

Problematika Penafsiran Ayat-ayat Jihad di Era Modern (Analisis Penafsiran Ayat-ayat Jihad dalam Perspektif Tafsir Nusantara)

Ahmad Fitriawan

Institut Ilmu Al-Qur'an (IIQ) Jakarta

Jl. Ir H. Juanda No.70, Pisangan, Kec. Ciputat Tim., Kota Tangerang Selatan, Banten

ahmadfitriawan6@gmail.com

Abdul Muhaimin Zen

Institut Ilmu Al-Qur'an (IIQ) Jakarta

Jl. Ir H. Juanda No.70, Pisangan, Kec. Ciputat Tim., Kota Tangerang Selatan, Banten

muhaiminzen@gmail.com

Abstract

The application of the concept of war jihad in peaceful countries is irrelevant to the concept of jihad. Under normal conditions such as in Indonesia, jihad is emphasized in the form of proselytizing to maintain and improve the mentality and morality of citizens, especially Muslims. However, this does not mean that then the insight into war jihad is completely abandoned, because after all it is part of a sharia that has a high position and must be understood correctly. This research was conducted to raise problematic interpretations of jihadi verses in several nusantara interpretation works. With a socio-historical and phenomenological approach, the author elaborates the understanding of several mufassir Nusantara and finds that there are several problems in the interpretation of jihadi verses both that seem to support the radicalist jihadist understanding and weaken the position of jihad itself.

Keywords: Tafsir, Verses of Jihad, Mufassir Nusantara

Abstrak

Penerapan konsep jihad perang di negeri-negeri yang hidup damai tidaklah relevan dengan konsep jihad dalam Islam. Dalam kondisi normal seperti di negara Indonesia, jihad lebih ditekankan dalam bentuk dakwah untuk menjaga serta memperbaiki mentalitas dan moralitas warga negara khususnya umat Islam. Namun demikian bukan berarti kemudian wawasan tentang jihad perang ditinggalkan secara total, karena bagaimanapun ia adalah bagian dari syariat yang memiliki kedudukan yang tinggi dan harus dipahami dengan benar. Penelitian ini dilakukan untuk mengangkat penafsiran-penafsiran problematis terhadap ayat-ayat jihad dalam beberapa karya tafsir Nusantara. Dengan pendekatan sosio-historis dan fenomenologi, penulis mengelaborasi pemahaman beberapa mufassir Nusantara dan menemukan bahwa terdapat beberapa problem dalam penafsiran ayat-ayat jihad baik yang terkesan mendukung paham jihadis radikalisme maupun melemahkan kedudukan jihad itu sendiri.

Kata kunci: Tafsir, Ayat-ayat Jihad, Mufassir Nusantara.

A. PENDAHULUAN

Tidak diragukan lagi bahwa kekeliruan dalam memahami ayat-ayat jihad merupakan salah satu penyebab terkuat yang mengawali lahirnya pemikiran-pemikiran radikal. Radikalisme inilah yang kemudian memicu lahirnya aksi-aksi terorisme. Menurut al-Qaradhawi, pemahaman yang cenderung tekstual dalam memahami teks-teks keagamaan, termasuk di dalamnya ayat-ayat seputar jihad, serta pemahaman agama yang kurang baik, merupakan faktor utama munculnya radikalisme dalam beragama (al-Qaradhawi, 1406).

Salah satu Gerakan radikal yang cukup subur di Indonesia adalah aksi-aksi terorisme yang mengatasnamakan jihad. Tercatat kurang lebih ada 417 kasus yang telah terjadi sejak tahun 1945 sampai tahun 2019, baik dalam bentuk ancaman maupun serangan langsung dengan senjata tajam, senjata api atau pengeboman yang ditujukan ke tempat-tempat ibadah, markas kepolisian, kantor-kantor pemerintahan dan tempat-tempat umum lainnya. Pergerakan-pergerakan ini, mayoritas dilakukan oleh anggota Jama'ah Anshar Daulah (JAD) yang berafiliasi dengan ISIS. (Permana & Adam, 2019).

Salah satu ayat yang sering kali menjadi pijakan para jihadis adalah firman Allah di QS. al-Baqarah [2] ayat 191. Dalam pemahaman mereka, perintah memerangi orang-orang kafir pada ayat tersebut tidak menyebutkan batasan teritorial. Oleh sebab itu, boleh saja menyerang orang-orang kafir dari manapun mereka berasal seperti Amerika dan sekutunya, Jepang, Jakarta, Bandung, dan lain-lain dan dimana saja. Hal inilah yang menjadi dasar pelaku bom Bali dalam menjalankan aksinya pada tahun 2001 silam (Salenda, 2009).

Selain menyebabkan lahirnya aksi-aksi teror, kekeliruan dalam memahami jihad juga dapat memunculkan sikap antipati terhadap ajaran jihad dalam artian perang. Hal ini juga akan memunculkan pandangan negatif pada ajaran Islam khususnya dari non-muslim. Disebutkan bahwa sebagian pengamat Barat menjadikan jihad sebagai dasar penilaian bahwa Islam mengajarkan kekerasan (violence) sehingga agama ini tidak kompatibel dengan norma-norma yang berperadaban (Khoiriyah, 2020).

Menanggapi fenomena di atas, beberapa kalangan mencoba mengkontektualisasi makna jihad agar lebih sesuai dengan kebutuhan umat saat ini. Namun di sisi lain, kontekstualisasi yang berlebihan ini secara tidak langsung justru menyebabkan terjadinya pengkerdilan terhadap syariat jihad itu sendiri.

Salah satu fenomena kontekstualisasi makna jihad yang berpotensi dapat mereduksi syariat jihad itu sendiri adalah upaya yang dilakukan pemerintah lewat kementerian agama untuk merevisi kurikulum keagamaan di sekolah-sekolah agama, khususnya yang berkaitan dengan fiqih jihad. Jihad yang pada awalnya merupakan

bagian dari pelajaran Fiqih dirubah menjadi bagian dari materi pelajaran Sejarah Kebudayaan Islam (“Kemenag Revisi Konten Khilafah dan Jihad di Buku Madrasah,” 2019).

Hal ini tentu secara tidak langsung mereduksi perkara jihad dalam syariat Islam. Jihad dalam Islam, bukan hanya tentang sejarah, karena syariat jihad akan tetap ada sampai kapanpun. Yang perlu dipahami dengan baik adalah kapan dan bagaimana jihad perang itu dilakukan. Dan pembahasan ini adalah bagian dari materi pembelajaran fiqhi. Tidak diajarkannya fiqhi jihad tentu akan lebih berbahaya lagi. Ketidaktahuan tentang hukum-hukum seputar jihad justru akan menjadikan doktrin ekstrim jihadis akan semakin mudah meracuni pemikiran umat Islam.

Berdasarkan hal ini, penulis mencoba mengkaji kembali penafsiran ayat-ayat jihad dalam Al-Qur’an untuk menemukan celah-celah yang berpotensi dapat menjerumuskan kepada radikalisme dan aksi terorisme atau sebaliknya yaitu pemahaman yang mengkerdikan kedudukan jihad dalam syariat Islam terutama di Indonesia.

