat ini menjadi sangat aktual. Al-Qur'an justru menegaskan bahwa di tengah perang sekalipun, ruang perlindungan harus tetap ada. Maka, semakin keras konflik, semakin mendesak prinsip perlindungan terhadap non-kombatan dijalankan. Relawan kemanusiaan, dalam hal ini, merupakan representasi paling jelas dari pihak non-kombatan yang membawa maslahat bagi manusia.

Berdasarkan penjelasan para mufasir, dapat disimpulkan bahwa QS. At-Taubah/9: 6 menegaskan sebuah prinsip pokok dalam Islam: orang yang meminta perlindungan harus dilindungi, didengar, dan diantarkan sampai ke tempat aman. Ayat ini memperlihatkan bahwa Islam menggabungkan amanah, perlindungan, dan penghormatan terhadap manusia bahkan dalam konteks konflik. Pemberian aman tidak dibatalkan hanya karena perbedaan keyakinan atau posisi politik, selama pihak tersebut datang bukan dalam rangka agresi, melainkan untuk memahami, berkomunikasi, atau berada dalam status non-perang.

Dalam konteks perlindungan relawan kemanusiaan, ayat ini sangat relevan sebagai dasar teologis. Relawan kemanusiaan adalah pihak yang tidak terlibat perang dan justru hadir untuk menjaga kehidupan manusia. Karena itu, mereka wajib diberi perlindungan, dijamin keselamatannya, dan tidak boleh dikhianati setelah diberikan jaminan aman. Prinsip *fa-ajirhu* menuntut adanya perlindungan langsung; prinsip *thumma ablighhu ma'manah* menuntut adanya jaminan keselamatan yang tuntas; dan frasa *dzâlika bi-annahum qawmun lâ ya'lamûn* menunjukkan bahwa perlindungan diberikan demi membuka ruang pemahaman dan menutup jalan kebinasaan.

Dengan demikian, QS. At-Taubah/ 9: 6 dapat dijadikan landasan penting bagi prinsip amanah dan perlindungan terhadap orang yang tidak terlibat

perang, yang dalam konteks modern sangat relevan untuk perlindungan relawan kemanusiaan. Melindungi relawan bukan hanya tuntutan profesional dan hukum kemanusiaan internasional, tetapi juga bagian dari etika Qur'ani yang menempatkan keselamatan manusia, amanah, dan martabat kemanusiaan di atas logika permusuhan.

Dalam konteks modern, prinsip ini sangat relevan dengan perlindungan terhadap pekerja kemanusiaan dan relawan yang sering kali bekerja di wilayah konflik. Mereka harus diberikan jaminan keamanan agar dapat menjalankan tugas kemanusiaan tanpa ancaman.

Prinsip ini juga menunjukkan bahwa Islam mengakui pentingnya perlindungan terhadap individu yang menjalankan misi kemanusiaan, serta menegaskan bahwa keselamatan manusia harus menjadi prioritas utama dalam setiap situasi.

- e. Prinsip Perlakuan Manusiawi terhadap Tawanan dan Pihak yang Tidak Berdaya

وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا
إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا

“Dan mereka memberikan makanan yang disukainya kepada orang miskin, anak yatim, dan orang yang ditawan. (Sambil berkata), ‘Sungguh kami memberi makanan kepadamu hanyalah karena mengharap keridaan Allah; kami tidak mengharap balasan dan terima kasih dari kamu.’” (QS. Al-Insân/76:8–9)

Penyebutan *al-asîr* (orang yang ditawan) bersama orang miskin dan anak yatim menunjukkan bahwa etika Qur'ani tetap mewajibkan perlakuan manusiawi kepada pihak yang berada dalam kekuasaan lawan, bahkan dalam konteks konflik. Pemberian makanan dalam ayat ini bukan transaksi politik, melainkan tindakan kemanusiaan yang ditujukan lillâh dan tidak mensyaratkan balasan. Secara argumentatif, apabila tawanan yang berasal dari pihak lawan pun tetap memiliki hak atas pangan dan perlakuan manusiawi, maka relawan, tenaga medis, pekerja bantuan, dan non-kombatan yang tidak mengambil bagian dalam permusuhan lebih utama untuk dijamin keselamatan, akses pangan, layanan medis, dan martabatnya. Prinsip ini memperluas etika perang dalam disertasi: perlindungan tidak berhenti pada larangan membunuh, tetapi meliputi kewajiban memenuhi kebutuhan dasar, larangan penyiksaan dan penghinaan, serta perlakuan manusiawi terhadap setiap pihak yang tidak lagi atau tidak pernah ikut bertempur.

B. Isyarat Kemanusiaan dalam Al-Qur'an

Selain memberikan penekanan pada perlindungan jiwa, Al-Qur'an juga memberikan berbagai isyarat yang berkaitan dengan nilai-nilai kemanusiaan.

Nilai-nilai ini mencerminkan semangat solidaritas, kepedulian sosial, serta dorongan untuk membantu sesama manusia yang membutuhkan.

Dalam berbagai ayat, Al-Qur'an menggambarkan karakter ideal seorang mukmin sebagai individu yang memiliki kepedulian tinggi terhadap kesejahteraan masyarakat. Mereka tidak hanya fokus pada ibadah ritual, tetapi juga aktif dalam membantu orang lain.

Konsep kemanusiaan dalam Al-Qur'an mencakup berbagai istilah yang menggambarkan aktivitas sosial dan kesukarelaan. Beberapa istilah tersebut antara lain *tathawwu'*, *al-anshar*, *al-muhsinin*, dan *al mutashaddiqin*.

Istilah-istilah ini menunjukkan bahwa aktivitas kemanusiaan merupakan bagian integral dari ajaran Islam.

1. *Tathawwu'* (Kerelaan atau Kesukarelaan)

Istilah *tathawwu'* (التطوع) berasal dari akar kata ط-و-ع (*th-w-'*) yang secara bahasa berarti kerelaan, kesediaan hati, atau melakukan sesuatu dengan sukarela tanpa paksaan. Dalam penggunaan bahasa Arab, kata ini merujuk pada tindakan yang dilakukan dengan kehendak sendiri dan didorong oleh niat baik. Dalam Al-Qur'an, akar kata طوع muncul dalam beberapa bentuk seperti *thâ'i'in*, *thaw'an*, dan *yatahawwa'*. Secara keseluruhan, akar kata ini disebutkan sekitar 11 kali dalam Al-Qur'an dalam berbagai bentuk derivasi. Penggunaan istilah ini menunjukkan bahwa kesukarelaan merupakan nilai moral penting dalam ajaran Islam, terutama dalam konteks ibadah dan aktivitas sosial yang dilakukan tanpa paksaan.

Kategori *pertama* dari konsep *tathawwu'* dalam Al-Qur'an adalah kesukarelaan dalam melakukan amal kebajikan. Hal ini terlihat dalam QS. Al-Baqarah/2: 158 yang menyatakan bahwa siapa saja yang melakukan kebaikan dengan kerelaan hati maka Allah Maha Mensyukuri dan Maha Mengetahui. Ayat ini menunjukkan bahwa setiap amal yang dilakukan secara sukarela memiliki nilai yang tinggi di sisi Allah, karena dilandasi oleh niat tulus dan keikhlasan.

Kategori *kedua* adalah kesukarelaan dalam menjalankan ibadah tambahan (ibadah sunnah). Dalam tradisi Islam, istilah *tathawwu'* sering digunakan untuk merujuk pada ibadah yang dilakukan di luar kewajiban, seperti salat sunnah, sedekah sukarela, atau puasa sunnah. Konsep ini menunjukkan bahwa seorang muslim dianjurkan untuk meningkatkan kualitas spiritualnya melalui amal-amal yang dilakukan secara sukarela sebagai bentuk pengabdian kepada Allah.

Kategori *ketiga* adalah kesukarelaan dalam membantu sesama manusia. Dalam perspektif sosial, konsep *tathawwu'* berkaitan dengan tindakan membantu orang lain tanpa mengharapkan imbalan. Prinsip ini mencerminkan nilai solidaritas sosial yang diajarkan dalam Al-Qur'an. Kesukarelaan dalam

membantu sesama manusia menjadi dasar bagi berbagai aktivitas kemanusiaan, termasuk kerja-kerja relawan dalam membantu masyarakat yang membutuhkan.

Kategori *keempat* adalah kesukarelaan sebagai bentuk keikhlasan dalam beramal. Dalam Islam, nilai suatu amal tidak hanya diukur dari bentuk perbuatannya, tetapi juga dari niat yang melatarbelakanginya. Amal yang dilakukan dengan sukarela mencerminkan keikhlasan dan ketulusan hati seseorang dalam berbuat kebaikan. Oleh karena itu, konsep *tathawwu'* menegaskan bahwa tindakan yang dilakukan tanpa paksaan dan dengan niat yang baik memiliki nilai spiritual yang tinggi.

Selain empat kategori tersebut, konsep *tathawwu'* juga dapat dikaitkan dengan bentuk kesukarelaan lain seperti partisipasi sosial dalam kegiatan kemasyarakatan, keterlibatan dalam aktivitas kemanusiaan, serta kontribusi sukarela dalam pembangunan kesejahteraan masyarakat. Dengan demikian, istilah *tathawwu'* dalam Al-Qur'an tidak hanya merujuk pada ibadah individu, tetapi juga mencerminkan semangat kesukarelaan yang mendorong manusia untuk berkontribusi secara aktif dalam menciptakan kehidupan sosial yang lebih baik.

Dalam Al-Qur'an, konsep kesukarelaan disebutkan dalam QS. Al-Baqarah/2 ayat 158:

وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ

Barang siapa dengan kerelaan hati mengerjakan kebajikan, maka sesungguhnya Allah Maha Mensyukuri lagi Maha Mengetahui.

Ayat ini menunjukkan bahwa Allah sangat menghargai setiap amal kebaikan yang dilakukan dengan penuh keikhlasan.

Dalam konteks kemanusiaan, konsep *tathawwu'* dapat dipahami sebagai semangat kesukarelaan dalam membantu sesama manusia tanpa mengharapkan imbalan materi. Relawan kemanusiaan merupakan contoh nyata dari implementasi nilai ini.

Ayat ini pada dasarnya berbicara tentang *sa'i* antara *Shafa* dan *Marwah* sebagai bagian dari syiar Allah. Namun pada penutup ayat terdapat ungkapan yang sangat penting bagi pembahasan nilai kesukarelaan, yaitu firman-Nya: "*wa man tathawwa'a khairan*". Frasa ini membuka makna yang lebih luas, yakni bahwa selain kewajiban-kewajiban yang telah ditentukan, ada pula ruang bagi manusia untuk melakukan kebaikan secara sukarela, dengan dorongan hati, kesadaran, dan keikhlasan. Dalam kerangka kajian tentang kerelawanan, bagian akhir ayat ini menjadi sangat relevan, karena relawan kemanusiaan pada hakikatnya adalah orang-orang yang melampaui tuntutan minimal kewajiban pribadi menuju pengabdian sukarela untuk kemaslahatan orang lain.

Menurut *Tafsir al-Sa'di*, firman Allah “*wa man tathawwa‘a khairan*” berarti siapa saja yang melakukan suatu ketaatan dengan ikhlas karena Allah, baik berupa haji, umrah, tawaf, salat, puasa, maupun kebaikan-kebaikan lainnya, maka hal itu akan menjadi kebaikan bagi dirinya sendiri. Al-Sa‘di menegaskan bahwa semakin banyak seorang hamba menambah ketaatan kepada Allah, semakin bertambah pula kebaikan, kesempurnaan, dan derajatnya di sisi Allah. Ia juga memberi catatan penting bahwa *tathawwu’* harus terkait dengan khair, yakni kebaikan yang memang disyariatkan, bukan kebiasaan atau amalan yang tidak memiliki dasar. Karena itu, orang yang menambah amal saleh dengan kerelaan hati akan memperoleh balasan dari Allah, sebab Allah Maha Mensyukuri amal hamba-Nya yang sedikit dengan pahala yang besar.¹²²

Dari penafsiran al-Sa‘di tampak bahwa *tathawwu’* dalam Al-Qur’an tidak sekadar berarti “tambahan”, tetapi tambahan yang lahir dari keikhlasan, pilihan sadar, dan dorongan untuk mendekatkan diri kepada Allah. Kebaikan sukarela bukan sesuatu yang sia-sia; justru ia menjadi bukti kematangan iman. Dalam konteks relawan kemanusiaan, makna ini sangat penting. Relawan pada umumnya tidak bertindak karena kewajiban formal yang mengikat seperti kontrak kerja yang kaku, melainkan karena kesediaan hati untuk hadir di tengah penderitaan sesama. Mereka pergi ke lokasi bencana, konflik, kelaparan, dan krisis bukan karena dipaksa, tetapi karena ada dorongan moral dan spiritual untuk berbuat baik. Karena itu, kerja relawan dapat dibaca sebagai bentuk *tathawwu’ bi al-khair*, yaitu kesukarelaan dalam kebaikan.

Al-Baghawi menjelaskan bahwa frasa “*wa man tathawwa‘a khairan*” telah ditafsirkan dengan beberapa pengertian. Ada yang memahaminya sebagai tambahan *sa‘i* di luar yang wajib, ada yang memahaminya sebagai pelaksanaan haji dan umrah di luar yang wajib, dan ada pula yang memahaminya secara umum sebagai seluruh amal kebajikan yang dilakukan seseorang di luar kewajiban yang telah ditentukan. Menurut al-Baghawi, Allah disebut *Syākir* karena Dia memberi balasan kepada hamba-Nya melebihi apa yang layak menurut amalnya, dan *‘Alīm* karena Dia mengetahui niat hamba dalam melakukan amal tersebut.¹²³

Keluasan penafsiran al-Baghawi ini memberi ruang penting untuk membaca *tathawwu’* sebagai prinsip umum kesukarelaan, bukan terbatas pada satu bentuk ibadah tertentu. Dalam konteks relawan kemanusiaan, hal ini berarti bahwa setiap tindakan sukarela yang bertujuan menolong sesama—selama berada dalam koridor kebaikan—dapat dipahami sebagai bagian dari

¹²² ‘Abd al-Rahman ibn Nasir al-Sa‘di, *Taysir al-Karim al-Rahman fi Tafsir Kalam al-Mannan*, Beirut: Mu’assasah al-Risalah, 2000, hal. 79.

¹²³ Al-Husayn ibn Mas‘ud al-Baghawi, *Ma‘alim al-Tanzil fi Tafsir al-Qur’an*, tahqiq Muhammad ‘Abd Allah al-Nimr, ‘Uthman Jum‘ah Damiriyyah, dan Sulayman Muslim al-Harash, Riyadh: Dar Tayyibah, 1997, jil. 1, hal. 201–204.

nilai *tathawwu'*. Seorang relawan yang mengevakuasi korban bencana, membagikan makanan kepada pengungsi, memberikan layanan medis, mendampingi anak-anak korban perang, atau menenangkan keluarga yang berduka, sedang melakukan amal yang secara substansi masuk ke dalam wilayah *khair* yang dikerjakan secara sukarela. Dengan demikian, kerelawanan kemanusiaan tidak hanya memiliki nilai sosial, tetapi juga memiliki legitimasi spiritual dalam Al-Qur'an.

Dalam *Tafsir al-Wasith*, dijelaskan bahwa frasa penutup ayat ini merupakan semacam prinsip umum yang mencakup semua bentuk perbuatan baik. Penafsir menyebut bahwa *tathawwu'* dapat dipahami sebagai melaksanakan haji atau umrah lebih dari yang diwajibkan, atau lebih luas lagi setiap kebaikan dan ketaatan yang dilakukan dengan kerelaan. Allah disebut *Syâkir* dalam arti bahwa Dia memberi ganjaran besar terhadap amal hambanya dan menerima amal itu dengan penerimaan yang sempurna, sedangkan *'Alîm* menunjukkan bahwa Allah mengetahui secara tepat motif, niat, dan kualitas amal yang dilakukan oleh hamba-Nya.¹²⁴

Penafsiran ini sangat penting untuk membahas relawan kemanusiaan, sebab kerja kerelawanan sering kali tidak dapat diukur semata dari bentuk lahiriahnya. Dua orang mungkin sama-sama memberi bantuan, tetapi yang membedakan nilainya di sisi Allah adalah niat, ketulusan, dan orientasi moralnya. Relawan kemanusiaan yang bekerja dengan penuh keikhlasan, tanpa mencari ketenaran, keuntungan, atau pujian, lebih dekat kepada makna *tathawwu'* sebagaimana dimaksud ayat ini. Dalam arti ini, *tathawwu'* bukan sekadar “sukarela” dalam arti administratif, tetapi “kesukarelaan yang bernilai ibadah” karena dilakukan dengan niat baik dan tujuan kemanusiaan.

Ibn Katsir menjelaskan bahwa frasa “*wa man tathawwa'a khairan*” dipahami oleh para ulama dengan beberapa kemungkinan: menambah sa'i di luar batas wajib, melakukan haji atau umrah sunnah, atau melakukan kebajikan dalam arti umum. Ibn Katsir lalu menegaskan bahwa Allah Maha Mensyukuri, yaitu membalas amal yang sedikit dengan pahala yang besar, dan Maha Mengetahui, yaitu mengetahui kadar amal dan tidak menyia-nyiakan balasannya. Ia juga menghubungkan ayat ini dengan kisah Hajar, yang berlari antara *Shafa* dan *Marwah* dalam keadaan takut, lemah, dan sangat membutuhkan pertolongan Allah, hingga kemudian Allah membukakan jalan keselamatan baginya melalui air Zamzam.¹²⁵

¹²⁴ Muhammad Sayyid Tantawi, *al-Tafsir al-Wasith li al-Qur'an al-Karim*, Kairo: Dar Nahdah Misr, 1998, jil. 1, hal. 390–397.

¹²⁵ Isma'il ibn 'Umar Ibn Kathir, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azim*, tahqiq Sami ibn Muhammad al-Salamah, Riyadh: Dar Tayyibah li al-Nashr wa al-Tawzi', 1999, jil. 1, hal. 472–476.

Kaitan dengan kisah Hajar sangat menarik dalam konteks relawan kemanusiaan. Hajar berlari bukan untuk dirinya sendiri semata, tetapi untuk menyelamatkan kehidupan anaknya. Geraknya adalah gerak pencarian keselamatan, pertolongan, dan harapan di tengah situasi keterdesakan. Dalam cara tertentu, relawan kemanusiaan juga bergerak dalam logika yang serupa: mereka berlari menuju lokasi bencana, menyusuri lorong pengungsian, memasuki area krisis, dan mengerahkan tenaga demi menyelamatkan hidup orang lain. Jika *sa'i* Hajar menjadi simbol penghambaan, kesungguhan, dan upaya penyelamatan, maka kerja relawan kemanusiaan dapat dipahami sebagai aktualisasi modern dari semangat itu: bergerak dengan kesadaran, keikhlasan, dan harapan agar kehidupan tetap terjaga.

Adapun al-Thabari menjelaskan bahwa frasa "*wa man tathawwa'a khairan*" paling tepat dipahami sebagai orang yang melakukan haji atau umrah secara sukarela setelah menunaikan yang wajib. Namun ia juga mencatat adanya pendapat yang memahaminya sebagai tambahan *sa'i* atau sebagai amal baik secara umum.¹²⁶ Yang penting, menurut al-Thabari, adalah bahwa perbuatan itu berada dalam wilayah *khair*, dan Allah akan mensyukurinya dengan memberikan balasan. Dengan demikian, inti dari ayat ini adalah pengakuan bahwa ada ruang dalam agama bagi kebaikan yang dilakukan secara sukarela, dan kebaikan semacam itu tidak akan hilang di sisi Allah.

Penafsiran al-Thabari menguatkan satu hal penting: Islam bukan agama yang hanya membatasi diri pada pemenuhan kewajiban minimal, tetapi juga mendorong hadirnya amal tambahan yang lahir dari kesadaran moral. Dalam konteks kerelawanan, ini sangat relevan, sebab relawan kemanusiaan pada umumnya bergerak melampaui kewajiban dasar dirinya. Ia tidak cukup hanya menjaga dirinya sendiri, tetapi juga mengambil peran untuk menjaga orang lain. Ia rela memberikan waktu, tenaga, harta, bahkan kenyamanan dan keselamatannya demi membantu mereka yang lebih rentan. Inilah inti *tathawwu'*: kebaikan yang dipilih, bukan dipaksakan.

Bila dicermati lebih jauh, *tathawwu'* dalam ayat ini memuat setidaknya empat unsur penting yang sangat relevan dengan relawan kemanusiaan.

Pertama, kerelaan batin. Kata *tathawwu'* berasal dari akar kata yang menunjukkan kesediaan hati, bukan paksaan. Artinya, amal itu dilakukan karena hati condong kepada kebaikan. Dalam konteks relawan, hal ini menjadi ciri utama: mereka bekerja bukan semata karena kewajiban struktural, melainkan karena kesadaran hati untuk membantu.

Kedua, orientasi pada kebaikan yang nyata. Ayat ini tidak berbunyi *wa man tatawwa'a* saja, tetapi *wa man tathawwa'a khairan*. Jadi, kesukarelaan

¹²⁶ Muhammad ibn Jarir al-Tabari, *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an*, tahqiq 'Abd Allah ibn 'Abd al-Muhsin al-Turki, Kairo: Dar Hajr, 2001, jil. 3, hal. 224–237.

yang dimaksud bukan sembarang aktivitas, melainkan aktivitas yang benar-benar merupakan *khair*. Dalam konteks relawan kemanusiaan, ini berarti kerja mereka harus diarahkan kepada penyelamatan jiwa, pengurangan penderitaan, pemulihan martabat manusia, dan penguatan solidaritas sosial.

Ketiga, nilai tambah di luar kewajiban minimal. *Tathawwu'* menandai adanya dimensi pengabdian yang melampaui yang wajib. Relawan kemanusiaan bergerak justru pada wilayah ini. Mereka hadir ketika banyak orang merasa cukup dengan keselamatan diri sendiri. Mereka menambah beban pada diri mereka demi mengurangi beban orang lain. Karena itu, relawan dapat dipahami sebagai figur sosial yang merepresentasikan etika *tathawwu'* dalam bentuk yang paling konkret.

Keempat, pengakuan dan balasan ilahi. Ayat ini ditutup dengan sifat Allah: *Syâkir 'Alîm*. Ini sangat penting secara spiritual. Banyak kerja kerelawanan tidak terlihat, tidak tercatat oleh manusia, atau bahkan dilupakan. Namun Al-Qur'an menegaskan bahwa Allah Mensyukuri dan Mengetahui. Dengan demikian, relawan kemanusiaan memiliki landasan rohaniah yang kuat: amal mereka tidak akan sia-sia, meskipun dunia tidak selalu memberi penghargaan yang layak.

Dalam konteks relawan kemanusiaan, *tathawwu'* dapat dipahami sebagai etos dasar kerelawanan. Relawan adalah orang yang memilih untuk hadir dalam ruang penderitaan manusia dengan kehendak yang sadar. Ia memberikan bantuan bukan karena sekadar formalitas, tetapi karena ada rasa tanggung jawab moral, solidaritas kemanusiaan, dan dorongan spiritual.

Relawan kemanusiaan bekerja di tengah kondisi yang sering kali tidak nyaman: bencana, konflik, kelaparan, pengungsian, penyakit, bahkan ancaman keselamatan. Dalam kondisi seperti itu, yang menopang mereka bukan hanya keterampilan teknis, tetapi juga nilai batin: keikhlasan, kepedulian, dan kerelaan berkorban. Semua ini sangat dekat dengan konsep *tathawwu'* dalam ayat tersebut. Maka, relawan kemanusiaan bukan hanya pekerja sosial, tetapi juga pelaku kebajikan sukarela yang dalam perspektif Qur'ani memiliki nilai ibadah.

Lebih jauh, ayat ini juga memberi dasar bahwa kerja relawan tidak boleh dipandang remeh hanya karena sifatnya sukarela. Justru karena ia dilakukan dengan kerelaan, nilainya menjadi besar. Dalam banyak keadaan, tindakan sukarela bahkan lebih kuat pengaruhnya dibanding tindakan yang semata-mata formal, sebab ia lahir dari keimanan, empati, dan komitmen moral. Karena itu, relawan kemanusiaan memiliki posisi terhormat dalam kerangka nilai Islam: mereka adalah orang-orang yang secara sukarela menghadirkan *khair* di tengah kehidupan manusia.

Konsep *tathawwu'* juga berimplikasi pada perlindungan relawan. Justru karena relawan bekerja atas dasar kesukarelaan, mereka sering kali rentan

dieksplotasi, dibebani berlebihan, atau dianggap dapat terus bekerja tanpa sistem perlindungan yang memadai. Di sinilah pembacaan Qur'ani menjadi penting: jika relawan adalah pelaku *khair*, maka menjaga mereka adalah bagian dari menjaga keberlanjutan *khair* itu sendiri.

Dengan kata lain, menghormati relawan tidak cukup dengan pujian moral, tetapi harus diwujudkan dalam perlindungan nyata: perlindungan fisik, dukungan psikologis, pemenuhan kebutuhan dasar, pendampingan spiritual, dan sistem kerja yang manusiawi. Bila *tathawwu'* dipahami hanya sebagai "karena sukarela maka bisa dibiarkan", maka itu bertentangan dengan semangat Al-Qur'an. Sebaliknya, karena mereka melakukan *khair* secara sukarela, masyarakat dan lembaga justru berkewajiban menopang mereka agar tetap kuat, aman, dan mampu melanjutkan pengabdianya.

Berdasarkan penjelasan para mufasir, dapat ditegaskan bahwa QS. Al-Baqarah/ 2: 158, khususnya frasa "*wa man tathawwa'a khairan*", memberikan landasan teologis yang kuat bagi konsep kerelaan atau kesukarelaan (*tathawwu'*). Ayat ini menunjukkan bahwa ada ruang yang sangat luas dalam Islam untuk amal kebajikan yang dilakukan secara sukarela, tulus, dan melampaui kewajiban minimal. Kebajikan seperti itu bukan hanya diakui, tetapi juga dihargai dan dibalas oleh Allah yang Maha Mensyukuri dan Maha Mengetahui.

Dalam konteks relawan kemanusiaan, ayat ini sangat relevan. Relawan adalah representasi konkret dari *tathawwu'* karena mereka memilih untuk menghadirkan pertolongan, penyelamatan, dan dukungan kepada sesama manusia dengan kesadaran dan kerelaan hati. Kerja mereka merupakan bentuk *khair* yang nyata dan berdampak sosial besar. Oleh karena itu, kerelawanan kemanusiaan dapat dipahami sebagai pengamalan nilai Qur'ani yang menempatkan amal sukarela sebagai jalan menuju kebaikan, kesempurnaan moral, dan kedekatan kepada Allah.

Dengan demikian, konsep *tathawwu'* dalam Al-Qur'an tidak hanya menjelaskan dasar spiritual kerja relawan, tetapi juga memberi legitimasi etis bagi pentingnya menghormati, menguatkan, dan melindungi para relawan kemanusiaan sebagai pelaku kebajikan sukarela dalam kehidupan sosial.

Kesukarelaan menjadi salah satu pilar utama dalam aktivitas kemanusiaan modern. Banyak organisasi kemanusiaan yang mengandalkan kontribusi relawan untuk menjalankan berbagai program bantuan bagi masyarakat yang membutuhkan.

Dalam perspektif Islam, aktivitas kesukarelaan ini tidak hanya bernilai sosial tetapi juga memiliki dimensi spiritual karena dilakukan sebagai bentuk pengabdian kepada Allah.

2. *Al-Anshar* (Para Penolong)

Istilah *al-Anshâr* (الأنصار) berasal dari akar kata ن-ص-ر (*na-sha-ra*) yang berarti menolong, membantu, atau memberikan dukungan. Kata *Anshâr* secara khusus digunakan untuk menyebut kaum muslimin di Madinah yang memberikan pertolongan kepada Nabi Muhammad SAW dan kaum Muhajirin yang berhijrah dari Makkah. Dalam Al-Qur'an, istilah yang berkaitan dengan akar kata نصر disebutkan sekitar 150 kali dalam berbagai bentuk derivasi, sedangkan kata *al-Anshâr* secara spesifik disebut beberapa kali untuk menggambarkan kelompok penolong dalam sejarah Islam. Penyebutan ini menunjukkan bahwa konsep pertolongan dan solidaritas memiliki kedudukan penting dalam ajaran Islam.

Kategori *pertama* dari konsep *al-Anshâr* dalam Al-Qur'an adalah penolong dalam konteks sejarah Islam, yaitu kaum muslimin Madinah yang membantu Nabi Muhammad dan para sahabat Muhajirin. Hal ini disebutkan dalam QS. At-Taubah/9: 100 yang memuji kaum Muhajirin dan *Anshâr* sebagai generasi pertama yang beriman dan berjuang bersama Nabi. Dalam konteks ini, *Anshâr* digambarkan sebagai kelompok yang menunjukkan pengorbanan besar dengan berbagi tempat tinggal, harta, dan perlindungan kepada saudara-saudara mereka dari Makkah.

Kategori *kedua* adalah pertolongan sebagai bentuk solidaritas sosial. Konsep *Anshâr* tidak hanya berkaitan dengan peristiwa sejarah, tetapi juga menggambarkan nilai solidaritas dalam kehidupan masyarakat. Dalam QS. Al-Hasyr/59: 9 dijelaskan bahwa kaum *Anshâr* mencintai orang-orang *Muhajirin* dan tidak merasa iri terhadap apa yang diberikan kepada mereka. Ayat ini menunjukkan bahwa pertolongan dalam Islam didasarkan pada empati, kasih sayang, dan kepedulian terhadap sesama manusia.

Kategori *ketiga* adalah pertolongan sebagai bentuk pengorbanan dan altruism. Kaum *Anshâr* dikenal karena kesediaan mereka mendahulukan kepentingan orang lain dibandingkan kepentingan diri sendiri. Prinsip ini disebut dalam ayat yang sama, yaitu QS. Al-Hasyr /59: 9 yang menyebutkan bahwa mereka mengutamakan orang lain meskipun mereka sendiri berada dalam kesulitan. Nilai ini menunjukkan bahwa pertolongan dalam Islam tidak hanya bersifat formal, tetapi juga mencerminkan pengorbanan dan keikhlasan.

Kategori *keempat* adalah pertolongan sebagai teladan moral bagi umat Islam. Kisah kaum *Anshâr* menjadi contoh ideal bagi umat Islam dalam membangun solidaritas sosial dan kerja sama kemanusiaan. Nilai-nilai yang ditunjukkan oleh kaum *Anshâr* seperti empati, kepedulian, dan pengorbanan menjadi prinsip yang dapat diterapkan dalam berbagai aktivitas sosial, termasuk kerja-kerja kemanusiaan dan kerelawanan.

Kategori *kelima* konsep *al-Anshâr* juga dapat dipahami dalam konteks yang lebih luas, yaitu pertolongan dalam perjuangan menegakkan kebenaran, solidaritas dalam menghadapi kesulitan bersama, serta kerja sama kemanusiaan dalam membantu masyarakat yang membutuhkan. Dengan demikian, istilah *al-Anshâr* tidak hanya merujuk pada kelompok tertentu dalam sejarah Islam, tetapi juga mencerminkan nilai universal tentang pentingnya menjadi penolong bagi sesama manusia dalam kehidupan sosial.

Al-Qur'an memuji kaum Anshar dalam QS. Al-Hasyr/59 ayat 9:

وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ

Dan orang-orang yang telah menempati kota Madinah dan telah beriman sebelum kedatangan mereka (Muhajirin), mereka mencintai orang yang berhijrah kepada mereka.

Ayat ini merupakan salah satu teks Al-Qur'an yang paling kuat dalam menggambarkan keutamaan para penolong dalam Islam. Al-Qur'an tidak hanya menyebut mereka sebagai pihak yang menerima kaum *Muhajirin*, tetapi melukiskan kualitas batin mereka: cinta, kelapangan dada, tidak iri, dan bahkan sanggup mengutamakan orang lain di atas diri sendiri. Karena itu, konsep *al-anshâr* dalam ayat ini bukan sekadar identitas historis bagi penduduk Madinah, tetapi sekaligus model etik bagi siapa saja yang menolong orang lain dengan tulus, melindungi yang lemah, dan menopang orang yang sedang mengalami krisis. Dalam konteks penelitian ini, karakter para *Anshar* sangat relevan untuk dibaca sebagai paradigma bagi relawan kemanusiaan, karena relawan pada hakikatnya adalah "penolong" yang hadir untuk menampung, melindungi, dan menguatkan sesama manusia pada saat mereka berada dalam kondisi rentan.

Menurut *Tafsir al-Sa'di*, ayat ini menjelaskan tentang kaum *Anshar*, yaitu *Aus* dan *Khazraj*, yang beriman kepada Allah dan Rasul-Nya dengan sukarela, cinta, dan pilihan sadar. Mereka menerima Rasulullah saw., melindunginya, dan menjadikan Madinah sebagai tempat hijrah dan iman, sehingga ia menjadi tempat kembali orang-orang beriman, tempat berlindung kaum *Muhajirin*, dan ruang aman bagi kaum muslimin ketika wilayah lain masih dikuasai perang, syirik, dan keburukan. Al-Sa'di menegaskan bahwa di antara sifat utama mereka adalah mencintai orang-orang yang berhijrah kepada mereka, tidak merasa iri terhadap karunia yang diberikan kepada kaum *Muhajirin*, dan mengutamakan mereka atas diri sendiri meskipun mereka sendiri sedang membutuhkan. Menurutnya, inilah bentuk *îtsâr* yang merupakan puncak kemurahan jiwa dan kemuliaan akhlak.¹²⁷

Dari penjelasan al-Sa'di tampak bahwa konsep *al-anshâr* bukan sekadar "orang yang membantu", tetapi orang yang menjadikan pertolongan sebagai

¹²⁷ 'Abd al-Rahman ibn Nasir al-Sa'di, *Taysir al-Karim al-Rahman fi Tafsir Kalam al-Mannan*, Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 2000, hal. 843–844.

ekspresi iman. Pertolongan mereka tidak lahir dari keterpaksaan, melainkan dari cinta kepada Allah, Rasul-Nya, dan agama-Nya. Ini sangat penting bila dikaitkan dengan relawan kemanusiaan. Relawan yang sejati tidak hanya membantu karena faktor administratif atau formal, tetapi karena ada dorongan moral dan spiritual untuk berdiri di pihak kemanusiaan. Ketika seseorang menolong pengungsi, merawat korban perang, memberi makanan kepada yang lapar, menyediakan tempat aman bagi yang terusir, atau mendampingi mereka yang kehilangan keluarga, ia sedang menghidupkan semangat *al-anshâr* dalam bentuk kontemporer. Dalam arti ini, relawan kemanusiaan adalah perwujudan modern dari sifat para penolong yang dipuji Al-Qur'an.

Al-Baghawi menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan "*alladzîna tabawwa'û ad-dâr wal-îmân*" adalah kaum *Anshar* yang menetap di Madinah, menjadikannya sebagai negeri hijrah dan iman, serta telah beriman sebelum kedatangan banyak *Muhajirin*. Ia menafsirkan bahwa mereka mencintai orang-orang yang berhijrah kepada mereka, tidak menyimpan rasa sempit, hasad, atau marah terhadap apa yang diberikan kepada *Muhajirin*, dan mereka mendahulukan para *Muhajirin* dengan harta dan tempat tinggal mereka meskipun dalam kondisi fakir dan membutuhkan. Al-Baghawi memperkuat tafsir ini dengan riwayat-riwayat tentang pengorbanan kaum Anshar, termasuk kisah sahabat *Anshar* yang menjamu tamu Rasulullah saw. dengan makanan yang sebenarnya hanya cukup untuk keluarganya, lalu ia dan keluarganya rela menahan lapar demi tamunya.¹²⁸

Penafsiran al-Baghawi menonjolkan unsur hospitality, penerimaan, dan pengorbanan nyata. Para *Anshar* bukan hanya memberikan kata-kata dukungan, tetapi membuka rumah, membagi harta, dan menjadikan diri mereka penyangga kehidupan bagi kaum *Muhajirin*. Dalam konteks relawan kemanusiaan, hal ini sangat relevan. Relawan bukan sekadar penyampai bantuan, melainkan sering kali menjadi pihak yang menyediakan rasa aman, pendampingan, dan ruang kemanusiaan bagi korban. Di kamp pengungsian, posko bencana, rumah sakit darurat, atau daerah konflik, yang paling dibutuhkan korban bukan hanya benda, tetapi juga keberadaan "para penolong" yang bersedia hadir, menerima, dan memikul sebagian beban mereka. Dengan demikian, *al-anshâr* dalam ayat ini dapat dibaca sebagai model etik bagi relawan yang tidak hanya bekerja, tetapi juga menyambut penderitaan orang lain dengan hati yang lapang.

Dalam *Tafsir al-Wasith*, dijelaskan bahwa kaum Anshar dipuji karena mereka telah menempati Madinah sebagai *dar al-hijrah* dan *dar al-îmân*, lalu mencintai orang-orang yang berhijrah kepada mereka. Penafsir menekankan

¹²⁸ Al-Husayn ibn Mas'ud al-Baghawi, *Ma'alim al-Tanzil fi Tafsir al-Qur'an*, tahqiq Muhammad 'Abd Allah al-Nimr, 'Uthman Jum'ah Damiriyyah, dan Sulayman Muslim al-Harash, Riyadh: Dar Tayyibah, 1997, jil. 8, hal. 91-94.

bahwa frasa “*lâ yajidûna fî shudûrihim hâjatan mimmâ ûtû*” berarti mereka tidak merasakan keinginan, iri, atau ketidakpuasan terhadap keutamaan atau bagian yang diberikan kepada Muhajirin. Selanjutnya, sifat mereka yang paling menonjol adalah “*wa yu'thirûna 'alâ anfusihim walau kâna bihim khashâshah*”, yaitu mereka mendahulukan kepentingan orang lain walaupun diri mereka sendiri dalam keadaan susah dan berkekurangan. Al-Wasith menegaskan bahwa ayat ini memperlihatkan ketinggian akhlak kaum Anshar yang melampaui sekadar solidaritas biasa, karena ia sampai pada level pengorbanan diri demi orang lain.¹²⁹

Di sinilah relevansi ayat ini dengan relawan kemanusiaan menjadi sangat jelas. Relawan sering bekerja dalam keadaan terbatas: logistik kurang, tenaga terbatas, risiko tinggi, dan kadang mereka sendiri juga mengalami tekanan mental dan fisik. Namun mereka tetap mendahulukan kebutuhan korban. Dalam bencana dan konflik, relawan medis bisa bekerja sehari-hari tanpa istirahat cukup, relawan distribusi pangan bisa menempuh medan berbahaya demi mengantar bantuan, dan relawan pendamping korban dapat tetap melayani meski dirinya lelah. Semua ini sangat dekat dengan semangat *îtsâr* yang disebut ayat. Karena itu, konsep *al-anshâr* dalam Al-Qur'an memberi kerangka etik bahwa relawan kemanusiaan bukan hanya pelaku bantuan, tetapi pelaku *îtsâr*, yaitu orang-orang yang rela menomorduakan dirinya demi keselamatan dan kemaslahatan orang lain.

Ibn Katsir menafsirkan ayat ini sebagai pujian Allah kepada kaum *Anshar* atas kemuliaan jiwa, kedermawanan, dan tidak adanya *hasad* dalam hati mereka. Menurutnya, mereka mencintai kaum *Muhajirin* dan membantu mereka dengan harta mereka. Frasa “*wa lâ yajidûna fî shudûrihim hâjatan mimmâ ûtû*” dipahami sebagai tidak adanya حسد (iri) terhadap keutamaan dan pemberian yang diperoleh *Muhajirin*. Sedangkan frasa “*wa yu'thirûna 'alâ anfusihim walau kâna bihim khashâshah*” menunjukkan bahwa mereka mengutamakan orang lain meski diri mereka sendiri memerlukan. Ibn Katsir bahkan menyebut bahwa مقام الإيثار ini lebih tinggi daripada sekadar memberi sesuatu yang masih dicintai; sebab di sini seseorang memberi ketika dirinya sendiri sedang membutuhkan.¹³⁰

Analisis Ibn Katsir sangat penting untuk melihat dimensi terdalam dari kerelawanan kemanusiaan. Banyak orang bisa memberi ketika ia berlebihan, tetapi relawan sering memberi ketika dirinya juga terbatas. Mereka memberi waktu saat waktunya sempit, memberi tenaga saat dirinya letih, memberi

¹²⁹ Muhammad Sayyid Tantawi, *al-Tafsir al-Wasith li al-Qur'an al-Karim*, Kairo: Dar Nahdah Misr, 1998, jil. 14, hal. 487–492.

¹³⁰ Isma'il ibn 'Umar Ibn Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azim*, tahqiq Sami ibn Muhammad al-Salamah, Riyadh: Dar Tayyibah li al-Nashr wa al-Tawzi', 1999, jil. 8, hal. 92–96.

perhatian saat dirinya juga tertekan, bahkan terkadang menempatkan diri dalam risiko demi menyelamatkan orang lain. Dalam perspektif ayat ini, tindakan semacam itu mendekati مقام الإيثار yang luhur. Karena itu, relawan kemanusiaan dapat dipandang sebagai pihak yang menghidupkan salah satu akhlak sosial tertinggi dalam Islam: menjadi penolong dengan cinta, tanpa dengki, dan dengan pengorbanan yang sadar.

Adapun al-Thabari menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan kaum yang “menempati negeri dan iman” adalah kaum *Anshar* yang menjadikan Madinah sebagai tempat tinggal Rasulullah saw. dan kaum beriman, serta mencintai orang-orang yang berhijrah kepada mereka. Menurutnya, mereka tidak merasakan حسد terhadap apa yang diberikan kepada Muhajirin, dan mereka memberi harta mereka kepada Muhajirin sambil mendahulukan mereka atas diri sendiri walaupun mereka juga membutuhkan. Al-Thabari menutup ayat ini dengan penjelasan tentang *syuhh an-nafs*, yaitu kekikiran jiwa, dan bahwa orang yang dijaga dari kekikiran itulah orang-orang yang beruntung.¹³¹

Bagian akhir ayat yang dibahas al-Thabarî ini juga sangat penting untuk memahami relawan kemanusiaan. Salah satu tantangan terbesar dalam kehidupan sosial adalah dominasi ego, kepentingan diri, dan keengganan berkorban. Al-Qur'an justru memuji orang-orang yang dibebaskan dari kekikiran jiwa sehingga mampu membuka ruang bagi kebutuhan orang lain. Dalam konteks relawan kemanusiaan, ini berarti bahwa kerja kerelawanan adalah latihan spiritual untuk melawan *syuhh an-nafs*. Relawan belajar keluar dari pusat kepentingan dirinya sendiri menuju kepedulian terhadap penderitaan sesama. Karena itu, *al-anshâr* tidak hanya menjadi teladan sejarah, tetapi juga menjadi karakter spiritual yang perlu dibangun dalam etos kerelawanan. Jika dirumuskan secara konseptual, ayat ini memperlihatkan setidaknya empat ciri pokok *al-anshâr* yang sangat relevan bagi relawan kemanusiaan.

Pertama, cinta kepada manusia yang membutuhkan pertolongan. Ayat tidak hanya mengatakan أَنَّهُمْ نَصَرُوا, tetapi juga يَجِبُونَ مِنْ هَاجِرٍ إِلَيْهِمْ. Ini menunjukkan bahwa pertolongan yang ideal bukan sekadar tindakan mekanis, tetapi lahir dari kasih sayang dan empati. Relawan kemanusiaan yang baik tidak hanya menyalurkan bantuan, tetapi menghadirkan rasa kemanusiaan yang membuat korban merasa diterima, dihormati, dan tidak sendirian.

Kedua, kelapangan dada dan bebas dari iri atau beban psikologis terhadap orang yang ditolong. Kaum *Anshar* tidak merasa tersaingi, tidak

¹³¹ Muhammad ibn Jarir al-Tabari, *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an*, tahqiq 'Abd Allah ibn 'Abd al-Muhsin al-Turki, Kairo: Dar Hajr, 2001, jil. 23, hal. 280–286.

merasa berat hati, dan tidak menghitung-hitung kehilangan mereka. Dalam dunia kerelawanan, ini penting karena pelayanan kemanusiaan menuntut hati yang bersih: tidak mencari pujian berlebihan, tidak merasa terganggu oleh kebutuhan orang lain, dan tidak menyimpan kebencian terhadap mereka yang ditolong.

Ketiga, îtsâr atau mendahulukan orang lain. Ini adalah inti paling kuat dari ayat. Relawan kemanusiaan sering hidup dalam logika ini: korban dulu, saya belakangan. Dalam banyak situasi, relawan makan terakhir, tidur paling sedikit, dan mengambil risiko lebih besar agar yang rentan tetap selamat.

Keempat, pembebasan dari *syuhh an-nafs*. Kerelawanan yang konsisten tidak mungkin lahir dari jiwa yang kikir, egoistik, dan hanya memikirkan keselamatan pribadi. Karena itu, ayat ini sangat dalam secara spiritual: menjadi penolong bukan hanya kerja sosial, tetapi juga proses penyucian jiwa.

Bila dikaitkan dengan relawan kemanusiaan, maka konsep *al-anshâr* memberikan dasar etik yang sangat kaya. Relawan kemanusiaan adalah mereka yang menerima orang-orang terluka seperti kaum *Anshar* menerima *Muhajirin*; mereka menyediakan ruang aman sebagaimana *Anshar* menyediakan tempat tinggal; mereka berbagi apa yang mereka miliki sebagaimana *Anshar* berbagi harta dan tenaga; dan mereka menahan egoisme demi mengutamakan orang lain, sebagaimana *Anshar* menampilkan *îtsâr*.

Relawan yang bekerja di pengungsian, rumah sakit lapangan, wilayah bencana, atau zona konflik sebenarnya sedang menghidupkan nilai-nilai *Anshar* dalam bentuk modern. Ketika mereka membantu korban perang, anak yatim, orang sakit, perempuan rentan, dan keluarga yang terusir, mereka sedang memainkan peran “para penolong” sebagaimana dimuliakan oleh Al-Qur’an. Karena itu, istilah *al-anshâr* dalam disertasi ini dapat dipahami bukan sekadar nama historis, tetapi juga kategori etik-teologis bagi relawan kemanusiaan.

Lebih jauh, ayat ini memberi isyarat bahwa yang dibutuhkan dalam kerja kemanusiaan bukan hanya kecakapan teknis, tetapi juga kebesaran jiwa. Relawan perlu memiliki cinta, empati, kelapangan dada, semangat berbagi, dan keberanian untuk mendahulukan keselamatan orang lain. Tanpa semua itu, kerja kemanusiaan akan menjadi kering, administratif, dan kehilangan ruhnya. Sebaliknya, ketika nilai-nilai *Anshar* hidup dalam diri relawan, maka kerja bantuan menjadi bukan hanya efektif, tetapi juga bermartabat dan penuh rahmat.

QS. Al-hasyr/59:9, Ayat ini juga dapat ditarik kepada pentingnya perlindungan relawan kemanusiaan. Bila relawan adalah pelaku peran *al-anshâr*, maka mereka bukan hanya harus dihargai, tetapi juga harus dijaga. Masyarakat, lembaga, dan negara perlu memastikan bahwa mereka yang menolong sesama tidak justru dibiarkan sendirian menghadapi bahaya.

Relawan yang menghidupkan روح النصرة perlu didukung dengan perlindungan fisik, dukungan psikologis, jaminan kesehatan, keamanan lapangan, pelatihan, dan penguatan spiritual.

Dengan kata lain, ayat ini tidak hanya menginspirasi relawan untuk menjadi penolong, tetapi juga mengingatkan komunitas agar menjaga para penolong itu sendiri. Sebab, bila para penolong dilemahkan, maka ruang kemanusiaan akan runtuh. Menjaga relawan berarti menjaga keberlangsungan nilai *nushrah* dalam masyarakat.

Berdasarkan penjelasan para mufasir, dapat ditegaskan bahwa QS. Al-Hasyr/ 59: 9 menampilkan *al-anshâr* sebagai model ideal para penolong dalam Islam. Mereka dicirikan oleh cinta kepada orang yang membutuhkan pertolongan, hati yang bebas dari iri dan kebencian, serta semangat *îtsâr* yang mendahulukan orang lain di atas diri sendiri. Karakter-karakter ini tidak hanya bersifat historis, tetapi juga normatif dan transformatif, sehingga dapat dijadikan paradigma etik bagi kerja-kerja kemanusiaan.

Dalam konteks relawan kemanusiaan, ayat ini sangat relevan karena relawan menjalankan fungsi yang secara substansial serupa dengan kaum *Anshar*: menerima, melindungi, menyokong, dan mengutamakan orang-orang yang sedang mengalami keterdesakan. Oleh sebab itu, relawan kemanusiaan dapat dipahami sebagai representasi modern dari روح الأنصار, yaitu semangat para penolong yang menghadirkan kasih sayang, solidaritas, dan pengorbanan demi kemaslahatan sesama manusia.

Dengan demikian, konsep *al-anshâr* dalam Al-Qur'an memberikan dasar teologis dan etik yang kuat bagi pemaknaan relawan kemanusiaan: mereka bukan sekadar pekerja bantuan, tetapi pewaris nilai penolong yang dimuliakan Allah dalam Kitab-Nya.

Dalam konteks kemanusiaan modern, konsep *al-anshar* dapat dipahami sebagai teladan bagi relawan yang membantu korban bencana, pengungsi, atau masyarakat yang membutuhkan pertolongan.

3. *Al-Muhsinîn* (Orang-Orang yang Berbuat Baik)

Istilah *al-muhsinîn* (المحسنين) berasal dari akar kata ح-س-ن (*h-s-n*) yang berarti baik, indah, atau melakukan sesuatu dengan kualitas terbaik. Dari akar kata ini lahir konsep *ihsân*, yaitu melakukan kebaikan secara sempurna dengan penuh kesadaran dan keikhlasan. Dalam Al-Qur'an, berbagai bentuk kata dari akar *h-s-n* disebutkan sekitar 194 kali, sedangkan kata *al-muhsinîn* secara khusus digunakan untuk menyebut orang-orang yang berbuat kebaikan secara optimal. Hal ini menunjukkan bahwa konsep kebaikan dan *ihsân* merupakan nilai fundamental dalam ajaran Islam yang menekankan kualitas moral dan etika dalam kehidupan manusia.

Kategori *pertama* dari konsep *al-muhsinîn* dalam Al-Qur'an adalah kebaikan dalam bentuk hubungan dengan Allah (*ihsân* dalam ibadah). Dalam konteks ini, *al-muhsinîn* adalah orang-orang yang menjalankan ibadah dengan penuh kesungguhan dan keikhlasan. Al-Qur'an menyebutkan bahwa Allah mencintai orang-orang yang berbuat *ihsân* sebagaimana dinyatakan dalam QS. Al-Baqarah/2: 195 yang menyatakan bahwa Allah mencintai orang-orang yang berbuat baik. Hal ini menunjukkan bahwa kualitas ibadah yang dilakukan dengan kesungguhan dan ketulusan menjadi salah satu ciri utama *al-muhsinîn*.

Kategori *kedua* adalah kebaikan dalam hubungan sosial dengan sesama manusia. Dalam Al-Qur'an, *ihsan* juga berkaitan dengan perilaku baik terhadap orang lain, seperti membantu yang membutuhkan, bersikap adil, dan menunjukkan kepedulian sosial. Prinsip ini disebutkan dalam QS. An-Nahl/16: 90 yang memerintahkan manusia untuk berlaku adil dan berbuat *ihsân*. Ayat ini menunjukkan bahwa *ihsân* tidak hanya berkaitan dengan ibadah spiritual tetapi juga dengan etika sosial dalam kehidupan masyarakat.

Kategori *ketiga* adalah kebaikan dalam bentuk kepedulian dan bantuan kepada orang yang membutuhkan. Al-Qur'an menggambarkan *al-muhsinîn* sebagai orang-orang yang gemar membantu sesama manusia dan memberikan manfaat bagi masyarakat. Dalam QS. Ali Imran/3: 134 dijelaskan bahwa orang-orang yang menahan amarah dan memaafkan orang lain termasuk dalam golongan orang-orang yang berbuat *ihsân*. Ayat ini menunjukkan bahwa *ihsân* juga mencakup sikap moral yang tinggi dalam menghadapi konflik sosial.

Kategori *keempat* adalah kebaikan sebagai bentuk kesempurnaan akhlak dan moralitas. Dalam perspektif Al-Qur'an, *ihsân* mencerminkan kualitas akhlak yang luhur yang melampaui sekadar kewajiban formal. Orang-orang yang termasuk dalam kategori *al-muhsinîn* adalah mereka yang selalu berusaha melakukan kebaikan secara maksimal dalam setiap aspek kehidupan, baik dalam hubungan dengan Allah maupun dengan sesama manusia.

Kategori *kelima* konsep *al-muhsinîn* juga dapat dikaitkan dengan beberapa bentuk kebaikan lain seperti kepedulian terhadap lingkungan, sikap memaafkan dan rekonsiliasi dalam konflik, serta kontribusi positif dalam membangun kesejahteraan masyarakat. Dengan demikian, istilah *al-muhsinîn* dalam Al-Qur'an mencerminkan nilai moral yang tinggi yang mendorong manusia untuk selalu melakukan kebaikan secara optimal demi terciptanya kehidupan yang harmonis dan sejahtera.

Allah berfirman:

وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ

Dan belanjakanlah (harta bendamu) di jalan Allah, dan janganlah kamu menjatuhkan dirimu sendiri ke dalam kebinasaan, dan berbuat baiklah,

karena sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berbuat baik. (Al Baqarah/2:195)

Ayat ini pada mulanya berbicara tentang kewajiban berinfaq di jalan Allah dan larangan menjerumuskan diri ke dalam kebinasaan. Namun penutup ayat ini memperluas cakupan makna dengan perintah yang sangat umum dan mendasar, yaitu “*wa ahsinû*” (dan berbuat baiklah). Perintah ini kemudian ditutup dengan penegasan “*inna Allâha yuhibbu al-muhsinîn*”, yang menunjukkan bahwa *ihsân* bukan hanya perilaku yang dianjurkan, tetapi kualitas moral yang menghadirkan cinta Allah. Dalam konteks penelitian ini, frasa tersebut sangat relevan untuk dijadikan dasar teologis mengenai relawan kemanusiaan sebagai representasi *al-muhsinîn*, yaitu orang-orang yang menghadirkan kebaikan nyata bagi sesama manusia, terutama mereka yang berada dalam kondisi lemah, menderita, terluka, atau terancam keselamatannya.

Menurut *Tafsir al-Sa’di*, Allah memerintahkan hamba-hamba-Nya untuk berinfaq di jalan-Nya, yakni mengeluarkan harta dalam segala jalan yang menyampaikan kepada ridha Allah. Ini mencakup seluruh bentuk kebaikan, seperti sedekah kepada orang miskin, kerabat, orang yang menjadi tanggungan, dan yang paling besar adalah infak untuk kepentingan jihad. Setelah itu, al-Sa’di menjelaskan bahwa larangan “janganlah kamu menjatuhkan dirimu ke dalam kebinasaan” mencakup dua hal: meninggalkan sesuatu yang diperintahkan Allah hingga berdampak pada rusaknya jiwa atau agama, serta melakukan sesuatu yang menjadi sebab kebinasaan fisik maupun spiritual. Setelah menyebut infak sebagai salah satu bentuk *ihsân*, al-Sa’di menegaskan bahwa perintah “*wa ahsinû*” bersifat umum dan meliputi seluruh bentuk *ihsân*: *ihsân* dengan harta, *ihsân* dengan kedudukan atau pengaruh, *ihsân* melalui *amar makruf nahi mungkar*, mengajarkan ilmu yang bermanfaat, memenuhi kebutuhan manusia, meringankan kesusahan mereka, menjenguk orang sakit, mengantar jenazah, menuntun orang yang tersesat, membantu orang yang belum mampu bekerja, dan berbagai kebaikan lainnya. Bahkan *ihsân* juga meliputi *ihsân* dalam beribadah kepada Allah.¹³²

Penjelasan al-Sa’di ini sangat penting untuk konteks relawan kemanusiaan, sebab ia memberi cakupan makna *ihsân* yang sangat luas dan langsung bersentuhan dengan dunia kerelawanan. Relawan kemanusiaan pada dasarnya bekerja dalam hampir semua bentuk *ihsân* yang disebut al-Sa’di: mereka membantu orang sakit, mengurangi kesulitan korban, memenuhi kebutuhan dasar pengungsi, menolong orang lemah, mengajar, mendampingi, menguatkan, dan menuntun mereka yang berada dalam situasi kacau. Karena

¹³² ‘Abd al-Rahman ibn Nasir al-Sa’di, *Taysir al-Karim al-Rahman fi Tafsir Kalam al-Mannan*, Beirut: Mu’assasah al-Risalah, 2000, hal. 90–91.

itu, relawan kemanusiaan tidak hanya dapat disebut sebagai “orang yang membantu”, tetapi secara Qur’ani sangat dekat dengan kategori *al-muhsinîn*. Mereka adalah orang-orang yang menghadirkan kebaikan aktif, nyata, dan menyentuh langsung kebutuhan manusia.

Al-Baghawi menafsirkan ayat ini dengan menjelaskan bahwa perintah infak di jalan Allah pada dasarnya terkait dengan jihad dan seluruh bentuk kebaikan yang berada di jalan Allah. Adapun larangan menjatuhkan diri ke dalam kebinasaan dipahami oleh para ulama dalam beberapa makna: ada yang mengartikannya sebagai meninggalkan infak, ada yang memahaminya sebagai keluar berjihad tanpa persiapan yang cukup, ada yang menafsirkannya sebagai meninggalkan jihad, dan ada pula yang mengartikannya sebagai berputus asa dari rahmat Allah. Lalu ketika sampai pada frasa “*wa ahsinû*”, al-Baghawi menjelaskan maknanya sebagai perintah untuk memperbaiki amal dan akhlak serta berbuat baik kepada kaum fakir. Dengan demikian, menurut al-Baghawi, *ihsân* tidak hanya menyangkut relasi vertikal dengan Allah, tetapi juga relasi sosial melalui kepedulian kepada orang-orang yang membutuhkan.¹³³

Penafsiran al-Baghawi memperlihatkan bahwa *ihsân* memiliki dua dimensi sekaligus: kebaikan tindakan dan kebaikan karakter. Relawan kemanusiaan sangat membutuhkan keduanya. Seorang relawan tidak cukup hanya punya niat baik, tetapi harus menghadirkan tindakan yang benar-benar bermanfaat. Sebaliknya, tindakan yang baik juga harus dibarengi dengan akhlak yang baik: kesabaran, kelembutan, empati, dan penghormatan terhadap martabat korban. Dalam banyak situasi kemanusiaan, korban bukan hanya membutuhkan makanan atau obat, tetapi juga membutuhkan sentuhan kemanusiaan, kata-kata yang menenangkan, dan perlakuan yang memulihkan harga diri mereka. Di sinilah *ihsân* dalam arti akhlak menemukan bentuk nyatanya dalam diri relawan kemanusiaan.

Dalam *Tafsir al-Wasith*, dijelaskan bahwa infak di jalan Allah mencakup pengeluaran harta untuk seluruh jalan kemaslahatan agama, walaupun dalam konteks ayat ini yang paling dekat adalah infak untuk jihad. Penafsir juga menjelaskan bahwa larangan menjatuhkan diri ke dalam kebinasaan berarti larangan untuk tidak melakukan hal-hal yang membawa kehancuran agama maupun dunia, termasuk meninggalkan jihad atau menahan diri dari infak saat dibutuhkan. Selanjutnya, frasa “*wa ahsinû*” dipahami sebagai perintah umum untuk melakukan seluruh bentuk kebaikan, sementara penutup ayat “*inna Allâha yuhibbu al-muhsinîn*” menunjukkan bahwa para pelaku *ihsân* memiliki kedudukan istimewa di sisi Allah.¹³⁴

¹³³ Al-Husayn ibn Mas‘ud al-Baghawi, *Ma‘alim al-Tanzil fi Tafsir al-Qur‘an*, tahqiq Muhammad ‘Abd Allah al-Nimr, ‘Uthman Jum‘ah Damiriyyah, dan Sulayman Muslim al-Harash, Riyadh: Dar Tayyibah, 1997, jil. 1, hal. 234–236.

¹³⁴ Muhammad Sayyid Tantawi, *al-Tafsir al-Wasith li al-Qur‘an al-Karim*, Kairo: Dar Nahdah Misr, 1998, jil. 1, hal. 450–453.

Penafsiran al-Wasith ini relevan sekali untuk kajian relawan kemanusiaan karena memperlihatkan bahwa *ihsân* merupakan kerangka besar etika tindakan. Relawan kemanusiaan hadir justru dalam situasi ketika kebinasaan mengancam manusia: lapar, penyakit, kekerasan, pengungsian, trauma, kehancuran fasilitas hidup, dan ancaman kematian. Dalam keadaan seperti itu, relawan berperan sebagai agen *ihsân* yang berupaya memutus mata rantai kebinasaan. Mereka membantu agar orang tidak tenggelam dalam kelaparan, tidak mati karena terlambat ditolong, tidak hancur secara mental, dan tidak kehilangan martabat kemanusiaannya. Dengan demikian, relawan kemanusiaan dapat dilihat sebagai pihak yang mengaktualisasikan perintah “*wa ahsinû*” secara sosial dan sangat konkret.

Ibn Katsir menegaskan bahwa مضمون ayat ini adalah perintah untuk berinfak di jalan Allah dalam seluruh bentuk ketaatan, terutama dalam memerangi musuh dan menguatkan kaum muslimin. Ia juga menyebut beberapa tafsir tentang makna *tahlukah* (kebinasaan), di antaranya menahan diri dari infak, meninggalkan jihad, dan merasa tidak ada lagi ampunan bagi dosa-dosa sehingga seseorang larut dalam keburukan. Setelah itu Ibn Katsir menegaskan bahwa Allah memerintahkan *ihsân* sebagai *maqam* yang lebih tinggi setelah kewajiban dasar, dengan firman-Nya: “*wa ahsinû inna Allâha yuhibbu al-muhsinîn.*” Menurutny, *ihsân* di sini mencakup seluruh bentuk ketaatan dan kebajikan yang melampaui sekadar pemenuhan minimum kewajiban.¹³⁵

Pernyataan Ibn Katsir tentang *ihsân* sebagai *maqam* yang lebih tinggi sangat berguna untuk memahami posisi relawan kemanusiaan. Dalam banyak hal, kerja relawan sering kali melampaui batas minimal kewajiban sosial. Mereka tidak sekadar “tidak menyakiti”, tetapi secara aktif “menghadirkan pertolongan”. Mereka tidak sekadar menjaga diri, tetapi beranjak membantu orang lain. Mereka tidak menunggu diwajibkan secara formal, tetapi bergerak karena ada panggilan moral. Inilah yang menjadikan relawan dekat dengan makna *al-muhsinîn*: mereka melampaui sikap netral menuju tindakan kebajikan yang nyata.

Adapun al-Thabari menjelaskan bahwa perintah “*wa ahsinû*” berarti: berbuat baiklah, wahai orang-orang beriman, dalam menunaikan kewajiban-kewajiban yang Allah tetapkan, menjauhi maksiat-maksiat yang dilarang, menginfakkan harta di jalan Allah, dan membantu orang kuat kepada orang lemah yang membutuhkan. Ia juga mencatat adanya pendapat yang menafsirkan *ihsân* sebagai berhusnuzan kepada Allah dan pendapat lain yang

¹³⁵ Isma‘il ibn ‘Umar Ibn Kathir, *Tafsîr al-Qur’ân al-‘Azim*, tahqiq Sami ibn Muhammad al-Salamah, Riyadh: Dar Tayyibah li al-Nashr wa al-Tawzi‘, 1999, jil. 1, hal. 522–526.

menafsirkannya sebagai memberi bantuan kepada orang yang tidak memiliki apa-apa.¹³⁶ Ini menunjukkan bahwa *ihsân* dalam ayat ini bersifat menyeluruh: mencakup pengabdian kepada Allah, perilaku sosial yang baik, dan kepedulian terhadap yang membutuhkan.

Penafsiran al-Thabarî memberi fondasi yang sangat kokoh untuk menghubungkan ayat ini dengan relawan kemanusiaan. Jika *ihsân* mencakup bantuan orang kuat kepada orang lemah, maka relawan kemanusiaan merupakan salah satu contoh paling nyata dari pengamalan *ihsân*. Relawan hadir sebagai bentuk solidaritas aktif dari mereka yang masih memiliki tenaga, pengetahuan, jaringan, dan kemampuan kepada mereka yang sedang kehilangan semuanya. Dalam wilayah konflik, bencana alam, krisis pangan, atau wabah, relawan bertindak sebagai tangan-tangan *ihsân* yang menghubungkan kekuatan dengan kelemahan, kecukupan dengan kekurangan, dan harapan dengan keputusasaan.

Dari keseluruhan penafsiran para mufasir tersebut, dapat dilihat bahwa konsep *al-muhsinîn* mengandung beberapa unsur pokok yang sangat relevan bagi relawan kemanusiaan.

Pertama, *ihsân* adalah kebaikan yang aktif, bukan pasif. Ayat ini tidak cukup hanya melarang manusia dari kebinasaan, tetapi melangkah lebih jauh dengan memerintahkan *ihsân*. Ini menunjukkan bahwa etika Islam bukan hanya “jangan merusak”, tetapi juga “hadirkan kebaikan”. Relawan kemanusiaan bekerja tepat pada level ini. Mereka tidak hanya menghindari kezaliman, tetapi juga secara aktif membangun keselamatan, pemulihan, dan penguatan bagi orang lain.

Kedua, *ihsan* melampaui batas minimal kewajiban. Orang yang menunaikan kewajiban telah berada pada jalan ketaatan, tetapi *muhsin* adalah orang yang menambah kualitas, kepedulian, dan keindahan dalam tindakannya. Dalam konteks relawan kemanusiaan, ini berarti bahwa pertolongan tidak sekadar dilakukan asal selesai, tetapi dilakukan dengan penuh tanggung jawab, kelembutan, profesionalitas, dan penghormatan terhadap martabat manusia. Seorang relawan yang membantu korban dengan sabar, santun, tidak merendahkan, dan penuh empati lebih dekat kepada *maqam ihsân* daripada yang bekerja secara kasar dan dingin.

Ketiga, *ihsân* mencakup jiwa, harta, tenaga, dan perhatian. Para mufasir menunjukkan bahwa *ihsan* dapat berbentuk infak, bantuan sosial, memenuhi kebutuhan orang lain, mengajar, mendampingi, dan seterusnya. Ini berarti bahwa relawan kemanusiaan dapat menjadi *muhsin* melalui berbagai bentuk: tenaga medis menjadi *muhsin* dengan merawat pasien, relawan logistik dengan memastikan bantuan sampai, relawan psikososial dengan mendampingi

¹³⁶ Muhammad ibn Jarir al-Thabarî, *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an*, tahqiq 'Abd Allah ibn 'Abd al-Muhsin al-Turki, Kairo: Dar Hajr, 2001, jil. 3, hal. 562–575.

korban trauma, relawan pendidikan dengan mengajar anak-anak pengungsi, dan relawan advokasi dengan memperjuangkan hak-hak korban.

Keempat, ihsân terkait erat dengan perlindungan dari kebinasaan. Dalam ayat ini, *ihsân* datang setelah larangan melempar diri ke dalam *tahluakah*. Ini mengisyaratkan bahwa salah satu fungsi *ihsân* adalah mencegah kehancuran. Dalam kerja kemanusiaan, makna ini sangat kuat. Relawan hadir justru agar manusia tidak jatuh ke dalam kebinasaan: mati karena lapar, sakit tanpa pertolongan, trauma tanpa pendampingan, atau hidup tanpa akses kebutuhan dasar. Dengan demikian, kerja relawan tidak hanya baik secara moral, tetapi juga bagian dari misi penyelamatan yang ditekankan Al-Qur'an.

Jika konsep *al-muhsinîn* diterapkan pada relawan kemanusiaan, maka setidaknya ada beberapa dimensi yang tampak jelas.

Pertama, relawan kemanusiaan adalah pelaku *ihsân* sosial. Mereka meringankan penderitaan orang lain secara langsung. Dalam situasi bencana atau konflik, tindakan sederhana seperti memberi air minum, membalut luka, mendengarkan tangisan korban, atau mengantarkan seseorang ke tempat aman adalah manifestasi *ihsân* yang sangat luhur.

Kedua, relawan kemanusiaan adalah penjaga martabat manusia. *Ihsân* bukan hanya memberi sesuatu, tetapi memberi dengan cara yang baik. Dalam konteks bantuan kemanusiaan, hal ini berarti tidak merendahkan korban, tidak mempermalukan mereka, tidak menjadikan penderitaan mereka sebagai objek pencitraan, dan tetap menjaga kehormatan mereka sebagai manusia.

Ketiga, relawan kemanusiaan adalah penghubung antara kemampuan dan kebutuhan. Mereka menjembatani sumber daya yang ada dengan penderitaan yang nyata di lapangan. Dalam pengertian ini, mereka menjalankan fungsi *ihsân* sebagaimana dipahami para mufasir: mengalirkan kebaikan kepada pihak yang lemah dan membutuhkan.

Keempat, relawan kemanusiaan juga perlu mempraktikkan *ihsân* terhadap dirinya sendiri dan sesama relawan. Karena *ihsân* tidak identik dengan ceroboh, maka kerja kemanusiaan harus disertai perencanaan, keselamatan, koordinasi, dan perhatian terhadap kesehatan fisik dan mental relawan. Berbuat baik tidak boleh berarti melempar diri ke dalam kebinasaan. Justru ayat ini menyatukan keduanya: berbuat baiklah, tetapi jangan menjatuhkan diri ke dalam kehancuran.

Ayat ini sangat penting untuk membangun kerangka perlindungan relawan kemanusiaan. Sering kali ada anggapan bahwa karena relawan bekerja untuk orang lain, maka mereka harus terus berkorban tanpa batas. Padahal ayat ini secara tegas menyeimbangkan antara *ihsân* dan larangan kebinasaan. Artinya, relawan memang dituntut berbuat baik, tetapi tidak boleh dibiarkan masuk ke situasi yang merusak jiwa, fisik, atau integritas mereka tanpa perlindungan yang memadai.

Karena itu, institusi yang mengelola relawan harus memahami bahwa melindungi relawan bukan bertentangan dengan *ihsân*, tetapi justru bagian darinya. Memberi pelatihan keselamatan, perlindungan hukum, dukungan psikologis, asuransi, logistik yang cukup, alat pelindung, dan mekanisme evakuasi adalah bentuk *ihsân* lembaga kepada relawannya. Tanpa itu, semangat membantu bisa berubah menjadi sumber *tahluakah*. Dalam konteks ini, relawan kemanusiaan dapat dipahami sebagai *al-muhsinîn* yang harus dijaga agar *ihsân* mereka terus hidup dan tidak berakhir dengan kerusakan yang sebenarnya bisa dicegah.

Berdasarkan penjelasan para mufasir, dapat ditegaskan bahwa QS. Al-Baqarah/ 2: 195 menempatkan *ihsân* sebagai nilai puncak dalam tindakan seorang mukmin. Setelah memerintahkan infak dan melarang kebinasaan, Allah memerintahkan: “*wa ahsinû*”, yang menunjukkan bahwa hidup beriman tidak berhenti pada penghindaran keburukan, tetapi menuntut kehadiran kebaikan yang aktif, nyata, dan meluas. Orang-orang yang menghidupkan nilai ini disebut *al-muhsinîn*, dan mereka mendapatkan kedudukan istimewa karena dicintai Allah.

Dalam konteks relawan kemanusiaan, konsep *al-muhsinîn* sangat relevan. Relawan adalah pelaku *ihsân* sosial yang hadir untuk menyelamatkan, mendampingi, menguatkan, dan memulihkan manusia dalam keadaan lemah dan rentan. Mereka memberi bukan hanya harta, tetapi juga tenaga, waktu, perhatian, pengetahuan, dan kasih sayang. Dengan demikian, relawan kemanusiaan dapat dipahami sebagai representasi kontemporer dari orang-orang yang berbuat baik sebagaimana dimaksud Al-Qur'an.

Pada saat yang sama, ayat ini juga mengajarkan bahwa *ihsân* harus berjalan seiring dengan perlindungan dari kebinasaan. Maka, menjaga keselamatan dan keberlanjutan kerja relawan merupakan bagian penting dari implementasi nilai Qur'ani tersebut. Relawan harus dihormati bukan hanya sebagai pekerja bantuan, tetapi sebagai *al-muhsinîn* yang menghidupkan nilai kebaikan *ilahiah* dalam kehidupan sosial manusia.

Konsep *ihsân* menunjukkan bahwa kebaikan dalam Islam tidak hanya bersifat minimal, tetapi harus dilakukan dengan penuh kesungguhan dan keikhlasan. Dalam konteks kemanusiaan, relawan yang membantu masyarakat yang membutuhkan dapat dikategorikan sebagai bagian dari *al-muhsinîn* karena mereka melakukan kebaikan untuk meningkatkan kesejahteraan orang lain.

4. *Al-Mutashaddiqîn* (Orang-Orang yang Bersedekah)

Istilah *al-mutashaddiqîn* (المصدقين) berasal dari akar kata ص-د-ق (*sh-d-q*) yang secara bahasa berarti kebenaran, kejujuran, dan ketulusan. Dari akar kata ini lahir istilah *shadaqah* (sedekah) yang merujuk pada pemberian yang dilakukan secara sukarela sebagai bentuk kepedulian terhadap sesama

manusia. Dalam Al-Qur'an, berbagai bentuk kata dari akar kata *sh-d-q* disebutkan sekitar 155 kali, sedangkan istilah *al-mutashaddiqin* secara khusus digunakan untuk menggambarkan orang-orang yang gemar bersedekah dan menolong orang lain dengan harta atau bantuan yang mereka miliki. Penggunaan istilah ini menunjukkan bahwa sedekah merupakan salah satu bentuk ibadah sosial yang sangat dianjurkan dalam ajaran Islam.

Kategori *pertama* dari konsep *al-mutashaddiqin* dalam Al-Qur'an adalah sedekah sebagai bentuk ketaatan kepada Allah. Sedekah tidak hanya dipahami sebagai aktivitas sosial, tetapi juga sebagai bentuk ibadah yang mendekatkan manusia kepada Allah. Hal ini disebutkan dalam QS. Al-Hadid /57:18 yang menjelaskan bahwa orang-orang yang bersedekah akan mendapatkan balasan yang berlipat ganda dari Allah. Ayat ini menunjukkan bahwa sedekah memiliki nilai spiritual yang tinggi karena dilakukan sebagai bentuk pengabdian kepada Tuhan.

Kategori *kedua* adalah sedekah sebagai bentuk kepedulian sosial terhadap sesama manusia. Dalam Al-Qur'an, sedekah sering dikaitkan dengan bantuan kepada kelompok masyarakat yang membutuhkan, seperti orang miskin, anak yatim, dan orang yang sedang dalam kesulitan. Prinsip ini tercermin dalam QS. Al-Baqarah 2: 177 yang menjelaskan bahwa kebaikan tidak hanya berupa ibadah ritual tetapi juga pemberian harta kepada kerabat, anak yatim, orang miskin, dan musafir. Dengan demikian, sedekah menjadi sarana penting untuk membangun solidaritas sosial dalam masyarakat.

Kategori *ketiga* adalah sedekah sebagai sarana pemerataan kesejahteraan dalam masyarakat. Al-Qur'an menegaskan bahwa harta yang dimiliki manusia tidak hanya diperuntukkan bagi dirinya sendiri, tetapi juga memiliki hak bagi orang lain yang membutuhkan. Oleh karena itu, sedekah berfungsi sebagai mekanisme sosial untuk membantu mengurangi kesenjangan ekonomi dan meningkatkan kesejahteraan masyarakat. Prinsip ini menunjukkan bahwa Islam mendorong sistem sosial yang adil dan penuh kepedulian.

Kategori *keempat* adalah sedekah sebagai bentuk keikhlasan dan ketulusan hati dalam berbuat kebaikan. Dalam Islam, nilai sedekah tidak hanya terletak pada jumlah harta yang diberikan, tetapi juga pada niat dan ketulusan orang yang memberi. Orang-orang yang termasuk dalam golongan *al-mutashaddiqin* adalah mereka yang memberikan bantuan kepada orang lain dengan hati yang ikhlas tanpa mengharapkan imbalan dari manusia.

Kategori *kelima* konsep *al-mutashaddiqin* dalam Al-Qur'an juga dapat dikaitkan dengan beberapa bentuk kebaikan lain seperti sedekah dalam bentuk tenaga dan pelayanan sosial, bantuan kemanusiaan kepada korban bencana, serta kontribusi sukarela dalam kegiatan sosial yang bertujuan meningkatkan kesejahteraan masyarakat. Dengan demikian, istilah *al-mutashaddiqin*

mencerminkan nilai kepedulian sosial dan solidaritas kemanusiaan yang menjadi salah satu fondasi penting dalam kehidupan masyarakat Islam

Dalam QS. Al-Hadid/57 ayat 18 Allah berfirman:

إِنَّ الْمَصْلُوحِينَ وَالْمَصْدَقِينَ وَأَقْرَضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا يُضَعَّفُ لَهُمْ وَلَهُمْ أَجْرٌ كَرِيمٌ

Sesungguhnya orang-orang yang membenarkan (Allah dan Rasul-Nya) baik laki-laki maupun perempuan dan meminjamkan kepada Allah pinjaman yang baik, niscaya akan dilipatgandakan (pembayarannya) kepada mereka; dan bagi mereka pahala yang banyak. (Al Hadid/57:18)

Ayat ini menunjukkan bahwa sedekah merupakan salah satu bentuk kepedulian sosial yang sangat dianjurkan dalam Islam. Dalam konteks aktivitas kemanusiaan, sedekah dapat diwujudkan dalam berbagai bentuk bantuan kepada masyarakat yang membutuhkan, termasuk bantuan bagi korban bencana dan krisis kemanusiaan.

Ayat ini menampilkan salah satu karakter kemanusiaan yang sangat penting dalam Al-Qur'an, yaitu karakter *al-mushaddiqîn wa al-mushaddiqât*, yakni orang-orang yang gemar bersedekah dan mengeluarkan hartanya untuk jalan kebaikan. Dalam perspektif Al-Qur'an, sedekah bukan semata pengeluaran materi, tetapi merupakan ekspresi iman, kepedulian sosial, dan komitmen moral untuk meringankan penderitaan orang lain. Oleh karena itu, ayat ini sangat relevan dalam pembahasan relawan kemanusiaan, sebab kerja kerelawanan sering kali tidak dapat dipisahkan dari semangat memberi, berbagi, dan mengorbankan apa yang dimiliki demi keselamatan dan kesejahteraan orang lain.

Menurut *Tafsir al-Sa'di*, yang dimaksud dengan *al-mushaddiqîn wa al-mushaddiqât* adalah orang-orang yang banyak bersedekah dengan sedekah yang disyariatkan dan nafkah yang diridhai Allah. Adapun makna "*wa aqradû Allâha qarḍan ḥasanan*" ialah mereka mendahulukan hartanya di jalan-jalan kebaikan, sehingga apa yang mereka keluarkan itu seakan-akan disimpan sebagai tabungan di sisi Allah. Balasan bagi mereka, menurut al-Sa'di, adalah pelipatgandaan pahala, dari sepuluh kali lipat hingga tujuh ratus kali lipat, bahkan lebih banyak lagi, dan bagi mereka pahala yang mulia, yaitu ganjaran surga yang agung.¹³⁷

Dari penafsiran al-Sa'di ini dapat dipahami bahwa sedekah memiliki dua dimensi sekaligus. *Pertama*, ia berdimensi sosial karena menjawab kebutuhan orang lain. *Kedua*, ia berdimensi spiritual karena dipandang sebagai "pinjaman" kepada Allah. Ungkapan *qarḍan ḥasanan* menunjukkan bahwa harta yang diberikan untuk kebaikan tidak hilang, tetapi justru kembali dalam bentuk yang lebih besar di sisi Allah. Dalam konteks relawan kemanusiaan, makna ini sangat penting. Banyak relawan bekerja dengan mengorbankan

¹³⁷ 'Abd al-Rahman ibn Nasir al-Sa'di, *Taysir al-Karim al-Rahman fi Tafsir Kalam al-Mannan*, Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 2000, hal. 843.

sebagian hartanya: membeli logistik, membayar transportasi, menyediakan obat-obatan, membagikan makanan, atau membantu pembiayaan darurat. Dari sudut pandang ayat ini, semua pengorbanan itu bukan sekadar biaya sosial, melainkan amal yang tersimpan sebagai pinjaman baik di sisi Allah.

Al-Baghawi menjelaskan bahwa terdapat *dua qira'at* dalam ayat ini. *Pertama*, dengan tasydid pada kata *al-mushaddiqin*, sehingga maknanya adalah orang-orang yang bersedekah. *Kedua*, dengan *takhfif*, sehingga maknanya dapat menunjuk kepada orang-orang yang membenarkan Allah dan Rasul-Nya. Namun dalam penjelasan utamanya, al-Baghawi memaknai ayat ini sebagai pujian bagi orang-orang yang bersedekah dan berinfak di jalan Allah, yang balasannya dilipatgandakan dan diberi pahala mulia berupa surga.¹³⁸

Penjelasan al-Baghawi membuka pemahaman yang menarik bahwa dimensi “sedekah” dan “pembenaran iman” sesungguhnya bertemu dalam satu titik. Orang yang benar imannya akan terdorong untuk mengulurkan bantuan, dan orang yang gemar memberi menunjukkan kebenaran imannya melalui tindakan. Dalam konteks relawan kemanusiaan, hal ini berarti bahwa kerja relawan bukan hanya aktivitas sosial, tetapi dapat menjadi bukti nyata dari iman yang hidup. Seorang relawan yang memberikan bantuan kepada korban bencana, pengungsi, atau mereka yang terluka, sedang memperlihatkan bahwa keimanannya tidak berhenti pada pengakuan lisan, tetapi menjelma menjadi tindakan nyata yang menolong kehidupan manusia.

Dalam *Tafsir al-Wasith*, dijelaskan bahwa ayat ini berbicara tentang orang-orang beriman, laki-laki dan perempuan, yang bersedekah di jalan kebaikan dan agama, serta “meminjamkan kepada Allah pinjaman yang baik”, yaitu menginfakkan harta halal di jalan Allah tanpa diiringi sikap menyakiti atau mengungkit-ungkit pemberian. Bagi mereka, Allah menjanjikan pahala yang dilipatgandakan dan di samping itu ada “*ajr karim*”, pahala yang mulia dan besar, yang tidak diketahui kadarnya secara pasti kecuali oleh Allah.¹³⁹

Tafsiran ini penting sekali dalam konteks relawan kemanusiaan, sebab ia menambahkan satu unsur mendasar dalam kerja bantuan, yaitu bahwa pemberian yang bernilai di sisi Allah adalah pemberian yang dilakukan tanpa *mann wa adzâ*, tanpa merendahkan penerima, tanpa menyakiti, dan tanpa menjadikan bantuan sebagai alat dominasi. Dalam dunia kemanusiaan, prinsip ini sangat krusial. Korban konflik, bencana, dan kemiskinan tidak hanya membutuhkan bantuan, tetapi juga membutuhkan penghormatan terhadap

¹³⁸ Al-Husayn ibn Mas'ud al-Baghawi, *Ma'alim al-Tanzil fi Tafsir al-Qur'an*, tahqiq Muhammad 'Abd Allah al-Nimr, 'Uthman Jum'ah Damiriyyah, dan Sulayman Muslim al-Harash, Riyadh: Dar Tayyibah, 1997, jil. 8, hal. 28.

¹³⁹ Muhammad Sayyid Tantawi, *al-Tafsir al-Wasith li al-Qur'an al-Karim*, Kairo: Dar Nahdah Misr, 1998, jil. 14, hal. 262–263.

martabatnya. Karena itu, relawan kemanusiaan yang sesuai dengan nilai Qur’ani bukan hanya orang yang memberi, tetapi orang yang memberi dengan cara yang bermartabat, santun, tulus, dan tidak menyisakan luka psikologis bagi penerima bantuan.

Ibn Katsir menafsirkan ayat ini sebagai penjelasan tentang pahala yang Allah sediakan bagi laki-laki dan perempuan yang bersedekah kepada orang-orang fakir, miskin, dan membutuhkan. Menurutnya, makna “*aqraḍû Allâha qarḍan ḥasanan*” adalah أُنْهَم دَفْعُوهُ بَنِيَّةَ خَالِصَةٍ ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ، لَا يَرِيدُونَ جَزَاءً مَنْ أَعْطَوْهُ وَلَا شُكُورًا, yakni mereka memberi dengan niat yang ikhlas karena mencari wajah Allah, tidak mengharapkan balasan dan ucapan terima kasih dari orang yang diberi. Allah kemudian membalasnya dengan pelipatgandaan pahala dan pahala mulia yang besar.¹⁴⁰

Keterangan Ibn Katsir ini sangat relevan bagi relawan kemanusiaan, sebab salah satu ujian terbesar dalam kerja kemanusiaan adalah keikhlasan. Tidak sedikit tindakan bantuan yang secara lahir tampak baik, tetapi secara batin tercampur oleh kepentingan pencitraan, pujian, atau keinginan untuk dilihat sebagai tokoh penyelamat. Ayat ini justru menegaskan bahwa nilai tertinggi dari pemberian adalah ketika ia diberikan dengan niat murni, bukan untuk imbalan manusia. Maka, relawan kemanusiaan yang menolong secara diam-diam, bekerja tanpa pamrih, dan tetap hadir meskipun tidak diapresiasi secara luas, adalah sosok yang paling dekat dengan spirit ayat ini.

Adapun al-Thabari menjelaskan bahwa *kedua qira’at* pada kata *al-mushaddiqîn* sama-sama benar: dapat berarti orang-orang yang bersedekah, dan dapat pula berarti orang-orang yang membenarkan Allah dan Rasul-Nya. Namun ketika dikaitkan dengan frasa “*wa aqraḍû Allâha qarḍan ḥasanan*”, al-Thabari menegaskan bahwa makna yang paling menonjol adalah orang-orang yang mengeluarkan harta di jalan Allah, baik pada sesuatu yang diwajibkan maupun yang dianjurkan. Menurutnya, pahala bagi mereka adalah balasan atas صدقهم وقروضهم, kejujuran iman dan “pinjaman” mereka kepada Allah, dan pahala mulia itu adalah surga.¹⁴¹

Penafsiran al-Thabari memperlihatkan bahwa sedekah dalam ayat ini tidak terbatas pada bantuan materi yang besar. Seluruh bentuk pengeluaran yang berada di jalan kebaikan, baik wajib maupun sunnah, tercakup di dalamnya. Dengan demikian, kerja relawan kemanusiaan yang mungkin tampak kecil seperti membawa air, mengantar makanan, membelikan obat, membantu transportasi korban, mengumpulkan donasi kecil, atau

¹⁴⁰ Isma‘il ibn ‘Umar Ibn Kathir, *Tafsîr al-Qur’ân al-‘Azim*, tahqiq Sami ibn Muhammad al-Salamah, Riyadh: Dar Tayyibah li al-Nashr wa al-Tawzi‘, 1999, jil. 8, hal. 30.

¹⁴¹ Muhammad ibn Jarir al-Tabari, *Jami’ al-Bayan ‘an Ta’wil Ay al-Qur’an*, tahqiq ‘Abd Allah ibn ‘Abd al-Muhsin al-Turki, Kairo: Dar Hajr, 2001, jil. 22, hal. 401–403.

menyediakan tempat singgah tetap memiliki nilai besar di sisi Allah selama dilakukan di jalan kebaikan. Ini memberi dasar penting bahwa dalam kerja kemanusiaan, tidak ada amal yang terlalu kecil jika dilakukan dengan ikhlas dan bermanfaat bagi sesama.

Bila dicermati secara lebih mendalam, ayat ini memuat beberapa prinsip besar yang sangat relevan untuk membangun etika relawan kemanusiaan.

Pertama, sedekah adalah bentuk nyata keberpihakan kepada manusia yang lemah. Dalam konteks sosial, sedekah berarti memindahkan sebagian kepemilikan diri kepada orang lain demi mengurangi penderitaan mereka. Relawan kemanusiaan bekerja persis dalam semangat ini: mereka menjadikan apa yang mereka miliki baik materi, waktu, tenaga, pengetahuan, maupun jejaring sebagai sarana untuk menolong yang menderita.

Kedua, sedekah dalam Al-Qur'an dipandang sebagai investasi spiritual. Ungkapan *qardān ḥasanān* menunjukkan bahwa segala yang diberikan untuk jalan kebaikan sesungguhnya tidak hilang. Dalam dunia kerelawanan, ini menjadi penguat moral yang sangat besar. Relawan sering berada dalam situasi kelelahan, keterbatasan, bahkan frustrasi karena hasil yang dicapai tidak selalu tampak seketika. Ayat ini menegaskan bahwa tidak ada kebaikan yang sia-sia; semuanya tersimpan di sisi Allah.

Ketiga, sedekah yang ideal harus disertai keikhlasan dan adab. Para mufasir menegaskan bahwa "pinjaman yang baik" berarti pemberian yang dilakukan dengan niat bersih, dari harta yang baik, dan tanpa menyakiti penerima. Ini sangat penting dalam kerja kemanusiaan modern, yang harus berbasis pada prinsip penghormatan terhadap martabat manusia. Korban bukan objek belas kasihan yang direndahkan, melainkan manusia yang memiliki kehormatan.

Keempat, pelipatgandaan pahala menandakan besarnya nilai amal kemanusiaan di sisi Allah. Dalam dunia manusia, bantuan kecil mungkin tampak sepele. Namun dalam pandangan Al-Qur'an, bantuan yang lahir dari hati yang tulus dapat menjadi amal yang nilainya dilipatgandakan. Ini membuat kerja relawan kemanusiaan memiliki dimensi transenden yang mendalam.

Dalam konteks relawan kemanusiaan, ayat ini memberi landasan bahwa kerja membantu orang lain, khususnya melalui pengorbanan materi dan sumber daya, adalah bagian dari amal saleh yang sangat tinggi nilainya. Relawan kemanusiaan sering kali tidak hanya bekerja secara fisik, tetapi juga memberi dari apa yang ia miliki. Ia mungkin menyumbangkan uang, kendaraan, rumah, makanan, obat, pakaian, waktu, atau keahliannya. Semua ini masuk ke dalam ruang makna *tasadduq* dan *qard ḥasan* dalam arti Qur'ani.

Lebih dari itu, relawan kemanusiaan juga mengajarkan bahwa sedekah bukan hanya tindakan satu arah dari yang kuat kepada yang lemah, tetapi juga

bentuk solidaritas yang mempertautkan kemanusiaan. Dalam banyak situasi, relawan bukan orang kaya raya, tetapi orang biasa yang memilih berbagi dari keterbatasannya. Ini justru menunjukkan kedalaman spiritual dari sedekah. Yang dinilai oleh Al-Qur'an bukan hanya jumlahnya, melainkan niat, ketulusan, dan keberpihakannya kepada kebaikan.

Di sinilah relawan kemanusiaan dapat dipahami sebagai penerus nilai *al-mutashaddiqîn*. Mereka adalah orang-orang yang menjadikan pemberian sebagai jalan pengabdian, bukan sekadar transaksi sosial. Mereka hadir bukan untuk memperoleh balasan manusia, tetapi untuk menjadi jalan kebaikan bagi orang lain. Dalam kondisi konflik, pengungsian, kelaparan, atau bencana, nilai sedekah ini bahkan menjadi fondasi bertahannya kehidupan.

Ayat ini juga memiliki implikasi penting terhadap perlindungan relawan. Jika relawan adalah pelaku sedekah sosial dan kemanusiaan, maka mereka harus didukung agar mampu terus memberi tanpa hancur oleh beban yang mereka tanggung. Dalam banyak kasus, relawan memberi begitu banyak sampai menguras dirinya sendiri, baik secara finansial, fisik, maupun emosional. Karena itu, lembaga dan masyarakat perlu memastikan bahwa semangat memberi tidak berubah menjadi eksploitasi terhadap para relawan.

Maka, perlindungan relawan dapat dipahami sebagai bentuk menjaga kesinambungan nilai sedekah dalam masyarakat. Relawan perlu diberi dukungan logistik, kesehatan, konseling, penghargaan moral, dan sistem kerja yang manusiawi. Dengan demikian, mereka tetap mampu menjalankan peran kemanusiaan tanpa harus roboh oleh pengorbanan yang tidak ditopang secara memadai.

Berdasarkan penafsiran para mufasir, dapat ditegaskan bahwa QS. Al-Hadid/ 57: 18 memuliakan orang-orang yang bersedekah dan menginfakkan hartanya di jalan Allah, dengan menyebut mereka sebagai *al-mushaddiqîn wa al-mushaddiqât* dan menjanjikan kepada mereka pelipatgandaan pahala serta pahala yang mulia. Sedekah dalam ayat ini bukan sekadar pemberian materi, tetapi tindakan iman yang tulus, ikhlas, dan dilakukan demi kemaslahatan orang lain. Ungkapan "*qardān ḥasanān*" memperlihatkan bahwa segala pemberian untuk kebaikan sesungguhnya adalah simpanan yang akan dikembalikan Allah dengan balasan yang jauh lebih besar.

Dalam konteks relawan kemanusiaan, ayat ini sangat relevan karena relawan pada hakikatnya adalah orang-orang yang hidup dalam semangat memberi. Mereka tidak hanya menyumbangkan harta, tetapi juga waktu, tenaga, perhatian, kemampuan, dan keberanian demi menolong sesama manusia yang sedang menderita. Dengan demikian, relawan kemanusiaan dapat dipahami sebagai representasi modern dari nilai Qur'ani tentang orang-orang yang bersedekah: mereka adalah para pemberi yang menghidupkan solidaritas, menjaga martabat manusia, dan menghadirkan rahmat sosial di tengah krisis kemanusiaan.

C. Perlindungan Jiwa

Perlindungan jiwa merupakan prinsip fundamental dalam ajaran Islam. Dalam kerangka *maqâshid al-syarî'ah*, perlindungan jiwa (*hifzh al-nafs*) termasuk salah satu dari *lima* tujuan utama syariat yang harus dijaga. Prinsip ini menegaskan bahwa kehidupan manusia memiliki nilai yang sangat tinggi dan tidak boleh dirampas secara sewenang-wenang.

Dalam konteks kerelawanan kemanusiaan, perlindungan jiwa relawan menjadi aspek yang sangat penting. Relawan sering berada di wilayah berisiko tinggi seperti daerah bencana alam, wilayah konflik, maupun kawasan dengan kondisi kesehatan yang rentan. Oleh karena itu, perlindungan terhadap jiwa relawan harus menjadi prioritas utama dalam sistem manajemen organisasi kemanusiaan.

Al-Qur'an secara tegas menekankan pentingnya menjaga kehidupan manusia. Nilai ini tercermin dalam berbagai ayat yang melarang pembunuhan, kekerasan, serta segala bentuk tindakan yang dapat mengancam keselamatan manusia.

Allah berfirman:

مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَءِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ بَعَدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ

Barang siapa yang membunuh seorang manusia, bukan karena orang itu membunuh orang lain atau bukan karena membuat kerusakan di muka bumi, maka seakan-akan dia telah membunuh seluruh manusia. Dan barang siapa yang memelihara kehidupan seorang manusia, maka seakan-akan dia telah memelihara kehidupan seluruh manusia. (QS. Al-Maidah/5: 32)

Ayat ini menunjukkan bahwa kehidupan manusia memiliki nilai yang sangat tinggi dalam pandangan Islam. Menyelamatkan satu kehidupan manusia dipandang sebagai perbuatan yang sangat mulia.¹⁴² Quraish Shihab menegaskan bahwa ayat ini mengandung pesan universal tentang penghormatan terhadap hak hidup manusia dan kewajiban menjaga keselamatan sesama.¹⁴³

Surat Al Maidah/5:32 menyebutkan bahwa siapapun membunuh seseorang tanpa alasan yang dapat dibenarkan, bukan karena orang tersebut membunuh orang lain, atau bukan karena orang tersebut melakukan kerusakan

¹⁴² Ismâ'îl bin 'Umar Ibn Kaşîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, tafsir QS. al-Mâ'idah: 32 (Riyadh: Dâr Tayyibah, 1999), jil. 3, hal. 85.

¹⁴³ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an* (Jakarta: Lentera Hati, 2002), jil. 3, hal. 94.

di muka bumi, maka sama saja telah membunuh seluruh manusia di bumi. Masih dalam surat dan ayat yang sama sebaliknya, siapapun menyelamatkan satu nyawa manusia, maka sama saja telah menyelamatkan seluruh manusia di bumi. Ketentuan pada surat Al Maidah/5:32 memberikan deskripsi yang jelas tentang pentingnya menyelamatkan kemanusiaan, walau hanya satu jiwa. Nilai kemanusiaan secara jelas menjelaskan berdasarkan realita bahwa ada yang berbuat baik dan ada yang berbuat kerusakan, mereka yang berbuat kerusakan tentunya harus dihentikan.¹⁴⁴

Ayat QS. Al-Mâ'idah/ 5: 32 menegaskan prinsip fundamental dalam Islam mengenai perlindungan jiwa manusia. Dalam *Tafsir as-Sa'di* dijelaskan bahwa ketentuan tersebut ditetapkan setelah peristiwa pembunuhan pertama dalam sejarah manusia, yaitu pembunuhan Habil oleh Qabil, yang menunjukkan bahwa kejahatan pembunuhan memiliki dampak besar dan kerusakan yang luas bagi kehidupan manusia. Oleh karena itu, Allah menetapkan bahwa siapa saja yang membunuh satu jiwa tanpa alasan yang benar seperti *qishash* atau karena kerusakan di muka bumi maka seakan-akan ia telah membunuh seluruh manusia. Sebaliknya, siapa yang menjaga dan menyelamatkan satu jiwa, maka ia seakan-akan telah menyelamatkan seluruh manusia¹⁴⁵.