Penelitian ini difokuskan pada karya karya tafsir Nusantara yang disusun di era modern¹, guna memperoleh penafsiran yang lebih sesuai dengan karakter masyarakat Nusantara yang multikultural. Hal ini berdasarkan pendapat para ahli yang menyatakan bahwa episteme, corak, dan nuansa dalam suatu karya tafsir itu, tidak akan pernah jauh dari ruang sosial yang menyertai penulis dan mengiringi masa-masa penulisan karyanya (Gusmian, 2013).

B. METODE PENELITIAN

Penelitian ini adalah penelitian *kualitatif* yang bersifat kepustakaan (*library research*). Pengumpulan data pada penelitian ini dilakukan dengan studi kepustakaan pada materi-materi yang berhubungan dengan pembahasan penelitian. Peneliti melakukan proses pengumpulan data dengan terlebih dahulu melakukan dokumentasi dan identifikasi ayat-ayat jihad dalam Al-Qur’an. Selanjutnya penulis melakukan analisis dan strukturisasi berdasarkan redaksi kata dan *asbâb nuzûl* ayat. Hal ini dilakukan untuk mendapatkan gambaran utuh dari term jihad dalam Al-Qur’an.

¹ Era modern dalam dunia tafsir Nusantara adalah era kemunculan karya-karya tafsir pasca merebaknya gerakan pembaharuan Islam di Mesir yang dipelopori oleh Jamaluddin al-Afghani (1838-1897), Muhammad Abduh (1849-1905) dan Rasyid Ridha (1865-1935). Salah satu karya tafsir yang banyak mempengaruhi gaya pemikiran mufassir Nusantara adalah tafsir al-Manar. Di antara ciri khas pemikiran madrasah al-Manar adalah salafi dalam bidang akidah, kebebasan berpikir, rasionalis, menggalakkan ijtihad, anti taklid, menjadikan Al-Qur’an sebagai pilihan utama untuk mengubah nasib masyarakat, dan menjadikan sejarah kemajuan dan kemunduran suatu bangsa sebagai pelajaran kehidupan. Lihat: Ahsin Sakho Muhammad, Membumikan Ulumul Qur’an: Tanya Jawab Memudahkan Tentang Ilmu Qiraat, Ilmu Rasm Utsmani, Ilmu Tafsir dan Relevansinya dengan Muslim Indonesia, (Pasar Minggu: PT Qaf Media Kreativa, 2019), Cet. Ke-1, h. 239

Adapun karya-karya tafsir yang menjadi objek utama dalam penelitian ini adalah karya-karya tafsir Nusantara, antara lain: Tafsir *Al-Furqân* karya A. Hassan, tafsir *Al-Qur'ânul Karîm* karya Mahmud Yunus, Tafsir *al-Azhar* karya Buya Hamka, tafsir *Al-Qur'ân al-Majîd* karya Hasbi ash-Shiddieqy, dan Tafsir *Al-Misbâh* karya M. Quraish Shihab. Pemilihan karya A. Hassan dan Mahmud Yunus dilandasi realita pemikiran kedua tokoh ini yang banyak terpengaruh dengan gaya para pelopor pergerakan *ikhwan al-muslimin* yang berdasarkan penilaian banyak kalangan adalah merupakan inspirator pergerakan-pergerakan jihad di era modern. Selain itu, dari sisi ideology keduanya terindikasi memiliki kecenderungan terhadap paham wahabi yang identik dengan gerakan konservatif. Namun meskipun begitu, warisan intelektual kedua tokoh ini sangat jauh dari pemahaman para jihadis-radikalis.

Adapun pemilihan karya Buya Hamka dan Hasbi ash-Shiddieqy, dilandasi oleh pergerakan perjuangan keduanya yang tercatat sebagai tokoh yang sangat gigih dalam memperjuangkan nilai-nilai Islam di Indonesia pada masa terjadinya pergesekan ideologis yang cukup sengit antara Nasionalis, Komunis, dan Islam. Sedangkan pemilihan tafsir karya M. Quraish Sihab sebagai objek penelitian dilatar belakangi oleh *timing* penyusunannya yang mengiringi masa-masa peralihan dari orde baru ke reformasi. Di masa-masa peralihan inilah gerakan-gerakan terorisme di Indonesia berkembang pesat dan bergerak secara masif.

Proses analisis data dilakukan dengan membaca terlebih dahulu seluruh ayat-ayat jihad di dalam Al-Qur'an baik yang menggunakan lafaz *jihâd*, *qitâl*, maupun *harb* secara seksama dan mendalam, dengan memperhatikan redaksi dan aspek histori-kronologis ayat. Berikutnya, penulis memilah dan memilih ayat-ayat yang relevan dengan penelitian. Dengan kata lain, ayat-ayat yang diambil adalah ayat-ayat yang disepakati para ulama dalam penafsiran mereka sebagai ayat yang lafaz *jihâd*, *qitâl*, dan *harb* di dalamnya berhubungan dengan perang.

Selanjutnya, penulis memisahkan ayat-ayat dengan redaksi perintah/ *fi'il amri* dari ayat-ayat yang menggunakan redaksi lain seperti *fi'il mudhâri'*, *fi'il mâdhi* dan *mashdar*. Dalam hal ini, sampel yang digunakan pada penelitian ini adalah ayat-ayat dengan redaksi perintah. Hal ini dikarenakan kuatnya pengaruh psikologis dalam ayat-ayat dengan redaksi perintah dalam menggerakkan seseorang untuk melakukan pergerakan tertentu dari pada selainnya, salah satunya dalam hal jihad.

Setelah menetapkan sampel, penulis melakukan analisis dan deskripsi dengan mengkaji penafsiran-penasiran yang ditawarkan para mufassir Nusantara dalam karya-karya mereka. Pada proses ini, penulis melakukan sinkronisasi antara pemikiran mufassir Nusantara dengan para jihadis atau pemikiran yang mereduksi nilai-nilai jihad

dalam syariat Islam. Dan pada tahap akhir, kesimpulan akan ditarik dari serangkaian analisis yang telah dilakukan sebelumnya untuk menemukan inti dari penelitian ini.

C. TERM JIHAD DALAM AL-QUR'AN

Dalam Al-Qur'an terdapat tiga kata yang biasa digunakan dalam arti perang, yaitu *jihād*, *qitâl*, dan *harb*. Menurut al-Qaradhawi, lafaz *jihād* dalam Al-Qur'an dengan segala bentuk turunannya disebut sebanyak 34 kali (al-Qaradhawi, 2009a). Namun berdasarkan penelusuran penulis ada 40 lafaz *jihād* dalam Al-Qur'an² baik itu dalam bentuk *Mashdar* (kata dasar) yakni dengan redaksi *jihād*, *jahdun*, *juhdun*, dalam bentuk isim *fâ'il*, maupun dalam bentuk kata kerja (*fi'il*) dengan tiga bentuk perubahannya (*mudhâri*, *mâdhi*, dan *amr*). Dari segi makna lafaz jihad dengan segala bentuk derivasinya terkadang ditafsirkan sebagai perang, dan terkadang juga dimaknai sebagai sebuah ketaatan kepada Allah dalam artian umum.

Penulis menemukan bahwa mayoritas para ulama bersepakat menafsirkan lafaz *jihād* pada ayat-ayat *madaniyah* dengan makna perang. Jika kita perhatikan dengan seksama, penafsiran ini tidak lepas dari konten ayat yang berhubungan langsung dengan perang. Salah satunya seperti pada QS. at-Taubah (9) ayat 44, yang mana para ahli tafsir sepakat menafsirkan kata “*yujâhidu*” pada ayat ini dengan arti perang (al-Tûnisi, 1973). Bahkan al-Maraghi dengan tegas menyatakan bahwa ayat ini adalah ayat pertama yang turun dan memberikan keterangan jelas perihal perbedaan antara orang-orang mukmin dan orang-orang munafik dalam peperangan (al-Marâghi, 1949).