Penafsiran ini diperkuat oleh *Tafsir Ibn Katsir* yang menjelaskan bahwa kesetaraan antara membunuh satu jiwa dengan seluruh manusia terletak pada keberanian pelaku dalam melanggar kehormatan jiwa manusia, sehingga tidak ada perbedaan antara satu jiwa dan lainnya dalam pandangan pelaku kejahatan.¹⁴⁶ Sementara itu, Jami' al-Bayan menekankan bahwa makna "menghidupkan jiwa" tidak hanya terbatas pada menyelamatkan secara fisik, tetapi juga mencakup menahan diri dari membunuh serta menyelamatkan seseorang dari kebinasaan.¹⁴⁷

Lebih lanjut, dalam *Tafsir al-Baghawi* dijelaskan bahwa ayat ini menunjukkan besarnya dosa pembunuhan dan besarnya pahala menjaga kehidupan, sehingga Islam sangat menekankan perlindungan terhadap jiwa

¹⁴⁴ Abu Yahya Marwan, "*Tafsir Al Qur'an Hidayatul Insan*," Wwww.Tafsir.Web.Id, 352–353, [https://ia601709.us.archive.org/24/items/TafsirAlQuranJilid1/Hidayatul Insan Jilid 1.pdf](https://ia601709.us.archive.org/24/items/TafsirAlQuranJilid1/Hidayatul%20Insan%20Jilid%201.pdf) dalam Hilmi Ardani Nasution, "Intervensi Kemanusiaan (Humanitarian Intervention) sebagai Fenomena Hukum Internasional Kontemporer dalam Perspektif Islam," *Jurnal Multidisiplin Ilmu Hukum* Vol. IV, no. 2, 2019: hal. xx–xx, ISSN 2548-7884.

¹⁴⁵ Abdurrahman bin Nashir al-Sa'di, *Taisir al-Karim al-Rahman fi Tafsir Kalam al-Mannan*, Beirut: Muassasah al-Risalah, 2000, tafsir QS. Al-Maidah/5:32.

¹⁴⁶ Ismail Ibn Kathir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, Jilid 3, Beirut: Dar al-Fikr, 1999, tafsir QS. Al-Maidah/5:32.

¹⁴⁷ Muhammad ibn Jarir al-Tabari, *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an*, Jilid 10, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001, tafsir QS. Al-Maidah/32.

sebagai bagian dari nilai kemanusiaan universal.¹⁴⁸ Hal ini sejalan dengan konsep *hifzh al-nafs* dalam *maqâshid al-syari'ah* yang menempatkan perlindungan jiwa sebagai tujuan utama syariat.

Dalam konteks kontemporer, nilai-nilai tersebut memiliki relevansi yang kuat dengan aktivitas relawan kemanusiaan. Tindakan relawan yang menyelamatkan korban bencana, konflik, atau krisis kemanusiaan dapat dipahami sebagai implementasi nyata dari prinsip “menghidupkan jiwa” yang disebutkan dalam ayat tersebut. Dengan demikian, relawan kemanusiaan bukan hanya menjalankan tugas sosial, tetapi juga mengaktualisasikan ajaran Al-Qur'an dalam menjaga kehidupan manusia. Hal ini menunjukkan bahwa aktivitas kemanusiaan modern memiliki landasan teologis yang kuat dalam Al-Qur'an, khususnya dalam ajaran tentang perlindungan jiwa dan nilai kemanusiaan universal.

Dalam konteks relawan kemanusiaan, aktivitas penyelamatan korban bencana merupakan bentuk implementasi nyata dari prinsip menjaga kehidupan manusia. Namun demikian, upaya penyelamatan tersebut tidak boleh mengabaikan keselamatan relawan itu sendiri. Oleh karena itu, model perlindungan relawan kemanusiaan dalam perspektif Al-Qur'an harus menempatkan keselamatan jiwa relawan sebagai prioritas utama.

1. Tidak Boleh Dibunuh Karena Alasan yang Tidak Dibenarkan

Al-Qur'an memberikan penegasan yang sangat kuat mengenai larangan membunuh manusia tanpa alasan yang sah. Kehidupan manusia dipandang sebagai sesuatu yang suci dan harus dihormati.

Allah berfirman:

وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ

Dan janganlah kamu membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya), melainkan dengan suatu alasan yang benar. (QS. Al-Isra: 33)

Para ulama tafsir seperti Ibn Katsir menjelaskan bahwa ayat ini menunjukkan betapa besar penghormatan Islam terhadap kehidupan manusia. Pembunuhan terhadap manusia tanpa alasan yang sah merupakan salah satu dosa besar dalam Islam.

Dalam konteks relawan kemanusiaan, prinsip ini menunjukkan bahwa relawan yang menjalankan misi kemanusiaan harus dilindungi dari segala bentuk ancaman terhadap kehidupan mereka. Relawan yang bekerja untuk menyelamatkan manusia tidak boleh menjadi korban kekerasan atau tindakan yang mengancam keselamatan mereka. Oleh karena itu, organisasi

¹⁴⁸ Al-Husayn ibn Mas'ud al-Baghawi, *Ma'alim al-Tanzil fi Tafsir al-Qur'an*, Jilid 2, Beirut: Dar Tayyibah, 1997, tafsir QS. Al-Maidah/5:32.

kemanusiaan harus memastikan bahwa relawan memiliki perlindungan yang memadai selama menjalankan tugas.

Selain itu, masyarakat dan pihak yang terlibat dalam situasi konflik juga harus menghormati keberadaan relawan kemanusiaan sebagai pihak yang netral dan tidak terlibat dalam konflik.

2. Perlindungan dari Kekerasan Fisik dan Psikis

Kekerasan terhadap relawan kemanusiaan merupakan salah satu ancaman yang sering terjadi dalam situasi konflik atau krisis sosial. Kekerasan tersebut dapat berupa serangan fisik, ancaman verbal, maupun tekanan psikologis yang dapat mengganggu keselamatan relawan.

Al-Qur'an menekankan pentingnya menjaga hubungan sosial yang harmonis serta melarang segala bentuk kekerasan terhadap sesama manusia.

Allah berfirman:

لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ

Kamu tidak berbuat zalim dan tidak dizalimi (QS. Al-Baqarah/2: 279)

Ayat ini menunjukkan bahwa Islam melarang segala bentuk tindakan yang dapat merugikan atau menyakiti orang lain. Dalam konteks relawan kemanusiaan, perlindungan dari kekerasan fisik dan psikis menjadi bagian penting dari sistem perlindungan relawan. Organisasi kemanusiaan harus memastikan bahwa relawan mendapatkan pelatihan keamanan, dukungan psikologis, serta sistem perlindungan yang dapat meminimalkan risiko kekerasan.

3. Jaminan Keselamatan dalam Tugas

Relawan kemanusiaan sering bekerja dalam situasi yang penuh risiko. Oleh karena itu, jaminan keselamatan dalam tugas menjadi aspek penting dalam model perlindungan relawan. Dalam perspektif Islam, manusia diperintahkan untuk menjaga keselamatan diri serta menghindari tindakan yang dapat membahayakan kehidupan.

Allah berfirman:

وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ

Dan janganlah kamu menjatuhkan dirimu sendiri ke dalam kebinasaan. (QS. Al-Baqarah/2: 195)

Ayat ini menunjukkan bahwa manusia memiliki kewajiban untuk menjaga keselamatan dirinya sendiri. Dalam konteks relawan kemanusiaan, prinsip ini menegaskan bahwa organisasi harus menyediakan sistem keamanan yang memadai, termasuk pelatihan mitigasi risiko, perlengkapan keselamatan, serta koordinasi dengan pihak berwenang.

4. Akses pada Pertolongan Pertama dan Layanan Kesehatan

Relawan kemanusiaan yang bekerja di wilayah bencana sering menghadapi risiko kesehatan yang tinggi. Oleh karena itu, akses terhadap

layanan kesehatan merupakan bagian penting dari perlindungan relawan. Al-Qur'an menekankan pentingnya menjaga kesehatan dan mengobati penyakit. Dalam berbagai hadis Nabi juga disebutkan bahwa setiap penyakit memiliki obat yang harus dicari oleh manusia.

Dalam konteks relawan kemanusiaan, organisasi harus menyediakan fasilitas kesehatan yang memadai bagi relawan, termasuk layanan medis darurat, pertolongan pertama, serta dukungan kesehatan mental. Akses terhadap layanan kesehatan akan membantu relawan menjaga kondisi fisik dan mental mereka selama menjalankan tugas.

5. Larangan Eksploitasi yang Membahayakan Jiwa

Eksploitasi terhadap relawan merupakan salah satu masalah yang dapat terjadi dalam aktivitas kemanusiaan. Eksploitasi dapat berupa penugasan yang berlebihan, kondisi kerja yang tidak aman, atau pemanfaatan relawan tanpa memperhatikan keselamatan mereka.

Al-Qur'an menekankan pentingnya keadilan dalam hubungan sosial serta melarang segala bentuk penindasan terhadap manusia.

Allah berfirman:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ

“Sesungguhnya Allah menyuruh kamu berlaku adil dan berbuat kebajikan.”
(QS. An-Nahl: 90)

Ayat ini menunjukkan bahwa keadilan merupakan prinsip utama dalam kehidupan sosial. Dalam konteks relawan kemanusiaan, organisasi harus memastikan bahwa relawan tidak mengalami eksploitasi yang dapat membahayakan keselamatan mereka.

D. Sintesis Isyarat Al-Qur'an bagi Perlindungan Fisik, Mental, dan Spiritual Relawan

Berdasarkan analisis ayat, medan makna, dan penafsiran para mufasir, isyarat Al-Qur'an dapat disintesis ke dalam tiga dimensi perlindungan relawan:

1. Perlindungan fisik bertumpu pada kesucian jiwa, larangan membunuh, larangan menjerumuskan diri ke dalam kebinasaan, kewajiban menyediakan kebutuhan dasar, dan kewajiban menolong pihak yang terancam.
2. Perlindungan mental bertumpu pada larangan menyakiti, menghina, menakut-nakuti, dan menzalimi; perintah menghadirkan keamanan, perkataan yang baik, ketenangan, dukungan, dan pemulihan.
3. Perlindungan spiritual bertumpu pada kebebasan beribadah, zikir, doa, tawakal yang disertai ikhtiar, kesabaran, penguatan makna pengabdian, serta larangan memaksakan keyakinan.

4. Ketiga dimensi tersebut merupakan penjabaran operasional dari perlindungan jiwa. Karena itu, “perlindungan jiwa” tidak ditempatkan sebagai dimensi keempat, tetapi sebagai tujuan payung yang diwujudkan melalui perlindungan fisik, mental, dan spiritual.

Sintesis ini menjadi jembatan dari penafsiran menuju model. Ayat tidak langsung diperlakukan sebagai SOP, tetapi nilai dan prinsipnya diterjemahkan menjadi kewajiban, indikator, serta tindakan yang dapat dilakukan organisasi dan pihak berwenang.

Bab berikutnya memformulasikan mekanisme preventif, respons darurat, dan pemulihan untuk setiap dimensi. Berdasarkan pembahasan yang telah dilakukan dalam bab ini, dapat disimpulkan bahwa Al-Qur'an memberikan berbagai isyarat yang sangat kuat mengenai pentingnya perlindungan terhadap kehidupan manusia serta nilai-nilai kemanusiaan yang mendasari aktivitas pertolongan kepada sesama. Konsep perlindungan jiwa dalam Al-Qur'an tidak hanya berkaitan dengan larangan membunuh atau merusak kehidupan manusia, tetapi juga mencakup upaya aktif dalam menjaga keselamatan, keamanan, dan kesejahteraan manusia secara menyeluruh. Nilai-nilai tersebut menjadi dasar etis dan teologis bagi berbagai aktivitas kemanusiaan, termasuk kerja-kerja relawan dalam membantu masyarakat yang membutuhkan.

Dalam kajian terhadap berbagai istilah yang berkaitan dengan perlindungan jiwa, ditemukan bahwa Al-Qur'an menggunakan sejumlah konsep penting seperti *al-hifzh*, *an-nushrah*, *al-amn*, *as-salam*, *al-khair*, *al-ukhuwah*, dan *umam*. Istilah-istilah tersebut menggambarkan berbagai dimensi perlindungan dan kepedulian terhadap kehidupan manusia. Konsep *al-hifzh* menunjukkan pentingnya penjagaan dan perlindungan terhadap kehidupan, sedangkan *an-nushrah* menegaskan kewajiban untuk memberikan pertolongan kepada sesama manusia yang berada dalam kesulitan. Sementara itu, konsep *al-amn* dan *as-salam* menggambarkan pentingnya menciptakan keamanan dan kedamaian sebagai kondisi yang memungkinkan manusia menjalani kehidupan dengan baik.

Selain itu, Al-Qur'an juga menekankan nilai-nilai kemanusiaan melalui konsep seperti *al-khair*, *al-ukhuwah*, dan *umam*. Konsep *al-khair* mendorong manusia untuk melakukan berbagai bentuk kebaikan yang membawa manfaat bagi masyarakat. Konsep *al-ukhuwah* menegaskan pentingnya persaudaraan dan solidaritas sosial di antara manusia, sedangkan konsep *umam* menunjukkan bahwa manusia diciptakan dalam berbagai komunitas dan bangsa yang memiliki tanggung jawab untuk saling mengenal dan bekerja sama dalam membangun kehidupan yang lebih baik.

Lebih lanjut, pembahasan mengenai isyarat kemanusiaan dalam Al-Qur'an juga menunjukkan bahwa aktivitas kerelawanan memiliki dasar yang

kuat dalam ajaran Islam. Nilai-nilai seperti *tathawwu'* (kesukarelaan), *al-anshar* (penolong), *al-muhsinin* (orang-orang yang berbuat baik), dan *al-mutashaddiqin* (orang-orang yang bersedekah) mencerminkan semangat solidaritas sosial dan kepedulian terhadap sesama manusia. Konsep-konsep ini menunjukkan bahwa membantu orang lain merupakan bagian dari pengamalan ajaran Islam yang memiliki nilai spiritual sekaligus sosial.

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa Al-Qur'an tidak hanya memberikan landasan normatif mengenai perlindungan terhadap kehidupan manusia, tetapi juga menanamkan nilai-nilai kemanusiaan yang mendorong manusia untuk saling membantu dan melindungi satu sama lain. Nilai-nilai tersebut memiliki relevansi yang sangat besar dalam konteks aktivitas kemanusiaan modern, khususnya dalam kerja-kerja relawan yang berupaya memberikan pertolongan kepada masyarakat yang terdampak bencana, konflik, maupun berbagai krisis kemanusiaan lainnya.

Pembahasan dalam bab ini menjadi landasan normatif bagi model pada bab berikutnya. Hubungan antarbab dibangun secara langsung: ancaman fisik, mental, dan spiritual pada bab ketiga dipertemukan dengan isyarat Al-Qur'an untuk masing-masing dimensi pada bab keempat, lalu diterjemahkan menjadi mekanisme perlindungan pada bab kelima.

F. Term Perlindungan dalam Al-Qur'an

Al-Qur'an menggunakan sejumlah istilah untuk menggambarkan konsep perlindungan, keselamatan, keamanan, pertolongan, perdamaian, dan solidaritas sosial. Berbagai istilah tersebut menunjukkan bahwa perlindungan dalam perspektif Al-Qur'an tidak hanya berkaitan dengan keselamatan fisik, tetapi juga mencakup perlindungan terhadap agama, jiwa, akal, kehormatan, harta, keamanan sosial, dan keberlangsungan kehidupan manusia. Beberapa istilah penting tersebut adalah sebagai berikut.

1. Al-Hifzh: Penjagaan dan Perlindungan

Kata *al-hifzh* (الحفظ) berasal dari akar kata ح-ف-ظ, yang mengandung makna menjaga, memelihara, melindungi, mengawasi, dan mencegah sesuatu dari kerusakan atau kehilangan. Dalam konteks perlindungan manusia, konsep *al-hifzh* menunjukkan adanya tindakan preventif untuk menjaga keselamatan jiwa, agama, akal, keturunan, harta, dan kehormatan manusia. Allah Swt. berfirman:

قَالَ اللَّهُ خَيْرٌ حَافِظًا وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ

“Allah adalah penjaga yang terbaik dan Dia Maha Penyayang di antara para penyayang.” (QS. Yūsuf/12: 64)

Ayat tersebut menegaskan bahwa Allah merupakan sumber perlindungan yang paling sempurna. Meskipun demikian, manusia tetap diperintahkan untuk melakukan ikhtiar penjagaan dan membangun sistem perlindungan yang dapat mencegah terjadinya bahaya, kekerasan, kerusakan, dan pelanggaran terhadap hak-hak manusia.

2. *An-Nushrah*: Pertolongan dan Pembelaan

Penulisan istilah ini sebaiknya diperbaiki dari *An-Nushrah* menjadi *An-Nushrah* (النُّصْرَة), yang berasal dari akar kata ن-ص-ر. Kata tersebut bermakna pertolongan, pembelaan, dukungan, dan tindakan untuk menyelamatkan seseorang dari kezaliman atau ancaman.

Allah Swt. berfirman:

إِنْ يَنْصُرْكُمُ اللَّهُ فَلَا غَالِبَ لَكُمْ وَإِنْ يَخْذُلْكُمْ فَمَنْ ذَا الَّذِي يَنْصُرُكُمْ مِنْ بَعْدِهِ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ
“Jika Allah menolong kamu, tidak ada yang dapat mengalahkanmu. Namun, jika Allah membiarkanmu, siapakah yang dapat menolongmu setelah itu? Oleh karena itu, hendaklah kepada Allah saja orang-orang mukmin bertawakal.” (QS. Âli ‘Imrân/3: 160)

Konsep *an-nushrah* menunjukkan bahwa perlindungan tidak cukup dilakukan melalui pencegahan, tetapi juga membutuhkan tindakan nyata berupa pertolongan dan pembelaan terhadap orang yang terancam, tertindas, terluka, atau menjadi korban kezaliman.

3. *Al-Amn*: Keamanan dan Terbebas dari Ketakutan

Kata *al-amn* (الأمن) berasal dari akar kata ا-م-ن, yang bermakna aman, tenteram, terlindungi, dan terbebas dari rasa takut. Keamanan dalam Al-Qur’an dipandang sebagai salah satu nikmat Allah yang sangat penting bagi keberlangsungan kehidupan manusia. Allah Swt. berfirman:

الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ
“Yang telah memberi mereka makanan untuk menghilangkan lapar dan mengamankan mereka dari rasa takut.” (QS. Quraisy/106: 4)

Allah Swt. juga berfirman:

الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ هُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ
“Orang-orang yang beriman dan tidak mencampuradukkan iman mereka dengan kezaliman, merekalah yang memperoleh keamanan dan mereka mendapat petunjuk.” (QS. Al-An‘âm/6: 82)

Ayat-ayat tersebut menunjukkan bahwa keamanan mencakup terbebasnya manusia dari kelaparan, ketakutan, kekerasan, kezaliman, dan berbagai ancaman yang dapat mengganggu kehidupan pribadi maupun sosial.

4. *As-Salâm*: Perdamaian dan Keselamatan

Kata *as-salâm* (السلام) mengandung makna keselamatan, kedamaian, kesejahteraan, dan terbebas dari kerusakan atau bahaya. *As-Salâm* juga merupakan salah satu nama Allah yang menunjukkan bahwa Allah merupakan sumber keselamatan dan kedamaian.

Allah Swt. berfirman:

وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ

“Jika mereka cenderung kepada perdamaian, cenderunglah engkau kepadanya dan bertawakallah kepada Allah. Sesungguhnya Dia Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.” (QS. Al-Anfâl/8: 61)

Allah Swt. juga berfirman:

وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ

“Allah menyeru manusia menuju negeri keselamatan dan memberi petunjuk kepada siapa yang Dia kehendaki menuju jalan yang lurus.” (QS. Yûnus/10: 25)

Dalam konteks perlindungan, *as-salâm* menegaskan pentingnya penyelesaian konflik, penghentian kekerasan, pembangunan hubungan sosial yang damai, dan penciptaan kondisi yang memungkinkan manusia hidup dengan aman dan bermartabat.

5. *Al-Khair*: Kebaikan dan Kesejahteraan

Kata *al-khair* (الخير) bermakna kebaikan, kemanfaatan, kebajikan, dan segala sesuatu yang memberikan kemaslahatan bagi manusia. Perlindungan dalam perspektif Al-Qur'an tidak hanya berarti mencegah bahaya, tetapi juga menghadirkan kebaikan dan kesejahteraan bagi pihak yang dilindungi.

Allah Swt. berfirman:

فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمْ اللَّهُ جَمِيعًا إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

“Maka berlomba-lombalah dalam berbagai kebaikan. Di mana pun kamu berada, Allah akan mengumpulkan kamu semuanya. Sesungguhnya Allah Mahakuasa atas segala sesuatu.” (QS. Al-Baqarah/2: 148)

Konsep *al-khair* meliputi amal saleh, bantuan kemanusiaan, pemberian makanan, pelayanan kesehatan, perlindungan terhadap kelompok rentan, pemenuhan kebutuhan hidup, serta tindakan yang memberikan manfaat bagi masyarakat.

6. *Al-Ukhuwwah* dan *Al-Umam*: Persaudaraan dan Solidaritas Kemanusiaan

Kata *al-ukhuwwah* (الأخوة) berarti persaudaraan, sedangkan *al-umam* (الأمم) merupakan bentuk jamak dari *ummah*, yaitu kelompok masyarakat atau bangsa. Kedua konsep tersebut menjadi landasan terbentuknya solidaritas sosial dan tanggung jawab bersama dalam memberikan perlindungan. Allah Swt. berfirman:

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَيْدِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا

Dan sesungguhnya telah Kami muliakan anak-anak Adam, Kami angkut mereka di daratan dan di lautan, Kami beri mereka rezeki dari yang baik-baik dan Kami lebihkan mereka dengan kelebihan yang sempurna atas kebanyakan makhluk yang telah Kami ciptakan. (Al Isra/17:70)

Dalam konteks hubungan kemanusiaan yang lebih luas, Allah Swt. berfirman:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاهُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

“Wahai manusia, sesungguhnya Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan. Kemudian, Kami menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah adalah orang yang paling bertakwa.” (QS. Al-Hujurât/49: 13)

Ayat tersebut menegaskan bahwa perbedaan suku, bangsa, ras, bahasa, dan kebudayaan tidak boleh menjadi penghalang dalam memberikan perlindungan kemanusiaan. Perlindungan harus didasarkan pada persaudaraan, keadilan, penghormatan terhadap martabat manusia, dan solidaritas universal.

Berdasarkan istilah-istilah tersebut, konsep perlindungan dalam Al-Qur'an bersifat multidimensional. *Al-hifzh* menekankan penjagaan dan pencegahan, *an-nushrah* menekankan pertolongan serta pembelaan, *al-amn* menekankan keamanan dari ketakutan, *as-salâm* menekankan perdamaian, *al-khair* menekankan kebaikan dan kesejahteraan, sedangkan *al-ukhuwwah* dan *al-umam* menekankan persaudaraan serta solidaritas sosial. Keseluruhan konsep tersebut menunjukkan bahwa perlindungan Qur'ani bertujuan menjaga kehidupan, kehormatan, hak, keamanan, dan kesejahteraan manusia secara menyeluruh

BAB V

FORMULASI DAN OPERASIONALISASI MODEL PERLINDUNGAN TIGA DIMENSI RELAWAN KEMANUSIAAN PERSPEKTIF AL-QUR'AN

Aktivitas kemanusiaan merupakan salah satu bentuk pengabdian sosial yang memiliki nilai luhur dalam kehidupan manusia. Dalam berbagai situasi krisis seperti bencana alam, konflik bersenjata, pandemi, maupun krisis sosial lainnya, relawan kemanusiaan memainkan peran yang sangat penting dalam membantu masyarakat yang terdampak. Relawan sering berada di garis depan dalam memberikan pertolongan kepada korban, sehingga mereka menghadapi berbagai risiko yang dapat mengancam keselamatan fisik, mental, maupun spiritual mereka.¹

Dalam perspektif Islam, aktivitas kemanusiaan memiliki landasan teologis yang kuat dalam ajaran Al-Qur'an. Al-Qur'an tidak hanya mendorong umat manusia untuk saling membantu dalam kebaikan, tetapi juga menekankan pentingnya menjaga keselamatan dan martabat manusia.² Prinsip perlindungan terhadap kehidupan manusia merupakan bagian dari tujuan utama syariat yang dikenal dengan konsep *maqâshid al-syariah*, khususnya dalam aspek *hifzh al-nafs* (perlindungan jiwa).³

¹ John Holmes, *Humanitarian Principles and Practice*, New York: United Nations Office for the Coordination of Humanitarian Affairs, 2009, hal. 12.

² Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2019, QS. Al-Mâ'idah/5:2.

³ Abu Ishaq al-Shatibi, *Al-Muwâfaqât fî Usul al-Sharî'ah*, Beirut: Dar al-Ma'rifah, tt., Juz II, hal. 8–10.

Relawan kemanusiaan yang bekerja dalam situasi darurat sering kali menghadapi berbagai tantangan yang dapat mengancam keselamatan mereka, seperti kondisi lingkungan yang berbahaya, tekanan psikologis, kekerasan, maupun eksploitasi. Oleh karena itu, diperlukan suatu model perlindungan yang komprehensif untuk memastikan bahwa relawan dapat menjalankan tugas kemanusiaan mereka dengan aman dan bermartabat.⁴

Dalam perspektif Al-Qur'an, perlindungan terhadap manusia tidak hanya terbatas pada aspek fisik, tetapi juga mencakup dimensi mental, spiritual, dan sosial. Hal ini menunjukkan bahwa Islam memiliki pendekatan yang holistik dalam menjaga kesejahteraan manusia.⁵

Bab ini bertujuan untuk merumuskan model perlindungan jiwa relawan kemanusiaan berdasarkan perspektif Al-Qur'an. Model ini mencakup empat dimensi utama, yaitu perlindungan fisik, perlindungan mental, perlindungan spiritual, dan perlindungan jiwa secara menyeluruh. Pendekatan ini diharapkan dapat memberikan kontribusi teoretis bagi pengembangan kajian tafsir tematik dalam bidang kemanusiaan serta memberikan landasan etis bagi pengelolaan organisasi kerelawanan dalam perspektif Islam.⁶

A. Perlindungan Fisik Relawan

Perlindungan fisik merupakan aspek fundamental dalam model perlindungan relawan kemanusiaan. Dalam berbagai situasi darurat, relawan sering menghadapi kondisi lingkungan yang tidak stabil, seperti wilayah bencana, daerah konflik, maupun wilayah dengan risiko kesehatan yang tinggi.

Dalam perspektif Al-Qur'an, menjaga kesehatan dan keselamatan fisik manusia merupakan bagian dari upaya menjaga kehidupan yang menjadi tujuan utama syariat. Al-Qur'an menegaskan bahwa manusia tidak boleh menjerumuskan dirinya ke dalam kebinasaan.

Allah berfirman:

وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ

Dan janganlah kamu menjatuhkan dirimu sendiri ke dalam kebinasaan. (QS. Al-Baqarah/2:195).

Ayat ini menunjukkan bahwa manusia memiliki kewajiban untuk menjaga keselamatan dirinya serta menghindari segala tindakan yang dapat membahayakan kehidupan. Wahbah Zuhaili mengatakan: “Dan janganlah kalian menjatuhkan diri kalian ke jalan-jalan kebinasaan dan kehancuran.”⁷

⁴ Hugo Slim, *Humanitarian Ethics: A Guide to the Morality of Aid in War and Disaster*, Oxford: Oxford University Press, 2015, hal.. 45.

⁵ Wahbah al-Zuhaili, *Tafsir al-Munîr*, Damaskus: Dar al-Fikr, 2009, Juz V, hal. 35.

⁶ Yusuf al-Qaradawi, *Fiqh al-Zakâh*, Beirut: Muassasah al-Risalah, 1999, hal. 112.

⁷ Wahbah al-Zuhaylî, *al-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa al-Syarî'ah wa al-Manhaj*, Juz 2, hal. 182.

QS. Al-Baqarah/2:195 mengandung prinsip penting dalam Islam mengenai keseimbangan antara pengorbanan dalam perjuangan dan kewajiban menjaga keselamatan diri. Allah berfirman: *“Dan infakkanlah di jalan Allah, dan janganlah kamu menjatuhkan dirimu sendiri ke dalam kebinasaan, serta berbuat baiklah. Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang berbuat baik.”* Ayat ini secara konteks turun setelah perintah berjihad, sehingga sebagian besar mufasir memahami bahwa infak yang dimaksud berkaitan erat dengan upaya memperkuat perjuangan umat Islam. Infak dalam ayat ini tidak hanya bermakna pengeluaran harta untuk peperangan, tetapi juga mencakup seluruh bentuk pengeluaran yang mendukung kemaslahatan agama dan masyarakat.⁸

Menurut penjelasan Abdurrahman As-Sa’di, perintah infak dalam ayat ini mencakup segala bentuk kebaikan yang mendekatkan seseorang kepada Allah, seperti membantu fakir miskin, menafkahi keluarga, dan terutama membiayai perjuangan di jalan Allah. Beliau menegaskan bahwa jihad tidak dapat berdiri tanpa dukungan logistik dan materi, sehingga meninggalkan infak dapat menyebabkan melemahnya kekuatan umat Islam dan memberikan peluang bagi musuh untuk menguasai mereka. Dalam konteks ini, larangan *“janganlah kamu menjatuhkan dirimu ke dalam kebinasaan”* dipahami sebagai peringatan agar kaum muslimin tidak meninggalkan kewajiban yang menjadi sebab kekuatan umat.⁹

Selain itu, para mufasir juga menjelaskan bahwa konsep *“التهلكة”* (kebinasaan) dalam ayat ini tidak terbatas pada makna meninggalkan infak, tetapi juga mencakup tindakan yang secara langsung membahayakan diri tanpa alasan yang benar. al-Baghawi menjelaskan bahwa kebinasaan dapat terjadi ketika seseorang melakukan tindakan yang dapat membahayakan dirinya, seperti melakukan perjalanan berbahaya tanpa persiapan atau menghadapi situasi yang mengancam keselamatan tanpa perlindungan yang memadai. Oleh karena itu, ayat ini mengandung prinsip kehati-hatian dalam menjalankan tugas atau perjuangan agar tidak mengakibatkan kerusakan bagi diri sendiri maupun orang lain.¹⁰

Penafsiran yang lebih luas juga dikemukakan oleh Ibnu Katsir, yang menyebutkan bahwa ayat ini mengandung beberapa makna sekaligus, di antaranya larangan meninggalkan infak di jalan Allah, larangan keluar untuk berjihad tanpa persiapan yang memadai, serta larangan berputus asa dari

⁸ Abu Ja’far Muhammad bin Jarir al-Tabari, *Jâmi’ al-Bayân fî Ta’wîl al-Qur’ân*, Beirut: Dar al-Fikr, tafsir QS. Al-Baqarah/2: 195.

⁹ Abdurrahman bin Nashir as-Sa’di, *Tafsir al-Karîm ar-Rahmân fî Tafsir Kalâm al-Mannân*, tafsir QS. Al-Baqarah/2:195.

¹⁰ Al-Husain bin Mas’ud al-Baghawi, *Ma’âlim at-Tanzîl*, tafsir QS. Al-Baqarah/2:195.

rahmat Allah setelah melakukan dosa. Dengan demikian, “kebinasaan” dapat berupa kerusakan fisik, sosial, maupun spiritual. Dalam riwayat sahabat Abu Ayyub al-Anshari disebutkan bahwa ayat ini turun ketika sebagian kaum *Anshar* berniat kembali mengurus harta dan keluarga mereka setelah Islam menjadi kuat, sehingga mereka meninggalkan perjuangan di jalan Allah. Maka Allah menegaskan bahwa tindakan tersebut dapat membawa kepada kehancuran umat.¹¹

Apabila ayat ini dikaitkan dengan konsep perlindungan fisik relawan, maka dapat dipahami bahwa Islam tidak hanya mendorong pengorbanan dalam membantu sesama, tetapi juga menuntut adanya upaya menjaga keselamatan diri dalam setiap aktivitas kemanusiaan. Relawan yang bekerja dalam bidang sosial, kemanusiaan, atau kebencanaan sering menghadapi risiko fisik yang tinggi. Prinsip “janganlah kamu menjatuhkan dirimu ke dalam kebinasaan” dapat dipahami sebagai dasar normatif untuk menerapkan langkah-langkah keselamatan seperti persiapan logistik, penggunaan alat pelindung, pelatihan keselamatan, serta koordinasi tim yang baik. Dengan demikian, pengabdian kepada masyarakat tidak dilakukan secara ceroboh, tetapi melalui perencanaan dan perlindungan yang memadai sehingga tujuan kemaslahatan dapat tercapai tanpa membahayakan jiwa para relawan.

Di sisi lain, penutup ayat yang berbunyi “وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ” menegaskan bahwa semua bentuk pengabdian kepada masyarakat merupakan bagian dari konsep *ihsân* dalam Islam. *Ihsân* tidak hanya berarti melakukan kebaikan kepada orang lain, tetapi juga menjalankan tugas dengan cara terbaik, termasuk menjaga keselamatan diri dan orang lain. Oleh karena itu, perlindungan fisik relawan dapat dipandang sebagai bagian dari implementasi nilai *ihsân* dalam kerja kemanusiaan, karena upaya tersebut memastikan bahwa kegiatan bantuan dilakukan secara profesional, aman, dan berkelanjutan.

Dalam Tafsir ayat ini *وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ* Wahbah Zuhaili mengatakan, “Dan betapa indah dan bijaksana penutup ayat ini, yaitu perintah untuk berbuat *ihsân* dalam amal. Maka berbuat baiklah dalam amal kalian dengan cara melaksanakan ketaatan serta menyempurnakannya, karena Allah mencintai orang-orang yang berbuat *ihsân* dan akan membalas mereka dengan balasan yang paling baik. Hal ini merupakan pelengkap dari sisi adab yang tinggi dan peradaban yang luhur yang telah menjadi penutup ayat sebelumnya, yaitu komitmen terhadap takwa dan keutamaan. Dengan demikian, kedua

¹¹ Ismail bin Umar Ibnu Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, tafsir QS. Al-Baqarah/2:195.

penutup ayat tersebut telah menghimpun sarana kekuatan materi dan spiritual beserta unsur-unsur pembentuknya serta batas-batas pengendaliannya”.¹²

Dalam konteks relawan kemanusiaan, prinsip ini menegaskan bahwa organisasi kemanusiaan harus memastikan bahwa relawan mendapatkan perlindungan fisik yang memadai selama menjalankan tugasnya. Perlindungan fisik ini mencakup berbagai aspek penting seperti kesehatan, kebutuhan nutrisi, akses terhadap air bersih, serta perlindungan dari berbagai bentuk kekerasan dan pelecehan.

1. Prinsip Terjaminnya Kesehatan Fisik Relawan Kemanusiaan

Prinsip terjaminnya kesehatan fisik dalam Al-Qur'an merupakan bagian integral dari tujuan syariat Islam (*maqâshid al-syarî'ah*), khususnya dalam aspek *hifzh al-nafs* (perlindungan jiwa). Al-Qur'an menempatkan kesehatan fisik sebagai amanah yang wajib dijaga oleh setiap individu melalui pola hidup yang sehat, seimbang, dan bertanggung jawab. Salah satu dasar utama prinsip ini dapat ditemukan dalam QS. Al-Baqarah/2:195 yang menegaskan larangan menjatuhkan diri ke dalam kebinasaan. Ayat ini oleh para mufasir dipahami sebagai larangan terhadap segala bentuk tindakan yang dapat membahayakan tubuh manusia, baik secara langsung maupun tidak langsung. Dalam *Tafsir Al-Sa'di* dijelaskan bahwa kebinasaan mencakup tindakan meninggalkan sebab-sebab keselamatan dan melakukan hal-hal yang merusak kesehatan tubuh.¹³

QS. Al-Baqarah/2:195. Ayat ini muncul dalam pembahasan tentang pentingnya menjaga kesehatan dan menghindari hal-hal yang membahayakan diri. Dalam salah satu rujukan disebutkan:

“الحرص على الصحة، والتوقي من المرض، مما يوصي به الإسلام، ويحض عليه) ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة)

“Menjaga kesehatan dan mencegah penyakit merupakan hal yang dianjurkan oleh Islam dan sangat ditekankan, sebagaimana firman-Nya: ‘Dan janganlah kamu menjatuhkan dirimu sendiri ke dalam kebinasaan.’¹⁴

Prinsip ini diperkuat oleh QS. An-Nisa/4:29 yang melarang manusia membunuh dirinya sendiri. Dalam *Tafsir Ibnu Katsir* dijelaskan bahwa larangan ini mencakup seluruh bentuk perusakan diri, termasuk perilaku yang secara bertahap merusak kesehatan fisik seperti konsumsi zat berbahaya dan

¹² Wahbah al-Zuhaylî, *al-Tafsîr al-Munîr fî al-‘Aqîdah wa al-Syarî‘ah wa al-Manhaj*, Juz 2, hal. 182.

¹³ Abdurrahman bin Nashir As-Sa’dî, *Tafsir Al-Sa’di*, , Riyadh: Dar al-Salam), hal. tafsir QS. Al-Baqarah:195.

¹⁴ Majallat Majma‘ al-Fiqh al-Islâmî, *Qarârât wa Tawshiyât Majma‘ al-Fiqh al-Islâmî*, diterbitkan oleh Majma‘ al-Fiqh al-Islâmî, Jeddah: Organisasi Konferensi Islam, hal. 11.

pengabaian terhadap keselamatan diri.¹⁵ Dengan demikian, Al-Qur'an telah menetapkan prinsip preventif dalam kesehatan, yaitu kewajiban menghindari segala risiko yang membahayakan tubuh.

Dari berbagai nash baik dari Al-Qur'an maupun Sunnah kita melihat bahwa Islam telah mendorong manusia untuk menjaga diri mereka agar tetap sehat, kuat, dan mampu melaksanakan kewajiban agama dan urusan dunia. Jika berobat dari penyakit merupakan sesuatu yang dituntut agar orang yang sakit dapat sembuh dan menjadi anggota yang bermanfaat bagi masyarakat Islam dan kemanusiaan, dan jika penyakit-penyakit modern telah menyebar luas serta merusak bangunan manusia setelah menjalar dalam darah dan anggota tubuhnya, serta ilmu yang Allah ajarkan kepada manusia telah berdiri memerangi penyakit dan wabah tersebut melalui lembaga-lembaga dan rumah sakit yang khusus menangani berbagai jenis penyakit pada anggota tubuh manusia, sementara banyak orang tidak mampu menanggung biaya pengobatan yang khusus tersebut.¹⁶

Banyak literatur menegaskan bahwa Islam menempatkan perlindungan jiwa sebagai salah satu prioritas utama dalam penetapan hukum. Hal ini sejalan dengan konsep *maqâshid al-syarî'ah* yang menekankan pentingnya menjaga keberlangsungan hidup manusia. Dalam salah satu fatwa disebutkan bahwa di antara tujuan Islam adalah memelihara jiwa manusia, sehingga tidak dibenarkan melakukan pembunuhan atau tindakan yang membahayakan keselamatan jiwa dalam bentuk apa pun. Prinsip ini menunjukkan bahwa kehidupan manusia memiliki kedudukan yang sangat tinggi dan harus dijaga secara serius.

Makna-makna ini termasuk hal yang diakui oleh syariat, karena di dalamnya terdapat penjagaan terhadap jiwa dan harta. Menjaga keduanya merupakan bagian dari tujuan (*maqâshid*) syariat yang bijaksana. Di antara tujuan Islam adalah menjaga jiwa manusia; oleh karena itu tidak boleh membunuhnya atau melakukan pelanggaran terhadapnya dalam bentuk apa pun. Islam memandang jiwa manusia sebagai sesuatu yang dilindungi dan menjaganya¹⁷.

Telah banyak nash dalam Al-Qur'an dan Sunnah tentang kewajiban menjaga jiwa. Allah Swt. berfirman:

¹⁵ Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur'an al-'Azhim*, Beirut: Dar al-Fikr, jilid 2, Tafsir QS. An-Nisa:29.

¹⁶ Jâd al-Ḥaqq 'Alî Jâd al-Ḥaqq, "*Daf' al-Zakâh li-Masyrû' Insyâ' Ma'had Amrâḍ al-Kabid* dalam *Fatâwâ Dâr al-Ifâtâ' al-Mishriyya*, Kairo: Dâr al-Ifâtâ' al-Mishriyya, n.d., vol. 1, hal. 1.

¹⁷ Ḥusâm 'Affâna, *Fatâwâ Ḥusâm 'Affâna*, hal. 17. Diakses pada tanggal 04 April 2026

وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّهِ سُلْطَانًا فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا

Dan janganlah kamu membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya), kecuali dengan alasan yang benar. Dan barang siapa dibunuh secara zalim, maka sungguh Kami telah memberi kekuasaan kepada walinya, tetapi janganlah ia melampaui batas dalam membunuh. Sesungguhnya ia adalah orang yang mendapat pertolongan. (QS. Al-Isrâ'/17: 33).

Wahbah mengatakan¹⁸ “Larangan membunuh: dan janganlah kalian membunuh jiwa... ini adalah perkara kedua yang dilarang, sekaligus termasuk ketujuh hukum dalam kehidupan masyarakat. Penyebutan larangan ini setelah zina karena zina dapat mengarah pada tidak terjaganya eksistensi manusia dan mengurangi keturunan manusia, sedangkan pembunuhan justru merusak keberadaan manusia itu sendiri, yaitu menghilangkan manusia setelah ia ada. Ia diharamkan karena merupakan bentuk pelanggaran terhadap ciptaan Allah.”

Pembunuhan merupakan bentuk penghancuran, karena manusia bukanlah milik dirinya sendiri, melainkan milik Penciptanya, serta merupakan amanah bagi masyarakat dan negaranya. Karena itu Allah mengharamkan bunuh diri dan mengharamkan pembunuhan jiwa kecuali dengan alasan yang benar. Maka siapa yang membunuh dirinya sendiri adalah pelaku dosa dan pelanggaran, dan siapa yang membunuh orang lain juga adalah pelaku dosa dan pelanggaran.

Makna ayat di atas adalah larangan membunuh jiwa manusia yang diharamkan syariat untuk dibunuh kecuali dengan dasar yang benar secara syar'i, yaitu dalam tiga keadaan: murtad setelah beriman, zina setelah menikah (*zinâ muḥshan*), dan pembunuhan jiwa yang terjaga secara sengaja. Diriwayatkan dalam Shahihain dan selainnya dari Ibnu Mas'ud bahwa Rasulullah saw bersabda:

لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَّا بِإِخْدَى ثَلَاثٍ: الثَّيِّبُ الزَّانِي، وَالنَّفْسُ بِالنَّفْسِ، وَالتَّارِكُ لِدِينِهِ الْمُفَارِقُ لِلْجَمَاعَةِ

Tidak halal darah seorang muslim yang bersaksi bahwa tidak ada Tuhan selain Allah dan bahwa Muhammad adalah Rasul Allah kecuali karena salah satu dari tiga hal: jiwa dibalas dengan jiwa, pezina yang sudah menikah, dan orang yang meninggalkan agamanya serta memisahkan diri

¹⁸ Wahbah al-Zuhailî, *al-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa al-Syarî'ah wa al-Manhaj*, Juz 15, hal. 70–71.

dari jamaah.¹⁹ Dan diriwayatkan dalam Sunan al-Tirmidzi dan al-Nasa'i dari Ibnu 'Amr:

لَزَوَالُ الدُّنْيَا أَهْوَنُ عَلَى اللَّهِ مِنْ قَتْلِ رَجُلٍ مُسْلِمٍ

*'Hancurnya dunia di sisi Allah lebih ringan daripada terbunuhnya seorang muslim.'*²⁰

Maka pembunuhan tanpa kebenaran adalah kejahatan besar, karena merupakan kerusakan (*ifsâd*), sedangkan Allah tidak menyukai kerusakan. Ia juga merupakan bahaya, pelanggaran, gangguan keamanan, kekacauan dalam masyarakat, dan jalan menuju kehancuran kemanusiaan."²¹ Selain itu, Allah Swt. juga berfirman:

وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خُلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا

Dan barang siapa membunuh seorang mukmin dengan sengaja, maka balasannya adalah neraka Jahannam, ia kekal di dalamnya, Allah murka kepadanya, melaknatnya, dan menyediakan baginya azab yang besar." (QS. An-Nisâ'/3:93).

Tidak boleh bagi seorang mukmin membunuh saudaranya sesama mukmin dalam bentuk apa pun, kecuali jika terjadi pembunuhan secara tidak sengaja. Yakni, tidaklah seorang mukmin membunuh mukmin lain kecuali karena kesalahan. Pembunuhan tidak sengaja adalah pembunuhan yang terjadi tanpa adanya kesengajaan dalam perbuatan, atau dalam target orangnya, atau dalam menghilangkan nyawa, pada umumnya. Karena pembunuhan adalah kejahatan yang sangat besar dan termasuk dosa-dosa besar atau tujuh dosa yang membinasakan. Allah berfirman: *'Barang siapa membunuh jiwa tanpa alasan jiwa lain atau tanpa kerusakan di muka bumi, maka seakan-akan ia telah membunuh seluruh manusia'* (QS. al-Mâ'idah/5:32)."²²

¹⁹ Hadis ini berstatus *shahîh* karena diriwayatkan oleh al-Bukhari dan Muslim (muttafaq 'alaihi). Lihat, Muḥammad bin Ismâ'il al-Bukhârî, *SHahîh al-Bukhârî*, Kitâb ad-Diyât, Bâb Qawl Allâh Ta'âlâ anna an-Nafsa bi an-Nafs, no. 6878 (Beirut: Dâr Ṭawq an-Najâh, 1422 H), jil. 9, hal. 13. Dan Muslim bin al-Ḥajjâj, *SHahîh Muslim*, Kitâb al-Qasâmah wa al-Muḥâribîn, Bâb Mâ Yubâhu bihi Damu al-Muslim, no. 1676 (Beirut: Dâr Iḥyâ' at-Turâs al-'Arabî, t.t.), jil. 3, hal. 1302.

²⁰ Diriwayatkan dari sahabat Abdullah bin Amr bin al-Ash oleh Imam at-Tirmidzi dalam Sunan at-Tirmidzi, Kitâb Ad-Diyât, Bâb Mâ Jâ'a fi Tasydîd Qatl al-Mu'min, nomor 1395. Hadis ini juga diriwayatkan oleh Sunan an-Nasa'i nomor 3987 dan Sunan Ibnu Majah nomor 2619. Imam at-Tirmidzi menilai hadis ini berstatus "*ḥasan gharîb*". Abū 'Îsâ Muḥammad bin 'Îsâ at-Tirmizî, *Sunan at-Tirmizî*, Kitâb ad-Diyât, Bâb Mâ Jâ'a fi Tasydîd Qatl al-Mu'min, no. 1395 (Beirut: Dâr al-Gharb al-Islâmî, 1998), jil. 4, hal. 16.

²¹ Wabbah al-Zuhailî, *al-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*, Juz 15, hal. 70–71.

²² Wabbah al-Zuhailî, *al-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*, Juz 5, hal. 200.

Diceritakan oleh Ibnu Mas'ud bahwa Rasulullah bersabda: 'Tidak halal darah seorang muslim yang bersaksi bahwa tidak ada Tuhan selain Allah dan bahwa aku adalah Rasul Allah kecuali karena salah satu dari tiga hal: jiwa dibalas dengan jiwa, pezina yang sudah menikah, dan orang yang meninggalkan agamanya serta memisahkan diri dari jamaah. Tiga perkara ini tidak boleh dilakukan oleh rakyat biasa, tetapi hanya menjadi wewenang imam (penguasa) atau wakilnya.

Hadis-hadis Nabi menunjukkan besarnya larangan membunuh seorang mukmin, bahkan membantu pembunuhan sekalipun mendapat ancaman berat di sisi Allah. Selain itu, hukuman pada pembunuhan tidak sengaja tetap diberlakukan karena adanya unsur kelalaian, keteledoran, dan kurangnya kehati-hatian yang tetap menimbulkan konsekuensi hukum.²³

Dalam aspek promotif, Al-Qur'an memberikan pedoman terkait pola konsumsi sehat melalui QS. Al-Baqarah/2:168 yang memerintahkan manusia untuk mengonsumsi makanan yang halal dan baik (*thayyib*). Konsep *thayyib* dalam Tafsir Al-Qurtubi mencakup makanan yang bersih, bergizi, tidak berbahaya, dan bermanfaat bagi tubuh.²³ Hal ini menunjukkan bahwa Al-Qur'an telah mengintegrasikan konsep kesehatan dan nutrisi dalam ajarannya. Prinsip ini juga ditegaskan dalam QS. Al-Ma'idah/5:88 yang mengaitkan konsumsi makanan dengan ketakwaan. Dalam *Mafatih al-Ghaib* dijelaskan bahwa makanan yang halal dan baik berperan dalam menjaga keseimbangan fisik manusia serta mencegah penyakit.²⁴

Selain itu, prinsip kebersihan sebagai bagian dari kesehatan fisik ditegaskan dalam QS. Al-Baqarah/2:222. Dalam *Tafsir At-Tabari* dijelaskan bahwa kesucian mencakup kebersihan tubuh, pakaian, dan lingkungan, yang secara langsung berkaitan dengan kesehatan fisik.²⁵ Dalam perspektif kesehatan modern, prinsip ini sejalan dengan konsep higiene dan sanitasi sebagai upaya pencegahan penyakit menular.

Lebih lanjut, Al-Qur'an menekankan pentingnya keseimbangan dalam konsumsi melalui QS. Al-A'raf/7:31 yang melarang sikap berlebih-lebihan dalam makan dan minum. Dalam Tafsir Ibnu Katsir dijelaskan bahwa berlebihan dalam konsumsi dapat menyebabkan berbagai penyakit dan kerusakan tubuh.²⁶ Prinsip ini menjadi dasar konsep diet seimbang yang sangat

²³ Al-Qurtubi, *Al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, jilid 2, hal. Tafsir QS. Al-Baqarah/2:168.

²⁴ Fakhruddin Ar-Razi, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, Beirut: Dar Ihya al-Turath), jilid 12., hal. Tafsir QS. Al-Ma'idah/5:88.

²⁵ Ibnu Jarir At-Tabari, *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl al-Qur'ân*, Beirut: Muassasah al-Risalah), jilid 4, hal. tafsir QS. Al-Baqarah/2:222.

²⁶ Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur'ân al-'Azhim*, jilid 3, hal. tafsir QS. Al-A'raf/7:31

relevan dengan ilmu kesehatan modern dalam mencegah penyakit metabolik seperti obesitas dan diabetes.

Dalam aspek kuratif, Al-Qur'an menegaskan bahwa kesembuhan berasal dari Allah sebagaimana dalam QS. Asy-Syu'ara/26:80. Dalam *Ma'âlim at-Tanzîl* dijelaskan bahwa ayat ini tidak menafikan usaha manusia dalam berobat, tetapi menegaskan bahwa hasil akhir penyembuhan berada di tangan Allah.²⁷ Hal ini menunjukkan keseimbangan antara ikhtiar medis dan tawakal dalam Islam. Selain itu, QS. Yunus/10:57 menegaskan bahwa Al-Qur'an merupakan penyembuh, baik bagi penyakit fisik maupun spiritual. Dalam *Tafsir Al-Jalalain* dijelaskan bahwa penyembuhan tersebut juga berkaitan dengan kondisi psikologis yang mempengaruhi kesehatan fisik manusia.²⁸

Al-Qur'an juga mengisyaratkan pentingnya kekuatan fisik dalam kehidupan manusia. QS. Al-Qashash/28:26 menunjukkan bahwa kekuatan fisik merupakan salah satu kriteria ideal dalam menjalankan tugas. Dalam *Tafsir Ibnu Katsir* dijelaskan bahwa kekuatan mencakup kesehatan tubuh dan kemampuan fisik yang optimal.²⁹ Hal ini menunjukkan bahwa menjaga kebugaran fisik merupakan bagian dari ajaran Islam.

Dengan demikian, Al-Qur'an telah meletakkan prinsip kesehatan fisik secara komprehensif yang mencakup aspek preventif (pencegahan), promotif (peningkatan kesehatan), kuratif (pengobatan), dan rehabilitatif (pemulihan). Seluruh prinsip ini menunjukkan bahwa kesehatan fisik bukan hanya kebutuhan biologis, tetapi juga bagian dari tanggung jawab spiritual manusia dalam menjaga amanah kehidupan yang diberikan oleh Allah.

Kesehatan fisik merupakan salah satu kebutuhan dasar manusia yang harus dijaga agar individu dapat menjalankan aktivitasnya secara optimal. Dalam konteks kerelawanan kemanusiaan, kesehatan relawan menjadi faktor yang sangat penting karena kondisi fisik yang tidak prima dapat menghambat efektivitas tugas kemanusiaan. Al-Qur'an menegaskan bahwa manusia harus menjaga tubuhnya sebagai amanah dari Allah. Tubuh manusia merupakan sarana untuk menjalankan berbagai kewajiban agama dan sosial. Dalam berbagai ayat, Al-Qur'an juga menekankan pentingnya menjaga kesehatan dan menghindari hal-hal yang dapat merusak tubuh.

Dalam konteks kerelawanan kemanusiaan, kesehatan fisik menjadi faktor yang sangat penting karena kondisi fisik yang tidak prima dapat menghambat efektivitas tugas kemanusiaan. Relawan sering berada di situasi darurat yang penuh risiko, sehingga menjaga kesehatan fisik merupakan kebutuhan mendasar agar mereka mampu menjalankan peran secara optimal.

²⁷ Al-Baghawi, *Ma'âlim at-Tanzil*, Beirut: Dar Tayyibah), jilid 3, hal.. tafsir QS. Asy-Syu'ara/25:80.

²⁸ Jalaluddin al-Mahalli & Jalaluddin as-Suyuthi, *Tafsir Al-Jalalayn*, hal. tafsir QS. Yunus/10:57.

²⁹ Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur'an al-'Azhim*, jilid 5, hal. tafsir QS. Al-Qashash/28:26.

Prinsip ini dapat diwujudkan melalui pemeriksaan kesehatan sebelum penugasan, penyediaan fasilitas kesehatan di lapangan, pengaturan waktu kerja yang seimbang, serta perlindungan dari risiko lingkungan

Prinsip terjaminnya kesehatan fisik melawan kemanusiaan dapat diperkuat melalui integrasi *maqâshid al-syarî'ah* khususnya *hifzh al-nafs* dengan konsep gaya hidup halal yang menekankan aspek *halâlan thayyiban*, kebersihan, dan keamanan. Dalam perspektif Islam, kesehatan fisik bukan sekadar kebutuhan biologis, melainkan fondasi utama dalam menjaga keberlangsungan kehidupan manusia dan pelaksanaan kewajiban agama.

Dalam *Majallat Majma' al-Fiqh al-Islâmî* ditegaskan bahwa kesehatan merupakan “penopang dari lima kebutuhan pokok (*al-dhar ûriyyât al-khams*)” yang tanpanya manusia tidak dapat menjalankan tuntutan kehidupan secara optimal, baik dalam aspek agama maupun dunia.³⁰ Hal ini menunjukkan bahwa kesehatan fisik memiliki posisi strategis sebagai prasyarat bagi terwujudnya tujuan-tujuan syariat secara keseluruhan.

Lebih lanjut, dalam karya Amîn al-Shaqâwî dijelaskan bahwa perhatian terhadap kesehatan manusia menempati posisi kedua setelah penjagaan agama. Hal ini disebabkan karena banyak ibadah dan tugas sosial dalam Islam tidak dapat dilaksanakan tanpa kondisi fisik yang sehat, seperti shalat, haji, dan aktivitas perjuangan sosial.³¹ Dengan demikian, menjaga kesehatan menjadi kewajiban fungsional dalam mendukung aktivitas kemanusiaan, termasuk kerja-kerja kerelawanan.

Konsep gaya hidup halal juga memberikan landasan praktis dalam menjaga kesehatan. Dalam *Mawsû'at al-Mafâhîm al-Islâmiyya al-Âmma* dijelaskan bahwa kesehatan bergantung pada berbagai faktor seperti makanan yang baik, olahraga, istirahat, kebersihan, dan perawatan kesehatan.³² Hal ini selaras dengan konsep *thayyib* dalam Islam, yaitu segala sesuatu yang baik, bersih, dan tidak membahayakan tubuh.

Selain itu, aspek kebersihan (*thahârah*) menjadi bagian integral dalam menjaga kesehatan. Muḥammad Rashîd Ridhâ dalam *Tafsîr al-Manâr* menekankan pentingnya kebersihan sebagai bagian dari ajaran keimanan dan praktik kehidupan sehari-hari.³³ Kebersihan tubuh dan lingkungan berperan besar dalam menjaga daya tahan fisik, khususnya bagi relawan yang bekerja di lingkungan berisiko tinggi.

Dalam perspektif etika Islam, menjaga kesehatan juga merupakan bagian dari tanggung jawab moral. Dalam *Ilm al-Akhlâq al-Islâmiyya*

³⁰ *Majallat Majma' al-Fiqh al-Islâmî*, Jeddah: Majma' al-Fiqh al-Islâmî, t.t., jil. 13, hal. 1305.

³¹ Amîn al-Shaqâwî, *Inâyat al-Islâm bi-SHihhat al-Insân*, t.t.: t.p., 2019, hal.. 6.

³² *Mawsû'at al-Mafâhîm al-Islâmiyya al-Âmma*, t.t.: t.p., t.t., hal. 388.

³³ Muḥammad Rashîd Ridâ, *Tafsîr al-Manâr*, Kairo: Dâr al-Manâr, t.t., jil. 23, hal. 531.

dijelaskan bahwa nilai kesehatan menuntut manusia untuk menjauhi segala hal yang membahayakan tubuh serta menjaga kebersihan diri dan lingkungan.³⁴ Hal ini diperkuat oleh pandangan Muḥammad Munîr Mursî yang menyatakan bahwa tubuh merupakan sarana utama bagi jiwa dan akal dalam menjalankan kewajiban, sehingga manusia berkewajiban merawat dan melindunginya.³⁵

Lebih jauh, kesehatan fisik juga berkaitan dengan efektivitas dalam menjalankan amanah. Muḥammad Râtib al-Nâbulusî menjelaskan bahwa kekuatan fisik dan kecakapan merupakan kriteria penting dalam menjalankan tugas, sebagaimana tercermin dalam kisah-kisah Al-Qur'an tentang pemilihan pemimpin dan pekerja yang "kuat dan amanah".³⁶ Di sisi lain, kesehatan juga berkaitan erat dengan stabilitas mental dan spiritual. Dalam *Ilm al-Akhlâq al-Islâmiyya* dijelaskan bahwa kehidupan yang berlandaskan nilai-nilai Islam akan melahirkan ketenangan dan keamanan dalam kehidupan sosial.³⁷ Ketenangan ini berkontribusi pada ketahanan mental relawan dalam menghadapi tekanan di lapangan.

Akhirnya, Islam juga menekankan pentingnya pencegahan penyakit sebagai bagian dari kewajiban *syar'î*. Dalam berbagai kajian disebutkan bahwa syariat menekankan prinsip pencegahan (*wiqâyah*) dan pengobatan (*ilâj*), yang keduanya merupakan bagian dari upaya menjaga jiwa. Dengan demikian, integrasi antara *maqâshid al-syarî'ah* dan gaya hidup halal memberikan kerangka komprehensif dalam menjaga kesehatan fisik relawan kemanusiaan. Hal ini mencakup pemenuhan kebutuhan dasar yang halal dan baik, menjaga kebersihan, mencegah penyakit, serta memastikan kesiapan fisik dan mental dalam menjalankan tugas kemanusiaan secara optimal.

Lebih lanjut, prinsip terjaminnya kesehatan fisik relawan kemanusiaan dapat diperkaya melalui perspektif *maqâshid al-syarî'ah* yang terintegrasi dengan konsep gaya hidup halal. Gaya hidup halal tidak hanya berkaitan dengan aspek kehalalan normatif, tetapi juga memastikan bahwa setiap konsumsi dan aktivitas mendukung kesehatan fisik yang optimal. Prinsip *ḥalâlan thayyiban* menuntut agar makanan dan minuman yang dikonsumsi relawan bersih, aman, bergizi, dan tidak membahayakan tubuh, sehingga mampu menjaga daya tahan fisik mereka di lapangan³⁸.

³⁴ Miqdâd Yalcın, *Ilm al-Akhlâq al-Islâmiyya*, Riyadh: Dâr 'Âlam al-Kutub, 2003), hal. 353.

³⁵ Muḥammad Munîr Mursî, *Al-Tarbiyya al-Islâmiyya Ushûluhâ wa Tathawwuruhâ*, Kairo: 'Âlam al-Kutub, 2005, hal. 61.

³⁶ Muḥammad Râtib al-Nâbulusî, *Mawsû'at al-I'jâz al-'Ilmî fî al-Qur'ân wa al-Sunna* Damaskus: Dâr al-Maktabî, 2005), hal. 194.

³⁷ Miqdâd Yalcın, *Ilm al-Akhlâq al-Islâmiyya*, Riyadh: Dâr 'Âlam al-Kutub, 2003, hal. 70.

³⁸ Yusuf al-Qaradawi, *Al-Halal wal Haram fil Islam*, Kairo: Maktabah Wahbah, 2000), hal. 18–22.

Selain itu, gaya hidup halal juga mencakup prinsip kebersihan (*thahârah*) dan keamanan yang menjadi fondasi penting dalam menjaga kesehatan fisik. Dalam praktiknya, hal ini tercermin dalam penyediaan lingkungan kerja yang higienis, akses terhadap air bersih, sanitasi yang memadai, serta perlindungan dari penyakit dan bahaya lingkungan. Kondisi ini memungkinkan relawan terhindar dari risiko kesehatan dan tetap mampu menjalankan tugas secara maksimal.³⁹

Kesehatan fisik yang terjaga juga berkontribusi pada produktivitas dan efektivitas relawan dalam menjalankan misi kemanusiaan. Tubuh yang sehat memungkinkan relawan melakukan berbagai aktivitas berat seperti evakuasi, distribusi bantuan, dan pelayanan sosial. Dalam perspektif *maqâshid*, hal ini menunjukkan bahwa kesehatan fisik merupakan sarana untuk mewujudkan tanggung jawab sosial dan kemanusiaan, sehingga menjaga kesehatan menjadi bagian dari ibadah.⁴⁰

Di samping itu, gaya hidup halal juga memberikan dampak pada kesehatan mental yang secara tidak langsung memengaruhi kondisi fisik. Ketenangan batin yang lahir dari kepatuhan terhadap syariat dapat mengurangi stres dan tekanan psikologis, sehingga memperkuat daya tahan tubuh relawan dalam menghadapi situasi krisis.⁴¹

Dengan demikian, prinsip terjaminnya kesehatan fisik relawan kemanusiaan dalam perspektif Al-Qur'an dan *maqâshid al-syarî'ah*⁴² menunjukkan pendekatan yang holistik. Kesehatan fisik tidak hanya dipahami sebagai kondisi bebas dari penyakit, tetapi juga sebagai hasil dari penerapan gaya hidup halal yang mencakup aspek konsumsi, kebersihan, keamanan, dan keseimbangan hidup. Prinsip ini menjadi landasan penting bagi organisasi kemanusiaan untuk memastikan bahwa relawan memperoleh perlindungan kesehatan yang memadai, sehingga mereka dapat menjalankan tugas kemanusiaannya secara aman, efektif, dan bermartabat.

Menjaga jiwa manusia adalah suatu kewajiban yang telah disepakati oleh umat (*ijma'*), dan hal itu merupakan kebutuhan yang harus diperhatikan. Perlindungan terhadap jiwa manusia menempati urutan kedua setelah penjagaan agama. Hal ini berlaku baik terhadap janin yang telah ditiupkan ruh, maupun manusia yang telah lahir; baik yang sehat dari cacat dan penyakit

³⁹ World Health Organization, *Guidelines on Sanitation and Health*, Geneva: WHO, 2018, hal. 10–15.

⁴⁰ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*, London: The International Institute of Islamic Thought, 2008, hal. 21–25.

⁴¹ Ali M. Khraisha dan Odeh M. Al-Khawaldeh, "Health and Well-Being from an Islamic Perspective," dalam *Journal of Religion and Health* 51, no. 4, 2012, hal. 123–134.

⁴² M. Umer Chapra, *The Islamic Vision of Development in the Light of Maqasid al-Shariah*, Leicester: The Islamic Foundation, 2008, hal. 7–10.

maupun yang mengalami kekurangan; baik yang diharapkan kesembuhannya maupun yang tidak diharapkan sembuh menurut sebab-sebab yang lazim dan pengalaman yang ada.⁴³

Karena itu, tidak diperbolehkan melakukan pelanggaran terhadap jiwa tersebut, seperti menggugurkan kandungan apabila ruh telah ditiupkan ke dalamnya, atau memberikan obat yang mengakhiri hidupnya demi alasan meringankan penderitaannya, atau demi kenyamanan orang yang menanggungnya, atau untuk ‘membersihkan’ masyarakat dari orang-orang yang memiliki cacat, penyakit, atau kelemahan, maupun alasan-alasan lain yang mendorong manusia untuk menghilangkan nyawa.

Hal ini berdasarkan keumuman firman Allah Swt.⁴⁴: (ولا تقتلوا النفس التي) - *janganlah kamu membunuh jiwa yang diharamkan Allah kecuali dengan alasan yang benar*), serta berdasarkan penjelasan dan penegasan Nabi dalam sabdanya: ‘Tidak halal darah seorang muslim kecuali karena salah satu dari tiga hal: jiwa dibalas dengan jiwa...’⁴⁵

Prinsip perlindungan jiwa tersebut menjadi sangat relevan ketika melihat berbagai pelanggaran kemanusiaan yang terjadi dalam konflik kontemporer, khususnya terhadap jurnalis dan tenaga medis Palestina. Berbagai laporan hak asasi manusia menunjukkan bahwa mereka mengalami ancaman serius terhadap keselamatan fisik selama masa penahanan oleh otoritas pendudukan Israel. Bentuk-bentuk pelanggaran yang didokumentasikan meliputi pemukulan brutal, sengatan listrik, kelaparan sistematis, pengabaian medis, hingga kekerasan seksual.⁴⁶ Laporan *Committee to Protect Journalists* mencatat bahwa sebagian besar jurnalis yang dibebaskan mengalami penyiksaan fisik yang menyebabkan penurunan kondisi kesehatan secara drastis, seperti penurunan berat badan ekstrem, patah tulang tanpa perawatan, luka serius, dan kelelahan berat akibat perlakuan tidak manusiawi selama penahanan.⁴⁷ Kondisi tersebut menunjukkan pentingnya perlindungan fisik bagi relawan kemanusiaan, jurnalis, dan tenaga medis yang bekerja di wilayah konflik agar mereka terhindar dari ancaman kekerasan langsung terhadap tubuh dan kesehatan mereka.

⁴³ *Fatâwâ al-Lajna al-Dâ'ima li al-Buhûṭ al-'Ilmiyya wa al-Iftâ', al-Majmû'a al-Ûlâ*, jilid 24, hal. 391.

⁴⁴ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, QS. Al-Isrâ'/ 17: 33.

⁴⁵ *Shahîḥ al-Bukhârî*, Kitâb al-Diyât, Bâb *Lâ yahillu damu imri'in muslim*, no. hadis 6878; dan *Shahîḥ Muslim*, Kitâb al-Qasâmah wa al-Muhâribîn, no. hadis 1676, dari Abdullah ibn Mas'ud ra.

⁴⁶ *Committee to Protect Journalists, We Returned from Hell: Palestinian Journalists Tell Stories of Torture in Israeli Prisons* (New York: CPJ, 2026), 4–7.

⁴⁷ *Committee to Protect Journalists, We Returned from Hell: Palestinian Journalists Tell Stories of Torture in Israeli Prisons* (New York: CPJ, 2026), 4–7.

Selain jurnalis, tenaga medis Palestina juga menjadi sasaran perlakuan represif yang membahayakan keselamatan fisik mereka. Kesaksian mengenai dokter Husam Abu Safiya menggambarkan adanya penyiksaan berulang, pemukulan saat interogasi, penggunaan anjing polisi untuk menyerang tahanan, pemborgolan dalam waktu lama, serta pengabaian layanan kesehatan meskipun kondisi fisiknya terus memburuk. Perlakuan tersebut menyebabkan penderitaan fisik berat dan menempatkan korban dalam ancaman kematian akibat penyiksaan berkepanjangan. Situasi ini memperlihatkan bahwa perlindungan fisik relawan tidak hanya mencakup perlindungan dari serangan langsung, tetapi juga jaminan akses terhadap makanan, layanan medis, sanitasi, dan perlakuan manusiawi sesuai standar hukum humaniter internasional.⁴⁸

Tabel V: 1 : Data Pelanggaran

Aspek Perlindungan	Data/Pelanggaran yang Didokumentasikan	Dampak terhadap Relawan/Jurnalis/Tenaga Medis	Sumber
Perlindungan Fisik	Pemukulan brutal, sengatan listrik, pemaksaan posisi tubuh menyakitkan	Cedera fisik serius, patah tulang, kelemahan tubuh	CPJ, <i>We Returned from Hell</i> ¹
Perlindungan Fisik	Kelaparan sistematis terhadap tahanan	Penurunan berat badan ekstrem, tubuh lemah dan kurus	CPJ ²
Perlindungan Fisik	Pengabaian medis dan penolakan pengobatan	Luka tidak tertangani, ancaman kematian akibat penyiksaan	Amnesty International ³
Perlindungan Fisik	Kekerasan seksual dan pemerkosaan	Cedera fisik dan trauma berkepanjangan	MADA Center ⁴
Perlindungan Fisik	Penggunaan anjing polisi	Luka, goresan tubuh, penderitaan fisik berat	Al Jazeera Arabic &

⁴⁸ International Committee of the Red Cross, *International Humanitarian Law and the Protection of Detainees* (Geneva: ICRC, 2018), 22–26.

	untuk menyerang tahanan		Amnesty International ³
Perlindungan Fisik	Pemborgolan tangan dan kaki dalam waktu lama	Kesulitan makan, minum, dan bergerak	CPJ ¹

2. Kebutuhan Nutrisi Makanan

Al-Qur'an menempatkan pemenuhan kebutuhan pangan sebagai bagian integral dari jaminan keamanan fisik manusia. Hal ini tercermin dalam doa Nabi Ibrahim **﴿رب اجعل هذا بلدا آمنا وارزق أهله من الثمرات﴾**, yang menunjukkan bahwa keamanan dan ketersediaan makanan merupakan dua kebutuhan dasar yang saling berkaitan erat dalam kehidupan manusia.⁴⁹

Sesungguhnya tafsir ayat ini QS. Al-Baqarah/2:126, dalam tafsirnya Wahbah Zuhaili mengatakan, termasuk di antara nikmat Allah kepada bangsa Arab yang diperintahkan Allah kepada Nabi-Nya untuk mengingatkan mereka adalah doa Nabi Ibrahim as. agar Allah menjadikan negeri ini sebagai negeri yang aman dan tenteram, sehingga tidak dikuasai oleh para penguasa zalim, tidak pula diganggu oleh para pelaku kejahatan dan orang-orang berdosa yang merusak ketenangan, serta Allah melindunginya dari bencana seperti tanah longsor, gempa bumi, banjir, dan kehancuran lainnya yang merupakan bentuk kemurkaan Allah atas negeri-negeri lain.⁵⁰

Dan beliau juga berdoa agar Allah memberikan rezeki kepada penduduknya berupa berbagai macam buah-buahan yang terbaik, serta berbagai kebaikan dan keberkahan bumi serta rasa aman. Rezeki itu bisa melalui hasil pertanian di sekitar negeri tersebut, atau didatangkan dari berbagai wilayah yang jauh. Semua itu benar-benar telah terwujud sebagaimana dapat disaksikan, sebagaimana firman Allah: *“Bukankah Kami telah meneguhkan bagi mereka tanah haram yang aman, yang didatangkan kepadanya buah-buahan dari segala macam (tempat) sebagai rezeki dari sisi Kami, tetapi kebanyakan mereka tidak mengetahui.”* (QS. al-Qashash/28:57).⁵¹

Dan terkabulnya doa Ibrahim merupakan bentuk pemuliaan bagi orang-orang beriman, meskipun rahmat Allah meliputi orang beriman dan orang kafir, sehingga Allah tetap memberi rezeki kepada semuanya, sebagaimana firman-Nya: *“Kepada masing-masing golongan, baik ini maupun itu, Kami berikan sebagian dari karunia Tuhanmu, dan karunia Tuhanmu tidaklah*

⁴⁹ *Fatâwâ al-A'imma fî al-Nawâzil al-Mudlimmah*, jilid 1, hal. 227.

⁵⁰ Wahbah al-Zuhaylî, *al-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa al-Syarî'ah wa al-Manhaj*, Juz 1, hal. 305.

⁵¹ Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa al-Syarî'ah wa al-Manhaj*, Juz 1, hal. 305.

terhalang.” (QS. al-Isrâ’/17:20). Namun kenikmatan dunia bagi orang kafir bersifat sementara dan terbatas, kemudian mereka akan menuju neraka. Orang kafir tetap diberi rezeki oleh Allah dan diberi kesenangan dalam waktu yang singkat, yaitu selama hidup di dunia, kemudian mereka digiring ke dalam azab Jahannam secara terpaksa, dan itulah seburuk-buruk tempat kembali yang menanti mereka.⁵²

Penegasan yang sama juga terdapat dalam firman Allah: ﴿الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ

﴿جُوعٍ وَأَمْنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ﴾, yang menggambarkan bahwa kecukupan pangan dan rasa aman merupakan dua nikmat utama yang menopang keberlangsungan hidup manusia.⁵³ Wahbah mengatakan, “(Allah) memberi mereka makan dan melapangkan rezeki mereka dari kelaparan, yakni karena kelaparan dan rasa takut. Dan Dia mengamankan mereka, yaitu menjadikan mereka dalam keadaan aman dan selamat pada harta serta jiwa. Dari rasa takut, yakni dari ketakutan terhadap pasukan bergajah, atau dari ancaman perampasan di negeri mereka dan dalam perjalanan mereka. Dahulu mereka sering mengalami kelaparan karena tidak adanya pertanian di Makkah, dan mereka juga merasa takut terhadap pasukan bergajah.”⁵⁴

Ayat ini menegaskan adanya hubungan langsung antara terpenuhinya kebutuhan makanan dengan terciptanya stabilitas dan keamanan sosial. Para ulama juga menjelaskan bahwa keamanan (الأمن) merupakan kebutuhan mendasar yang harus dipenuhi, karena tanpa adanya rasa aman, manusia tidak dapat menikmati makanan maupun menjalankan kehidupannya secara normal. Hal ini menunjukkan bahwa pemenuhan gizi bukan sekadar kebutuhan biologis, tetapi juga bagian dari sistem perlindungan terhadap jiwa manusia secara menyeluruh.⁵⁵

Dengan demikian, dalam konteks relawan kemanusiaan, pemenuhan kebutuhan makanan yang bergizi menjadi suatu keharusan. Relawan yang bertugas dalam kondisi sulit tetap harus dijamin asupan gizinya, karena mengabaikan hal tersebut dapat membahayakan kesehatan mereka dan bertentangan dengan prinsip dasar syariat Islam dalam menjaga jiwa (*hifzh al-nafs*).

⁵² Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsîr al-Munîr fî al-‘Aqîdah wa al-Syari‘ah wa al-Manhaj*, Juz 1, hal. 305.

⁵³ *Fatâwâ al-A‘imma fî al-Nawâzil al-Mudlimmah*, jilid 1, hal.227.

⁵⁴ Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsîr al-Munîr fî al-‘Aqîdah wa al-Syari‘ah wa al-Manhaj*, Juz 30, hal. 415.

⁵⁵ Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsîr al-Munîr fî al-‘Aqîdah wa al-Syari‘ah wa al-Manhaj*, Juz 30, hal. 415.

Nutrisi makanan merupakan salah satu faktor penting dalam menjaga kesehatan fisik manusia. Al-Qur'an memberikan perhatian yang besar terhadap pentingnya konsumsi makanan yang baik dan halal.

Allah berfirman:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا

“Wahai manusia, makanlah dari apa yang ada di bumi yang halal lagi baik.” (QS. Al-Baqarah/2:168) Ayat ini menunjukkan bahwa makanan yang dikonsumsi manusia harus memenuhi dua kriteria utama, yaitu halal dan baik (*tayyib*). Konsep makanan yang baik mencakup aspek kesehatan, kebersihan, serta kandungan nutrisi yang bermanfaat bagi tubuh.

Dalam *Tafsir As-Sa'di* dijelaskan bahwa ayat ini merupakan seruan universal kepada seluruh manusia, baik mukmin maupun kafir, sebagai bentuk karunia Allah yang menghalalkan berbagai jenis makanan di bumi seperti biji-bijian, buah-buahan, dan hewan, selama memenuhi dua kriteria: halal dan baik (*tayyib*).⁵⁶ Halal berarti diperoleh dengan cara yang dibenarkan syariat dan tidak melanggar hak orang lain, sedangkan *tayyib* berarti bersih, tidak menjijikkan, dan tidak membahayakan tubuh.⁵⁷ Ayat ini juga menjadi dalil bahwa hukum asal segala sesuatu adalah boleh (*ibahah*), kecuali ada dalil yang mengharamkannya.⁵⁸

Menurut *Tafsir Al-Baghawi*, ayat ini turun sebagai bantahan terhadap tradisi sebagian masyarakat Arab yang mengharamkan jenis makanan tertentu tanpa dasar wahyu, seperti البحيرة dan السائبة.⁵⁹ Sementara itu, *Tafsir Al-Wasith* menjelaskan bahwa konsep *tayyib* mencakup aspek kesehatan, yaitu makanan yang diterima oleh fitrah manusia dan tidak menyebabkan bahaya fisik maupun mental.⁶⁰ *Tafsir Ibnu Katsir* menambahkan bahwa makanan yang baik adalah yang tidak merusak badan dan akal, sehingga konsumsi yang benar merupakan bagian dari syukur kepada Allah.⁶¹

Larangan mengikuti langkah-langkah setan dalam ayat ini mencakup segala bentuk penyimpangan, termasuk dalam pola konsumsi, baik dengan mengharamkan yang halal maupun mengonsumsi yang haram atau berbahaya.

⁵⁶ ‘Abd al-Rahman bin Nashir al-Sa’di, *Taisir al-Karîm al-Rahman fî Tafsir Kalâm al-Mannân*, Beirut: Mu’assasah al-Risalah, 2000, hal. 80.

⁵⁷ ‘Abd al-Rahman bin Nashir al-Sa’di, *Taisir al-Karîm al-Rahman fî Tafsir Kalâm al-Mannân*, hal. 80.

⁵⁸ Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami* Damaskus: Dar al-Fikr, 1986), jil. 1, hal. 111.

⁵⁹ Al-Husain bin Mas’ud al-Baghawi, *Ma’alim al-Tanzil*, Beirut: Dar Taybah, 1997, jil. 1, hal. 171

⁶⁰ Muhammad Sayyid Tantawi, *Al-Tafsir al-Wasith*, Kairo: Dar al-Nahdah, 1998, jil. 1, hal. 381.

⁶¹ Isma’il bin ‘Umar Ibn Katsir, *Tafsir al-Qur’an al-‘Azim*, Riyadh: Dar Taybah, 1999, jil. 1, hal. 207.

⁶²Bahkan, dalam *Tafsir Ath-Thabari* dijelaskan bahwa “langkah-langkah setan” mencakup seluruh jalan, perbuatan, dan bisikan yang menjauhkan manusia dari ketaatan. ⁶³

Dalam konteks kebutuhan nutrisi relawan kemanusiaan, ayat ini memberikan landasan normatif bahwa konsumsi makanan harus memenuhi prinsip *halalan tayyiban*, yang tidak hanya sah secara hukum agama tetapi juga berkualitas secara kesehatan. Relawan yang bekerja di medan bencana membutuhkan asupan nutrisi yang cukup untuk menjaga stamina, daya tahan tubuh, dan fokus mental. Oleh karena itu, makanan yang *tayyib* dapat dimaknai sebagai makanan yang bergizi seimbang, higienis, dan aman dikonsumsi. ⁶⁴

Lebih jauh, As-Sa‘di menegaskan bahwa makan dalam kadar yang menjaga kelangsungan tubuh adalah kewajiban. ⁶⁵ Ini menunjukkan bahwa pemenuhan nutrisi bukan sekadar kebutuhan biologis, tetapi juga kewajiban moral dan religius, terutama bagi relawan yang mengemban tugas kemanusiaan. Kekurangan nutrisi dapat berdampak pada menurunnya performa kerja dan risiko kesehatan, sehingga bertentangan dengan tujuan syariat dalam menjaga jiwa (*hifz al-nafs*). ⁶⁶ Dengan demikian, ayat ini tidak hanya berbicara tentang hukum makanan, tetapi juga memberikan prinsip dasar dalam menjaga kesehatan dan profesionalitas relawan melalui konsumsi makanan yang halal dan bergizi.

Ayat ini memiliki relevansi yang sangat kuat dengan kebutuhan nutrisi bagi relawan kemanusiaan. Relawan sering bekerja dalam kondisi darurat, tekanan tinggi, dan lingkungan yang terbatas akses makanannya. Prinsip *halalan tayyiban* menjadi pedoman penting dalam memastikan bahwa makanan yang dikonsumsi tidak hanya sah secara syariat, tetapi juga bergizi, aman, dan mendukung kesehatan fisik serta stabilitas mental mereka. Makanan yang *tayyib* dalam perspektif tafsir mencakup aspek kebersihan, kandungan gizi, serta tidak membahayakan tubuh, yang dalam konteks modern dapat diartikan sebagai makanan yang memenuhi standar nutrisi seperti karbohidrat, protein, lemak sehat, vitamin, dan mineral yang cukup.

Selain itu, penjelasan para mufasir bahwa “*makan sekadar untuk menegakkan tubuh adalah kewajiban*” menunjukkan bahwa pemenuhan

⁶² Isma‘il bin ‘Umar Ibn Katsir, *Tafsir al-Qur‘an al-‘Azim*, Riyadh: Dar Taybah, 1999, jil. 1, hal. 207.

⁶³ Muhammad bin Jarir al-Tabari, *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta‘wil Ay al-Qur‘an* Beirut: Mu‘assasah al-Risalah, 2000, jil. 3, hal. 457.

⁶⁴ World Health Organization, *Healthy Diet*, Geneva: WHO, 2020.

⁶⁵ Al-Sa‘di, *Taisir al-Karīm al-Rahman*, hal. 80.

⁶⁶ Abu Ishaq al-Shatibi, *Al-Muwāfaqāt fī Usul al-Sharī‘ah*, Beirut: Dar al-Ma‘rifah, 1997, jil. 2, hal. 8.

nutrisi bukan sekadar pilihan, tetapi kebutuhan dasar yang harus dipenuhi, terutama bagi relawan yang membutuhkan energi optimal untuk menjalankan tugas kemanusiaan. Kekurangan nutrisi dapat menyebabkan penurunan stamina, gangguan konsentrasi, hingga risiko kesehatan yang dapat menghambat efektivitas pelayanan mereka.

Larangan mengikuti langkah setan juga dapat dimaknai dalam konteks modern sebagai larangan terhadap pola konsumsi yang tidak sehat, seperti makanan tidak higienis, berbahaya, atau diperoleh secara tidak etis. Oleh karena itu, ayat ini memberikan dasar teologis bahwa pemenuhan nutrisi yang baik adalah bagian dari ketaatan kepada Allah sekaligus upaya menjaga keberlangsungan tugas kemanusiaan secara profesional dan bertanggung jawab.

Dalam konteks relawan kemanusiaan, penyediaan makanan yang bergizi sangat penting untuk menjaga stamina dan kesehatan relawan selama menjalankan tugas. Relawan yang bekerja di wilayah bencana sering kali menghadapi kondisi yang berat seperti kelelahan, tekanan fisik, serta keterbatasan fasilitas. Oleh karena itu, penyediaan makanan yang bergizi menjadi bagian penting dari model perlindungan fisik relawan.

Kebutuhan nutrisi makanan bagi relawan kemanusiaan di kawasan konflik merupakan aspek fundamental dalam menjamin keberlangsungan tugas kemanusiaan sekaligus perlindungan fisik mereka. Relawan yang bertugas di wilayah konflik seperti Gaza menghadapi kondisi ekstrem berupa keterbatasan pangan, tekanan psikologis, kelelahan fisik, serta risiko penyakit akibat sanitasi yang buruk. Oleh karena itu, pemenuhan nutrisi yang cukup dan seimbang menjadi kebutuhan mendesak yang tidak hanya berkaitan dengan kesehatan individu, tetapi juga efektivitas misi kemanusiaan yang dijalankan.

Dalam perspektif Al-Qur'an, kebutuhan nutrisi ditegaskan melalui prinsip konsumsi makanan yang halal dan baik sebagaimana dalam QS. Al-Baqarah/2:168. Ayat ini memerintahkan manusia untuk mengonsumsi makanan yang tidak hanya halal secara hukum, tetapi juga *tayyib* (baik), yang dalam penafsiran *Tafsir Al-Qurtubi* mencakup makanan yang bergizi, bersih, dan memberikan manfaat bagi kesehatan tubuh.⁶⁷ Dalam konteks relawan di kawasan konflik, konsep *tayyib* ini sangat relevan karena mereka membutuhkan asupan nutrisi yang mampu menjaga stamina, meningkatkan daya tahan tubuh, serta mempercepat pemulihan dari kelelahan.

Lebih lanjut, QS. Al-Ma'idah/5:88 menegaskan pentingnya mengonsumsi makanan halal dan baik sebagai bagian dari ketaatan kepada Allah. Dalam *Mafatih al-Ghaib* dijelaskan bahwa makanan yang baik

⁶⁷ Al-Qurtubi, *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah), jilid 2, tafsir QS. Al-Baqarah:168.

berkontribusi terhadap keseimbangan fisik dan mental manusia.⁶⁸ Dalam kondisi konflik, keseimbangan ini sangat penting karena relawan tidak hanya menghadapi beban fisik, tetapi juga tekanan psikologis yang tinggi.

Al-Qur'an juga menekankan prinsip moderasi dalam konsumsi melalui QS. Al-A'raf/7:31. Dalam *Tafsir Ibnu Katsir* dijelaskan bahwa larangan berlebihan dalam makan merupakan upaya menjaga kesehatan tubuh dari berbagai penyakit.⁶⁹ Bagi relawan di kawasan konflik, prinsip ini dapat dimaknai sebagai pentingnya pengaturan konsumsi yang seimbang, tidak kurang dan tidak berlebihan, sesuai dengan kebutuhan energi harian yang meningkat akibat aktivitas berat.

Selain itu, kebutuhan nutrisi juga berkaitan dengan prinsip menjaga kehidupan (*hifz al-nafs*) sebagaimana ditegaskan dalam QS. An-Nisa/4:29. Dalam *Tafsir Ibnu Katsir* dijelaskan bahwa ayat ini mencakup larangan mengabaikan kebutuhan dasar tubuh, termasuk makanan dan minuman yang cukup.⁷⁰ Dalam konteks relawan, kekurangan nutrisi dapat menyebabkan penurunan daya tahan tubuh, meningkatkan risiko penyakit, serta mengganggu kemampuan dalam menjalankan tugas kemanusiaan.

Secara ilmiah, relawan di kawasan konflik membutuhkan asupan nutrisi yang mencakup karbohidrat sebagai sumber energi utama, protein untuk pemulihan jaringan tubuh, lemak sehat sebagai cadangan energi, serta vitamin dan mineral untuk menjaga sistem imun. Kondisi lapangan yang seringkali tidak memungkinkan konsumsi makanan segar menuntut adanya strategi pemenuhan nutrisi melalui makanan siap saji bergizi, suplemen, serta distribusi bantuan pangan yang terorganisir. Dalam hal ini, peran organisasi kemanusiaan seperti *International Committee of the Red Cross* sangat penting dalam memastikan ketersediaan makanan bergizi bagi relawan dan korban konflik.

Lebih jauh, Al-Qur'an juga mengisyaratkan pentingnya makanan sebagai sumber kekuatan fisik, sebagaimana dalam QS. Al-Qashash/28:26 yang menekankan pentingnya kekuatan dalam menjalankan tugas. Dalam *Tafsir Ibnu Katsir* dijelaskan bahwa kekuatan tersebut tidak terlepas dari kondisi fisik yang sehat, yang salah satunya ditentukan oleh asupan nutrisi yang cukup.⁷¹ Hal ini menunjukkan bahwa pemenuhan nutrisi bagi relawan

⁶⁸ Fakhruddin Ar-Razi, *Mafatih al-Ghaib*, Beirut: Dar Ihya al-Turath), jilid 12, tafsir QS. Al-Ma'idah:88.

⁶⁹ Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur'an al-'Azhim*, jilid 3, tafsir QS. Al-A'raf:31. Lihat juga moderasi dalam beragama: dan A. Juraidi, Digital-Based Religious Moderation Transformation 2024: An Effort to Filter Radicalism and Extremism Content in the Age of Disruption, *Jurnal Bimas Islam*, Volume 17, Tahun 2024, Nomor 1, 127–160.

⁷⁰ Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur'an al-'Azhim*, jilid 2, tafsir QS. An-Nisa:29.

⁷¹ Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur'an al-'Azhim*, jilid 5, tafsir QS. Al-Qashash:26.

bukan hanya kebutuhan biologis, tetapi juga bagian dari kesiapan profesional dalam menjalankan misi kemanusiaan.

Dengan demikian, kebutuhan nutrisi makanan bagi relawan di kawasan konflik merupakan bagian penting dari perlindungan fisik yang harus dipenuhi secara optimal. Al-Qur'an telah memberikan landasan normatif melalui prinsip konsumsi halal dan baik, keseimbangan, serta larangan membahayakan diri. Dalam implementasinya, prinsip-prinsip tersebut harus didukung oleh sistem distribusi pangan yang efektif, perhatian terhadap kualitas gizi, serta dukungan dari organisasi kemanusiaan internasional. Pemenuhan nutrisi yang baik akan berkontribusi pada ketahanan fisik relawan, meningkatkan efektivitas kerja mereka, serta memastikan keberlangsungan misi kemanusiaan di tengah situasi konflik yang penuh risiko.

3. Kebutuhan Air Bersih Relawan Kemanusiaan

Air bersih dalam perspektif Al-Qur'an dan ajaran Islam tidak hanya berkaitan dengan kebutuhan spiritual seperti *thaharah* (bersuci), tetapi juga menjadi kebutuhan fisik yang sangat penting bagi kesehatan manusia. Islam menekankan pentingnya pencegahan penyakit melalui penjagaan kebersihan dan kesucian, sebagaimana dinyatakan dalam konsep *al-wiqâyah min al-amrâdh* (pencegahan penyakit) dengan cara memperhatikan kebersihan dan *thaharah*. Hal ini menunjukkan bahwa kebersihan merupakan bagian integral dari ajaran Islam, yang pada praktiknya sangat bergantung pada ketersediaan air bersih⁷².

Selain itu, dalam kajian fikih kontemporer disebutkan bahwa prinsip-prinsip dasar dalam menjaga kesehatan meliputi keadilan, kualitas, efisiensi, dan pencegahan (*al-'adâlah, al-jawdah, al-kafâ'ah, wa al-wiqâyah*). Prinsip pencegahan (*al-wiqâyah*) menempati posisi penting, dan dalam konteks ini, air bersih menjadi sarana utama untuk mencegah berbagai penyakit, baik yang disebabkan oleh lingkungan maupun sanitasi yang buruk.⁷³

Lebih lanjut, dijelaskan bahwa kerusakan fisik dan terganggunya kesehatan (*talaf al-badan wa al-ikhlâl bi shihhatihi*) merupakan penyebab munculnya berbagai penyakit dan cacat. Oleh karena itu, segala hal yang mengganggu kesehatan, termasuk kekurangan akses terhadap air bersih, dapat dikategorikan sebagai bentuk pelanggaran terhadap prinsip menjaga kesehatan dalam Islam.

Dengan demikian, dalam konteks relawan kemanusiaan, penyediaan akses terhadap air minum dan air bersih untuk keperluan sanitasi merupakan suatu keharusan. Hal ini bukan hanya bagian dari kebutuhan teknis lapangan, tetapi juga termasuk dalam bentuk perlindungan fisik yang sejalan dengan prinsip-prinsip syariat Islam dalam menjaga jiwa dan kesehatan manusia.

⁷² Ahmad ibn Muhammad al-Hâshimî, *Ilm al-Akhlâq al-Islâmiyya*, jilid 1, hal. 70.

⁷³ *Majallat Majma' al-Fiqh al-Islâmî*, jilid 13, hal. 1436.

Air merupakan sumber kehidupan yang sangat penting bagi manusia. Al-Qur'an menegaskan bahwa air merupakan unsur utama dalam kehidupan.

Allah berfirman:

أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ أَلَّ السَّمُوتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ

Dan apakah orang-orang yang kafir tidak mengetahui bahwasanya langit dan bumi itu keduanya dahulu adalah suatu yang padu, kemudian Kami pisahkan antara keduanya. Dan dari air Kami jadikan segala sesuatu yang hidup. Maka mengapakah mereka tiada juga beriman? (Al Anbiya/21:30)

Kalimat “Apakah orang-orang kafir itu tidak memperhatikan...?” merupakan bentuk pertanyaan (*istifhâm*) yang bermakna keheranan sekaligus pengingkaran. “(Keduanya) dahulu merupakan sesuatu yang padu (tertutup), kemudian Kami pisahkan keduanya.” Antara kata *ratq* (menyatu/tertutup) dan *fatq* (terbelah/terbuka) terdapat hubungan pertentangan (*thibâq*)⁷⁴. Ayat ini menunjukkan bahwa air memiliki peran yang sangat penting dalam menjaga kehidupan manusia. Tanpa air yang bersih dan cukup, manusia tidak dapat mempertahankan kesehatan dan kesejahteraannya.

Dalam konteks relawan kemanusiaan, akses terhadap air bersih merupakan kebutuhan yang sangat mendasar. Relawan yang bekerja di wilayah bencana sering menghadapi keterbatasan sumber air bersih, sehingga diperlukan sistem distribusi air yang memadai untuk memastikan kesehatan relawan.

Ketersediaan air bersih merupakan kebutuhan dasar yang sangat krusial bagi relawan kemanusiaan yang bertugas di kawasan konflik. Dalam situasi konflik bersenjata, infrastruktur air sering kali mengalami kerusakan akibat serangan militer, blokade, maupun keterbatasan akses logistik. Kondisi ini berdampak langsung pada kesehatan relawan, karena air bersih tidak hanya dibutuhkan untuk konsumsi, tetapi juga untuk menjaga kebersihan diri, sanitasi lingkungan, serta mencegah penyebaran penyakit menular. Oleh karena itu, pemenuhan kebutuhan air bersih menjadi bagian integral dari perlindungan fisik relawan kemanusiaan.

Dalam perspektif Al-Qur'an, air memiliki kedudukan yang sangat penting sebagai sumber kehidupan. Hal ini ditegaskan dalam QS. Al-Anbiya/21:30 yang menyatakan bahwa segala sesuatu yang hidup dijadikan dari air. Dalam *Tafsir Ibnu Katsir* dijelaskan bahwa air merupakan unsur utama kehidupan yang tidak dapat digantikan, sehingga keberadaannya menjadi

⁷⁴ Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*, Juz 17, hal. 42.

syarat utama bagi kelangsungan hidup manusia.⁷⁵ Dalam konteks relawan di kawasan konflik, ayat ini menunjukkan bahwa akses terhadap air bersih bukan sekadar kebutuhan tambahan, melainkan kebutuhan esensial yang harus diprioritaskan.

Selain itu, Al-Qur'an juga menekankan fungsi air sebagai sarana penyucian dan kebersihan sebagaimana dalam QS. Al-Furqan/25:48. Dalam *Tafsir At-Tabari* dijelaskan bahwa air yang diturunkan dari langit berfungsi untuk membersihkan manusia dari kotoran dan najis.⁷⁶ Hal ini menunjukkan bahwa air bersih memiliki peran penting dalam menjaga kebersihan fisik, yang secara langsung berkaitan dengan kesehatan tubuh. Dalam kondisi konflik, keterbatasan air bersih dapat meningkatkan risiko penyakit seperti diare, infeksi kulit, dan penyakit berbasis lingkungan lainnya.

Lebih lanjut, prinsip menjaga kesehatan dan menghindari bahaya sebagaimana ditegaskan dalam QS. Al-Baqarah/2:195 juga relevan dalam konteks kebutuhan air bersih. Dalam *Tafsir Al-Sa'di* dijelaskan bahwa ayat ini mencakup kewajiban menjaga diri dari segala hal yang dapat membahayakan kesehatan, termasuk penggunaan air yang tidak layak konsumsi.⁷⁷ Dengan demikian, penggunaan air yang tercemar atau tidak higienis dapat dikategorikan sebagai bentuk kelalaian terhadap perintah menjaga diri dari kebinasaan.

Dalam aspek praktik, kebutuhan air bersih bagi relawan mencakup beberapa fungsi utama, yaitu konsumsi harian, kebutuhan sanitasi, serta keperluan medis. Secara standar kesehatan internasional, kebutuhan air minimum untuk kondisi darurat berkisar antara 15–20 liter per orang per hari. Kekurangan air bersih dapat menyebabkan dehidrasi, gangguan fungsi organ, serta penurunan daya tahan tubuh yang berakibat pada meningkatnya risiko penyakit. Dalam situasi konflik seperti di Gaza, keterbatasan akses air bersih sering kali diperparah oleh rusaknya instalasi pengolahan air dan terbatasnya pasokan energi untuk distribusi air.

Peran organisasi kemanusiaan seperti *International Committee of the Red Cross* sangat penting dalam memastikan ketersediaan air bersih di wilayah konflik. Organisasi ini berupaya membangun dan memperbaiki infrastruktur air, mendistribusikan air bersih, serta menyediakan fasilitas sanitasi darurat bagi relawan dan masyarakat terdampak. Upaya ini sejalan dengan prinsip Hukum Humaniter Internasional yang mewajibkan pihak yang berkonflik untuk menjamin kebutuhan dasar penduduk sipil, termasuk akses terhadap air bersih.