Adapun ayat-ayat yang tidak berhubungan langsung dengan perang, maka mayoritas para mufassir berbeda dalam memaknai lafaz *jihād* yang termuat dalam ayat. Salah satu contoh ayat yang makna lafaz *jihād* di dalamnya diperselishkan adalah QS. al-Maidah (5) ayat 35 yang secara konten dan latar belakang *sabab nuzûl-nya* tidak berhubungan langsung dengan perang melawan musuh, sehingga terjadi perbedaan di kalangan para ahli tafsir, yang mana sebagian memaknainya sebagai perang (Katsir,

²Jumlah lafaz jihad dan berbagai macam turunannya yang mencapai 40 kata dalam Al-Qur'an adalah hitungan keseluruhan kata yang ada, baik itu lafaz yang terulang dalam konteks yang sama pada surat yang berbeda seperti kata *جاهد* (*jâhada*) pada Q.S al-Ankabut (29) ayat 6 dan Q.S Luqman (31) ayat 15 yang sama-sama berkaitan dengan masalah berbakti pada orang tua, atau lafaz yang sama yang terulang dalam satu ayat yang sama seperti pada lafaz *المجاهدين* (*al-Mujâhidin*) dalam Q.S an-Nisa (4) ayat 95, maupun lafaz yang berbeda secara pola namun disebut secara berurutan dalam satu ayat yang sama pada konteks yang sama seperti pada kata *جاهدوا* (*jâhidû*) dan *جهاده* (*jihâdih*) pada Q.S al-Hajj (22) ayat 78, Q.S al-Furqon (25) ayat 52 dan Q.S al-Ankabut (29) ayat 6. Penulis berasumsi bahwa jumlah yang disebut oleh Yusuf al-Qaradhawi adalah jumlah lafaz jihad tanpa mengikutsertakan pengulangan-pengulangan yang penulis sebutkan.

1419) dan sebagian yang lain mengartikannya sebagai ketaatan dan ibadah kepada Allah (al-Harari, 2001).

Adapun lafaz *qitâl* dengan segala derivasinya, menurut al-Qaradhawi disebut dalam Al-Qur'an sekitar 67 kali (al-Qaradhâwi, 2009). Namun berdasarkan penelusuran penulis, ditemukan lafaz *qitâl* dengan segala bentuk derivasinya sebanyak 109 kata yang terdapat pada 78 ayat.³ Sedangkan lafaz *harb* dalam Al-Qur'an, menurut al-Qaradhawi disebut sebanyak 6 kali (al-Qaradhâwi, 2009) baik dalam bentuk *mashdar* (حَرْب), dalam bentuk *fi'l* (*mâdhi dan mudhâri*);⁴

Dari segi makna, lafaz *qitâl* dalam Al-Qur'an dengan segala derivasinya tidak selalu bermakna membunuh atau memerangi akan tetapi terkadang digunakan dalam makna lain, seperti lafaz *qâtala* pada QS. al-Munafiqun (63) ayat 4 yang ditafsirkan oleh para mufassir dalam artian membinasakan (Muhammad & Abdurrahmân, 743) dan menghinakan (at-Thabari, 899), dan sebagian menyebutkan bahwa lafaz tersebut adalah bagian dari sebuah ungkapan yang menunjukkan keheranan (*ta'ajjub*) ('Asyur, 1984). Lafaz dengan ungkapan sama juga ditemukan dalam QS. at-Taubah (9) ayat 31. Selain itu, adapula lafaz *qutila* yang berarti terlaknat atau terkutuk serta terhina (Katsir, 1419), seperti pada QS. adz-Dzariyat (51) ayat 10. Demikian halnya pada QS. Abasa (80) ayat 17, yang mana lafaz *qutila* juga tidak bermakna membunuh maupun memerangi, akan tetapi ditafsirkan oleh para mufassir dalam artian dilaknat dan diazab (al-Qurthubi, 1964). Sebagian yang lain semisal al-Baidhawi menjelaskan bahwa ungkapan ini menunjukkan kemurkaan Allah dan celaan yang sangat dalam (al-Baidhawi, 2011).

Meskipun makna yang terkandung pada lafaz *qitâl* dengan segala bentuk derivasinya dalam Al-Qur'an tidak selalu bermakna membunuh atau memerangi, akan tetapi ia adalah makna yang paling dominan. Dengan kata lain, ayat-ayat *qitâl* mengandung salah satu unsur yang terkandung dalam jihad yaitu memerangi dan membunuh. Berdasarkan hal tersebut, dapat dikatakan bahwa setiap ayat-ayat *qitâl* yang berhubungan dengan perintah/ kegiatan memerangi/ membunuh orang-orang kafir adalah termasuk dalam kategori ayat-ayat jihad dan tidak semua ayat-ayat jihad adalah ayat-ayat *qitâl*.

Baik lafaz *jihâd* maupun *qitâl* jika berdasarkan histori-kronologis ayat, penulis menemukan bahwa lafaz *jihâd* yang dimaknai perang oleh para ahli tafsir mayoritas

³ Jumlah 104 adalah jumlah keseluruhan lafaz *qitâl* termasuk yang disebut berulang dalam satu ayat tertentu seperti pada Q.S al-Baqarah ayat 246 dan semisalnya. Adapun jumlah ayat yang mengandung lafaz *qitâl* ditemukan sebanyak 75 ayat.

⁴ Jumlah yang disebut al-Qaradhawi adalah kata *al-harb* yang murni berhubungan dengan perang. Adapun kata *al-harb* dengan segala bentuk derivasinya, maka seluruhnya berjumlah 11 ayat. Kelima ayat tersebut adalah 4 ayat dalam bentuk *isim al-makan* tunggal masing-masing pada Q.S Ali Imran ayat 37 dan 39, Q.S Maryam ayat 11, dan Q.S Shad ayat 21, dan satu ayat dalam bentuk *isim al-makan* plural (محارِب) pada Q.S Saba ayat 13

terdapat dalam ayat-ayat *madaniyah* kecuali yang terdapat pada QS. at-Taubah (9) ayat 24, al-Maidah (5) ayat 54, as-Shaf (61) ayat 11 yang dimaknai perang oleh para ulama dan oleh sebagian yang lain dimaknai dalam artian ketaatan secara umum termasuk yang terdapat dalam QS. al-Mumtahanah (60) ayat 1 yang ditafsirkan oleh mayoritas para ulama dengan arti hijrah. Sedangkan lafaz *jihād* yang terdapat pada ayat-ayat *makkiyah*, rata-rata memiliki beragam penafsiran yang mengerucut pada satu makna inti yaitu melakukan ketaatan kepada Allah, meskipun ditemukan pula beberapa mufassir yang tetap menghubungkannya dengan perang. Demikian halnya dengan lafaz *qitâl* yang tidak digunakan dalam artian perang (jihad dalam artian sempit) melainkan pada ayat-ayat *madaniyah*. Meskipun ada satu ayat *makkiyah* yang menggunakan lafaz *qitâl* dalam artian perang yaitu QS. al-Muzzammil (73) ayat 20, namun penggunaan itu untuk menggambarkan kegiatan perang yang akan dilakukan kaum muslimin di masa yang akan datang sebagaimana yang diungkapkan oleh Ibnu Katsir dalam tafsirnya (Katsir, 1419).