⁷⁵ Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur'an al-'Azhim*, Beirut: Dar al-Fikr, jilid 5, tafsir QS. Al-Anbiya:30.

⁷⁶ Ibnu Jarir At-Tabari, *Jami' al-Bayân fī Ta'wil al-Qur'an*, Beirut: Muassasah al-Risalah, jilid 19, tafsir QS. Al-Furqan:48.

⁷⁷ Abdurrahman bin Nashir As-Sa'di, *Tafsir Al-Sa'di*, tafsir QS. Al-Baqarah:195.

Selain itu, Al-Qur'an juga mengisyaratkan pentingnya keseimbangan dan keberlanjutan dalam penggunaan sumber daya alam, termasuk air. QS. Al-A'raf/7:31 mengajarkan agar manusia tidak berlebihan dalam menggunakan sumber daya. Dalam *Tafsir Ibnu Katsir* dijelaskan bahwa larangan ini mencakup penggunaan air secara berlebihan, yang dapat mengakibatkan pemborosan dan ketidakadilan dalam distribusi.⁷⁸ Dalam konteks konflik, prinsip ini relevan dalam pengelolaan air secara efisien agar dapat memenuhi kebutuhan seluruh pihak yang terdampak.

Dengan demikian, kebutuhan air bersih bagi relawan di kawasan konflik merupakan aspek vital dalam menjaga kesehatan fisik dan keberlangsungan tugas kemanusiaan. Al-Qur'an telah memberikan landasan normatif yang kuat mengenai pentingnya air sebagai sumber kehidupan, sarana kebersihan, serta bagian dari upaya menjaga diri dari bahaya. Implementasi prinsip-prinsip tersebut dalam konteks konflik memerlukan dukungan sistem distribusi yang efektif, pengelolaan sumber daya yang berkelanjutan, serta keterlibatan aktif organisasi kemanusiaan internasional. Pemenuhan kebutuhan air bersih tidak hanya berdampak pada kesehatan relawan, tetapi juga menjadi faktor penentu keberhasilan misi kemanusiaan di tengah situasi konflik yang kompleks.

4. Terjaga dari Pelecehan Seksual

Meskipun istilah “pelecehan seksual” tidak dirumuskan dengan terminologi modern dalam literatur klasik, larangan pelanggaran terhadap tubuh dan kehormatan memiliki dasar yang kuat. Rujukan yang digunakan di sini adalah kompilasi fatwa resmi Dâr al-Iftâ' al-Mishriyyah, lembaga fatwa negara Mesir, yang menerangkan larangan penyerangan terhadap hak, kehormatan, dan integritas tubuh manusia. Fatwa tersebut dipakai sebagai sumber hukum kontemporer, sedangkan dasar utama tetap ayat Al-Qur'an dan hadis dari kitab sumber.

Selain itu, terdapat hadis Nabi saw yang menegaskan larangan menimbulkan rasa takut pada sesama mukmin:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: مَنْ أَخَافَ مُؤْمِنًا كَانَ حَقًّا عَلَى اللَّهِ أَنْ لَا يُؤْمِنَهُ مِنْ أَفْزَاعِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ

Dari sahabat Abdullah bin Umar radhiyallâhu 'anhumâ, ia berkata: Rasulullah ﷺ bersabda, “Barang siapa menakut-nakuti seorang mukmin, maka menjadi hak Allah untuk tidak memberinya rasa aman dari ketakutan pada hari kiamat.”⁷⁹ Hadis ini menunjukkan bahwa segala bentuk intimidasi,

⁷⁸ Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur'an al-'Azim*, jilid 3, tafsir QS. Al-A'raf:31.

⁷⁹ Diriwayatkan oleh Ath-Thabrani dalam *Al-Mu'jam al-Kabir* dari sahabat Abu Hurairah. Hadis ini juga disebutkan oleh beberapa ulama dalam pembahasan tentang larangan mengganggu dan menakut-nakuti sesama Muslim. Makna hadis menunjukkan bahwa Islam

*termasuk yang bersifat seksual atau ancaman fisik, merupakan perbuatan yang dilarang keras dalam Islam.*⁸⁰

Dalam kerangka *maqâshid al-syarî'ah*, para ulama juga menegaskan bahwa terdapat kebutuhan dasar yang harus dijaga, yaitu agama, jiwa, akal, dan kehormatan (*al-dîn, al-nafs, al-'aql, wa al-'irdh*). Unsur *al-'irdh* (kehormatan) mencakup perlindungan terhadap martabat dan integritas seksual seseorang, sehingga segala bentuk pelecehan seksual jelas bertentangan dengan tujuan utama syariat.⁸¹

Lebih jauh, Al-Qur'an menegaskan kemuliaan manusia dalam firman Allah: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾, yang menunjukkan bahwa setiap bentuk pelecehan atau perendahan martabat manusia, termasuk pelecehan seksual, merupakan pelanggaran terhadap prinsip kemuliaan yang telah Allah tetapkan.⁸²

Dengan demikian, dalam konteks relawan kemanusiaan, perlindungan terhadap kehormatan dan keamanan fisik terutama bagi perempuan menjadi suatu keharusan. Hal ini dapat diwujudkan melalui mekanisme pengawasan yang ketat, penyediaan ruang aman, sistem pelaporan yang responsif, serta pendampingan hukum bagi korban.

Sebagai kesimpulan, model perlindungan fisik relawan dalam perspektif Al-Qur'an mencakup beberapa aspek utama, yaitu jaminan kesehatan fisik, pemenuhan kebutuhan pangan, penyediaan air bersih, serta perlindungan terhadap kehormatan dan keamanan dari segala bentuk pelecehan. Seluruh prinsip ini berakar pada nilai utama dalam syariat Islam, yaitu menjaga jiwa (*hifzh al-nafs*) dan memelihara martabat manusia.

Perlindungan dari pelecehan seksual merupakan aspek penting dalam model perlindungan relawan kemanusiaan. Dalam berbagai situasi darurat, relawan perempuan maupun laki-laki dapat menghadapi risiko pelecehan atau kekerasan seksual. Al-Qur'an memberikan perhatian yang besar terhadap perlindungan martabat manusia serta larangan terhadap segala bentuk tindakan yang dapat merendahkan kehormatan manusia.

Allah berfirman:

sangat menjaga keamanan psikologis dan ketenteraman hidup seorang mukmin. dinilai *dha'if* (lemah) oleh sebagian ulama hadis karena dalam sanadnya terdapat perawi yang diperselisihkan kekuatannya. Namun, makna hadis ini didukung oleh banyak dalil lain tentang larangan menyakiti, mengintimidasi, atau menakut-nakuti sesama Muslim. Lihat, Sulaimân bin Ahmad ath-Tabarânî, *Al-Mu'jam al-Kabîr* (Kairo: Maktabah Ibn Taymiyyah, 1994), jil. 22, hal. 407.

⁸⁰ *Fatâwâ Dâr al-Ifîâ' al-Mishriyya*.

⁸¹ *Fatâwâ al-A'imma fî al-Nawâzil al-Mudlimmah*, jilid 1, hal. terkait *maqâshid (al-dîn, al-nafs, al-'aql, al-'irdh)*.

⁸² SHâlih ibn 'Abdullâh ibn Humayd, *Durûs lil-Shaykh SHâlih b. Humayd*, tafsir QS. Al-Isrâ'/17:70.

وَلَا تَقْرُبُوا الزَّيْنَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا

Dan janganlah kamu mendekati zina; sesungguhnya zina itu adalah suatu perbuatan yang keji. Dan suatu jalan yang buruk. (Al Isra/17:32)

Pengharaman zina: setelah Allah Swt. memerintahkan lima hal yang telah disebutkan sebelumnya, kemudian Dia mengikutkannya dengan larangan terhadap tiga hal, yaitu zina, pembunuhan, dan memakan harta anak yatim. Allah memulai dengan pengharaman zina karena zina merupakan bentuk pelampauan (*isrâf*), setelah larangan membunuh anak-anak yang merupakan bentuk kebakhilan. Maka Allah berfirman: *‘Dan janganlah kalian mendekati zina, sesungguhnya zina itu adalah perbuatan keji dan jalan yang buruk’*, yakni janganlah kalian mendekati zina, dan jangan pula mendekati sebab-sebab serta dorongan yang mengarah kepadanya, karena mengambil sebab-sebab tersebut akan menjerumuskan kepada zina. Zina adalah perbuatan yang sangat buruk, dosa yang besar, dan jalan yang sangat buruk karena di dalamnya terdapat perusakan kehormatan, percampuran nasab (keturunan), pelanggaran terhadap kehormatan, perampasan hak orang lain, penghancuran sendi-sendi masyarakat dengan merusak keluarga, penyebaran kekacauan, membuka pintu ketidakstabilan, penyebaran penyakit-penyakit berbahaya, serta jatuh ke dalam kemiskinan, kehinaan, dan kerendahan. Al-Qaffâl berkata: jika dikatakan kepada seseorang ‘jangan mendekati ini’, maka itu lebih tegas daripada sekadar ‘jangan melakukannya’. Kemudian Allah menguatkan larangan ini dengan menyebut bahwa zina adalah perbuatan keji dan jalan yang buruk.”⁸³

لَا ذَنْبَ بَعْدَ الشِّرْكِ أَكْثَمَ عِنْدَ اللَّهِ مِنْ نُطْفَةٍ وَضَعَهَا رَجُلٌ فِي رَحِمٍ لَا يَحِلُّ لَهُ

“Diriwayatkan oleh Ibn Abî al-Dunyâ⁸⁴ dari al-Haytsam bin Mâlik al-Thâ’î secara marfû’ kepada Nabi saw bahwa beliau bersabda: ‘Tidak ada dosa setelah syirik yang lebih besar di sisi Allah daripada setetes air mani yang diletakkan seorang laki-laki ke dalam rahim yang tidak halal baginya.’⁸⁵

Ayat ini tidak hanya melarang zina, tetapi juga melarang segala tindakan yang dapat mengarah pada pelanggaran moral dan pelecehan terhadap manusia. Dalam konteks relawan kemanusiaan, organisasi harus memiliki mekanisme perlindungan yang jelas untuk mencegah terjadinya pelecehan seksual serta memberikan perlindungan bagi relawan yang menjadi korban.

⁸³ Wahbah al-Zuhaylî, *al-Tafsîr al-Munîr fî al-‘Aqîdah wa al-Syarî‘ah wa al-Manhaj*, Juz 15, hal. 69–70.

⁸⁴ Abû Bakr ‘Abdullâh bin Muḥammad Ibn Abî ad-Dunyâ, *Dzamm al-Malâhî* (Riyadh: Maktabah ar-Rushd, 1993), hal. 94. alâluddîn as-Suyûṭî, *Al-Jâmi‘ ash-SHaghîr* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.), no. 9928; hadis ini dinilai ḍa‘îf oleh para ulama hadis.

⁸⁵ Wahbah al-Zuhaylî, *al-Tafsîr al-Munîr fî al-‘Aqîdah wa al-Syarî‘ah wa al-Manhaj*, Juz 15, hal. 69–70.

Perlindungan dari pelecehan seksual merupakan bagian penting dalam menjamin keselamatan dan martabat relawan kemanusiaan di kawasan konflik. Dalam situasi konflik bersenjata, kondisi sosial yang tidak stabil, lemahnya penegakan hukum, serta meningkatnya kekerasan sering kali menempatkan relawan terutama perempuan dalam posisi rentan terhadap berbagai bentuk kekerasan seksual. Ancaman ini tidak hanya berdampak pada kesehatan fisik, tetapi juga menimbulkan trauma psikologis yang berkepanjangan serta mengganggu efektivitas pelaksanaan misi kemanusiaan. Oleh karena itu, perlindungan dari pelecehan seksual harus dipandang sebagai bagian integral dari perlindungan fisik relawan.

Dalam perspektif Al-Qur'an, perlindungan terhadap kehormatan dan martabat manusia merupakan prinsip fundamental. Hal ini ditegaskan dalam QS. Al-Isra/ 17:70 yang menyatakan bahwa Allah telah memuliakan anak cucu Adam. Dalam *Tafsir Ibnu Katsir* dijelaskan bahwa kemuliaan tersebut mencakup perlindungan terhadap tubuh, kehormatan, dan harga diri manusia dari segala bentuk perendahan, termasuk kekerasan dan pelecehan seksual.⁸⁶ Ayat ini menjadi landasan normatif bahwa setiap manusia, termasuk relawan di kawasan konflik, berhak atas perlindungan dari segala bentuk tindakan yang merendahkan martabatnya.

Lebih lanjut, Al-Qur'an secara tegas melarang segala bentuk perbuatan yang mendekati zina sebagaimana dalam QS. Al-Isra/17:32. Dalam *Tafsir Al-Qurtubi* dijelaskan bahwa larangan ini tidak hanya mencakup zina itu sendiri, tetapi juga segala perbuatan yang mengarah kepadanya, termasuk pelecehan seksual, eksploitasi, dan tindakan tidak senonoh lainnya.⁸⁷ Dengan demikian, segala bentuk pelecehan seksual dalam konteks konflik merupakan pelanggaran serius terhadap prinsip syariat Islam.

Selain itu, Al-Qur'an juga memerintahkan laki-laki dan perempuan untuk menjaga pandangan dan kehormatan diri sebagaimana dalam QS. An-Nur/24:30 dan QS. An-Nur/24:31. Dalam *Tafsir At-Tabari* dijelaskan bahwa perintah ini bertujuan untuk mencegah terjadinya pelanggaran moral dan menjaga kehormatan individu dalam masyarakat.⁸⁸ Dalam konteks relawan di kawasan konflik, ayat ini menegaskan pentingnya menciptakan lingkungan yang aman dan menghormati batas-batas pribadi setiap individu.

Al-Qur'an juga menekankan pentingnya perlindungan terhadap kelompok rentan dan larangan melakukan kezaliman sebagaimana dalam QS. An-Nisa/4:75. Dalam *Tafsir Ibnu Katsir* dijelaskan bahwa ayat ini mendorong

⁸⁶ Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur'an al-'Azhim*, Beirut: Dar al-Fikr, jilid 5, tafsir QS. Al-Isra:70.

⁸⁷ Al-Qurtubi, *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, jilid 10, tafsir QS. Al-Isra:32.

⁸⁸ Ibnu Jarir At-Tabari, *Jami' al-Bayân fiTa'wil al-Qur'an*, jilid 18, tafsir QS. An-Nur/24:30-31.

umat Islam untuk melindungi individu yang lemah dari penindasan dan kekerasan.⁸⁹ Relawan kemanusiaan yang berada di wilayah konflik termasuk dalam kelompok yang rentan, sehingga perlindungan terhadap mereka dari pelecehan seksual merupakan kewajiban moral dan kemanusiaan.

Dalam perspektif hukum internasional, pelecehan seksual dalam konflik bersenjata dikategorikan sebagai pelanggaran serius terhadap Hukum Humaniter Internasional dan dapat termasuk dalam kejahatan perang. Organisasi seperti *International Committee of the Red Cross* menegaskan pentingnya perlindungan terhadap relawan dan pekerja kemanusiaan dari segala bentuk kekerasan, termasuk kekerasan seksual. Upaya perlindungan ini mencakup penyediaan sistem keamanan, pelatihan pencegahan kekerasan berbasis gender, serta mekanisme pelaporan yang efektif bagi korban.

Selain itu, dampak pelecehan seksual tidak hanya bersifat fisik, tetapi juga psikologis dan sosial. Korban sering mengalami trauma, gangguan mental, serta stigma sosial yang dapat menghambat proses pemulihan. Oleh karena itu, perlindungan terhadap relawan harus mencakup pendekatan komprehensif, mulai dari pencegahan, penanganan, hingga rehabilitasi korban. Hal ini sejalan dengan prinsip Al-Qur'an dalam menjaga jiwa (*hifzh al-nafs*) dan kehormatan (*hifzh al-'ird*) sebagai bagian dari tujuan utama syariat.

Dengan demikian, perlindungan dari pelecehan seksual bagi relawan di kawasan konflik merupakan aspek krusial dalam menjaga kesehatan fisik dan martabat manusia. Al-Qur'an telah memberikan landasan normatif yang kuat melalui prinsip pemuliaan manusia, larangan mendekati zina, serta kewajiban melindungi kelompok rentan. Implementasi prinsip-prinsip tersebut dalam konteks konflik memerlukan dukungan dari hukum internasional, organisasi kemanusiaan, serta komitmen semua pihak untuk menciptakan lingkungan yang aman dan bermartabat bagi relawan. Perlindungan ini tidak hanya penting bagi individu relawan, tetapi juga bagi keberlangsungan misi kemanusiaan secara keseluruhan.

B. Perlindungan Mental Relawan

Selain perlindungan fisik, relawan kemanusiaan juga membutuhkan perlindungan mental yang memadai. Tugas kemanusiaan sering kali melibatkan situasi yang penuh tekanan, seperti menyaksikan penderitaan korban bencana, bekerja dalam kondisi darurat, serta menghadapi berbagai tantangan emosional. Berada dalam situasi darurat, menyaksikan penderitaan manusia, kehilangan, dan berbagai bentuk kerusakan sosial yang dapat mempengaruhi kondisi mental mereka. Oleh karena itu, perlindungan mental menjadi komponen penting dalam model perlindungan relawan kemanusiaan.

⁸⁹ Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur'an al-'Azhim*, jilid 2, tafsir QS. An-Nisa/4:75.

Dalam perspektif Al-Qur'an, kesehatan mental manusia memiliki kedudukan yang sangat penting. Al-Qur'an tidak hanya memberikan panduan mengenai ibadah ritual, tetapi juga memberikan bimbingan psikologis yang mampu menenangkan hati manusia.

Allah berfirman:

الَّذِينَ ءَامَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ

“(Yaitu) orang-orang yang beriman dan hati mereka menjadi tenteram dengan mengingat Allah. Ingatlah, hanya dengan mengingat Allah hati menjadi tenteram.” (QS. Ar-Ra'd/13:28).

Ayat ini menunjukkan bahwa stabilitas mental berkaitan erat dengan aspek spiritual. Bagi relawan kemanusiaan, spiritualitas dapat menjadi sumber kekuatan dalam menghadapi tekanan psikologis di lapangan. Dalam *Tafsir al-Sa'di* menjelaskan bahwa ketenangan hati (*thuma'ninah*) adalah kondisi batin yang muncul dari keyakinan dan kepercayaan penuh kepada Allah, sehingga seseorang tidak mudah goyah oleh situasi sulit⁹⁰.

Selain itu, Al-Qur'an juga melarang manusia untuk membebani diri di luar batas kemampuan, sebagaimana firman Allah:

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا

Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya. (QS. Al-Baqarah/2:286)⁹¹

Ayat ini memberikan prinsip penting bahwa dalam kondisi ekstrem seperti konflik bersenjata, relawan tidak boleh dipaksa bekerja melampaui kapasitas fisik dan mentalnya. Dalam *Tafsir Ibnu Katsir* dijelaskan bahwa ayat ini menunjukkan kasih sayang Allah kepada manusia dengan tidak memberikan beban yang tidak mampu ditanggung, sehingga menjadi dasar perlunya pembatasan tugas dan perlindungan psikologis⁹².

Allah Swt. menyebutkan siapa saja yang berhak mendapatkan petunjuk, yaitu orang-orang yang beriman. Maksudnya, Allah memberi petunjuk kepada orang-orang yang membenarkan Allah dan para rasul-Nya, serta hati mereka telah tenang dan mantap kepada tauhid Allah dan janji-Nya, dengan rasa nyaman kepada-Nya, bersandar kepada-Nya, dan berharap kepada-Nya. Ketahuilah bahwa dengan mengingat Allah, merenungi ayat-ayat-Nya, serta mengenal kesempurnaan kekuasaan-Nya dengan penuh pemahaman yang mendalam, maka hati orang-orang beriman menjadi tenang, hilang dari mereka rasa gelisah dan keguncangan, karena cahaya iman yang telah menetap dalam hati mereka. Sebagaimana firman Allah Swt.: *“Kemudian menjadi*

⁹⁰ Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, *Tafsir al-Sa'di*, tafsir QS. Ar-Ra'd/13: 28.

⁹¹ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, QS. Al-Baqarah/2:286.

⁹² Ismail bin Umar bin Katsir, *Tafsir Ibnu Katsir*, tafsir QS. Al-Baqarah/2: 286.

tenang kulit dan hati mereka dalam mengingat Allah” (QS. az-Zumar/39:23).⁹³

Seorang mukmin apabila mengingat ancaman Allah, maka ia menjadi takut, sebagaimana firman-Nya: *“Sesungguhnya orang-orang beriman adalah mereka yang apabila disebut nama Allah, bergetarlah hati mereka”* (QS. al-Anfal/8:2). Dan apabila seorang mukmin mengingat janji Allah berupa pahala dan rahmat, maka hatinya menjadi tenang dan jiwanya menjadi damai, sebagaimana firman-Nya: *“Dan apabila dibacakan kepada mereka ayat-ayat-Nya, bertambahlah iman mereka, dan kepada Tuhan mereka bertawakal”* (QS. al-Anfal/8:2).

Kemudian Allah menjelaskan balasan bagi orang-orang beriman, yaitu bahwa orang-orang yang beriman dan beramal saleh akan mendapatkan kehidupan yang baik, kenikmatan, kebaikan, pahala yang indah, dan tempat kembali yang terbaik.⁹⁴ Ayat ini menunjukkan bahwa ketenangan jiwa merupakan bagian penting dari kesejahteraan manusia. Dalam konteks relawan kemanusiaan, kondisi mental yang stabil sangat diperlukan agar relawan dapat menjalankan tugasnya secara efektif.

Dalam berbagai ayat yang lain, Al-Qur'an menekankan pentingnya menjaga ketenangan hati serta menghindari tindakan yang dapat menyakiti perasaan orang lain. Al-Qur'an secara tegas melarang segala bentuk tindakan yang menyakiti orang lain, baik melalui ucapan maupun perbuatan. Hal ini ditegaskan dalam QS. Al-Ahzab/33:58 yang menunjukkan bahwa menyakiti orang beriman tanpa alasan yang dibenarkan merupakan perbuatan dosa besar dan termasuk bentuk kezaliman yang nyata.⁹⁵

Para ulama tafsir memberikan penjelasan lebih rinci mengenai makna “menyakiti” (*al-îdzâ*). Dalam *Mafâtiḥ al-Ghayb*, dijelaskan bahwa tindakan menyakiti dapat terjadi tidak hanya melalui ucapan, tetapi juga melalui perbuatan, seperti memukul atau merampas harta. Namun, konteks ayat ini secara khusus menekankan pada bentuk gangguan melalui ucapan, seperti celaan, tuduhan, atau perkataan yang merendahkan. Hal ini menunjukkan bahwa kekerasan verbal (*verbal abuse*) termasuk dalam kategori perbuatan yang dilarang dalam Islam.⁹⁶ Penguatan terhadap larangan ini juga terdapat dalam hadis Nabi *“Seorang muslim adalah orang yang kaum muslimin selamat dari lisan dan tangannya.”* Hadis ini menegaskan bahwa standar

⁹³ Wahbah al-Zuhaylî, *al-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa al-Syarî'ah wa al-Manhaj*, Juz 13, hal. 165.

⁹⁴ Wahbah al-Zuhaylî, *al-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa al-Syarî'ah wa al-Manhaj*, Juz 13, hal. 165.

⁹⁵ Muḥammad Nashr al-Dîn Muḥammad 'Uwayḍa, *al-Ḍiyâ' al-Lâmi' min SHaḥîḥ al-Kutub al-Sitta wa-SHaḥîḥ al-Jâmi'*, jilid 1, hal. 524; lihat juga QS. Al-Aḥzâb/33:58.

⁹⁶ Fakhr al-Dîn al-Râzî, *Mafâtiḥ al-Ghayb*, jilid 25, hal. 183.

keislaman seseorang tidak hanya diukur dari ibadahnya, tetapi juga dari kemampuannya menjaga orang lain dari gangguan lisan maupun tindakan fisik.⁹⁷

Dengan demikian, dalam konteks relawan kemanusiaan, prinsip ini menuntut adanya lingkungan kerja yang aman dan bermartabat. Lembaga kemanusiaan berkewajiban memastikan bahwa para relawan terbebas dari cacian, makian, penghinaan, maupun bentuk perendahan lainnya terhadap kapasitas dan martabat mereka. Hal ini bukan hanya tuntutan etis, tetapi juga merupakan implementasi langsung dari nilai-nilai syariat Islam dalam menjaga kehormatan dan keselamatan manusia.

Perlindungan terhadap relawan kemanusiaan dalam konflik bersenjata tidak hanya mencakup aspek fisik, tetapi juga aspek mental dan psikologis. Relawan yang bertugas di wilayah konflik seperti Jalur Gaza menghadapi tekanan luar biasa berupa ancaman kekerasan, kehilangan rekan kerja, paparan terhadap penderitaan korban, serta kondisi kerja yang penuh ketidakpastian. Situasi tersebut berpotensi menimbulkan gangguan psikologis seperti stres pascatrauma (PTSD), kecemasan, depresi, hingga kelelahan emosional (burnout). Oleh karena itu, perlindungan mental menjadi bagian integral dari prinsip perlindungan relawan dalam perspektif kemanusiaan dan hukum internasional.

Lebih lanjut, Islam juga mengajarkan pentingnya menjaga keseimbangan emosi dan menghindari keputusan. Allah berfirman: “*Dan janganlah kamu berputus asa dari rahmat Allah.*” (QS. Az-Zumar/39:53). Ayat ini memiliki relevansi kuat bagi relawan yang sering menyaksikan penderitaan ekstrem. *Tafsir Al-Munir* menyebutkan bahwa larangan berputus asa merupakan bentuk perlindungan mental agar manusia tetap memiliki harapan dan ketahanan psikologis dalam menghadapi kesulitan⁹⁸. Dalam konteks relawan, harapan menjadi faktor penting dalam menjaga motivasi dan kesehatan mental selama bertugas.

Di sisi lain, prinsip empati dan kasih sayang juga menjadi landasan perlindungan mental. Allah berfirman:

فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ
وَأَسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ آلَ الْمُتَوَكِّلِينَ

“Maka disebabkan rahmat dari Allah engkau bersikap lemah lembut terhadap mereka.” (QS. Ali Imran/3:159)⁹⁹

Dengan rahmat Allah dan taufik-Nya, Allah menjadikan Nabi Muhammad lembut dalam perlakuan, ramah dalam pergaulan, dan halus

⁹⁷ Muhammad Nashr al-Dîn Muhammad ‘Uwayda, *al-Dīyā’ al-Lâmi’ min SHAḥīḥ al-Kutub al-Sitta wa-SHAḥīḥ al-Jâmi’*, jilid 1, hal. 524; hadis riwayat al-Bukhârî dan Muslim.

⁹⁸ Wahbah az-Zuhaili, *Tafsir al-Munîr*, tafsir QS. Az-Zumar: 53.

⁹⁹ Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahannya*, QS. Ali Imran: 159.

dalam ucapan serta tutur kata dalam membimbing mereka dan menerima alasan mereka atas kekurangan yang terjadi dari mereka pada perang uhud. Hal ini merupakan penampakan dari ketinggian kepemimpinan, kebijaksanaan dalam memimpin, dan akhlak kenabian, sebagaimana firman Allah: ‘Dan sesungguhnya engkau benar-benar berada di atas akhlak yang agung’ (QS. al-Qalam/68: 4), serta firman-Nya: ‘Sungguh telah datang kepada kalian seorang rasul dari kalangan kalian sendiri; berat terasa olehnya penderitaan kalian, sangat menginginkan (kebaikan) bagi kalian, dan terhadap orang-orang beriman ia sangat penyantun.’”¹⁰⁰

“(Mereka berkata:) ‘Kami tidak akan tinggal diam di sini, tetapi kami berkata: pergilah, kami bersama engkau, di depanmu, di kananmu, dan di kirimu, kami akan berperang.’ Ayat ini menunjukkan pentingnya lingkungan sosial yang suportif. Relawan yang bekerja dalam tim membutuhkan dukungan emosional, komunikasi yang baik, serta kepemimpinan yang empatik untuk mencegah tekanan mental yang berlebihan. Tafsir Tafsir al-Qurtubi menjelaskan bahwa kelembutan dalam interaksi sosial dapat mengurangi konflik batin dan memperkuat solidaritas kelompok¹⁰¹.

Dalam perspektif Hukum Humaniter Internasional, perlindungan mental relawan dapat dikaitkan dengan prinsip kemanusiaan (*humanity principle*) yang menjadi dasar dari Konvensi Jenewa 1949. Prinsip ini tidak hanya menekankan perlindungan fisik, tetapi juga penghormatan terhadap martabat manusia, termasuk kesejahteraan psikologis. *International Committee of the Red Cross* (ICRC) dalam praktiknya juga menekankan pentingnya dukungan psikososial bagi relawan dan korban konflik melalui *program mental health and psychosocial support* (MHPSS)¹⁰².

Relawan yang mengalami tekanan mental berkepanjangan tanpa perlindungan yang memadai berisiko mengalami penurunan kinerja, kesalahan dalam pengambilan keputusan, bahkan trauma jangka panjang. Oleh karena itu, diperlukan langkah-langkah konkret seperti penyediaan konseling psikologis, rotasi tugas, waktu istirahat yang cukup, serta pelatihan manajemen stres sebelum penugasan. Hal ini sejalan dengan prinsip dalam Al-Qur’an yang menekankan keseimbangan antara usaha dan kemampuan manusia.

Laporan-laporan tersebut juga memperlihatkan adanya tekanan psikologis sistematis yang dialami para jurnalis dan tenaga medis Palestina. Bentuk penyiksaan mental yang didokumentasikan meliputi ancaman

¹⁰⁰ Wahbah al-Zuhayli, *al-Tafsir al-Munir fi al-‘Aqidah wa al-Syari‘ah wa al-Manhaj*, Juz 4, hal. 139–141.

¹⁰¹ Al-Qurtubi, *Tafsir al-Qurtubi*, tafsir QS. Ali Imran: 159.

¹⁰² International Committee of the Red Cross (ICRC), *Mental Health and Psychosocial Support in Armed Conflict*, laporan resmi.

pembunuhan terhadap keluarga, penghinaan verbal, perampasan tidur, intimidasi berkepanjangan, serta ancaman agar para jurnalis berhenti melakukan peliputan.¹⁰³ Komite Perlindungan Jurnalis menyebut praktik tersebut sebagai strategi yang disengaja untuk membungkam suara media dan menghancurkan kemampuan jurnalis menjadi saksi atas peristiwa kemanusiaan di Gaza.¹⁰⁴ Tekanan mental semacam ini menimbulkan trauma mendalam, rasa takut berkepanjangan, kehilangan rasa aman, bahkan gangguan psikologis permanen pada sebagian korban.

Kesaksian para mantan tahanan juga menunjukkan bahwa penyiksaan psikologis dilakukan melalui penghinaan terhadap martabat manusia dan penghancuran identitas diri korban. Dokter Husam Abu Safiya, misalnya, dilaporkan dipaksa mengucapkan kata-kata penghinaan terhadap dirinya sendiri di bawah tekanan penyiksaan berat. Dalam kasus lain, beberapa jurnalis mengalami trauma psikologis berat akibat kekerasan seksual dan ancaman terhadap keluarga mereka.¹⁰⁵ Kondisi ini menunjukkan bahwa perlindungan mental relawan sangat penting dalam situasi konflik, mencakup perlindungan terhadap rasa aman, martabat, stabilitas emosional, serta dukungan psikososial untuk mencegah dampak trauma jangka panjang akibat kekerasan dan intimidasi sistematis.¹⁰⁶

Tabel V: 2 : Data Kekerasan Relawan

Perlindungan Mental	Ancaman membunuh keluarga tahanan dan jurnalis	Trauma psikologis, rasa takut berkepanjangan	CPJ ²
Perlindungan Mental	Perampasan tidur melalui musik keras dan intimidasi	Gangguan mental dan tekanan emosional	CPJ ¹⁰⁷
Perlindungan Mental	Penghinaan verbal dan pemaksaan menghina diri sendiri	Penghancuran martabat dan identitas diri	Al Jazeera Arabic

¹⁰³ Committee to Protect Journalists, *We Returned from Hell*, hal. 13–16.

¹⁰⁴ Committee to Protect Journalists, *We Returned from Hell*, hal. 13–16.

¹⁰⁵ Palestinian Center for Development and Media Freedoms, *Testimonies of Palestinian Journalists Subjected to Sexual Violence in Israeli Detention*, Ramallah: MADA Center, 2025, hal. 5–8.

¹⁰⁶ World Health Organization, *Mental Health in Situations of Armed Conflict*, Geneva: WHO, 2019, hal. 31–35.

¹⁰⁷ Committee to Protect Journalists, *We Returned from Hell: Palestinian Journalists Tell Stories of Torture in Israeli Prisons*, New York: CPJ, 2026, hal. 4–12.

Perlindungan Mental	Intimidasi terhadap jurnalis agar berhenti meliput	Hilangnya rasa aman dan kebebasan pers	CPJ ¹⁰⁸
Perlindungan Mental	Trauma akibat kekerasan seksual	Gangguan psikologis permanen dan kehilangan stabilitas emosional	MADA Center ¹⁰⁹
Perlindungan Mental	Isolasi dari pengacara dan penahanan administratif tanpa kepastian hukum	Tekanan psikologis dan rasa tidak berdaya	CPJ ¹

Dengan demikian, perlindungan mental relawan merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari perlindungan kemanusiaan secara menyeluruh. Al-Qur'an memberikan dasar normatif yang kuat melalui konsep ketenangan jiwa, larangan membebani di luar kemampuan, serta pentingnya harapan dan empati. Sementara itu, Hukum Humaniter Internasional memperkuatnya melalui prinsip kemanusiaan yang menuntut perlindungan terhadap martabat dan kesejahteraan individu. Integrasi kedua perspektif ini menjadi landasan penting dalam memastikan relawan kemanusiaan dapat menjalankan tugasnya secara optimal tanpa mengorbankan kesehatan mental mereka.

Perlindungan mental relawan mencakup beberapa aspek penting seperti perlindungan dari kekerasan verbal, intimidasi, trauma psikologis, serta penyediaan dukungan psikososial bagi relawan yang mengalami tekanan emosional selama menjalankan tugas kemanusiaan.

1. Terhindar dari *Verbal Abuse*

Al-Qur'an melarang manusia untuk saling menghina, mencela, atau menyakiti perasaan orang lain. Allah berfirman:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَن يَكُونُوا خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِّنْ نِّسَاءٍ عَسَىٰ أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الْأَسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَن لَّمْ يَتُبْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ

¹⁰⁸ Committee to Protect Journalists, *We Returned from Hell: Palestinian Journalists Tell Stories of Torture in Israeli Prisons* (New York: CPJ, 2026), 4–12.

¹⁰⁹ Palestinian Center for Development and Media Freedoms, *Testimonies of Palestinian Journalists Subjected to Sexual Violence in Israeli Detention* (Ramallah: MADA Center, 2025), 5–8.

Hai orang-orang yang beriman, janganlah sekumpulan orang laki-laki merendahkan kumpulan yang lain, boleh jadi yang ditertawakan itu lebih baik dari mereka. Dan jangan pula sekumpulan perempuan merendahkan kumpulan lainnya, boleh jadi yang direndahkan itu lebih baik. Dan janganlah suka mencela dirimu sendiri dan jangan memanggil dengan gelaran yang mengandung ejekan. Seburuk-buruk panggilan adalah (panggilan) yang buruk sesudah iman dan barangsiapa yang tidak bertobat, maka mereka itulah orang-orang yang zalim. (QS. Al Hujurat/49:11)

Larangan mengejek manusia, yaitu merendahkan, menghinakan, dan memperolok mereka: Wahai orang-orang yang beriman, janganlah suatu kaum merendahkan kaum yang lain, boleh jadi mereka (yang direndahkan) lebih baik daripada mereka (yang merendahkan). Dan jangan pula perempuan-perempuan merendahkan perempuan lain, boleh jadi mereka yang direndahkan itu lebih baik daripada mereka.¹¹⁰

Artinya, wahai orang-orang yang beriman kepada Allah dan Rasul-Nya, janganlah sebagian laki-laki mengejek laki-laki yang lain, karena bisa jadi orang yang diejek di sisi Allah lebih baik daripada mereka yang mengejek, atau orang yang dihina justru lebih mulia di sisi Allah dan lebih dicintai-Nya daripada orang yang menghina. Karena itu perbuatan tersebut haram secara pasti. Hal ini disebutkan dengan alasan larangan, sebagaimana dikatakan sebagian ulama: ‘Jangan engkau merendahkan orang miskin, boleh jadi suatu hari engkau akan tunduk kepadanya sementara waktu telah mengangkat derajatnya.’

Firman-Nya: ‘Boleh jadi mereka lebih baik daripada mereka’ merupakan alasan (*‘illah*) dari larangan tersebut. Nabi saw bersabdadirwayatkan oleh al-Hakim dan Abu Nu‘aim dari Abu Hurairah : ‘Betapa banyak orang yang kusut rambutnya, berdebu, berpakaian sederhana, yang tidak diperhatikan manusia, tetapi jika ia bersumpah kepada Allah, niscaya Allah akan mengabulkannya.’ Dan diriwayatkan dalam Shahih Muslim dengan lafaz: ‘Betapa banyak orang yang diusir dari pintu-pintu, jika ia bersumpah kepada Allah niscaya Allah akan memenuhkannya.’

Meskipun perempuan biasanya termasuk dalam *khitab* hukum bersama laki-laki, namun mereka disebutkan secara terpisah dalam larangan ini untuk menghilangkan dugaan bahwa mereka tidak tercakup dalam larangan tersebut, dan untuk menegaskan larangan bagi mereka dengan gaya yang sama, yaitu menyebut larangan laki-laki kemudian diikuti larangan perempuan.”

Dengan bentuk jamak, karena kebanyakan ejekan terjadi dalam perkumpulan manusia, maka Allah berfirman: dan janganlah perempuan-perempuan merendahkan perempuan lain, boleh jadi yang direndahkan itu

¹¹⁰ Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsir al-Munir fi al-‘Aqidah wa al-Syari‘ah wa al-Manhaj*, Juz 26, hal. 251–252.

lebih baik daripada yang merendahkan. Dan larangan ini tidak hanya terbatas pada kelompok, tetapi juga mencakup individu, karena sebab larangannya bersifat umum, sehingga hukum juga menjadi umum.”¹¹¹

Diriwayatkan oleh Muslim dan Ibnu Majah dari Abu Hurairah bahwa Rasulullah saw bersabda: ‘Sesungguhnya Allah tidak melihat bentuk rupa dan harta kalian, tetapi Dia melihat hati dan amal kalian.’ Maka keutamaan manusia sesungguhnya terletak pada keikhlasan hati, kebersihan jiwa, dan amal yang ikhlas karena Allah, bukan pada penampilan, kekayaan, warna kulit, atau ras.”¹¹²

Ayat ini (QS.Al Hujurat/49:11) menunjukkan bahwa Islam sangat menekankan pentingnya menjaga etika komunikasi dalam hubungan sosial.

Menurut *Tafsir Abdurrahman al-Sa’di*, ayat ini menjelaskan salah satu hak sesama kaum mukmin, yaitu kewajiban menjaga kehormatan dan martabat saudara seiman. Allah melarang kaum mukmin melakukan *sukhriyah* (sindiran atau ejekan), yaitu segala ucapan, perkataan, atau tindakan yang mengandung penghinaan terhadap orang lain. Perilaku ini diharamkan karena menunjukkan kesombongan pelakunya dan merendahkan orang lain tanpa mengetahui kedudukan mereka di sisi Allah. Bahkan sering kali orang yang dihina justru lebih baik di sisi Allah daripada orang yang menghina. Larangan ini diperkuat dengan hadis Nabi saw, Cukuplah seseorang dianggap buruk ketika ia merendahkan saudaranya sesama muslim.”¹¹³

Selain larangan mengejek, ayat ini juga melarang “اللمز” (*lamz*) yaitu mencela atau menyinggung orang lain, baik secara langsung maupun tidak langsung. Dalam tafsir disebutkan bahwa celaan dapat terjadi melalui ucapan, isyarat, atau sikap yang merendahkan. Perbuatan ini termasuk dosa yang besar karena dapat melukai perasaan dan merusak hubungan sosial antar sesama mukmin. Oleh sebab itu Allah menggunakan ungkapan “ولا تلمزوا أنفسكم” (janganlah kalian mencela diri kalian sendiri), yang menunjukkan bahwa mencela saudara seiman sama dengan mencela diri sendiri, karena kaum mukmin pada hakikatnya merupakan satu kesatuan seperti satu tubuh.¹¹⁴

Selanjutnya Allah juga melarang “التنايز بالألقاب” yaitu saling memanggil dengan julukan buruk yang tidak disukai seseorang. Dalam tafsir Ismail Ibn

¹¹¹ Wahbah al-Zuhailî, *al-Tafsîr al-Munîr fî al-‘Aqîdah wa al-Syarî‘ah wa al-Manhaj*, Juz 26, hal. 251–252.

¹¹² Wahbah al-Zuhailî, *al-Tafsîr al-Munîr fî al-‘Aqîdah wa al-Syarî‘ah wa al-Manhaj*, Juz 26, hal. 251–252.

¹¹³ Abdurrahman bin Nashir As-Sa’di, *Taisir al-Karîm ar-Rahman fî Tafsir Kalâm al-Mannân*, Beirut: Muassasah ar-Risalah, 2000), hal. 800, tafsir QS. Al-Hujurat/49: 11.

¹¹⁴ Ismail bin Umar Ibn Katsir, *Tafsir al-Qur‘an al-‘Azîm*, Jilid 7, , Riyadh: Dar Tayyibah li an-Nashr wa at-Tauzi‘, 1999, hal. 366, tafsir QS. Al-Hujurat: 11.

Kathir, dijelaskan bahwa julukan buruk seperti menyebut seseorang dengan kata “fasik”, “munafik”, atau julukan yang merendahkan termasuk dalam larangan ini. Hal tersebut karena panggilan yang merendahkan dapat menimbulkan rasa malu, sakit hati, serta merusak kehormatan seseorang di tengah masyarakat. Oleh karena itu Allah menegaskan bahwa perbuatan tersebut merupakan bentuk kefasikan setelah seseorang beriman.¹¹⁵

Tafsir Muhammad ibn Jarir al-Thabari juga menjelaskan bahwa larangan dalam ayat ini bersifat umum, mencakup segala bentuk penghinaan terhadap orang lain, baik karena kemiskinan, kekurangan fisik, masa lalu seseorang, atau sebab lainnya. Hal ini menunjukkan bahwa Islam sangat menekankan perlindungan terhadap kehormatan manusia dan melarang segala bentuk tindakan yang merendahkan martabat orang lain.¹¹⁶

Prinsip yang terkandung dalam ayat ini sangat relevan dengan konsep perlindungan mental relawan dalam kegiatan sosial dan kemanusiaan. Relawan yang bekerja di bidang kemanusiaan sering berhadapan dengan berbagai tekanan psikologis, baik dari lingkungan kerja maupun dari interaksi sosial di masyarakat. Dalam konteks ini, ayat tersebut menegaskan pentingnya menciptakan lingkungan yang bebas dari kekerasan verbal, ejekan, dan penghinaan, karena tindakan-tindakan tersebut dapat menimbulkan dampak psikologis yang serius bagi seseorang.

Larangan terhadap ejekan, celaan, dan panggilan buruk dalam ayat ini dapat dipahami sebagai dasar etika Islam untuk melindungi kondisi psikologis individu. Kekerasan verbal seperti penghinaan, intimidasi, atau julukan yang merendahkan dapat menimbulkan rasa tidak aman, menurunkan kepercayaan diri, serta menyebabkan trauma psikologis. Oleh karena itu, dalam sistem perlindungan relawan, nilai yang terkandung dalam ayat ini dapat diwujudkan melalui kebijakan yang melarang segala bentuk perundungan (*bullying*), pelecehan verbal, serta intimidasi terhadap relawan.

Selain itu, ayat ini juga menegaskan pentingnya menjaga kehormatan dan martabat sesama manusia. Dalam konteks organisasi relawan, nilai tersebut dapat diterapkan melalui berbagai bentuk dukungan psikologis, seperti penyediaan layanan konseling, pendampingan emosional, serta penciptaan lingkungan kerja yang saling menghargai. Dengan adanya sistem perlindungan tersebut, relawan dapat menjalankan tugas kemanusiaan dengan kondisi mental yang sehat dan stabil.

Dengan demikian, nilai yang terkandung dalam QS. Al-Hujurat/49:11 menunjukkan bahwa Islam tidak hanya melindungi keselamatan fisik manusia, tetapi juga menjaga kesehatan mental dan kehormatan psikologis individu.

¹¹⁵ Muhammad bin Jarir al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fîTa'wil al-Qur'an*, Jilid 22, Beirut: Muassasah ar-Risalah, 2000), hal. 305–306, tafsir QS. Al-Hujurat: 11.

¹¹⁶ Muhammad bin Jarir al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fîTa'wil al-Qur'an*, tafsir QS. Al-Hujurat: 11.

Prinsip ini sangat relevan dalam upaya membangun sistem perlindungan relawan yang menghargai martabat manusia dan mencegah segala bentuk kekerasan verbal maupun tekanan psikologis dalam kegiatan kemanusiaan.

Dalam konteks relawan kemanusiaan, perlindungan dari kekerasan verbal sangat penting untuk menjaga kesehatan mental relawan.

2. Intimidasi

Intimidasi, ancaman, atau tindakan menakut-nakuti merupakan perilaku yang secara jelas bertentangan dengan prinsip-prinsip syariat Islam. Dalam kajian akhlak Islam dijelaskan bahwa Islam mengharamkan berbagai bentuk kezaliman seperti pembunuhan, perampasan, pencurian, serta pelanggaran terhadap kehormatan, dan pada saat yang sama mendorong sikap memberikan kabar gembira serta menghindari tindakan yang menimbulkan ketakutan (*al-tabshîr wa 'adam al-tanfîr*). Dalam konteks ini, intimidasi termasuk dalam kategori *al-tanfîr*, yaitu perilaku yang menimbulkan tekanan psikologis dan rasa takut pada orang lain.¹¹⁷

Lebih lanjut, dalam kajian sirah Nabawiyyah dijelaskan bahwa ancaman dan tekanan psikologis merupakan bagian dari *al-ḥarb al-nafsiyyah* (perang psikologis), yang dapat melemahkan mental dan meruntuhkan keteguhan jiwa seseorang. Oleh karena itu, Islam memberikan perhatian serius terhadap segala bentuk tindakan yang berpotensi merusak kondisi psikologis individu.¹¹⁸ Al-Qur'an juga menggambarkan pentingnya ketenangan batin sebagai bagian dari nikmat yang diberikan Allah, sebagaimana firman-Nya: ﴿ثُمَّ أَنزَلَ عَلَيْكُم مِّن بَعْدِ الْغَمِّ

﴿ثُمَّ أَنزَلَ عَلَيْكُم مِّن بَعْدِ الْغَمِّ أَمْنَةً نَّعَاسًا﴾, yang menunjukkan bahwa rasa aman dan ketenangan merupakan kebutuhan mendasar manusia. Dengan demikian, segala bentuk tindakan yang menghilangkan ketenangan tersebut, termasuk intimidasi dan ancaman, harus dicegah.¹¹⁹

Berdasarkan prinsip-prinsip tersebut, dalam konteks relawan kemanusiaan, perlindungan dari ancaman, tekanan, bullying, maupun pemaksaan psikologis menjadi suatu keharusan. Lingkungan kerja yang aman secara psikologis tidak hanya penting bagi efektivitas tugas relawan, tetapi juga merupakan implementasi nilai-nilai syariat dalam menjaga martabat dan kesejahteraan manusia.

Intimidasi merupakan salah satu bentuk tekanan psikologis yang dapat mengganggu kesehatan mental seseorang. Dalam konteks relawan

¹¹⁷ Miqdād Yâlajîn, *‘Ilm al-Akhlâq al-Islâmiyya*, cet. 2, Riyadh: Dâr ‘Âlam al-Kutub li al-THibâ‘ah wa al-Nashr, 1424 H/2003 M, jilid 1, hal. 70.

¹¹⁸ Munîr Muḥammad al-Ghaḍbân, *Fiqh al-Sîra al-Nabawiyya*, jilid 1, Damaskus: Dâr al-Qalam, tanpa tahun, hal. 153.

¹¹⁹ *Majallat al-Bayân*, ed. *Majmû‘a min al-Mu‘allifîn*, edisi 124 (tanpa kota: tanpa penerbit), hal. 54; lihat juga QS. Âli ‘Imrân/3:154.

kemanusiaan, intimidasi dapat terjadi dalam berbagai bentuk, seperti ancaman dari pihak tertentu, tekanan dari kelompok bersenjata dalam wilayah konflik, maupun tekanan internal dalam organisasi.

Al-Qur'an menekankan pentingnya menjaga rasa aman dalam kehidupan manusia. Keamanan merupakan salah satu nikmat besar yang diberikan Allah kepada manusia.