Adapun lafaz *harb* selalu berhubungan dengan perang. Akan tetapi pada ayat tertentu lafaz ini digunakan dalam bentuk majaz sebagaimana diungkapkan beberapa mufassir saat menafsirkan QS. al-Maidah (5) ayat 33 bahwa ada perbedaan makna pada penyadaran lafaz *yuhâribûn* pada *lafzhu al-Jalâlah* dan pada kata *rasûlahu*. Dalam hal ini *muhârabatullâh* adalah majaz yang menunjukkan pelanggaran terhadap perintah dan aturan syariat dan untuk menunjukkan betapa buruknya perbuatan tersebut. Adapun *muhârabaturrasûl* adalah hakikat karena pada dasarnya kata *harb* adalah perang (ar-Razi, 1990).

Berdasarkan keterangan di atas, diketahui bahwa baik *al-harb* maupun *al-qitâl* secara umum sama-sama berhubungan dengan perang. Perbedaan mendasar terletak pada penggunaannya secara khusus, yang mana objek dari kata *al-harb* dalam Al-Qur'an selalu berhubungan dengan Allah dan Rasul-Nya. Dengan kata lain kata *al-harb* biasa digunakan untuk menggambarkan serangan kepada Islam dan muslimin baik secara langsung maupun tidak. Adapun kata *al-qitâl* penggunaannya mencakup perang di jalan Allah dan perang atas nama kekufuran, sebagaimana pada QS. an-Nisa (4) ayat 76.

Seluruh penjelasan di atas setidaknya memberikan gambaran umum bahwa *al-jihād*, *al-qitâl* dan *al-harb* saling terhubung antara satu sama lain lewat makna perang atau memerangi yang terdapat dari setiap istilah-istilah tersebut. Az-Zuhaili (Az-Zuhaili, 2013) mengungkapkan bahwa pada dasarnya baik *al-jihād*, *al-qitâl* maupun *al-harb* sama-sama berpusat pada satu makna yaitu berperang melawan musuh. Namun baik *qitâl* maupun *harb* jika dilakukan dalam rangka menegakkan agama Allah maka

keduanya merupakan bagian dari jihad dan di sisi lain jihad tidak selalu harus dengan jalan *qitâl* atau *harb*.

D. JIHAD MENURUT MUFASSIR NUSANTARA

Secara umum kelima mufassir Nusantara yang menjadi objek utama penelitian ini memiliki pandangan yang sama terkait masalah jihad di dalam Al-Qur'an. Melalui penafsiran-penafsiran mereka, penulis menemukan bahwa jihad secara garis besar terbagi menjadi dua yaitu jihad fisik dan non fisik. Dalam penafsiran mereka terhadap firman Allah QS. Al-Hajj [22] ayat 78, baik Hamka (Malik & Karim, 1982), Hasby (ash-Shiddieqi, 2000), maupun M. Quraish Shihab (Shihab, 2005), ketiganya dengan tegas mengatakan bahwa perintah berjihad dengan *haqqa jihâdih* adalah jihad yang mencakup segala bentuk perjuangan mulai dari berjuang untuk melawan nafsu atau membentuk diri menjadi pribadi-pribadi yang taat, berdakwah baik secara lisan maupun tulisan, hingga berperang di jalan Allah. Adapun A. Hassan dan Mahmud Yunus, meskipun dalam keterangannya mereka tidak mengomentari perintah berjihad dengan *haqqa jihâdih* secara khusus, namun dari pilihan kata pada terjemahan mereka yaitu "bersungguh-sungguhlah kalian di jalan Allah dengan kesungguhan yang sebenar-benarnya" pada terjemahan A. Hassan (Hassan, 2010), dan "bejuanglah kamu pada (agama) Allah dengan sebenar-benarnya perjuangan" pada terjemahan Mahmud Yunus (Yunus, 2015), penulis menangkap sebuah kerangka pemikiran dari mereka yang mengisyaratkan bahwa jihad pada ayat ini bersifat umum yaitu mencakup berbagai bentuk ketaatan termasuk berperang di jalan Allah.

Dalam menafsirkan perintah perang baik dengan redaksi *jihâd* maupun *qitâl*, mereka juga sepakat bahwa peperangan yang dilakukan dalam Islam lebih bersifat *defensive* atau sebagai bentuk respon dari tindakan-tindakan tertentu yang dilakukan oleh orang-orang kafir terhadap kaum muslimin dan bukan perang *ibtidâ'an*. Hal ini terlihat jelas dalam penafsiran mereka terhadap firman Allah dalam QS. Al-Baqarah [2] ayat 190-193. Baik A. Hassan, Mahmud Yunus, Hamka, Hasby, maupun Quraish Shihab, semuanya memandang bahwa perintah perang pada ayat dilakukan dalam rangka melindungi pergerakan dakwah Islam dan kebebasan menjalankan agama dari berbagai macam gangguan terutama gangguan fisik. Dalam hal ini, ketika gangguan atau hambatan tersebut tidak terjadi, maka peperangan tidak perlu dilakukan.

Selain itu, mereka juga sepakat bahwa penghianatan yang dilakukan oleh orang-orang kafir seperti pelanggaran atas perjanjian damai yang telah disepakati kedua belah pihak juga merupakan sebab lain dibolehkannya melakukan penyerangan terhadap orang-orang kafir. Hal disebut secara tegas dalam penafsiran mereka terhadap QS. At-Taubah [9] ayat 12-14. Berdasarkan hal ini, maka dapat disimpulkan bahwa perang dalam Islam menurut mufassir Nusantara dilakukan bukan untuk memuaskan hawa

nafsu, menindas yang lemah, kepentingan pribadi, maupun balas dendam. Akan tetapi dilakukan untuk kepentingan bersama yaitu mewujudkan kedamaian dan keadilan antar umat beragama.

E. PROBLEMATIKA PENAFSIRAN AYAT-AYAT JIHAD

Generalisasi Perintah Jihad (Perang)

Yang dimaksud dengan generalisasi perintah perang adalah kesan yang ditinggalkan oleh para mufassir dari penafsirannya terhadap perintah memerangi yang terdapat dalam ayat-ayat jihad yang seolah-olah perintah tersebut ditujukan kepada setiap individu. Kesan tersebut penulis tangkap dari penjelasan para mufassir yang rata-rata cenderung terfokus pada objek jihad. Dalam hal ini, pemaparan yang ada selalu meliputi sifat-sifat atau perbuatan-perbuatan orang kafir yang dapat menjadi sebab dibolehkannya berperang atau memerangi mereka serta kapan pembolehan tersebut berakhir.

Tak dapat dipungkiri bahwa penafsiran-penafsiran yang telah disebutkan memang sesuai dengan alur makna yang terdapat dalam ayat-ayat yang berisi perintah jihad yang redaksinya memang lebih menyoroti objek jihad. Namun bukan berarti subjek jihad kemudian diabaikan. Dalam hal ini, menjadi tugas para mufassir untuk menjelaskan siapa saja yang berhak dan bagaimana menjalankan perintah jihad tersebut meskipun dengan penjelasan yang ringkas dan sederhana, sehingga tidak memberi kesan seakan-akan setiap muslim dapat bergerak untuk memerangi siapa saja yang memenuhi kriteria untuk diperangi seperti orang-orang kafir yang secara terang-terangan menampakkan permusuhan, menghalang-halangi orang untuk beribadah, membatalkan kesepakatan-kesepakatan damai, dan lain-lain.

Bentuk generalisasi serupa biasa dipahami para jihadis seperti yang mereka tangkap dari firman Allah yang memerintahkan untuk memerangi orang-orang kafir:

Dan bunuhlah mereka dimana saja kamu bertemu mereka dan keluarkanlah mereka sebagaimana mereka telah mengeluarkan kamu... (QS. Al-Baqarah [2]: 191).

Mereka berpandangan bahwa perintah tersebut berlaku kepada orang-orang kafir dimanapun dan kapanpun tanpa memandang batas teritorial tertentu, dengan alasan bahwa ayat tidak menyebutkan hal tersebut (Mubarak, 2015).

Tidak diragukan lagi bahwa bentuk-bentuk pemahaman seperti ini lahir dari keterbatasan informasi atau pengetahuan terhadap suatu perintah atau larangan tertentu sehingga melahirkan kesimpulan yang tidak tepat. Dalam kasus ini, kesan generalisasi yang ditinggalkan para mufassir sebagaimana telah disebutkan di atas, berpotensi melahirkan kesalahpahaman pada sebagian kalangan dalam mengaktualisasikan perintah-perintah memerangi pada ayat-ayat jihad, atau menjadi celah bagi para

pengusung paham radikal untuk menguatkan pandangan mereka. Padahal dalam konteks ke-Indonesiaan, seharusnya paham jihad yang dibangun adalah paham jihad non-perang, sesuai dengan kondisi masyarakat yang hidup dalam kedamaian.

Dari lima tafsir Nusantara yang penulis telusuri, hanya Hamka yang memberikan sedikit penjelasan perihal subjek jihad. Beliau secara jelas menegaskan bahwa tidak semua orang bisa melakukan peperangan atau jihad ofensif sesuai kehendaknya. Dalam hal ini, harus ada perintah atau komando dari pemimpin yang menyesuaikan kondisi kekuatan kaum muslimin. Dan yang dimaksud pemimpin pada masa sekarang adalah kepala Negara (Malik & Karim, 1982).

Berperang Seorang Diri

Problem lain yang penulis temukan adalah pernyataan Hasbi saat menafsirkan firman Allah pada QS. An-Nisa [4] ayat 84:

Maka, berperanglah kamu di jalan Allah. Kamu tidak dibebani sesuatu, kecuali pekerjaan-pekerjaanmu sendiri; dan gerakkan para mukmin (untuk berperang), mudah-mudahan Allah menahan kekuatan orang-orang kafir. Allah itu amat keras kekuatan-Nya, dan amat keras pula sika-Nya kepada orang yang bersalah.

Menurutnya perintah pada ayat di atas ditunjukkan kepada Nabi untuk tetap memerangi orang-orang kafir meskipun seorang diri (ash-Shiddieqi, 2000). Hal ini seakan menguatkan pandangan para jihadis yang meyakini bahwa perintah berjihad itu wajib dikerjakan oleh setiap individu dalam kondisi apapun. Bahkan walaupun harus berangkat ke medan perang seorang diri jihad tetap diwajibkan atas dirinya dan kewajiban itu tidak akan gugur dalam keadaan apapun (Halim, 2015). Maka berdasarkan hal ini, tidak diragukan lagi bahwa penafsiran di atas menjadi tidak relevan untuk diterapkan dalam kehidupan social di Nusantara yang damai dan cenderung lebih membutuhkan jihad dakwah dari pada perang. Selain itu, jika ditarik dalam konteks ke-Indonesia-an penafsiran Hasbi ini akan sangat berbahaya. Hal ini karena penafsiran yang diungkapkannya seolah memberi angin segar bagi para radikalisme untuk dapat tetap melancarkan aksi-aksi terror di negeri ini atas nama jihad, kapan pun dan bagaimana pun keadaan mereka.

Penafsiran yang cenderung tekstual ini jelas bertentangan dengan pandangan mayoritas mufassir yang ada, baik dari kalangan mufassir Nusantara maupun selainya. Buya Hamka dalam tafsirnya menjelaskan bahwa perintah pada ayat ini dimaksudkan agar Nabi SAW membulatkan tekadnya untuk terus berjuang dan bergantung hanya kepada Allah bukan kepada jumlah pasukan yang ada, dan agar supaya Nabi terlebih dahulu mengerahkan dirinya untuk maju sebagai seorang pemimpin sebelum mengerahkan yang lain. Dengan kata lain, ayat ini hendak memberi pelajaran tentang pentingnya kebesaran semangat pemegang komando tertinggi dalam suatu peperangan

(Malik & Karim, 1982). Sedangkan Ibnu ‘Asyur menjelaskan bahwa perintah khusus kepada Nabi ini adalah dalam rangka memberi semangat kepada semuanya untuk terus berjuang mengikuti Nabi (al-Tûnisi, 1973).

Penulis sendiri berpandangan bahwa tetap berperang walau seorang diri tidak sepenuhnya salah, akan tetapi hanya berlaku pada perang *defensive*. Adapun pada perang *ofensif* maka berperang dilakukan bersama-sama di bawah komando seorang pemimpin. Hal ini karena adanya perbedaan hukum antara kedua kondisi, yang mana perang *ofensif* hukumnya fardhu kifayah sedangkan perang *defensive* hukumnya adalah fardhu ‘ain. Namun hal ini tidak berarti bahwa penulis membenarkan atau mendukung penafsiran yang diungkapkan oleh Hasbi, karena ayat yang beliau tafsirkan tidak berhubungan dengan perang *defensive*, sehingga pemahaman kontekstual lebih didahulukan dari pada tekstual yang beliau ungkapkan.

Takwil Makna Qital atau Perang

Saat menafsirkan QS. an-Nisa [4] ayat 74-76 yang berhubungan dengan perintah berperang untuk membela orang yang lemah dan tertindas terutama para wanita dan anak-anak, Hasbi mengungkapkan bahwa di masa damai seperti di Indonesia, perintah perang atau *qital* bisa diartikan secara makanawi yaitu memerangi penyakit-penyakit social kemsyarakatan untuk membantu rakyat yang masih tertinggal, terpinggirkan, tertekan, hak-haknya dirampas, dan lain sebagainya (ash-Shiddieqi, 2000).

Berdasarkan penjelasan Hasbi di atas, penulis melihat adanya perluasan makna *qital* yang melebihi batas seharusnya dan membawanya keluar dari makna asal-usul katanya. Lafaz *qitâl* asal katanya tersusun dari huruf *al-qâf*, *at-tâ’u*, dan *al-lâm* hanya menunjukkan dua arti yaitu antara *imâtatun* yaitu menghilangkan nyawa atau membunuh dan *idzlâl* yang berarti menghina dan merendahkan. Dalam Al-Qur’an penggunaan lafaz *qitâl* dengan segala derivasinya tidak keluar dari dua makna bahasa di atas.