Allah berfirman:

الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَءَامَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ

“Yang telah memberi makanan kepada mereka untuk menghilangkan lapar dan mengamankan mereka dari rasa ketakutan.”
(QS. Quraish/106: 4)

(Allah) yang telah memberi mereka makan dari kelaparan dan mengamankan mereka dari rasa takut. Kelapangan rezeki dan rasa aman dari berbagai ketakutan merupakan termasuk nikmat dunia yang paling besar, yang mewajibkan seorang hamba untuk bersyukur kepada Allah Swt.. Maka bagi-Mu ya Allah segala puji dan syukur atas nikmat-Mu yang tampak maupun yang tersembunyi. Allah secara khusus menyandarkan pemeliharaan (rub ūbiyyah) kepada Baitullah karena kemuliaan dan keutamaannya, padahal Dia adalah Rabb segala sesuatu.¹²⁰ Ayat ini menunjukkan bahwa keamanan dari rasa takut merupakan kebutuhan dasar manusia. Tanpa adanya rasa aman, manusia tidak dapat menjalankan aktivitasnya secara optimal.

Dalam konteks relawan kemanusiaan, organisasi harus memastikan bahwa relawan tidak mengalami intimidasi selama menjalankan tugasnya. Hal ini dapat dilakukan melalui berbagai mekanisme perlindungan seperti sistem keamanan yang memadai, koordinasi dengan otoritas setempat, serta pelatihan mitigasi risiko bagi relawan. Selain itu, relawan juga perlu dibekali dengan kemampuan menghadapi situasi konflik agar mereka mampu menjaga keselamatan diri serta menghindari potensi ancaman yang dapat membahayakan keselamatan mereka.

3. Perasaan Traumatik dan Stres

Al-Qur'an memberikan isyarat yang kuat mengenai pentingnya pemulihan dari stres, trauma, dan tekanan psikologis melalui konsep ketenangan hati yang bersumber dari iman serta dukungan sosial. Dalam kajian tentang masyarakat dan keluarga dalam Islam dijelaskan bahwa seorang muslim dapat terbebas dari rasa takut, kebingungan, dan kecemasan, serta merasakan ketenangan batin (*thuma'ninah*) melalui kedekatan kepada Allah, sebagaimana firman-Nya: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ﴾. Hal ini menunjukkan

¹²⁰ ‘Abd al-Rahmān bin Nāshir al-Sa’dī, *Taysir al-Karim al-Rahmān fī Tafsir Kalām al-Mannān*, hal. 935.

bahwa dzikir dan keimanan memiliki peran penting dalam menstabilkan kondisi psikologis manusia.¹²¹

Lebih lanjut, dijelaskan bahwa ketika nilai-nilai Islam meresap ke dalam hati, ia akan menumbuhkan ketenangan, keteguhan, serta melindungi manusia dari kegelisahan, ketakutan, dan berbagai gangguan psikologis. Dengan demikian, ajaran Islam tidak hanya bersifat normatif, tetapi juga memiliki dimensi terapeutik dalam menjaga kesehatan mental¹²².

Selain itu, para ulama kontemporer menegaskan bahwa kondisi psikologis seseorang dapat berdampak langsung terhadap kesehatan fisiknya. Tekanan mental yang berkepanjangan dapat menyebabkan kerusakan pada anggota tubuh atau memperburuk kondisi kesehatan. Hal ini juga tergambar dalam kisah Nabi Ya‘qub yang disebutkan dalam Al-Qur‘an: ﴿وَايَاضَتْ عَيْنَاهُ مِنْ الْحُزَنِ فَهُوَ كَظِيمٌ﴾, yang menunjukkan bahwa kesedihan mendalam dapat memengaruhi kondisi fisik seseorang.¹²³

Berdasarkan hal tersebut, dalam konteks relawan kemanusiaan, trauma dan stres yang muncul akibat tugas di lapangan harus ditangani secara serius. Penanganan tersebut dapat dilakukan melalui pendampingan psikologis, penguatan spiritual, serta dukungan sosial yang berkelanjutan. Upaya ini sejalan dengan prinsip syariat Islam dalam menjaga keseimbangan antara kesehatan jiwa dan raga sebagai bagian dari perlindungan menyeluruh terhadap manusia.

Relawan kemanusiaan sering kali menghadapi pengalaman traumatis selama menjalankan tugas mereka. Mereka dapat menyaksikan penderitaan korban bencana, kehilangan anggota keluarga, maupun kerusakan lingkungan yang luas. Situasi seperti ini dapat menimbulkan stres psikologis yang berkepanjangan.

Dalam kajian psikologi kemanusiaan, kondisi ini sering disebut sebagai *secondary traumatic stress* atau trauma sekunder yang dialami oleh pekerja kemanusiaan. Al-Qur‘an memberikan berbagai panduan yang dapat membantu manusia menghadapi tekanan psikologis. Salah satunya adalah ajaran mengenai kesabaran dalam menghadapi ujian kehidupan.

Allah berfirman:

¹²¹ Muḥammad Thâhir al-Jawâbî, *al-Mujtama‘ wa al-Usra fî al-Islâm*, cet. 3, Riyadh: Dâr ‘Âlam al-Kutub li al-THibâ‘ah wa al-Nashr wa al-Tawzî‘, 1421 H/2000 M), jilid 1, hal. 28; lihat juga QS. al-Ra‘d/13: 28.

¹²² Ibn Qayyim al-Jawziyya, *Tuhfat al-Mawdûd bi-Aḥkâm al-Mawlûd*, ed. ‘Uthmân ibn Jum‘a Dumayriyya, cet. 4, Riyadh: Dâr ‘Athâ‘ât al-‘Ilm, 1440 H/2019 M), bagian muqaddimah, hal. 24.

¹²³ Faḍl Murâd, *al-Muqaddima fî Fiqh al-‘Ashr*, cet. 2 (SHan‘â: al-Jîl al-Jadîd Nâshirûn, 1437 H/2016 M), hal. terkait pembahasan pengaruh kondisi psikologis; lihat juga QS. Yûsuf/12: 84.

Sesungguhnya bersama kesulitan ada kemudahan. (QS. Al-Insyirah: 6)

“Sesungguhnya bersama kesulitan ada kemudahan, sesungguhnya bersama kesulitan ada kemudahan.” Ini adalah kabar gembira yang agung, bahwa setiap kali terdapat kesulitan dan kesempitan, maka kemudahan akan selalu menyertainya dan mengiringinya. Bahkan seandainya kesulitan itu masuk ke dalam lubang biawak sekalipun, niscaya kemudahan akan masuk bersamanya lalu mengeluarkannya, sebagaimana firman Allah: ‘Allah akan menjadikan setelah kesulitan itu kemudahan’ (QS.ath-Thalaq/65:7), dan sebagaimana sabda Nabi “Sesungguhnya pertolongan itu bersama kesempitan, dan sesungguhnya bersama kesulitan ada kemudahan.”¹²⁴

Penyebutan kata *al-‘usr* (kesulitan) dalam kedua ayat tersebut dalam bentuk *ma‘rifah* menunjukkan bahwa ia adalah satu, sedangkan penyebutan *al-yusr* (kemudahan) dalam bentuk *nakirah* menunjukkan banyaknya kemudahan. Maka satu kesulitan tidak akan mampu mengalahkan dua kemudahan. Dan penggunaan kata *al-‘usr* dengan *alif-lam* yang menunjukkan keumuman dan mencakup segala jenisnya menunjukkan bahwa setiap kesulitan betapapun besar dan beratnya pasti akan diiringi dan disertai kemudahan pada akhirnya. Ayat ini memberikan harapan bahwa setiap kesulitan yang dihadapi manusia akan diikuti dengan kemudahan. Prinsip ini memberikan kekuatan psikologis bagi relawan untuk tetap tegar dalam menghadapi situasi sulit.

Dalam model perlindungan relawan kemanusiaan, organisasi perlu menyediakan dukungan psikososial bagi relawan yang mengalami stres atau trauma. Dukungan ini dapat berupa sesi refleksi, diskusi kelompok, maupun terapi psikologis bagi relawan yang mengalami tekanan mental yang berat.

4. Tersedianya Layanan Konseling untuk Relawan

Al-Qur’an menunjukkan bahwa pemulihan psikologis merupakan bagian dari rahmat Allah yang diberikan kepada manusia melalui ketenangan jiwa, rasa aman, dan penghargaan terhadap martabat diri. Dalam kajian tentang masyarakat dan keluarga dalam Islam dijelaskan bahwa kondisi mental yang sehat ditandai dengan hilangnya kecemasan serta munculnya rasa tenang, yang diiringi dengan perasaan memiliki kemuliaan dan harga diri (*ihsâs bi al-karâmah wa ‘izzat al-nafs*). Hal ini menegaskan bahwa pemulihan psikologis tidak hanya bersifat internal, tetapi juga terkait dengan bagaimana seseorang merasa dihargai sebagai manusia.¹²⁵

¹²⁴ ‘Abd al-Rahmân bin Nâshir al-Sa’dî, *Taysîr al-Karîm al-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Mannân*, hal. 929.

¹²⁵ Muḥammad THâhir al-Jawâbî, *al-Mujtama‘ wa al-Usra fî al-Islâm*, cet. 3, Riyadh: Dâr ‘Âlam al-Kutub li al-THibâ‘ah wa al-Nashr wa al-Tawzî‘, 1421 H/2000 M, jilid 1, hal. 28.

Selanjutnya, dalam kajian psikologi Islam ditegaskan bahwa pendidikan agama (*al-tarbiyah al-dīniyyah*) memiliki peran penting dalam menjaga kesehatan mental. Iman dipandang sebagai sumber ketenangan jiwa dan kebahagiaan, serta menjadi faktor yang menjauhkan manusia dari keputusan dan kegelisahan. Dengan demikian, aspek spiritual menjadi fondasi utama dalam proses pemulihan dan pencegahan gangguan psikologis.¹²⁶

Di sisi lain, metode bimbingan dalam Islam juga menekankan pentingnya pendekatan persuasif, dialogis, dan menghargai kebebasan berpikir, sebagaimana tercermin dalam firman Allah: ﴿ادْعَ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾. Pendekatan ini menunjukkan bahwa proses pendampingan psikologis dalam Islam harus dilakukan dengan hikmah, kelembutan, dan tanpa tekanan, sehingga mampu menciptakan kenyamanan dan keterbukaan bagi individu yang mengalami tekanan mental.¹²⁷

Berdasarkan prinsip-prinsip tersebut, lembaga kemanusiaan memiliki tanggung jawab untuk menyediakan sistem perlindungan psikologis yang memadai bagi para relawan. Hal ini dapat diwujudkan melalui penyediaan layanan konseling, pendampingan psikologis, ruang aman untuk berbagi pengalaman, serta bimbingan spiritual yang berkelanjutan. Upaya ini sejalan dengan nilai-nilai Al-Qur'an dalam menjaga keseimbangan jiwa dan memuliakan martabat manusia sebagai bagian dari tujuan utama syariat.

Layanan konseling merupakan salah satu bentuk dukungan psikologis yang sangat penting bagi relawan kemanusiaan. Konseling dapat membantu relawan mengelola emosi, mengatasi trauma, serta menjaga keseimbangan mental selama menjalankan tugas. Dalam perspektif Islam, konsep konseling dapat dikaitkan dengan praktik *nasihah* atau saling menasihati dalam kebaikan. Al-Qur'an menekankan pentingnya saling mengingatkan dalam kebenaran dan kesabaran.

Allah berfirman:

إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ

Dan saling menasihati dalam kebenaran dan saling menasihati dalam kesabaran. (QS. Al-Asr/103:3)

¹²⁶ Hâmid 'Abd al-Salâm Zahrân, *al-Tawjîh wa al-Irshâd al-Nafsi*, cet. 3, Kairo: 'Âlam al-Kutub, tanpa tahun, jilid 1, hal. 351.

¹²⁷ Ibn Qayyim al-Jawziyya, *Tuhfat al-Mawdûd bi-Ahkâm al-Mawlûd*, ed. 'Uthmân ibn Jum'a Dumayriyya, cet. 4, Riyadh: Dâr 'Athâ'ât al-'Ilm, 1440 H/2019 M, bagian muqaddimah; lihat juga QS. al-Nahl/16: 125.

Wahbah mengatakan¹²⁸ “Sesungguhnya manusia itu benar-benar berada dalam kerugian, kecuali orang-orang yang beriman dan beramal saleh, serta saling menasihati dalam kebenaran dan saling menasihati dalam kesabaran.

Artinya, manusia seluruhnya berada dalam kerugian, kebinasaan, dan kekurangan, kecuali orang-orang yang menghimpun antara iman kepada Allah dan amal saleh. Mereka berada dalam keadaan beruntung, bukan merugi, karena mereka beramal untuk akhirat dan tidak disibukkan oleh urusan dunia dari akhirat. Mereka beriman dengan hati mereka dan beramal dengan anggota tubuh mereka.

Dan kecuali orang-orang yang saling menasihati satu sama lain dalam perkara yang pasti dan tidak boleh diingkari, yaitu iman kepada Allah, tauhid, melaksanakan apa yang disyariatkan Allah, dan menjauhi apa yang dilarangnya. Kebenaran adalah lawan dari kebatilan, mencakup seluruh kebaikan, apa yang wajib dilakukan, atau segala bentuk ketaatan serta meninggalkan kemaksiatan. al-Zamakhsharî berkata: ia adalah seluruh kebaikan, berupa tauhid kepada Allah, ketaatan kepada-Nya, mengikuti kitab-kitab-Nya dan rasul-rasul-Nya, serta zuhud terhadap dunia dan menginginkan akhirat.”¹²⁹ “Dan kecuali orang-orang yang saling menasihati dalam kesabaran, yaitu saling berwasiat di antara manusia untuk taat kepada Allah ‘Azza wa Jalla, bersabar dari maksiat kepada-Nya, serta ridha terhadap takdir dan ketentuan Allah dalam musibah dan ujian.

Dan saling menasihati dalam kebenaran berarti saling berwasiat dalam perkara yang benar dan tetap, saling mendorong kepada tauhid Allah, mengamalkan Al-Qur’an, berdakwah kepada agama, memberi nasihat, melakukan *amar ma’ruf nahi munkar*, serta mencintai untuk orang lain apa yang ia cintai untuk dirinya sendiri. ‘Umar ra. berkata: ‘Semoga Allah merahmati orang yang menghadihkan kepadaku aib-aibku.’

Dan saling menasihati dalam kesabaran adalah saling mewasiatkan untuk taat kepada Allah, bersabar dari maksiat kepada-Nya, serta ridha terhadap *qadha* dan *qadar* dalam musibah dan cobaan. Imam al-Râzî berkata: ayat ini menunjukkan bahwa kebenaran itu berat, dan berbagai ujian selalu menyertainya, karena itu Allah menggabungkannya dengan perintah saling menasihati dalam kesabaran.”¹²⁹

Al-Sa’di mengatakan “Dan saling menasihati dalam kebenaran, yaitu iman dan amal saleh, maksudnya mereka saling berwasiat satu sama lain untuk hal tersebut, saling mendorongnya, dan saling memberi semangat untuk

¹²⁸ Wahbah al-Zuhailî, *al-Tafsîr al-Munîr fî al-‘Aqîdah wa al-Syarî‘ah wa al-Manhaj*, Juz 30, hal. 394–395.

¹²⁹ Wahbah al-Zuhaylî, *al-Tafsîr al-Munîr fî al-‘Aqîdah wa al-Syarî‘ah wa al-Manhaj*, Juz 30, hal. 394–395.

melakukannya.¹³⁰ Dan saling menasihati dalam kesabaran, yaitu sabar dalam ketaatan kepada Allah, menjauhi maksiat kepada Allah, dan sabar terhadap ketetapan Allah yang menyakitkan.

Dengan dua hal pertama, seseorang menyempurnakan dirinya sendiri, dan dengan dua hal terakhir ia menyempurnakan orang lain. Dengan menyempurnakan keempat perkara ini, manusia akan selamat dari kerugian dan memperoleh keuntungan yang besar.” Ayat ini menunjukkan bahwa dukungan sosial memiliki peran penting dalam menjaga kesejahteraan manusia. Dalam konteks relawan kemanusiaan, layanan konseling dapat membantu relawan mengatasi tekanan emosional serta meningkatkan ketahanan mental mereka dalam menghadapi situasi krisis.

5. Serah Terima Tugas Relawan

Serah terima tugas merupakan bagian penting dari manajemen kerelawanan. Dalam situasi darurat, relawan sering bekerja dalam waktu yang panjang dan kondisi yang berat. Oleh karena itu, diperlukan sistem rotasi tugas agar relawan tidak mengalami kelelahan fisik maupun mental.

Pengaturan tugas yang baik dalam kerja kemanusiaan memiliki peran penting dalam mencegah kelelahan mental, stres, serta kebingungan psikologis pada relawan. Prinsip ini sejalan dengan konsep *al-ta'thîr wa al-tanzhîm* (pengaturan dan pembimbingan kerja) dalam Islam. Dalam salah satu kajian disebutkan bahwa keberadaan kerangka organisasi yang jelas sangat diperlukan, karena relawan rentan mengalami penyimpangan, kelelahan, atau ketidakteraturan dalam bekerja. Oleh karena itu, penataan kerja yang baik akan membantu menjaga keberlangsungan, konsistensi, dan efektivitas tugas relawan.¹³¹

Selain itu, dalam ajaran akhlak Islam juga ditekankan pentingnya sikap tenang, tidak tergesa-gesa, dan penuh pertimbangan (*al-ḥilm wa al-anâh*). Nabi saw membimbing umatnya untuk bersikap hati-hati dan tidak terburu-buru, karena ketergesa-gesaan (*al-'ajalah*) dapat menimbulkan kesalahan, tekanan mental, dan ketidakseimbangan dalam pengambilan keputusan. Prinsip ini relevan dalam konteks pengelolaan tugas relawan, di mana pembagian beban kerja yang tidak teratur dapat memicu stres dan kelelahan psikologis.¹³²

Dengan demikian, sistem serah-terima tugas yang jelas, dokumentasi kerja yang rapi, serta distribusi beban yang proporsional bukan hanya aspek

¹³⁰ ‘Abd al-Raḥmân bin Nâshir al-Sa’dî, *Taysîr al-Karîm al-Raḥmân fî Tafsîr Kalâm al-Mannân*, hal. 934.

¹³¹ *Majallat al-Bayân*, ed. *Majmû‘a min al-Mu‘allifîn*, edisi 231, hal. 6.

¹³² Sulaymân ibn Ḥamad al-‘Awda, *Shu‘â‘ min al-Miḥrâb*, cet. 2, Riyadh: Dâr al-Mughnî li al-Nashr wa al-Tawzî‘, 1434 H/2013 M, jilid 2, hal. 248.

teknis manajemen, tetapi juga merupakan bagian dari implementasi nilai-nilai akhlak Islam. Pengelolaan tugas yang baik akan membantu menjaga stabilitas mental relawan dan memastikan bahwa mereka dapat menjalankan amanah kemanusiaan secara optimal dan berkelanjutan.

Prinsip keseimbangan dalam bekerja juga diajarkan dalam Islam. Al-Qur'an mengajarkan bahwa manusia harus menjaga keseimbangan dalam kehidupan. Allah berfirman dalam al-'Araf/7:31:

يٰۤاٰدَمُ خُذْوَ زِيْنَتَكَمۡ عِنۡدَ كُلِّ مَسۡجِدٍ وَكُلُوْا وَاشۡرَبُوْا وَلَا تُسۡرِفُوْا اِنَّهٗ لَا يُحِبُّ الْمُسۡرِفِيْنَ

Wahai anak cucu Adam, pakailah pakaianmu yang indah pada setiap (memasuki) masjid dan makan serta minumlah, tetapi janganlah berlebihan. Sesungguhnya Dia tidak menyukai orang-orang yang berlebihan.

Dan Allah kemudian membolehkan makan dan minum tanpa berlebihan, seraya berfirman: *'Makanlah dan minumlah...'* yaitu makan dan minumlah dari rezeki yang baik dan lezat, namun jangan berlebih-lebihan di dalamnya. Hendaklah bersikap pertengahan, tidak kikir dan tidak pula berlebihan, tidak pula boros dalam pengeluaran, dan tidak melampaui batas yang halal kepada yang haram dalam makanan dan minuman. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berlebihan, yaitu Dia tidak menyukai mereka karena sikap berlebih-lebihan itu dapat membawa kepada kerugian dan bahaya."

"Diriwayatkan oleh Imam Ahmad dari 'Abdullah bin 'Amr bahwa Rasulullah saw bersabda: *'Makanlah, minumlah, berpakaianlah, dan bersedekahlah tanpa kesombongan dan tanpa berlebih-lebihan, karena Allah suka melihat أثر (bekas) nikmat-Nya pada hamba-Nya.'* Dan diriwayatkan oleh al-Nasa'i dan Ibnu Majah dengan lafaz: *'Makanlah, bersedekahlah, dan berpakaianlah tanpa israf dan tanpa kesombongan.'*"¹³³

"Dan diriwayatkan oleh Imam Ahmad, al-Nasa'i, dan al-Tirmidzi dari al-Miqdam bin Ma'di Karib bahwa Rasulullah saw bersabda: *'Tidaklah anak Adam memenuhi suatu wadah yang lebih buruk daripada perutnya...'*"¹³⁴

"(Cukuplah bagi) anak Adam beberapa suapan yang dapat menegakkan tulang punggungnya; jika ia harus (makan lebih), maka sepertiga untuk makanannya, sepertiga untuk minumannya, dan sepertiga untuk nafasnya."¹³⁵

Sebagian ulama salaf berkata: Allah telah mengumpulkan ilmu kedokteran seluruhnya dalam setengah ayat: *'Makanlah dan minumlah, dan*

¹³³ Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*, Juz 8, hal. 183–185.

¹³⁴ Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*, Juz 8, hal. 183–185.

¹³⁵ Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*, Juz 8, hal. 183–185.

jangan berlebihan.’ Dikisahkan bahwa Harun al-Rasyid memiliki seorang dokter Nasrani yang ahli, lalu ia berkata kepada ‘Ali bin al-Ḥusain bahwa tidak ada dalam kitab kalian ilmu kedokteran. Maka ‘Ali menjawab bahwa Allah telah mengumpulkan seluruh ilmu kedokteran dalam setengah ayat tersebut.

Kemudian Nabi juga mengumpulkan prinsip kedokteran dalam ungkapan singkat: *‘Tidaklah anak Adam memenuhi wadah yang lebih buruk daripada perutnya; cukup bagi anak Adam beberapa suapan...’* Lalu dokter tersebut berkata: “Kitab kalian dan nabi kalian tidak meninggalkan sedikit pun bagi Galenus dalam ilmu kedokteran.” Al-Bukhari meriwayatkan dari Ibn ‘Abbas: *“Makanlah sesukamu, berpakaianlah sesukamu, selama tidak terjatuh pada dua hal: israf dan kesombongan.”*

Israf adalah melampaui batas dalam segala sesuatu. Allah mencintai penetapan halal dan haram serta sikap adil di dalamnya. Maka tidak boleh melampaui batas alami (seperti makan dan minum berlebihan), tidak boleh melampaui batas materi (seperti pemborosan harta), dan tidak boleh melampaui batas syar‘i (seperti mengonsumsi yang haram kecuali dalam keadaan darurat). Dengan demikian, perilaku kikir dan perilaku boros sama-sama terlarang.¹

Secara syar‘i, termasuk bentuk *israf* adalah makan apa pun yang diinginkan secara berlebihan. Allah menegaskan prinsip syariat-Nya yang berbasis moderasi, sekaligus membantah orang-orang yang mengharamkan sesuatu dari makanan, minuman, atau pakaian tanpa dasar syariat dari Allah.”¹³⁶ Ayat ini (QS.Al-A’raf/7:31) menunjukkan bahwa manusia harus menghindari sikap berlebihan dalam berbagai aspek kehidupan, termasuk dalam bekerja.

Dalam konteks relawan kemanusiaan, sistem serah terima tugas bagian dari tidak *israf* dan relawan ada jeda untuk beristirahat dan memulihkan kondisi fisik serta mental mereka sebelum kembali menjalankan tugas.

Prinsip rotasi dan pergantian relawan dalam kerja kemanusiaan memiliki landasan kuat dalam praktik kepemimpinan Islam, khususnya pada kebijakan Umar ibn al-Khattab. Dalam berbagai riwayat disebutkan bahwa beliau tidak segan mengganti atau merotasi para amir (komandan) demi menjaga stabilitas, efektivitas, dan kebaikan pasukan. Pernyataannya yang terkenal, *“Ringan bagiku memperbaiki suatu kaum dengan mengganti seorang amir dengan amir lainnya,”* menunjukkan bahwa rotasi kepemimpinan merupakan strategi yang sah dan diperlukan dalam manajemen organisasi.¹³⁷

Lebih dari itu, Umar juga menerapkan sistem evaluasi berkala dengan memanggil para komandan setiap tahun untuk menilai kinerja mereka. Dari

¹³⁶ Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsîr al-Munîr fî al-‘Aqîdah wa al-Syarî‘ah wa al-Manhaj*, Juz 8, hal. 183–185.

¹³⁷ Ibn Shabba, *Ta’rîkh al-Madîna al-Munawwara*, jilid 3, hal. 805.

evaluasi tersebut, ia menentukan apakah seorang pemimpin tetap dipertahankan, dipindahkan, atau bahkan diberhentikan. Praktik ini menunjukkan bahwa rotasi bukan sekadar pergantian rutin, tetapi bagian dari mekanisme pengawasan dan peningkatan kualitas kinerja.¹³⁸

Dalam perspektif kualitas kepemimpinan, Umar menegaskan pentingnya menempatkan orang yang tepat pada posisi yang tepat. Ia hanya mempertahankan pemimpin yang memiliki keberanian, keteguhan, dan kapasitas yang memadai, serta mengganti mereka yang tidak memenuhi standar. Prinsip ini menunjukkan bahwa rotasi juga berfungsi sebagai upaya menjaga profesionalitas dan kompetensi dalam organisasi.¹³⁹

Selain itu, Umar melakukan inspeksi langsung ke berbagai wilayah untuk memastikan bahwa para pemimpin menjalankan tugas sesuai dengan amanah. Ia tidak hanya memberi perintah, tetapi juga mengawasi implementasinya secara nyata. Hal ini menegaskan bahwa rotasi dan pergantian jabatan merupakan bagian dari sistem kontrol dan akuntabilitas yang menyeluruh.¹⁴⁰

Jika prinsip-prinsip ini dikaitkan dengan relawan kemanusiaan, maka pergantian atau rotasi relawan menjadi suatu kebutuhan yang penting, bukan sekadar pilihan teknis. Rotasi relawan dapat mencegah kelelahan fisik dan mental, mengurangi risiko stres dan burnout, serta menjaga kualitas pelayanan di lapangan. Selain itu, sistem evaluasi berkala memungkinkan lembaga untuk menempatkan relawan sesuai dengan kapasitas dan kondisi mereka, serta mengganti atau mengistirahatkan mereka yang membutuhkan pemulihan.

Dengan demikian, rotasi relawan dalam kerja kemanusiaan merupakan implementasi nilai-nilai kepemimpinan Islam yang menekankan efektivitas, kesejahteraan individu, dan akuntabilitas organisasi. Prinsip ini sejalan dengan tujuan syariat dalam menjaga jiwa (*hifzh al-nafs*) dan memastikan keberlangsungan kebaikan secara optimal.

C. Perlindungan Spiritual Relawan

Selain perlindungan fisik dan mental, relawan kemanusiaan juga membutuhkan perlindungan spiritual. Dimensi spiritual memiliki peran penting dalam memberikan kekuatan moral dan ketahanan psikologis bagi relawan yang bekerja dalam situasi krisis.

Dalam perspektif Islam, spiritualitas merupakan sumber kekuatan yang dapat membantu manusia menghadapi berbagai kesulitan dalam kehidupan. Relawan yang memiliki kekuatan spiritual yang baik cenderung lebih mampu menghadapi tekanan dan tantangan dalam tugas kemanusiaan.

¹³⁸ Ibn Shabba, *Ta'rikh al-Madīna al-Munawwara*, jilid 3, hal. 805.

¹³⁹ Sharḥ al-Nīl, jilid 28, hal. 289.

¹⁴⁰ *al-Siyāsa al-Shar'iyya*, Jāmi'at al-Madīna al-ʿĀlamiyya, jilid 1, hal. 701.

1. Kesempatan Beribadah

Relawan kemanusiaan yang bekerja di wilayah bencana sering menghadapi keterbatasan fasilitas yang dapat menghambat pelaksanaan ibadah. Oleh karena itu, organisasi kemanusiaan perlu memastikan bahwa relawan tetap memiliki kesempatan untuk menjalankan ibadah mereka.

Relawan kemanusiaan yang bekerja di wilayah konflik maupun bencana sering menghadapi berbagai keterbatasan, baik dari segi fasilitas, waktu, maupun kondisi lingkungan yang tidak kondusif. Situasi tersebut kerap menjadi hambatan dalam pelaksanaan ibadah, padahal ibadah merupakan kebutuhan spiritual yang fundamental bagi setiap individu, khususnya bagi relawan muslim. Oleh karena itu, organisasi kemanusiaan memiliki tanggung jawab moral dan institusional untuk memastikan bahwa relawan tetap memiliki kesempatan yang layak dalam menjalankan ibadahnya, meskipun berada dalam kondisi darurat.

Dalam perspektif Islam, ibadah bukan hanya kewajiban ritual, tetapi juga menjadi tujuan utama penciptaan manusia. Hal ini ditegaskan dalam firman Allah:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ

Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan agar mereka beribadah kepada-Ku. (QS. Adz-Dzariyat/51:56)

Ayat ini menunjukkan bahwa ibadah merupakan inti eksistensi manusia, sehingga tidak dapat diabaikan dalam kondisi apapun, termasuk saat menjalankan tugas kemanusiaan. Dalam penafsiran *Tafsir Ibnu Katsir* dijelaskan bahwa makna “beribadah” dalam ayat ini mencakup seluruh bentuk ketaatan kepada Allah, baik yang bersifat ritual seperti shalat maupun non-ritual seperti amal kebajikan¹⁴¹. Dengan demikian, aktivitas relawan itu sendiri dapat bernilai ibadah, namun tidak menggugurkan kewajiban ibadah mahdhah seperti shalat.

Lebih lanjut, Al-Qur'an juga memberikan kemudahan dalam pelaksanaan ibadah ketika seseorang berada dalam kondisi sulit. Allah berfirman:

فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ

*Maka bertakwalah kamu kepada Allah menurut kesanggupanmu. (QS. At-Taghabun/64: 16)*¹⁴²

Ayat ini menjadi dasar fleksibilitas syariat Islam, termasuk dalam kondisi darurat seperti konflik bersenjata. *Tafsir al-Qurtubi* menjelaskan bahwa ayat ini menunjukkan adanya prinsip keringanan (*rukhsah*), seperti

¹⁴¹ Ismail bin Umar bin Katsir, *Tafsir Ibnu Katsir*, tafsir QS. Adz-Dzariyat: 56.

¹⁴² Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, QS. At-Taghabun: 16.

diperbolehkannya menjamak atau mengqashar shalat, tayammum ketika tidak ada air, serta penyesuaian ibadah sesuai kondisi¹⁴³. Bagi relawan, hal ini menjadi solusi agar tetap dapat menjalankan ibadah meskipun dalam keterbatasan.

Selain itu, pentingnya menjaga hubungan spiritual juga ditegaskan dalam firman Allah:

وَأَسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ

Mintalah pertolongan dengan sabar dan shalat. (QS. Al-Baqarah/2:45)

Ayat ini menunjukkan bahwa ibadah, khususnya shalat, memiliki fungsi psikologis sebagai sumber kekuatan dan ketahanan mental. Dalam konteks relawan kemanusiaan, ibadah menjadi sarana untuk mengelola stres, meningkatkan ketenangan batin, serta memperkuat motivasi dalam menjalankan tugas di tengah situasi yang penuh tekanan.

Dari perspektif Hukum Humaniter Internasional, meskipun tidak secara eksplisit mengatur ibadah relawan, prinsip perlindungan martabat manusia dalam Konvensi Jenewa 1949 mencakup penghormatan terhadap keyakinan agama. *International Committee of the Red Cross (ICRC)* dalam praktiknya juga menekankan pentingnya penghormatan terhadap kebutuhan spiritual individu, termasuk akses terhadap praktik keagamaan di wilayah konflik¹⁴⁴. Hal ini menunjukkan bahwa kebebasan beribadah merupakan bagian dari hak asasi yang tetap harus dijamin, bahkan dalam situasi perang.

Dalam implementasinya, organisasi kemanusiaan perlu menyediakan fasilitas yang mendukung pelaksanaan ibadah, seperti waktu istirahat yang cukup untuk shalat, penyediaan air atau alternatif bersuci (tayammum), serta ruang yang layak untuk beribadah. Selain itu, manajemen operasional juga perlu memperhatikan jadwal tugas agar tidak menghilangkan hak relawan dalam menjalankan kewajiban spiritualnya.

Kesempatan untuk beribadah memiliki dampak signifikan terhadap kondisi psikologis relawan. Ibadah tidak hanya memperkuat hubungan dengan Tuhan, tetapi juga memberikan ketenangan, harapan, dan makna dalam menjalankan misi kemanusiaan. Dalam situasi konflik yang penuh tekanan, spiritualitas menjadi sumber ketahanan (*resilience*) yang penting bagi relawan untuk tetap bertahan dan menjalankan tugas secara optimal.

Dengan demikian, hak relawan untuk beribadah merupakan bagian integral dari perlindungan kemanusiaan yang holistik. Al-Qur'an memberikan landasan normatif yang kuat tentang pentingnya ibadah serta fleksibilitas dalam pelaksanaannya, sementara prinsip-prinsip hukum humaniter internasional menegaskan pentingnya penghormatan terhadap martabat dan

¹⁴³ Al-Qurtubi, Tafsir al-Qurtubi, tafsir QS. At-Taghabun: 16.

¹⁴⁴ International Committee of the Red Cross (ICRC), *Guidelines on Respect for Religious Practices in Armed Conflict*.

kebebasan beragama. Integrasi kedua perspektif ini menjadi dasar bagi upaya perlindungan relawan yang tidak hanya bersifat fisik, tetapi juga spiritual dan mental.

2. Adanya Aktivitas Keagamaan

Aktivitas keagamaan merupakan salah satu bentuk dukungan spiritual yang sangat penting bagi relawan kemanusiaan yang bertugas di wilayah konflik maupun bencana. Dalam kondisi penuh tekanan, ancaman, serta keterbatasan fasilitas, relawan tidak hanya membutuhkan perlindungan fisik dan mental, tetapi juga penguatan spiritual yang mampu menjaga stabilitas emosi dan ketahanan batin. Oleh karena itu, penyelenggaraan aktivitas keagamaan seperti pengajian, doa bersama, dzikir, maupun refleksi spiritual menjadi bagian penting dalam sistem perlindungan relawan yang bersifat holistik.

Dalam perspektif Islam, aktivitas keagamaan memiliki fungsi tidak hanya sebagai bentuk ibadah, tetapi juga sebagai sarana memperkuat hubungan sosial dan solidaritas antarindividu. Hal ini ditegaskan dalam firman Allah:

وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ

Dan tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa. (QS. Al-Ma'idah/5:2)¹⁴⁵

Ayat ini menunjukkan bahwa kegiatan kolektif dalam kebaikan, termasuk aktivitas keagamaan, memiliki nilai sosial yang tinggi. Dalam konteks relawan, aktivitas keagamaan bersama dapat memperkuat rasa kebersamaan, meningkatkan empati, serta menciptakan lingkungan kerja yang lebih suportif. *Tafsir Tafsir Ibnu Katsir* menjelaskan bahwa perintah untuk saling tolong-menolong mencakup seluruh bentuk kerja sama dalam kebaikan yang mendekatkan manusia kepada Allah.¹⁴⁶

Selain itu, Al-Qur'an juga menegaskan pentingnya dzikir dan aktivitas spiritual sebagai sumber ketenangan jiwa:

أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ

Ingatlah, hanya dengan mengingat Allah hati menjadi tenteram. (QS. Ar-Ra'd/13:28)¹⁴⁷

Aktivitas keagamaan seperti dzikir, doa bersama, dan pengajian menjadi media untuk mencapai ketenangan tersebut. Dalam penafsiran *Tafsir al-Sa'di* dijelaskan bahwa dzikir kepada Allah memberikan efek menenangkan hati, menghilangkan kecemasan, serta memperkuat keyakinan dalam menghadapi

¹⁴⁵ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, QS. Al-Ma'idah/5: 2.

¹⁴⁶ Ismail bin Umar bin Katsir, *Tafsir Ibnu Katsir*, tafsir QS. Al-Ma'idah: 2.

¹⁴⁷ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, QS. Ar-Ra'd: 28.

ujian kehidupan.¹⁴⁸ Bagi relawan, hal ini sangat relevan karena mereka sering dihadapkan pada situasi traumatis dan tekanan psikologis yang tinggi.

Lebih lanjut, aktivitas keagamaan juga berfungsi sebagai sarana penguatan moral dan motivasi. Allah berfirman:

إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا

Sesungguhnya bersama kesulitan ada kemudahan. (QS. Al-Insyirah/94:6)¹⁴⁹

Ayat ini memberikan harapan dan optimisme yang sangat dibutuhkan oleh relawan dalam menghadapi berbagai kesulitan di lapangan. Melalui kegiatan keagamaan, nilai-nilai optimisme, kesabaran, dan keikhlasan dapat terus ditanamkan sehingga relawan tetap memiliki semangat dalam menjalankan tugas kemanusiaannya.

Dari perspektif sosial, aktivitas keagamaan bersama juga berperan dalam membangun solidaritas dan kohesi kelompok. Interaksi spiritual yang dilakukan secara kolektif dapat menciptakan rasa saling memiliki dan memperkuat hubungan emosional antar relawan. Hal ini penting untuk mencegah isolasi sosial dan kelelahan emosional yang sering dialami oleh relawan di wilayah konflik. Dengan adanya dukungan sosial berbasis spiritual, relawan akan lebih mampu mengelola stres dan menjaga keseimbangan mentalnya.

Dalam perspektif Hukum Humaniter Internasional, penghormatan terhadap praktik keagamaan merupakan bagian dari perlindungan terhadap martabat manusia. *International Committee of the Red Cross (ICRC)* menekankan bahwa kebutuhan spiritual, termasuk kegiatan keagamaan, merupakan bagian dari aspek kemanusiaan yang harus dihormati dalam situasi konflik bersenjata.¹⁵⁰ Oleh karena itu, penyelenggaraan aktivitas keagamaan bagi relawan juga sejalan dengan prinsip kemanusiaan yang diakui secara internasional.

Implementasi aktivitas keagamaan dalam lingkungan relawan dapat dilakukan secara fleksibel sesuai dengan kondisi lapangan, seperti mengadakan doa bersama sebelum atau setelah tugas, sesi refleksi spiritual, serta pengajian singkat yang tidak mengganggu operasional kemanusiaan. Pendekatan ini memungkinkan relawan tetap mendapatkan manfaat spiritual tanpa mengurangi efektivitas kerja mereka.

Dengan demikian, aktivitas keagamaan memiliki peran strategis dalam mendukung perlindungan relawan kemanusiaan, khususnya dalam aspek spiritual dan mental. Al-Qur'an memberikan landasan normatif yang kuat mengenai pentingnya kebersamaan dalam kebaikan, dzikir sebagai sumber

¹⁴⁸ Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, Tafsir al-Sa'di, tafsir QS. Ar-Ra'd: 28.

¹⁴⁹ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, QS. Al-Insyirah: 6.

¹⁵⁰ International Committee of the Red Cross (ICRC), *Guidelines on Respect for Religious Practices in Armed Conflict*.

ketenangan, serta optimisme dalam menghadapi kesulitan. Sementara itu, prinsip-prinsip Hukum Humaniter Internasional memperkuat pentingnya penghormatan terhadap kebutuhan spiritual sebagai bagian dari martabat manusia. Oleh karena itu, aktivitas keagamaan tidak hanya menjadi pelengkap, tetapi merupakan kebutuhan esensial dalam mendukung keberlangsungan dan efektivitas misi kemanusiaan.

3. Pendampingan Spiritual

Pendampingan spiritual merupakan salah satu bentuk dukungan esensial bagi relawan kemanusiaan yang bertugas di wilayah konflik maupun bencana. Dalam situasi yang sarat tekanan, ketidakpastian, serta paparan terhadap penderitaan manusia, relawan tidak hanya membutuhkan perlindungan fisik dan psikologis, tetapi juga bimbingan spiritual yang mampu memberikan makna, arah, serta keteguhan batin. Pendampingan spiritual berfungsi sebagai sarana untuk memperkuat dimensi keimanan relawan sekaligus membantu mereka memaknai tugas kemanusiaan sebagai bagian dari ibadah dan pengabdian kepada Tuhan.

Dalam perspektif Islam, pentingnya bimbingan dan nasihat spiritual ditegaskan dalam Al-Qur'an sebagai bagian dari upaya menjaga keteguhan iman dan ketahanan jiwa. Allah berfirman:

“Dan tetaplah memberi peringatan, karena sesungguhnya peringatan itu bermanfaat bagi orang-orang yang beriman.” (QS. Adz-Dzariyat/51:55)¹⁵¹

Ayat ini menunjukkan bahwa nasihat dan pendampingan spiritual memiliki fungsi penting dalam menjaga kesadaran dan kekuatan iman seseorang. Dalam konteks relawan, pendamping spiritual dapat berperan sebagai pembimbing yang memberikan arahan, penguatan nilai-nilai keagamaan, serta motivasi agar relawan tetap istiqamah dalam menjalankan tugasnya. Dalam *Tafsir Ibnu Katsir* dijelaskan bahwa peringatan yang dimaksud dalam ayat ini mencakup nasihat yang menguatkan hati dan mendorong manusia untuk tetap berada di jalan kebenaran¹⁵².

Selain itu, Al-Qur'an juga menegaskan pentingnya saling menasihati dalam kebenaran dan kesabaran sebagai bentuk dukungan moral dan spiritual: *“Dan saling menasihati untuk kebenaran dan saling menasihati untuk kesabaran.”* (QS. Al-'Asr/103: 3)¹⁵³ Ayat ini memberikan dasar bahwa pendampingan spiritual tidak hanya bersifat individual, tetapi juga kolektif. Relawan yang saling memberikan dukungan spiritual akan lebih mampu menghadapi tekanan emosional dan dilema moral yang muncul di lapangan.

¹⁵¹ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, QS. Adz-Dzariyat: 55.

¹⁵² Ismail bin Umar bin Katsir, *Tafsir Ibnu Katsir*, tafsir QS. Adz-Dzariyat: 55.

¹⁵³ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, QS. Al-'Asr: 3.

Dalam *Tafsir al-Sa'di* menjelaskan bahwa saling menasihati merupakan salah satu pilar keselamatan manusia dari kerugian, karena dapat memperkuat keteguhan iman dan ketahanan dalam menghadapi ujian¹⁵⁴.

Pendampingan spiritual juga memiliki peran penting dalam membantu relawan menghadapi dilema moral yang sering muncul dalam situasi konflik, seperti keterbatasan sumber daya, prioritas penanganan korban, atau keputusan sulit yang berdampak pada keselamatan manusia. Dalam kondisi tersebut, relawan memerlukan bimbingan yang tidak hanya rasional, tetapi juga berbasis nilai-nilai spiritual. Allah berfirman:

فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ

“Maka bertanyalah kepada orang yang mempunyai pengetahuan jika kamu tidak mengetahui.” (QS. An-Nahl/16:43)¹⁵⁵

Ayat ini menunjukkan pentingnya merujuk kepada pihak yang memiliki otoritas keilmuan, termasuk dalam aspek keagamaan. Pendamping spiritual berperan sebagai rujukan yang dapat membantu relawan mengambil keputusan yang etis dan sesuai dengan nilai-nilai agama. Dalam *Tafsir al-Qurtubi* dijelaskan bahwa ayat ini mendorong manusia untuk tidak mengambil keputusan sendiri dalam kondisi ketidaktahuan, tetapi mencari bimbingan dari ahli yang kompeten¹⁵⁶.

Lebih lanjut, pendampingan spiritual juga berfungsi sebagai sarana untuk menjaga keseimbangan antara tugas kemanusiaan dan kondisi batin relawan. Relawan yang mendapatkan pendampingan spiritual secara berkelanjutan cenderung memiliki tingkat ketahanan psikologis (*resilience*) yang lebih tinggi, mampu mengelola stres dengan lebih baik, serta memiliki makna yang lebih dalam terhadap pekerjaan yang mereka lakukan. Pendampingan ini dapat dilakukan melalui sesi konseling spiritual, tausiyah, diskusi keagamaan, maupun refleksi bersama yang membantu relawan menginternalisasi nilai-nilai kesabaran, keikhlasan, dan tawakal.

Dalam perspektif Hukum Humaniter Internasional, penghormatan terhadap kebutuhan spiritual individu merupakan bagian dari perlindungan terhadap martabat manusia. *International Committee of the Red Cross (ICRC)* menekankan bahwa dukungan psikososial, termasuk dimensi spiritual, merupakan elemen penting dalam menjaga kesejahteraan individu di wilayah konflik¹⁵⁷. Oleh karena itu, penyediaan pendampingan spiritual bagi relawan

¹⁵⁴ Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, *Tafsir al-Sa'di*, tafsir QS. Al-'Asr: 3.

¹⁵⁵ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, QS. An-Nahl: 43.

¹⁵⁶ Al-Qurtubi, *Tafsir al-Qurtubi*, tafsir QS. An-Nahl: 43.

¹⁵⁷ International Committee of the Red Cross (ICRC), *Mental Health and Psychosocial Support in Emergencies and Armed Conflict*, ICRC Guidelines and Operational Framework, Geneva: ICRC, 2018, hal. 6–9.

juga sejalan dengan prinsip kemanusiaan yang menjadi dasar hukum humaniter internasional.

Implementasi pendampingan spiritual dalam organisasi kemanusiaan dapat dilakukan dengan menghadirkan pembimbing atau konselor spiritual yang memiliki kompetensi keagamaan, menyediakan ruang dialog bagi relawan untuk menyampaikan permasalahan batin, serta mengintegrasikan nilai-nilai spiritual dalam pelatihan pra-penugasan. Pendekatan ini akan membantu relawan tidak hanya menjalankan tugas secara profesional, tetapi juga dengan kesadaran spiritual yang kuat.

Dengan demikian, pendampingan spiritual merupakan komponen penting dalam sistem perlindungan relawan kemanusiaan yang bersifat menyeluruh. Al-Qur'an memberikan landasan normatif tentang pentingnya nasihat, kesabaran, dan rujukan kepada ahli dalam menghadapi persoalan kehidupan. Sementara itu, prinsip-prinsip Hukum Humaniter Internasional memperkuat pentingnya penghormatan terhadap kebutuhan spiritual sebagai bagian dari martabat manusia. Integrasi kedua perspektif ini menjadi dasar dalam memastikan relawan dapat menjalankan tugas kemanusiaannya dengan keteguhan iman, keseimbangan batin, dan integritas moral.

4. Penguatan Nilai-Nilai Keikhlasan

Keikhlasan merupakan salah satu nilai utama dalam aktivitas kerelawanan. Relawan kemanusiaan bekerja untuk membantu sesama manusia tanpa mengharap imbalan materi.

Al-Qur'an menekankan pentingnya keikhlasan dalam setiap amal perbuatan.

Allah berfirman:

وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ

Padahal mereka tidak diperintahkan kecuali untuk menyembah Allah dengan ikhlas menaati-Nya semata-mata karena (menjalankan) agama, dan juga agar melaksanakan salat serta menunaikan zakat; dan yang demikian itulah agama yang lurus. (QS. Al-Bayyinah/98:5)

Keikhlasan menjadi sumber motivasi spiritual yang sangat penting bagi relawan dalam menjalankan tugas kemanusiaan. Perlindungan terhadap relawan kemanusiaan tidak hanya terbatas pada aspek fisik, tetapi juga mencakup dimensi mental dan spiritual. Dalam konteks konflik bersenjata, relawan sering menghadapi tekanan psikologis yang berat akibat paparan kekerasan, penderitaan korban, serta keterbatasan fasilitas. Oleh karena itu, pemenuhan kebutuhan spiritual menjadi bagian integral dari perlindungan menyeluruh bagi relawan. Salah satu bentuk perlindungan tersebut adalah menjamin hak relawan untuk tetap melaksanakan ibadah. Relawan

kemanusiaan yang bekerja di wilayah konflik atau bencana sering kali menghadapi keterbatasan sarana yang dapat menghambat pelaksanaan ibadah. Dalam hal ini, organisasi kemanusiaan memiliki tanggung jawab moral untuk memastikan bahwa relawan tetap memiliki kesempatan menjalankan kewajiban keagamaannya.

Al-Qur'an secara tegas menegaskan bahwa tujuan utama penciptaan manusia adalah untuk beribadah kepada Allah, sebagaimana firman-Nya dalam QS. Adz-Dzariyat/51:56: "*Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan agar mereka beribadah kepada-Ku.*" Ayat ini menunjukkan bahwa ibadah merupakan kebutuhan esensial manusia, bukan sekadar aktivitas ritual, tetapi juga sebagai sarana menjaga keseimbangan batin. Dalam tafsirnya, Ibnu Katsir menjelaskan bahwa ibadah mencakup seluruh bentuk ketaatan kepada Allah, baik yang bersifat lahir maupun batin, sehingga dalam kondisi apa pun, termasuk dalam situasi konflik, manusia tetap dituntut untuk menjaga hubungan spiritualnya dengan Allah.¹⁵⁸ Dengan demikian, kesempatan beribadah bagi relawan bukan hanya hak, tetapi juga kebutuhan fundamental untuk menjaga stabilitas psikologis dan ketahanan mental mereka.