Berdasarkan hal ini, para ulama pun mengidentikkan *qitâl* dengan perang fisik menggunakan senjata untuk menghadapi musuh. Oleh sebab itu, maka perluasan makna *qitâl* yang dilakukan Hasbi kurang tepat baik dari segi etimologi maupun terminology bahkan menyelisih penafsiran mayoritas ulama. Perluasan makna yang dikehendaki Hasbi ini akan lebih pas jika ditarik dari perintah jihad dari pada perintah *qitâl* secara khusus. Hal ini karena jihad mencakup makna yang jauh lebih luas dari pada *qitâl* baik dari secara etimologi maupun terminology.

Hal ini sangat penting untuk diperhatikan mengingat perang fisik dalam syariat memiliki kedudukan penting serta membawa dampak positif baik bagi individu muslim yang berperang maupun umat Islam secara umum dalam menjaga dan memelihara *izzah* Islam. Oleh sebab itu, mentakwil makna *qitâl* pada ayat-ayat yang secara jelas

memerintahkan atau berhubungan dengan perang dengan memperluasnya sampai pada persoalan-persoalan sosial sama seperti melunturkan kesakralan perintah ini.

Mereduksi Kedudukan Jihad Perang

Problem lain yang penulis temukan dalam penafsiran ayat-ayat jihad adalah adanya pengkerdilan terhadap kedudukan jihad perang. Sebagaimana disebutkan oleh Quraish Shihab bahwa jihad itu terbagi menjadi dua yaitu jihad besar dan jihad kecil, yang mana menurut beliau perang termasuk dalam kategori jihad kecil (Shihab, 2020). Adapun jihad besar adalah jihad non-fisik seperti upaya untuk mengendalikan nafsu serta mengendalikan kesucian jiwa, berjuang untuk belajar dan mengembangkan ilmu pengetahuan, berdakwah, dan lain-lain (Shihab, 2020).

Berbeda dengan Quraish Shihab, empat mufassir Nusantara yang lain justru tidak menentukan secara pasti jenis jihad yang besar maupun yang kecil. Mereka hanya mengindikasikan besar kecilnya jihad berdasarkan sifat yang melekat pada perjuangan yang dilakukan. A. Hassan, Hamka dan Hasbi misalnya, mereka menyebutkan bahwa jihad yang besar adalah jihad yang dilakukan dengan penuh kesungguhan. Dengan kata lain, apapun bentuk jihadnya, baik fisik maupun non fisik, selama dilakukan dengan penuh kesungguhan dan untuk kebaikan bersama, maka itu adalah jihad yang besar. Hal serupa juga diungkapkan oleh Mahmud Yunus, yang mana beliau mengategorikan jihad besar berdasarkan besar kecilnya perjuangan yang dilakukan (Yunus, 2015). Dalam hal ini, apapun bentuk jihadnya selama jalan untuk mencapainya membutuhkan perjuangan yang besar, maka ia adalah jihad yang besar.

Dalam pandangan penulis, pembagian jihad menjadi jihad kecil dan besar dengan mengategorikan perang sebagai jihad kecil versi Quraish Shihab ini terkesan melemahkan kedudukan jihad perang dalam Islam dari bentuk jihad-jihad yang lain. Padahal sudah sangat jelas bahwa jihad perang memiliki banyak keutamaan yang tidak kalah dari ibadah-ibadah yang lain.

Di antara bukti yang menunjukkan kedudukan jihad perang yang tinggi dalam syariat Islam adalah Firman Allah dalam QS. at-Taubah [9] ayat 19-20. Pada ayat ini Allah membantah prasangka orang-orang Quraisy yang merasa bahwa kepemimpinan mereka atas kemakmuran al-Masjid al-Haram lebih baik dari iman dan berjihad di jalan Allah. Dengan tegas Allah menyatakan bahwa kedua hal tersebut tidaklah sama, bahkan mereka yang beriman sembari berjihad dengan mengorbankan harta dan jiwanya memiliki kedudukan yang lebih tinggi di sisi Allah.

Dalam sebuah hadits dari sahabat Muadz bin Jabal disebutkan bahwa Nabi bersabda (Hanbal & Ahmad, 2001):

Islam adalah pokok segala perkara, dan shalat adalah tiangnya, dan berjihad di jalan Allah adalah puncak tertinggi.

Diriwayatkan pula dari Abi Umamah al-Bahili bahwa Rasulullah bersabda (Ahmad, 2009):

Sungguh berdirinya salah seorang di antara kalian dalam barisan perang lebih baik dari shalat selama enam puluh tahun.

Berdasarkan penelusuran penulis, klasifikasi jihad perspektif Quraish Shihab ini dibangun berdasarkan sebuah riwayat yang menyebutkan bahwa Nabi bersabda saat pulang dari perang Tabuk ('Azhîm, 1968):

Kita baru saja kembali dari jihad yang kecil menuju jihad yang besar (perang melawan nafsu) (Shihab, 2020).

Namun berdasarkan statusnya, riwayat ini tidak layak dijadikan landasan karena sejatinya ia adalah bukan sabda Nabi, melainkan perkataan seorang *tâbi'in* yang bernama Ibrahim bin 'Ailah sebagaimana yang diungkapkan oleh Ibnu hajar yang dinukil oleh al-'Ajaluni (al-'Ajalûni, 1421). Selain itu, dari sisi sanad riwayat ini juga dilemahkan oleh al-'Iraqi (Mahmûd, 1987). Oleh sebab itu, tidak tepat mengategorikan jihad perang sebagai jihad kecil dengan berpedoman pada riwayat di atas.

Menurut penulis, setiap perjuangan yang dilakukan untuk menegakkan agama Allah adalah jihad, yang mana setiap bentuk jihad itu memiliki kedudukannya sendiri di sisi Allah. Adapun besar kecilnya jihad itu tergantung kondisi atau lawan yang dihadapi dalam perjuangan. Dalam hal ini, jihad perang bisa menjadi jihad yang paling besar saat medan perjuangan adalah perang fisik. Demikian halnya kegiatan dakwah, taklim, penelitian dalam rangka pengembangan ilmu pengetahuan guna membantu kemajuan kehidupan umat dan sejenisnya, dapat dikategorikan sebagai jihad terbesar dalam lingkup *ghazwul fikri*.

Mengabaikan Aspek Keimanan dalam Perjuangan

Saat menafsirkan firman Allah QS. al-Anfal [9] ayat 65-66, Mahmud Yunus dengan jelas menegaskan bahwa sebab kemenangan kaum muslimin dalam perang menghadapi orang kafir walaupun jumlah mereka sedikit adalah karena orang-orang kafir saat itu tidak memiliki pengetahuan yang cukup terutama perihal siasat perang. Dengan kata lain, orang-orang kafir itu dihadapi dengan ilmu pengetahuan yakni ilmu yang berhubungan dengan hidup dan kehidupan manusia serta kemajuan umat. Adapun menghadapi mereka dengan kebodohan, maka hal tersebut adalah sebab kekalahan (Yunus, 2015).

Secara umum, apa yang diungkapkan oleh Mahmud Yunus bukanlah sebuah kekeliruan. Dalam hal ini, semua sepakat bahwa dalam memperjuangkan agama Allah khususnya saat berhadapan dengan orang-orang kafir baik secara langsung maupun tidak langsung, kita sangat butuh terhadap ilmu pengetahuan. Pada peperangan fisik misalnya, untuk mengungguli orang-orang kafir tentu kita butuh pengetahuan yang baik

tentang cara membangun system pertahanan militer yang solid dan siasat perang. Demikian halnya dalam pertarungan ekonomi, kita butuh pengetahuan tentang berbagai hal yang dapat menopang dan mengokohkan perekonomian kaum muslimin, termasuk dalam pertarungan pendidikan social budaya, dan lain-lain kita selalu butuh terhadap ilmu pengetahuan untuk dapat tetap mempertahankan eksistensi Islam di dalamnya.

Hal penting yang luput dari Mahmud Yunus dalam penafsirannya adalah penekanan terhadap pentingnya aspek keimanan dalam perjuangan menegakkan agama Islam. Menurut penulis, aspek iman dalam menghadapi orang-orang kafir adalah faktor utama yang mendukung perjuangan untuk meraih keberhasilan. Iman yang penulis maksud adalah keyakinan yang tertancap kuat dalam hati setiap muslim akan kekuasaan mutlak Allah, kepasrahan dan ketundukan yang paripurna dalam menjalankan segala perintah dan menjauhi larangan-Nya. Dalam hal ini, iman adalah factor primer dalam perjuangan, sedangkan ilmu pengetahuan seperti yang telah disebutkan di atas hanyalah factor sekunder.

Urgensi iman dalam perjuangan seperti yang disebutkan diatas adalah sebuah refleksi dari sejarah perjuangan Rasulullah SAW dan para sahabat RA, salah satunya seperti kemenangan yang berhasil diraih kaum muslimin dalam perang badar, yang mana factor keimanan memiliki peran yang amat penting dalam membangun semangat juang kaum muslimin saat itu. Kaum muslimin yang secara jumlah hanya berkisar tiga ratusan orang saja, harus menghadapi pasukan siap tempur yang datang dari Makkah dengan jumlah sekitar seribu tiga ratusan orang dengan berbagai peralatan perang mereka (al-Muabarakfuri, 2010). Jika bukan karena keimanan dan keyakinan yang kuat kepada Allah dalam hati para sahabat saat itu, tentu jiwa mereka tidak akan terdorong untuk berjuang menghadapi lawan yang secara perhitungan manusiawi mustahil untuk dikalahkan saat itu.

Sebaliknya dalam perang hunain kaum muslimin sempat dibuat kewalahan oleh pihak musuh padahal jumlah mereka saat itu jauh lebih banyak yaitu mencapai dua belas ribuan pasukan lagi-lagi karena masalah keimanan. Jumlah yang lebih banyak serta persiapan perang yang lebih matang saat itu membuat kaum muslimin menjadikan hal tersebut sebagai sandaran utama sehingga pada akhirnya mereka pun dibuat kewalahan saat menghadapi pasukan musuh yang hanya berjumlah empat ribuan saja (al-Muabarakfuri, 2010).

Disebutkan dalam sebuah Riwayat dari sahabat Abdullah bin Umar RA bahwa ia telah mendengar Rasulullah SAW telah bersabda (Sulaimân & Abî Dâwûd, 2009):

Jika kalian berjual beli secara 'inah (riba), sibuk dengan peternakan dan bercocok tanam, serta kalian meninggalkan jihad, Allah akan menghinakan kalian, Dia tidak akan mencabut kehinaan itu sampai kalian Kembali pada agama kalian.

Hadits di atas menginformasikan bahwa kejayaan umat Islam berbanding lurus dengan tingkat keshalehan para pemeluknya dalam artian jika ruh dunia menjadi dominan dalam jiwa kaum muslimin dalam menjalankan segala aktifitasnya yang mana hal tersebut merupakan indikasi buruknya kualitas keimanan dan mengalahkan ruh akhirat, maka umat Islam akan dihinakan baik itu dalam bentuk kekalahan-kekalahan dalam berbagai pertempuran, kemunduran dan ketertinggalan dalam berbagai bidang ilmu pengetahuan, kedamaian dan keamanan, dan lain sebagainya. Dengan kata lain, hadits di atas merupakan salah satu dalil yang menegaskan bahwa unsur iman dalam memperjuangkan eksistensi Islam merupakan unsur terpenting dan paling utama.

Berdasarkan penelusuran penulis, penafsiran Mahmud Yunus pada ayat ini yang terkesan mengabaikan aspek keimanan dalam perjuangan, bersumber dari pemaknaan ungkapan *lâ yafqahûn* pada ayat yang dipahaminya dengan arti “tidak berpengetahuan atau tidak paham tentang siasat perang”. Padahal para ulama menjelaskan bahwa makna kata *al-fiqhu* pada ayat adalah pengetahuan terhadap hal-hal yang bersifat *khafiyah* yakni mengetahui atau memahami sesuatu yang samar dan tersembunyi (‘Asyur, 1984). Mayoritas mufassir juga menafsirkan ujung ayat ini dengan menyebutkan bahwa sebab kekalahan orang-orang kafir meskipun jumlah mereka banyak adalah karena motivasi berperang mereka berbeda dengan motivasi berperang kaum muslimin. Orang kafir berperang hanya berlandaskan hal-hal yang bersifat *lahiriyah* semata seperti keinginan untuk menguasai, menghancurkan musuh, dendam, dan lain-lain. Lain halnya dengan kaum muslimin yang berperang dengan motivasi akhirat sehingga kalah maupun menang, hidup atau mati bukanlah suatu hal yang menakutkan. Hal inilah yang menjadikan kaum muslimin tetap solid dan kuat meski menghadapi lawan dengan jumlah yang lebih besar.

F. KESIMPULAN

Secara umum pemahaman para mufassir Nusantara (A. Hassan, Mahmud Yunus, Buya Hamka, Hasbi ash-Shiddieqy dan Quraish Shihab) terkait ayat-ayat jihad tidaklah jauh berbeda. Bagi mereka jihad itu dapat berbentuk perang untuk menegakkan agama Allah, dan bisa juga dilakukan dengan upaya membentuk diri menjadi pribadi yang taat, atau dalam bentuk dakwah di jalan Allah untuk menyebarkan nilai-nilai ajaran Islam dalam kehidupan manusia.

Jihad ilmu dan amal dalam artian berjuang untuk mencerdaskan kehidupan berbangsa dan bernegara lewat peningkatan mutu pendidikan, moral dan akhlak adalah jalan jihad yang paling relevan untuk dilakukan di Nusantara. Hal ini karena Indonesia saat ini lebih membutuhkan perbaikan kualitas sumber daya manusia guna menghadapi beragam masalah mulai dari masalah social, ekonomi, krisis toleransi, dan lain-lain.

Setidaknya terdapat beberapa penafsiran problematis dalam pemaparan mufassir Nusantara yang terkesan mengarah pada pemahaman jihad secara ekstrim maupun sebaliknya. Penafsiran problematis tersebut yaitu: (1) adanya kesan generalisasi perintah jihad (perang) yang seakan-akan dapat dilakukan oleh setiap muslim, (2) isyarat akan adanya kesan keselarasan pemikiran dengan para jihadis perihal kebolehan berperang seorang diri tanpa komando seorang pemimpin, (3) kontekstualisasi berlebihan terhadap ayat jihad yang secara historis berhubungan langsung dengan perang fisik menjadi perang maknawi, (4) pengkerdilan kedudukan jihad perang dengan menjadikannya sebagai jihad kecil tanpa ada pengecualian, (5) adanya kesan mengabaikan urgensi dan pengaruh keimanan dalam perjuangan.