Selain itu, keberadaan aktivitas keagamaan seperti pengajian, doa bersama, dan refleksi spiritual juga memiliki peran penting dalam memperkuat kondisi mental relawan. Aktivitas tersebut tidak hanya berfungsi sebagai sarana ibadah kolektif, tetapi juga sebagai media untuk membangun solidaritas dan memperkuat ikatan emosional antar relawan. Dalam perspektif Al-Qur'an, aktivitas kolektif yang mengandung nilai kebaikan dan ketakwaan sangat dianjurkan, sebagaimana firman Allah dalam QS. Al-Ma'idah/5 : 2 yang menekankan pentingnya tolong-menolong dalam kebaikan dan ketakwaan. *Tafsir Al-Sa'di* menjelaskan bahwa kerja sama dalam kebaikan akan memperkuat keteguhan hati dan mencegah manusia dari keputusan-keputusan yang buruk. Oleh karena itu, aktivitas keagamaan secara kolektif dapat menjadi mekanisme coping spiritual yang efektif bagi relawan dalam menghadapi tekanan emosional di wilayah konflik.¹⁵⁹

Lebih lanjut, pendampingan spiritual menjadi aspek yang tidak kalah penting dalam perlindungan relawan. Pendamping spiritual, seperti ulama, dai, atau konselor berbasis keagamaan, dapat membantu relawan memahami makna tugas kemanusiaan dalam perspektif ibadah dan pengabdian kepada Allah. Pendampingan ini juga berfungsi untuk membantu relawan menghadapi dilema moral yang sering muncul di lapangan, seperti keterbatasan bantuan, prioritas korban, serta tekanan situasi darurat. Dalam QS. Ar-Ra'd/13 ayat 28 Allah menegaskan bahwa "*ingatlah, hanya dengan mengingat Allah hati*

¹⁵⁸ Ismâ'îl ibn 'Umar Ibn Kathîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, Juz 7, hal. 426, tafsir QS. adz-Dzâriyât/51: 56.

¹⁵⁹ 'Abd al-Rahmân bin Nâshir al-Sa'dî, *Taysîr al-Karîm al-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Mannân*, hal. 218 (tafsir QS. al-Mâ'idah/5: 2).

menjadi tenteram.” Menurut *Tafsir Al-Qurthubi*, dzikir dan kedekatan spiritual kepada Allah merupakan sumber ketenangan sejati yang tidak dapat digantikan oleh faktor material. Oleh karena itu, pendampingan spiritual menjadi sarana penting dalam menjaga kesehatan mental relawan sekaligus memperkuat ketahanan psikologis mereka.¹⁶⁰

Di samping itu, penguatan nilai keikhlasan juga menjadi fondasi utama dalam aktivitas kerelawanan. Relawan kemanusiaan bekerja tanpa mengharapkan imbalan materi, melainkan didorong oleh nilai kemanusiaan dan keimanan. Al-Qur’an menekankan pentingnya keikhlasan dalam setiap amal, sebagaimana firman Allah dalam QS. Al-Bayyinah/98 ayat 5: “Padahal mereka tidak diperintahkan kecuali untuk menyembah Allah dengan ikhlas menaati-Nya semata-mata karena (menjalankan) agama...” Dalam *tafsir Ibnu Katsir*¹⁶¹ dijelaskan bahwa keikhlasan merupakan syarat diterimanya amal di sisi Allah, sehingga setiap aktivitas, termasuk kerja kemanusiaan, harus dilandasi niat yang tulus. Keikhlasan ini menjadi sumber kekuatan internal yang mampu menjaga motivasi relawan meskipun menghadapi kondisi sulit dan penuh risiko.

Lebih jauh, konsep keikhlasan juga berkaitan erat dengan ketahanan mental. Relawan yang memiliki orientasi spiritual yang kuat cenderung lebih mampu menghadapi tekanan dan tidak mudah mengalami kelelahan emosional (*burnout*). Hal ini karena mereka memaknai tugasnya sebagai bagian dari ibadah dan pengabdian, bukan sekadar pekerjaan. Dengan demikian, nilai keikhlasan tidak hanya memiliki dimensi teologis, tetapi juga implikasi psikologis yang signifikan dalam menjaga stabilitas mental relawan.

Secara keseluruhan, perlindungan mental dan spiritual relawan kemanusiaan mencakup berbagai aspek yang saling terkait, yaitu pemenuhan hak beribadah, penyelenggaraan aktivitas keagamaan, pendampingan spiritual, serta penguatan nilai keikhlasan. Keempat aspek ini merupakan bagian integral dari upaya menjaga kesejahteraan holistik relawan di wilayah konflik. Dalam perspektif Al-Qur’an, perlindungan tersebut tidak hanya bersifat anjuran, tetapi juga merupakan bagian dari implementasi nilai-nilai kemanusiaan dan keadilan yang menjadi tujuan utama syariat Islam. Oleh karena itu, organisasi kemanusiaan perlu mengintegrasikan dimensi spiritual dalam sistem perlindungan relawan agar mereka dapat menjalankan tugasnya secara optimal, baik secara fisik, mental, maupun spiritual.

¹⁶⁰ Abû ‘Abdillâh al-Qurthubî, *al-Jâmi‘ li Ahkâm al-Qur’ân*, Juz 9, hal. 292 (tafsir QS. ar-Ra‘d/13: 28).

¹⁶¹ Ismâ‘îl ibn ‘Umar Ibn Kathîr, *Tafsîr al-Qur’ân al-‘Azîm*, Juz 8, hal. 502, tafsir QS. al-Bayyinah: 5.

5. Lingkungan Kerja yang Kondusif

Lingkungan kerja yang kondusif dapat membantu relawan menjaga kesehatan mental dan spiritual mereka. Organisasi kemanusiaan harus menciptakan suasana kerja yang saling menghargai, penuh empati, dan bebas dari diskriminasi. Lingkungan yang positif akan membantu relawan bekerja dengan lebih efektif serta meningkatkan kualitas pelayanan kemanusiaan.¹⁶²

6. Status Syahid bagi Relawan Kemanusiaan yang Gugur

Status syahid bagi relawan tidak dapat ditetapkan secara otomatis hanya karena seseorang beridentitas sebagai relawan. Dalam perspektif syariat, penilaian harus memperhatikan niat, jenis tugas, cara bertindak, dan keadaan ketika ia meninggal. Relawan yang menjalankan misi kemanusiaan yang dibenarkan misalnya menyelamatkan jiwa, menolong korban, menjaga keluarga dan masyarakat dari bahaya, atau mempertahankan kehidupan dari serangan yang zalim memiliki dasar untuk diharapkan memperoleh pahala syahid apabila gugur secara tidak sah dalam tugas tersebut. Hadis Nabi menyebut orang yang terbunuh ketika mempertahankan harta, agama, jiwa, atau keluarganya sebagai syahid. Namun, penetapan akhir kedudukan seseorang di sisi Allah tetap merupakan hak Allah; karena itu, formulasi akademik yang lebih hati-hati adalah “diharapkan memperoleh pahala syahid”, bukan memastikan status individu tertentu.¹⁶³

Sebaliknya, jika aktivitas relawan berubah menjadi partisipasi dalam kezaliman, agresi, atau pelanggaran terhadap pihak yang dilindungi, identitas kerelawanan tidak dengan sendirinya memberikan legitimasi teologis maupun predikat syahid. Batas ini penting agar konsep spiritual tidak dipakai untuk meromantisasi risiko, mengabaikan SOP keselamatan, atau meniadakan akuntabilitas. Keikhlasan harus berjalan bersama kebenaran tujuan, ketepatan cara, dan kewajiban menjaga jiwa.

D. Operasionalisasi Model Perlindungan Tiga Dimensi Relawan Kemanusiaan

Model akhir penelitian terdiri atas tiga dimensi utama fisik, mental, dan spiritual dengan perlindungan hukum, kelembagaan, sosial, harta, dan martabat sebagai unsur lintas dimensi. *Maqâshid al-syarî'ah* berfungsi sebagai basis nilai yang memperkuat model, bukan sebagai lima model baru yang terpisah.

¹⁶² World Health Organization, *Mental Health in Emergencies*, Geneva: WHO, 2019

¹⁶³ Abū 'Īsā al-Tirmiẓī, *Sunan al-Tirmiẓī*, Kitāb al-Diyāt, Bāb mā jā'a fī man qutila dūna mālihi fa-huwa syahīd, hadis no. 1421: “Barang siapa terbunuh karena mempertahankan hartanya, agamanya, darah/jiwanya, atau keluarganya, maka ia syahid.” Al-Tirmiẓī menilai hadis ḥasan ṣaḥīḥ.

Model perlindungan relawan kemanusiaan yang dibangun dalam penelitian ini tidak hanya bertujuan memberikan panduan praktis bagi organisasi kemanusiaan, tetapi juga berupaya menunjukkan bahwa nilai-nilai perlindungan terhadap manusia telah lama menjadi bagian integral dari ajaran Islam sebagaimana tercermin dalam Al-Qur'an. Oleh karena itu, model ini tidak hanya bersifat operasional tetapi juga memiliki dasar teologis dan filosofis yang kuat.¹⁶⁴

Dalam perspektif Al-Qur'an, manusia merupakan makhluk yang dimuliakan oleh Allah. Kemuliaan manusia ini tercermin dalam firman Allah:

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا

Dan sungguh Kami telah memuliakan anak cucu Adam, dan Kami angkut mereka di darat dan di laut, Kami beri mereka rezeki dari yang baik-baik dan Kami lebihkan mereka atas banyak makhluk yang Kami ciptakan dengan kelebihan yang sempurna. (QS. Al-Isra'/17:70)

Ayat ini menunjukkan bahwa setiap manusia memiliki martabat yang harus dihormati dan dilindungi. Perlindungan terhadap relawan kemanusiaan pada dasarnya merupakan bagian dari upaya menjaga kemuliaan manusia tersebut.¹⁶⁵ Relawan yang menjalankan misi kemanusiaan tidak hanya bekerja sebagai pekerja sosial, tetapi juga sebagai individu yang menjalankan nilai-nilai kemanusiaan yang luhur.

Dalam konteks ini, perlindungan relawan tidak boleh dipahami secara sempit hanya sebagai upaya melindungi tenaga kerja dalam organisasi, tetapi harus dipahami sebagai bagian dari tanggung jawab moral untuk menjaga kehidupan manusia yang terlibat dalam aktivitas kemanusiaan.¹⁶⁶ Pendekatan ini menunjukkan bahwa model perlindungan relawan kemanusiaan yang berbasis pada nilai-nilai Al-Qur'an memiliki dimensi yang sangat luas, mencakup aspek etika, spiritualitas, dan tanggung jawab sosial.¹⁶⁷

Sebagaimana telah dijelaskan dalam bab sebelumnya, *maqâshid al-syari'ah* merupakan kerangka penting dalam memahami tujuan syariat Islam. Para ulama seperti al-Ghazali dan asy-Syatibi menjelaskan bahwa tujuan

¹⁶⁴ Yusuf al-Qaradawi, *Maqasid al-Shariah al-Islamiyyah*, Kairo: Dar al-Shuruq, 2007, hal. 45.

¹⁶⁵ Al-Qur'an, QS. Al-Isra'/17:70; Isma'il ibn Kathir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azhim* Beirut: Dar al-Fikr, 1999, jil. 5, hal. 64.

¹⁶⁶ 'Abd al-Rahman al-Sa'di, *Taisir al-Karîm al-Rahman*, Riyadh: Dar al-Salam, 2000, hal. 112.

¹⁶⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Jakarta: Lentera Hati, 2002, jil. 8, hal. 23.

utama syariat adalah menjaga lima unsur pokok kehidupan manusia¹⁶⁸, yaitu agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Dalam konteks perlindungan melawan kemanusiaan, konsep *maqâshid syariah* memberikan dasar teoretis yang sangat kuat bagi pengembangan model perlindungan yang komprehensif.¹⁶⁹

1. Dimensi Fisik: Hifzh al-Nafs sebagai Dasar Keselamatan Relawan

Prinsip ini menekankan pentingnya menjaga keselamatan manusia dari segala bentuk ancaman terhadap kehidupan.¹⁷⁰ Prinsip *Hifzh al-Nafs* (perlindungan jiwa) merupakan salah satu tujuan utama dalam *maqâshid al-syariah* yang menekankan pentingnya menjaga keselamatan dan keberlangsungan hidup manusia dari segala bentuk ancaman. Dalam perspektif Al-Qur'an, kehidupan manusia memiliki nilai yang sangat tinggi sehingga harus dilindungi secara maksimal. Allah menegaskan:

وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ

Dan janganlah kamu membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya), melainkan dengan suatu alasan yang benar. (QS. Al-Isra' /17:33).

Ayat ini menunjukkan larangan keras terhadap segala bentuk tindakan yang mengancam kehidupan manusia, baik secara langsung maupun tidak langsung. Bahkan dalam ayat lain ditegaskan bahwa menjaga satu nyawa manusia seakan-akan sama dengan menjaga seluruh umat manusia, sebagaimana firman Allah:

مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا

Barang siapa membunuh satu jiwa, bukan karena (membunuh) orang lain atau membuat kerusakan di muka bumi, maka seakan-akan ia telah membunuh seluruh manusia. Dan barang siapa memelihara kehidupan seorang manusia, maka seakan-akan ia telah memelihara kehidupan seluruh manusia. (QS. Al-Ma'idah/5:32).

Islam menegaskan larangan membunuh orang yang dilindungi (seperti non-muslim yang terikat perjanjian), anak-anak, perempuan, dan selain mereka yang tidak terlibat dalam peperangan. Penjagaan jiwa juga ditegaskan melalui hukum *qishâsh* sebagaimana firman Allah: "Dan dalam *qishâsh* itu ada kehidupan bagimu." Selain itu, syariat juga menjaga akal (dengan

¹⁶⁸ Abu Hamid al-Ghazali, *Al-Mustashfa min 'Ilm al-Usul*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993, 1:286; Abu Ishaq al-Shatibi, *Al-Muwâfaqât* Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1997, jil. 2, hal.8.

¹⁶⁹ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*, London: IIIT, 2008, hal. 54.

¹⁷⁰ Al-Qur'an, QS. Al-Ma'idah/5:32; Ibn Katsir, *Tafsir*, 3:85.

larangan khamr), menjaga keturunan (dengan larangan zina), dan menjaga harta (dengan hukuman bagi pencuri dan perampok). Semua ini dikenal sebagai lima tujuan pokok syariat (*al-kulliyât al-khams*).¹⁷¹

Selain itu, Al-Qur'an juga melarang manusia menjatuhkan dirinya ke dalam kebinasaan, yang menunjukkan kewajiban menjaga diri dari bahaya:

وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ

“Dan janganlah kamu menjatuhkan dirimu sendiri ke dalam kebinasaan.” (QS. Al-Baqarah/2:195).

Prinsip ini juga diperkuat oleh hadis Nabi Muhammad saw. yang menegaskan larangan membahayakan diri sendiri maupun orang lain. Rasulullah saw bersabda:

لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ¹⁷²

Dari ‘Ubâdah ibn al-Shâmit r.a., Rasulullah saw. bersabda: “Tidak boleh menimbulkan bahaya bagi diri sendiri dan tidak boleh membalas bahaya dengan bahaya.”

Dalam hadis lain, Nabi juga menekankan pentingnya menjaga keselamatan jiwa sebagai bagian dari perlindungan dasar bagi seorang muslim:

الْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ¹⁷³

Dari ‘Abdullâh ibn ‘Amr r.a., Rasulullah saw. bersabda: “Seorang muslim adalah orang yang kaum muslimin selamat dari lisan dan tangannya.”

Dengan demikian, prinsip *Hifzh al-Nafs* menegaskan bahwa menjaga kehidupan manusia merupakan kewajiban fundamental dalam Islam. Prinsip ini tidak hanya mencakup larangan membunuh, tetapi juga mencakup kewajiban menjaga kesehatan, keselamatan kerja, perlindungan dari kekerasan, serta penyediaan kebutuhan dasar yang mendukung kelangsungan hidup manusia. Dalam konteks relawan kemanusiaan, prinsip ini menjadi landasan utama dalam memastikan bahwa setiap relawan terlindungi dari risiko yang dapat mengancam jiwa mereka selama menjalankan tugas di wilayah konflik maupun bencana.

¹⁷¹ Ibn Amîr al-Hajj, *Al-Taqrîr wa al-Tahbîr fî Sharh Kitâb al-Tahrîr*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t., jil. 3, hal. 191.

¹⁷² Ibn Mâjah, *Sunan Ibn Mâjah*, Kitâb al-Ahkâm, Bâb Man Banâ fî Haqqihi Mâ Yaḍurru bi Jârihi, no. 2340; Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad Aḥmad*, no. 2865.

¹⁷³ Al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî*, Kitâb al-Îmân, Bâb al-Muslim Man Salima al-Muslimûn min Lisânihi wa Yadihi, no. 10; Muslim, *SHahîh Muslim*, Kitâb al-Îmân, no. 40.

2. Dimensi Mental: *Hifzh al- 'Aql* sebagai Dasar Kesehatan Psikologis

Prinsip ini berkaitan dengan perlindungan kesehatan mental melawan serta pencegahan terhadap tekanan psikologis yang berlebihan.¹⁷⁴ Prinsip *Hifzh al- 'Aql* (perlindungan akal) merupakan salah satu tujuan utama dalam *maqâshid al-syariah* yang menekankan pentingnya menjaga kesehatan akal dan stabilitas mental manusia. Dalam perspektif Islam, akal merupakan anugerah besar dari Allah yang menjadi dasar tanggung jawab moral dan keagamaan manusia. Oleh karena itu, segala hal yang dapat merusak akal, baik secara fisik maupun psikologis, harus dihindari. Allah berfirman:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

Wahai orang-orang yang beriman! Sesungguhnya khamr, judi, berhala, dan undian nasib adalah perbuatan keji termasuk perbuatan setan, maka jauhilah agar kamu beruntung. (QS. Al-Ma'idah/5:90).

Ayat ini menunjukkan bahwa Islam melarang segala sesuatu yang dapat merusak fungsi akal, termasuk zat-zat yang memabukkan. Selain itu, Al-Qur'an juga mendorong manusia untuk menggunakan akalnya secara optimal sebagai sarana berpikir, merenung, dan memahami kebenaran, sebagaimana firman Allah:

أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْإِثْرِ وَتَنْسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ

Mengapa kamu menyuruh orang lain untuk (mengerjakan) kebajikan, sedangkan kamu melupakan dirimu sendiri, padahal kamu membaca suci (Taurat)? Tidakkah kamu mengerti?(QS.Al-Baqarah/2:44)

Dorongan ini menunjukkan bahwa menjaga akal tidak hanya berarti melindunginya dari kerusakan, tetapi juga mengembangkannya agar tetap sehat dan berfungsi dengan baik. Islam melarang segala hal yang merusak akal, termasuk zat-zat yang memabukkan. Larangan terhadap *khamr* sebagai perusak akal ditegaskan secara eksplisit dalam berbagai sumber otoritatif. Dalam *Fatâwâ Dâr al-Iftâ' al-Mishriyya* dijelaskan bahwa segala sesuatu yang merusak atau menghilangkan fungsi akal diharamkan secara tegas, karena akal merupakan instrumen utama manusia dalam membedakan kebaikan dan keburukan. Oleh karena itu, *khamr* dipandang sebagai "*umm al-khabâ'ith*" (induk keburukan) yang keharamannya ditetapkan oleh Al-Qur'an, Sunnah, dan ijma'.¹⁷⁵

¹⁷⁴ Al-Qur'an, QS. Ar-Ra'd/ 13:28; al-Qurtubi, *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an* Kairo: Dar al-Kutub al-Misriyyah, 1964, jil. 9, hal. 312.

¹⁷⁵ *Fatâwâ Dâr al-Iftâ' al-Mishriyya*, diterbitkan oleh Dâr al-Iftâ' al-Mishriyya, Kairo: Dâr al-Iftâ' al-Mishriyya, t.t., jil. 7, hal. 206.

Sejalan dengan itu, literatur fikih kontemporer seperti *Fiqh al-Nawâzil li al-Aqalliyyât al-Muslima* menegaskan bahwa penjagaan akal (*hifzh al-'aql*) merupakan bagian dari tujuan utama syariat. Upaya ini dilakukan tidak hanya dengan mendorong aktivitas intelektual, tetapi juga dengan melarang segala bentuk zat yang dapat menghilangkan kesadaran, seperti minuman keras dan narkoba, serta menetapkan sanksi hukum sebagai bentuk perlindungan terhadap akal.

Hal ini menunjukkan bahwa syariat Islam secara komprehensif memandang perlindungan akal sebagai fondasi penting dalam menjaga keberlangsungan kehidupan manusia, termasuk dalam aspek kesehatan mental dan sosial.¹⁷⁶ Dalam hadis Nabi Muhammad, pentingnya menjaga akal juga ditegaskan melalui larangan terhadap segala bentuk yang dapat menghilangkan kesadaran. Nabi Muhammad bersabda:

كُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ¹⁷⁷

Dari 'Abdullâh ibn 'Umar r.a., Rasulullah saw. bersabda: "Setiap yang memabukkan adalah haram."

Selain itu, Rasulullah juga mengisyaratkan pentingnya menjaga kondisi psikologis dan menghindari tekanan berlebihan dalam menjalankan aktivitas, sebagaimana sabdanya:

إِنَّ الدِّينَ يُسْرٌ¹⁷⁸

Dari Abū Hurairah r.a., Rasulullah saw. bersabda: "Sesungguhnya agama itu mudah."

Hadis ini menunjukkan bahwa Islam tidak menghendaki umatnya berada dalam kondisi tekanan yang berlebihan, termasuk tekanan mental yang dapat mengganggu kesehatan akal.

Dengan demikian, prinsip *Hifzh al-'Aql* mencakup upaya perlindungan terhadap kesehatan mental dan keseimbangan psikologis manusia. Dalam konteks relawan kemanusiaan, prinsip ini menjadi sangat penting mengingat mereka sering menghadapi situasi traumatis, tekanan emosional, dan beban kerja yang berat. Oleh karena itu, organisasi kemanusiaan perlu menyediakan dukungan psikologis, manajemen stres, serta lingkungan kerja yang sehat guna menjaga stabilitas mental relawan. Dengan terjaganya akal dan kesehatan mental, relawan akan mampu menjalankan tugas kemanusiaan secara optimal, bijaksana, dan penuh tanggung jawab.

¹⁷⁶ *Fiqh al-Nawâzil li al-Aqalliyyât al-Muslima*, tanpa kota: tanpa penerbit, t.t., jil. 1, hal. 200.

¹⁷⁷ Muslim, *Shahîh Muslim*, Kitâb al-Asyribah, Bâb Bayân Anna Kulla Muskirin Khamrun wa Anna Kulla Khamrin Harâm, no. 2003.

¹⁷⁸ Al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî*, Kitâb al-Îmân, Bâb al-Dînu Yusr, no. 39.

3. Dimensi Spiritual: *Hifzh al-Dîn* sebagai Dasar Ketahanan Batin

Prinsip ini berkaitan dengan perlindungan spiritual melawan agar mereka tetap dapat menjalankan ibadah dan menjaga hubungan dengan Allah.¹⁷⁹ Prinsip *hifzh al-Dîn* (perlindungan agama) merupakan salah satu tujuan utama dalam *maqâshid al-syariah* yang menekankan pentingnya menjaga keberlangsungan praktik keagamaan serta hubungan spiritual manusia dengan Allah. Dalam Islam, agama bukan hanya identitas, tetapi menjadi pedoman hidup yang memberikan arah, ketenangan, dan makna dalam setiap aktivitas manusia. Oleh karena itu, setiap individu harus diberikan kebebasan dan kesempatan untuk menjalankan ibadahnya. Allah berfirman:

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ
الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

Tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama (Islam); sesungguhnya telah jelas jalan yang benar daripada jalan yang sesat. Karena itu barangsiapa yang ingkar kepada Thaghut dan beriman kepada Allah, maka sesungguhnya ia telah berpegang kepada buhul tali yang amat kuat yang tidak akan putus. Dan Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui. (QS. Al-baqarah/2:256)

Ayat ini menunjukkan bahwa Islam menjunjung tinggi kebebasan beragama dan menjamin hak setiap individu untuk menjalankan keyakinannya tanpa tekanan. Selain itu, Al-Qur'an juga menegaskan bahwa tujuan utama penciptaan manusia adalah untuk beribadah kepada Allah, sebagaimana firman-Nya:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ

Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan agar mereka beribadah kepada-Ku. (QS. Adz-Dzariyat/51:56).

Ayat ini menegaskan bahwa ibadah merupakan kebutuhan fundamental manusia yang harus dijaga dan difasilitasi dalam setiap kondisi, termasuk dalam situasi darurat seperti konflik atau bencana.

Dalam hadis Nabi Muhammad, pentingnya menjaga agama juga ditegaskan sebagai prioritas utama dalam kehidupan seorang Muslim. Rasulullah bersabda:

بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ¹⁸⁰

Dari 'Abdullâh ibn 'Umar r.a., Rasulullah saw. bersabda: "Islam dibangun atas lima perkara: kesaksian bahwa tiada Tuhan selain Allah dan Muhammad

¹⁷⁹ Al-Qur'an, QS. Adz-Dzariyat/51:56; Ibn Kathir, *Tafsir*, jil. 7, hal. 425.

¹⁸⁰ Al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî*, Kitâb al-Îmân, Bâb Du'â'ukum Îmânukum, no. 8; Muslim, *SHahîh Muslim*, Kitâb al-Îmân, no. 16.

adalah utusan Allah, mendirikan salat, menunaikan zakat, berhaji, dan berpuasa Ramadan.”

Hadis ini menunjukkan bahwa praktik ibadah seperti salat, zakat, puasa, dan haji merupakan pilar utama yang harus dijaga oleh setiap muslim. Selain itu, Rasulullah saw juga memberikan keringanan dalam ibadah ketika seseorang berada dalam kondisi sulit, sebagaimana sabdanya:

إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِأَمْرٍ فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ¹⁸¹

Dari Abū Hurairah r.a., Rasulullah saw. bersabda: “Apabila aku memerintahkan sesuatu kepada kalian, laksanakanlah semampu kalian.”

Hadis ini menunjukkan bahwa Islam memberikan fleksibilitas dalam menjalankan ibadah, terutama dalam kondisi darurat, tanpa menghilangkan esensi spiritualnya. Menjaga agama (*hifzh al-dîn*) merupakan tujuan utama dalam *maqâshid al-syarî'ah*. Rujukan klasik yang paling kuat dapat ditemukan dalam kitab *al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuhu*, yang menukil pandangan Abu Hamid al-Ghazali bahwa tujuan syariat mencakup lima hal pokok, yaitu menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta¹⁸². Dengan demikian, menjaga agama ditempatkan sebagai prioritas utama dalam struktur *maqâshid*.

Penegasan ini diperkuat dalam karya klasik *al-Mashyakha al-Baghdâdiyya*, yang menyatakan bahwa menjaga agama merupakan *al-dhar'ûrah al-'uzhmâ* (kebutuhan paling mendasar), yang menjadi tujuan penciptaan manusia, pengutusan para rasul, dan penurunan kitab-kitab suci.¹⁸³ Hal ini menunjukkan bahwa eksistensi seluruh tujuan syariat lainnya bergantung pada terjaganya agama.

Di sisi lain, Islam juga menegaskan prinsip kebebasan beragama sebagaimana firman Allah dalam QS. al-Baqarah/2:256, “*tidak ada paksaan dalam agama.*” Dalam *Mawsû'at Maḥâsin al-Islâm*, dijelaskan bahwa ayat ini menunjukkan larangan memaksa seseorang untuk memeluk Islam karena kebenaran telah jelas.¹⁸⁴ Penjelasan ini diperkuat oleh tafsir Fakhr al-Din al-Razi yang menyatakan bahwa iman tidak dibangun atas dasar paksaan, melainkan atas pilihan dan kesadaran.¹⁸⁵

¹⁸¹ Al-Bukhârî, *Shahîḥ al-Bukhârî*, Kitâb al-Îmân, Bâb Du'â'ukum Îmânukum, no. 8; Muslim, *SHahîḥ Muslim*, Kitâb al-Îmân, no. 16.

¹⁸² Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuhu*, Damaskus: Dâr al-Fikr, t.t., jil. 8, hal. 6385.

¹⁸³ Abu Tahir al-Salafi, *Al-Mashyakha al-Baghdâdiyya*, tanpa kota: tanpa penerbit, t.t., jil. 4, hal. 187.

¹⁸⁴ Majmû'a min al-Mu'allifîn, *Mawsû'at Maḥâsin al-Islâm wa Radd Shubahât al-Li'âm Majmû'a min al-Mu'allifîn*, Kairo: Dâr Îlâf al-Dawliyya li al-Nashr wa al-Tawzî', 2015, jil. 3, hal. 437.

¹⁸⁵ *Al-Siyâsa al-Shar'iyya*, Madinah: Jâmi'at al-Madînah, t.t., jil. 1, hal. 747.

Lebih lanjut, Islam memberikan jaminan kebebasan beragama bagi non-muslim. Dalam *Mawsû'at al-A'mâl al-Kâmilah*, dijelaskan bahwa Islam menetapkan hak bagi pemeluk agama lain untuk menjalankan ajaran mereka secara bebas dan mandiri.¹⁸⁶ Bahkan, negara berkewajiban melindungi tempat ibadah mereka serta tidak mencampuri keyakinan mereka, sebagaimana dijelaskan dalam *Lamahât fî al-Thaqâfah al-Islâmiyyah*.¹⁸⁷

Penjagaan agama juga menjadi tanggung jawab kolektif negara dan masyarakat. Dalam *al-Muqaddimah fî Fiqh al-'Ashr* dijelaskan bahwa menjaga agama dilakukan melalui penegakan syiar, pendidikan keagamaan, serta penyebaran ajaran Islam secara moderat dan seimbang.¹⁸⁸ Selain itu, perlindungan terhadap kebebasan beribadah juga menjadi bagian penting dari penjagaan agama, sebagaimana ditegaskan dalam *Mawsû'at Fiqh al-Qulûb*.¹⁸⁹

Hadis Nabi yang menyatakan bahwa Islam dibangun atas lima pilar juga menegaskan pentingnya menjaga struktur dasar agama agar tetap tegak. Prinsip ini semakin diperkuat dengan kaidah bahwa agama Islam adalah agama yang membawa kemudahan, bukan kesulitan, sehingga pelaksanaan ajaran agama tetap mempertimbangkan kondisi manusia.¹⁹⁰

Dengan demikian, *hifzh al-dîn* tidak hanya bermakna menjaga eksistensi agama secara normatif, tetapi juga mencakup perlindungan kebebasan beragama, penegakan ibadah, serta penciptaan kondisi yang memungkinkan manusia menjalankan keyakinannya secara aman dan bermartabat.

Dengan demikian, prinsip *hifzh al-din* menegaskan bahwa perlindungan terhadap agama mencakup pemberian kebebasan beribadah, penyediaan fasilitas keagamaan, serta dukungan spiritual bagi individu. Dalam konteks relawan kemanusiaan, prinsip ini menjadi sangat penting agar mereka tetap dapat menjalankan ibadah di tengah keterbatasan situasi lapangan. Kesempatan untuk beribadah tidak hanya menjaga hubungan relawan dengan Allah, tetapi juga memberikan ketenangan batin, memperkuat ketahanan mental, serta meningkatkan motivasi dalam menjalankan tugas kemanusiaan secara ikhlas dan penuh tanggung jawab.

¹⁸⁶ Muḥammad al-Khaḍr Ḥusayn, *Mawsû'at al-A'mâl al-Kâmila li'l-Imâm Muḥammad al-Khaḍr Ḥusayn*, ed. 'Alî al-Riḍâ al-Ḥusaynî, Damaskus: Dâr al-Nawâdir, 1431 H, jil. 2, hal.48.

¹⁸⁷ Umar 'Awda al-Khathîb, *Lamahât fî al-Thaqâfah al-Islâmiyya*, Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 2004, hal. 275.

¹⁸⁸ Faḍl Murâd, *Al-Muqaddima fî Fiqh al-'Ashr*, SHan'â': al-Jîl al-Jadîd Nâshirûn, 2016, hal. 231.

¹⁸⁹ Muḥammad b. Ibrâhîm al-Tuwayjirî, *Mawsû'at Fiqh al-Qulûb*, tanpa kota: Bayt al-Afkâr al-Dawliyya, t.t., jil. 3, hal. 2531.

¹⁹⁰ Husam Affana, *Fatâwâ Ḥusâm 'Affâna*, tanpa kota: tanpa penerbit, t.t., hal. 10.

4. Penguatan Lintas Dimensi: Perlindungan Harta dan Hak Ekonomi Relawan

Prinsip ini berkaitan dengan perlindungan terhadap hak ekonomi relawan serta pengelolaan sumber daya organisasi yang adil.¹⁹¹ Ayat tersebut diperkuat oleh berbagai penafsiran ulama yang menegaskan prinsip keadilan dalam pengelolaan harta serta larangan memperoleh atau memanfaatkannya dengan cara yang merugikan pihak lain. Dalam *Al-Muharrar al-Wajîz*, dijelaskan bahwa larangan memakan harta secara batil mencakup berbagai bentuk penyimpangan seperti perjudian, penipuan, perampasan, dan pengingkaran hak.¹⁹²

Sejalan dengan itu, dalam literatur usul fikih seperti *Taysîr ‘Ilm Ushûl al-Fiqh*, ditegaskan bahwa menjaga harta (*hifzh al-mâl*) dilakukan dengan mengharamkan segala bentuk pelanggaran terhadapnya, termasuk praktik riba, pencurian, perampasan, serta pemborosan yang tidak pada tempatnya.¹⁹³

Penjelasan yang lebih konseptual disampaikan dalam *Tafsîr al-Marâghî*, yang mendefinisikan “memakan harta secara batil” sebagai pengambilan harta tanpa adanya kompensasi yang sah dan tanpa kerelaan pemiliknya.¹⁹⁴ Hal ini juga mencakup praktik penyalahgunaan kekuasaan atau manipulasi hukum untuk memperoleh harta orang lain secara tidak sah, sebagaimana ditegaskan dalam ayat Al-Qur’an yang melarang membawa perkara kepada hakim untuk memperoleh harta secara dosa.¹⁹⁵

Dengan demikian, prinsip *hifzh al-mâl* menegaskan bahwa:

- a. Harta harus dikelola secara amanah, adil, dan bertanggung jawab.
- b. Segala bentuk kecurangan, korupsi, dan manipulasi dalam pengelolaan harta dilarang keras.
- c. Pengambilan harta tanpa hak, baik melalui penipuan, penyalahgunaan wewenang, maupun cara tidak transparan, merupakan pelanggaran terhadap syariat.

Prinsip ini sangat relevan dalam konteks modern, khususnya dalam menjaga hak ekonomi individu maupun kelompok, serta memastikan pengelolaan sumber daya organisasi berjalan secara adil, transparan, dan bebas dari unsur batil.

¹⁹¹ Al-Shatibi, *Al-Muwâfaqât*, 2:10.

¹⁹² Ibn Atiyya al-Andalusî, *Al-Muharrar al-Wajîz fî Tafsîr al-Kitâb al-‘Azîz*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t., jil. 1, hal. 260.

¹⁹³ *Taysîr ‘Ilm Ushûl al-Fiqh*, tanpa kota: tanpa penerbit, t.t., hal. 333.

¹⁹⁴ Ahmad Mustafa al-Maraghi, *Tafsîr al-Marâghî*, Kairo: Maktabah Mustafa al-Babi al-Halabi, t.t., jil. 2, hal. 80.

¹⁹⁵ *Majallat Majma‘ al-Fiqh al-Islâmî*, diterbitkan oleh Majma‘ al-Fiqh al-Islâmî Jeddah: t.p., t.t., jil. 5, hal. 679.

Prinsip *Hifzh al-Mal* (perlindungan harta) merupakan salah satu tujuan utama dalam *maqâshid al-syariah* yang menekankan pentingnya menjaga, mengelola, dan melindungi harta dari segala bentuk penyalahgunaan, ketidakadilan, dan eksploitasi. Dalam perspektif Islam, harta merupakan amanah dari Allah yang harus dimanfaatkan secara benar dan tidak boleh diperoleh atau digunakan dengan cara yang batil. Allah berfirman:

وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ

Dan janganlah kamu memakan harta di antara kamu dengan jalan yang batil (QS. Al-Baqarah/2:188).

Ayat ini menegaskan larangan keras terhadap segala bentuk praktik yang merugikan secara ekonomi, seperti penipuan, korupsi, dan eksploitasi. Selain itu, Al-Qur'an juga menekankan pentingnya keadilan dalam transaksi dan pengelolaan harta, sebagaimana firman Allah:

إِنَّ اللَّهَ يُأْمُرُ بِالْعَدْلِ

Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil... (QS. An-Nahl/16: 90).

Dalam konteks ini, keadilan ekonomi menjadi prinsip utama dalam menjaga keseimbangan sosial dan kesejahteraan bersama. Dalam hadis Nabi Muhammad, perlindungan terhadap harta juga ditegaskan sebagai bagian dari hak dasar seorang Muslim. Rasulullah bersabda:

إِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ وَأَعْرَاضَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ¹⁹⁶

Dari Abū Bakrah r.a., Rasulullah saw. bersabda: "Sesungguhnya darah, harta, dan kehormatan kalian adalah suci dan tidak boleh dilanggar."

Hadis ini menunjukkan bahwa harta memiliki kedudukan yang harus dijaga dan dilindungi dari segala bentuk pelanggaran. Selain itu, Rasulullah juga menekankan pentingnya amanah dalam pengelolaan harta, sebagaimana sabdanya:

أَدِّ الْأَمَانَةَ إِلَى مَنِ اتَّيَمَّنَكَ¹⁹⁷

Dari Abū Hurairah r.a., Rasulullah saw. bersabda: "Tunaikanlah amanah kepada orang yang mempercayakan amanah kepadamu."

Dengan demikian, prinsip *Hifzh al-Mal* mencakup perlindungan terhadap hak ekonomi individu serta pengelolaan sumber daya secara adil dan transparan. Dalam konteks relawan kemanusiaan, prinsip ini menuntut agar organisasi memastikan hak-hak ekonomi relawan terpenuhi secara layak, seperti pemberian fasilitas, perlindungan finansial, serta pengelolaan dana kemanusiaan yang akuntabel. Selain itu, prinsip ini juga menekankan

¹⁹⁶ Al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî*, Kitâb al-'Ilm, no. 67; Muslim, *SHahîh Muslim*, Kitâb al-Qasâmah wa al-Muhâribîn wa al-Qishâsh wa al-Diyât, no. 1679.

¹⁹⁷ Al-Bukhârî, *SHahîh al-Bukhârî*, Kitâb al-'Ilm, no. 67; Muslim, *SHahîh Muslim*, Kitâb al-Qasâmah wa al-Muhâribîn wa al-Qishâsh wa al-Diyât, no. 1679.

pentingnya mencegah segala bentuk eksploitasi terhadap relawan serta memastikan bahwa seluruh sumber daya organisasi digunakan secara adil demi kemaslahatan bersama.

5. Penguatan Lintas Dimensi: Perlindungan Martabat dan Kehormatan Relawan

Prinsip ini berkaitan dengan perlindungan relawan dari pelecehan, eksploitasi, dan tindakan yang merendahkan martabat manusia.¹⁹⁸ Prinsip *Hifzh al-Nasl* (perlindungan keturunan, martabat, dan kehormatan) merupakan salah satu tujuan utama dalam *maqâshid al-syariah* yang menekankan pentingnya menjaga kehormatan manusia serta melindungi mereka dari segala bentuk pelecehan, eksploitasi, dan tindakan yang merendahkan martabat. Dalam perspektif Islam, kehormatan manusia merupakan nilai yang sangat dijunjung tinggi dan harus dijaga dalam setiap aspek kehidupan. Allah berfirman:

وَلَا تَقْرُبُوا الزِّنَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا

Dan janganlah kamu mendekati zina; sesungguhnya zina itu adalah suatu perbuatan keji dan jalan yang buruk. (QS. Al-Isra'/17:32).

Ayat ini menunjukkan larangan terhadap segala bentuk perbuatan yang dapat merusak kehormatan dan martabat manusia. Selain itu, Al-Qur'an juga menegaskan pentingnya menjaga kehormatan melalui sikap saling menghormati dan menghindari penghinaan, sebagaimana firman Allah:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يَسْخَر قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ

Wahai orang-orang yang beriman! Janganlah suatu kaum merendahkan kaum yang lain... (QS. Al-Hujurat/49: 11).

Ayat ini menegaskan bahwa menjaga martabat manusia tidak hanya berkaitan dengan aspek fisik, tetapi juga mencakup perlindungan dari penghinaan, pelecehan verbal, dan tindakan diskriminatif.

Dalam hadis Nabi Muhammad saw, perlindungan terhadap kehormatan juga ditegaskan sebagai bagian dari hak dasar manusia. Rasulullah saw bersabda:

إِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ وَأَعْرَاضَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ¹⁹⁹

"Sesungguhnya darah kalian, harta kalian, dan kehormatan kalian adalah haram (tidak boleh dilanggar)."

Hadis ini menunjukkan bahwa kehormatan ('irdh) memiliki kedudukan yang sangat tinggi dan wajib dilindungi. Selain itu, Rasulullah saw juga

¹⁹⁸ Al-Qur'an, QS. An-Nur/24: 30–31; al-Qurtubi, *Al-Jami'*, jil. 12, hal. 229.

¹⁹⁹ Al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî*, Kitâb al-Hajj, no. 1741; Muslim, *SHahîh Muslim*, Kitâb al-Qasâmah wa al-Muhâribîn wa al-Qishâsh wa al-Diyât, no. 1679.

menegaskan larangan menyakiti sesama, baik secara fisik maupun nonfisik, sebagaimana sabdanya:

الْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ

Dari ‘Abdullâh ibn ‘Amr r.a., Rasulullah saw. bersabda: “Seorang muslim adalah orang yang kaum muslimin selamat dari lisan dan tangannya.”

Dengan demikian, prinsip *Hifzh al-Nasl* mencakup perlindungan terhadap martabat, kehormatan, serta integritas manusia dari segala bentuk pelecehan dan eksploitasi. Dalam konteks relawan kemanusiaan, prinsip ini menjadi sangat penting untuk memastikan bahwa relawan terlindungi dari kekerasan seksual, pelecehan, diskriminasi, serta perlakuan yang merendahkan martabat manusia. Oleh karena itu, organisasi kemanusiaan harus memiliki kebijakan yang tegas dalam mencegah dan menangani segala bentuk pelanggaran terhadap kehormatan relawan, serta menciptakan lingkungan kerja yang aman, bermartabat, dan menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan.

Dengan demikian, model perlindungan relawan yang dibangun dalam penelitian ini memiliki dasar yang kuat dalam kerangka *maqâshid syariah*.²⁰⁰ Perkembangan dunia modern menunjukkan bahwa aktivitas kemanusiaan semakin berkembang dalam skala global. Berbagai organisasi internasional seperti Palang Merah Internasional, UNHCR²⁰¹, dan berbagai lembaga kemanusiaan lainnya telah mengembangkan standar perlindungan bagi pekerja kemanusiaan.

Menariknya, banyak prinsip dalam standar kemanusiaan internasional yang memiliki kesesuaian dengan nilai-nilai yang diajarkan dalam Al-Qur’an²⁰².

Beberapa prinsip tersebut antara lain:

- a. *Humanity* (kemanusiaan) Prinsip ini menekankan pentingnya membantu manusia yang menderita tanpa diskriminasi.²⁰³
- b. *Neutrality* (netralitas) Prinsip ini menekankan bahwa pekerja kemanusiaan tidak boleh terlibat dalam konflik politik atau militer.²⁰⁴
- c. *Impartiality* (ketidakberpihakan) Prinsip ini menegaskan bahwa bantuan kemanusiaan harus diberikan berdasarkan kebutuhan manusia, bukan berdasarkan identitas kelompok.²⁰⁵

Nilai-nilai tersebut memiliki kesesuaian yang kuat dengan ajaran Al-Qur’an yang menekankan keadilan, persaudaraan, dan solidaritas

²⁰⁰ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah*, hal.78.

²⁰¹ International Committee of the Red Cross (ICRC), *The Fundamental Principles of the Red Cross* (Geneva: ICRC, 2015); UNHCR, *Global Report*, Geneva: UNHCR, 2018.

²⁰² M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur’an*, Jakarta: Lentera Hati, 2007, hal.112.

²⁰³ Al-Qur’an, QS. Al-Ma’idah/5:2; al-Sa’di, *Tafsir*, hal. 233.

²⁰⁴ ICRC, *Fundamental Principles*, hal. 12.

²⁰⁵ Al-Qur’an, QS. An-Nahl/16:90; Ibn Kathir, *Tafsir*, jil. 4, hal. 595.

kemanusiaan. Hal ini menunjukkan bahwa ajaran Islam memiliki relevansi yang sangat besar dalam pengembangan sistem kemanusiaan modern, khususnya dalam membangun prinsip-prinsip perlindungan bagi relawan yang terlibat dalam misi kemanusiaan.²⁰⁶

Berdasarkan kerangka tersebut, model perlindungan relawan kemanusiaan yang dirumuskan dalam penelitian ini memiliki sejumlah implikasi praktis bagi pengelolaan organisasi kemanusiaan. *Pertama*, organisasi kemanusiaan perlu mengembangkan sistem perlindungan relawan yang komprehensif yang mencakup perlindungan fisik, mental, spiritual, serta keselamatan jiwa. *Kedua*, organisasi perlu memberikan pelatihan khusus kepada relawan mengenai manajemen risiko, kesehatan mental, serta penguatan nilai-nilai spiritual guna membantu mereka menghadapi berbagai tantangan di lapangan. *Ketiga*, organisasi harus memastikan bahwa relawan mendapatkan dukungan yang memadai selama dan setelah menjalankan tugas kemanusiaan, termasuk layanan konseling serta program pemulihan psikologis. *Keempat*, organisasi perlu mengembangkan kebijakan yang melindungi relawan dari eksploitasi serta menjamin bahwa hak-hak mereka dihormati secara adil.²⁰⁷

Salah satu kontribusi penting dari model perlindungan relawan dalam perspektif Al-Qur'an adalah penekanannya pada dimensi spiritual dalam aktivitas kemanusiaan. Dalam banyak studi kerelawanan modern, fokus sering kali terbatas pada aspek manajemen organisasi dan efektivitas program. Namun demikian, perspektif Al-Qur'an menunjukkan bahwa aktivitas kemanusiaan juga memiliki dimensi spiritual yang sangat mendasar. Relawan yang memiliki motivasi spiritual yang kuat cenderung memiliki ketahanan psikologis yang lebih baik dalam menghadapi berbagai tekanan di lapangan. Selain itu, spiritualitas juga berperan dalam menjaga keikhlasan serta mencegah munculnya sikap egoisme dalam aktivitas kemanusiaan.²⁰⁸

Berdasarkan seluruh analisis, model akhir penelitian memiliki tiga dimensi: fisik, mental, dan spiritual. Setiap dimensi dijalankan melalui tahap preventif, respons darurat, dan pemulihan. Perlindungan hukum, martabat, hak ekonomi, komunikasi, dan akuntabilitas organisasi bekerja sebagai unsur lintas dimensi.

²⁰⁶ Al-Qur'an, QS. An-Nahl/16: 90; Ibn Kathir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, Jilid 4 Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998, hal. 595.

²⁰⁷ Hugo Slim, *Humanitarian Ethics: A Guide to the Morality of Aid in War and Disaster*, Oxford: Oxford University Press, 2015, hal. 112–130.

²⁰⁸ P. Connor, "Religious Motivation and Humanitarian Work," *Journal of Humanitarian Studies* 8, no. 2, 2019, hal. 45–60.

Tabel V.3. Model Operasional Perlindungan Tiga Dimensi Relawan Kemanusiaan

Dimensi	Risiko Utama	Landasan Qur'ani	Mekanisme Preventif	Respons dan Pemulihan
Fisik	Serangan, cedera, penyakit, kelaparan, kekurangan air, pelecehan, akses terhambat	QS. al-Mâ'idah/5:32; al-Baqarah/2:195; al-Nisâ'/4:29	Asesmen risiko, SOP, pelatihan, alat pelindung, nutrisi, air, jalur aman, rotasi	Evakuasi, pertolongan medis, rujukan, dokumentasi, pelaporan hukum, rehabilitasi
Mental	Intimidasi, kekerasan verbal, trauma, stres, burnout, ancaman keluarga	QS. al-Ahẓâb/33:58; al-Hujurât/49:11; al-Ra'd/13:28	Beban kerja wajar, briefing, dukungan tim, psychological first aid, komunikasi keluarga	Konseling, debriefing, terapi trauma, cuti pemulihan, tindak lanjut psikososial
Spiritual	Terhalang ibadah, krisis makna, putus asa, konflik batin	QS. al-Baqarah/2:256 dan 286; al-Dzâriyât/51:56; al-Zumar/39:53	Fasilitas ibadah, jadwal yang manusiawi, pendamping spiritual, penguatan niat dan harapan	Pendampingan keagamaan, ruang refleksi, dukungan keluarga, pemulihan makna dan harapan
Lintas dimensi	Pelanggaran martabat, kehilangan harta, lemahnya akuntabilitas	QS. al-Isrâ'/17:70; al-Hujurât/49:13; al-Nisâ'/4:58	Kode etik, perlindungan data, asuransi, kontrak tugas, kanal pengaduan	Investigasi, restitusi/kompensasi, sanksi, pemulihan reputasi dan reintegrasi

Tabel V.3 menunjukkan bahwa tiga dimensi model mempunyai dasar Qur'ani, indikator risiko, dan mekanisme yang berbeda, tetapi saling berkaitan. Model dinilai efektif apabila risiko dapat dicegah, respons darurat tersedia, pelanggaran terdokumentasi, dan relawan memperoleh pemulihan yang memadai.