G. DAFTAR PUSTAKA

- Ahmad, A. Bakar. (2009). *Al-Bahru az-Zakhar/ Musnad al-Bazzâr* (1st ed., Vol. 9). Maktabah al-'Ulum wa al-Hikam.
- al-'Ajalûni, I. (1421). *Kasyf al-Khafâ wa Muzil al-Ilbâs 'amma Isytahara min al-Ahâdîts 'alâ Alsinah an-Nâs* (Vol. 1). Maktabah al-'Ilm al-Hadîts.
- al-Baidhawi, N. (2011). *Anwar at-Tanzîl wa Asrar at-Ta'wil* (Vol. 5). Dar al-Jotob Al-Ilmiyah.
- al-Harari, M. (2001). *Tafsir Hadâiqir Rûh war Raihân fî Râwabi 'Ulûm Al-Qur'ân* (1st ed., Vol. 7). Dar Thûqu an-Najâh.
- al-Jâbirî, M. Ā. (1991). *Bunyât al-Aql al-'Arabî; Dirâsah Tahlîliyyah Naqdiyyah li Nuzhûm al-Ma'rifah li Tsaqâfah al-Arabiyyah*. Al-Markaz al-Tsaqafi.
- al-Marâghi, A. (1949). *Tafsîr al-Marâghi* (1st ed., Vol. 10). Maktabah Mushthafa al-Bâbi al-Halabi.
- al-Muabarakfuri, S. (2010). *Ar-Rahîq al-Makhtûm* (Vol. 21). Dar Ibnul Jauzi.
- al-Qaradhâwi, Y. (1406). *Ad-Da'wah Al-Islâmiyyah baina Al-Juhûd wa Al-Tathorruf* (3rd ed.). Kuttâb al-Ummah.
- al-Qaradhâwi, Y. (2009a). *Fiqh al-Jihâd: Dirâsah Muqâranah li Ahkâmihi wa Falsafatihi fî Dhawi Al-Qur'ân wa As-Sunnah* (3rd ed., Vol. 1). Maktabah Wahbah.
- al-Qaradhâwi, Y. (2009b). *Fiqhul Jihâd Dirâsah Muqâranah li Ahkâmihi wa Falsafatihi fî Dhawi Al-Qur'an wa As-Sunnah* (3rd ed., Vol. 1). Maktabah Wahbah.
- al-Qurthubi, S. (1964). *Al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'ân/ Tafsîr al-Qurthubi, Kairo: , 1964, Cet. Ke-2, Jilid 19, h. 217, Ibnu Jarir at-Thabari, Jami' al-Bayan, Jilid 24, h. 222* (2nd ed., Vol. 19). Dârul al-Kutub al-Mishriyyah.

- al-Tûnisi, I. 'Asyûr. (1973). *Tahrîr al-Ma'na al-Sadîd wa Tanwîru al-'Aqli al-Jadîd min Tafsîr Kitâb al-Majîd* (Vol. 10). Dar Tûnisiyah lî an-Nasyr.
- al-Zuhaili, W. (1418). *At-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa al-Syarî'ah wa al-Manhaj* (2nd ed., Vol. 11). Dar al-Fikri al-Mu'âshir.
- ar-Razi, F. (1990). *Mafatih al-Ghaib/ at-Tafsir al-Kabir* (Vol. 11). Dar al-Kotob Al-Ilmiyah.
- ash-Shiddieqi, T. H. (2000). *Tafsir an-Nur* (Vol. 3). PT. Pustaka Rizki Putra.
- 'Asyur, I. (1984). *At-Tahriru wa at- Tanwir* (Vol. 28).
- at-Thabari, I. J. (899). *Jami' al-Bayan, Jilid 23, H. 396* (Vol. 23).
- 'Azhîm, A. (1968). *At-Targhîb wa at-Tarhîb min al-Hadîts asy-Syarîf* (Vol. 1). Maktabah Mushthafa al-Bâbi al-Halabi.
- Azzâm, A., & 'Umar, I. (n.d.). *Fî Zhilâli Sûrat at-Taubah*. Mimbar at-Tauhîd wa al-Jihâd.
- Az-Zuhaili, W. (2013). *Mausu'ah al-Fiqhi al-Islami wa al-Qadhaya al-Mu'ashirah* (Vol. 7). Darul Fikr.
- Gusmian, I. (2013). *Khazanah Tafsir Indonesia Dari Hermeneutika Hingga Ideologi* (1st ed.). LKiS.
- Halim, A. (2015). *Buku Putih Kaum Jihadis; Menangkal Ekstremisme Agama dan Fenomena Pengafiran*, (Tangerang: Lentera Hati, 2015), h. 280-281. Lentera Hati.
- Hanbal, I., & Ahmad, A. A. (2001). *Musnad al-Imâm Ahmad bin Hanbal* (1st ed., Vol. 36). Syuaib al-Arnauth.
- Hassan, A. (2010). *Al-Furqan: Tafsir Al-Qur'an* (2nd ed.). UAI.
- Katsir, I. (1419). *Tafsir Al-Qur'an al-'Azhim* (Vol. 3). Darul Kutub al-'Ilmiyyah.
- Kemenag Revisi Konten Khilafah dan Jihad di Buku Madrasah. (2019, Desember). [News]. *CNN Indonesia*.
<https://www.cnnindonesia.com/nasional/20191208191551-20-455193/kemenag-revisi-konten-khilafah-dan-jihad-di-buku-madrasah>
- Khoiriyah, A. (2020). Konsep Jihad: Antara Normatifitas dan Historitas. *Jurnal Al-Afkar*, 3(1), 116. https://doi.org/10.31943/afkar_journal.v3i1,%20January.90
- Mahmûd, A. A. (1987). *Takhrîj Ahâdîts Ihya 'Ulûm ad-Dîn lî al-'Irâqi wa Ibnu as-Subki wa az-Zubaidi* (Vol. 1). Darul 'Ashimah.
- Malik, A., & Karim, A. (1982). *Tafsir al-Azhar* (Vol. 6). Pustaka Nasional PTE LTD.
- Mubarak, M. Z. (2015). DARI NII KE ISIS: Transformasi Ideologi dan Gerakan dalam Islam Radikal di Indonesia Kontemporer. *Epistemé: Jurnal Pengembangan Ilmu Keislaman*, 10(1), 77–98. <https://doi.org/10.21274/epis.2015.10.1.77-98>
- Muhammad, J., & Abdurrahmân, J. (743). *Tafsîr al-Jâlain* (1st ed.). Darul Hadits.

- Permana, I. M., & Adam, F. (2019). Gerakan Intelijen Pada Kasus Terorisme di Indonesia. *INSPIRE*, 3–6.
- Salenda, K. (2009). Analisis terhadap Praktek Terorisme atas Nama Jihad. *ALQALAM*, 26(1), 75. <https://doi.org/10.32678/alqalam.v26i1.1516>
- Shihab, Q. (2005). *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an* (4th ed., Vol. 9). Lentera Hati.
- Shihab, Q. (2020). *Islam yang Saya Pahami* (3rd ed.). Lentera Hati.
- Sulaimân, A. D., & Abî Dâwûd, S. (2009). *Tahqiq: Syuaib al-Arnauth* (Vol. 5). Dar ar-Risalah al-Alamiyah.
- Yunus, M. (2015). *Tafsir Qur'an Karim*. PT. Mahmud Yunus Wa Dzurriyyah.