Pada akhirnya, dapat disimpulkan bahwa Al-Qur'an memberikan landasan teologis dan etis yang sangat kuat bagi pengembangan model perlindungan relawan kemanusiaan. Nilai-nilai seperti penghormatan terhadap kehidupan manusia, solidaritas sosial, keadilan, serta keikhlasan menjadi fondasi utama dalam aktivitas kemanusiaan perspektif Islam. Model perlindungan relawan yang dirumuskan dalam penelitian ini menegaskan bahwa perlindungan harus mencakup dimensi fisik, mental, spiritual, dan

keselamatan jiwa secara terpadu. Pendekatan ini tidak hanya relevan bagi organisasi kemanusiaan berbasis Islam, tetapi juga memberikan kontribusi signifikan dalam pengembangan sistem perlindungan relawan pada tingkat global.²⁰⁹

Dengan demikian, penelitian ini menunjukkan bahwa ajaran Al-Qur'an memiliki relevansi yang sangat besar dalam pengembangan teori dan praktik kerelawanan kemanusiaan di era modern.²¹⁰

²⁰⁹ Jonathan Benthall, *The Charitable Crescent: Politics of Aid in the Muslim World*, London: I.B. Tauris, 2003), hal. 75–90.

²¹⁰ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah*, hal. 145.

BAB VI

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan keseluruhan analisis terhadap ayat-ayat Al-Qur'an, pendapat para mufasir klasik dan kontemporer, teori perlindungan hukum, teori hak dasar manusia, konsep *human security*, serta pendekatan *maqāṣid al-syarī'ah*, disertasi ini menemukan suatu konsep baru yang dirumuskan sebagai Model Perlindungan Tiga Dimensi Relawan Kemanusiaan Berbasis Al-Qur'an. Model ini menempatkan perlindungan jiwa sebagai tujuan utama yang menaungi seluruh bentuk perlindungan terhadap relawan kemanusiaan. Perlindungan tersebut tidak hanya dipahami sebagai upaya menjaga keselamatan fisik, tetapi juga mencakup perlindungan terhadap kondisi mental dan spiritual relawan. Ketiga dimensi tersebut saling berkaitan dan tidak dapat dipisahkan karena gangguan pada salah satu dimensi akan memengaruhi dimensi lainnya.

Implementasi model dilakukan melalui tiga tahapan yang berkesinambungan, yaitu tahap preventif sebelum penugasan, tahap respons darurat ketika ancaman terjadi, dan tahap pemulihan setelah penugasan selesai. Dengan demikian, model yang ditawarkan tidak hanya bersifat normatif-teologis, tetapi juga operasional dan aplikatif bagi organisasi kemanusiaan dalam menyusun kebijakan perlindungan relawan di wilayah konflik maupun bencana. Berdasarkan konstruksi konseptual tersebut,

penelitian ini merumuskan sejumlah temuan utama yang menjadi dasar pengembangan model perlindungan dimaksud.

Kesimpulan tersebut didasarkan pada beberapa temuan sebagai berikut:

1. Landasan Konseptual Perlindungan Jiwa. Landasan konseptual model perlindungan ini dibangun dari sejumlah konsep utama dalam Al-Qur'an, yaitu *ḥifẓ al-naḥs*, *karāmah al-insān*, *al-‘adl*, *al-raḥmah*, *al-amn*, *al-nuṣrah*, dan *al-ta‘āwun*. Keseluruhan konsep tersebut menunjukkan bahwa perlindungan terhadap manusia merupakan salah satu tujuan pokok syariat Islam. Penelitian ini juga menemukan bahwa Al-Qur'an tidak menggunakan istilah teknis yang secara langsung identik dengan istilah "relawan kemanusiaan" sebagaimana dipahami dalam konteks modern. Namun demikian, makna dan karakter relawan dapat direkonstruksi melalui sejumlah istilah yang memiliki kedekatan semantik, seperti *taṭawwū‘*, *al-anṣār*, *al-muḥsinīn*, dan *al-mutaṣaddiqīn*. Istilah-istilah tersebut menggambarkan individu yang secara sukarela memberikan bantuan, pengorbanan, dan pelayanan kepada pihak lain demi kemaslahatan bersama. Oleh karena itu, konsep relawan dalam perspektif Al-Qur'an dibangun berdasarkan nilai-nilai pertolongan, kepedulian, solidaritas, dan pengabdian kepada Allah SWT. Temuan ini memperlihatkan bahwa aktivitas kerelawanan memiliki legitimasi teologis yang kuat dan menjadi bagian dari implementasi ajaran Islam tentang kebajikan sosial.
2. Problematika Perlindungan Relawan Kemanusiaan di Palestina. Penelitian ini menemukan bahwa ancaman yang dihadapi relawan kemanusiaan di Palestina dapat diklasifikasikan ke dalam tiga dimensi utama, yaitu fisik, mental, dan spiritual. Pada dimensi fisik, relawan menghadapi risiko berupa serangan bersenjata, penahanan, penyiksaan, kerusakan fasilitas kesehatan, kelaparan, kekurangan air bersih dan obat-obatan, pelecehan, serta pembatasan akses menuju lokasi kemanusiaan. Pada dimensi mental, relawan mengalami intimidasi, kekerasan verbal, ancaman terhadap anggota keluarga, trauma psikologis, stres berkepanjangan, *moral injury*, dan *burnout* akibat paparan konflik yang terus-menerus. Sementara itu, pada dimensi spiritual ditemukan berbagai bentuk gangguan berupa terhalangnya pelaksanaan ibadah, hilangnya makna pengabdian, munculnya rasa putus asa, serta melemahnya harapan akibat kondisi perang yang berkepanjangan. Ketiga dimensi ancaman tersebut saling memengaruhi sehingga tidak dapat ditangani secara parsial. Oleh karena itu, perlindungan terhadap relawan harus dilakukan secara menyeluruh agar keberlangsungan misi kemanusiaan tetap terjaga.
3. Isyarat Al-Qur'an tentang Perlindungan Relawan Kemanusiaan. Hasil kajian tafsir menunjukkan bahwa Al-Qur'an memberikan prinsip-prinsip yang komprehensif mengenai perlindungan relawan kemanusiaan. Perlindungan fisik tercermin antara lain dalam QS. al-Mā'idah/5:32 yang

menegaskan pentingnya menjaga kehidupan manusia, QS. al-Baqarah/2:195 yang melarang menjerumuskan diri ke dalam kebinasaan, serta QS. al-Nisā'/4:29 yang melarang tindakan membinasakan diri sendiri. Perlindungan mental tampak melalui larangan menyakiti, merendahkan, menghina, dan menakut-nakuti sesama manusia, serta berbagai perintah untuk menghadirkan ketenteraman, kasih sayang, dan penguatan psikologis. Adapun perlindungan spiritual diwujudkan melalui jaminan kebebasan beragama, kewajiban menjalankan ibadah sesuai kemampuan, anjuran memperbanyak zikir, kesabaran, tawakal, serta larangan berputus asa dari rahmat Allah SWT. Keseluruhan prinsip tersebut menunjukkan bahwa Al-Qur'an memandang perlindungan manusia secara holistik, mencakup aspek jasmani, psikologis, dan ruhani sebagai satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan.

4. Formulasi dan Operasionalisasi Model Perlindungan Tiga Dimensi Relawan Kemanusiaan Berbasis Al-Qur'an. Model yang dirumuskan dalam penelitian ini terdiri atas tiga dimensi substantif yang saling terintegrasi, yaitu perlindungan fisik, mental, dan spiritual. Klasifikasi ini tidak dimaksudkan untuk meniadakan standar operasional lain. Pedoman Manajemen Relawan PMI 2023, misalnya, menegaskan lima unsur perlindungan operasional berupa perlindungan hukum, kesehatan, keamanan, keselamatan, dan dukungan psikologis; unsur-unsur tersebut dapat dipetakan ke dalam dimensi fisik dan mental serta ditopang oleh mekanisme hukum-kelembagaan lintas dimensi. Dimensi spiritual merupakan penguatan khas model berbasis Al-Qur'an. Setiap dimensi memuat bentuk ancaman, landasan ayat, indikator keberhasilan, tindakan preventif, respons darurat, strategi pemulihan, serta pihak yang bertanggung jawab. Dengan demikian, kebaruan penelitian bukan terletak pada klaim bahwa hanya terdapat tiga jenis perlindungan, melainkan pada arsitektur integratif yang menghubungkan tiga dimensi kebutuhan manusia dengan tahapan preventif, respons darurat, pemulihan, dan mekanisme akuntabilitas dalam satu model Qur'ani yang operasional.

B. Saran

Bertolak dari temuan dan kesimpulan di atas, maka penelitian ini merekomendasikan beberapa hal strategis sebagai berikut:

1. Bagi kalangan akademisi, diperlukan pengembangan penelitian lanjutan yang tidak hanya bersifat normatif, tetapi juga empiris-partisipatoris. Uji implementasi terhadap model perlindungan jiwa berbasis Al-Qur'an ini menjadi penting untuk mengukur efektivitas, adaptabilitas, dan relevansinya dalam berbagai konteks konflik yang berbeda.

2. Bagi lembaga kemanusiaan, baik nasional maupun internasional, disarankan untuk mulai mengintegrasikan dimensi spiritual dan nilai-nilai etis keagamaan dalam sistem perlindungan relawan. Pendekatan yang semata-mata berorientasi pada aspek teknis perlu dilengkapi dengan pendekatan humanistik-spiritual agar tercipta perlindungan yang lebih komprehensif dan berkelanjutan. Secara praktis, lembaga kemanusiaan perlu menyiapkan SOP keselamatan relawan, pelatihan keamanan dasar, asesmen risiko sebelum penugasan, jaminan kesehatan dan evakuasi, layanan konseling pascatugas, perlindungan keluarga relawan, serta pendampingan spiritual yang proporsional.
3. Bagi pembuat kebijakan, diperlukan formulasi regulasi yang lebih progresif dalam menjamin keselamatan relawan kemanusiaan, khususnya di wilayah konflik. Kebijakan tersebut hendaknya tidak hanya merujuk pada hukum humaniter internasional, tetapi juga membuka ruang bagi nilai-nilai kearifan religius sebagai basis etik dalam perlindungan manusia.
4. Bagi para relawan kemanusiaan, penting untuk membangun kesadaran integral bahwa perlindungan jiwa tidak hanya menyangkut aspek fisik, tetapi juga mencakup kesehatan mental dan kekuatan spiritual. Dengan demikian, kesiapan relawan harus dipahami secara menyeluruh sebagai bagian dari amanah kemanusiaan yang luhur.
5. Secara umum, penelitian ini merekomendasikan perlunya dialog yang lebih intensif antara perspektif keagamaan dan praktik kemanusiaan global. Sinergi antara keduanya diyakini dapat melahirkan paradigma baru dalam perlindungan jiwa manusia yang lebih adil, bermartabat, dan berorientasi pada nilai-nilai universal.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdah, M., & Gusnadi, D (2024). “Manajemen risiko penyaluran donasi infaq dan sedekah ke Palestina pada lembaga kemanusiaan MER-C Indonesia.” *As-Syirkah: Islamic Economics & Financial Journal*, vol. 3, no. 2, 2024. <https://doi.org/10.56672/assyirkah.v3i2.232>
- Al-‘Askarî, Abu Muhammad al-Hasan bin Ali al-Askari, *Al-Furûq al-Lughawiyyah*. Kairo: Dâr al-‘Ilm wa al-Thaqâfah, t.t.
- Al-Ashfahânî, Abu Al-Qasim Al-Husain bin Muhammad bin Al-Mufaddhal Ar-Raghib Al-Ashfahani. *Mufradât alfâzh al-Qur’ân*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.t
- Al-‘Awda, Sulaymân ibn Ḥamad ibn ‘Abd Allāh. *Shu‘â‘ min al-Mihrâb* (Cet. 2, Vol. 2). Riyadh: Dâr al-Mughnî li al-Nashr wa al-Tawzî‘, 2013
- Al-Baghawî, Abu Muhammad Al-Husain bin Mas'ud bin Muhammad Al-Baghawi Al-Farra'. *Ma‘âlim al-Tanzîl fî Tafsîr al-Qur’ân*. Riyadh: Dâr THayyibah, 1997
- Al-Bukhârî, M. ibn Ismâ‘îl, *Shahîḥ al-Bukhârî*, t.t.
- Al-Farmawî, ‘Abdul Hayy bin Abdul Karim, *Al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Mawḍû‘î*. Kairo: al-Ḥaḍârah al-‘Arabiyyah, 1977
- Al-Ghazâlî, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad bin Muhammad Al-Ghazali At-Tusi Asy-Syafi'i. *Al-Mustashfâ min ‘Ilm al-Ushûl*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993
- Al-Ghazâlî, M. “Maqasid Al-Shari’ah And Its Applications In Contemporary Contexts.” *Journal of Islamic Studies*, vo. 34, no. 2, 2022

- Al-Haq Organization, *Targeting Humanitarian Workers In The Occupied Palestinian Territory 2022–2023*. Ramallah, 2023
- Aljazeera. "Israeli army arrests Al-Shifa hospital director," 2023 Diperoleh dari <https://www.aljazeera.com>
- Al-Lajnah al-Dâ'imah li al-Buḥūt al-'Ilmiyyah wa al-Iftâ'. *Fatâwâ al-Lajnah al-Dâ'imah li al-Buḥūt al-'Ilmiyyah wa al-Iftâ'*. Riyadh: Al-Ri'âsah al-'Âmmah li al-Buḥūt al-'Ilmiyyah wa al-Iftâ', t.t.
- Al-Maḥallî, Jalaluddin Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Muhammad Al-Mahalli Asy-Syafi'i, dan al-Suyûthî, Jaluddin Abu Al-Fadhl Abdurrahman bin Kamaluddin Muhammad bin Utsman As-Suyuthi Asy-Syafi'i. *Tafsîr al-Jalâlayn*, t.t.
- Al-Marâghî, Ahmad Mustafa bin Ibrahim bin Mustafa. *Tafsîr al-Marâghî*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998
- Al-Mâwardî, Abu Al-Hasan Ali bin Muhammad bin Habib Al-Bashri Al-Mawardi Asy-Syafi'i. *Al-Aḥkâm al-Sulthâniyyah*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996
- Al-Mezan Center for Human Rights, *Targeting Humanitarian Aid Convoys In Gaza 2023*. Gaza, 2023
- Al-Na'im, A. A. *Islam and The Secular State*. Cambridge: Harvard University Press, 2008
- Al-Qaraḍâwî, Yûsuf. Al-Ḥalâl wa al-Ḥarâm fî al-Islâm. Kairo: Maktabah Wahbah, 2000.*
- . *Fiqh al-Zakâh*. Beirut: Mu'assasah al-Risâlah, 1999.
- . *Maqâshid al-Syarî'ah al-Islâmiyyah*. Kairo: Dâr al-Syurûq, 2007.
- . *Fiqh al-Awlawiyyât*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1995.
- Al-Qurthubî, Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakar bin Farh Al-Anshari Al-Khazraji Al-Andalusi Al-Qurthubi Asy-Syamsi. *Al-jâmi' Li Aḥkâm al-Qur'ân*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.
- Al-Sa'dî, 'Abd al-Raḥmân bin Nâshir, *Taysîr al-Karîm al-Raḥmân fî Tafsîr Kalâm al-Mannân*. Beirut: Mu'assasah al-Risâlah, 2000
- Al-Syâṭibî, Abū Ishâq. Al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah. Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1997.*
- . *Al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Aḥkâm*. Kairo: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.
- Al-Sijistânî, Abû Dâwud. *Sunan Abî Dâwud*. t.t.
- Al-Thabarî, A. J. *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Âya al-Qur'ân*. Beirut: Mu'assasah al-Risâlah, 2000
- Al-Tirmizî. *Sunan al-Tirmizî*, t.t
- Amîn, M., dkk. *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Bidang Sosial dan Budaya*. Jakarta: Erlangga, 2015
- Asmar, A. "Israeli Army Arrests 8 Red Crescent staff," www.aa.com, 2024

- Auda, Jasser. *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A systems approach*. London: International Institute of Islamic Thought, 2008
- Az-Zuhailî, Wahbah bin Mustafa. *Al-tafsîr al-munîr*. Beirut: Dâr al-Fikr al-Mu‘âshir, 1998
- Badan Nasional Penanggulangan Bencana (BNPB). *Laporan Kinerja 2023: Penanggulangan Bencana Berbasis Partisipasi Masyarakat*. Jakarta: BNPB, 2024.
- Badan Nasional Penanggulangan Bencana (BNPB). *Peraturan Kepala BNPB No. 17 Tahun 2011 tentang Pedoman Relawan Penanggulangan Bencana*. Jakarta: BNPB, 2011.
- Babbie, Earl. *The Practice of Social Research*. Edisi ke-14. Boston: Cengage Learning, 2016.
- Bailey, Sarah, dan Roland Kostić. “Humanitarian Protection: Exploring the Discrepancy Between Theory and Practice.” *Journal of Humanitarian Affairs* 3, no. 2, 2021, hal. 121–140.
- Bambang Tri, dkk. “Human Trafficking and the Relevance of *Hifz al-Nafs* and *Hifz al-‘Ird* in Contemporary Islamic Legal Ethics.” *Metro Islamic Law Review* 4, no. 1, 2025. <https://doi.org/10.32332/milrev.v4i1.10694>
- Basalamah, Putri Syafira, dkk. “Perlindungan Relawan Kemanusiaan: Suatu Tinjauan Hukum Humaniter Internasional.” *Jurnal Lex Privatum*, vol. 9, no. 3, 2021.
- Benthall, Jonathan. *The Charitable Crescent: Politics of Aid in the Muslim World*. London: I.B. Tauris, 2003.
- Boersma, K., dkk. “Crisis Communication and Volunteer Management: Lessons from Simulation Exercises.” *Journal of Contingencies and Crisis Management* 30, no. 1 (2022): 45–58. <https://doi.org/10.1111/1468-5973.12371>
- Bulan Sabit Merah Palestina (*Palestine Red Crescent Society*). 2025. <https://www.palestinercs.org>
- Cahya, Ega Nur. “Agresi Israel terhadap Palestina yang Berujung Pelanggaran Hak Asasi Manusia.” *Jurnal Pendidikan Pancasila dan Kewarganegaraan*, vol. 3, no. 1, 2022
- Chapra, M. U. *The Islamic Vision of Development in the Light of Maqasid al-Shariah*. Leicester: The Islamic Foundation, 2008
- Committee to Protect Journalists (CPJ). “Journalist Casualties in the Israel–Gaza Conflict.” 2025. <https://cpj.org/2023/10/journalist-casualties-in-the-israel-gaza-conflict/>
- Connor, P. “Religious motivation and humanitarian work,” *Journal of Humanitarian Studies*, vol. 8, no.2, 2019

- Creswell, John W., dan J. David Creswell. *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*. Edisi ke-5. Los Angeles: SAGE, 2018.
- Danim, Sudarwan. *Menjadi Peneliti Kualitatif*. Bandung: Pustaka Setia, 2002.
- Darlis, Nasaruddin Umar, Nur Arfiyah Febriani, Muhammad Hariyadi, dan Ahmad Arief. "Islamic Eco-Theology in the Age of Climate Crisis: A Critical Reading of Ali Jum'ah's Environmental Thought." *Jurnal Adabiyah* 26, no. 1 (2026): 26–44. <https://doi.org/10.24252/jad.v26i1a2>.
- Dâr al-Iftâ' al-Mishriyyah. *Fatâwâ Dâr al-Iftâ' al-Mishriyyah*. Kairo: Dâr al-Iftâ' al-Mishriyyah, t.t.
- Donnelly, Jack. *Universal Human Rights in Theory and Practice*. Edisi ke-3. Ithaca: Cornell University Press, 2013.
- Ega Nur Cahya. "Agresi Israel terhadap Palestina yang Berujung Pelanggaran Hak Asasi Manusia pada Palestina." *Jurnal Pendidikan Pancasila dan Kewarganegaraan* vol. 3, no. 1, 2022
- Ellryz, Rubby. "Perlindungan Relawan Kemanusiaan dalam Konflik Bersenjata Menurut Hukum Humaniter." *Jurnal Lex et Societatis* 5, no. 2, 2017.
- Fachri, Yuli, dan Andri Tarigan. "Peranan International Committee of the Red Cross terhadap Krisis Kemanusiaan di Palestina Periode 2011–2012." 2012.
- Faḍl Murâd. *Al-Muqaddima fî Fiqh al-'Ashr*. SHan'â': al-Jîl al-Jadîd Nâshirûn, 2016.
- Fadli, M. R. "Memahami desain metode penelitian kualitatif," *Jurnal Humanika: Kajian Ilmiah Mata Kuliah Umum*, vol. 21, no. 1, 2021
- Fadli, Muhammad Rijal. "Memahami Desain Metode Penelitian Kualitatif." *Jurnal Humanika*, vol. 21, no. 1, 2021
- Fahmi, Rizal, dan Dedi Kusnadi. "Evaluasi Perlindungan Psikososial Relawan Pasca Bencana." *Jurnal Penanggulangan Bencana*, vol. 12, no. 1, 2021.
- Fakhr al-Dîn al-Râzî. *Mafâtîḥ al-Ghayb*. Beirut: Dâr Ihya' al-Turâth.
- Febriyanti, Dini, dkk. "Makna Ukhuwah dalam Al-Qur'an (Studi Komparatif antara Tafsir Ibnu Katsir dan Tafsir Al-Munir)." *Adh Dhiya: Journal of Qur'an and Tafsir*, vol. 1, no. 2
- Fiqh al-Nawâzil li al-Aqalliyyât al-Muslima*. t.t.
- Galtung, Johan. "Violence, Peace, and Peace Research," *Journal of Peace Research*, vol. 6, no. 3, 1969
- Geertz, Clifford, *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books, 1973
- Geneva Convention (IV) Relative to the Protection of Civilian Persons in Time of War, 1949; Additional Protocols I & II, 1977.

- Hadari. "Ukhuwah dalam Al-Qur'an (Studi Tafsir Tematik)." *Jurnal Tafsere* 11, no. 1, 2023. <https://doi.org/10.24252/jt.v11i1.35576>
- Ḥâmid 'Abd al-Salâm Zahrân. *Al-Tawjîh wa al-Irshâd al-Nafsî*. Cet. 3. Kairo: 'âlam al-Kutub, t.t.
- Hamidah, N. *1001 kisah cahaya bumi anbiya*. Riau: DD Publishing, 2022
- Hamka. *Tafsir al-Azhar*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1982.
- Hasan, Hasan, dan Nur Isyanto. "Konsep Kebebasan Beragama dalam Al-Qur'an." *Al-Ashriyyah: Jurnal Pendidikan dan Studi Islam* 1, no. 2, 2023.
- Hasbullah, M. *Dasar-Dasar Pendidikan Islam*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006.
- Hadjon, Philipus M. *Perlindungan Hukum bagi Rakyat di Indonesia*. Surabaya: Bina Ilmu, 1987.
- Holmes, J. *Humanitarian Principles and Practice*. New York: United Nations Office for the Coordination of Humanitarian Affairs, 2009
- Holmes, John. *Humanitarian Principles and Practice*. New York: United Nations Office for the Coordination of Humanitarian Affairs (OCHA), 2009.
- Hosen, Ibrahim. *Fiqh Siyasah*. Jakarta: Bulan Bintang, 1985.
- Hulwani, N. *Thufan Al-Aqsa dan keteguhan Gaza*. Bekasi: CV. Serasi Warna Parenting, 2024
- Human Rights Watch. *Israel/Palestine: Attacks on Aid Workers in Gaza*. New York: HRW Report, 2023.
- Humanitarian Outcomes. (2024). *Aid worker security report 2024: Balancing advocacy and security in humanitarian action*. Aid Worker Security Database (AWSD).
- Ḥusâm 'Affâna. *Fatâwâ Ḥusâm 'Affâna*. t.t.
- Hasan, Abdur Rokhim. *Qawa'id at-Tafsir: Qa'idah-Qa'idah Tafsir Al-Qur'an*, Yayasan Alumni Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur'an, Tahun 2020.
- Hakim, Ahmad Husnul. *Kaidah Tafsir Berbasis Terapan*, Yayasan eLSiQ Tabarokarrahan, 2022.
- Ibn 'Athiyyah al-Andalusî. *Al-Muḥarrar al-Wajîz fî Tafsîr al-Kitâb al-'Azîz*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.
- Ibn Amîr al-Ḥajj. *Al-Taqrîr wa al-Taḥbîr fî Sharḥ Kitâb al-Tahrîr*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.
- Ibn Ḥazm, 'Alî ibn Aḥmad. *Al-Muḥallâ bi al-âtsâr*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988.
- Ibn Ḥumayd, SH. ibn 'A. *Durûs lil-Shaykh SHâliḥ ibn Ḥumayd* (tafsir QS. al-Isrâ'/17:70), t.t.
- Ibn Kathîr, Ismâ'îl ibn 'Umar. *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999.

- Ibn Manzhûr, Abu Al-Fadhl Muhammad bin Mukarram bin Ali bin Ahmad Al-Anshari Ar-Ruwaifi'i Al-Afriqi Al-Mishri Al-Khazraji. *Lisân al-'Arab*. Beirut: Dâr SHâdir, t.t.
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Tuhfat al-Mawdûd bi Ahkâm al-Mawlûd*, Riyadh: Dâr 'Athâ'ât al-'Ilm, 2019.
- Ibn Syabbah, Abû Zayd 'Umar. *Târîkh al-Madînah al-Munawwarah. Tahkik Fahîm Muḥammad Syaltût. Makkah: tanpa penerbit, 1979.*
- Ihsan, R. F., & Susanti, R. "Perlindungan relawan kemanusiaan pada konflik bersenjata Israel dan Palestina," Vol. 7, no. 2, 2024
- International Committee of the Red Cross (ICRC). *Mental Health and Psychosocial Support in Emergencies and Armed Conflict*. Geneva: ICRC, 2018.
- International Federation of Red Cross and Red Crescent Societies (IFRC). *World Disasters Report*. Geneva: IFRC, 2020.
- International Organization for Standardization (ISO). *ISO 22319:2017 – Guidelines for Managing Spontaneous Volunteers in Emergencies*. Geneva: ISO, 2017.
- Jalâl al-Dîn al-Maḥallî dan Jalâl al-Dîn al-Suyûthî. *Tafsîr al-Jalâlayn*. Tafsir QS. Yûnus: 57.
- Johns, A. H. "Qur'anic exegesis in the Malay world: In search of a profile," *Islamic Studies Journal*, vol. 32, no. 2, 1993.
- Juraiddi, A. Digital-Based Religious Moderation Transformation 2024: An Effort to Filter Radicalism and Extremism Content in the Age of Disruption, *Jurnal Bimas Islam*, Volume 17, Tahun 2024, Nomor 1, 127–160.
- Kadji, Dzuliyati, dan Dwi Retno Widiyanti. "Volunteers' Well-being with the Maqâshid Shariah Approach: Evidence from Charitable Organizations in Indonesia." *Jurnal Ekonomi & Keuangan Islam* 11, no. 2, 2025. <https://journal.uui.ac.id/JEKI/article/view/26483>
- Kahfi, M. M., & Permanasari, A. (2022). Analisis penggunaan rudal X-22 dalam perang Rusia-Ukraina menurut hukum humaniter internasional. *terAs Law Review: Jurnal Hukum Humaniter dan HAM*, 4(1), 59–68. <https://doi.org/10.25105/terasrev.v4i1.15165>
- Kamali, M. H. "The right to life, security and privacy in Islam," *Islamic Studies*, vol. 40, no. 2, 2001
- Kamali, M. H. "Social justice and equity in Islam," *Islam and Civilisational Renewal*, vol. 2, no. 1, 2011
- Kamali, M. H. "The principle of non-combatant immunity in Islamic law," *Islamic Studies*, vol. 30, no.1, 1991.
- Kamali, M. H.. "Social solidarity in Islam," *Islam and Civilisational Renewal*, vol 3, no. 1, 2012

- Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) Daring. "Perlindungan." Diakses dari: <https://kbbi.web.id/perlindungan> (02 Mei 2025).
- Kementerian Agama Republik Indonesia. *Al-Qur'an dan Tafsirnya*. Jilid 5. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2011.
- Kholilurrohman, *Kesadaran Diri Qurani Melalui Metode Atomic Habits dalam Membangun Karakter Spiritual*, ZAD Al-Mufassirin, Volume 4, Tahun 2022, Nomor 2, 240–259.
- Komaling, Kristina Mutiara, dkk. "Perlindungan terhadap Hak-Hak Korban Perang Menurut Konvensi Jenewa 1949." *Jurnal Lex Administratum*, vol 11, no. 2, 2023.
- Komisi Nasional Hak Asasi Manusia (Komnas HAM). *Laporan Perlindungan Relawan Kesehatan dalam Pandemi COVID-19*. Jakarta, 2021.
- Kymlicka, Will. *Multicultural Citizenship*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Latif, Yudi. *Negara Paripurna: Historisitas, Rasionalitas, dan Aktualitas Pancasila*. Jakarta: Gramedia, 2012
- Lexy J. Moleong. *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2012
- Lilis Eka Lestari. "Penegakan dan Perlindungan Hak Asasi Manusia di Indonesia dalam Konteks Implementasi Sila Kemanusiaan yang Adil dan Beradab," *Jurnal Komunikasi Hukum (JKH)*, vol. 5, no. 2, 2019.
- Lissa Kusuma Wardani, dkk. "Perlindungan Terhadap Sukarelawan Medis di Negara Konflik Berdasarkan Hukum Internasional." *Jurnal Lex Suprema*, vol. 2, no. 2, 2020.
- Lona Puspita. "Perlindungan Hukum Terhadap Relawan Kemanusiaan Berdasarkan Hukum Humaniter Internasional," *Jurnal Normative*, vol. 5, no. 1, 2017
- Lorenci Chakti Pratama, Novianti, & Dony Yusra Pebrianto. "Perlindungan Terhadap Petugas Medis di Daerah Konflik Menurut Hukum Humaniter Internasional (Studi Kasus Razan Al Najjar)." *Uti Possidetis: Journal of International Law*, vol. 2, no. 1, 2021.
- Mahfud MD, M. *Politik Hukum di Indonesia*. Jakarta: Rajawali Pers, 2009
- Mahmud, A. H. *Fiqh al-ukhuwwah fi al-Islâm*. Beirut: Dar al-Tauzi' wa al-Nasyr al-Islamiyyah, t.t.
- Mardiana, N. P., Choeri, I., & Rosyada, A. "The concept of *hifz an-nafs* in protecting child victims of sexual violence: A comparative study of Islamic law and positive law in Indonesia," *Journal of Feminism and Gender Studies*, vol. 5, no. 2, 2025. <https://doi.org/10.19184/jfgs.v5i2.53735>
- Maududi, A. A. *Human Rights in Islam*. Lahore: Islamic Publications, 1993

- Médecins Sans Frontières (MSF), *Gaza: Health system in collapse – Attacks on medical staff and facilities*. Geneva: MSF, 2023
- Mertens, D. M. *Research and Evaluation in Education and Psychology*. California: SAGE Publications, 2015
- Millenio, Muhammad Fauzan. “How the Judgement Effective? The Role of United Nations in Conflict Resolution between Palestine and Israel.” *The Digest: Journal of Jurisprudence and Legisprudence*, vol. 2, no. 2, 2021.
- Muhammad b. Ibrâhîm al-Tuwayjirî, *Mawsû‘at Fiqh al-Qulûb*, Bayt al-Afkâr al-Dawliyya, t.t.
- Muhammadin, F. M., dan T. K. Wahab. “Fiqh al-Jihâd in Modern Warfare: Analyzing Prospects and Challenges with Reference to International Humanitarian Law.” *IIUM Law Journal*, vol. 26, no. 2, 2018. <https://doi.org/10.31436/iiumlj.v26i2.40>
- Musbikin, Imam. *Hakikat Ukhuwah Islamiyah*. Yogyakarta: Diva Press, 2019.
- Muslim, ibn al-Ḥajjâj. *SHaḥîḥ Muslim* (Kitâb al-Qasâmah wa al-Muḥâribîn, no. hadis 1676). t.t.
- National Child Traumatic Stress Network & National Center for PTSD. (2025). *Psychological first aid*. Diakses 18 Juli 2025, dari <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/books/NBK507199/>
- National Volunteer Fire Council. (t.t.). *Serve Strong & Share the Load™ programs*. Diakses 18 Juli 2025, dari https://en.wikipedia.org/wiki/National_Volunteer_Fire_Council
- Nurainun, dkk. “Kedudukan hukum relawan kemanusiaan berdasarkan hukum humaniter internasional,” *Jurnal Sosio-Komunika*, vol 2, no. 1, 2003
- Oppenheim, Lassa. *International Law: A Treatise*, Vol. II: War. London: Longmans, 1952
- Peace Corps. (t.t.). *Safety and security for volunteers*. Diakses 18 Juli 2025, dari <https://www.peacecorps.gov/what-we-do/life-in-the-peace-corps/health-and-safety/safety-and-security/>
- Perry, R., & Quarantelli, E. L. *What is a disaster? New answers to old questions*. Philadelphia: Xlibris Corporation, 2005
- Petition of Right. *United Kingdom Legislation Archive*. 1628. Diakses 14 September 2025, dari <https://www.legislation.gov.uk/>
- Pictet, J. *Development and Principles of International Humanitarian Law*. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1985.
- Pictet, J. *The principles of international humanitarian law*. t.t. Diakses dari <https://internationalreview.icrc.org/sites/default/files/S0020860400011451a.pdf>
- Poerwadarminta, W. J. S. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1976

- Pratama, L. C., Novianti, & Pebrianto, D. Y. "Perlindungan terhadap petugas medis di daerah konflik menurut hukum humaniter internasional (studi kasus Razan Al-Najjar)," *Uti Possidetis: Journal of International Law*, vo. 2, no.1, 2021
- Pratiwi, N. "Pelanggaran prinsip-prinsip hukum humaniter internasional dalam agresi militer Israel ke Palestina," *Jurnal Hukum Indonesia*, vol. 2, no.1, 2023
- Puspita, L. "Perlindungan hukum terhadap relawan kemanusiaan berdasarkan hukum humaniter internasional." *Jurnal Normative*, vol. 5, no. 1, 2017
- Putri, Devvy Rachma, dkk. "Tanggung Jawab atas Terjadinya Tindak Pidana Pembunuhan terhadap Wartawan Palestina dalam Konflik Israel dan Palestina." *Jurnal Dinamika*, vol. 29, no. 2, 2023
- Qamus.inoor.ir. الحماية (al-ḥimâyah), diakses 02 Mei 2025.
- Qaradâwî, Yûsuf al-. *Fiqh al-Awlawiyyât: Dirâsah Jadîdah fî Ḍaw' al-Qur'ân wa al-Sunnah*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1995
- Quraish Shihab, M. *Membumikan Al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 1992
- Quraish Shihab, M. *Tafsir Al-Mishbah* (Vol. 1, 13, 14, 15). Jakarta: Lentera Hati, 2002
- Quraish Shihab, M. *Wawasan Al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 1996
- Raharjo, S. T., Wibhawa, B., & Rizkiawati, R. "Pentingnya buku panduan bagi volunteer pada organisasi social," *Share: Social Work Journal*, vol. 7, no. 2. t.t.
- Rahman, F. *Major Themes of the Qur'an*. Chicago: University of Chicago Press, 1980
- Rahman, F., & Widodo, T. "Application of international humanitarian law for the protection of humanitarian workers," *Journal of International Humanitarian Law Studies*, vol. 10, no. 2, 2025, 65–82. <https://doi.org/10.1163/18781527-01002005>
- Rahman, Fazlur. *Major Themes of the Qur'an*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.
- Rahman, Andi. *Menjadi Peneliti Pemula Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Jakarta: Prodi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Fakultas Ushuluddin Institut PTIQ Jakarta, 2022.
- Reuters, "Two ICRC staff injured in Gaza despite marked vehicles," *The Guardian*, 2025
- Ridhâ, M. R. *Tafsîr al-Manâr*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999
- Robingun. "Nilai-nilai kemanusiaan dalam pendidikan Rasulullah saw (kajian berbasis tafsir-hadis)," UIN SUKA. Diakses dari <https://digilib.uin-suka.ac.id/id/eprint/23803/>
- Rubiyannah. "Dakwah berbasis kemanusiaan: Studi terhadap aksi kemanusiaan MER-C Indonesia di Gaza (2009–2015) dan Lombok (2018)," UIN

- Jakarta. Diakses 10 September 2024, dari <https://repository.uinjkt.ac.id/dspace/handle/123456789/49382>
- Ruhardi, A., dkk. *Hukum humaniter*. Bandung: Widina Bhakti Persada, 2022
- Sa'aradiyah, Himatul Jannah. *Dahsyatnya Mukjizat Al-Aqsa: Misteri yang Nyata di Negeri Kontroversi*. Jakarta: Shava Pustaka, 2015.
- Saleh, M. M. *Al-Qadhiya al-Filastiniya: Khalfiyatuha al-Tarikhiyah wa al-Tathawur al-Mu'ashira*. Depok: Yayasan Cinta Quran Cahaya Semesta, 2024
- Sari, D. N., & Pramono, E. "Developing safety standard operating procedures for humanitarian volunteers," *International Journal of Disaster Risk Reduction*, vol. 78, 2025. 103298. <https://doi.org/10.1016/j.ijdr.2025.103298>
- Sasmita, Elisa, Elshadra Righayatsyah, dan Asep Abdul Muhyi. "Islam and Human Rights in the Perspective of the Qur'an: A Thematic Interpretive Study." *Bulletin of Islamic Research*, vol. 2, no. 2, 2024. <https://birjournal.com/index.php>
- Serena, Debi Putri, dkk. "Konsep Jiwa Perspektif Ibnu Sina." *MEDIA: Jurnal Filsafat dan Teologi*, vol. 4, no. 1, 2023.
- Setiyono, Joko. "Pertanggungjawaban Komando (Command Responsibility) dalam Pelanggaran HAM Berat." Diakses dari: http://eprints.undip.ac.id/23979/1/Joko_Setiyono-01.pdf
- Shahen News. Diakses 12 Juni 2024, dari <https://www.shahennews.com/729868/>
- Sharḥ al-Nīl*. Jilid 28. t.t.
- Sheffield Volunteer Centre. "About Sheffield Volunteer Centre." Diakses 1 November 2025, dari <https://www.sheffieldvolunteercentre.org.uk/>
- Siregar, Hapni Laila, dkk. "Kekuatan Digital: Gerakan Warganet atas Penolakan Genosida di Palestina." *Jurnal Pendidikan Tambusai*, vol. 8, no. 2, 2024.
- Shue, Henry. *Basic Rights: Subsistence, Affluence, and U.S. Foreign Policy*. Edisi ke-2. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- Slim, H. *Humanitarian Ethics: A Guide to the Morality of Aid in War and Disaster*. Oxford: Oxford University Press, 2015
- Smith, R. K. M., dkk. *Hukum hak asasi manusia*. Yogyakarta: PUSHAM UII. 2008
- Sudirman. "Corak dan metode penafsiran al-Qur'an." *El-Qudwah: Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim*. t.t.
- Sugiyono. *Memahami penelitian kualitatif*. Bandung: Alfabeta, 2005
- Sulmasy, Daniel P. "A Biopsychosocial-Spiritual Model for the Care of Patients at the End of Life." *The Gerontologist* 42, no. suppl_3 (2002): 24–33. https://doi.org/10.1093/geront/42.suppl_3.24.
- Suriadi, A.. Makna jiwa. *Jurnal Teologia*, No. 40, 1997

- Sya'bani, Iklima Nur, dkk. "Pelanggaran Hak Asasi Manusia terhadap Warga Sipil di Palestina: Tinjauan Hukum Internasional dan Upaya Penyelesaian." *Doktrin: Jurnal Dunia Ilmu Hukum dan Politik*, vol. 2, no. 3, 2024
- Tantawi, M. S. *Al-Tafsir al-Wasith li al-Qur'an al-Karim*. Kairo: Dar Nahdah Misr, 1998
- Taymiyyah, A. ibn 'A. *As-siyâsah al-shar'iyah*. Kairo: Dâr al-Ḥadîth, 1998
- Taymiyyah, Aḥmad ibn 'Abd al-Ḥalîm Ibn. *As-Siyâsah asy-Syar'iyah fî Ishlâḥ ar-Râ'î wa ar-Ra'iyah*. Kairo: Dâr al-Ḥadîth, 1998
- Taysîr 'Ilm Ushûl al-Fiqh (tanpa kota: tanpa penerbit, t.t.
- Thabari, Muḥammad Bin Jarîr al. *Tafsir al-Thabari al-Musamma Jami' al-Bayan fî Ta'wil al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999
- Tirmidhi, Muḥammad 'Isâ al., Sunan al-Tirmidhi. Beirut: Dar Ibn Ḥazm, 2002
- Toshihiko Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*, Montreal: McGill University Press, 2002
- Umar 'Awda al-Khathîb, *Lamahât fî al-Thaqâfah al-Islâmiyya*, Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 2004
- Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945, Pembukaan Alinea IV.
- Undang-Undang Nomor 24 Tahun 2007 tentang Penanggulangan Bencana; Peraturan Kepala BNPB Nomor 17 Tahun 2011 tentang Pedoman Relawan Penanggulangan Bencana.
- UNDP, *Human Development Report 1994*. New York: Oxford University Press, 1994
- United Nations Human Rights Council (UNHRC), *Report of the Commission of Inquiry on the 2018 Protests in the Occupied Palestinian Territory*, Geneva: UNHRC, 2019.
- United Nations Office for the Coordination of Humanitarian Affairs (OCHA). *Humanitarian Access Constraints in the Occupied Palestinian Territory 2023*. New York: United Nations, 2024.
- United Nations Security Council. Resolution 2730, *Protection of Humanitarian Workers as War Crime Issue*. New York: UN, 2024.
- United Nations. *Universal Declaration of Human Rights*. 1948. <https://www.un.org/en/about-us/universal-declaration-of-human-rights>
- Wahbah al-Zuhaili, *Al-tafsîr al-munîr fî al-'aqîdah wa al-syarî'ah wa al-manhaj* Damaskus: Dâr al-Fikr al-Mu'âshir, 1998
- Wahbah al-Zuhaili, *Ushûl al-fiqh al-islâmî*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 1986
- Wardani, L. K., dkk. Perlindungan terhadap sukarelawan medis di negara konflik berdasarkan hukum internasional. *Jurnal Lex Suprema*, vol. 2, no. 2, 2020

- Wirastho, Edy. "Konsep Kemanusiaan dalam Pandangan Islam." *Jurnal Al-Karima* 1, no. 1, 2017, 35.
- World Bank, *Economic monitoring report to the Ad Hoc Liaison Committee: Palestinian economy 2023*. Washington, DC: World Bank.
- World Health Organization, *Healthy diet*. Geneva: WHO, 2020
- World Health Organization, *Guidelines on sanitation and health*. Geneva: WHO, 2018
- World Health Organization, *Mental health in emergencies*. Geneva: WHO, 2019
- Yakovta Al-Ahmad.. "500 personel medis tewas di Gaza sejak 7 Oktober," 2024 Diperoleh dari <https://www.aa.com.tr/id/dunia/500-personel-medis-tewas-di-gaza-sejak-7-oktober/3217858> (diakses 12 Juni 2024).
- Yılmaz, L., dkk. Psychological first aid training in disaster nursing. *International Journal of Environmental Research and Public Health*, t.t.
- Yuliana, S., & Dewi, R. A. Challenges in implementing volunteer safety protection policies in conflict areas. *Journal of Risk Management and Humanitarian Logistics*, vol. 3, no.1, 2024.
- Yusuf, A., dkk. Qur'anic perspectives on human safety and well-being. *International Journal of Qur'anic Studies*, vol. 18, no. 3, 2020, hal.45–60.
- Zaharuddin, Zaharuddin, Telaah Kritis terhadap Pemikiran Psikologi Islam Muhammad Utsman Najati. Psikis: Jurnal Psikologi Islami, vol. 1, no. 2, 2015, hal. 95–114.
- Zamakhshari, Muḥammad ibn 'Umar al-, *al-Kashshaf 'an Ḥaqâ'iq Ghawâmidh al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta'wîl*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995
- Hariyadi, Muhammad, Zuhripatul Jannah, Ainun Nadzifah, dan Zakiyatul Fitriyah. "Hudā versus Maqāṣid? Teleological Competition in *Al-Hidāyāt Al-Qur'aniyyah: Dirāsah Ta'shīliyyah* (Vols. I–II)." *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 27, No. 1, 2026, hal. 155–180. <https://doi.org/10.14421/qh.v27i1.7358>.
- Palang Merah Indonesia. *Pedoman Manajemen Relawan PMI*. Edisi I. Jakarta: Palang Merah Indonesia, 2023.
- Sekretariat Negara Republik Indonesia. "Presiden Prabowo Tandatangani Piagam Board of Peace, Tegaskan Solusi Dua Negara untuk Gaza." 22 Januari 2026.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama : Nurjanah Hulwani, S.Ag., M.E.
 Tempat, Tanggal Lahir : Jakarta, 9 Maret 1969
 Status : Menikah
 Nama Suami : Muchlish Abdi, almarhum
 Jumlah Anak : 8 orang
 Jumlah Cucu : 8 orang

Nama Anak:

1. Nuri Izzatil Wafa
2. Azzam Izzatal Islam
3. Iffah Adilah
4. Ikrimah Fajrul Haq
5. Nuril Aufa Najat
6. Chairotina Abdal
7. Athi Choiruzzad
8. Inasa Hasanatina

Riwayat Pendidikan:

1. Madrasah Ibtidaiyah Al-Fauzain Pondok Pinang, Jakarta Selatan
2. Madrasah Tsanawiyah Al-Asyirotusy Syafi'iyah, Kebayoran Lama, Jakarta Selatan
3. MAN 4 Pondok Pinang, Kebayoran Lama, Jakarta Selatan
4. STAI At-Taqwa, Bekasi
5. S2 Ekonomi Syariah, Universitas Trisakti, Jakarta
6. Kandidat Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur'an

Riwayat Organisasi dan Aktivitas:

1. Pelajar Islam Indonesia (PII)

2. Persaudaraan Muslimah (SALIMAH)
3. Ketua Yayasan Adara Relief International
4. Ketua Koalisi Perempuan Indonesia Peduli Al-Aqsha (KPIPA)
5. Ketua Forum Muslimah Indonesia (FORMASI)
6. Ketua Koalisi Perempuan Asia Pasifik untuk Al-Quds dan Palestina (ApWCQP)
7. Ketua Koalisi Perempuan Global untuk Al-Quds dan Palestina (GWCQP)
8. Wakil Ketua III Koalisi Global untuk Al-Quds dan Palestina (GCQP)

Pengalaman dan Aktivitas Sosial:

1. Ketua Adara Relief International, 2008–2020
2. Ketua Koalisi Perempuan Asia Pasifik untuk Al-Quds dan Palestina (ApWCQP), 2020–2025
3. Wakil Ketua III Koalisi Global untuk Al-Quds dan Palestina (GCQP), 2022–2025
4. Penceramah taklim perkantoran dan majelis taklim ibu-ibu
5. Narasumber kePalestinaan

Perjalanan Kemanusiaan:

1. Gaza sebanyak tiga kali pada tahun 2012 dan 2019
2. Pengungsi Palestina di Turki Selatan pada tahun 2016
3. Pengungsi Palestina di Libanon pada tahun 2018

Karya Tulis/Buku yang Telah Ditulis:

1. *Hikmah Berserak dari Bumi Gaza: Sebuah Catatan Perjalanan*
2. *Parade Heroik Pembebas Palestina*
3. *Thufan Al-Aqsha dan Keteguhan Gaza*
4. Perlindungan Relawan di Tengah Krisis Global: Kajian Maqâshid al-Syarî'ah terhadap Isyarat Al-Qur'an. *Social Science Academic*, 4(1), 431–442. <https://doi.org/10.37680/ssa.9908>

Demikian daftar riwayat hidup ini dibuat dengan sebenar-benarnya untuk keperluan penyusunan disertasi.

Jakarta, 10 Juni 2026

Penulis,

Nurjanah Hulwani, S.Ag., M.E.

